

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

**FELSEFE-KELAM TARTIŞMALARINDA METİN
TUTARLILIĞI (İBN SİNA-GAZZALİ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Ömer Faruk ERDOĞAN

Ankara-2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FELSEFE-KELAM TARTIŞMALARINDA METİN
TUTARLILIĞI (İBN SİNA-GAZZALİ ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Ömer Faruk ERDOĞAN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara-2014

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

**FELSEFE-KELAM TARTIŞMALARINDA METİN
TUTARLILIĞI (İBN SİNA-GAZZALİ ÖRNEĞİ)**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(14/03/2014)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Ömer Faruk ERDOĞAN

İmzası

.....

ÖNSÖZ:

İbn Sînâ'nın felsefi yaşamını en iyi özetleyen cümle “meyveli ağaç taşlanır” atasözüdür. *Tehâfüt* geleneği ki, büyük oranda İslam düşüncesini şekillendiren ve Gazzâlî ile başlayan bu süreç; en çok zararı da, yararı da İbn Sînâ'ya sunmuştur. İşte bu büyük filozofun insanlık düşünce dünyasına yaptığı dokunuş, bütün bir düşünce sisteminin taşlarının yerine oturmasını sağlamıştır. Aristoteles'ten sonra “ikinci öğretmen” unvanının ne kadar yakıştığını bildiğimiz Farabi'den sonraki bu sistemli dokunuş, Eflatun, Aristoteles, Yeni Eflatunculuk ve hatta İslam Kelam geleneğinin sentezini bizlere sunduğu için, İbn Sînâ'nın “Şeyhu'r-Reis” olarak üstatlık tahtına tek başına oturduğunu söylemek, kanaatimizce abartılmış bir hüküm olmasa gerektir. Şeyhu'r-Reis, dünya düşünce tarihinde Batılıların, doğuya dönüp baktıklarında tanıyıp bildikleri ve benimsedikleri en önemli sima olarak makamını korumaktadır.

İbn Sînâ'yı kendi kültürümüz bağlamında değerlendirdiğimizde, toplumda en çok bilinen ve tanınan düşünürlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İşin ilginç tarafı İbn Sînâ ile beraber en çok tanınan diğer önemli kişinin de Gazzâlî olmasıdır. Yani İslam düşünce tarihini baştan sona etkileyen *Tehâfüt* tartışmalarının iki aktörü, aynı zamanda ilmi geleneğimizin bilgi dağarcığında en şümüllü yere sahip şahsiyetlerdir.

“Meyveli ağaç taşlanır”. Nitekim bu durum, tarihi süreç dâhilinde kendisini daha çok hissettirmiştir. İbn Sînâ'ya yöneltilen tenkitlerin çokluğu kadar takdirlerin büyüklüğü de göz ardı edilemez. Onun kurmuş olduğu felsefi sistemin, sadece “eklektik” bir yapı içermekle kalmayıp, “özgün” olarak adlandırabileceğimiz bir yapıya da sahip olması, İbn Sina'yı, birçok filozof ve düşünce insanının üstadı olma bahtıyarlığına erdirmiştir. Düşünce tarihinin seyrini anlatan hemen her kitap, İbn Sînâ'dan iktibas yapmadığında kendisini eksik görmüştür. Bu durum İbn Sînâ'nın entelektüel zihninin bugün bile ne kadar kapsayıcı ve geçerli olduğunun ispatıdır. Yakın zamanlara kadar fizik, metafizik ve tıp alanlarında, İbn Sînâ'nın reçetelerinin geçerliliğini koruyor olması, buzdağının görünen yüzünü tanıdığımızın bir göstergesi olarak karşımızda durmaktadır.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üyle başlayan ve daha sonra yazılan diğer tehafütlerle devam eden bu tenkit ve takdir serüveninde, Gazzâlî'nin itham ve iddialarının İbn Sînâ sistemindeki tutarlılıkları ve tutarsızlıkları bizim çalışmamızın seyri-seferini

çizecektir. *Tehâfüt* mahiyetindeki kitapların büyük çoğunluğu Gazzâlî ve İbn Sînâ arasındaki tartışmaları Gazzâlî'nin haklılığıyla neticelendirmişken, İbn Sînâ'yı bir küfür karanlığında bırakmak, eli vicdanında olan hiç bir bilim ve düşünce insanına yakışmaz. İbn Sînâ, tek kelimeyle dindar bir insandır. Onun din konusundaki hassasiyeti; onu, kendi döneminin ateistleri sayılabilecek Dehriyyun ve Muattıla'ya karşı döneminin en güçlü mücadelesini yapmaya sevk etmiştir. Gazzâlî'nin eserlerini incelediğimizde; sadece felsefesi değil, küfür ithamlarının bazıları bile İbn Sînâ'nın karşı geldiği sistemlerle mücadelesinden alınmıştır. İbn Sînâ'nın hem akli yöntemle hem de nakli yöntemle (Kur'an ayetlerinin kullanım benzerliği) döneminin İslam karşıtı fikirlere karşı geliştirdiği eleştiriler, aynen Gazzâlî tarafından iktibas edilmiştir.

Bu çalışmanın nihai amacı; düşünce dünyasının ürettiği *Tehâfüt* tartışmalarında, gerçekleri olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi ortaya koymak olacaktır. Bu açıdan çalışmamızın birincil amacı, Gazzâlî ve İbn Sînâ'ya ait iktibasları olduğu gibi aktarmaktır. İkincil olarak da bunları yorumlamaktır.

Son olarak, çalışmamızın en önemli cümlelerini sarf etmemiz yerinde olacaktır. Öncelikle bana desteklerini sunan değerli eşime, bu çalışmanın bu hale gelmesinde emeklerini, kütüphanesini ve en önemlisi de sevgisini esirgemeyen danışman hocam sayın Doç. Dr. Gürbüz Deniz'e, her türlü desteği gösteren tez izleme komitesindeki hocalarım Prof. Dr. Mahmut Ay ve Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan beylere, değerli bölüm hocalarım Prof. Dr. Fehrullah Terkan, Doç. Dr. İbrahim Maraş ve Yard. Doç. Dr. Eyüp Şahin Beylere; manevi desteklerini her zaman hissedeceğim sayın hocalarım Prof. Dr. Mehmet Bayraktar ve Prof. Dr. Hayrani Altıntaş beylere ve çalışmamızın önemli kaynaklarından olan İbn Sînâ'nın *Danışname-i Alai*'sinin ve Mehmet Emin el-Üsküdarî'nin *Telhis-i Tehâfütü'l-Hükema*'sının tercümelerini ve tahlillerini benimle paylaşan Sayın Doç. Dr. Murat Demirkol ve Kamuran Gökdağ Beyler'e teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Gayret bizden, başarı Allah'tan.

KISALTMALAR:

A.g.b. adı geçen bildiri

A.g.e. adı geçen eser

A.g.m. adı geçen makale

A.g.t. adı geçen tez.

A.mlf: adı geçen müellif

A.Ü.S.B.E. Ankara üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü

A.Ü.İ.F.Y Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi yayınları

Bkz. bakınız.

C. cilt

Çev. çeviren

Der. derleyen

E.Ü.S.B.E. Eciyes üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü

Edit: editor

H.Ü.İ.F.D. HİTİT üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi

M.Ü. S.B.E. Marmara Üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü

M.Ü. İ.F.V.Y. Marmara üniversitesi ilahiyat fakültesi vakfı yayınları.

S. sayfa

Sy. sayı

Thk. tahkik

Trc. tercüme eden

ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	VII
İÇİNDEKİLER	VIII
GİRİŞ.....	1
<i>Tehâfütü’l-Felasife</i> ’de Tekfir İthamlarının Yer Aldığı Bölümler ve Bu İthamların İncelenmesi	8
a. <i>Tehâfüt</i> ’ün Mukaddime Bölümündeki Tekfir İddiaları	9
b. <i>Tehâfüt</i> ’ün Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiaları	11
c. <i>Tehâfüt</i> ’ün On Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiası	14
ç. <i>Tehâfüt</i> ’ün Yirminci Meselesindeki Tekfir İddiası	15
d. <i>Tehâfüt</i> ’ün Sonuç Bölümündeki Tekfir İddiası	16
 1. BÖLÜM	
Alemin Kıdemi Tartışmaları	18
 A. <i>Tehâfüt</i> Bağlamında Metin Karşılaştırmaları	18
A.1. Birinci Delil: “Kadîm Olandan Sonradan Olan Sudur Edemez”	18
A.2. İkinci Delil: “Âlem Allah’tan Sonradır, Allah ise Âlemden Öncedir” Şeklindeki İddiamızda, Öncelik ve Sonralık Zaman Bakımından Değil, Zat Bakımındandır	29
A.3. Üçüncü Delil: “Varlığa Gelişinden Önce Âlemin Varlığı Mümkündür, İmkân Halinin Bir Başlangıcı Yoktur”	35
A.4. Dördüncü Delil: “Her Yaratılanın Sahip Olduğu Madde, O Yaratılan Şeyden Öncedir”	36
 B. Âlemin Kıdemi Tartışmalarındaki Tekfir İthamının Değerlendirmesi	41
B.1. Birinci Delil: Zamansızlık ve Kıdem Boyutu	41
B.1.1. Âlemin Kıdemi ve Hudusu Hakkında Tartışmalar	41
B.1.1.1. Kıdem Hakkında Tartışmalar	41
B.1.1.2. Hudus Hakkında Tartışmalar	49

B.1.1.3. Kıdem ve Hudus Hakkında Genel Değerlendirme	54
B.1.2. İrade Hakkında Tartışmalar	56
B.1.2.1. Âlem Kadîm Bir İrade Tarafından mı Yaratılmıştır?	58
B.1.2.2. Allah'ın İradesi İle İnsan İradesi Birbirine Benzer mi, Bu İki İrade Birbirinden mi Alınmıştır?	65
B.1.2.3. İrade İle Bir Şey Benzerinden Ayırt Edilebilir mi?	71
B.1.2.4. İrade Hakkında Genel Değerlendirme	73
B.1.3. Sudur Hakkında Tartışmalar	75
B.1.3.1. Sudurcu Yaratmanın Temelleri	76
B.1.3.2. Kadîm Olandan Sonradan Olan Sudur Edemez	78
B.1.3.3. Sudur Nazariyesi Bağlamında Gazzâlî'nin Aristotelesçi İbn Sina'sı Ne Kadar Doğru?	85
B.1.3.4. Sudurcu Yaratma, Tanrı'yı Yaratmaya Zorunlu Kılar mı?	90
B.1.3.5. Gazzâlî'nin “ <i>Tehâfütü'l-Felasife</i> ” ve “ <i>Mekâsıdu'l-Felasife</i> ” Eserleri Bağlamında İbn Sina'nın Sudurcu Yaratma Teorisine Eleştirisi.....	94
B.1.3.5.1. Gazzâlî'nin Sudur Nazariyesine Getirdiği Eleştirilere İbn Sina'dan Verilebilecek Cevaplar	103
B.1.3.6. Sudurcu Yaratma Nazariyesi Hakkında Genel Değerlendirme	109
B.2. İkinci Delil: Zat, Zaman ve Mekân Boyutunda Kıdem Tartışmaları	112
B.2.1. Allah ve Âlem İlişkisinde Zat Bakımından Öncelik	114
B.2.2. Allah ve Âlem İlişkisinde Zaman Bakımından Öncelik	122
B.2.2.1. Gazzâlî'nin Muattıla Yanılgısı	131
B.2.3. Âlemin Fiziki Yapılanma Süreci ve Göksel Hareketlerin Mahiyeti	133
B.2.3.1. Âlemin Fiziki Yapılanma Süreci	133
B.2.3.2. Göksel Nefislerin İnsan Nefisleri ile İlişkisi	140
B.2.4. Allah ve Âlem İlişkisinde, Varlık-Yokluk Tartışmaları	144
B.3. Üçüncü Delil: İmkân Boyutunda Kıdem Tartışmaları	152
B.4. Dördüncü Delil: Madde ve İmkân Boyutunda Kıdem Tartışmaları	153
B.4.1. “Her Yaratılan Mümkün müdür ve İmkânı Maddeye mi	

Dayanır?” Tartışması	154
B.4.1.1. Mümkün, Zorunlu ve İmkânsızın Değerlendirilmesi	159
B.4.1.2. Cismin Kıdemi Sorunu	169
B.4.1.3. İbn Sînâ’cı Ateizm Sorgusu	175
B.4.2. İmkan Akli Bir Kavram mıdır, Mümkün Özü Gereği	
Mümkün müdür?	177

B.5. Âlemin Kıdemi Tartışmaları Hakkında Sonsöz	181

2. BÖLÜM

Allah’ın Bilgisinin Tümel ve Tikel Süreçlerle İlişkisi	182

A. <i>Tehâfüt</i> Boyutunda Metin Karşılaştırmaları	182

B. Allah’ın Bilgisi Tartışmalarındaki Tekfir İthamının Değerlendirmesi....	189

B.1. Allah’ın Bilgisi Meselesinin İbn Sina’cı Kökenleri	189

B.1.1. Platon ve Aristoteles’in Tümel ve Tikel Bilgi Anlayışları	190

B.2. Allah Hem Zatını, Hem de Zatı Dışındakileri Bilir. Bilgi, Bilen ve Bilinen O’nun Bilgisinde Tek bir Süreci İfade Eder	193

B.2.1. Allah Sadece Zatını mı bilir, Yoksa Zatı Dışındakileri de Bilir mi?... 193	

B.2.2. Allah’ın Zatında Bilgi, Bilen ve Bilinen Tek Bir Süreci İfade Eden Tek Bir Anlamdır	197

B.3. Allah Her Şeyi Kadîm İlmiyle Bilir. Hiçbir Bilgi O’nun İlminin Kapsamı Dışında Değildir	199

B.4. Allah Başkalaşan, Değişen ve Zamana Bağlı Olan Bilgileri Bu şekliyle Bilmez, Tümel Bir Tarzda Bir Defada Bilir	209

B.4.1. Güneş ve Ay Tutulması Hakkında Tanrısal Bilginin Mahiyeti	211

B.4.2. Zeyd ve Amr Örneklerinde İnsani Bilgi ile Tanrısal Bilgi Arasındaki Fark	225

B.5. Göksel Nefisler Bu Âlemde Meydana Gelen Bütün Tikel Olayları Bilir	230

B.6. Allah’ın Bilgisi Tartışmaları Hakkında Sonsöz	232

3. BÖLÜM

Yeniden Diriliş ve Ahiret Hayatının Ahvali Hakkındaki Tartışmalar 234

A. *Tehâfüt* Boyutunda Metin Karşılaştırmaları 234

B. Yeniden Diriliş ve Ahiret Hayatının Ahvali

Hakkındaki Tekfir İthamının Değerlendirmesi 241

B. 1. Halk Kitleleri, Dirilişin Mahiyetini Dini Tasvir ve

Teşbihlerle Anlayabilir 243

B.1.1. Nefsin Mertebeleri, Akledilirler ve Duyulurlarla İlişkisi: 243

B.1.2. Cennet ve Cehennem Tasvirlerinin Amacı 250

B.2. Bedenlerin Tekrar Dirilişi Tartışması 259

B.2.1. Nefislerin Bedenlere Dönüşü Tartışmalarındaki Görüşler 260

B.2.2. Ruh Göçünün Geçersizliği Hakkında Bir Tartışma 271

B.3. Diriliş Meselesinin Sebeplilik Bağlamında İlişkisi 276

B.4. Yeniden Diriliş ve Ahiret Hayatının Ahvali Hakkında Sonsöz 282

SONUÇ 285

KAYNAKÇA 291

ÖZET/ABSTRACT 302

GİRİŞ

İslam düşüncesinin en önemli tartışmalarından birisi, şüphesiz Gazzâlî ile filozoflar arasında cereyan eden ve aynı zamanda bu çalışmanın kapsamını da belirleyen Tehafüt tartışmalarıdır. Genel olarak baktığımızda, bu çalışmanın ortaya koyacağı bilimsel araştırma, Gazzâlî'nin filozoflardan ve özellikle İbn Sînâ'dan yaptığı aktarımlarda hatalar yapma veya bilinçli yanlış aktarımlarda bulunma ihtimalinin olabileceği kanısıdır. Bu çalışmanın yapılma amacı, tam da bu noktada, İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde, Gazzâlî'nin filozoflar adına yaptığı ithamlarla uyuşmayan bazı nakillerin bulunduğunu ortaya koyabilmektir. Bu sebeple bu çalışma Gazzâlî'nin filozoflardan yaptığı nakillerin felsefe tarihi açısından nasıl sonuçlar doğurduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Çalışmamızın özü, Gazzâlî'nin filozoflara karşı yönelttiği eleştirilerin mahiyetinde yer bulan küfür ithamlarının haklılık payının, metin tutarlılıkları bağlamında ortaya konmasından ibarettir. Böylece, Gazzâlî'nin küfür ithamının sebeplerine değinerek nihai bir kanaate ulaşırken, zihinlerdeki soru işaretlerine de bir nevi cevap bulunacaktır. Gazzâlî'nin filozoflara karşı yaptığı ithamların maksatı belirlendikçe, bu aktarımların mahiyeti de ortaya konulacaktır.

Bahsedilen tartışmalara geçmeden önce çalışmamızın odak noktasında bulunan kişilerden, yani eleştirilen ve eleştiren hakkında kısa bilgiler vermemiz yerinde olacaktır.

Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ (980-1037 m.)¹ Afşan'da doğmuştur. Buhara'da ilk tahsilini yapmış ve burada on yaşındayken Kur'an'ı ezberlemiştir. Hanefî fakihlerinden Ebu Bekir b. Ebi Abdullah'tan fıkıh okumuş, Mahmut Messah'tan hesap ve Abdullah Natali'den felsefe ve mantık, Hristiyan İsa b. Yahya'dan ise tıp okumuştur. İbn Sina, Metafiziği anlamasını Farabi'ye borçlu olduğunu söyler. Ölümünün yaklaştığını anlayınca, tedavi olmayı bırakıp kendisini ibadete vermiş ve Kur'an-ı Kerim'i üç günde bir hatmetmiştir. Tövbe edip, servetini sadaka olarak dağıttıktan sonra, Ramazan ayının bir Cuma gününde Hamedan'da vefat etmiştir. Sevinçli ve sıkıntılı anlarında camiye gidip namaz kılarak Allah'a

¹ Ebû Ali El Hüseyin İbn Abdullah İbn Sînâ veya Avicenna künyesine sahip olan İbn Sînâ; o çağda yaşayanlar tarafından “el Şeyh”, “el Reis” veya Hücet el Hakk, öğrencileri tarafından sadece “Şeyh” ve bütün Doğu dünyasında “Tabipler Sultanı” olarak adlandırılır. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 205.

şükreden ve O'ndan yardım dileyen İbn Sina; Yüce Allah'ın bu şekilde ilmini ve anlayışını arttırdığını söylemiştir.²

İbn Sînâ, kendi zamanının en büyük düşünürüdür. Bu büyüklük onun külliyyatının genişliğinden ve kalitesinden rahatlıkla anlaşılabilir. O, önceki filozofların sistemlerinde dikkate değer olan hiç bir şeyi eserlerinin dışında bırakmamıştır. İbn Sina'nın eş-Şifa'sının her bölümü yapılan atıfların ya da uzun-kısa tüm alıntılarının ortaya konulması amacıyla tarandığı zaman görülecektir ki, filozof eserini yazarken, masasının üzerinde duran dönemin felsefe literatürü, bizim zannettiğimizden çok daha zengindir. Kendisinden önce felsefe tarihinde pek örneğine rastlamadığımız bir tarzda zamanının bütün bilimlerini Şifa Külliyyatına dercetmiş olan İbn Sînâ, sadece bu biçimsel yenilik ve değişiklikle değil, aynı zamanda içerik ve sistem bakımından da kendine özgü yeni bir felsefi birikimle bir insanın peşine düşmüştür.”³

İbn Sînâ Aristoteles ve Plotinos'un salt bir izleyicisi değildir.⁴ Robert Wisnovsky'ye göre; “bazı araştırmacılar iki düşünürü ayıran 1300 sene olmasına rağmen İbn Sînâ ile Aristoteles'i baştan savma bir biçimde karşılaştırmışlar ve neticesinde İbn Sînâ'yı doğrudan Aristotelesçi ilan etmişlerdir. Malum araştırmacılar Yeni Eflatunculuğu hesaba katsalar bile, Yeni Eflatunculuğu sentezleyen İbn Sînâ onlar için Aristo takipçisi olarak kalmıştır.”⁵ İbn Sina'nın salt bir Aristocu olarak algılanması, onun kelamcı geleneğe yaptığı katkıyı unutturmuştur. Bu durum o kadar ciddidir ki, zorunluluk ve imkân konusunda İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasındaki ayrımının, şeyler ve mevcutlar hakkındaki önceki kelam tartışmalarından beslendiği aşikârdır. Öyle ki İbn Sînâ'nın bazı metinlerinde, şeyler ve mevcutların birbiriyle nasıl ilişkili olduğuna dair yaklaşımı, bir filozof olan meslektaşısı Farabi'den ziyade onuncu asrın Eşari ve Maturidi Mütakellimlerine daha yakındır. Örnek olarak, hem Mutezile hem de Sünni Mütakellimlerin Tanrı'nın kıdemini, O'nun varlığını

² Hüseyin Atay, “İbn Sînâ'da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., 2008, s. 290.

³ Muhittin Macit, “İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, 2008, s. 272.

⁴ İlhan Kutluer, “Makamatü'l-Arifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 38-40.

⁵ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 33-34.

kanıtlamada kullanmalarının neticelerinden biri, “kıdem” teriminin, “öncesizlik”e işaret eden semantik bir yön değiştirmeye maruz kalması verilebilir.⁶

Bu izahatlar İbn Sînâ’yı Aristocu veya Yeni Eflatuncu sentezden sıyrıp salt bir kelamcı yapmak niyetiyle yapılmış değildir. Fakat hatırlanacağı gibi Gazzâlî’nin eleştirisi İbn Sînâ’nın pür Aristoteles takipçisi olduğunadır. İbn Sînâ, Grek felsefesinden etkilenmiş olmasına rağmen kurmuş olduğu sistemi, İslami akidenin aleyhine bir düşünce perspektifine dönüştürmemiştir. O, İslam düşüncesinin felsefe bakışının ve vahyin akıl ile nasıl anlaşılabilirliğinin reçetesini yazmıştır. Hatta bu reçete o kadar güçlü olmuştur ki, Gazzâlî dahi, İbn Sînâ’nın peşinden giderek felsefe yapmayı tercih etmiştir. Sonuç olarak; İbn Sînâ’nın yaptığı felsefe, mutlak hakikati aramanın temellerine dayanmaktadır.⁷

İbn Sînâ hakkında verilen bilgilerin neticesinde, bu çalışmanın diğer şahsiyeti Gazzâlî ve *Tehâfüt*’ünün kısa bir değerlendirmeden geçirilmesi yerinde olacaktır. Gazzâlî (1058-1111 m.) İslam düşüncesinin önemli ilâhîyatçılarından biridir. Horasan’ın önde gelen ilim merkezlerinden biri olan Tus şehrinde dünyaya gelmiştir. Çocukluğundan itibaren Tus ve Cürcan’da eğitim görmüştür. Gazzâlî, Kelam eğitimini hocası Cüveynî’den almıştır. 1077’de Nişabur’a giderek sekiz yıl boyunca Cüveynî’ye öğrencilik yapmıştır. Gazzâlî, Cüveynî’nin 1085 yılında vefatı üzerine, Nizamü’l-Mülk tarafından Nizamiye medresesinin başına atanmıştır. Nizamiye medresesinde hizmet verdiği dönem içinde çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve çok sayıda eser kaleme almıştır.⁸

Onun ilahiyatla ilgili doktrinleri Avrupa’ya nüfuz etmiş, Yahudi ve Hristiyan skolazmini etkilemiştir. Yaşadığı yüzyıl siyasi bakımdan çalkantılı, fakat ilmi ve dini hayat bakımından İslam dünyasının ve hatta o günkü dünyanın en parlak dönemini teşkil etmektedir. Ayrıca Gazzâlî, yalnız döneminin değil, bütün İslam düşüncesi tarihinin önde gelen düşünürlerindendir. Kendisine “Huccetü’l-İslam” ismi verilmiştir. Fıkıhta İmam Şafi, itikatta Eş’ariye ekolünü benimsemiş olan Gazzâlî, meşrep olarak zamanla tasavvufa yönelmiştir. Onun felsefe yapmasının amacı, dinin

⁶ Wisnovsky, *a.g.e.*, s. 287-289.

⁷ Jules Janssens, “İbn Sînâ: Önemli Bir Bilim Tarihçisi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 103.

⁸ Rabia Çetin; *Gazzâlî’de İlahi İlim, İlahi İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2010, s. 1.

felsefeden üstün olduğunu göstermektir. Ulaşmak istediği şey de, her türlü şüpheden uzak yakini bilgiyi elde etmektir.⁹

Gazzâlî, yaşadığı zamana en yakın ve dönemlerinin en yetkin filozofları olmaları itibariyle Farabi ve İbn Sînâ'yı, *Tehâfüt*'ün seyri itibariyle hasım ilan etmiştir. Onun özellikle *Tehâfüt*'te yer alan bu eleştirileri filozofların on yedi yerde bidate düştüklerini, üç yerde de tekfir ile muhatap olduklarının ilanı ile sonuçlanmıştır.¹⁰ *Tehâfüt*'ün seyri açısından bakılacak olursa, Gazzâlî'nin amacı üzüm yemek değil, bağcıyı dövmektir. Bu itibarla yıkıcı tartışma yönteminde, tartışılan düşünceleri çürütmek için her yolu kullanmak Gazzâlî tarafından meşru görülmüştür.¹¹

Tehâfüt'teki bütün bu eleştiri ve tekfir sürecine rağmen Gazzâlî; *Mearicu'l-Kuds*, *Miracu's-Salikin*, *Risaletü'l-Ledünniye* ve hatta *Mişkatü'l-Envar* gibi eserlerinde, Farabi ve İbn Sînâ'nın bazı görüşlerini olduğu gibi tekrarlamıştır. Hatta bu çalışmanın kapsamındaki İbn Sînâ'nın *Danışname-i Alai* adlı eseri ile Gazzâlî'nin felsefeye giriş mahiyetinde yazdığı *Makasıdu'l-Felasife* adlı eseri, birbirlerinin sütkardeşi gibi benzerdirler.¹²

O, *Tehâfüt*'ü kaleme almadan önce, felsefeye ait her şeyi kısa bir zaman diliminde öğrendiğini söyleyerek, artık filozoflara karşı koyabilecek yeterlilikte olduğunu iddia etmiştir. Hatta Gazzâlî açısından, bu felsefe ile haşır-neşir olma işi o kadar ileri bir safhaya ulaşmıştır ki, İbnü'l-Arabi'nin (ö.1240) ifadelerine göre; o,

⁹ N. J. Baitenova, "İmam Gazzâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul, M.Ü.İ.F.Y., 2012, s. 80-82.

¹⁰ Frank Griffel, "El-Gazali'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi", Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, s. 118.

¹¹ Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, s. 730.

¹² Bu konuda bizim görüşümüzü destekleyen çok önemli bir yorumu aktarmamız meselenin hassasiyeti açısından oldukça önemlidir: Gazzâlî'nin de *Mekâsidü'l-Felâsife'nin* hemen başındaki mukaddimede belirttiği gibi, bu eserin yazılmasındaki amaç, daha sonra *Tehâfütü'l-Felâsife'de* eleştireceği felsefi konumlanmanın ve felsefi nitelikli görüşlerin ne denli tartışmaya açık olduğunun bir eser içerisinde anlaşılabilir bir üslupla açıkça gösterilmesidir. Bu arada elbette bizim buradaki değinimizi pek ilgilendirmeyen bir kaydı anımsamakta da yarar vardır. L. E. Goodman'ın de gayet açıklıkla ifade ettiği gibi, Gazzâlî'nin *Mekâsidü'l-Felâsife* adlı eseri, İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı eseri *Dânişnâme-i Âlâ-i'nin* bir Arapça çevirisi olup, Gazzâlî, bu filozofun eserini bir takım düzenlemeler ve başına eklediği bir mukaddimeyle Arapçaya kazandırmıştır. Bkz. Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, M.Ü.S.B.E., 2012, s. 288.

filozofları eleştirmek üzere daldığı felsefeden yakasını kolayca kurtaramamıştır.¹³ Bu sebeple de kitaplarında birçok konuda filozofları tekrarlamıştır.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü, hem bir felsefe eleştirisi yapmakta, hem de -böyle bir amaç gütmemesine rağmen- felsefenin tanıtımına katkı yapmaktadır. Bu eleştiri ve tanıtım o kadar etkili olmuştur ki, daha sonraları İbn Rüşd'ün tenkidıyla başlayan ve sonraki süreçlerde kuru bir Gazzâlî destekçiliği ile devam eden Tehâfüt geleneği diye adlandırılabilir bir akım ortaya çıkmıştır.

Bilindiği kadarıyla Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünden sonra, on kadar daha Tehâfüt yazılmış ve bunlar; ya Gazzâlî düşüncesini sürdüren görüşlerden oluşmuş, ya İbn Sînâ ve sistemini savunan (ki bunların sayısı yok denecek kadar azdır) görüşleri barındıran, ya da her ikisini de uzlaştırma gayretine girenler olarak bölümlendirilmiştir. Bu geleneğin meyveleri şu eserlerdir: İbn Rüşd'ün *Tehâfüt et-Tehâfüt*'ü, Hocaşade ve Ali Tusi'nin *Tehâfütleri*, Karabağı ve Muhammed Emin el-Üsküdarî'nin *Haşîye* veya *Telhisleri* ilk etapta sayılabilecek olanlardır. Bu bağlamda; Ebherî'nin *en-Niza beyne'l-Hükema ve'l-Mütekellimin*'i, Şehristanî'nin *Müsaraatü'l-Felasife*'si, Mesudî'nin *eş-Şükuk*'u, İbn Teymiye'nin¹⁴ *er-Red ale'l-Mantikiyyin*'i ile *Der'ü Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*'i ve *Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l-Makul*'ü ve Mestcizade'in *el-Mesalik*'i kabul edilmektedir.¹⁵

Gazzâlî'nin yazdığı *Tehâfüt*, her açıdan zor bir kitaptır. Böyle bir kitabı yazmak taraflı tarafsız herkes tarafından takdir edileceği gibi, güçlü bir zihni ve ciddi bir bilgi birikimini gerektirmektedir. Tehâfüt geleneği hakkında anlatılan bu sürecin akabinde, bu çalışmanın inceleme alanında görülebileceği gibi, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü; özelde Farabi ve İbn Sînâ'ya karşı yazılmış olmasına rağmen Gazzâlî'nin genel itibarıyla İbn Sina'yı eleştirdiği görülmektedir. Gazzâlî'nin filozoflara karşı kaleme aldığı *Tehâfüt* ile beraber ortaya çıkan önemli bir durum ise; İslam dünyasında küfür algısının değişmiş ve yaygınlaşmış olmasıdır. Gazzâlî'den sonraki süreçte Tehâfütlerin sayısı artmış ve genelde Gazzâlî tarafını savunan ve felsefeyi tenkit eden mezhepsel akımlar yaygınlaşmıştır. Bu açıdan meselenin düğümünün

¹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, ter. Bekir Karlığa, İstanbul, Çağrı Yay., 1981, s. 230. Gazzâlî'nin filozoflardan etkilendiği ile ilgili olarak, ayrıca bkz. Çelebi, "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 240-241.

¹⁴ İbn Teymiye'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği ve tekfir ile suçladığı bütün meseleler için bkz. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Ankara, Araştırma Yayınları 2003, s. 209-212.

¹⁵ İlyas Çelebi, "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 245.

çözülebilmesi için, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki küfür ithamlarının, sebepleriyle beraber çözümlenmesi gerekmektedir. Onun için *Tehâfüt*'teki bu küfür ithamlarının hangi konularda yoğunlaştığına ve yapılma sebeplerine bakılması gerekmektedir.¹⁶

Gazzâlî, filozofların küfre düşmelerinin ve küfürle itham edilmelerinin sebebi olarak; görüşlerinin Kur'an'a ve Hz. Peygamberin sünnetine aykırı olmasını ve üç meselede, bütün Müslümanlarla ihtilafa düşmüş olmalarını görmektedir.¹⁷ Onun bu konuda kendine has bir te'vile girişmesi makul karşılanabilir. Ancak filozofların görüşlerinin bütün Müslümanlarla (yani Müslümanların dini yorumlamalarına uygun olmaması sebebiyle) ihtilafa düşmüş olmaları nedeniyle küfürle itham ediliyor olmaları makul karşılanacak bir durum değildir.¹⁸

Son olarak da araştırma konumuzun ulaşmayı hedeflediği amaçları ortaya koymamız yerinde olacaktır. Çalışma boyunca aşağıdaki soruların izi sürülecek ve belirtilen hedeflere ulaşılmaya çalışılacaktır:

1. Gazzâlî'nin filozofları küfür ile itham ettiği; Allah'ın bilgisi ve âlemin kıdemi meseleleri başta olmak üzere onları eleştirdiği diğer meselelerde de “onların akıl hocaları Aristoteles'tir”¹⁹ şeklindeki Gazzâlî iddiasının ne kadar geçerli olduğunun ortaya konulması hakkındadır. Gazzâlî, *Tehâfüt*'ündeki iddiasını sistemleştirmeye çalışırken ve İbn Sînâ'nın görüşlerine müdahale ederken, bu meseleyi fizik ve metafizik alanlar halinde ayrıştırmamaktadır. Bununla beraber özellikle İbn Sînâ'nın “fizik” alanında daha çok Aristoteles'in fikirlerini benimsediğini, buna ilaveten “metafizik” alanında, Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu

¹⁶ Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı küfür ile itham etmesinin bir süreci olarak Gazzâlî'nin açtığı yoldan gittiklerini iddia eden bir takım İslam düşünürü ve özellikle de hadisçileri İbn Sînâ'ya küfür ithamlarında bulunmuştur. Bu ithamların ayrıntısı için bkz. Hüseyin Atay, “Gazzâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu”, *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, 2012, s. 649-650.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalal*, thk. Semih Duğaym, Beyrut, 1993, s. 67.

¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev: Mehmet Dağ, 19 Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun; 1986, s. 58.

¹⁹ “Allah'a ve ahiret gününe iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetlerin görüş birliği halinde oldukları halde, bu taklitçi zındıklar bunu kabul etmez. İslam filozofları arasında Aristoteles'i en iyi nakledip inceleyen Farabi ve İbn Sînâ'dır. O halde biz; bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretilerinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz.” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul; Klasik Yayınları, 2009, s. 3-4.

Bu görüşle ilgili bu güne kadar dikkat çekmemiş bir durumu Karabaği bizlere nakletmektedir. Ona göre bilinen genel kanaatin aksine (onların akıl hocaları Aristoteles'tir iddiası) “onların reisi Eflatun'dur” ifadesini kullanmıştır. Karabaği'nin bu konudaki ifadelerinin nakli şu sözleridir: “Heyulanın varlığı ile ilgili filozofların delilleri, kendi kitaplarında parça parça ve dağınık olması sebebiyle tam bir ifadede yoksundur. Nasıl böyle olmasın ki! Onların reisi olan Eflatun, âlemin esasını teşkil eden cisimlerin, duyu organlarının da algıladığı gibi, basit ve muttasıl olduğu görüşünü kabul eder.” Bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 84.

genel kanaatin aksine Aristocu değil, Yeni Eflatuncu olduğuna yönelik tespit oldukça önemlidir.

2. Âlemin kıdemi meselesinde bir düğüm teşkil eden “imkân” kavramına Gazzâlî ve İbn Sînâ’nın bakış açılarının farklı oluşu hakkındadır. “Gazzâlî’ye göre imkân nedir?” sorusunun karşıladığı anlam ile “İbn Sina felsefesinde imkân nedir?” sorusunun karşıladığı anlam aynı değildir. Gazzâlî, imkânı, varlık ile yokluk arasındaki ilişkide, varlığın yokluğa tercihi şeklinde anlamıştır. İbn Sina’ya göre ise imkân; varlığın bi’l-kuvve halden bi’l-fiil hale geçişini ifade eder. Yokluk denilen bir tercih ya da tercihsizlik durumu filozoflar için geçerli değildir.

3. Gazzâlî tarafından; “Tanrı tikelleri tümel bir tarzda bilir” şeklindeki filozof kabulünün değiştirilerek, “Tanrı tikelleri bilemez, tümelleri bilir” iddiasına dönüştürüldüğünün ispatı hakkındadır. Gazzâlî, bu meseleyi açıklamaya başlarken, filozofların; “Tanrı tümelleri tikel tarzda bilir” sözlerini doğru bir şekilde nakletmekte, fakat meseleyi izah etme sürecinde; “Tanrı tikelleri bilemez, tümelleri bilir” şeklinde bir sonuca ulaşmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ’nın metafizik sistemine bütüncül bakıldığında ortaya çıkan, “Tanrı tümelleri bilir, tümellerin içerisindeki tikelleri de bilir” söylemi, Gazzâlî’nin bu konudaki ithamının yanlışlığını ortaya koyacaktır.

4. “Nefs-beden ilişkisi, bedenlerin haşri, yeniden diriliş ve ahiret lezzetlerinin teşbih ve tasvirler içerdiği” iddiasının İbn Sînâ tarafından ahireti inkâr boyutuyla değil, ahiret hayatının değerini anlatabilmek açısından söylendiğinin ispatı hakkındadır.

Çalışmamız boyunca Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya karşı eleştirilerine cevap olabilmesi açısından onun; *Şîfa:el-İlahiyat/Metafizik*,²⁰ *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, *Danışname-i Alai*, *Kitabu’n-Nefs*, *Kitabu’n-Necat*, *Kitabu’l-Mebde ve’l-Mead*, *Risaletü’l-Arşîyye*, *el-Adhaviyye* ve *l-Mead* gibi temel eserlerinden, ayrıca İbn Sînâ’nın ikincil bağlamdaki diğer eserleri ve bütün bu eserler hakkında yapılmış çalışmalar ve yorumlardan faydalanacağız.

²⁰ İbn Sînâ’nın “İşârât ve’t-Tenbihât” adındaki kitabına, Kutbettin Râzi (Muhâkemât adındaki eseri), Nasruddin Tûsi ve Fahreddin Râzi’nin yazdığı şerhler oldukça meşhurdur. Yine İbn Sînâ’nın konumuz dâhilinde bahsedeceğimiz *Şîfa* kitabına ise; Hikmet Felsefesinin 18.yy’daki en büyük temsilcilerinden Mir Damad’ın talebesi Seyyid Ahmed Alavi’nin “Miftah uş-Şîfa” adındaki *Şîfa* şerhi bilinen en önemli şerhlere aittir. Bunun dışında Yanyalı Esad Efendi Şîfa’nın Türkçe’ye çevirip şerh etmiştir. Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara; T.D.V. Yay., 2001, s. 195–196.

Çalışmamız içerisinde bölümlendirmeler şu şekilde yapılacaktır: Öncelikle *Tehâfüt*'teki her bir bölüme ait Gazzâlî ithamları iddia-cevap şeklinde biçimlendirilecektir. Bilindiği gibi *Tehâfüt* bu anlamda kapalı bir kitaptır. Gazzâlî'nin ifadeleri ile filozoflara ait olduğu iddia edilen ifadeler, birbirinden ayırtılamayacak derecede giriftir. İkinci aşama ise; Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflardan naklettiği ve bu nakillere cevap verdiği bölümlere İbn Sînâ'nın eserlerindeki görüşlerini yerleştirmekten ibarettir. Bunları yaparken, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki iddiaları ve cevapları ile İbn Sînâ'nın eserlerindeki ifadelerinin üçüncü şahıslar tarafından yorumlanması da ele alınacaktır. Bu sebeple bazı metinler çalışmanın seyri gereği birden fazla yazılabilecektir.

Çalışmamız boyunca ana referans kitabı, Gazzâlî boyutuyla *Tehâfütü'l-Felasife* olacaktır. Bu sebeple mevcut *Tehâfüt* nüshalarını inceledikten sonra bütün çalışmamız boyunca kullanmayı kararlaştırdığımız nüsha Süleyman Dünya tahkikidir. Bu nüsha Arapça-Türkçe metin karşılaştırmalı olarak, Klasik yayınları tarafından basılmış olup, Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu tarafından tercüme edilmiştir.²¹

***Tehâfütü'l-Felasife*'de Tekfir İthamlarının Yer Aldığı Bölümler ve Bu İthamların İncelenmesi**

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde filozofların küfür ile itham edildiği ifadeler, giriş mahiyetinde burada zikredilecektir. Bu nakillerde dikkat çeken en önemli nokta şudur: *Tehâfüt*'te yer alan en güçlü küfür ithamları; bu ithamların geçmesi muhtemel olan birinci, on üçüncü ve yirminci meselelerde bulunmayıp; ²² *Tehâfüt*'ün mukaddime ve sonuç bölümünde yer almaktadır.²³

²¹ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, Süleyman Dünya neşri, ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul; Klasik Yayınları, II. Baskı, 2009.

²² Bu meseleler içinde doğrudan net bir tekfir ifadesi bulunmamakla beraber tekfir sayılabilecek ifadeler mevcuttur. Bu tarz ifadeler ise sadece *Tehâfüt*'ün on üçüncü meselesinde ve yirminci meselesinde bulunmaktadır. İlginçtir ki *Tehâfüt*'ün birinci meselesinde her hangi bir tekfir ifadesi yer almamaktadır. Sadece bağlantılı bulunduğu meselelerde (üçüncü mesele gibi) bu tarz ithamlara rastlamaktayız. Birinci meselede Gazzâlî'nin kafası biraz karışıktır. Çünkü Onun, “bu içinden çıkılmaz bir meseledir”, söylemleri en fazla bu mesele içinde geçmektedir.

²³ Hüseyin Atay bu durumun sebebini şöyle açıklar: “Gazzâlî'nin bilimsel bakımdan asıl sorunu, önceki âlimlerden esinlenilmiş özetler yapmasıdır. En sonunda bilimle uğraşmaktan vazgeçip pasif ahlak öğretisi olan tasavvufta demirlemiştir. Onun en olumsuz ve zararlı fikirleri, haksız yere felsefecilere ve kelmacılara yönelttiği tekfir ve iftira saldırılarını zirveye ulaştırmasında ve İslam'da tekfir geleneğinin âlimler arasında gelenek hale gelmesine örneklik yapmasındandır. Onun âlimler arasında tekfiri kolaylaştırması o kadar kök saldı ki dokuz yüz yıl sonra günümüz Türkiye'sinde bile

a. *Tehâfüt*'ün Mukaddime Bölümündeki Tekfir İddiaları: Gazzâlî'nin bu bölümdeki tekfir iddiaları, *Tehâfüt*'ün içindeki yirmi meseleye kıyasla daha kesin ifadeler barındırmaktadır.

Gazzâlî'ye göre; “Müslüman Meşşai filozofların inkâra sapmalarının asıl kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmalarıdır. Bu filozofları izleyen ve bu sebeple sapıtanlardan bir grubun, onların akıl güçlerini; yöntemlerinin güzelliğini, geometri, mantık, fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin niceliğini; üstün zekâ ve anlayışa sahip olmalarından dolayı gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına üstün gelmeleri onları etkilemiştir. Onlar, bu filozofların, olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte, dini kaideleri ve inançları inkâr ettiklerine, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabul etmediklerine, bu şeylerin oluşturulmuş kanunlar ve aldatıcı hilelerden ibaret olduğuna dair inançlarını bizlere naklettiler. Önceki filozofların inançları, bu anlatılanları duyan Meşşai filozoflarının yapılarına uygun düşünce, kendi anlayışları gereği faziletli topluluğunda yer almak ve onların izinden gitmek; kendilerini halk yığınlarının telakkilerinin üstünde görmek ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü. Hakkı taklitten ayrılmanın; zarafet, gösteriş ve batılı taklit etmenin bir güzellik olduğunu sanarak, bir taklitten ötekine geçmenin delilik ve budalalık olduğunun farkına varamadılar. Allah'ın yarattığı şu âlemdede Hakkın yolundan çıkıp batılı tasdik edenden daha düşük seviyede kim olabilir? Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı görev bildim. Amacım; önceki filozofların metafizik konusundaki inançlarının tutarsızlığını göstermek, görüşlerini reddetmek, akli başında olanlar için karşılaşılabilecek tehlikeyi gözler önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınlarındaki zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır. Taki Allah'a ve ahiret gününe iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetlerin görüş

tekfir izlerine rastlamak adı işler arasındadır. Gazzâlî hakkında yazanlar, onu övmekten başka bir şey yapmamışlardır. Bazıları kendilerini biraz akıllı göstermek için, gösteriş olsun diye, bazı düşüncelerine yandan bir eleştiri getirirken onu övmekten kendilerini alamadılar ve böylece güya kendilerini temize çıkardılar. Gazzâlî'nin, filozoflara yaptığı tekfir konusunda haksız olduğunu söyleyeni ve eleştireni görmedim. Böylece, bu itiraz yapılmadığı sürece Gazzâlî'nin tekfirini onayladıkları ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin, filozofların dinsiz ve imansız olduklarını, inanmadıklarını, milletten korunmak için inandıklarını yani münafık, kâfir olduklarını söylemesi ve fırsat buldukça tekrar etmesini eleştireni de görmedim. Gazzâlî'nin *Tehâfüt* kitabının önsözleri kitabın içindekilerden daha etkili ve daha yıkıcıdır. Bunları herkes anlar, içindekileri ise herkes anlamaz.” Bkz. Atay, *a.g.b.*, s. 647-648.

birliğı halinde olduklarını, bu taklitçi zındıklar görsün. İşte onların öğretilerinin amacı budur.”²⁴

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün girişinde sarfettiğı bu sözler, onun filozoflara karşı tutumunun hangi perspektifte olacağını sınırlarını çizmiştir. Bu hususta dikkat çeken bir diğer durum ise şudur: Gazzâlî, İbn Sînâ'yı Aristoteles'in bir takipçisi olarak yansıtmaktadır. Buraya kadar İbn Sina'nın dini temayülünü ölçen Gazzâlî, sözlerini Eski Yunandaki filozofların din algısına yöneltmektedir. Aristoteles'i; Eflatun ve Sokrates'e göre daha Müslüman kabul eden Gazzâlî'nin²⁵ İslam'dan önceki bir dönemde yaşayan filozofların dindarlık seviyesini ölçmesi ve onların ifadelerinin küfür barındırıp barındırmadığını değerlendirmesi doğru bir yorum değildir. Dini konularda küfre düşüp düşmeme kriteri, Farabi ve İbn Sînâ için geçerli olabilecek bir öngörü iken, bu kriterin Aristo, Eflatun ve Sokrates için de yapıyor olması da Gazzâlî açısından doğru bir tesopit değildir.

Tehâfüt'ün ikinci mukaddimesinde Gazzâlî; Meşşai filozofların bazı dini konularda inkâra düştüklerini ifade etmektedir. Bu ifadeler şöyle başlar: “Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin haşrine dair inanç esaslarına ilişkin hükümlerde filozoflar inkâra düşmüşlerdir. Onların bu konulardaki fikirlerinin yanlışlığı ortaya konulmalıdır.”²⁶

Bu alıntıda dikkatimizi çeken önemli bir husus şudur: Gazzâlî'nin Meşşai filozofları *Tehâfüt*'ün birinci, on üçüncü ve yirminci meselelerinde küfre düşmekle suçladığı bilinmektedir. Bu üç mesele malum olduğu üzere; Allah ile beraber âlemin kadîm sayılması, Allah'ın tikelleri bilemeyeceğı/tikel bilginin tümel bilginin kapsamında olmadığı ve ölümden sonraki hayat için bedensiz dirilişin gerçekleşeceği/ahiret ahvallerinin sembollerden ibaret olduğu konularıdır. Fakat

²⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 2-3. Gazzâlî; *el Munkız mine'd-Dalal* adlı eserinde de filozofları, buradaki ifadelerle benzer bir şekilde küfür ile itham etmiştir. Fakat buradaki cümleler yine oldukça sert bir içeriğe sahip olmakla birlikte, nedense Aristoteles'i diğer Yunan filozoflarına karşı daha aklı başında ve ne dediğini bilen bir konuma yükseltmektedir. İfadeler şu şekildedir: “Sonra Aristo; Eflatun, Sokrat'ı ve kendisinden önceki İlahiyyun filozoflarını reddetti. Bunların hepsinden uzak kaldı, fakat onların çirkin küfüründen, bidatlarından kendi (Aristo'nun) fikirleri arasında bazı artıklar kalmıştır. Bazı küfürlerde onlarla beraber oldu. Bu duruma göre; gerek bu ilâhiyatçı filozofların, gerekse onların peşinden giden Farabi ve İbn Sînâ'nın kâfir olduğuna hükmetmek vacip oldu. Müslüman filozoflardan hiç kimse Farabi ve İbn Sînâ gibi Aristo'nun felsefesini bize doğru ve anlaşılır nakledelememiştir. Bkz. Gazzâlî; *el Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete)*, ter. Yapla Pakiş, İstanbul; Umran Yay., 1998, s. 45-46.

²⁵ Bahsi geçen kıyaslama için bkz. Gazzâlî, *el Munkız mine'd-Dalal*, 1998, s. 45.

²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 8.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün mukaddime bölümünde vurguladığı küfür ifadeleri; âlemin kıdemî, cesetlerin haşri ve Allah'ın sıfatları meseleleri hakkındadır. Gazzâlî'nin buradaki çelişkisi; Allah'ın tikelleri bilemeyeceğine dair filozoflara yönelik bir tekfir iddiasında bulunmamasıdır. Bir diğer çelişki ise; Gazzâlî'nin, filozofları *Tehâfüt*'te, Allah'ın sıfatları konusunda bi'date düşmekle suçlanmasına rağmen,²⁷ buradaki ifadesinde tekfir iddiasında bulunmuştur.

b. Tehâfüt'ün Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiaları: Gazzâlî'nin bu meseledeki küfür ithamı iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki; Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı Allah ve âlem ilişkisinde; İlk İlke olan Allah'tan çokluğun sudur etmesinin kabulü neticesinde, İslam'ın tevhid ilkesini reddetmekle suçladığı tekfir iddiasıdır. Gazzâlî'nin diğer tekfir iddiası ise; aslında İbn Sînâ'ya değil, Allah'ın sadece kendisini bildiği, zatının dışında hiç bir şeyi bilmediğini iddia eden bir kısım filozoflara yapılmaktadır. Fakat Gazzâlî, kitabının amaç bölümünde Farabi ve İbn Sînâ'yı küfre ve bidate düşmekle tenkit edeceğini söylediği için, buradaki küfür ithamı da doğal olarak Farabi ve İbn Sînâ'nın üzerine kalmaktadır.

Gazzâlî'nin üçüncü mesele içerisinde İbn Sînâ'nın tevhid ilkesini reddettiği cümlelerinin özeti şu şekildedir: “Filozoflar her bakımdan bir olan şeyden (yani İlk İlke'den), farklı iki şeyin sudur edeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde filozoflar tevhidi bırakıp İlk İlke'de çokluk olduğunu söylemişlerdir. Biz bu kitapta filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırdık. Bize göre Bir'den iki şeyin çıktığını söyleyen kişi tevhit akidesine karşı gelmiş olur. O halde bu işlerin ilkeleri, Peygamberler tarafından ortaya konulmuştur. Hz. Muhammed; ‘Allah'ın yarattıklarını düşünün fakat O'nun zatını düşünmeyin’, buyurmuştur.”²⁸

Tehâfüt'ün üçüncü meselesinin diğer tekfir ithamı bilgi kirliliği neticesinde ortaya çıkmıştır. Gazzâlî'nin “o halde Allah'ı ve sebepler sebebi olan bir sebebi inkâr eden materyalistlerin (dehriyyun) iddiasını siz de tekrarlayın. Oysa sizin görüşünüz bu değildir.”²⁹ gibi sözleri bu durumun nasıl cereyan edeceğini göstermektedir. Burada normal olmayan, Gazzâlî'nin, bazı filozoflara ait, İslami anlayışa aykırı olan

²⁷ Allah'ın sıfatları konusunda Gazzâlî'nin filozofları bid'ate düşmekle suçladığı konusunda bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 97-110; Munkız, s. 55-56.

²⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 77-78.

²⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 39.

bu görüşleri, sanki İbn Sînâ'ya aitmiş gibi ya da İbn Sînâ'nın desteklediğini yansıtan bir şekilde sunmasıdır. Bunun örneği üçüncü meselenin ikinci tekfir suçlaması olarak nakledeceğimiz şu ifadelerdir:

“Denilirse ki; ‘İlk İlke ancak özünü akleder, özünü akletmesi özünle aynıdır. Öyleyse akıl, akleden ve akledilen birdir ve İlk İlke kendinden başka şeyi akletmez.’ Buna iki şekilde cevap verilir. Birincisi; İbn Sînâ ve diğer muhakkikler çirkin bulduklarından bu öğretiyi terk etmişler ve İlk İlke'nin özünü, kendinden taşıp çıkan şeylerin taşmasının ilkesi olarak, diğer var olanların hepsini de cüz'i olarak değil, külli olarak aklettiğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlar [yani İbn Sînâ dışındaki bazı filozoflar] ‘İlk İlke’den ancak bir akıl çıkar, sonra İlk İlke kendinden çıkan akıllı bilmez. Zira Allah sadece özünü bilirken, bu akıl hem özünü hem de başka şeyi bilmektedir. Şüphesiz ki hem başka şeyi hem de özünü bilen derecesi, bu durumda sadece özünü bilenden daha yüksektir. Filozofların Allah’a saygıda aşırıya kaçan bu görüşleri, onları saygıdan anlaşılan her şeyi geçersiz kılma noktasına getirmiş, Yüce Allah’ı da âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmüştür. Ancak O’nun ölüden tek farkı, kendi özünü bilmesidir.”³⁰

Görüldüğü gibi Gazzâlî, eleştirisini yapacağı görüşü, öncelikle İbn Sînâ'nın görüşleriyle beraber harmanlamıştır. Böylece ortaya hem İbn Sînâ'nın felsefi anlayışını anımsatan (özelikle sudur konusunda), hem de İlk İlke'nin sadece kendi zatını bildiğini iddia eden İbn Sînâ dışındaki filozofların görüşünü yansıtan eklektik bir iddia çıkmıştır. Bu iddia o kadar önemlidir ki Gazzâlî buradan filozofları (ki buradaki kasıt doğal olarak İbn Sînâ'dır) küfür ile itham etmiştir. Bu ifadelerdeki durum, İbn Sînâ'nın söylediklerinden dolayı Gazzâlî tarafından küfür ile itham edilmesi değil, İbn Sînâ'nın da kabul etmediği bazı görüşlerin yansıtılmasıyla oluşan iddiadan dolayı küfürle itham edilmesidir.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın bilgi, bilen ve bilinenin birliği ve dolayısıyla Allah'ın bilgisi ile zatının aynı olduğunun neticesi olarak da “Allah'ın hem zatını hem de O'ndan sudur edenleri bilmesi” şeklindeki görüşünü, önce diğer filozofların

³⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 71-72.

görüşünden ayırmaktayken, daha sonrasında kendisiyle çelişmekte ve bu konuda İbn Sînâ'yı küfre düşmekle itham etmektedir.³¹

Tehâfüt'ün üçüncü meselesindeki tekfir ithamlarının neticesinde şunlar söylenebilir: İbn Sînâ'nın sudurcu yaratma teorisine göre İslam'ın tevhid ilkesinin ortadan kalktığı iddiasına yönelik olarak Gazzâlî *Tehâfüt*'te, İbn Sînâ adına farklı bir anlamaya girişmiştir. O, bu noktada Allah ile âlem ilişkisini aynı özelliklere sahip iki şeyin karşılaştırması olarak değerlendirmiştir. Oysa İbn Sînâ, bu meseleyi “ontolojik eşitsizlik” bağlamında incelemiştir. Ona göre Tanrı eşi ve benzeri olmayandır. Âlem ontolojik anlamda Tanrı'nın eşiti veya benzeri değildir. İbn Sînâ'nın hem sudur nazariyesinin ispatında gördüğümüz, hem de sebep-sebepli ilişkisinden öğrendiğimiz kadarıyla, felsefi sisteminin temeline “tevhid” ilkesini yerleştirmiştir.³² Böyle bir inanç onun metafiziksel sistemiyle birleştiğinde, Tanrı-âlem eşitliği gibi bir durum ortaya çıkarmayacaktır.

Kanaatimizce İbn Sînâ'ya göre âlemin kıdemi konusu, Gazzâlî'nin düşündüğü Tanrı ve âlem ikilemi etrafında şekillenen bir kıdemiyet değildir. İbn Sînâ'nın kastı; ay altı âleme yönelik sonsuzluk gibi görünen algının kaynağının, ay üstü âlemden yukarı doğru devam edip İlk İlke'ye ulaşan sudur sürecinin sonlanması ile ilgili bir sonsuzluktur. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre mutlak anlamda sonsuz sadece İlk İlke'dir. Zaten İlk İlke'nin sonsuzluğu sudur ile açıklanırken, madde, hareket ve zamana ait, varmış gibi algılanan sonsuzluk metafiziğin değil, fiziğin bir konusudur. Sonsuzluğun metafizik ile bağlantısı Allah ve âlem ilişkisinde, imkân kavramının kullanımında karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ bu durumu yoktan yaratmacı anlayış ile değil Yeni Eflatunculuğun etkisini yoğun olarak gördüğümüz sudurcu yaratma anlayışı ile açıklamaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların en büyük eksiği, iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki; İbn Sînâ'daki imkân kavramının sonsuzluk ile açıklanıyor olmasıdır. Diğer ise; özellikle zaman, madde ve hareketle yakından ilgili olan sonsuzluk konusunun ay altı âlem ve ay üstü âlem ayırımı yapılmadan açıklanmaya çalışılmasıdır.

³¹ İlgili İbn Sînâ izahları için bkz. İbn Sînâ, *Danışname-i Alai/Alai Hikmet Kitabı, (Hikmetü'l-Alaiyye Nüshası, h. 1067)*, ter: Murat Demirkol, İstanbul; Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013, s. 240.

³² İbn Sînâ'nın yazmış olduğu İhlas suresinin tefsiri, bu konudaki kanaatimizi pekiştirmektedir. Bkz. Ahmet Faruk Güney, *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlas Suresinin Tefsiri Geleneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., 2008, s. 270-272.

c. *Tehâfüt*'ün On Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiası: Filozofların *Tehâfüt*'te küfür ile itham edildiği üç meseleden ikincisi Allah'ın tikelleri bilemeyeceği iddiasına dayanan bu meselede, Gazzâlî'nin; "filozoflar bu konuda küfre düşmüşlerdir" şeklinde aleni bir tekfir vurgusu bulunmamaktadır. Bu bölümün tekfir iddiasını anımsatan cümleleri şu şekildedir:

"(Siz filozoflara göre) Allah; Zeyd, Amr ve Halid'e ilişkin ayrıntıları bilmeyip, sadece mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri, bedeninin birçok organdan oluştuğunu, bunların her birinin fonksiyonunun olduğunu ve bunun gibi şeyleri külli bilgisiyle bilir. Bu şekilde, insanoğlunun iç ve dış organlarına ait nitelikler, her türlü ayrıntısına kadar Allah'ın ilminden gizli kalmaz. O her şeyi külli olarak bilir. Birey olarak Zeyd'in Amr'dan ayrılmasını gerektiren akıl değil, duyu olduğu için Zeyd ve Amr hakkındaki tek tek bilgi külli değil tikel bilgidir. Akıl, mutlak yön ve mekânı külli olarak düşünür. Bizim 'bu', 'şu' gibi işaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa nispetlidir. Ve burada bir 'yön' söz konusudur. Akıl için bu bilgilerin bu formatta bilinmesi imkânsızdır. İşte filozoflara; Zeyd Allah'a isyan veya itaat edecek olsa onun durumundaki değişimi Allah'ın bilemeyeceği, Zeyd'in fert olarak bilgisinin, değişen bilgi olmasından dolayı Allah tarafından bilinmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Allah Zeyd'i bilmeyince onun fiil ve durumunu bilemeyecek; hatta Zeyd'in kâfir veya Müslüman olduğunu değil, mutlak insanın kâfir veya Müslüman olduğunu bilecektir.

Aslında filozoflar şöyle demek istemiştir: Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği halde Allah onun bu ilan etme halini bilmemektedir. Allah tek tek peygamberleri bilmez, insanların arasından peygamberlik ilan edenleri ve onların bir takım niteliklere sahip bulunduğunu bilir. Belirli bir şahsın peygamberliğini bilmez. Çünkü bu durum duyu ile bilinebilecek bir durum olduğu için, Allah duyudan kaynaklanan şeyleri bilmez. Zira belirli bir şahsın zaman açısından değişen durumlarını bilmek, o şahısta değişimi (başkalaşmayı) gerektirir."³³

Tehâfüt'ün on üçüncü meselesinde yer alan bu ifadelerin ilk paragrafı, Gazzâlî'ye göre filozofların bu konudaki iddialarından oluşmaktadır. Alıntının ikinci paragrafı ise ilginçtir ki, filozofların bu iddialarıyla ne anlatmak istediğinin, Gazzâlî tarafından yorumlanmasından oluşmaktadır. Gazzâlî'nin, filozoflar hakkında

³³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 136-137.

peygamberliğin inkârı boyutuna kadar götürülen bu yorumundan meydana gelen küfür ithamlarının ne kadar geçerli olduğu, bu vesileyle tekrar sorgulanmalıdır.

ç. *Tehâfût*'ün Yirminci Meselesindeki Tekfir İddiası: Gazzâlî yirminci meselenin giriş cümlesinde, filozofların bedenlerin haşrı konusundaki görüşlerinin, Müslümanların itikadını bozduğunu ve İslam'a aykırı düştüğünü söylemektedir.³⁴ Fakat Gazzâlî'nin bu konudaki tekfir iddiası, dikkat edilirse, ahiret hayatının inkârı noktasında gerçekleşmeyip, ahiret hayatının ahvali ile ilgili olarak bedenlerin dirilişi ve ahiret hallerinin tasvir ve teşbihlerle anlatıldığı noktasında gerçekleşmektedir. Gazzâlî'nin bu konuda, filozoflara yönelttiği üç adet küfür ithamı bulunmaktadır. Bu ithamlardan biri, bedensiz diriliş hakkında, diğer ikisi nefis-beden bağlamında incelenen sebeplilik meselesi kapsamında karşımıza çıkmaktadır. Yirminci meseleyi iki bölüm halinde inceleyen Gazzâlî'nin küfür ithamlarından ilki şu ifadelerle nakledilmektedir:

“Filozoflar; nefislerin sonsuz, maddenin ise sonlu oluşundan hareketle, bağımsız bir cevher olan nefsin ölümden sonra baki olduğu, bu sebeple de bedenin diriltileceği ve bu bedenle dirilişin aynı bedenle olabileceği gibi her hangi bir bedene döndürülüş ile de mümkün olabileceği gerçeğini inkâr etmektedirler. Bu görüşün aksini savunan filozofların görüşü, âlemin kadîm olmasına ve devirlerin sürekli birbirini izlediği fikrine dayanmaktadır. Hâlbuki âlemin kıdemine inanmayan bir kimseye göre bedenlerden ayrılan nefisler sonludur ve sayıca mevcut maddelerden fazla değildir. Nefislerin daha çok olduğu kabul edilse bile, Yüce Allah yeni baştan yaratmaya kadirdir. Bunun inkârı Yüce Allah'ın yaratmaya gücünün yettiğinin inkârı demektir.”³⁵

Anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî meseleyi, âlemin kıdemi, zaman ve cismin kadîm olması gibi filozoflara ithaf edilen çeşitli tartışmalara bağlayarak bir tekfir iddiası yaratmak istemiştir. Bu reddiye dâhilinde Gazzâlî'nin haklı olabileceği tek yön, bedenlerin tekrar nefislerle beraber diriltileceğinin bilinmesine rağmen, İbn Sînâ'nın bedensiz dirilişi kabul ettiği yönündeki temayüldür. Fakat Gazzâlî bu meseleyi cismin kıdemine kadar ilgili-ilgisiz konulara bağlayarak zihinleri bulandırmaktadır.

³⁴ Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 207.

³⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 218.

Gazzâlî; yirminci meselede, tıpkı on üçüncü meselede yaptığı gibi, filozofların görüşünü önce aktarmış daha sonra da yorumlamıştır. Onun buradaki iddiası, İbn Sînâ'yı bu konudaki ikinci defa tekfir edişinin cümlelerini barındırmaktadır.³⁶ Ayrıca Gazzâlî, buradaki küfür ithamında filozofların, bir Kur'an ayetini de inkâr ettiklerini öne sürmüştür.³⁷ Oysa İbn Sînâ'nın metinlerini incelendiğinde onun, Gazzâlî'nin bahsettiği bu ayetten kesinlikle bahsetmediği görülecektir.

Yirminci meselenin tekfir ithamlarını pekiştirmek isteyen Gazzâlî, yine Kur'an'dan ayetler getirerek iddiasını sürdürmüştür. "Havas ilmi ve mucizeyi inkâr edenler"³⁸ (filozoflar) 'bu çürümüş, dağılmış kemikler haline geldikten sonra mı diriltileceğiz' (Kur'an; Naziat/11) diyen mühlidlerin inkârından da daha büyük bir inkârla karşı karşıyadırlar."³⁹ Sözleriyle nass'tan delil getirerek, aslında Kur'an'ın muhatap olarak ilan ettiği müşrikler ile bedensiz dirilişi kabul eden filozofları aynı kefedede değerlendirmiştir.⁴⁰

Gazzâlî'nin filozoflar adına yönelttiği eleştirilerin temelinde görüldüğü gibi bedensiz diriliş vardır. Ve ona göre bu iddiayı pekiştirmenin en kesin yöntemi, meseleyi Kur'an'dan ayetler getirerek desteklemektir.

d. Tehâfüt'ün Sonuç Bölümündeki Tekfir İddiası: Gazzâlî'nin son küfür ithamı, sanki *Tehâfüt*'ün bir parçası değilmiş gibi duran kısa sonuç bölümünde yer almaktadır. Gazzâlî'nin bu bölümde, kendisine, filozofların küfre düşüp düşmediğini belirten bir soru yöneltmesi, *Tehâfüt*'ün sonuç bölümünün kim tarafından yazıldığını da düşündürmektedir. Bu bölüm; *Tehâfüt*'ü özetlemekten ziyade filozofların küfür ile itham edilip edilmediğinin sorulduğu kısa bir mektup hüviyetindedir. Gazzâlî'nin bu bölümdeki tekfir ifadelerinin özeti şu şekildedir:

"Biri çıkıp size (Gazzâlî'ye) dese ki; siz filozofların görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kâfir olduğunu, onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz? Biz bu sorunun cevabı olarak deriz ki; üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi; âlemin kadîmliği meselesi ve

³⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 219-220.

³⁷ Kur'an 23/36.

³⁸ *Tehâfüt*'ü az çok okuyan herkes burada kastedilen kişilerin Farabi ve İbn Sînâ olduğunu bilir.

³⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 222.

⁴⁰ İlgili kıyaslama için bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 222.

filozofların bütün cevherleri kadîm sayan görüşleridir (maddenin kıdemiyyetini savunmaları). İkincisi; filozofların, ‘Yüce Allah’ın ilmi tikel olarak meydana gelen cüzileri kuşatmaz’ şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de; onların, cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir. İslam fırkalarından bidatçıları kâfir sayan kimse, filozofları da bahsettiğimiz bütün bu meselelerden dolayı (Yirmi meselenin hepsinden dolayı) kâfir sayar. Tekfirden çekinen kimse ise yalnız bu üç meselede onları kâfir sayar. Bize gelince, sözün bu kitabın amacının dışına çıkmaması için şu anda bidatçıları kâfir saymayı, bu konuda neyin doğru, neyin doğru olmadığını incelemeyi bir kenara bırakıyoruz. Doğruda başarılı kılan Yüce Allah’tır.”⁴¹

Bu bölümün en önemli özelliği, Gazzâlî’nin filozofları üç meseleden dolayı küfre düşmekle suçladığı bu tartışmalarda, filozofların küfre düştüğü üç meselenin bir arada ifade edildiği tek bölüm olması bu bölümün bir diğer özelliğidir.

⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 225-226. Benzer ifadeler için bkz. *Munkız*, s. 55-56.

1. BÖLÜM:

Âlemin Kıdemi Tartışmaları

(Filozofların Âlemin Kıdemi Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine)

Gazzâlî bu meseleyi açıklarken dört delilden bahsetmektedir. *Tehâfüt*’ün en hacimli konusu olan âlemin kıdemi meselesi, tekfir barındıran meselelerin çözümlenmesi açısından da en kritik meseledir. Aşağıda yapacağımız iddia-cevap çözümlemesi Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ünün birinci meselesini kapsamaktadır. Bu bölümün amacı; bu mesele içerisindeki filozof iddiaları ile Gazzâlî cevaplarını ayırtmaktır.

A. *Tehâfüt* Bağlamında Metin Karşılaştırmaları

A.1. Birinci Delil: “Kadîm Olandan Sonradan Olan Sudur Edemez”

FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onların çoğunluğu âlemin kadîm olduğunu ileri sürerler. ⁴² Âlem; sebebin sebeple, ışığın güneşle birlikteliği gibi Allah ile birlikte ve O’nun eseri ve zaman dışı olarak var olmuştur. Allah’ın âleme olan önceliği sebebin sebebe olan önceliği gibidir. Bu öncelik zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımındandır. Âlem kadîmdir ve hâdis, bir vasıta olmaksızın kadîm olandan sudur edemez. ⁴³	GAZZALÎ’NİN CEVABI Öğretilerin çoğalıp yayılmasına bağlı olarak sözün uzayıp gitmemesi için, filozofların öğretilerini bu iki kişinin (Farabi ve İbn Sînâ) nakli doğrultusunda reddetmekle yetineceğimiz bilinmelidir. ⁴⁴ Biz bu kitapta sadece filozofların öğretilerini bulandırmak, tutarsızlıklarını gösteren delillerini bozduk. Bunları yaparken her hangi bir öğretiyi savunmadık. Bu kitabın amacı da onların tutarsızlıklarını bir görüşe bağlı kalmadan göstermektir. ⁴⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI Kadîm olandan sonradan olanın suduru asla mümkün değildir. Zira biz kadîm olanın söz gelimi, kendisinden âlemin sudur etmediği varlık olduğunu varsaydığımızda, âlemin kadîm olandan sudur etmeyişi varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin bulunmayıp, âlemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Âlemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman ya yeğleyici iradenin yenilenmesi veya yenilenmemesi söz konusudur. Şayet yeğleyici irade yenilenmişse, önceden olduğu gibi âlem,	GAZZALÎ’NİN CEVABI İşte filozofların delillerinin en kafa karıştırıcı olanı kadîm olandan sonradan olanın sudur edemeyeceği ve bu sudurun mümkün olmaması sebebiyle de âlemin kadîm olduğu şeklinde özetlenebilecek görüşleridir. Filozofların diğer metafizik konularındaki görüşleri bu konudaki görüşlerinden daha zayıftır. Bu anlatılanlar filozofların en güçlü delilleridir. ⁴⁶ Filozofların delillerine verilecek cevaplar: Birinci İtiraz: “Âlem kadîm bir iradeyle yaratılmıştır. O irade âlem meydana geldiği anda onun var olmasını,

⁴² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 14.

⁴³ Gazzâlî, *a.g.e.* s. 14.

⁴⁴ *A.g.e.*, s. 5.

⁴⁵ *A.g.e.*, s. 46.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 16.

sırf imkân halinde kalır. Eğer yeğleyici irade yenilenmişse, bu yeğleyici iradeyi meydana getiren kimdir? Ayrıca âlem niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir? Yeğleyici irade niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir? Kısacası filozofların delili şu şekildedir: Kadîm olanın niteliklerinde genellikle bir tekdüzelik varsa, o zaman kadîm olandan ya hiç bir şey meydana gelmez ya da devamlı olarak varlık meydana gelir. O halde kadîm olanın var etmemiş olmasının, var etmeye başlamasından üstün sayılması imkânsızdır.

(Filozoflar şu soruyu sorabilirler):

Eğer âlem Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmişse (Filozoflar âlemin bir yoktan yaratıcısı olmadan varlığa geldiğini kabul ediyorlar) niçin daha önce değil de şimdi yaratılmıştır?

İhtimal cevaplar:

a. Allah'ın âlemi yaratması için gereken alet veya kudret, amaç veya tabiat olmadığı için mi yoksa bunlar var olunca mı âlem yaratılmıştır? (şeklinde bir cevap mümkün değildir).

b. Âlem Allah'ın iradesi olmadığı için mi önce değil de şimdi yaratılmıştır? (bu da mümkün değildir). Şayet böyle olsaydı ilk irade gibi bu irade de bir başka iradeyi gerekli kılar ve bir teselsül var olur, bu teselsül sonsuza kadar giderdi (Bu görüşte saçmalıktan öteye gitmezdi).

c. Yaklaşımlar içindeki en makul olanı; Allah'ın âlemin varlığını dilemediği şeklindedir: Yine bu durum da mümkün değildir. Çünkü bu şekilde olsaydı, "Allah önceden irade sahibi değilken, âlemin yaratılmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlemi meydana getirmiştir" şeklinde bir görüş ortaya çıkardı. Bu durumda iradenin yaratılmış olması gerekirdi. Allah yaratıklara mahal olmadığı için iradenin Allah'ın zatında meydana gelmesi imkânsızdır.

O halde anlaşılmıştır ki; kadîm kudret, alet, zaman, amaç veya tabiat bakımından her hangi bir değişme olmaksızın hâdis, ondan sudur etmesi imkânsızdır. Hâlbuki kadîm olanın durumunda bir değişme olduğunu varsaymak imkânsızdır. Çünkü sonradan olan bu değişme hakkında söylenecek olan söz, başkası için de geçerlidir, dolayısıyla hepsi imkânsızdır. O halde âlem, var olduğuna ve yaratılmış olmasına imkân bulunmadığına göre, onun kadîmliği, şüpheye yer kalmayacak şekilde kesinlik kazanmıştır.

yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, o yerden itibaren varlığın başlamasını gerekli kılmıştır. Âlemden önce var oluş irade edilmediği için âlem meydana gelmemiş, var olduğu anda kadîm irade ile meydana gelmiştir. O halde bu görüşü imkânsız kılan ne olabilir?" Siz filozoflar bunu söyleyen birisine niçin karşı çıkıyorsunuz? ⁴⁷

⁴⁷ A.g.e., s. 17.

FİLOZOFLARIN İDDİASI	GAZZALİ’NİN CEVABI
Birinci İtirazın İlk Yönü: (Âlemin kadîm bir irade tarafından yaratılması ve bu iradenin âlemi, daha önce varoluş irade edilmediği için murad etmeyip, âlemin şimdi bildiğimiz şekliyle var olması ve bunun murad edilmesi –Gazali’nin savunduğu ve Filozofları o dönemde eleştirenlerin verdiği bu cevap) imkânsızlığı apaçık olan bir imkânsızlıktır. Çünkü sonradan olan, gerekli ve sebepli bir varlıktır. Onun sebebi ve gerektiricisi olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi, beklenen hiç bir şey kalmayınca kadar gerektiriciliğinin, ilke ve sebeplerinin bütün şartları tamamlandığı halde gerekli kıldığı şeyin ertelendiği bir gerektiricinin varlığı da imkânsızdır. Buna karşılık bütün şartlarıyla birlikte gerektirici gerçekleştiğinde gereklinin varlığı zorunludur ve gereklinin varlığının ertelenmesi, gerektiricisiz bir gereklinin sonradan var olmasının imkânsızlığı gibi imkânsızdır.⁴⁸	Birinci İtirazın İlk Yönü: Âlemin varlığından önce irade eden vardı, irade vardı, iradenin irade edilenle ilişkisi vardı. İrade eden yenilenmediğine, irade yenilenmediğine, iradenin olmayan (âlem) ile ilişkisi de yenilenmediğine göre -ki bunların hepsi birer değişmedir- o halde irade edilen nasıl yenilenmiştir? İrade edilenin daha önce yenilenmesine engel olan nedir? Her hangi bir şeydeki, her hangi bir işteki, her hangi bir durumdaki ve her hangi bir ilişkideki yenilenme hali, önceki durumdan ayırt edilmeyip, tam tersine her şey olduğu gibi kaldığı, buna ilaveten irade edilen de var olmayıp önceki durumunu koruduğu halde, irade edilenin varlık kazandığını iddia etmek imkânsızlığın son kertesidir.⁴⁹ Bu tür zorunluluk sadece özce zorunlu olan gerektirici ve gerekli hakkında değil, aynı zamanda gelenek ve kullanıma bağlı hususlarda da geçerlidir. İrade edilenin var olmayıp önceki durumunu koruduğu ve buna rağmen irade edilenin varlık kazandığını iddia etmek (filozof iddiası) şu boşanma örneğine benzer: Bir kimse karısını boşadığını söylese ayrılık o anda gerçekleşmese, daha sonra gerçekleşmesi düşünülemez. Çünkü o kimse “boşadım” sözünü, kullanım ve terminolojide boşamanın sebebi kılmıştır. Bu bakımdan boşanmanın ertelenmesi, ancak yarının gelmesi ve kadının boşanmanın olacağı mahalle girmesiyle gerçekleşecektir. Çünkü boşanmayı talep eden, boşamayı bir sebep kılmıştır. “Yarın” zaman dilimi ve “söz konusu mahal” mekân olgusu gerçekleşmeyince, o anda bulunması gerekenin bulunmaması sebebiyle boşanma olayı durmuştur. Bu durumda boşanma, ancak yeni bir durumun ortaya çıkmasıyla yani bahsettiğimiz şartların ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Hatta bir kimsenin kendi ifadesini kendisi seçmesine rağmen, “boşanma” durumunu henüz gerçekleşmemiş bir olaya bağlamaksızın “boşadım” sözünden geriye bırakması akla uygun değildir. Kendi arzumuzla böyle bir gerektirici ve gerekli ilişkisini ortaya koymamız ve bunu makul görmemiz mümkün olmadığına göre, bu ilişkiyi zorunlu, akli ve zati gereklilikler konusunda nasıl makul bulabiliriz? Kesinlikle yapma kararlılığı o fiilin meydana gelmesi için yeterli değildir. İnsanın kendisinde bir işi yaparken bir yönelme olmadıkça, yani yazı yazma kararlılığının, yazma işini gerçekleştirmede yeterli olmaması gibi, kadîm İrade’nin de yaratılacak olan şeyi irade etmesi gerekir ki o şey irade ile yaratılmış olsun.⁵⁰

⁴⁸ A.g.e., s. 17.

⁴⁹ A.g.e., s. 17

⁵⁰ A.g.e., s. 18.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Şayet kadîm irade, bizim bir işi amaçlamamız konumunda ise; bu durumda bir engel olmadığı sürece amaçlanan şey gerçekleşir. Bu açıdan bugünden yarına ayağa kalkmak amaçlanamaz. Bu, ancak karar verme boyutuyla olabilir. Eğer kadîm irade bizim kesin karar vermemiz konumunda ise; bu durumda kadîm irade kesin olarak kararlaştırılanın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Aksine o kararlaştırılan şeyin meydana gelmesi için yeni bir yönelimin ortaya çıkması gerekir. Bu durumda kadîm olanın değişmesi söz konusu olur. Dahası bu yönelim veya iradenin niçin daha önce değil de şimdi meydana geldiği sorusunu tekrar gün yüzüne çıkarır. Bu durum sonradan var olanın ya sebepsiz kalmasına ya da sebepler zincirinin sonsuza dek sürmesine neden olur.⁵¹ Sözüň özünde (siz filozoflar demektesiniz ki); bütün şartları tamam olan bir gerektirici bulunmakta; bununla birlikte gerekli olan ertelenmekte ve başlangıcına insan hayalinin ulaşamayacağı hatta kendisinden binlerce yılın hiç bir şey eksiltmeyeceği bir süreçte meydana gelmekte; sonra yenilenen hiç bir şart bulunmadan, gerekli olan ansızın ortaya çıkmaktadır.⁵²	GAZZALİ’NİN CEVABI Cevap olarak deriz ki: Siz (filozoflar) bir şeyin meydana gelmesi konusunda kadîm iradenin imkânsızlığını, akli zorunlukla mı yoksa akıl yürütme yoluyla mı biliyorsunuz? Sizin mantık dilinizle sorumuzu yineleyecek olursak; bu iki terimin bir birine bağlı olduğunu bir orta terimle mi, yoksa orta terim olmaksızın mı biliyorsunuz? Şayet bu durumun bir orta terimin varlığıyla olduğunu iddia ediyorsanız bunu açıklamamız gerekmektedir. Eğer zorunlu olarak bilindiğini iddia ediyorsanız; bu durumda nasıl olur da size karşı olanlar bu bilgiyi sizinle paylaşmıyorlar? Oysa âlemin kadîm bir iradeyle yaratılmış olduğunu savunanların sayısı hiç bir ülkeyi kuşatmaz. Filozoflar bile bile akla karşı gelemmezler. O halde filozofların bu fikirlerinin çürük olduğunu göstermenin yolu onların mantık kurallarını kullanmaktır. Çünkü anlattıklarımızın hepsinde bir zorlama ve bizim azim ve irademize benzetme söz konusudur. Bu ise yanlıştır. Zira kadîm irade sonradan olan amaçlara benzemez.⁵³
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz (şöyle bir iddiada bulunursanız): Bütün şartları tamam olan gerektiricinin gerekli bulunmasının düşünölemeyeceği ve bunu mümkün sayan kimsenin ise, aklın zorunlu gördüğü şeye karşırettiğini biz akli zorunlulukla biliriz.⁵⁴	GAZZALİ’NİN CEVABI Bu iddia karşısında cevabımız: Hasımlarınızın size, “zatında her hangi bir çokluk gerektirmeksizin, bilgi zata eklenmiş olmaksızın, bilinendeki çokluk ve çeşitlilik bilgide çokluk ve çeşitliliğe yol açmaksızın bir tek zatın bütün küllileri bildiğini iddia eden birinin bu görüşünün imkânsızlığını zorunlu olarak biliriz” dediklerinde, sizinle onların arasındaki fark nedir? İşte sizin Allah hakkındaki görüşünüz bundan ibarettir. Bu görüş bize göre ve bizim bilgilerimize göre imkânsızlığın son kertesidir.⁵⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar; “kadîm bilgi sonradan olanla kıyaslanamaz” derken, (sizde bir grupta bunun mümkün olmadığını farkına vararak) “Allah sadece kendini bilir, O hem akleden, hem akıl, hem de akledilendir. Bunların hepsi bir tek anlama gelmektedir” diye iddia etmişlerdir.⁵⁶	GAZZALİ’NİN CEVABI Akıl, akleden ve akledilenin birliğinin imkânsızlığı zorunlu olarak bilinmektedir. Çünkü âlemin yaratıcısının kendi eserini bilmediğini varsaymak zorunlu olarak imkânsızdır. Üstelik kadîm olan, sadece kendini biliyorsa, elbette yarattığını bilmiyor demek (aklın alacağı bir şey değildir). Allah sizin ve bütün saçma görüş sahiplerinin iddialarından çok yücedir.⁵⁷

⁵¹ A.g.e., s. 18-19.

⁵² A.g.e., s. 19.

⁵³ A.g.e., s. 19.

⁵⁴ A.g.e., s. 19.

⁵⁵ A.g.e., s. 19-20.

⁵⁶ A.g.e., s. 20.

⁵⁷ A.g.e., s. 20.

FİLOZOFLARIN CEVABI Bu durum imkânsızlığı zorunlu şeylerdendir. Güneş, Satürn ve Jüpiter gibi gezegenlerin dönüşlerinin sayısı için; hem çift, hem tek ya da ne çift ne de tektir deriz.⁵⁸	GAZZALÎ'NİN İDDİASI Hasımlarınız dese ki: Âlemin kıdeminin imkansız olduğunu, çünkü bunun feleğin dönüşlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin sınırsız olduğunu ispatlamaya yol açacağını, oysa bu dönüşlerin 6'da 1, 4'te 1 ve 2'de 1 dönüşlere sahip olduğunu ileri sürerlerse bunu ne ile reddedersiniz? Çünkü Güneş dönüşünü 1 yılda, Satürn ise 30 yılda tamamlar. Buna göre Satürn'ün dönüşü Güneş'in dönüşünün 10'da 3'ü; Jüpiter'in dönüşü ise Güneş'in dönüşünün 12'de 1'idir. Jüpiter dönüşünü 12 yılda tamamlar. Aynı zamanda Güneş'in dönüşlerinin 10'da 3'ü oluğu halde Satürn'ün dönüşlerinin sayısı sonsuz olduğu gibi, Güneş'in dönüşlerinin sayısı da sonsuzdur. Üstelik Güneş'in doğudan başlayıp dönüşünü 1 gün ve 1 gecede tamamlayan hareketi sonsuz olduğu gibi, dönüşlerini 36 bin yılda tamamlayan yıldız kürelerinin dönüşleri de sonsuzdur. Bir kimse bu söylenenlerin imkânsızlığı zorunlu olarak bilinen şeylerden olduğunu iddia ederse onun görüşü ile sizinki arasında ne fark kalır? Hatta bu dönüşlerin sayısı çift veya tek olarak kabul edilirse, dönüşler için hem çift hem tek denmeyeceği gayet açıktır.⁵⁹
FİLOZOFLARIN İDDİASI “Sonsuz olan değil, ancak sonlu olan çift ve tek olarak nitelendirilebilir” dersiniz,⁶⁰	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz deriz ki; 1'lerden oluşan ‘bütün’ün 6'da 1'i, 10'da 1'i vardır. Dolayısıyla Bütün, ne tek ne de çift olarak nitelendirilebilir. ‘Bir’lerin toplamından oluşan bütün, akıl yürütmeye gerek kalmadan bilinir. Sayı çift ve tek'e ayrılır; sayılan ister sürekli isterse de süresiz varlık olsun bunun dışında tanımlanamaz. Var olduktan sonra yok olan bir sayı bile ya tektir, ya da çifttir. Bu o sayının tabiatında vardır.⁶¹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Sizin ilkenize göre nitelikçe birbirinden farklı ‘Bir’lerden ibaret olan şu andaki varlıkların sonsuz olması imkânsız değildir. Bunlar, ölümle bedenlerden ayrılan insan nefisleri olup, çiftlik ve teklikle nitelendirilmeyen varlıklardır. Buna rağmen siz, kadîm iradenin sonradan meydana gelen varlıklarla olan ilişkisinin zorunlu olarak geçersizliğini iddia etmiştiniz.⁶²	GAZZALÎ'NİN CEVABI Nefisler konusundaki bu görüş İbn Sînâ'nın tercih ettiği görüştür. Belki de bu Aristo'nun görüşüdür.⁶³

⁵⁸ A.g.e., s. 20.

⁵⁹ A.g.e., s. 20.

⁶⁰ A.g.e., s. 21.

⁶¹ A.g.e., s. 21.

⁶² A.g.e., s. 21.

⁶³ A.g.e., s. 21.

FİLOZOFLARIN İDDİASI İnsan nefisleri konusunda filozoflar; “doğru olan Eflatun’un nefsin kadîm ve bir olduğu, ancak bedenler itibarıyla bölündüğü, bedenden ayrılınca da aslına dönüp birleştiği şeklindeki görüştür, derlerse;”⁶⁴	GAZZALÎ’NİN CEVABI Bu görüşe karşı biz deriz ki; bu görüş Aristo ve İbn Sînâ’nın görüşünden çok daha çirkin bir görüştür. Zeyd’in nefsi Amr’ın nefsinin ya aynıdır ya da değildir. Eğer iki nefis birbirinin aynısı ise, bu durum zorunlu olarak geçersizdir. Çünkü her nefis, kendisinin başkası olamayacağını bilir. Ayrıca bunlar fiil ve bilgi olarak da eşit olmak zorunda olacaktırlar (Bu açıdan bakılırsa her şekilde imkânsızlık ortaya çıkar).⁶⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz dersiniz ki; Zeyd’in nefsi Amr’ın nefsinden başkadır, sadece bedenlerle olan ilişkisi bakımından ayrılmıştır.⁶⁶	GAZZALÎ’NİN CEVABI Bize göre; bir uzanımı olmayan bir nasıl bölünsün ki? Bir, nasıl olur da bin olur, sonra tekrar bir olur. Niceliği olmayan şey bölünemez, deriz.⁶⁷
FİLOZOFLARIN İDDİASI Kadîm iradenin sonradan olanla ilişkisinde; sonradan olan kadîm iradeden sudur etmez.⁶⁸ (Filozofların birinci delili)	GAZZALÎ’NİN CEVABI Bütün bu anlatılanlardan amacımız; filozofların kadîm iradenin sonradan olanla ilişkisi hakkındaki inançlarında hasımlarını ancak zorunluluk iddiasıyla aciz bıraktıklarını ispatlamak, kendi inançlarına aykırı düşen hususlarda zorunluluğu, filozofların aleyhine ortaya koyan hasımlarından aslında bir farklarının olmadığını ortaya koymaktır. İşte bu içinden çıkılmaz bir meseledir.⁶⁹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Eğer denilirse; “kadîm iradenin sonradan olanla ilişkisi hakkındaki bu durum, zorunluluk iddiasıyla aciz bırakmadır” şeklindeki görüşünüz (Gazzalî’nin iddiası) sizin aleyhinize dönebilir. “Allah âlemi yaratmadan bir veya bir kaç yıl önce yaratmaya kadirdi ve kudretinin de bir sonu yoktu. Adeta Allah, bekleyip yaratmadı, sonra (vakti gelince) yarattı” şeklindeki bir iddiada bulunursanız biz deriz ki; bekleme süresi ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Şayet bekleme süresinin sonlu olduğunu söylerseniz, başlangıç bakımından Yaratıcının varlığının da sonlu olması gerekir. Bekleme süresinin sonsuz olduğunu ileri sürerseniz, bu durumda içinde sayıca sonsuz imkânların bulunduğu sürenin sona ermesi gerekir.⁷⁰	GAZZALÎ’NİN CEVABI Allah âlemi yaratmadan bir veya bir kaç yıl önce yaratmaya kadirdi ve kudretinin de bir sonu yoktu. Adeta Allah bekleyip yaratmadı, sonra yarattı” ifadesini şöyle yorumlarız. Bize göre; zaman ve süre yaratılmıştır. Bu meselenin açıklamasını, filozoflara karşı koyacağımız onların ikinci delilinin izahında yapacağız.⁷¹
FİLOZOFLARIN CEVABI Siz filozoflar; taşıyıcı (mahal-mekân) beyazlığı kabul ettiği gibi siyahlığı da kabul edebildiği halde, kadîm irade sonucu beyaz	GAZZALÎ’NİN İDDİASI Bazıları size dese ki: Zorunluluk iddiasını reddederek “İlâhî iradeyle olan ilişkileri açısından bütün zamanlar eşittir, o halde belli bir zamanı

⁶⁴ A.g.e., s. 21.

⁶⁵ A.g.e., s. 21.

⁶⁶ A.g.e., s. 22.

⁶⁷ A.g.e., s. 22.

⁶⁸ A.g.e., s. 22.

⁶⁹ A.g.e., s. 22.

⁷⁰ A.g.e., s. 22.

⁷¹ A.g.e., s. 22.

meydana gelir” demektesiniz (yani kendi görüşünüz ile çelişmektesiniz).⁷²	önceki ve sonraki zamanlardan ayıran nedir? Kaldı ki öncelik ve sonralığın irade edilmiş olması da mümkün değildir. Hatta siyahlık-beyazlık, hareket-sükûn da irade edilmiştir.” Buna nasıl karşı çıkarsınız? Siz filozofların “Mahal, beyazlığı ve siyahlığı da kabul edebilmesine rağmen, kadîm iradenin beyazlığı seçmesi” tarzındaki iddianıza karşı şu soru sorulur: kadîm irade niçin siyahlığı değil de beyazlığı seçmiştir. İradenin kendilerine yönelmesi bakımından iki mümkünden birini ayırt eden nedir? Bir şeyin kendi benzerinden ancak belirleyici bir özellikle ayırt edilebileceğini bilmekteyiz.⁷³
FİLOZOFLARIN İDDİASI “Âlemin varlık yönünü irade belirlemiştir. kadîm olan hakkında da niçin sorusu sorulmaz” dersiniz;⁷⁴	GAZZALÎ’NİN CEVABI Bir şeyin kendi benzerinden ayırt edilmesi belirleyici olmadan mümkün olsaydı, Âlemin de belirleyicisiz meydana gelmesi mümkün olurdu. Oysa âlemin varlığı kadar yokluğu da mümkündür ve imkân açısından yokluğa denk olan varlık yönü belirlenmiştir. “Âlemin varlık yönünü irade belirlemiştir. Kadîm olan hakkında da niçin sorusu sorulmaz” dersiniz; (âlemin sebebi ve yaratıcısı aranmayacaksa ve bu soruları sormak anlamlı değilse hadi o zaman) âlem kadîm oluversin!⁷⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI (Filozoflar; ‘kadîm İrade’nin belirlemesiyle ilgili olarak şu iddialarda bulunmuşlardır): Kadîm (irade), iki mümkünden birini rastlantı sonucu belirlemiştir. İlâhi İrade, vakitleri ve şekilleri rastlantı sonucu belirlemiştir. Âlemin olduğu halden başka şekilde olması (kadîm İrade tarafından) rastlantı sonucu belirlenmiştir.⁷⁶	GAZZALÎ’NİN CEVABI Kadîm olanın “iki mümkünden birini rastlantı sonucu belirlemiş” olsaydı “belirli bir şekilde belirlenmiş bulunan âlemin, bunun yerine başka şekillerde olması da mümkün olurdu” demeniz son derece uzak bir ihtimaldir. Demek ki siz âlemin de rastlantı sonucu olduğuna ve olduğu şu andaki şekilden başka bir şekle rastlantı sonucu dönüşebileceğine inanıyorsunuz.⁷⁷
FİLOZOFLARIN İDDİASI Bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip bir niteliği kabul etmek akla uygun değil, hatta çelişiktir. Çünkü bir şeyin “benzer olması” “ayırt edilmemiş” olmasıdır. “Ayırt edilmemiş”⁷⁸ olması ise “benzer olmaması” demektir.⁷⁸	GAZZALÎ’NİN CEVABI Biz diyoruz ki âlem, şu an var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekanda irade ile var olmuştur. İrade; bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Kudret; her iki zıttı olan durumu eşit olan demektir. Bu açıdan kudret, irade gibi bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip değildir. Bu anlamda iradenin iki benzerden birini ayırt etmesi ilim sıfatının bilineni olduğu gibi kuşatmayı gerektirmesi gibidir. İradenin özü bir şeyi benzerinden ayırt etmektir.⁷⁹

⁷² A.g.e., s. 23.

⁷³ A.g.e., s. 22.

⁷⁴ A.g.e., s. 23.

⁷⁵ A.g.e., s. 23.

⁷⁶ A.g.e., s. 23.

⁷⁷ A.g.e., s. 23.

⁷⁸ A.g.e., s. 23.

⁷⁹ A.g.e., s. 23.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz (filozoflar) benzer ile ayırt edilmeyi bir biriyle karşılaştırarak ikisinin çelişik olduğunu söylediniz. “İki ayrı yerde bulunan iki siyahlığın her bakımdan benzer oldukları sanılmamalıdır. Çünkü bunlardan biri bir yerde, diğeri başka bir yerdedir. İşte bu durum ayırt edilmeyi gerekli kılar. Aynı şekilde iki ayrı zamanda bir yerde bulunan iki siyahlık da mutlak anlamda benzer değildir; zira zaman itibarıyla bunlar birbirinden ayrılmaktadır. O halde bunlar her bakımdan birbirine nasıl eşit olur? “Benzer iki siyahlık” derken, biz bununla mutlak siyahlığı değil, siyahlığın ikisine olan nispetini kastettik. Aksine yer ve zaman bir olsaydı artık ne ayrılık, ne iki siyahlık ne de her hangi bir ikililik düşünüldü. Bu açıklamalar göstermektedir ki; İlâhî irade sözü bizim irademizden alınmıştır ve iradeyle bir şeyi benzerinden ayırt etmemiz düşünülemez.⁸⁰	GAZZALÎ’NİN CEVABI Sizin bu iddialarınıza iki şekilde cevap verilir: Siz; “iradeyle bir şeyi benzerinden ayırt etmemiz düşünülemez” derken, bunu zorunlu olarak mı yoksa her hangi bir akıl yürütme sonucu olarak mı biliyorsunuz? Bunlardan hiç birinin geçerliliğini savunmak mümkün değildir. Allah’ın iradesi bizim irademizden alınmıştır” iddianız İlâhî bilgi konusunda yaptığınız benzetme gibi dayanaksızdır. Allah’ın bilgisi birçok bakımdan bizim bilgimizden farklıdır.⁸¹ Siz öğretinizi temellendirirken bir şeyi benzerinden ayırt etme ilkesini kullanmaktan geri durmadınız. Çünkü âlem bir gerektirici sebepten dolayı mümkün olan benzeri zıtlardan ayrı, belirli bir biçimde var olmuştur. Öyleyse âlem niçin bazı yönleriyle benzeri zıtlardan ayrılarak şu anki biçimiyle belirlenmiştir? Bir şeyi benzerinden ayırt etmenin imkânsızlığı ister İlâhî fiil, ister gereklilik, ister tabiat, isterse zorunluluk açısından olsun, her türlü imkânsızdır.⁸²
FİLOZOFLARIN İDDİASI Âlem, bir gerektirici sebepten dolayı mümkün olan benzeri zıtlardan ayrı belirli bir biçimde var olmuştur. Bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan irade terimi Allah’ın sıfatını açıklayacak bir özelliğe sahip değildir.⁸³	GAZZALÎ’NİN CEVABI İrade Allah’a ait bir sıfattır. Eğer “irade” terimi Allah’a ait bir sıfatı karşılamıyorsa ona başka bir ad verelim. İsimlerin farklılığı konusunda tartışılacak bir şey yoktur. Biz bu terimi (irade) sadece şeriat kullandığı için kullandık. Gerçekte irade; sözlükte “amaçlanan şeyin belirlenmesi” anlamına gelmektedir. Oysa Allah katında bir amacın varlığından söz edilemez. Dolayısıyla burada irade terimiyle kastettiğimiz şey lafız değil sadece manadır.⁸⁴
FİLOZOFLARIN İDDİASI (Filozoflara göre) iki eşiti ayırt etmenin örneği şudur: Susamış bir kimsenin önünde, her bakımdan o kişiye uygun su dolu iki eşit su bardağı bulunsun. O kişinin su dolu iki bardaktan birini seçmesi mümkün olmazdı. O kişi, ancak bu iki bardaktan hangisi hafif, hangisi güzel görünüyor yahut hangisi sağına veya soluna yakın ise, gizli ya da açık her hangi bir sebepten ötürü iki su dolu bardaktan birini seçerdi. Böyle olmasaydı bir şeyi benzerinden ayırt etmek hiç mümkün olmazdı.⁸⁵	GAZZALÎ’NİN CEVABI (Bizim bu örneğe cevabımız şu örnekle olacaktır): Önünde birbirine eşit iki hurma bulunan aç bir insanın bir hurma seçme zorunluluğunda olduğunu düşünelim. Şüphesiz bu kişi her hangi bir özelliği sebebiyle bu iki hurmadan birisini alacaktır. Siz filozofların belirleyici olarak kabul ettiğiniz güzellik, yakınlık, alma kolaylığı gibi hususların ortadan kalktığını varsayarsak; geriye yine de alma imkânı kalacaktır. Ya o tercih yapan kişinin amaçlarında eşitliğin olmayacağını düşüneceksiniz ki bu, mümkündür ama böyle bir şey düşünmek ahmaklıktır. Ya da o kimse tereddütte kalacak, hurmalara bakarak, amaçtan ayrı irade ve seçme gücü sebebiyle (iradesiz bir seçme gücü olamayacağı için) hiç birini alamayacaktır. Bu da imkânsız ve geçersiz bir durumdur. Çözüm olarak-fizik ve metafizik

⁸⁰ A.g.e., s. 24.

⁸¹ A.g.e., s. 24.

⁸² A.g.e., s. 24-25.

⁸³ A.g.e., s. 25.

⁸⁴ A.g.e., s. 25.

⁸⁵ A.g.e., s. 24.

	alanında- seçme gücünden kaynaklanan fiilin mahiyetini araştıran bir kimsenin, özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir niteliğin varlığını ispat etmesi gerekir. ⁸⁶
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar âlemin var olması konusunda; “bir şeyi benzerinden ayırt etme ilkesini” kullanmaktan geri durmadınız.⁸⁷ Siz filozoflar, âlemin şu anki durumunun değişmesi, felekler ve yıldızların sayısı konularında sarf ettiğiniz görüşler gibi âlemin varoluşu konusunda da meseleyi sayı itibariyle değil, anlam itibariyle anladınız.⁸⁸	GAZZALÎ’NİN CEVABI (Madem böyle bir kabul içindesiniz, o halde) âlem niçin benzeri zıtlardan ayrılarak şu anki biçimiyle belirlenmiştir?⁸⁹ İnsan gücü; felekler, yıldızlar ve bunların sayısı ile ilgili ayrıntıları anlamaktan acizdir. Belki bunlardan bazısını anlayabilir. Bir şeyin kendisinden farklı olandan ayırt edilmesini anlamada bir güçlük yoktur.⁹⁰
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar şöyle iddia etmektesiniz: “Âlemin evrensel düzeni şu andaki durumundan başka türlü olamaz. Eğer âlem şu andaki durumundan daha küçük ya da daha büyük olsaydı, şu andaki düzen tam olarak gerçekleşmezdi. Aynı şekilde feleklerin ve yıldızların sayısı da farklı olsaydı şu andaki düzen yine gerçekleşmezdi.”⁹¹	GAZZALÎ’NİN CEVABI Zamanlar âlemin imkân ve düzeni içinde kesinlikle birbirine benzer. Bu açıdan “âlem yaratılmadan bir an (lahza) önce veya sonra yaratılmış olsaydı, şu andaki düzen kesinlikle var olmazdı” şeklindeki siz filozofların görüşünü kabul etmiyoruz. Her ne kadar biz; sizin zamanlar konusundaki itirazınıza aynıyla karşılık verme gücüne sahip olsak da, size aynıyla karşılık anlamındaki “Allah âlemi mümkün olan en uygun zamanda yarattı” ifadesini kullanmayacağız. Bizim cevabımız iki şekilde olacaktır: * Feleğin hareketinin yönündeki farklılık (yönlerin hareketi). * Feleğin hareketinin o bölge üzerindeki kutup noktalarının belirlenmesi (kutupların hareketi).
FİLOZOFLARIN İDDİASI Kutupların açıklaması konusunda siz filozoflar demektesiniz ki; gök sabit iki kutup üzerinde hareket eden bir küredir. Gökkürenin parçaları birbirine benzer. En yüksek dokuzuncu felek birleşik olmayıp, kuzey ve güney olarak hareket eder. Sizin görüşünüz; küre üzerindeki sonsuz noktalardan karşılıklı iki nokta iki kutup teşkil eder şeklindedir.⁹²	GAZZALÎ’NİN CEVABI Kutupların açıklaması konusunda siz filozoflar; niçin kuzey ve güneyi kutup olarak kabul etmektesiniz ve neden Güneş’in yörüngesi o iki noktadan geçmemiştir. (Eğer göğün şekli bir hikmete dayanıyorsa ve parçaları birbirine eşitse) kutupları kutuplar olarak belirleyen nedir? İşte bu, içinden çıkılmaz bir meseledir.⁹³
FİLOZOFLARIN İDDİASI Şayet siz filozoflar; “kutup noktası sabit yer olmaya uygun özellik taşımaktadır. Kutbun konumu sabit olduğu halde devri hareket sonucu, feleğin kutuplar dışındaki bölümleri, yeryüzü ve öteki felekler karşısında konumunu değiştirmektedir” dersiniz;⁹⁴	GAZZALÎ’NİN CEVABI Bizim cevabımız; siz filozofların bu görüşü, iki kürenin parçalarının farklılığını ispatlar. Bu durum, “göğün parçaları birbirine benzer” diyen siz filozofların fikrine terstir.⁹⁵

⁸⁶ A.g.e., s. 25.

⁸⁷ A.g.e., s. 25.

⁸⁸ A.g.e., s. 25-26.

⁸⁹ A.g.e., s. 25.

⁹⁰ A.g.e., s. 26.

⁹¹ A.g.e., s. 25-26.

⁹² A.g.e., s. 26.

⁹³ A.g.e., s. 26-27.

⁹⁴ A.g.e., s. 27.

⁹⁵ A.g.e., s. 27.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz demektesiniz ki; gök, küre şeklindedir. Göklerin yapısı bir birine benzer ve aralarında farklılık yoktur. Şekillerin en basiti küredir. Altıgen yedigen gibi birleşik ve eklenmiş değildir.⁹⁶	GAZZALÎ'NİN CEVABI Ancak bu durum, basit yapılara bir şeyin eklenmesiyle geçerlidir. Göklerin diğer parçaları bu eklenmişliği kabul etmekte midir, etmemekte midir? Siz filozoflar kabul etmediğinizi (doğal olarak bu şekilde söyleyeceksiniz) söylerseniz biz deriz ki; göğün diğer parçaları suretleri kabul eden cisim olmaları bakımından zorunlu olarak bir birine benzerler. Bu açıdan göğün diğer parçaları (sizin özel konum verdiğiniz) kutup bölgesine verilen özel konumu hak edecek özelliktedir. O halde sizin tarafınızdan kutuplara verilen bu özel konum geçersizdir.⁹⁷ Bu açıklamalar neticesinde siz filozofların; “kendisinde âlemin meydana gelmesi bakımından bütün zamanlar eşittir” şeklindeki görüşlerinizin doğru olacağı gibi, (siz filozofların) hasımlarının; “konumun sabit kalmasının, değişmesinden daha uygun olmasını sağlayan özelliklerini kabul etme açısından göğün parçaları eşittir” tarzındaki görüşleri de doğru olacaktır. İşte bu içinden çıkılmaz bir meseledir.⁹⁸
FİLOZOFLARIN CEVABI Feleğin hareketinin yönündeki farklılığın açıklamasına gelince; siz filozofların görüşü feleklerin hareket yönünün doğuya ya da batıya değil de hepsi aynı yerde olsaydı konumlar oluşmaz, yıldızların hareketi ilişki meydana getirmez ve bunların hepsi tek konumda olurdu. Bu şekilde de kâinatta meydana gelen olayların meydana geliş ilkesi işlememiş olurdu.⁹⁹	GAZZALÎ'NİN İDDİASI Feleğin hareketinin yönündeki farklılığın açıklaması konusunda biz deriz ki; yönler zamanların eşitliği gibi eşitse, feleklerin hareket yönünün doğudan batıya ya da batıdan doğuya olmasının sebebi nedir?¹⁰⁰
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar feleklerin hareket yönünün doğuya ya da batıya değil de hepsi aynı yerde olsaydı konumlar oluşmaz, yıldızların hareketi ilişki meydana getirmez ve bunların hepsi tek konumda olurdu. Bu şekilde de kâinatta meydana gelen olayların meydana geliş ilkesi işlememiş olurdu, şeklinde bir iddiada bulunursanız;¹⁰¹	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz deriz ki; en üsteki felek (dokuzuncu felek) doğudan batıya hareket ederken, en alttaki felek batıdan doğuya hareket eder. Devri ve karşıt olduğu sürece hareketin yönleri eşit sayılır. O yönlerin hareketleri arasında benzerlik varsa, siz filozoflar bir yönü diğer yönden niçin ayırt ediyorsunuz?¹⁰²
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar; “karşılıklı iki yön bir birbirine zıttır, bunlar nasıl eşit olabilir” şeklinde bir itirazda bulunursanız.¹⁰³	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz deriz ki; “âlemin var oluşu bakımından öncelik ve sonralık birbirine zıttır, o zıt şeylerin birbirine eşit oldukları nasıl iddia edilebilir” diyen bir kişinin sorusu ile (sizin söylediğiniz bu ifade) aynı anlama gelir.¹⁰⁴

⁹⁶ A.g.e., s. 27.

⁹⁷ A.g.e., s. 27.

⁹⁸ A.g.e., s. 27.

⁹⁹ A.g.e., s. 28.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 28.

¹⁰¹ A.g.e., s. 28.

¹⁰² A.g.e., s. 28.

¹⁰³ A.g.e., s. 28.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 28.

FİLOZOFLARIN İDDİASI İkinci İtiraz: Siz filozoflar kadîm olandan sonradan olan her hangi bir şeyin var olmasını mümkün görmüyorsunuz.¹⁰⁵	GAZZALÎ'NİN CEVABI İkinci İtiraz: Kadîmden sonradan olanları kabul etmek zorundasınız. Âlemde meydana gelen olayların sebepleri vardır. Olaylar sonsuza dek bir birine dayanacaksa bu durum, akıllı bir kimsenin kabul edeceği bir durum değildir. Şayet söz konusu durum mümkün olsaydı (yani olayların sebeplerinin sonsuza dek birbirine dayanması ya da kadîmden sonradan olanın çıkmaması) siz filozoflar; Yaratıcı'nın varlığını kabul edip, mümkün varlıkların kendisine dayandığı zorunlu bir varlığı ispata gerek duymazdınız. Olayların zincirleme gidişinin son bulduğu bir uç varsa o da kadîmdir. Bu durumda siz filozofların ilkesi olan Kadîmden, hâdisin sudur etmesinin" mümkün olmaması değil mümkün olması gerekirdi (yani kendi ilkenizle çelişmektesiniz).¹⁰⁶

FİLOZOFLARIN İDDİASI Biz filozoflar her ne olursa olsun hâdisin kadîmden sudurunu imkânsız görmüyoruz, sadece sonradan olanların ilkinin kadîmden sudurunu imkânsız görüyoruz. Çünkü var oluşu yeğleme konusunda sonradan olma durumu kendinden önceki durumdan; alet, şart, tabiat, amaç, zaman ve sebep dolayısıyla farklılaşmaz. Sonradan olanların ilki dışındakiler; uygun bir yer, zaman, yatkınlık gibi sebeplere bağlı olarak var olurlar, dersiniz.¹⁰⁷	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz deriz ki; bu yatkınlık, zamanın gelmesi, durumun oluşması gibi şeyler çözümsüz olarak durmaktadır. Bu durumda, sebepler zinciri ya sonsuza kadar gidecek ya da ilk sonradan olanın kendisinden kaynaklandığı (kendisinde sahip olduğu) bir kadîmde son bulacaktır.¹⁰⁸
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar; suret, araz ve nitelikleri kabul eden maddelerden hiç biri sonradan yaratılmış değildir, demektesiniz. Sonradan yaratılan nitelikler feleklerin hareketidir. Bu hareketlerden kasıt devri hareket, üçgen, dörtgen, altıgen gibi ona ilişkin niteliklerdir. Bu da feleklerin ve yıldızların bazı kısımlarının diğer felek ve yıldızlarla, bazısının da yeryüzüyle olan nispeti sonucu ortaya çıkar. Güneş'in doğuşu ve batışı gibi bütün felek ve yıldız hareketleri devri hareketin zorunlu bir sonucudur. Ay feleğinin altındaki hareketler de oluş ve bozuluşa tabi olan unsurlar ile ilgilidir. Bunların sebebi de göğün devri hareketleri ve yıldızların konumuyla ilgilidir. Genel sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Sürekli devri hareket, meydana gelen bütün olayların kaynağıdır. Göğü devri olarak hareket ettirense, göklerin nefisleridir. Buna	GAZZALÎ'NİN CEVABI Buna karşı biz deriz ki; devri hareketin kaynağı ya sonradan olandır, ya da kadîmdir. Eğer kadîm ise sonradan olanların ilkinin ilkesi nasıl olmuştur? Şayet sonradan olan ise başka bir sonradan olana ihtiyaç duyması gerekir ve bu durum sonsuza kadar devam eder. Biz cevap olarak deriz ki; sürekli devri hareketin sonradan olanların ilkesi sayılması; sabit olması itibarıyla mi yoksa yenilenmesi itibarıyla midir? Sabit olması bakımından ise; nasıl olur da tekdüze olan bir sabitten bir şey bazı zamanlar sudur ediyor, bazı zamanlar sudur etmiyor? Yenilenen olması bakımından ise; onun kendi özünde yenilenmesi onu başka bir sebebe muhtaç yapar ve bu sebepler zinciri sonsuza kadar gider. Biz daha sonra geniş açıklayacağız ama deriz ki; başlangıçta bütün yaratılanlar Yüce Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir. Devri hareketler, olayların ilkesi değildir. Filozofların canlı olduğu iddiasını bu şekilde çürüteceğiz.¹¹¹

¹⁰⁵ A.g.e., s. 29.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 29.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 29.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 29.

¹¹¹ A.g.e., s. 31.

göre gökler canlıdır. Göklerin nefisleriyle olan ilişkisi ise, bizim nefislerimizin bedenle olan ilişkisi gibidir. Şu var ki göklerin nefisleri kadîmdir. O halde göklerin nefislerinin gerektirdiği devri hareket de kadîmdir. Kadîm olmasından dolayı nefsin durumu sürekli devri olunca hareketlerinin durumları da sürekli devri olacaktır. Öyleyse sonradan olanın kadimden sudurunun, ancak sürekli devri hareket aracılığı ile olduğu düşünülebilir. Bu hareket, ebedi ve sürekli olması itibarıyla bir bakıma kadîme; varsayılan her parçasının yokken sonradan var olması itibarıyla bir bakıma sonradan olan benzer. Bu hareket, parça ve ilişkilerinin hâdis olması bakımından hâdis olanların ilkesi sayılmış; durumlarının tekdüze ve sürekli olması bakımından da kadîm bir nefisten sudur etmiştir.¹⁰⁹ Yani sürekli devri hareket bir bakıma kadîme, bir bakıma hâdis benzer. Çünkü sürekli devri hareket her an yenilenen bir sabittir. Yani hem yenilenmesi sabit, hem de sübutu yenilenendir, demektesiniz.¹¹⁰	

A.2. İkinci Delil: “Âlem Allah’tan Sonradır, Allah ise Âlemden Öncedir” Şeklindeki İddiamızda, Öncelik ve Sonralık Zaman Bakımından Değil, Zat Bakımındandır.

Zamanın Kıdemine Dair Birinci Delil:

FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozofların iddiasına göre; “âlem Allah’tan sonra, Allah ise âlemden öncedir” diyen kimse bununla Allah’ın zaman bakımından değil, zat bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır. Bu durum, tıpkı zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği “bir” in “iki” den önce gelişine; şahsın hareketinin kendisini izleyen gölgenin hareketinden; elin hareketinin parmağındaki yüzüğün hareketinden; suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, sebebin sebepliden önce gelişine benzer.¹¹²	GAZZALÎ’NİN CEVABI Oysa sebebin sebepliden önce gelmesini anlatan sizin verdiğiniz bu örnekler zaman bakımından eşit olup, bir kısmı sebep, bir kısmı da sebeplidir. Zira her ne kadar zaman bakımından eşitlerse de gölgenin hareketinin şahsın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylendiği halde, şahsın hareketinin gölgenin hareketine, elin hareketinin suyun hareketine bağlı olduğu söylenemez. Siz filozofların kastı Allah’ın âlemden önce geldiği meselesi ise o zaman; Allah ve âlem ikisi beraber ya kadîm olmaları gerekir, ya da ikisinin de sonradan yaratılmış olmaları gerekir. (Aralarında bu şekilde bir sebep-sebepliler bağı varsa) onlardan birinin kadîm olması, ötekini sonradan yaratılmış olması imkânsızdır.
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz Filozoflar bu söylediklerinizle Allah’ın âleme ve zamana önceliğinin zat bakımından değil, sadece zaman bakımından olduğunu kastediyorsanız; o takdirde âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman	GAZZALÎ’NİN CEVABI İtiraz; zaman sonradandır ve yaratılmıştır. Ondan önce asla bir zaman yoktur. Allah ve âlem arasındaki kabulümüz ise şu şekildedir: “Allah, âlem ve zamandan öncedir”: Yani Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve

¹⁰⁹ A.g.e., s. 30.

¹¹⁰ A.g.e., s. 31.

¹¹² Gazzâlî, a.g.e., s. 31-32.

var demektir. Çünkü yokluk (yani âlemin olmadığı bir zaman) varlıktan (yani âlemin olduğu bir zaman) önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı bulunup, sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu durum, zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki bu durum bir çelişki doğurur. İşte bu yüzden zamanın yaratılmış olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın kadimliği zorunlu olunca, hareket ve hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketin kıdemi de zorunlu olmuş olur.¹¹³	Allah’la birlikte âlem de var oldu. (yani âlem sonradan yaratıldı) “Allah vardı ve âlem yoktu”: Yani Yaratıcının zatı vardı ve sadece âlemin zatı yoktu. (Allah’ın zatının dışında hiç bir varlık yoktu) “Allah vardı, Allah’la birlikte âlem de vardı”: Yani Allah ve âlem olmak üzere sadece iki zatın var olmasıdır. Bu durumda biz (Gazzâlî); öncelik lafzıyla sadece Allah’ın var olmada tekliğini kastediyoruz. (Filozoflar gibi Allah âlemden zat olarak öncedir gibi bir durumu kabul etmiyoruz. Çünkü bize göre sadece Allah’ın zatı vardı) “Allah vardı, İsa yoktu, sonra Allah var olmaya devam ederken Allah’la birlikte İsa var oldu”: Bu anlamda bir cümle kursaydık, bunun anlamı sadece bir zatın varlığını ve diğerinin yokluğunu, sonra da ikisinin de var olduğunu bilir, üçüncü bir şeyin varlığının gerekmediğini bilirdik. Her ne kadar hayal gücü, üçüncü bir şeyin (yani zamanın) olması gerektiğini çağırıştırmış olsa da bu yanılıya değer verilmez.¹¹⁴
GAZZALÎ’YE KARŞI YAPILAN BİR İTİRAZ Bize şöyle diyebilirler: “Allah vardı ve âlem yoktu” önermemizde; “vardı” ifadesi ve “var olacaktır (var olmaya devam edecektir)” ifadesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla şu iddiayı bizim hakkımızda söyleyebilirler: “Allah vardı ve âlem yoktu” önermesi doğru değildir, bu önermenin doğrusu; “Allah var olacak ve âlem olmayacaktır” önermesidir. “Vardı” ifadesi Allah ve âlemin dışında bir de geçmiş ifade eder. Geçmiş, özü itibarıyla zamanı, başkası itibarıyla de hareketi temsil eder. Bu durumda âlemden önce, âlemin var oluşuna kadar devam edip tükenen bir zamanın zorunlu olarak bulunması gerekir.¹¹⁵	GAZZALÎ’NİN CEVABI Bu iddiaya karşı biz deriz ki: Allah ve âlem lafızlarından asıl anlaşılması gereken zamansal bir ifadeden ziyade bir zatın varlığı ve diğer bir zatın yokluğudur. “Geçmiş” diye isimlendirilen üçüncü şey ise, gerekli bir ilişkiyi gösterir. Geleceğin aynıyla geçmişe dönüşmesi mümkün olduğundan “geçmiş” lafzı bir ilişkiyi göstermektedir. Bütün bu durumlar, hayal gücünün öncesiz bir başlangıcın varlığını kavrayamayışından kaynaklanır. İşte hayal gücünün kendisinden ayrılmadığı bu önceyi biz gerçek zannederiz ki o zannettiğimiz şey zamandır. Bu, tıpkı hayal gücünün her yüzeyin üstünde bir “üst” ün bulunduğunu varsayarak, cisimlerin başucu noktasından itibaren sona erdiğini fark etmekten aciz kalması gibidir.¹¹⁶
FİLOZOFLARIN İDDİASI (Siz filozoflara göre) âlemin ötesinde boşluk ve doluluk yoktur.¹¹⁷	GAZZALÎ’NİN CEVABI (Gazzâlî’nin güvenilir olduğunu düşünmediği) hayal gücü/vehim her yüzeyin üstünde bir “üst” varsaydığı gibi, âlemin ötesinde “dolu” ve “boş” bir mekânın varlığını da tasarlar. Hayal gücü; âlemin var oluşundan önce her hangi bir “önce” yoktur, gerçek varlık odur denildiğinde bunu kabul etmez. Hayal gücü; âlemin ötesinde (veya üstünde) sonsuz bir boyutta ibaret olan boşluğun bulunduğunu da kabul etmez. Boşluk anlamlı bir kavram değildir, boyut ise cisme ilişkindir. Cisim sonlu olunca boyut da sonlu olur. O halde hayal gücü kabul etmese de boşluk ve doluluk anlamsızdır. Âlemin ötesinde

¹¹³ A.g.e., s. 32.

¹¹⁴ A.g.e., s. 32.

¹¹⁵ A.g.e., s. 33.

¹¹⁶ A.g.e., s. 33.

¹¹⁷ A.g.e., s. 34.

	(hayal gücünün söylediğinin aksine) boşluk ve doluluk yoktur. Mekâna ilişkin boyut cisme bağlıdır, zamana ilişkin boyut ise harekete bağlıdır. ¹¹⁸
FİLOZOFLARIN CEVABI Siz filozoflar dersiniz ki; “izafi olarak ‘önce’ ve ‘sonra’ya bölünen zamana ilişkin boyutla, yine izafi olarak ‘alt’ ve ‘üst’e bölünen mekâna ilişkin boyut bir birinden farksızdır” şeklindeki (bizim savunduğumuz görüş) karşılaştırma çarpıktır. Âlem küre şeklinde olduğu için, onun ‘üst’ ve ‘alt’ı yoktur. Eğer bir yöne sen ‘üst’ diyorsan, o yön başının üstünde olduğu için, diğerine ‘alt’ diyorsan o da ayağının altında olduğu içindir. O halde yön; sana nispetle değişen bir addan ibarettir.¹¹⁹ Sana göre alt olan bir başkasının konumuna göre üst olabilir. Güneş gündüz üstte iken gece altta görünür. Bu konum sana göre değişen bir şeydir.¹²⁰	GAZZALÎ’NİN İDDİASI Cismin boyutlarının sonlu olması; mekâna ilişkin bir boyutun bulunmasını engellemez, aksine zamana ilişkin bir boyutun varlığını engeller. İzafi olarak ‘önce’ ve ‘sonra’ya bölünen zamana ilişkin boyut ile yine izafi olarak ‘alt’ ve ‘üst’e bölünen mekâna ilişkin boyut arasında hiç bir fark yoktur. ‘Üst’ün üstünde her hangi bir ‘üst’tün bulunmadığının ispatı mümkün ise, ‘önce’den önce gerçek bir öncenin bulunmadığının ispatı da sadece hayali ve vehmi olarak mümkündür. Bu durum zorunlu bir sonuçtur. Nitekim filozoflar âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun bulunmadığı hususunda hem fikirdirler.¹²¹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Âlemin varoluşunun ilk başlangıcı meselesine gelince; onun “son”a dönüşmesi düşünülemez. Bu durum şuna benzer: Bir ucu kalın, diğer ucu ince bir tahta düşünelim. Tahtanın ince tarafına gidebildiği kadar “üst”, diğer tarafına da “alt” ismini verelim. Bu durumda âlemin cüz’lerinde öze ilişkin bir fark ortaya çıkmaz. Farklılık tahtanın biçimine bağlı olarak verilen değişik isimlerden ibarettir. Öyle ki tahta, aksi bir durumda olsaydı isimler de tersine olurdu. Hâlbuki âlem değişmemektedir; âlemdeki parça ve yüzeyler değişmeyip ‘alt’ ve ‘üst’ sadece sana nispetle değişmektedir.¹²² Âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı meselesine gelince; bu âlemin özüne ait bir konudur. Bu başlangıcın son olmasında olduğu gibi bir değişimin söz konusu olmadığı ve âlemin son bulmasıyla meydana geleceği varsayılan yokluğun da önceki yokluk olması düşünülemez. Âlemin var oluşu; izafi değişikliğe maruz kalan ‘üst’ ve ‘alt’ gibi değil, izafi değişikliğe bağlı olmayan ‘ilk’ ve ‘son’ şeklinde iki sabit uç ile meydana gelmiştir. Biz Filozoflar; “âlemin üst ve altı yoktur” diyebiliriz, ama siz kelamcılar; “âlemin öncesi ve sonrası yoktur” demeniz mümkün	GAZZALÎ’NİN CEVABI (Siz filozofların kelamcılar ile ilgili çıkarsamanıza karşı) biz deriz ki; “üst” ve “alt” lafızları arasında hiç bir fark yoktur. Biz bunların yerine “iç” ve “dış” lafızlarını kullanacağız. Bize göre âlemin bir içi bir de dışı vardır. O halde âlemin dışında doluluk ve boşluğa ait her hangi bir şey var mıdır? Filozofların; “âlemin ötesinde doluluk ve boşluk yoktur şeklindeki sözlerine karşı, siz kelamcılar; “âlemin dışı” ile onun en üst yüzeyini tercih ediyorsanız âlemin bir dışı vardır. Kastınız bundan başkaysa âlemin bir dışı yoktur.¹²⁴ (Siz filozoflar) bu sözünüzle; âlemin var oluşunun bir başlangıç noktasını kastediyorsanız, âlem için bir “önce” söz konusudur. Bu durum, tıpkı âlemin açık sınırı ve yüzeysel kesiti anlamında bir ‘dış’ın bulunması gibidir. Bizim neticede şöyle dememiz kalıyor: Allah vardır ve Allah’la birlikte âlem yoktur. Bu ifade bir ikinci şeyin ispatını gerektirmez. Başka bir şeyin varlığının gerekliliği hayal gücünün bir ürünüdür. Çünkü hayal gücü zaman ve mekâna bağlı olarak işler. Filozoflar (hasımlar); “cismin kadîm olduğuna inansalar da”, hayal gücü cismin sonradan yaratıldığını düşünür. Biz kelamcılar; cismin yaratılmış olduğuna inansak da hayal gücü cismin kadîm olduğuna inanır. Filozoflar (hasımlar); “öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını kabul etmez”. Hayal gücü bunu mümkün görse de bu durumun hayalde

¹¹⁸ A.g.e., s. 34.

¹¹⁹ A.g.e., s. 34.

¹²⁰ A.g.e., s. 35.

¹²¹ A.g.e., s. 34.

¹²² A.g.e., s. 35.

değildir. (Çünkü izafî değişikliğe maruz kalan üst ve alttır. Ama ilk ve son (önce ve sonra) izafî değişikliğe maruz kalmaz). Bu sebeple önce ve sonranın (ilk ve son) varlığı gerçektir. Bu bağlamda zamanın önce ve sonra dışında başka bir ifadesi yoktur. ¹²³	canlandırılması mümkündür. Cismin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanlardan her biri, ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cismi anlatmaktan âcizdirler. Hayal gücü bunu kabul etmez. Saf ve berrak akıl, kendisinden önce hiç bir şey bulunmayan bir ilk var olanın bulunmasını mümkün görür. Hayal gücü bu durumu kavramada yetersiz kalır. Hayal gücü varlığı; zamanla, bir başka cisimle, boşluk olarak tasarlanan hava ile ve yaratılanın yaratılanla kıyaslandığı bir şekilde kavrayabilir. Onun için öncesi olmayan bir yaratılmışlığı kabule yanaşmaz. Filozofların yanlışlığı işte buradadır. Bu tartışma ile onlara karşı koyma tamamlanmıştır. ¹²⁵

Zamanın Kıdemine Dair İkinci Delil:

FİLOZOFLARIN İDDİASI Biz filozoflar; mümkün olmayan bir şeye güç yetirileceğini iddia etmiyoruz. Dolayısıyla âlemin olduğundan daha küçük ya da büyük olması mümkün olmadığı için, bu durum Allah'ın güç yetirmesinin konuşulacağı bir konu değildir.¹²⁶	GAZZALÎ'NİN CEVABI Filozofların; "Allah mümkün olmayan bir şeye güç yetiremez" sözünü çürüteceğiz. Biz bunu üç bakımdan çürüteceğiz: * Akla ters olan bir anlayıştır. Akıl, âlemi olduğundan bir 'zira' küçük ya da büyük tasarlaması (kelamcıların yaklaşımı) ile siyah ve beyazın, varlık ve yokluğun, imkân ve imkânsızın akıl tarafından tasarlanması (filozofların yaklaşımı) aynı değildir. Filozofların iddiası yanlış ve tutarsızdır. * Âlem olduğu gibiye onun daha büyük ya da küçük olması imkânsızdır. Âlemin olduğu gibi bulunması mümkün değil, zorunludur. Zorunlu olanın ise her hangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. O halde Allah'ı ve sebepler sebebi olan bir sebebi inkâr eden materyalistlerin (dehriyyun) iddiasını siz filozoflar tekrarlamaktasınız. Oysa sizin görüşünüz bu değildir. * Âlemin varlığı, var oluşundan önce mümkün olmayıp, aksine hiç bir artışı ve eksisi olmaksızın, varlık imkâna denktir.¹²⁷
FİLOZOFLARIN İDDİASI "Varlık imkâna denktir" sözümüze karşı siz filozoflar; "bu durumda kadîm olan acizken güce kavuşmuştur" dersiniz;¹²⁸	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz hayır deriz. Çünkü varlık mümkün değildir ki güç yetirilebilir olsun. Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu acizliği göstermez.¹²⁹

¹²⁴ A.g.e., s. 35.

¹²³ A.g.e., s. 35.

¹²⁵ A.g.e., s. 36.

¹²⁶ A.g.e., s. 39.

¹²⁷ A.g.e., s. 39.

¹²⁸ A.g.e., s. 39.

¹²⁹ A.g.e., s. 39.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar; “varlık imkânsızlıktan imkâna nasıl dönüştü” dersiniz;¹³⁰	GAZZALÎ’NİN CEVABI Biz; varlığın bir durumda imkânsız, bir durumda mümkün olması niçin imkânsız olsun deriz. Nitekim bir şeyin iki zıttan biriyle birlikteliği dikkate alındığında, o zıttın zıddıyla nitelenmesi imkânsız, birlikte bulunmadığı dikkate alındığında ise mümkündür.¹³¹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar; hallerin (zamanların) eşit olduğunu iddia ederseniz;¹³²	GAZZALÎ’NİN CEVABI Biz miktarların eşit olduğunu ileri süreriz. Bir miktar mümkün iken o miktardan biraz büyük ya da küçük nasıl imkânsız olsun? Bizim bütün bu konulardaki gerçek cevabımız şudur: Filozofların “imkân” diye ileri sürdükleri şeyin hiç bir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edilen Allah’ın kadîm ve kadir olduğu, dilediği hiç bir fiilin O’na imkânsız olmadığıdır. Böyle bir inanç varken, uzayıp giden bir zamanın varlığını (zamanın kadîm olduğunu) kabule gerek yoktur.¹³³

Zamanın kıdemine dair filozofların ikinci deliline dair tartışma; Gazzâlî ile filozoflar arasında olmaktan ziyade, kelamcılar ile filozoflar arasında geçmektedir. Bu sebeple Gazzâlî’nin filozoflarla karşılıklı iddia ve cevap şeklinde sürdürmüş olduğu formatın bir benzeri, bu çalışmanın kapsamında filozoflar ile kelamcılar arasında yapılacaktır. Bu bölümdeki tartışmalarda etkin pozisyonda filozofları görmektediriz. Filozoflar; kelamcıların özellikle zaman-mekân bağlamında ortaya koydukları görüşlerde eksik ve tutarsız fikirler benimsediklerini iddia etmişlerdir. Gazzâlî’nin bu tartışmaları ele almasının sebebi ne olabilir diye düşündüğümüzde karşımıza olası tek bir sebep çıkmaktadır. Bu sebep; Gazzâlî’nin, kendi fikirlerini pekiştirebilmek için kelamcıları da bu tartışmaya dâhil etmesidir. Tartışmanın geneline baktığımızda Gazzâlî, öncelikle süreci bize yansıtmış, daha sonra filozofların kelamcılar karşısında sergiledikleri akıl oyunlarının geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu tartışmalara; filozofların ortaya attıkları; ‘âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı meselesi’ ile giriş yapılmaktadır.

¹³⁰ A.g.e., s. 39.

¹³¹ A.g.e., s. 39.

¹³² A.g.e., s. 39.

¹³³ A.g.e., s. 40.

FİLOZOFLARIN İDDİASI “Âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı” meselesi, âlemin özüne ilişkin olup değişmesi ve bu başlangıcın son olmasının söz konusu olmadığı ve âlemin son bulmasıyla meydana geleceği varsayılan yokluğun da önceki yokluk olması düşünülemez. Âlemin var oluşu; izafi değişikliğe maruz kalan ‘üst’ ve ‘alt’ gibi değil, izafi değişikliğe bağlı olmayan ‘ilk’ ve ‘son’ şeklinde iki sabit uç ile meydana gelmiştir. O halde biz filozoflar; “âlemin üst ve altı yoktur” diyebiliriz. Önce ve sonranın varlığı bir gerçeklik olduğuna göre, zamanın önce ve sonra şeklinde ifade edilmesinden başka bir anlamı yoktur.	KELAMCILARIN CEVABI Siz kelamcılar; “âlemin öncesi ve sonrası yoktur” demeniz mümkün değildir. Çünkü izafi değişikliğe maruz kalan üst ve alttır. Fakat ilk ve son (önce ve sonra) izafi değişikliğe maruz kalmaz. Bu sebeple önce ve sonranın (ilk ve son) varlığı gerçektir ve zamanın öncelik ve sonralık dışında bir ifadesi yoktur.¹³⁴
FİLOZOFLARIN İDDİASI (Biz filozoflara göre) âlemin ötesinde doluluk ve boşluk yoktur. Ayrıca biz filozoflar cismin kadîm olduğuna inanırız.	KELAMCILARIN CEVABI Bu söze karşı siz kelamcılar; âlemin dışı ile onun en üst yüzeyini tercih ediyorsanız âlemin bir dışı vardır. Kastınız başkaysa onun bir dışı yoktur.¹³⁵ Ayrıca siz kelamcılar cismin yaratılmış olduğuna inanırsınız.¹³⁶
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar; öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını kabul etmezler.¹³⁷	KELAMCILARIN CEVABI Kelamcılar; zamandan önce bir zamanın ve âlemden önce bir zamanın varlığını kabul ederler.¹³⁸
FİLOZOFLARIN İDDİASI Allah’ın âlemi bir yıl, yüz yıl, bin yıl ve sonsuz süre önce âlemi yaratmaya gücünün yettiğine şüphe yoktur. O halde âlemin var oluşundan önce, bir kısmı diğerinden uzun ölçülebilir bir şeyin varlığının ispatı gerekir.¹³⁹	KELAMCILARIN CEVABI Siz kelamcılar; “yıllar” lafzını feleğin yaratılış ve dönüşünden sonra söylemenin mümkün olduğunu iddia ederseniz, (yıllar lafzını bir kenara bırakalım ve ikinci bir feleğin yaratılış yaratılmayacağı ile ilgili konuya dönelim)¹⁴⁰
FİLOZOFLARIN İDDİASI Söz gelimi âlem ilk var olduğundan itibaren onun feleği şu ana kadar bin (1000) defa dönmüş olsun. Bu durumda Allah bu âlemden önce şu ana kadar bin yüz (1100) dönüş yapan onun gibi ikinci bir âlem yaratabilir miydi? Eğer bu soruya “hayır” dersanız; bu durumda adeta Allah’ın güçsüz iken güce, âlemin imkânsız iken imkâna kavuşması gibi bir sonuç ortaya çıkar. Şayet “evet” dersanız; -öyle de demeniz gerekir- bu durumda Allah bu güne kadar bin iki yüz (1200) dönüş yapan bir âlemi yaratabilir miydi sorusu sorulurdu ve siz bu soruya da “evet” demeniz gerekirdi. O halde biz filozoflar deriz ki; tasavvurdaki sıralamada bin iki yüz (1200) dönüş yapan üçüncü âlem ile bin yüz (1100) dönüş yapan	KELAMCILARIN CEVABI İtiraz: Bu görüşün bertaraf edilmesi zamanı mekânla karşılaştırmakla gerçekleşecektir. Biz kelamcılar; “âlemden önce zaman bulunmalıdır” deriz. Allah’ın en yüksek feleği olduğundan bir zira yüksek yaratması O’nun kudreti dâhilinde midir? Filozoflar buna “hayır” derlerse Allah’ı aciz sayarlar. Şayet “evet” derlerse 2-3-5 zira sonsuza kadar bu durum böylece gider. Biz deriz ki; âlemin ötesinde bir nicelik (zaman) vardır. Bu zaman, zaman sahibi bir şeyi, cisim ya da boşluğu gerektirir. Yani âlemin ötesinde boşluk ve doluluk vardır.¹⁴² Siz filozofların, âlemin var oluşundan önce zamana ilişkin imkânların bulunduğunu (zaman kadîmdir) varsayma iddianıza karşı cevabımız; âlemin ötesinde mekâna ilişkin imkânların (cisim

¹³⁴ A.g.e., s. 35.

¹³⁵ A.g.e., s. 35.

¹³⁶ A.g.e., s. 36.

¹³⁷ A.g.e., s. 35-36.

¹³⁸ A.g.e., s. 38.

¹³⁹ A.g.e., s. 37-38.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 38.

¹⁴² A.g.e., s. 38.

ikinci âlemin birlikte yaratılmış olması mümkün mü? Bu soruya (siz kelamcılar) “evet” dersanız dönüş sayıları farklı ama hareket hızları eşit bu iki durum imkânsızdır. Şayet eşit zaman dilimlerinde yaratılmıştır dersanız, yaratılan bütün âlemlerin imkânı sürdüğü gibi bu imkân katlanarak devam eder. Eşit zaman dilimlerini kapsayan bu imkânın ise zaman dışında bir gerçekliği yoktur. İşte bu zamansal durumlar Allah’ın bir niteliği ve âlemin yokluğunun bir sıfatı değildir. Yokluk; bir şey değildir ki çeşitli miktarlarda ölçülsün. Bu açıdan bahsettiğimiz zaman da bir hareketi gerektirir.¹⁴¹	ve boşluk) bulunduğu dair hayal gücüne dayalı bir açıklama şeklinde olacaktır (siz zaman kadîmdir dersanız hayal gücü de mekâna kadîmdik verir). Zaman ve mekân bakımından âlemin var oluşunun kıyaslanmasında hiç bir fark yoktur.¹⁴³
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozofların; âlemin var oluşundan önce zamana ilişkin imkânların bulunduğu dair (zaman kadîmdir) varsayımınıza karşılık;¹⁴⁴	KELAMCILARIN CEVABI Bizim bu konudaki cevabımız; âlemin ötesinde mekâna ilişkin imkânların (cisim ve boşluk) bulunduğu dair hayal gücüne dayalı bir açıklama şeklinde olacaktır (siz zaman kadîmdir dersanız hayal gücü de mekâna kadîmiyet verir). Zaman ve mekân bakımından âlemin var oluşunun kıyaslanmasında hiç bir fark yoktur.¹⁴⁵

A.3. Üçüncü Delil: “Varlığa Gelişinden Önce Âlemin Varlığı Mümkündür, İmkân Halinin Bir Başlangıcı Yoktur”

FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflara göre; varoluşundan önce âlemin varlığı mümkündür. Çünkü âlem, imkânsızken, onun sonradan mümkün dönuşmesi imkânsızdır. İmkân halinin bir başlangıcı yoktur. Yani imkân var olagelmıştır ve âlemin varlığı bu imkân içerisinde mümkün olarak devam etmektedir. İmkân hali ezelden beri var olduğu için mümkün de ezelden beri vardır. “Âlemin varlığı mümkündür” sözümüz, “âlemin varlığı imkânsız değildir” anlamındadır. Bu sebeple âlemin varlığının imkânı sürekli dir. İmkân halinin sürekli olması, “imkânın bir başlangıcı vardır” sözünün geçerliliğini ortadan kaldırır. İmkân halinin bir başlangıcı olsaydı imkândan önce bir imkânsızın varlığını zorunlu kılardı. Bu durumun doğal sonucu olarak; âlemin mümkün olmadığı ve Allah’ın gücünün yetmediği bir olgunun varlığını akla getirirdi.¹⁴⁶	GAZZALİ’NİN CEVABI “Âlemin yaratılmışlık imkânı sürekli dir. Allah için âlemin yaratılmasının düşünölmeyeceği hiç bir zaman dilimi yoktur. Sürekli var olduğu kabul edilen âlem de doğal olarak yaratılmış olmaz” şeklindeki sözlerinize karşı; âlemin yaratılmasının düşünölmeyeceği bir zamanın olması, onun imkân halinde olmasını ispatlayan bir durum değil, tam aksine âlemin yaratılmış olmasını ispatlayan bir durumdur.¹⁴⁷

¹⁴¹ A.g.e., s. 37-38.

¹⁴³ A.g.e., s. 39.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 39.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 39.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 40

¹⁴⁷ A.g.e., s. 41

A.4. Dördüncü Delil: “Her Yaratılanın Sahip Olduğu Madde, O Yaratılan Şeyden Öncedir”

FİLOZOFLARIN İDDİASI	GAZZALİ’NİN CEVABI
Her yaratılanın sahip olduğu madde o yaratılan şeyden öncedir. Çünkü yaratılan, maddesiz olmaz; bu durumda da madde yaratılmış olmaz. Yaratılanın kendisi; maddenin taşıdığı suretler, arazlar ve niteliklerdir (yani varlığın özü maddedir). Her yaratılanın varlığı, yaratılmadan önce mümkün, imkânsız ya da zorunludur. Yaratılanın imkânsız olması muhaldir, çünkü özü itibariyle imkânsızın bulunması imkânsızdır. Yaratılanın varlığının zorunlu olması da imkânsızdır, çünkü özü itibariyle zorunlu olan hiç bir şekilde yok sayılamaz. Yaratılan, özü itibariyle ancak mümkün varlık olabilir. Mümkün varlıklar için, var olmadan önce varlık imkânının olması gerekir. Varlığa gelme imkânı özü gereği tek başına var olamaz, onun kendisine dayanacağı bir mahal gereklidir. İşte bu mahal maddedir. Bu açıdan imkân maddeye dayandırılır (yani varlığın imkânından önce onun bir dayanağının olması gerekir ki o mahal de maddedir). Varlığa gelme imkânının dayandığı madde; sıcak-soğuk veya siyah-beyaz ya da hareket-sükûn kabul etmiştir denilmektedir (filozoflar başkasına ait bir görüşü aktarmıştır). Bu sözün açıklaması olarak; bu tarz değişimler o madde sayesinde olabilmektedir (maddenin bunları kabul etme yetisi vardır). Bu durumda imkân maddenin bir niteliği olur. Madde yaratılmış sayılırsa, var oluş imkânı varlığından önce gelmiş olur. Maddesi olmayan imkânın var olması düşünülemez. “İmkânın anlamı, onun güç yetirilebilir türden olması ve kadîm olanın imkâna gücünün yetmesidir” demek mümkün değildir. Zira biz bir şeyin güç yetirilebilir olduğunu, ancak mümkün olmasıyla anlarız ve “o güç yetirilebilir türdendir çünkü mümkündür; o güç yetirilebilir türden değildir çünkü mümkün değildir” deriz. Şayet “o mümkündür” sözümüz “o güç yetirilebilir türdendir” anlamında olsaydı, adeta biz “o güç yetirilebilirdir, çünkü güç yetirilebilir türdendir; o güç yetirilebilir değildir çünkü güç yetirilebilir türden değildir” demiş olurduk. Bu ise her şeyi kendisiyle tarif etmek demektir. Bu da gösteriyor ki onun mümkün oluşu, akılda açıkça beliren bir başka önermedir ki, bununla ikinci bir önerme bilinir; o önermede onun güç yetirilebilir oluşudur. Öyleyse imkânın; mümkün olması itibariyle kadîm olan Allah’ın ilmine irca edilmesi	Filozofların imkân hakkındaki bu görüşlerine karşı biz deriz ki; sizin imkân diye sözünü ettiğiniz şey aklın yargısından ibarettir (gerçek dünyada bir anlamı yoktur). Bizim bu konudaki değerlendirmemiz şu şekildedir: Mümkün: Aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeydir. İmkânsız: Akıl tarafından kabullenilmesi mümkün olmayan şeydir. Zorunlu: Aklın yokluğunu kabullenemediği şeydir. İşte bu üç durum kendileriyle nitelenecek bir var olana (mahal veya madde gibi) ihtiyacı olmayan akli yargılardır.¹⁴⁹

¹⁴⁹ A.g.e., s. 42.

imkânsızdır. Çünkü bilgi, bilineni gerektirir; bilinen imkân bilgiden başka bir şeydir. Üstelik imkân izafî bir nitelik olup, onun dayanacağı bir öz (zat) gerekir ki bu da maddeden başkası değildir. Öyleyse her yaratılandan önce bir madde vardır. Dolayısıyla ilk madde hiç bir şekilde yaratılmış değildir.¹⁴⁸	
FİLOZOFLARIN CEVABI Buna karşı filozoflar şöyle diyebilirler: İmkân halini aklın yargısına bağlamak imkânsızdır. Çünkü aklın yargısı imkâna ilişkin bir bilgi olmanın dışında bir şey ifade etmez. İmkân ise bilinenir ve bilgiden başkadır. Bilgi, imkânı kuşatır. Bilgi, imkânın olduğu şekliyle ilgilidir. Bilginin yokluğu var sayılsa bile bilinen yok sayılmaz. Hâlbuki bilinen yok sayıldığında bilgi de yok sayılır. Demek ki bilgi bilinen, biri ötekine bağlı iki ayrı şeydir. Akıl; imkân halinin ortadan kalkmayıp mümkün varlıkların özleri gereği mümkün olduklarını kavrayamamıştır. Şayet akıl ve akıllar yok olsa bile imkân hali sürekli kalacaktır.¹⁵⁰	GAZZALÎ'NİN İDDİASI Siz filozofların imkân diye sözünü ettiğiniz şey aklın yargısından ibarettir. Mümkün, zorunlu ve imkânsız diye bilinen bu üç durum kendileriyle nitelenecek bir var olana (mahal veya madde gibi) ihtiyacı olmayan akli yargılardır.¹⁵¹

İmkân halinin durumu ile ilgili olarak filozofların üç farklı formattaki iddialarını Gazzâlî üç açıdan cevaplamıştır.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Birinci İddia: İmkânsızlık hali (tıpkı imkân hali gibi) izafî bir nitelik olup, onun dayanacağı bir var olanı gerektirir. İki zıttı birleştirmenin imkânsız oluşunun anlamı şudur: Eğer yer (zemin) beyaz ise, beyaz olduğu sürece siyah olması imkânsızdır. Bu durumda her hangi bir nitelikte nitelenen gösterilebilir bir dayanağın (mevzu) bulunması gerekir. İşte o zaman “zıddını, üzerinde bulundurması imkânsızdır” denilir. Böylece imkânsızlık, bir dayanakla var olabilen izafî bir nitelik durumunda olabilir (aslında olamaz demenin farklı bir söylemi). Zorunluya gelince; açıktır ki zorunlunun izafeti ancak kendisine bağlı bir durumdur (yani zorunlu için de aynı şeyler geçerlidir).¹⁵²	GAZZALÎ'NİN CEVABI Birinci İddiaya Cevap: Şayet imkân, kendisinin dayanacağı bir var olanı (madde veya mahal) gerekli kılsaydı ve bu şeye “bu onun imkânıdır” denilecek olsaydı; aynı şekilde imkânsız için de kendisinin dayanacağı “bu onun imkânsızlığıdır” denilecek bir var olanı gerekli kılardı. Oysa özü itibarıyla imkânsızlığın varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın üzerinde gerçekleştiği bir maddesi yoktur ki imkânsızlık ona dayansın.¹⁵³

¹⁴⁸ A.g.e., s. 41-42.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 43.

¹⁵¹ A.g.e., s. 43.

¹⁵² Gazzâlî, a.g.e., s. 44

¹⁵³ Gazzâlî, a.g.e., s. 42

FİLOZOFLARIN İDDİASI İkinci İddia: Siyahlığın kendi özünde mümkün sayılması yanlıştır. Çünkü siyahlık hiç bir yerde bulunmaksızın dikkate alınır, o mümkün değil, imkânsız olur. Siyahlığın mümkün olması ancak bir cisimde görünüm kazandığı varsayılınca düşünülebilir. O halde cisim, görünümün değişimine hazır haldedir ve cismin üzerinde değişim mümkündür. Aksi halde siyahlığın tek başına varlığı yoktur ki, siyahlık imkânla nitelensin!¹⁵⁴	GAZZALÎ'NİN CEVABI İkinci İddiaya Cevap: Akıl siyah ve beyazın var olmadan önce mümkün olduğuna hükmeder. Şayet imkân, siyah ve beyazı taşıyan cisme ilişkin olup “bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür” denilebiliyorsa; bu durumda özü itibarıyla beyaz ne mümkündür ne de imkân niteliğine sahiptir. Zira mümkün olan sadece cisimdir, imkân ise ona ilişkin bir kavramdır. O halde deriz ki; özü itibarıyla siyah mümkün mü, zorunlu mu, imkânsız mıdır? Tabi ki verilecek cevap mümkün olduğudur. Demek ki akıl, imkân konusunda, imkânı kendisine dayandıracak bir özü kabule ihtiyaç duymamaktadır.¹⁵⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI Üçüncü İddia: İnsan nefisleri kendi kendilerine var olan cevherlerdir. Onlar ne cisim, ne madde ne de maddeyle iç içedir. (İbn Sînâ ve filozofların önde gelenlerinin benimsedikleri gibi) nefis sonradan yaratılmıştır. Özü ve maddesi bulunmadığı halde yaratılmadan önce, nefsin imkân hali söz konusudur. Nefsin imkân hali izafi bir nitelik olup, bu hal ne Allah’a ne de başka bir faile bağlanabilir.¹⁵⁶ (Filozoflardan bir kısmı, Gallen gibi) nefis maddeye içkin ve mizaca bağlıdır. Nefis maddedir ve imkânı da maddesine bağlıdır, demişlerdir.	GAZZALÎ'NİN CEVABI Üçüncü İddiaya Cevap: Özü ve maddesi bulunmadığı halde imkân halinin sürekliliği devam eden nefsin, bu imkân halini Allah’a ve her hangi bir faile bağlamıyorsanız, o halde neye bağlıyorsunuz? Bu mesele sizin (filozofların) aleyhine döner.¹⁵⁷ Bazıları nefsin kadîm olduğunu ve bedenle ilişki kurabileceğini söylerler ama bu filozofları bağlamaz. Nefsin yaratılmışlığını kabul edenler onun maddeye içkin olduğunu ve mizaca bağlı olduğuna inanırlar.¹⁵⁸
FİLOZOFLARIN İDDİASI (Filozoflar) aklın yargısının anlamı, onun bilgisidir; bilgi ise bilineni gerektirir.¹⁵⁹ Renklilik, canlılık gibi külli yargıların dış dünyada değil, zihinde mevcut olduklarını açıkça belirtmişlerdir. Dış dünyada var olanlara gelince onlar somut ve cüzi şeyler olup, akledilirler değil duyulurlardır. Renklilik kavramı akılda bulunan başlı başına bir kavram olup; “onun varlığı dış dünyada değil, zihinde bulunan bir kavramdan ibarettir” denilir.¹⁶⁰	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz cevap olarak deriz ki; renklilik, canlılık ve diğer külli yargıların akılda bulunduğu filozoflar tarafından da bilinen bir husustur. Bu tarz bilgiler bilinen fakat nesnesi bulunmayan bilgilerdir.¹⁶¹ Renklilik gibi bir kavramın akılda (zihinde) bir kavram olup, dış dünyada geçerliliğinin olmaması imkânsız bir durum değilse; bizim şu ana kadar anlattığımız şeyler de (imkânın da sizin kabul ettiğiniz külli yargılar gibi zihinde olduğu gerçeği) imkânsız değildir.¹⁶²
FİLOZOFLARIN İDDİASI (Filozofların); “akıllı kimselerin farkına varamadıkları varsayılsa bile hatta imkân yok sayılsa bile imkân hali yok sayılamaz” şeklindeki görüşlerine karşı;¹⁶³	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz deriz ki; imkân hali yok sayıldığında, cins ve türden ibaret olan külli kavramlar da yok sayılır mı? Şayet bu soruya filozoflar “evet” derlerse (imkân hakkındaki bizim görüşümüz imkânın akli bir kavram olduğu yönündeydi) imkân hali ile cins ve türden oluşan külli kavramlar arasında hiç

¹⁵⁴ A.g.e., s. 44.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 43.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 43.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 43.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 45.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 44.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 45.

¹⁶¹ A.g.e., s. 44.

¹⁶² A.g.e., s. 45.

¹⁶³ A.g.e., s. 45.

	bir fark bulunmaz. Filozoflar külli kavramların Allah'ın ilminde varlığını sürdürdüğünü zannediyorlarsa imkân konusunda da aynı şeyi düşünmeleri gerekir. Böylece filozofları çıkmaza sokma girişimimiz gerçekleşmiştir. ¹⁶⁴
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar derler ki; imkânsızın zıddı durumundaki ortağın imkânsızlığının anlamı, Allah'ın zatının tekliği ve var olanın zorunlu oluşu demektir. Teklik fikri de bu görüşe dayanmaktadır. ¹⁶⁵	GAZZALİ'NİN CEVABI Her imkânsızlık kendi zıddını ortadan kaldıran bir gerekçe sunmaz. Çünkü Allah'ın ortağının bulunması imkânsız olduğu halde, bu imkânsızlığın dayandığı hiç bir madde yoktur. Biz deriz ki; filozofların ilkelerine göre onların iddia ettiği bu durum zorunlu değildir. Onlara göre âlem, Allah'la beraber var olduğuna göre, Allah tek değildir. ¹⁶⁶
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar derler ki; Allah'ın benzerine karşı tek olması zorunludur. Zorunlunun karşıtı imkânsızdır. Bu da Allah'a bir şey izafe edilmesi anlamına gelir. ¹⁶⁷	GAZZALİ'NİN CEVABI Biz bu izafet iddiasına cevap olarak; Allah'ın bu izafete karşı tekliği benzerine karşı tekliği gibi değildir. Çünkü benzerine karşı tek olması zorunlu, mümkün yaratıklara karşı tek olması zorunlu değildir. Böylece biz bu yöntemle imkânı Allah'a izafe etmek zorunda kalıyoruz. Bu durum karşısında filozoflar; imkânsızlık ifadesini zorunluya çevirerek, bu şeyi Allah'ın zatına bağlama konusunda; "Allah'ın benzerine karşı tek olması zorunlu, mümkün varlıklara karşı tek olması zorunlu değildir" ilkesine bağlamışlardır. Sonra da tekliği zorunlu anlamında Allah'a izafe etmişlerdir. ¹⁶⁸
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozofların; siyahlık ve beyazlığın tek başına varlığı yoktur şeklindeki iddialarına karşılık; ¹⁶⁹	GAZZALİ'NİN CEVABI Biz deriz ki; bu iddia ile dış dünyadaki varlıkları kastediyorsanız "evet" tek başlarına varlıkları yoktur ama akıldaki varlıkları kast ediyorsanız "hayır" çünkü akıl külli bir siyahlığı düşünür ve o siyahlığın özü itibarıyla mümkün olduğu kanısına varır. ¹⁷⁰
FİLOZOFLARIN İDDİASI Nefisler yaratılmışlardır. Nefisler başlı başına bir varlıktır. Yaratılmadan önce bir imkâna sahiptirler. Ayrıca nefisler maddeyi yönetebilirler. ¹⁷¹	GAZZALİ'NİN CEVABI Bu tarz şeyler uzak ilişkilerdir. Yaratılanın imkânı, ona güç yetiren için mümkün olmasıdır. Bu durumda imkân hali bedenle içkin konumda olmadığı halde edilgin bedenle ilişki kuruyorsa, aynı şekilde imkân hali kendisine içkin bulunmamakla birlikte etkin (bi'l-fiil) ile ilişki içindedir. İmkân halinin etkin (bi'l-fiil) ve edilgin (bi'l-kuvve) için -içkin olmadığı sürece- birbirleri arasında fark yoktur. ¹⁷²

¹⁶⁴ A.g.e., s. 45.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 45.

¹⁶⁶ A.g.e., s. 45-46.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 45.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 45-46.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 46.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 45-46.

¹⁷¹ A.g.e., s. 46.

¹⁷² A.g.e., s. 46.

GAZZALİ'YE YAPILAN BİR İTİRAZ Birisi bize kalkıp dese ki; sizin bütün bu itirazlarınız, güçlükler karşılık verirken yine güçlüklerle dayanmak olmuştur. Bu şekilde filozofların ortaya koyduğu güçlükleri çözemediniz.¹⁷³	GAZZALİ'NİN CEVABI Biz cevap olarak deriz ki; karşı çıkma bir görüşün yanlışlığını açığa çıkarır. Güçlüğü çözmek ise tez ve antitez ortaya koyarak gerçekleşir. Biz bu kitapta sadece filozofların öğretilerini bulandırmayı amaçlayıp, tutarsızlıklarını gösteren delillerini bozduk. Bunları yaparken her hangi bir öğretiyi savunmadık. Bu kitabın amacı da onların tutarsızlıklarını bir görüşe bağlı kalmadan göstermektir.¹⁷⁴ “Kavaidü'l-Akaid” kitabımızda filozofların burada yıktığımız görüşlerini yapıcı bir şekilde eleştireceğiz.¹⁷⁵

¹⁷³ A.g.e., s. 46.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 46.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 47.

B. Âlemin Kıdemi Tartışmalarındaki Tekfir İthamının Değerlendirmesi

Gazzâlî'nin İbn Sînâ ile ilgili ithamlarını, birinci meselede dört ana başlık ve bunların alt başlıkları şeklinde sistemleştireceğiz. Genel olarak baktığımızda Gazzâlî, aslında dört farklı zaman formülasyonu kullanmıştır. Bunlar; zamansızlık boyutuyla kıdem, zat, zaman ve mekân boyutuyla kıdem, imkân boyutuyla kıdem ve madde boyutuyla kıdemdir.

B.1. Birinci Delil: Zamansızlık ve Kıdem Boyutu

Gazzâlî'ye göre filozofların âlemin kıdemine dair birinci deliline göre; İlk İllet'in dışındaki her şey (ma'lul) olarak âlemin mevcudiyetini, bir yokluktan (adem) sonra tercih etmiş olması, İlahî iradenin yenilenmesi anlamına geleceğinden, âlemin tayin edilmiş bir anda yaratılmış olduğu görüşünün reddedilmesi gerekir. Buna göre, âlemin mevcudiyetinin herhangi bir başlangıcı bulunmamaktadır ve bu mevcudiyetin başlangıcı anlamında herhangi bir İlahî müdahale söz konusu olamaz. Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi, felsefi kanıtlar içerisinde en öncelikli ve etkili olanı kıdem-i âlem delili olarak budur.¹⁷⁶

Kıdem ve hudus tartışmaları, birinci meselenin genel konusudur. Bu sebeple birinci meselenin birinci delilinde bu iki kavram hakkında genel bir içerik sunulacaktır. Akabinde ise bu başlığın asıl inceleyeceği konular olan ve aynı zamanda kıdem ve hudus kavramlarından da ayrıştırılması mümkün olmayan irade ve sudur hakkında bir tartışma açılacaktır.

B.1.1. Âlemin Kıdemi ve Hudusu Hakkında Tartışmalar

B.1.1.1. Kıdem Hakkında Tartışmalar

Bu bölümdeki tartışmaların mahiyetini belirleyecek olan temel soru şudur: Âlem¹⁷⁷ kadîm midir, yani kendi kendisini var eden midir, yoksa kadîm bir irade tarafından mı yaratılmıştır?

¹⁷⁶ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi*, 2012, s. 121.

¹⁷⁷ Âlem: Gazzâlî'ye göre, âlemin tamamı biri diğeri ile uyumlu, onu tamamlayacak şekilde parçalardan oluşmuş bir şahıs hükmündedir. Onun parçaları ve organları; gökler, yıldızlar, yer ve bu ikisi arasındaki su, hava ve benzeri şeylerdir. Onun parçaları o kadar güzel ve sağlam tertip edilmiştir ki bu düzen değişse sistem de bozulur. Bu Allah'ın Musavvir adının bir tecellisidir. Bkz. Gazzâlî, *el-Meksadu'l-Esma*, Mısır; 1322, s. 51; nakil için bkz. Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları /Tehâfütler Örneği*, Ankara; Fecr Yay., 2009, s. 64.

Gazzâlî'ye göre; “filozoflar, âlemin varlığı ve varlığa gelişi konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Onların büyük çoğunluğu âlemin kadîm olduğunu ileri sürerler. Âlem; sebebin sebeple, ışığın güneşle birlikteliği gibi Allah ile birlikte, O’nun eseri ve zaman dışı olarak var olmuştur. Allah’ın âleme olan önceliği, sebebin sebebe olan önceliği gibidir. Bu öncelik zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımındandır. Âlem kadîmdir ve sonradan olan bir vasıta olmaksızın Kadîm’den sudur edemez.”¹⁷⁸

Gazzâlî *Tehâfüt*’te, âlemin kıdemi konusunda filozofların görüşlerini; onların bu konuda bir soru sorması ve bu sorunun muhtemel cevaplarını sorgulaması şeklindeki bir süreci yansıtarak izah eder.¹⁷⁹ Ona göre filozofların, âlemin kıdemi konusundaki en önemli sorusu şudur:¹⁸⁰

“Eğer âlem, Allah’ın yaratmasıyla meydana gelmişse [ki filozoflar bu soruyu durumun imkânsızlığını ortaya koymak için soruyorlar] niçin daha önce değil de şimdi yaratılmıştır?”¹⁸¹

Gazzâlî'ye göre; filozoflar açısından, âleme bir kıdemiyet verilmemesi, yani âlemin yaratılmışlığının kabul edilmesi neticesinde ortaya çıkabilecek durumların (filozoflar tarafından) yorumlanması, bazı çıkarımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çıkarımlar dört filozof sorgusu olarak karşımıza çıkmaktadır:

¹⁷⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 14.

¹⁷⁹ Hocazade, filozofların âlemin kıdemi konusundaki bu delillerine verilen cevabı, Nasıruddin Tusi’den nakletmiştir. Onun bu görüşü bir nevi kelimacılar arasında, felsefeyi gerçekten anlamaya çalışan ılımlı kelimacı imajının en güzel örneklerinden birini sergilemektedir. Bu görüşe göre: “Biz Yüce Allah’ın âlemi yaratma konusunda gereken her şeyin, hiç bir hâdis şeye bağlı olmadan ezelde hâsıl olduğunu kabul ediyoruz. Ancak buna karşı, filozofların, “bu durumda şayet âlem kadîm olmazsa, âlemin her hangi bir müreccih olmadan tercih edilmesi gerekir” şeklindeki görüşlerini kabul etmiyoruz. Çünkü âlem yaratılmazdan önce, gerçekleşmiş bir zaman yoktur ki, âlemin var olduğu vakitte meydana gelmesi için bir müreccihe ihtiyaç duyulmuş olsun. Bilakis ezelde, yani âlemin var edilmesinden önceki durumda zaman, tamamen vehmi bir şeydir, onun bir varlığı yoktur. Zamanın varlığı ancak âlemin varlığı ile başlar. Çünkü zaman, büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür. Âlemin varlığından önceki vehmi zamanın cüzlerinin, birbirinden ayrılması, ancak âlemin dışında bir mekânda olduğu gibi, salt bir vehmin işlerindendir. Aynı şekilde nasıl ki; “âlem, meydana geldiği mekânda meydana geldi” denemez ise, bunun gibi, “âlem, niçin meydana geldiği vakitten önce mevcut değildi, niçin daha önce meydana gelmedi?” denemez. Bkz. Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, 1991, s. 77.

¹⁸⁰ Bu soru, Gazzâlî açısından filozofların tutarsızlığını gösteren bir sorudur. Çünkü filozoflar, Gazzâlî’nin de iddia ettiği gibi, âlemin yaratıldığını değil, bi’l-kuvve varlığının bi’l-fiil hale geçtiğini –imkândan varlığa geçiş- kabul etmektedirler. Allah’ta bir değişiklik veya bir yenilik olmasını, O’nun gerekliliği yönünden mümkün görmeyen İbn Sînâ, âlemin yaratılmış (muhdes) olmasını da uygun görmez. Âlemin yaratılmış olduğunu savunanlara, Allah’ın onu yarattığı anda daha önceki bir zamanda, onu niçin yaratmadığını sorar. İbn Sînâ; Allah’ın belirli bir zamanda âlemi yaratma konusunda güçsüz olduğu varsayılabilir mi? veya O’nun en olgun olma halini bir başka anda kazandığını ve böylece âlemi yarattığını kabul edilebilir mi? sorularını sorar. Bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1992, s. 82.

¹⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 16.

Filozofların Birinci Sorgusu: Allah'ın âlemi yaratmaktan aciz ve âlemin yaratılmasının imkânsız oluşudur ki; bu durum mümkün değildir. Çünkü bu; Allah'ın aciz iken kudrete, âlemin imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir.¹⁸²

Filozofların İkinci Sorgusu: Daha önce Allah'ın bir amacı (garad)¹⁸³ yoktu, sonradan bir amacı ortaya çıktı: Bu durum da mümkün değildir.¹⁸⁴

Filozofların Üçüncü Sorgusu: Allah'ın, âlemi yaratması için gereken alet veya kudret, amaç ya da tabiat olmadığı için mi, yoksa bunlar var olunca mı âlem yaratılmıştır?¹⁸⁵ Bu durum da mümkün değildir.¹⁸⁶

Filozoflara göre âlemin kadîm olması; alet veya kudret olmadığı için mi yoksa irade olmadığı için mi kabul edilmemektedir? İrade varsa, her irade birbirini gerekli kılacak ve bu gerektirmeler sonsuza kadar giden bir teselsül meydana getirecektir. Böyle bir ihtimal Allah'ın yaratıcı olmasını ortadan kaldırır ve O'nun iradesini insan iradesine benzetmek olur. Bu durumda Gazzâlî, filozofların; “sonradan olanın kadîm olandan sudur edemeyeceği” şeklindeki ilkelerinden yola çıkarak “âlemin kadîm olduğu” ilkesine ulaştıkları kanaatindedir.¹⁸⁷

İbn Sînâ, Gazzâlî'nin ithamlarında yer alan ilk üç sorunun izahatını şu şekilde yapmaktadır: “Bir failden bir fiilin meydana gelmemesi ve sonra meydana gelmesi, ya dışarıdaki engelleyici bir sebeple ya da alet veya madde gibi dışarıdan bir şeyin bulunmaması sebebiyle olur. Hepsi ya dış sebeptendir ya da dış sebepten değildir. Eğer onun zatı bütün yönleriyle olduğu gibiyse ve dışarıda olduğu gibiyse, ondan bir şeyin meydana gelmesi, meydana gelmemesinden daha uygun değildir. Çünkü şimdiye kadar yoktu, şimdi meydana geldi. Şimdiden itibaren meydana gelen bir şey ya doğal olarak ya iradeli olarak ya da arazî olarak meydana gelir. Yeni meydana geldiği halde onu dışarıdan birisi meydana getirmediyse o takdirde soru şöyle olur:

¹⁸² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 15.

¹⁸³ Gazzâlî'ye göre ‘garad’ kelimesinin anlamı şudur: Eyleminde amaç bulunan etkin neden açısından, amacın olması ile olmaması aynı mesabede olmamalıdır. Çünkü amaç, yapan açısından, bir şeyin yapılmasını yapılmamasına evla kılan şeyden ibarettir. Eğer böyle olsaydı amaç olarak isimlendirilmezdi. Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd-ı Felâsife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (thk. Süleyman Dünya), Vadi Yay., İstanbul 1997, s. 149.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 16.

¹⁸⁵ Sonradan olanın, bir sebebi olmadan meydana gelmesi imkânsızdır. Sebep için şartlar meydana gelmedikçe nesneyi meydana getiremez. Bu durum da şu soruya sebep olur: Sebep nesneyi neden şimdi meydana getirdi ve daha önce meydana getirmediydi? Bu da sebebe ihtiyaç duyar ve böylece teselsül meydana gelir. Bu durumda sonradan meydana gelen, zaruri olarak sonsuz sebebe ihtiyaç duyar. Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd-ı Felâsife*, 1997, s. 208.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 16.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 16 ve 29.

Ondan niçin daha önce meydana gelmedi de şimdi meydana geldi? İster o doğal durum olsun, ister başka bir şey (alet veya kudretin olmaması), ister onun içinde, ister ondan ayrı bir şey olsun. Eğer başka bir kimse meydana getirirse o zaman onun içindeki veya dışındaki başka bir failin fail olabilmek için bir durum meydana getirmesi gerekir.”¹⁸⁸

Fail ve fiil arasındaki ilişkiyi açıklayan bu ifadeler, doğal olarak Gazzâlî’nin iddia ettiği şekliyle âlemin kadîm olduğu gibi bir sonuç doğurmamıştır. İbn Sina hiç bir eserinde âlemin kadîm olduğunu söylememiştir, bununla beraber âlemin yaratılmış olduğunu da söylememiştir. Onun kabul ettiği ve kendince yorumladığı sudurcu yaratma sistemi, Allah ve âlem hakkındaki tartışmaları fizik alanından ilahiyat alanına çekmiştir. Fakat Gazzâlî, eleştirilerinin odak noktasına Arsitoteles fiziğini olduğu gibi benimsemiş bir İbn Sina’yı koyduğu için, âlemin zamansal başlangıcının olmadığı meselesini, “Allah ile âlem beraber vardır”, şeklinde anlamıştır. İbn Sina’nın böyle bir kabulü olmamakla birlikte, her şeye rağmen o, âlemin kendisine göre bir başlangıcı olduğunu dahi savunmaktadır.¹⁸⁹

Filozofların Dördüncü Sorgusu: Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ünde iddia ettiği şekliyle filozoflara göre âlemin yaratılmışlığının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan yaklaşımlar içinde en makul olanı; Allah’ın âlemin varlığını dilemediği şeklindeki görüştür. Yine bu da (filozoflar açısından) mümkün değildir. Çünkü bu şekilde olsaydı, ‘Allah önceden irade sahibi değilken, âlemin yaratılmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlemi meydana getirmiştir’, şeklinde bir anlam ortaya çıkardı. Bu durumda iradenin yaratılmış olması gerekirdi. Allah, kendisinden varlığa gelenlere mahal olmadığı için iradenin Allah’ın zatında meydana gelmesi imkânsızdır.¹⁹⁰

Gazzâlî’ye göre filozoflar, âlemin yaratılmışlığına dair öne sürülebilecek muhtemel öngörülerin kabul edilemeyeceğini söylemektedirler. Filozoflara göre bu öngörüler içinde en muhtemel olanı; “Allah’ın âlemin varlığını dilemediği” şeklinde olanıdır ki, bunun da geçersizliği tartışılmıştır.

Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’te, âlemin kîdemi hakkında filozofların öngörüsü olarak öne sürdüğü dördüncü yaklaşımla ilgili olarak İbn Sînâ’nın görüşü, şu cümlelerinde karşılık bulmuştur: “Kudret; tanımında; ‘O dilediğini yapar ve dilediğini de yapmaz’

¹⁸⁸ *Danışname-i Alai/Alai Hikmet Kitabı*, ter: Murat Demirkol, İstanbul; 2013, s. 202-204.

¹⁸⁹ İlgili İbn Sînâ metni için bkz. İbn Sînâ, *Danışname*, s. 238.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 16.

şeklinde iki şartlı önerme barındırır. Fakat ‘dilemezse yapmaz’ hükmünün doğruluğunda, ‘fakat O bir vakitte dilemedi’ hükmünün doğru olması gerekmez. Yine ‘kesinlikle dilemedi’ önermesinin yanlışlığı, ‘dileseydi yapmazdı’ yargımızın da yanlış olmasını gerektirmez. Çünkü ‘dilemeseydi yapmazdı’ önermesi, ‘dilediğinde yapar’ hükmüyle ‘dilemiş olsaydı yapmamış olurdu’ hükmünü gerektirmektedir. ‘Dilediğinde yaptı’ önermesi doğru olunca ‘yaptığında diledi’ yani ‘yaptığında kadir olması bakımından yaptı’ önermeleri de doğru olur ve dolayısıyla ‘dilemediğinde yapmadı’ ve ‘yapmadığında dilemedi’ önermeleri de doğru olmaktadır. Bunda O’nun her hangi bir vakitte dilememiş olması gerekmez. Mantık bilen kimse için bu durum açıktır.”¹⁹¹

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ, Tanrı’nın dilemesinin veya dilemesindeki kudretin, zamana bağlı olmadığını mantıksal bağlamda, önerme çözümlemeleriyle ispatlamaya çalışmıştır.¹⁹² Gazzâlî’ye göre ise, kendisinin *Tehâfüt*’te öne sürdüğü, filozoflara ait bu dört öngöründen hiçbirisinin, filozoflar tarafından kabul görmemesi; bir anlamda filozofların kabulleri açısından düşünüldüğünde, âlemin kadîm olmasının dışında bir seçenek bırakmamıştır. Bunun neticesinde Gazzâlî *Tehâfüt*’te, şöyle bir sonuca ulaşmaktadır:

Filozoflar açısından düşünüldüğünde anlaşılmaktadır ki, kadîm kudret; alet, zaman, amaç veya tabiat bakımından her hangi bir değişme olmaksızın hâdisin, kendisinden sudur etmesi imkânsızdır. Hâlbuki kadîm olanın durumunda bir değişme olduğunu varsaymak imkânsızdır. Çünkü sonradan olan bu değişme hakkında

¹⁹¹ İbn Sînâ, eş-Şifa, *el-İlahiyat/Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2004, s. 155.

¹⁹² Buradaki mevzunun temel kavramı “dilemek”tir. Öncelikle bu kavramın ne anlama geldiğinin çözülmesi gerekir. Gazzâlî’nin *Mekâsıdu’l-Felasife*’si bu konuda bize yeterli bilgiyi vermektedir. Gazzâlî filozofların bu durumu nasıl anladığını *Mekâsıd*’da şöyle aktarır: “İlk Varlık’ın sıfatı olan Kadir; dilediğini yapan, dilediğini yapmayandır. Biz, Allah’ın dilemesinin ilmi olduğunu, içinde iyilik olduğunu bildiği şeyin meydana geldiğini, olamamasının hayırlı olduğunu bildiği şeyin de meydana gelmediğini açıkladık. Bu durum hakkında İlk Varlık’ın iradesinde bir zorlama mı meydana gelmektedir, O yeri ve göğü yok etmeye kadir değil midir? Diye bir soru sorulursa, şöyle denilir: İlk Varlık dilerse yer ve göğü yok eder, ancak O bunu dilememektedir. Allah’ın kadîm meşiet, varlığın devamına hükmetmiştir. Zira iyilik (hayr) varlığın yok olması ve zeval bulmasında değil, sürekliliğindedir. Kadir; dilemesinin gerekliliği (zorunluluğu) ile değil, dilerse yapar anlamında kadirdir, denilir. Yüce Allah’ın şimdi kıyameti koparmayacağını bilsek de O, şimdi kıyameti koparmaya kadirdir. Özetle; bilinen güç, güç yetirilenden farklıdır. Öyleyse İlk Varlık ‘irade ederse yapar’ anlamında olabilecek bütün şeylere kadirdir. ‘İrade ederse yapar’ ifadesi bitişik şartlı bir önermedir. Şartlı önermenin parçalarından ikisinin doğru olması, onun şartlarından birisi değildir. Bilakis ikisinin veya birinin yanlış olması caizdir. Bu durumda da bitişik şartlı önerme doğru olur. ‘İnsan uçarsa havada hareket eder’, diyenin sözü doğrudur. Oysa cümlemin iki tarafı da yanlıştır. ‘İnsan uçsaydı hayvan olurdu’, ifadesi doğrudur. Fakat mukaddimesi yanlış, talisi doğru ve bitişik şartlı bir önermedir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 187-188.

söylenecek olan söz, başkası için de geçerlidir, dolayısıyla hepsi imkânsızdır. O halde (filozoflara göre) âlem, var olduğuna ve yaratılmış olmasına imkân bulunmadığına göre, onun kadîmliği, şüpheyi yer kalmayacak şekilde kesinlik kazanmıştır.¹⁹³

Gazzâlî'nin filozoflar hakkındaki kesin kanaati buradaki ifadeleriyle gelmektedir. Ona göre filozoflar, âlemin varlığa gelmesi konusundaki bütün ihtimalleri değerlendirmişler ve kadîm olduğu kanısına varmışlardır.

Gazzâlî'nin, âlemin kıdemi konusunda, filozofları yargıladığı bu sürecin muhatabı, “filozofların hangi grubudur?” sorusu önemli bir sorudur. Gazzâlî bu konuda öncelikle filozofların çoğunluğunun âlemin kıdemi kabul ettiğini vurgulamıştır. Bununla beraber *Tehâfüt*'ün yazılış amacını da, Farabi ve İbn Sina'nın bozuk fikirlerini çürütmek olarak belirlemiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirisinin öncelikli muhatabı İbn Sina olacaktır. Âlemin kadîm mi yoksa yaratılmış mı olduğu meselesinde asıl anlaşılması gereken durum ise kanaatimizce; âlemin kadîm olup olmadığı tartışmasından ziyade, âlemin kadîm olduğu iddiasının İbn Sina'daki karşılığının Gazzâlî'nin iddia ettiği şekliyle mi olduğunun ortaya çıkartılmasıdır. Bu sebeple bu meselenin izahına İbn Sina'nın âlemin kıdemine dair cevaplarıyla devam ettirmek yerinde olacaktır. Ayrıca âlemin kıdemine dair tartışmaların İbn Sina'daki kesin ve net cevapları Gazzâlî'nin, filozoflar adına öne sürdüğü birinci meselenin ikinci delilinde gelecektir. Bu sebeple buradaki tartışmalar meseleye giriş mahiyetindedir.

Gazzâlî, âlemin kıdemi ya da yaratılmışlığı tartışmasında zaman meselesine de değinmektedir. Ona göre zamanlar, âlemin imkân ve düzeni içinde kesinlikle birbirine benzer. Bu açıdan “âlem yaratılmadan bir an (lahza) önce veya sonra yaratılmış olsaydı, şu andaki düzen kesinlikle var olmazdı”¹⁹⁴ şeklindeki filozof görüşü Gazzâlî tarafından kabul görmez. Ona göre filozoflar karşı koyma şöyle gerçekleşecektir: “Her ne kadar biz; siz filozofların zamanlar konusundaki itirazınıza aynıyla karşılık verme gücüne sahip olsak da, -çünkü bazıları ‘Allah alemi mümkün olan en uygun zamanda yarattı’ demişlerdir ki, biz bu karşılıkla yetinmeyip, sizin koyduğunuz ilke doğrultusunda, aralarında fark gözetmenin mümkün olmadığı;

¹⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 16.

¹⁹⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 26.

feleğin hareketinin yönündeki farklılık ve feleğin hareketi sonucu o bölge üzerinde kutup noktalarının belirlenmesi hususlarında karşı koyacağız.”¹⁹⁵

İbn Sînâ; “âlemin varlığa gelişi tartışmaları” ve “âlem niçin daha önce yaratılmadı?” konusunda açıklamalar yapmaktadır. İbn Sînâ’nın bu açıklamalarında dikkat çeken husus; onun buradaki sözlerinde, birilerinin fikirlerine karşı gelme ve bu fikirleri çürütme gayreti içinde olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Gazzâlî’nin filozofları eleştirdiği konular ile İbn Sînâ’nın eserlerinde başka fikir ve görüşleri eleştirdiği konuların ne kadar benzer olduğu dikkat çekicidir. Kanaatimizce Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’te, İbn Sînâ’ya karşı ürettiği itirazların bir kısmı; İbn Sînâ’nın eleştirmek için eserlerinde değindiği bir takım grup ve fırkalara ait görüşlerdir. Gazzâlî, bu görüşleri sanki İbn Sînâ’ya aitmiş gibi göstermektedir.

Gazzâlî’nin kullandığı bu yönteme İbn Sînâ’dan yapılacak şu nakil cevap niteliğindedir: Ona göre; “bazıları; Zorunlu Varlık’ın Bir olduğu konusunda hem fikir oldular ve gruplara bölündüler. Onlardan bir grup dedi ki; Zorunlu Varlık ezelde vardı ve O’ndan başka hiç bir şey varlığa gelmemiştir. Sonra O (Zorunlu Varlık) başladı ve kendisinden bir şeyin varlığını (yani âlemin varlığını) irade etti. Şayet bu böyle olmasaydı kuşkusuz geçmişteki çeşitli sınıfların yenilenen sonsuz halleri bi’l-fiil mevcut olurdu. Çünkü onlardan her biri var olduğunda tümü de var olur. Dolayısıyla ardışık sonsuz durumlar varlıkta sınırlanmış bir tümellik olurdu”.¹⁹⁶

“Onlar; Zorunlu Varlık’ın ‘bir’ ve ‘başlangıç’ olduğunu kabul etmemeyi imkânsız görmüşlerdir. Sonsuzda yenilenen bi’l-fiil mevcut haller kabul etseydik, yenilenen bu hallerin her vakitte sayısı artardı ki sonsuz olanın sayıca artması nasıl mümkün olabilsin? Bunlardan bir kısmı dediler ki; ‘âlem, varlığı için en uygun zamanda var olmuştur.’ Diğer bir kısmı; ‘âlemin var olduğu zaman dışından var olması mümkün olmazdı’, demişlerdir. Bir kısmı da; ‘âlemin varlığı, ne zamanla ne de başka bir şeyle ilgilidir, aksine niçin? Diye sorulamayacak bir fail ile ilgilidir’ demişlerdir. Bunların karşısında el-Evvel’in birliğini kabul eden bir grup şöyle demiştir: Zatı sebebiyle Zorunlu Varlık, bütün sıfatlarıyla ve birincil halleriyle Zorunlu Varlık’tır. Zira apaçık bir yoklukta hallerden bir şeyin var olmaması veya el-Evvel’den hiç bir şeyin asla varlığa gelmemesi daha uygun olan hal, bu halden farklı

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 26.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005, s. 140.

olandan ayırt edilemeyecektir. Yenilenmiş bir irade ancak bir etkenle ortaya çıkabilir, rastgele ortaya çıkmaz. Halin yenilenmesi olmadan bir doğanın yenilenmesi¹⁹⁷ ve bir şeyin ortaya çıkması gerçekleşmez.”¹⁹⁸

İbn Sînâ'nın bu aktarımında dikkatimizi çekeceği gibi o, kendi görüşlerini ortaya koymaktan ziyade, bu konudaki tartışmaları gündeme getirmektedir. Fakat Gazzâlî; özellikle âlemin Allah'ın fiili mi, yoksa kendi başına fail mi olduğu hakkında cereyan eden bu tartışmaları, İbn Sînâ'nın görüşü olarak bize aktarmıştır.

Gazzâlî'nin filozoflara ait olarak naklettiği *Tehâfüt*'ündeki ifadeler öncelikle, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin meseleyi değerlendirdikleri pencerelerin farklılığını göstermektedir. Gazzâlî'nin iddiası; filozofların âlemin kadîm olduğuna inandıkları ve bu kadîmliğin de, sonradan olan bir şeyin O'ndan sudur edemeyeceği şeklindedir. Filozoflar ise bu konudaki görüşlerini açıklarken; tam aksine âlemin kadîm olmasından yola çıkarak değil, Allah'ın kadîm olmasından yola çıkarak, ancak sonradan olanın O'ndan sudurunu mümkün görmüşlerdir. Metin bağlamında da meseleye bakıldığında, filozofların; âlemin kıdemini açıklayan ifadeleri, -özellikle İbn Sînâ'nın kitapları incelendiğinde görüleceği gibi- net bir kabul olarak belirtilmemektedir. İbn Sînâ'nın göksel nefislerin kadîm ve canlı olduğu tarzındaki açıklamaları, âlemin kadîm olduğu tarzında bir yargıya sebep olmuştur. Ayrıca İbn Sînâ âlemin kıdeminden ziyade, Allah ile âlem arasındaki sebep-sebeplilik bağlamını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple, İbn Sînâ'nın sebep-sebeplilik anlayışı incelendiğinde, Allah ile âlemin, ne kategori olarak, ne de zat ve zaman olarak beraber değerlendirildiğine şahit olmaktayız. Bununla beraber varlık olarak, ne âlemin ne de İlk Sebepli'den çıkan her hangi bir şeyin (akıl, nefis veya cirim) ona denk tutulmadığı da aşîkârdır. Dolayısıyla İbn Sînâ sisteminde Allah her şeyin yegâne varlık sebebidir.

Anlaşılabacağı gibi Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te, filozoflar adına sorular sorduğu ve ihtimal cevaplar ürettiği bu bölüm, aslında bütün *Tehâfüt*'ün özeti mahiyetindedir. Bu sorular ve ihtimal cevaplar, ana konu olarak, âlemin kıdeminin imkânını veya

¹⁹⁷ Buraya kadar İbn Sînâ kendisine ait her hangi bir fikri açıklamaktan ziyade, bu konudaki mevcut görüşleri serdetmiştir. Bu görüşlerden de her hangi birisini kabul ettiğine dair her hangi bir izahatta da bulunmamıştır.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *el-İşarat ve 't-Tenbihat*, İstanbul 2005, s. 140-141.

imkânsızlığını tartışmakla beraber; bu kıdemin hudus, imkân ve irade kavramlarıyla ilişkisine de değinmektedir.

Buraya kadar Gazzâlî ve İbn Sînâ'dan karşılıklı aktardığımız iddia ve cevapların neticesinde İbn Rüşd, bu tartışmaları çok iyi anlamış ve değerlendirmiş bir düşünür olarak, bize göre orijinal bir noktayı keşfetmiştir. O, filozofların kadîm olmaktan anladığı şey ile Gazzâlî'nin kast ettiği kıdemiyetin birbirinden oldukça farklı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre hiç bir zaman filozoflar, Gazzâlî'nin düşündüğü anlamdaki kıdemiyeti kabul etmiş değillerdir. Bu bakımdan onları tekfir etmenin haklı bir yanı yoktur.¹⁹⁹

B.1.1.2. Hudus Hakkında Tartışmalar

Bu bölüm; Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında meydana gelen âlemin hudusu tartışmalarına bir giriş mahiyetindedir. Bu konu tafsilatlı bir şekilde; Allah'ın âleme olan önceliğinin zat ve zaman boyutuyla tartışıldığı âlemin kıdemi tartışmalarının ikinci delilinde ortaya konulacaktır.

Gazzâlî'ye göre filozofların; “âlemin kadîm bir irade tarafından yaratılması ve bu iradenin âlemi, daha önce varlığı irade edilmediği için murad etmeyip, âlemin şimdi bildiğimiz şekliyle var olması ve bunun murad edilmesi (şeklindeki görüşleri) imkânsızlığı apaçık olan bir imkânsızlıktır.”²⁰⁰ Çünkü sonradan olan, gerekli ve sebepli bir varlıktır. Onun sebebi ve gerektiricisi olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi, beklenen hiç bir şey kalmayınca kadar gerektiriciliğinin, ilke ve sebeplerinin bütün şartları tamamlandığı halde gerekli kıldığı şeyin ertelendiği bir gerektiricinin varlığı da imkânsızdır. Buna karşılık bütün şartlarıyla birlikte gerektirici gerçekleştiğinde gereklinin varlığı zorunludur ve gereklinin varlığının ertelenmesi, gerektiricisiz bir gereklinin sonradan var olmasının imkânsızlığı gibi imkânsızdır.”²⁰¹

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, thk: Muhammed el-Aribi, Beyrut; Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1994, s. 105-107, 109-110.

²⁰⁰ Karabağî'nin bu konudaki fikirleri şöyledir. Ona göre irade ve taalluku, her ikisi birlikte kadîmlerdir. Murad, yani istenilen şey ise sonradan varlığa gelmiştir. Çünkü ihtiyar sahibinin eseri, ancak iradeye uygun olur. Murad, ezelde murad edilmesi ise, o ezelde mevcut değildir, yani yaratılmadı demektir. Yine Karabağî'ye göre eğer yaratıcı “mucibu'n bi'-zat” ise, malulün tam illetten sonraya kalması kesinlikle muhal olur. (Yani illet ile malul arasında bir fasıla olmaz, malul illetten sonra değil, beraber taalluk ederler.) Bkz. Güzel, *a.g.e.*, s. 67.

²⁰¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 17.

Tehâfüt'te filozoflara ait bu iddialar, Gazzâlî tarafından şöyle yorumlanmıştır: “Sözün özünde siz filozoflara göre, bütün şartları tamam olan bir gerektirici bulunmakta; bununla birlikte gerekli olan ertelenmekte ve başlangıcına insan hayalinin ulaşamayacağı hatta kendisinden binlerce yılın hiç bir şey eksiltmeyeceği bir süreçte meydana gelmekte; sonra yenilenen hiç bir şart bulunmadan, gerekli olan ansızın ortaya çıkmaktadır.”²⁰²

Gazzâlî'nin demek istediği şu anlama gelmektedir: Her sonradan olanın bir sebebi ve bir gerektiricisi vardır. Bu durum onun doğasının bir gereğidir. Her hâdis varlığını bir başkasından almak zorundadır ve bu varlık sebebini aldığı şey onun zorunlu olarak gerektiricisidir. Aynı şekilde âlem de mümkün bir varlık olduğu için onun gerektiricisi olmadan varlığa gelmesi imkânsızdır. Gerektirici gerçekleştiğinde gerekli olanın varlığı zorunlu olmuş olur. Âlemin var oluşunun ertelenmesi, gerektiricisiz bir gereklinin (irade edeni olmaksızın bir irade edilenin) sonradan var olması gibi imkânsızdır.

Bu meselede önemli bir husus, Gazzâlî'nin hudus anlayışı ile İbn Sînâ'nın hudus anlayışının, kıdem anlayışında olduğu gibi, birbirinden farklı olmasıdır. Gazzâlî; zaman içinde bir hudus kabul etmekteyken, İbn Sînâ; sebeplilik bağlamında bir hudus anlayışı kabul etmektedir. Yani İbn Sînâ, Gazzâlî'nin iddia ettiğinin aksine İlk İlke'nin özelliklerinden yola çıkarak âlemin kadîm olmak zorunda olduğu şeklinde bir kabulden ziyade; âlemin hâdis ve kendisine göre de bir başlangıcı olduğunu kabul ederek İlk İlke'nin durumunu açıklamaktadır. İbn Sînâ'ya göre âlemin kendisine göre bir başlangıcı bulunup, bu başlangıç zaman boyutunda olmayıp, imkân boyutunda olan bir başlangıçtır. İşte Gazzâlî bu durumu kabul etmek istemediği için İbn Sînâ'nın âleme bir kadîmlik verdiğini iddia etmiştir. İbn Sînâ'ya göre âlemin kendine göre bir başlangıcının olduğu yönündeki kabul; Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında cereyan eden “âlemin kıdemi” tartışmaları açısından oldukça önemlidir. Bu durumun izahı Danişname'de şu şekilde açıklanmıştır: “Varlığı mümkün olan mevcudun bir neden ile varlık sahibi olduğunu ve bizzat varlığının bulunmadığı bilinmektedir. O'nun varlığı başka bir şey iledir. Sonradan meydana gelme işte budur. Aynı şekilde diğer nedenlerin, Zorunlu Varlık'ta son bulduklarını söylemiştik. Zorunlu Varlık birdir. Bu durumda diyebiliriz ki âlemin âleme

²⁰² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 19.

benzemeyen bir başlangıcı vardır. Âlemin varlığı ondandır. O'nun varlığı zorunludur. O'nun varlığı kendindendir. Daha doğrusu O, gerçekte salt varlıktır. Her şeyin varlığı O'ndandır. Nitekim mesela; Güneş'in aydınlığı kendisindendir. Her şeyin aydınlanması O'nunla ilintiseldir. Güneş'in ışığının kendisiyle kaim olduğu doğrudur. Fakat Güneş'in ışığının mevzuunun olması böyle değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığının mevzuu yoktur. Bilakis kendi kendisine kaimdir.²⁰³

Burada önemli bir noktaya değinmek gerekmektedir. İbn Sînâ, âlemin ve hatta onun içindeki maddenin mevcudiyetinin zamanın içinde olmadığını açıkça belirtmekle beraber, hiçbir eserinde âlemin kadîm olduğunu söylememektedir.²⁰⁴ Bu görüş Fahreddin Razi tarafından da desteklenmektedir. Onun “Şerhu'l-İşara” eserinde âlemin kıdemiyeti kavramı, âlemin ontolojik kıdemine değil, Tanrı'nın kadîm fiili olduğuna vurgu yapmaktadır. Tanrı, varlık verici olarak kusursuz olduğuna ve bu yüzden varlık vermesi hiç bir şekilde kesintiye uğramadığına göre, âlemin böyle bir failin fiili olarak süreklilik arz ettiğini düşünmek gerekir. Kısacası varlık verme süreklilyse, varlık verilen de sürekliedir. Bu görüşten âlemin varlığının ontolojik kıdeme sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın sistemi gereği yalnızca el-Evvel kadîmdir.²⁰⁵

Özetle, âlemin kıdemi meselesi, öncelikle “âlemin kıdemi” ifadesiyle neyin kastedildiğinden başlanarak birçok açıdan anlaşılmalıdır. Bu meselenin felsefi ve kelami kaynaklarına yer verildiğinde daha iyi anlaşılabilirliği gibi, burada “âlemin kıdemi” isimlendirmesinden kastedilen mana, bir Yaratıcısının bulunması bakımından evrenin bir başlangıcının bulunup bulunmadığına gönderme yapmaktadır. Evrenin başlangıcının, ancak zaman olarak tahayyül edilebilen zihinsel bir varlık verme sürecinin içerisinde bir mana ifade edebileceğinin farkında olan Gazzâlî, bunu bir anlamda yaratma olgusunun varlık verme olarak başladığı ilk an olarak belirlemektedir. İbn Sînâ özelinde temsil edilen felsefi görüşe göre ise, bağımsız bir değişken olarak zamanın varlığıyla yaratma eyleminin izah ediliyor oluşu hiçbir şekilde anlaşılabilir değildir. İbn Sînâ'ya göre, zamanın kavramsal varlığı için daima bir varlıksal hareket gerekli olduğundan, ayrıca geriye dönük olarak yaratmanın başladığı ilk an hiçbir zaman belirlenemeyeceğinden dolayı sözü

²⁰³ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 238-240.

²⁰⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul; İz Yay., 2002, s. 97-104.

²⁰⁵ Kutluer, *a.g.e.*, 2002, s. 105.

edilen yaratmanın zamanın içinden bir başlangıca sahip olmaması gerekmektedir. Böylece “âlemin kıdemi” ile kastedilen mana, evrenin yaratılması eyleminde tayin edilebilir bir başlangıcın bulunmadığıdır. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci meselesi olan âlemin kıdemi meselesinde, sürekli yaratma olarak anlayabileceğimiz felsefi görüşün aslında Tanrı tanımazların (dehriyyûn) yaratılmamış âlem görüşleriyle aynı neticeyi doğuracağını öne sürmekte ve bu görüşe bir takım cevaplar üreterek karşı çıkmaktadır.²⁰⁶

Gazzâlî, âlemin kıdemi tartışmalarında, *Tehâfüt*'e, somut denilebilecek bir kıyaslamayı almıştır. Bu kıyaslama kelimciler ile filozoflar arasında cereyan eden ‘âlemin hudusu’ tartışmaları hakkındadır. Gazzâlî bu delili öne sürerken kendisini bir kelimci olarak kabul etmiş ve filozofları kelimcilerin eleştiri yöntemlerine göre tenkit etmiştir. Gazzâlî'nin bahsettiği bu tartışmalarda, filozofların hasımları olarak ilan edilen kelimciler, *Tehâfüt*'te şöyle bir itirazda bulunmuşlardır: “Âlemin kıdeminin imkânsız olduğunu, çünkü bunun feleğin dönüşlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin sınırsız olduğunu ispatlamaya yol açacağını, oysa bu dönüşlerin 6'da 1, 4'te 1 ve 2'de 1 dönüşlere sahip olduğunu ileri sürerlerse bunu ne ile reddedersiniz? Çünkü Güneş dönüşünü 1 yılda, Satürn ise 30 yılda tamamlar. Buna göre Satürn'ün dönüşü Güneş'in dönüşünün 10'da 3'ü; Jüpiter'in dönüşü ise Güneş'in dönüşünün 12'de 1'idir. Jüpiter dönüşünü 12 yılda tamamlar. Aynı zamanda Güneş'in dönüşlerinin 10'da 3'ü olduğu halde Satürn'ün dönüşlerinin sayısı sonsuz olduğu gibi, Güneş'in dönüşlerinin sayısı da sonsuzdur. Üstelik Güneş'in doğudan başlayıp dönüşünü 1 gün ve 1 gecede tamamlayan hareketi sonsuz olduğu gibi, dönüşlerini 36 bin yılda tamamlayan yıldız kürelerinin dönüşleri de sonsuzdur. Bir kimse bu söylenenlerin imkânsızlığı zorunlu olarak bilinen şeylerden olduğunu iddia ederse onun görüşü ile sizinki arasında ne fark kalır? Hatta bu dönüşlerin sayısı çift veya tek olarak kabul edilirse, dönüşler için hem çift hem tek denmeyeceği gayet açıktır.”²⁰⁷

Bu iddianın net cevabı İbn Rüşd'te bulunmaktadır. Ona göre filozoflar hareket delilini kullanarak kadîm olandan sonradan olanın doğrudan değilse de arazi olarak çıkmasını mümkün gördüklerini söyler. Bir başka deyişle filozoflar, hâdis varlıkların teselsüllerini iptal ederek kadîm olan gök cisimleri aracılığıyla onların Allah tarafından yaratılmış olduklarını kabul etmişlerdir. Yani İbn Rüşd, Gazzâlî'nin

²⁰⁶ Özdemir, *a.g.t.*, s. 86-87

²⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 20.

iddiasının aksine kadîm olandan aracı varlıklar kanalıyla hâdisin meydana gelmesinin bir çelişki teşkil etmeyeceği görüşündedir. Öte yandan o, gök cisimlerinin dönüşleri arasında değişmez bir uyum ve oranın bulunduğundan hareketle, onların dönüşlerinin sonlu olduğunu iddia etmenin tutarlı bir gerekçe olmadığını belirtir. Çünkü parçaların bir birine oranının, bütün için de geçerli olduğu ilkesi, sonlu varlıklar yani ay altı âlem için söz konusudur. Oysa gök cisimlerinin dönüşleri bi'l-kuvve sonsuzdur ve bu sebeple dönüş sayıları arasında sabit bir oranın bulunması, onların dönüş sayılarının sonlu olduğu anlamına gelmeyecektir.²⁰⁸

Gazzâlî'nin buradaki açıklamaları, onun *Tehâfüt* boyunca sergilediği eleştiri yöntemine yansımış olan şu gerçeği ortaya koymaktadır: Gazzâlî'nin bu konu hakkında tartıştığı mesele, aslen fizik boyutunda yapılan bir tartışmadır. Oysa İbn Sînâ'nın Gazzâlî tarafından küfür ithamına kadar götürülen meselesi metafiziksel bir meseledir. Bu açıdan baktığımızda, metafiziksel bir meseleye fizik alanından bir eleştiri getirmek, ilimler anlamında bir tutarsızlığa sebep olmaktadır. İbn Rüşd bu durumun farkında olduğunu gösterircesine, âlemin kıdemi konusunda Gazzâlî'nin ve kelimcilerin felsefi meselelerdeki acemiliklerini gün yüzüne çıkarmaktadır. Ona göre; “âlem konusundaki görüşler aslına bakarsak birbirinden tamamen uzak değildir ki bir kısım görüş tekfir edilsin, bir kısmı da kabul edilsin! Bize göre âlemin kadîm olması ile âlemin hâdis olması bütünüyle birbirinin karşıtı olarak kabul edilmesi doğru değildir, biz bunu kabul etmeyiz. Bütün bunların yanı sıra, âlem konusundaki görüşler şeriatın zahirine de tam olarak uygun değildir. Zira şeriatın zahiri araştırılacak olursa; âlemin icat edilmesi hususundaki haberlerle ilgili gelen ayetlerden açığa çıkmaktadır ki; âlemin sureti gerçekten muhdestir. Ve varlığa gelmenin kendisi de zamanda iki taraftan (geçmiş-gelecek) sürekli ve kesintisizdir. Şöyle ki; Allah Teâla'nın “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun Arşı suyun üzerinde idi” (Kur'an; Hud/7) buyruğunun zahiri; bu evrenin varlığa gelişinden önce bir varoluşu gerektirir ki, bu Arş'ın ve su'nun varlığa gelişidir. Ve yine bu ayetin zahiri bu zamandan önce bir zamanın varlığa gelişini gerektirir. Feleğin hareketinin sayısından ibaret olan bu varlığa gelişin suretine bitişik olan zamanı demek istiyorum. Allah Teâla'nın; “O gün, yer başka bir yer ile değiştirilir. Gökler de (başka gök ile değiştirilir)” (Kur'an; İbrahim/48) kavlinin

²⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, 1994, s. 36-37, 54-57; nakil için bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul; Klasik Yayınları, 2004, s. 112.

zahiri; âlemin bu varoluşundan sonra ikinci bir varoluşu gerektirmektedir. Ve Allah Teâla'nın, “sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi.” (Kur'an; Fussilet/11) kavlinin zahiri de, göklerin bir başka şeyden yaratılmış olmasını gerektirmektedir. Öyleyse kelamcılar, âlem konusundaki sözlerinde şeriatın zahirine de uymuş değildirler. Aksine te'vile yönelmişlerdir. Çünkü şeriatla, Allah Teâla'nın salt yokluk ile birlikte var olduğunu gösteren her hangi bir nass yoktur. Ve bu konuda ebediyyen de bir nass bulunmaz.”²⁰⁹

Böylece Tanrı, âlem ve zaman şeklinde temel üç argümana sahip olan âlemin kıdemi ve hudusu meselesinden ortaya çıkmaktadır ki; Gazzâlî ile İbn Sînâ'nın meseleye bakış açıları birbirinden farklılık arz etmektedir. İbn Rüşd'e göre bu konudaki doğru yorum şudur: Tanrı için zamansal bir süreçten bahsetmediğimiz için kadîm ve hâdisin birbirinden farkını da ortaya koymak Tanrısal boyut için bir anlam ifade etmemektedir. Allah'ı salt yokluğa hapseden yoktan (adem) yaratmacı bir anlayışın tutarlı bir yönü yoktur. Kısacası İbn Rüşd buradaki açıklamalarıyla aslında âlemin kıdemi meselesinde can alıcı birçok sorunun cevabını vermektedir.

B.1.1.3. Kıdem ve Hudus Hakkında Genel Değerlendirme

Bu mesele; her iki şahsın âlemin kıdemi ya da sonradanlığı konusunda kıdem ve hudus kavramlarına hangi bağlamda anlam verdiklerinin ortaya konulmasıyla daha anlaşılır hale gelecektir. Gazzâlî'nin kıdem ve hudustan anladığı şey, hocası el-Cüveynî'den pek de farklı değildir. Cüveynî'ye göre kadîm, varlıkta bir başlangıcı bulunmayandır ve bu anlamda kadîm sadece Allah'tır. Ayrıca hâdis, sonradan olan yani yaratılandır ve ‘Tanrı dışındaki her şey’ olarak âlem yaratılmıştır ve âlemin bütünü hâdistir.²¹⁰ Bunu tamamlamak üzere Gazzâlî, tıpkı hocası Cüveynî'de olduğu gibi, kadîmden maksat Yaratıcıdır ve o da Allah'tır, hâdisten maksat yaratılandır ve o da âlemdir, demektedir. Dolayısıyla bu anlamlandırma cihetinden bakıldığında, Gazzâlî'ye göre filozofların ekseriyetinin ‘âlem kâdimdir’ demekle ‘âlem bir öncesi bulunmayandır’ manasını kastetmekte, yani ‘âlem yaratılandır’ veya ‘âlem yaratılmamıştır’ demiş olmaktadır. Hem Cüveynî hem de Gazzâlî konunun böyle

²⁰⁹ İbn Rüşd, *Faşlû'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul; İşaret Yay., 1999, s. 87-88.

²¹⁰ El-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, tahkik: Ali Sâmî en-Neşşâr, İskenderiye; Dârü'l- Meârif, 1979, s. 257.

anlaşılmasının her akıl için evveliyattan (a priori) ve zorunlu hakikatlerden (zarûriyyât, kat'îyyât) olduğunun altını özellikle çizmektedirler.²¹¹

İbn Sînâ açısından bakıldığında ise, “kadîm” ve “hâdis” terimlerinden anlaşılan manaların, Gazzâlî'nin âlemin kıdemi meselesinde kastettiği anlamlarla uyuşmadığı görülecektir. İbn Sînâ, hem kadîm ile hem de hâdis ile iki farklı manayı kastetmektedir. Böylece iki çeşit kadîm ve iki çeşit hâdis söz konusu olmaktadır.²¹²

İki şekilde bölümlenen kıdem İbn Sina'ya göre; 1. Geçmişte bir şeyin zamansal olarak başka bir şeyden daha eski olması anlamında “kıyasla kıdem”dir. 2. Mutlak kadîmdir ki bu da ikiye ayrılır: A. Zat itibariyle kadîm. B. Zaman itibariyle kadîm. Zaman itibariyle kadîm, zamani olarak başlangıcı olmayandır. Zat itibariyle kadîm, bir şeyin zati varlığını gerekli kılacak her hangi bir şeyin olmamasıdır. Kendisine taalluk eden bir başlangıç olmamasıdır. O da Hakk-ı Vahid Allah Teâla'dır.²¹³

Buna göre hem varlığının bir illeti veya sebebi bulunmayan şeye kadîm denilmekte, hem de varlığının başlangıcı zamandan önce olan şeye kadîm denilmektedir. Aynı durum hâdis için de geçerlidir. Yani hem varlığının bir illeti olan şeye hâdis denilmektedir hem de varlığının başlangıcı, zamanın içerisinde meydana gelen şeye hâdis denilmektedir.

Bu tanımlar Allah-âlem münasebetine tatbik edildiğinde, Yaratıcı Allah, hem varlığa gelmesi yönüyle bir sebebi veya illeti bulunmadığı için kadîmdir, hem de varlığı zaman içerisinde meydana gelmediği için kadîm olmaktadır. Âlem ise, varlığının başlangıcı zamanda meydana gelmediği için, bir taraftan kadîm görünmektedir, öte yandan âlemin (ilk benzersiz yaratılanın) varlığa gelmesinin bir sebebi veya illeti olarak Yaratıcı söz konusu olduğu için âlem hâdistir.²¹⁴

Bu durumda, kadîm ve hudus kavramları ile ilgili olarak, Gazzâlî'nin İbn Sina bağlamında anlamadığı ya da yanlış anladığı nokta şurasıdır: İbn Sina'ya göre, Allah zaman bakımından âlemden önce olamaz. Çünkü eğer böyle olursa “zamandan önce uzun bir zamanın olması gerekir ki, bu da çelişiktir”, sözlerini kabul etmek mümkün değildir. Burada filozofların iddia ettikleri gibi bir çelişki söz konusu

²¹¹ Özdemir, *a.g.t.*, s. 89-90.

²¹² Özdemir, *a.g.t.*, s. 90-91.

²¹³ Bkz. Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları/Tehâfütler Örneği*, 2009, s. 64.

²¹⁴ Özdemir, *a.g.t.*, s. 91.

değildir. Şöyle ki, zamanın önce ve sonra olması, biz insanlara nispetle bir anlam içerir. Allah için zamanın önce ve sonra diye bölümlenmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Zaman denen şey, âlemin yaratılmasıyla birlikte varlık kazanmıştır. Eğer âlem yaratılmamışsa orada zamandan bahsedilemez. Zamanın başlangıcı ile âlemin yaratılmasının başlangıcı aynı andır.²¹⁵

Bu tartışmalarda her zaman söyleyecek bir şeyleri olan İbn Rüşd'e göre ise; âlemin kıdemi ile sonradan yaratılmışlığı konusu, “kadîm” ve “muhtes” terimlerinin gerçek anlamlarının belirlenmesiyle ortaya konabilecektir. Her iki terimin esas anlamı dışında başka anlamları da vardır. Sebepsiz ve zaman üstü olan Allah, gerçek anlamda “kadîm” ve “ezelî”dir. Buna karşılık, bir fail sebep tarafından zaman içinde ve bir şeyden meydana getirilen varlıklar ise gerçek anlamda “hâdis”tir.²¹⁶ Bu durumda, gerek filozoflar gerekse kelmacılar, bu iki varlık türü hakkında görüş birliği içindedirler. Ne zaman ki bu iki varlıktan hiç birine tümüyle benzemeyen “bir bütün olarak âlem” hakkında, hakiki anlamı kast edilerek “kadîm” veya “hâdis” denilir, işte o zaman pek çok yanlış anlama, gereksiz tartışma ve görüş ayrılıklarının yolu açılmış olur. O halde bir bütün olarak âlem için bu terimlerin kullanılması gerekliyse, bu durumda yapılacak olan şey, Allah'ın kadîm olması ile âlemin kadîm olması, zaman içinde bulunan ve sürekli değişen sebepli varlıkların muhtes oluşu ile âlemin muhtes oluşu arasındaki farkın önemle vurgulanmasıdır.²¹⁷

Sonuç olarak İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık kadîmdir. Varlığı âleme takaddüm etmektedir. Varlığı O'nun varlığından sonra geldiğine göre âlem, varlığı bakımından kadîm değildir. Eğer İbn Sînâ âlemin kadîm olması iddiasında bulunmuş olsaydı, kendi ontolojisi ile dehşet verici bir çelişkiye düşmüş olurdu. Nitekim düşmemiştir.²¹⁸

B.1.2. İrade Boyutunda Tartışmalar

Bu bölümde cevabını arayacağımız sorular: “Allah'ın iradesi ile insan iradesi birbirine benzer mi ya da bu iki irade birbirinden mi alınmıştır?” ile “irade ile bir şey

²¹⁵ Mehmet Ali Ayni, Ferid Kam, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan yay., İstanbul; 1992, s. 41-43. Nakil için bkz. Nuri Çelepci, *Gazzâlî'ye Göre Zaman ve Yaratma*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri; E.Ü.S.B.E., 1996, s. 75-76.

²¹⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, 1999, s. 86-87.

²¹⁷ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul; Klasik Yay., 2003, s.186. Ayrıca bkz. Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 2004, s. 128-129.

²¹⁸ Kutluer, *a.g.e.*, s. 16.

benzerinden ayırt edilebilir mi?” sorularıdır. Gazzâlî bu konuda, filozofların iki türlü iddiası olduğunu ve iddialara iki türlü cevap verilebileceğini söylemiştir.²¹⁹

Gazzâlî’ye göre filozofların birinci iddiası şöyle özetlenebilir: Onlar; ‘iradeyle bir şeyi benzerinden ayırt etmemiz düşünülemez’, derken, bunu zorunlu olarak mı yoksa her hangi bir akıl yürütme sonucu olarak mı biliyorlar? Bunlardan hiç birinin geçerliliğini savunmak mümkün değildir. ‘Allah’ın iradesi bizim irademizden alınmıştır’, iddiaları ilâhî bilgi konusunda yaptıkları benzetme gibi dayanaksızdır. Allah’ın bilgisi birçok bakımdan bizim bilgimizden farklıdır. O halde irade konusunda bu farklılık neden imkânsız olsun?²²⁰

Gazzâlî, filozofların ikinci iddiasını ise şu şekilde aktarır: “Filozoflar öğretilerini temellendirirken, ‘bir şeyi benzerinden ayırt etme ilkesi’ni kullanmaktan geri durmamışlardır. Çünkü âlem bir gerektirici sebepten dolayı mümkün olan benzeri zıtlardan ayrı, belirli bir biçimde var olmuştur. Öyleyse âlem niçin bazı yönleriyle benzeri zıtlardan ayrılarak şu anki biçimiyle belirlenmiştir? Bir şeyi benzerinden ayırt etmenin imkânsızlığı ister ilâhî fiil, ister gereklilik, ister tabiat, isterse zorunluluk açısından olsun, her türlü imkânsızdır.”²²¹ Gazzâlî, *Tehâfût*’te, filozoflardan aktardığını söylediği bu cümleleri, kendi ifadeleriyle tekrar yorumlar: “Yani (siz filozoflara göre); ‘âlem, bir gerektirici sebepten dolayı mümkün olan benzeri zıtlardan ayrı belirli bir biçimde var olmuştur. Bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan irade terimi, Allah’ın sıfatını açıklayacak bir özelliğe sahip değildir’²²², demektesiniz.”²²³

²¹⁹ İradenin, hâdis olan bir şeyle ilişkisinde ortaya çıkan tartışma şöyle başlar: Tanrı mükemmel, kadîm ve değişmez bir varlıktır. Eğer Tanrı’nın ezeldeki halleri birbirine benzer ise o zaman iki şey söz konusu olur: Ya Tanrı sebebiyle hiç bir şey varlığa çıkmaz veya daimi surette bir var oluş gerçekleşir. Yani Tanrı, ya yaratma fiili gerçekleştirir veya hiç bir şey yaratmaksızın var olmaya devam eder. Tanrı’nın kadîm ahvali arasında bu iki durum, yani bir eylemi terk ve bir eylemi başlatma halinden söz edebiliriz. Çünkü kadîmlik ölçülebilir bir şey değildir ve Tanrı’nın ezelde bir anda fiil yapmaksızın atıl kaldığı bir hal sonra Tanrı’nın fiil yapmaya başladığı, mesela âlemi yarattığı, ayrı bir hal tasavvur edilemez. Tanrı, içerisinde var etme eylemi olmayan bir hal içinde bulunmaz. İbn Sînâ için bu, mükemmel varlığın fiilsiz düşünülmemeyeceği gerçeğine dayalı olarak açık bir husustur. Sonuç olarak, Tanrı’yı iki seçenekten birini seçmeye yönlendiren bir muraccih olamaz. Bkz. Fehrullah Terkan, “El-Gazali’nin İlâhî İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlara Verdiği Cevaplar”, *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, 2012, s. 626-627.

²²⁰ Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 24. Derlenmiştir.

²²¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 24-25.

²²² *A.g.e.*, s. 25.

²²³ Gazzâlî’ye göre bizâti hi zorunlu olan varlık bütün yönleriyle zorunlu olmalıdır. Öyle ki ona her hangi bir değişim (sonradanlık veya sonradan kazanılan bir nitelik) olmamalıdır. Yani zatıyla zorunlu varlığın henüz sahip olmayıp, sahip olabileceği ilim, irade vb. sıfatları olamaz; bütün bu sıfatların zatına hazır bulunmaları tıpkı O’nun varlığı gibi zorunludur. Aksini düşünmek Zorunlu Varlık’ta bir

Gazzâlî'nin iki ana başlık altında özetlediği irade konusunda cereyan eden bu tartışmalara geçmeden önce; “âlem kadîm bir irade tarafından mı yaratılmıştır?” temel sorusuna cevap aramak doğru olacaktır. Bu izahattan sonra, “Allah’ın iradesi ile insan iradesi birbirine benzer mi ya da bu iki irade birbirinden mi alınmıştır?” ile “irade ile bir şey benzerinden ayırt edilebilir mi?” sorularına cevaplar getirilecektir.

B.1.2.1. Âlem Kadîm Bir İrade Tarafından mı Yaratılmıştır?

İradenin mahiyetini hakkındaki tartışmalarla ilgili Gazzâlî *Tehâfüt*’te şunları söylemektedir: “Bize göre, ‘âlem kadîm bir iradeyle yaratılmıştır.’²²⁴ O irade, âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, o yerden itibaren varlığın başlamasını gerekli kılmıştır. Âlemden önce var oluş irade edilmediği için âlem meydana gelmemiş, var olduğu anda kadîm irade ile meydana gelmiştir.²²⁵ O halde bu görüşü imkânsız kılan ne olabilir?’ Siz filozoflar bunu söyleyen birisine niçin karşı çıkıyorsunuz?’²²⁶

değişim veya sonradanlığı gerektirecektir ki, bu Zorunlu Varlık kavramıyla çelişir. Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre, Zorunlu Varlık’ın zorunlu-olmayan (olumsal) sıfatlara sahip olmasının imkânsızlığı tartışmaya mahal vermeyecek ölçüde açıktır. Gazzâlî, zat ve sıfatlarıyla başlangıçsız ve nedensiz bir zorunlu varlık tasavvurunu mümkün gördüğünden, sıfatların ontolojik açıdan zata tabi olması izafesi düşüncesine karşı çıkmamakla birlikte, böyle bir ilişkinin neden-sonuç ilişkisi şeklinde yorumlanmasını yanlış bulmaktadır. Zorunlu Varlık’ın zatının da sıfatlarının da etkin bir nedeninden söz edilemez; bunlardan ilki ikincisinin etkin nedeni olamaz. Bu durum tıpkı bir insanın zatının, örneğin bilgisinin nedeni olmayacağı gibidir. Bkz. Gazzâlî, *Miyaru’l-İlm*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Daru’l-Mearif, 1961, s. 343-344; *el İktisat fi’l-İtikat*, thk. İ. A. Çubukçu-H. Atay, Ankara; A.Ü.İ.F.Y., 1962, s. 142; *Tehâfüt*, Marmura Nüshası, s. 98-99. Nakil için bkz. Mehmet Sait Reçber, “Gazzâlî ve Zorunlu Varlık Kavramı”, *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, s. 549-550,554-555.

²²⁴ Gazzâlî ve İbn Sînâ’nın anlayışlarında kadîmlik fikrinin ve doğal olarak da Tanrı anlayışlarının birbirinden farklı olmasına ilaveten onların iradede anladıklarının da birbirinden farklı olduğunu savunan aşağıdaki görüşü aktarmamız önemlidir: *Tehâfüt*’te irade hakkında yapılan tartışmaların gösterdiği şey odur ki; Gazzâlî’nin irade konusunda eleştirdiği şey, İbn Sînâ’nın kendisinin benimsediği ve eserlerinde nasıllığını açıkladığı “irade” değildir. Yani Gazzâlî’nin tartışma konusu yaptığı ve üzerinde filozofları eleştirdiği irade anlayışı, İbn Sînâ’nın anlattığı irade ile aynı değildir. Bkz. Terkan, *a.g.b.*, s. 617.

²²⁵ Gazzâlî’nin, âlemin kadîm olmasına karşı olarak öne sürdüğü âlemin kadîm bir irade tarafından yaratıldığı düşüncesine, Fehrullah Terkan’ın aşağıdaki iki argümanı, farklı bir perspektif sunmaktadır: 1. İradenin verdiği karar kadîm ve zamansız olduğu için, zihinsel olarak tespit edilen bir yaratılış noktası tayin edilebilir. Zira iradenin etkisi, anında vaki olmadığı için, geriye dönük olarak bir zihinsel nokta tayin edebiliriz. Böyle bir zihinsel nokta, Gazzâlî’nin bi’l-fiil sonsuzluğun imkânsızlığından yola çıkarak âlemin bir başlangıcının olduğu çıkarımına dayanmaktadır.

2. Gazzâlî’nin ilâhî eylem teorisine göre Allah, kadîm ilminde ilâhî hikmetin yaratmaya en uygun gördüğü yaratılabilirlerin bilgisine sahiptir. Bu bilgi yaratılabilirlerin imkânına eşit mesafede bulunur. Zira bu eşitliği bozmak ne ilâhî ilmin, ne de ilâhî kudretin görevidir. İlim, tanımı gereği yaratılabilirlerin bilgisine haizdir ve kudret de sadece varlığa çıkarma eylemine bağlı olarak yaratılabilirlerle taalluk eder. Bu durumda mevcut eşitliği bozacak bir şeye ihtiyaç vardır ve bu da iradedir. Allah, ilâhî bilginin, seçmesi için iradeye sunduğu yaratılabilir alternatiflerden birini iradesi vasıtasıyla tercih eder ve kudretiyle onu varlığa çıkarır. Bu çerçevede Gazzâlî, Allah’ın yaratılmadan

Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın iradesi olmak zorundadır ve vardır. Tanrı'nın bu iradesi kadîmdir ve mutlak belirleyicidir. Sonuç olarak, tercih etme ve yapma özelliklerine sahip bir varlık olarak Allah, tamamen özgürdür. Her şeyi belirleyen kendisi olduğu ve O'nun dışında bir fail bulunmadığı için, Allah'ı bir eylem yapmaya yönlendirebilecek veya O'nu bir eylem yapmak zorunda bırakabilecek hiç bir şey tasavvur edilemez. Bu açıdan Gazzâlî'nin Tanrı'ya atfettiği özgürlüğün “libeteryan” anlamda bir özgürlük olduğu söylenebilir. Yani Tanrı, hiç bir şeyin, kendisini hiç bir şekilde etkileyemeyeceği bir halde, özgür iradesiyle fiil yapmaktadır. Bu sebeple Allah, başlangıçta âlemi yaratmak zorunda değildir. Âlemin varlığından önce, filozofların söylediğinin aksine, Allah; âlem olmaksızın kadîm olarak vardı ve âlemin yaratılmasından sonra Allah ve âlem birlikte vardır.²²⁷

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te ifade ettiğine göre; “âlemin varlığından önce irade eden vardı, irade vardı, iradenin irade edilenle ilişkisi vardı. İrade eden yenilenmediğine, irade yenilenmediğine, iradenin olmayan (âlem) ile ilişkisi de yenilenmediğine göre -ki bunların hepsi birer değişmedir- o halde irade edilen nasıl yenilenmiştir? İrade edilenin daha önce yenilenmesine engel olan nedir? Her hangi bir şeydeki, her hangi bir işteki, her hangi bir durumdaki ve her hangi bir ilişkideki yenilenme hali, önceki durumdan ayırt edilmeyip, tam tersine her şey olduğu gibi kaldığı, buna ilaveten irade edilen de var olmayıp önceki durumunu koruduğu halde, irade edilenin varlık kazandığını iddia etmek imkânsızlığın son kertesidir.”²²⁸

Gazzâlî'nin anlayışına göre, ezelde öyle bir hal ve durum vardı ki, sadece Tanrı vardı ve başka hiç bir şey yoktu. Âlemin yaratılışından sonra, Tanrı'nın varlığı ve âlemin varlığı birlikte devam etmektedir. Filozoflar açısından bu durum, Tanrı'nın yokluğa taalluk ettiği anlamına gelmektedir ve bu kesinlikle kabul edilemez bir

önce âlemle olan ilişkisini, sırf ilâhî ilmin sahip olduğu ve tasarladığı yaratılabilir âlem çerçevesinde düşünmüş olabilir. Bkz. Terkan, *a.g.b.*, s. 630-631.

²²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 17

²²⁷ Terkan, *a.g.b.*, s. 620. Bu konuda Fehrullah Terkan'ın argümanı şöyledir: Bu durumda Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın iradesi kadîmdir ve âlemi yaratma iradesi sonradan ortaya çıkmış değildir. Tanrı ezelden irade etmiştir. Bu kadîm iradenin aşağıdaki hususları içerdiğine dair şöyle bir argüman geliştirilebilir:

1. Âlemin varlığa çıktığı vakitte varlığa çıkması.
2. Varlığa çıkmadan önceki yokluğun, âlemin varlığa çıktığı noktaya kadar sürmesi.
3. Âlemin varlığının, başladığı noktada başlaması.
4. Âlemin var olması, bu noktadan önce irade edilmemişti ve bu sebeple yaratılmamıştı.
5. Âlem yaratıldığı vakitte kadîm olarak irade edilmişti ve bu sebeple yaratıldı. Bkz. *A.g.b.*, s. 629.

²²⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 17; Ayrıca bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 132.

görüştür. Dolayısıyla yok iken sonradan var edilen âlem anlayışı, âlemin hiç bir zaman ‘yok’ bir halde bulunmadığını ve kadîm olarak var olmaya devam ettiğini düşünen İbn Sînâ için, Tanrı hakkında imkânsız bir duruma tekabül etmektedir. Eğer Tanrı önce fiilsiz bir halde bulunur ve daha sonra fiil yapmaya başlarsa, değişime uğramış olur. Hâlbuki mükemmel bir varlıkta değişim gerçekleşmez.²²⁹

Üsküdari *Telhis*’inde bu konuyu, filozoflar ile kelimciler arasındaki tartışmalardan yola çıkarak şu şekilde değerlendirmiştir: “Tanrı’nın varlığı zorunludur demek, onun fiillerinin cismânî tabiat sahibi olan şeylerin fiilleri gibi zorunlu olduğu manasına gelmez. Örneğin ateş zorunlu olarak yakar, Güneş de zorunlu olarak aydınlatır (bunun aksi mümkün değildir). Hâlbuki Tanrı’nın varlığı zorunludur demek; Tanrı’nın tüm fiillerinde tam yetkin olduğu ve vücûda gelmeye hazır olan her şeyin onun iradesi dışında bir iradenin dürtüsü olmadan zorunlu olarak meydana geldiği, Tanrı’nın da bu sudur eden şeyleri ve onlardan da doğacak sonuçları ve varlıkları bildiği manasına gelir. Çünkü Tanrı, mutlak cömerttir ve her şeyin kendinden feyz ettiği mutlak varlıktır. Tanrı, her şeye gücü yeten ve irade sahibidir sözünden kasıt ise; bir işi aynı anda hem yapması hem de yapmaması demek değil; aksine dilediği zaman yapması, dilediği zaman da yapmaması anlamındadır. Bu görüş, iki fırka (filozoflar ve kelimciler) arasında ittifak edilmiş bir meseledir. Ancak burada filozoflara ait farklı bir açıklama söz konusudur. Filozoflara göre; Tanrı’nın bir fiili irade etmesi Tanrı’nın zatı gereği lazımlarındandır. Dolayısıyla filozoflar bu ikisi arasında bir ayırımın imkânsız olduğunu ileri sürerler. Kelamcılar ise, iradenin Tanrı’nın zatı gereği lazımlarından olmadığı görüşündedirler. Bu durumda kelimcılara göre fiilin Tanrı’nın zatından ayrılması câizdir.²³⁰

Filozofların fail ile fiil arasındaki bir zaman aralığının olduğunu düşünmemelerine karşın Gazzâlî, irade ile fiil arasında böyle bir zamansal boşluğun bulunabileceğini meşhur boşanma örneği ile açıklamaktadır.²³¹ Gazzâlî’ye göre bu tür zorunluluk, sadece özce zorunlu olan gerektirici ve gerekli hakkında değil, aynı zamanda gelenek ve kullanıma bağlı hususlarda da geçerlidir. “İrade edilenin var

²²⁹ Terkan, *a.g.b.*, s. 627.

²³⁰ Mehmet Emin el-Üsküdari, *Telhis-u Tehâfütü’l-Hukema*, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), Yayınlanmamış tercüme, s. 134-135.

²³¹ Toktaş, *a.g.e.*, s. 109.

olmayıp önceki durumunu koruduğu ve buna rağmen irade edilenin varlık kazandığını iddia etmek (filozofların bu iddiası) şu boşanma örneğine benzer: Bir kimse karısını boşadığını söylese ayrılık o anda gerçekleşmese, daha sonra gerçekleşmesi düşünülemez. Çünkü o kimse ‘boşadım’ sözünü, kullanım ve terminolojide boşamanın sebebi kılmıştır. Bu bakımdan boşanmanın ertelenmesi, ancak yarının gelmesi ve kadının boşanmanın olacağı mahalle girmesiyle gerçekleşecektir. Çünkü boşanmayı talep eden, ‘boşamayı’ bir sebep kılmıştır. ‘Yarın’ (zaman olgusu) ve ‘söz konusu mahal’ (mekân olgusu) gerçekleşmeyince, o anda bulunması gerekenin bulunmaması sebebiyle boşanma olayı durmuştur. Bu durumda ‘boşanma’, ancak yeni bir durumun ortaya çıkmasıyla yani bahsettiğimiz şartların ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Hatta bir kimsenin kendi ifadesini kendisi seçmesine rağmen, ‘boşanma’ durumunu henüz gerçekleşmemiş bir olaya bağlamaksızın ‘boşadım’ sözünden geriye bırakması akla uygun değildir. Kendi arzumuzla böyle bir gerektirici ve gerekli ilişkisini ortaya koymamız ve bunu makul görmemiz mümkün olmadığına göre, bu ilişkiyi zorunlu, akli ve zati gereklilikler konusunda nasıl makul bulabiliriz?”²³²

Bu örnekle Allah’ın âlemi sonradan yaratmasının, filozofların iddiasının aksine mümkün olduğu sonucuna ulaşan Gazzâlî’ye cevap İbn Rüşd’den gelmektedir. Bu konuda İbn Rüşd, filozofları kelamcılara karşı savunmuştur. İbn Rüşd, kâmil bir ilah anlayışının, Allah’ın iradesi bulunduğunu kabul etmeyi gerektirdiğini söylemektedir. Bu durumda, âlemi; Allah’ın âlemi yaratmama yerine yaratmayı tercih etmesinin Allah’ın iradesinden kaynaklandığını belirtir. Bununla birlikte, kelamcıların Allah’ın iradesini, failliğini ve fiilini birbirinden ayırmaları görüşüne katılmaz. Bu çerçevede, Gazzâlî’nin şartlı boşanma örneğinin, âlemin sonradan yaratılmışlığını ispatlamak için kullanılmasını doğru bulmadığını söyleyerek; feleklerin kutup noktalarıyla dönüş yönlerinin farklılığından hareketle, filozofların ‘fail-i muhtar’ anlayışını benimsemiş oldukları yorumunu da kabul etmez. Böylece İbn Rüşd, kelamcıların ilâhî irade tanımlamalarını, Allah’ın hikmetiyle bağdaşmayan ve O’nun âleme yerleştirdiği düzeni kavramaktan aciz bir anlayış olarak değerlendirir.²³³

²³² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 18.

²³³ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, 1994, s. 27-29, 30-37; bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 109.

Gazzâlî'nin bu meseledeki açıklamaları, filozofların; 'kadîm iradenin siyahlık ya da beyazlıktan niçin beyazlığı seçtiği', şeklindeki iddiasına verilen bir cevap ile sürmektedir. Bu durumu Gazzâlî şöyle açıklar: "Siz filozofların 'mahal, beyazlığı ve siyahlığı da kabul edebilmesine rağmen, kadîm iradenin beyazlığı seçmesi' tarzındaki iddianıza karşı, şu soru sorulur: Kadîm irade niçin siyahlığı değil de beyazlığı seçmiştir. İradenin kendilerine yönelmesi bakımından iki mümkünden birini ayırt eden nedir? Bir şeyin kendi benzerinden ancak belirleyici bir özellekle ayırt edilebileceğini bilmekteyiz."²³⁴ Bu konuyla bağlantılı olarak, "siz filozoflar 'âlemin varlık yönünü irade belirlemiştir; kadîm olan hakkında da niçin sorusu sorulmaz' dersiniz; biz de; bir şeyin kendi benzerinden ayırt edilmesi belirleyici olmadan mümkün olsaydı, âlemin de belirleyicisiz meydana gelmesi mümkün olurdu. Oysa âlemin varlığı kadar yokluğu da mümkündür ve imkân açısından yokluğa denk olan varlık yönü belirlenmiştir. 'Âlemin varlık yönünü irade belirlemiştir. Kadîm olan hakkında da niçin sorusu sorulmaz' dersiniz; (âlemin sebebi ve yaratıcısı aranmayacaksa ve bu soruları sormak anlamlı değilse hadi o zaman) varsın âlem"²³⁵ kadîm oluversin!"²³⁶

İbn Sînâ; 'âlem niçin daha önce var olmamıştır da şimdi varlığa gelmiştir', sorusunun cevabını aradığı şu cümleleriyle, tabir-i caizse Gazzâlî'nin bu iddiasına cevap vermektedir: "Âlem irade nedeniyle meydana gelmişse, İlk İlke'de hudusa geldiğini veya ondan ayrı olduğunu bir kenara bırakalım ve şöyle diyelim: Bu durumda irade edilen şey ya var etmenin kendisidir ya da yaratmadan sonraki bir amaç ve yarardır. Şayet irade edilen, kendisi nedeniyle var etmenin aynısı ise, niçin daha önce var olmamıştır? Onu şimdi mi uygun gördüğünü düşünüyorsun? Vakti mi hudusa gelmiştir? Yoksa şimdi mi güç yetirmiştir? Bir insanın 'böyle bir soru boştur'

²³⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 22

²³⁵ Gazzâlî'nin benzer bir ifadesine *Tehâfüt*'ün yirminci meselesinde yeniden diriliş ile âlemin kıdemi bağlantısının kurulduğu bir söyleminde rastlamaktayız. Ona göre filozofların yeniden dirilişi sebeplilik bağlamında açıklamaları ve yeniden dirilişte kadîm iradenin ve kudretin fonksiyonu ortaya koymaları âlemin kıdemi ile bağlantı kurularak anlatmalarına sebep olmuştur. "Şayet siz bu durumu böyle anlatırsanız varsın âlem kadîm oluversin! Oysa biz bu görüşü çürütmüş ve bu konuda âlemin yok ve yüce Allah'ın var olduğunu; sonra görülen bu düzen üzerine âlemi yarattığını, sonra vadettiği gibi ikinci bir düzen kuracağını; sonra yüce Allah'tan başka hiçbir şeyin kalmayacağını açıklamıştık." Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 224.

²³⁶ *A.g.e.*, s. 23.

dememesinin hiç bir anlamı yoktur. Çünkü her vakitte soru yinelenir. Üstelik bu soru gerçek bir sorudur. Çünkü her vakitte yinelenmiş ve gerekli bir soru olmuştur.”²³⁷

Şu ana kadar Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında meydana gelen tartışmalar, âlemin kadîm bir irade tarafından yaratılıp yaratılmadığını sorgulayan bir zeminde gerçekleşmiştir. Bu konu ile ilgili olduğunu düşündüğümüz bir diğer husus ise; irade ve kudret kavramlarının karşılıklı sorgulanmasıdır. Gazzâlî bu durumu, *Tehâfüt*’te açık bir şekilde karşılaştırıp sorgulamıştır.

Gazzâlî’ye göre; “şu an ki âlem; var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irade ile var olmuştur. İrade; bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Kudret; her iki zıttı olan durumu eşit olan demektir. Bu açıdan kudret, irade gibi bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip değildir. Bu anlamda iradenin iki benzerden birini ayırt etmesi, ilim sıfatının, bilineni olduğu gibi kuşatmayı gerektirmesi gibidir.”²³⁸

Gazzâlî açısından Allah’ın âlemi, hâdis olduğu vakitte ihdas etmesinin sebebi iradesidir.²³⁹ İradenin özü bir şeyi benzerinden ayırt etmek ise;²⁴⁰ Tanrı, ezelde A seçeneğini tercih etmektedir, fakat Tanrı aynı zamanda, A seçeneğini tercih etmeme kabiliyetine de sahiptir. Bu bağlamda Tanrı, iradesini ve kararını kendisi dışında hiç bir şeyin etkilemediği bir tercihte bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kadîm irade, Gazzâlî’ye göre, O’nun kendi zatından kaynaklanmaktadır.²⁴¹

Gazzâlî’ye şöyle bir soru sormak her zaman mümkündür: İradenin tercih ettiği durumları, irade tercih etmeden önce var kılan ve o varlıkları daha önce tercih eden bir irade var mıdır yok mudur? Eğer iki şey varsa ve bunlar imkân halinde iseler o zaman da mümkünün Allah’ın ilminde bulunması demek, Allah’ın ilminin bu iki imkândan hangisini bi’l-fiil olarak bilmesi, irade ve kudret tarafından bunlar yeniden belirleneceği için Allah’ın, bunların hangisinin yaratılacağını bilmiyor olması gerekiyor. Eğer Gazzâlî’nin kudret ve irade anlayışında olduğu gibi ilim; iradeyi ve kudreti önceliyor ise Allah’ın kadîm ilmi mutlaklık ifade edemez.

²³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şîfa, el-İlahiyat/Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005, s. 122.

²³⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 23.

²³⁹ Mübahat Türker Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara; Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, s. 211.

²⁴⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 23.

²⁴¹ Terkan, *a.g.b.*, s. 635.

İbn Sînâ kudret ve irade kavramlarının kullanımı ve bu kavramların Allah'ın sıfatı olması ya da olmaması hakkında *Danışname*'de önemli açıklamalar yapmaktadır. Ona göre; "halk arasında meşhur olduğuna göre, kudretli; isterse yapan, istemezse yapmayan kimsedir. Hem yapmak isteyen hem de yapmak istemeyen kimse değildir. Dendiğine göre, zulüm gibi, Yaraticının asla istemediği, yapmadığı ve kadir olduğu birçok şey vardır. Şart, yüklemli önermeye kıyasla değil, bilakis şartlı önermeye kıyasladır. İsterse yapar, istemezse yapmaz. Şartlı önermenin doğruluğu onun her iki parçasının da doğru olmasına bağlı değildir. 'Eğer insan uçarsa havada hareket eder.' önermesinde olduğu gibi her iki kısmı da yanlış olabilir. Mukaddem ve talisinin ikisi de yanlış olsa dahi bu doğrudur. Mukaddemi yanlış, talisi doğru olabilir. Nitekim denir ki: 'Eğer insan uçan ise hayvandır', o zaman bizim 'İstemezse yapmaz', sözümüz 'yapmaz'ın doğru olması için 'istemezse'nin doğru olmasını gerektirmez. İstemesi de yapması da mümkündür. İstemezse yapmaz; isterse yapar, sözü doğrudur. Öyleyse Zorunlu Varlık isterse yapar, istemezse yapmaz. Her ikisi de şartlı olarak doğrudur. Eğer bir kimse; 'istemezse' derse, bağımsız bir söz söylemiş olur. Olmak, onun zamandan sonra olmasıdır. Zorunlu Varlık'ın ortadan kalkan asıllara mahsus yeni bir iradesinin olması mümkün değildir. O'nun iki türü olduğu şeklinde bir cevap veriyoruz. Birisi, bu sorunun da şartlı önermenin mukaddeminin doğru ve mümkün olmadığı üzerine kurulu olmasıdır. Diğeri, 'eğer', 'istemezse' ve 'istemediyse' lafızlarını burada mecazî olarak söylemiş olmamızdır. Şöyle demek gerekir: Neyi isterse olur. O'ndan gelen şeylerden neyi istemezse olmaz. İsteddiği şeyi istememesi mümkün olmazsa olur. İstemediği şeyi istemesi mümkün olursa olmaz. Bu, bir şeye kendisiyle güçlü denmesinin manasıdır. Güçlü, mutlaka yapan veya yapmayan değildir; mutlaka isteyen veya istemeyendir. Buradan onun kadirliğinin, şeylere izafetle aynı zamanda onun âlimliği olduğu anlaşılmaktadır.²⁴² O'nun zatında ilim ve kudret iki ayrı şey değildir."²⁴³

²⁴² Gazzâlî'nin *Mekâsıd*'daki ifadeleri, İbn Sînâ'nın *Danışname*'sindeki ifadelerle benzerlik göstermektedir. Gazzâlî, bu durumu *Mekâsıd*'da şöyle açıklar: "Siz filozofların İlk İlke için sarf edilen 'dilerse yapar' sözünüz, bir şeyin iradesinin sorgulandığını düşündürür. Bu da değişime delalet eder. Bu meselenin doğru ifadesi şudur: İlk İlkenin, irade ettiği her şeyin olması, irade etmediği hiç bir şeyin meydana gelmemesi anlamında (Allah) kadirdir. Allah'ın irade ettiği şey, irade etmemesi caiz olan bir şey olmuş olsaydı, o şey olmazdı. İrade etmediği şey de, irade etmesi caiz olan bir şey olsaydı, o şey olurdu. İlk Varlık'ın iradesinin ve kudretinin anlamı budur. Bu iki sıfat Allah'ın ilim sıfatına rücu eder. İlmi de zatına döner ve bu durum zatında bir çokluk gerektirmez." Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 188.

²⁴³ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 260-262.

İbn Sînâ'nın irade anlayışına göre, Zorunlu Varlık'ın iradesinin; iki şey arasında tercih yapıp, yapılan tercihe göre değişen ve yenilenen bir irade olmadığı anlaşılmıştır.²⁴⁴ Allah'ın iradesi, onun bilgisinin aynısı olduğu için, bilgi konusunda açıkladığımız her şey, onun iradesi hakkında da geçerlidir. İbn Sînâ'nın bu bölümde, kudret ile irade arasında bir ayırma gitmesi, konunun anlaşılır olması açısından oldukça yerinde olmuştur. Gazzâlî de aynı şekilde irade ve kudret arasındaki farkı gözetmekte; iradeyi, bir şeyi kesin yapma kararlılığı olarak tanımlamakta, kudreti ise, her ikisini de yapabilme gücü olarak açıklamaktadır.

B.1.2.2. Allah'ın İradesi İle İnsan İradesi Birbirine Benzer mi, Bu İki İrade Birbirinden mi Alınmıştır?

Gazzâlî'ye göre; filozofların kadîm iradenin imkânsızlığı konusunda ileri sürdükleri fikirlerinin çürük olduğunu göstermenin yolu onların mantık kurallarını kullanmaktır. Çünkü (filozofların) anlattıklarının hepsinde bir zorlama ve bizim azim ve irademize benzetme söz konusudur. Bu ise yanlıştır. Zira kadîm irade sonradan olan amaçlara benzemez.²⁴⁵

Gazzâlî iddialarının ulaşmak istediği sonuç; filozofların Allah'ın iradesini insan iradesine benzetme gayretlerini ispatlama yönündedir. Gazzâlî'nin bu iddialarına karşın, İbn Sînâ'nın irade hakkında serdedeceğimiz görüşleri böyle bir iddianın geçersizliğini ispatlayacaktır.

İbn Sînâ'nın, iradelerin nasıl meydana geldiğini anlattığı aşağıdaki ifadelerinde, özellikle insan iradesini diğer iradelere ayırmakta ve bu iradenin sonradan yaratıldığını iddia etmektedir. Ona göre; “bütün iradeler yok iken meydana gelmiştir. Bir irade başka bir irade nedeniyle meydana gelmez, aksi halde sonsuza

²⁴⁴ Filozofların irade, kudret ve tercih etme konusundaki görüşlerini ispat etmek için dayandıkları en kuvvetli delil şudur: Eğer Tanrı, herhangi bir zorunluluk olmadan kudreti ve ihtiyarı ile fâil olursa, bir şeyin sükûn olmadan harekete geçmesinde olduğu gibi, başkasına ihtiyaç duymadan bu durumda söz konusu kudret bakımından Tanrı kudretini iki eşit tercihten birisine taalluk ettirir. Bu durumda da; Tanrı iki şıktan birini yapmakta bir tercih edene ihtiyaç duyarsa, yapma kudretinin bu tercih edilene ve onun zıddına nispetinin eşit olması sebebiyle sözü, tercih edenin tercih edilendeki tesirine intikal ettiririz. Şu halde bu tercih eden de başka bir tercih edene ihtiyaç duyar ki bu durum böylece devam eder ve sonunda tercih edenler arasında teselsül oluşur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Tanrı iki farklı ihtimalden birini yapmakta bir tercih edene ihtiyaç duymazsa, bu durumda mümkün olanın herhangi bir tercih edene ihtiyaç duymaması gerekir. Hâlbuki tercih edicisi olmayan bir tercihin imkânsız olması ile birlikte mümkün olanın bir müessire ihtiyaç duyduğu sabittir. Bu ise yaratıcının varlığını ispat etme yolunu kapatır. Çünkü mümkün olanın varlığa gelme konusunda bir müessire ihtiyaç duyduğu sabittir. Bkz. Üsküdarî, *Telhis*, s. 135-136.

²⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 19.

kadar giderdi. Veya irade, sahibine ait bir doğadan kaynaklanmaz, aksi halde irade, doğa bulunduğu sürece bulunurdu. İradeler; gerektirenlerden (mucibat) ibaret illetlerin meydana gelmesiyle var olurlar. Güdüler ise, yersel ve göksel şeylere istanad eder ve zorunlulukla bu iradeyi gerektirirler. Bize ait iradeler, yok iken sonradan yaratılmışlardır. Kalan bütün şeylerin ilkeleri doğaya, iradeye ve tesadüfe dayanır. Olmamış iken sonradan var olan her şeyin bir illeti vardır ve bize ait her iradenin de bir illeti vardır. Yersel olanların göksel olanlarla birleşmesi ve bir araya gelmesiyle irade meydana gelir.”²⁴⁶

İbn Sînâ'nın bu ifadeleri Allah'ın iradesinin insan iradesine benzetilemeyeceğini açıkça göstermektedir. Her şeyden önce o; iradeleri birbirinden ayırmış, iradenin genel olarak sonradan varlığa getirilmiş ve yaratılanlara özgü bir durum olduğunu iddia etmiştir. Gazzâlî ise buradan yola çıkarak, İbn Sînâ'nın yaratılmışlar hakkındaki irade tanımlarının içerisine, Allah'ın iradesini de dâhil etmiştir.

İbn Sînâ'nın aşağıdaki ifadeleri ise, Allah'ın iradesinin insan iradesine benzemediğini ispatlamakta ve Gazzâlî'nin yaptığı ithamların geçersizliğini pekiştirmektedir: “İlk'in irade ettiği şey, bizim irade ettiğimiz şey gibi değildir. Bu nedenle İlk'ten meydana gelen şeyde, İlk'in bir amacının olması söz konusu değildir.”²⁴⁷ Aksine İlk, söz konusu edilen sırf akli irade ile zatı gereği irade edendir. İrade, bilgi ve hayat İlk'te aynı şeylerdir. Bize gelince, bizde meydana gelerek dış dünyada var olan yapay suretin sebebi olan akledilir suretin varlığı, suretleri oldukları şeylerin bi'l-fiil ilkeleri olmak suretiyle yapay suretin oluşması için yeterli olsaydı, bizim zihnimizde akledilen şey kudretin ta kendisi olurdu.”²⁴⁸ İnsan, arzu gücünden kaynaklanan ve sürekli yenilenen bir iradeye sahiptir. Arzu gücü ve iradeyle, hareket ettirici güç harekete geçer. Bu güç de sinirleri, organları, dış aletleri ve maddeyi harekete geçirir. İşte bizdeki kudret, hareket ettirici ilkedir. O halde Zorunlu Varlık'ın iradesi, O'nun bilgisinden zat bakımından başka olmadığı gibi, mefhum bakımından da başka değildir.”²⁴⁹ Dolayısıyla İlk'in zatına ait ilk fiili,

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 182-185. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul; Kabalcı Yayınları, 2013, s. 274-275.

²⁴⁷ Gazzâlî'deki benzer ifadeler için bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 184-185.

²⁴⁸ Yani insanın bilmesi, yaratması ve iradesi ile Allah'ın bilmesi, yaratması ve iradesi birbirinden çok farklıdır.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 112-113.

varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan kendi zatını akletmesidir. Bu akletme, kuvveden fiile çıkan bir akletme değildir. O'nun katındaki akledilir hakikat; bizzat bilgi, kudret ve iradedir. Bizim katımızdaki aklediş ise; kasıt, hareket ve iradeye muhtaç olmaktır. Şu halde O'nun akletmesi; hem aklettiğimiz tarzda varlığın, hem de varlığının gereği ve O'na tabi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. Yoksa O'nun varlığı kendisinden başka bir şeyin varlığı için değildir. O, her şeyin failidir.²⁵⁰

İbn Sînâ'dan nakli yapılan yukarıdaki ifadeler, Zorunlu Varlık'ın iradesinin bizim irademizden alındığına yönelik Gazzâlî'nin ithamlarını boşa çıkarmaktadır.²⁵¹ Ayrıca bu nakillerden; insanın irade sahibi olmasının, Allah'ın insana verdiği bir çeşit yeti ile gerçekleştiği, bununla beraber, Zorunlu Varlık ile insan iradesinin kıyaslanamayacağı, bilakis Zorunlu Varlık'ın iradesinin aslen O'nun bizatihi bilgisi ve kendi zatı olduğu da ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ açısından iradenin illetle ilişkisi hususunda da bazı şeylerin söylemesi gerekmektedir. Ona göre; eğer illet olmazsa irade de olmaz denirse, o zaman iradeyi kendi zatı dışında yönlendiren başka etkenler de vardır. Bu etkenlerin başında; iradeyi, ihtiyarı ve kudreti bi'l-fiil haline getiren başka şeylerin başkası/başkaları tarafından varlık alanına sokulması söz konusu edilmektedir. Bundan dolayı irade, irade ettiği şeye bağlı hale gelmektedir. O zaman pür insan iradesinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zaten İbn Sînâ'nın felsefi sistemi de Tanrı'nın dışındaki her varlığın Tanrı dolayısıyla, Tanrı tarafından illetlenmesini öngörmektedir. Çünkü İbn Sînâ, Tanrı'nın iradesi dışında, kendi kendine var olan bir insan iradesinin varlığını benimsemez. Ona göre, insan aklı ve iradesi dış güçlerle çalışır, dış sebepleri ve güçleri düzenleyen ve var kılan ise Allah'tır. O zaman insan iradesi, ontik olarak Tanrı iradesine bağlı ve Tanrı'nın iradesi de insan iradesinin üstündedir.²⁵²

Gazzâlî; filozoflara ait olarak öne sürdüğü “Allah'ın iradesi ile insan iradesi birbirine benzer mi ya da bu iki irade birbirinden mi alınmıştır?” iddialarını şu

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 147; *en-Necat*, 2013, s. 273-274.

²⁵¹ Buradakine benzer bir ifadeyi İbn Sînâ'nın *Risaletü'l-Arşîyye*'sinde de görmekteyiz. Onun buradaki sözlerine göre; “Allah'ın iradesinin farklı farklı olup, bazen dilerken, bazen dilemediği sonucu çıkartılamaz. Çünkü iradelerin farklı farklı oluşu, gayelerin farklılığından kaynaklanır.” Bkz. İbn Sînâ, *Risaletü'l-Arşîyye fî Tevhidi Teala ve Sıfatihi*, Haydarabat, 1335 h., s. 14.

²⁵² İbn Sînâ, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader*, (*Camîu'l-Bedai* içinde) Mısır; 1335, s. 56-58; Nakil için bkz. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul; Litera Yay, 2010, s. 160.

cümleleriyle sürdürür: “Bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip bir niteliği kabul etmek akla uygun değil, hatta çelişiktir. Çünkü bir şeyin ‘benzer olması’, ‘ayırt edilmemiş’ olmasıdır. ‘Ayırt edilmemiş’ olması ise ‘benzer olmaması’ demektir. Siz benzer ile ayırt edilmeyi bir biriyle karşılaştırarak ikisinin çelişik olduğunu söylediniz. İki ayrı yerde bulunan iki siyahlığın her bakımdan benzer oldukları sanılmamalıdır. Çünkü bunlardan biri bir yerde, diğeri başka bir yerdedir. İşte bu durum ayırt edilmeyi gerekli kılar. Aynı şekilde iki ayrı zamanda bir yerde bulunan iki siyahlık da mutlak anlamda benzer değildir; zira zaman itibariyle bunlar birbirinden ayrılmaktadır. O halde bunlar her bakımdan birbirine nasıl eşit olur? ‘Benzer iki siyahlık’ derken, biz bununla mutlak siyahlığı değil, siyahlığın ikisine olan nispetini kastettik.²⁵³ Aksine yer ve zaman bir olsaydı artık ne ayrılık, ne iki siyahlık ne de her hangi bir ikililik düşünülürdü.²⁵⁴ Bu açıklamalar göstermektedir ki; ilâhî irade sözü bizim irademizden alınmıştır ve iradeyle bir şeyi benzerinden ayırt etmemiz düşünülemez.”²⁵⁵

Gazzâlî’nin buraya kadar filozoflardan aktardığı bu bilgiler, sanki filozofların; ilâhî iradeyi veya bilgiyi, insan iradesine benzetmeye sebebiyet verecek ithamlarda bulunduğu izlenimi yaratmıştır. Fakat durumun hiç de öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Gazzâlî’nin buraya kadar ki iddialarının aksine, *Tehâfüt*’ün beşinci meselesinde filozoflar adına nakledilen aşağıda aktaracağımız bilgiler, insan iradesi ile ilâhî irade arasında bir fark olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda Gazzâlî, *Tehâfüt*’ünde, filozoflardan yaptığı nakiller arasında bir çelişki yaratmaktadır. Gazzâlî’nin beşinci meseledeki nakli, *Tehâfüt*’teki iddialarla çelişmekte fakat Sînâ’dan yaptığımız nakillerle de birebir örtüşmektedir. Yani Gazzâlî *Tehâfüt*’ün birinci meselesinde filozoflar adına, irade kavramı ile ilgili olarak, “ilâhî irade

²⁵³ Gazzâlî’ye göre filozoflar şunları söylerler: “İki zorunlu varlığın bulunduğunu varsayarsak, bunlar her yönden ya birbirine benzer, ya da birbirinden ayrı olurlar. Benzer olsalardı çokluk ve ikililik düşünülemezdi. Çünkü iki siyahlık iki ayrı yerde veya tek bir yerde, fakat iki farklı zamanda bulunursa ikidir. Aynı yerde ve aynı zamanda bulunan siyahlık ve hareket de özleri farklı olduğu için ikidir. Fakat tıpkı iki siyahlık gibi, iki özde birbirinden farklı olmayıp zaman ve mekânları aynı ise bunların çokluğu düşünülemez. Eğer aynı anda ve aynı yerde iki siyahlığın bulunduğunu söylemek mümkün oluyorsa, o zaman her şahsın iki şahıs olduğunu, ancak aralarındaki farklılığın pek belli olmadığını söylemek de mümkün olacaktı. Söz konusu iki zorunlu varlık arasında her yönden bir benzerliğin bulunması imkânsız ise farklılık gerekli demektir. Bu farklılık zaman ve mekân açısından olmadığına göre, geriye sadece özde bir farklılığın bulunması kalmaktadır. Eğer iki zorunlu varlık bir hususta ortak, bir hususta ayrı olsalardı, onda birleşiklik akla gelirdi. Hâlbuki Zorunlu Varlık’ta birleşiklik olmaz.” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 87.

²⁵⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 24

²⁵⁵ *A.g.e.*, s. 24.

sözünün insan iradesinden alındığını” iddia etmekteyken, *Tehâfüt*’ün beşinci meselesinde bu iddiasını bir anlamda geçersiz kılarak; İbn Sînâ’nın, Zorunlu Varlık’ın iradesi ile insan iradesi arasına kesin ve kati bir şekilde çizdiği sınırı yansıtan ifadeleri, aynen nakletmektedir. Gazzâlî’nin mevzu-bahis ifadeleri şu şekildedir:

“Bizim bilgimiz ikiye ayrılır. Birisi gök ve yerin şeklini bilmemiz gibi, bir şeyin o şeyin formundan kaynaklanan bilgisidir. Diğerisi ise formunu görmediğimiz bir şeyi tasarlayıp icat etmek gibi ortaya koyduğumuz bilgidir. İkinci durumdaki bilgi varlıktan değil, o nesnenin formu bilgiden elde edilmiş olur (yani ilim maluma tabi değildir, malum ilime tabidir). İşte İlk İlke’nin bilgisi ikinci türden bir bilgidir. Çünkü varlıkta mevcut olan bu düzenin O’nun zatında canlanması, söz konusu düzenin O’nun zatından taşıp çıkmasının sebebidir.”²⁵⁶

“Evet, gerçekten de bir resmin veya bir yazının formunu sadece zihnimizde canlandırmak, o formun meydana gelmesi için yeterli olsaydı, bizim bu bilgimiz kudret ve irade ile aynı olurdu. Ancak biz eksik varlık olduğumuzdan ötürü o formu zihnimizde tasarlamamız, onu meydana getirmek için yetmez; tersine bunun yanı sıra istek gücünden kaynaklanıp yenilenen bir iradeye de ihtiyaç duyarız. Böylece zihindeki tasarım ve irade gücü, ikisi birlikte organlarımızdaki kas ve sinirleri hareket ettirmiş, kas ve sinirlerin hareketiyle de el ve başka şeyler hareket etmiş olur. Elin hareketi sonucu, elin tuttuğu nesne hareket eder. Dolayısıyla el, kalem ve sonucunda mürekkebin hareketi meydana gelir. Sonra da zihnimizde tasarladığımız o şekil veya form meydana gelmiş olur. İşte bu yüzden o formun varlığını zihnimizde canlandırmak irade ve kudret sayılmamaktadır. Aksine bizdeki kudret, kaslarımızı hareket ettiren ilkedendir. Zihnimizdeki tasarlanan form ise kudretin ilkesi olan ve kası hareket ettirenin hareket ettiricisidir. Hâlbuki bu durum, Zorunlu Varlık’ta söz konusu değildir.”²⁵⁷ Çünkü Zorunlu Varlık, çevresine bir takım güçlerin yayıldığı

²⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 93.

²⁵⁷ Gazzâlî’nin bu konudaki benzer ifadeleri *Mekâsîd*’da şu şekilde yer almaktadır: “İlk Varlık’ın eyleminin zan ve kuruntu ile meydana gelmesi düşünülemez. Bunlar sonradan varlığa ilişkin şeylerdir. Allah’ın eylemi ise gerçek ve akla uygun bilgiye dayanmalıdır. İstek tamamlanır ve o şeyde olma tasavvuru oluşursa, bizde kaslar ve lifler çalışır, isteği yerine getirir. Bu sayede bizde bir istek ve arzu gücü ortaya çıkar. Elin hareketi istek gücünden meydana gelir. İstek gücü de tasavvurdan ve o şeye duyulan arzudan meydana gelir. Bu durumda zihnimizdeki bilgi, bir şeyin meydana gelmesinin başlangıcı olduğunu gösterir. Biz İlk Varlık’a tekrar dönüp deriz ki; hareket istek gücünden çıktığı gibi İlk Varlık’ın eylemi de istek gücünden çıkar dersek, bu imkânsızdır. Zorunlu Varlık’ta meydana gelmesi istenilip, güç halinde (bi’l-kuvve) olan hiç bir şey yoktur. o zaman İlk Varlık’ın bilgisi ve

cisimlerden oluşmuş bir birleşik değildir. Demek oluyor ki O'nun hakkında kudret, irade, ilim ve zat aynı şeylerdir.”²⁵⁸

Benzer olarak İbn Sînâ'nın *et-Talikat* kitabında Zorunlu Varlık'ın kudret ve ihtiyarının rolüyle ilgili düşünceleri; özü itibariyle Zorunlu Varlık'ın her sıfatının bi'l-fiil olduğu, O'nda kuvve, imkân ve istidattan bahsedilemeyeceği temeli üzerine kurulmuştur. Nitekim Zorunlu Varlık'ın “muhtar” oluşu, O'nun kadîm ve ebedi olarak ihtiyar sahibi olması anlamındadır. Hâlbuki insanlar bunu, ihtiyarını kuvveden fiile çıkarmak için zatında veya zatı dışında bir tercih ettirici ya da bir sebebe ihtiyaç duyan kimse için kullanmaktadır. İlk olan Zorunlu Varlık ise, ihtiyarında zatı ve iyiliği dışında her hangi bir sebebe muhtaç olmayan, ihtiyarı daima fiil halinde olan varlıktır. O'nun yaptığı dışında her hangi bir fiilden söz edilemez. Bu ise, fiilin başka bir sebepten dolayı değil, sadece zatı ve zatının iyiliği için gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Benzer bir durum kudret sıfatı için de geçerlidir. Genellikle insanlar Zorunlu Varlık'ın kudretini, kendi kudretleri gibi zannetmektedirler. Ancak bizdeki kudret kuvve halindedir ve iki zıttan birini tercih ettirici her hangi bir etken olmaksızın fiil alanına çıkması imkânsızdır. Zorunlu Varlık, kuvve halinde bulunmadığından ezelden ebede kadirdir. O'nun kadir oluşu ise, bilip tasavvur etmesi ve bu bilgi ve tasavvurun varlığı gerekli kılması anlamına gelmektedir.²⁵⁹

İbn Sînâ'nın bu cümlelerinden anlaşıldığı kadarıyla; biz bir şeyi istediğimizde öncelikle bizde bilgi, zan ve tahayyül oluşur. Yani bir anlamda o bilgiyi almaya hazır hale geliriz. Bilgiyi almaya yönelik inancın arzuya dönüşmesiyle, organlarımız o fiili yapmak için harekete geçer. Yani bizim bir şeyi yapma konusundaki fiilimiz sebebi, o fiilin yapılma amacıdır. Oysa Zorunlu Varlık'ın bilgi alma, bilgilenme ve bu bilgiye yönelik bir amaç ve süreç oluşturma gibi bir durum yaşaması imkânsızdır. Böyle olsaydı O'nun bilgisi ve iradesi ile bizim bilgimiz ve irademiz arasında bir fark olmazdı. O'nun bilgiye yönelik iradesi, sadece hayr ve iyiliktir. O'nun her şeyi

yaratması, bütünün düzeninin düşünüp, düzenin kendi zatından taşmasının sebebi olması geriye kalan tek gerçek bilgidir. Bizim için bu çizgiyi veya resmin çizimini tasavvur ettiğimizde bunlar hemen meydana gelmezler. Fakat İlk Varlık'ın tasavvurunun kendisi, tasavvur edilen şeyin meydana gelmesi için yeterlidir. Bu da Zorunlu Varlık'ı diğer varlıklardan ayıran başka bir özelliktir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 184-185.

²⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 93. Ayrıca Gazzâlî ve İbn Sînâ ifadelerinin benzerliği için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 112-113.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *et-Talikat*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kum: “Mektebetü'l-İlami'l-İslami”, 1984, s. 19-20,50-52,71-72. Nakil için bkz. M. Cüneyt Kaya, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi'l-İmkân'ın İbn Sînâ'cı Kökleri Üzerine”, *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, s. 587.

bilmesi ile o şeyin yaratılması aynı şeydir. Bizdeki bilginin sebebinin, arzu gücü olmasına karşın, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin, iradesi ve yaratmasıyla aynı şey olması, yani her şeyin O'nda tek bir şey olması, O'nun iradesinin ve bilgisinin bizimkinden farkını gösterir.

İrade konusunda, 'lafzın önemli olmadığını ifade ederek, önemli olanın o kavram ile ne kastedildiğinin bilinmesidir' diyen Gazzâlî; aşağıdaki açıklamasıyla şimdiye kadar söyledikleriyle, şimdi söyleyeceği arasında bir çelişki yaratmıştır. O, daha önceki tartışmaları, genellikle lafız ve anlam ikilisi üzerinden yaptığı için, burada lafzın önemli olmadığına yönelik yaptığı açıklama, gecikmiş bir itiraf olarak durmaktadır. Onun bu konudaki sözleri şöyledir: "İrade Allah'a ait bir sıfattır. Eğer 'irade' terimi, Allah'a ait bir sıfatı karşılamıyorsa, ona başka bir ad verelim. İsimlerin farklılığı konusunda tartışılacak bir şey yoktur. Biz bu terimi (irade) sadece şariat kullandığı için kullandık. Gerçekte irade; sözlükte 'amaçlanan şeyin belirlenmesi' anlamına gelmektedir. Oysa Allah katında bir amacın varlığından söz edilemez. Dolayısıyla burada irade terimiyle kastettiğimiz şey lafız değil sadece manadır."²⁶⁰

Gazzâlî bu açıklamalarıyla filozofların; "irade Allah için bir amaç olamaz" şeklindeki görüşlerini kabul etmektedir. Filozoflar da, benzer olarak, iradenin seçme özelliğine sahip bir anlam barındırdığını, böyle bir sıfatın Tanrı için kullanılmasının uygun olamayacağını savunmuşlardır. Hâlbuki Gazzâlî, irade ve kudreti kadîm görmesine rağmen, bu iki kavram arasındaki ayrımın veya farkın neye göre olduğunu temellendirememiştir.

B.1.2.3. İrade İle Bir Şey Benzerinden Ayırt Edilebilir mi?

Gazzâlî; *Tehâfüt*'te, filozofların, bir şeyi benzerinden ayırt etme ilkesini bir seçme ve ayırt etme aracı olarak kullandıklarını ve bunu yaparken de bir karşılaştırmada bulunduklarını iddia etmiştir. Gazzâlî bu karşılaştırmayı naklettikten sonra, filozoflara ait bu karşılaştırmının karşısına kendisine ait bir seçme ve ayırt etme örneği de yerleştirmiştir. Şimdi bu iki örneği karşılıklı olarak nakledelim:

Filozofların Örneği: "Bir şeyi benzerinden ayırt etme konusunda (filozoflar) şu örneği verirler: Susamış bir kimsenin önünde, her bakımdan o kişiye uygun su

²⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 25.

dolu iki eşit su bardağı bulunsun. O kişinin su dolu iki bardaktan birini seçmesi mümkün olmazdı. O kişi, ancak bu iki bardaktan hangisi hafif, hangisi güzel görünüyor yahut hangisi sağına veya soluna yakın ise, gizli ya da açık her hangi bir sebepten ötürü iki su dolu bardaktan birini seçerdi. Böyle olmasaydı bir şeyi benzerinden ayırt etmek hiç mümkün olmazdı.”²⁶¹

Gazzâlî’nin Örneği: “Önünde birbirine eşit iki hurma bulunan aç bir insanın bir hurma seçme zorunluluğunda olduğunu düşünelim. Şüphesiz bu kişi her hangi bir özelliği sebebiyle bu iki hurmadan birisini alacaktır. Siz filozofların belirleyici olarak kabul ettiğiniz güzellik, yakınlık, alma kolaylığı gibi hususların ortadan kalktığını varsayarsak; geriye yine de alma imkânı kalacaktır. Ya o tercih yapan kişinin amaçlarında eşitliğin olmayacağını düşüneceksiniz ki bu, mümkündür ama böyle bir şey düşünmek ahmaklıktır. Ya da o kimse tereddütte kalacak, hurmalara bakarak, amaçtan ayrı irade ve seçme gücü sebebiyle (iradesiz bir seçme gücü olamayacağı için) hiç birini alamayacaktır. Bu da imkânsız ve geçersiz bir durumdur. Çözüm olarak -fizik ve metafizik alanında- seçme gücünden kaynaklanan fiilin mahiyetini araştıran bir kimsenin, özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek olan bir niteliğin varlığını ispat etmesi gerekir, örneğini veririz.”²⁶²

Bu iki karşılaştırma²⁶³ ile bağlantılı olarak, filozofların bu örneğini kullanan ve kelamcıları eleştiren İbn Rüşd’e göre ise; Allah’ın mutlak iradesinden hareketle âlemin hâdisliğini savunan kelamcıların, filozofların dile getirdikleri problemleri görmezden geldiklerini söylemiştir. Bu çerçevede İbn Rüşd, tıpkı Gazzâlî gibi irade kavramını tahlil eder. Bu âlemde bulunan ve iradeye konu olan iki nesne birbirine asla tam olarak eşit değildir. Sözelimi önüne bırakılan iki bardak sudan birini seçip içmesi istenen susuz kalmış bir insan, İbn Rüşd’e göre söz konusu iki bardaktan birini keyfi olarak seçmez; tam aksine kendisinin yakınında duranı ya da kullandığı ele yakın olanı seçer. Gazzâlî’nin aksine, ilâhî irade ile beşeri irade arasında bir analogi kurmanın geçerli olduğu fikrini benimseyen İbn Rüşd’e göre, Allah’ın zatından ya da bilgisinden bağımsız olarak görülen irade kavramının içeriğinden, gaye fikrini ortadan kaldırmak mümkün değildir.²⁶⁴

²⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 24.

²⁶² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 25.

²⁶³ Bu konuyu Üsküdari ekmek örneği ile izah etmeye çalışmıştır. Bu örnek için bkz. Üsküdari, *Telhis*, s. 138-139.

²⁶⁴ Toktaş, *a.g.e.*, s. 109.

Gazzâlî, bu iki örneğin karşılaştırmasında da, filozofları tenkit ettiği diğer meselelerde öncelikle filozofların aktarımını yapmış, iki örnek arasındaki farklılıkları ortaya koymaktan ziyade; “şayet siz şöyle söyleseydiniz ya da siz bu durumdan şunu kastediyorsanız, o zaman biz de size şöyle karşılık verirdik” tarzında bir söylem geliştirmiştir. Gazzâlî’nin filozoflar için kullandığı; “siz filozofların belirleyici olarak kabul ettiğiniz güzellik, yakınlık, alma kolaylığı gibi hususların ortadan kalktığını farz edecek olursak”²⁶⁵ şeklindeki ifadesi bu durumu net bir şekilde anlatmaktadır. Doğal olarak bahsedilen hususların ortadan kalkması, filozoflar açısından olumsuz sonuçlar doğuracaktır ve ifade ettikleri şeyler de farklı anlamlara gelecektir. Netice itibarıyla Gazzâlî’nin burada yaptığı karşılaştırma, irade konusunda yeterli ve tutarlı bir izahat getirmemektedir.

B.1.2.4. İrade Hakkında Genel Değerlendirme

Buraya kadar “Allah’ın iradesi ile insan iradesi birbirine benzer mi ya da bu iki irade birbirinden mi alınmıştır?” ve “irade ile bir şey benzerinden ayırt edilebilir mi?”, sorularına cevap bulmaya çalıştık. Gazzâlî’ye göre Tanrı, Tanrı olmağı hasebiyle kemal sıfatlara sahiptir ve bunlardan biri de irade sıfatıdır. Gazzâlî için bu hüküm, hem teolojik hem de rasyonel açıdan tespit edilmiştir.²⁶⁶

Aslında İbn Sînâ da, Gazzâlî gibi, Allah’ın bütün olayların yaratıcısı olduğuna inanmaktadır. Aralarındaki fark, İbn Sînâ’ya göre Allah, bazı sonuçları gerçekleştirmek için sebepler zincirini kullanmaktadır. Bu sebepler zincirinin nihai bir sebebi vardır o da Allah’tır. Tek gerçek sebep ilk sebeptir, zincirin diğer bütün unsurları aracı sebeplerdir. Gazzâlî ile İbn Sînâ arasındaki tartışma, olayın bu boyutuyla ilgili değil, Allah’ın yarattığı şeyi nasıl seçtiği ile ilgilidir. İbn Sînâ, evrenin yaratılışının başlangıç noktasının Allah’ın bilgisinde olduğunu söylemiştir. Allah’ın bilgisi, O’nun yaratmasının ozaliti (mavi kopyası, ayrıntılı planı) olarak görülebilir. Ancak Allah’ın bilgisi, İlâhi Öz’ün değişmezidir. Allah’ın özü/zatı, bütüncül bir vahdettir ve tabiatı itibarıyla yalnızca bir tane olan bir şeyde değişim olması mümkün değildir. Bu görüş ise, Allah’ın yaratımının özgür seçimi gerektirdiği şeklindeki pozisyonu zora sokmaktadır. İbn Sînâ’nın görüşüne göre, Allah mavi bir gökyüzü ile mesela sarı bir gökyüzü yaratma arasında tercih yapmaz.

²⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 25.

²⁶⁶ Terkan, *a.g.b.*, s. 619.

Mavi gökyüzü zorunludur, zira o Allah'ın bilgisinin bir parçasıdır. Allah'ın bilgisi değişmez. İbn Sînâ'nın tanrısı, gerçekte yarattığı şeyden farklı hiç bir şey yaratmaz. İşte Gazzâlî, bu pozisyonu kabul etmemektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ, Allah'ı özgür iradesinden mahrum bırakmaktadır. İbn Sînâ nedenselliği, nedensel süreçlerin Allah'ın önceden tasarlaması ve seçmesi yoluyla olmayıp, Allah'tan zorunlu olarak çıktığı görüşüyle birleştirmektedir. Allah'tan çıkan nedenler, Allah'ın onları önceden tasarlaması ve irade etmesiyle ortaya çıkmazlar. Bilakis bu nedenler, Allah'ın özünün zorunlu bir sonucudur.²⁶⁷

Bu durumda mesele şu zemine oturmaktadır: Tanrı'nın ihtiyar ve iradesinin biz insanlara göre farklı olması, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu zorunluluk, Gazzâlî'nin anladığı bağlamda bir zorunluluk değildir. Eğer Tanrı'nın iradesini insanın iradesi gibi, önce bir şeyler hakkında bilgi sahibi olmak, sonra da o şeyler hakkındaki bilgi doğrultusunda bir isteğin doğması (irade) ve bu istek doğrultusunda da birbirlerine benzer veya zıtlardan birisini tercih eden (ihtiyar) bir irade şeklinde zuhur edecek olsaydı, Tanrı ile bizim aramızda²⁶⁸ bir fark kalmazdı.²⁶⁹ “Allah'ın özgür iradesi” cümlesi de, aslında problemlili bir cümledir. Bu meselenin öncelikli sorunu; hangi durumdan dolayı Allah, bir özgürlük kazanmıştır ki, böyle bir özgürlükten bahsedilebilsin? Bir diğer sorun ise; mesela Allah, özgürlüğü bağlamında hiç günah işlememiş birini Cehenneme atma özgürlüğünü kullanarak onu Cehenneme atar mı ya da atabilir mi? Bu soru, ateizmdeki taş paradoksuna kadar giden tartışmaları zihinlerde canlandırmaktadır.²⁷⁰ Bu sebeple, aslında İbn Sînâ'nın bu meseledeki çözümü, kanaatimizce zihinlerdeki sorulara cevap olabilecek mahiyettedir. Zorunluluk sorunu

²⁶⁷ Frank Griffel, “el-Gazâlî'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 123-124.

²⁶⁸ Allah'ın iradesinin insan iradesini kuşattığını delillendiren ve insan iradesi ile Allah'ın iradesinin birbiriyle kıyaslanamayacağı yönündeki İbn Sînâ'nın görüşünü destekleyen bazı ayet mealleri şöyledir:

“Fakat O, âlemlerin Rabbi dilemeyince siz dileyemezsiniz” (Kur'an; Tekfir/29).

“De ki: Ben Allah'ın dilediğinden başka, kendi kendime ne bir menfaati kazanmaya, ne de bir zararı def etmeye sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim, (zarar ve tehlikelerden sakınıp) elbet daha çok hayır yapardım ve bana hiç bir fenalık dokunmazdı. Ben ancak kâfirleri Cehennemle korkutucu ve iman edenleri Cennetle müjdeleyici bir Peygamberim” (Kur'an; Araf/188).

“Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediği kimseye kız evlat verir, dilediği kimseye de erkek evlat verir.” (Kur'an; Şura/49)

²⁶⁹ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, 2010, s. 90.

²⁷⁰ Bu konuyu modern ateizm algısı boyutuyla çözümleme için bkz. Mehmet Ata Az, “Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 43-61.

da, sonradan üretilmiş bir sorundur. Meseleye İbn Sînâ'nın penceresinden bakacak olursak, zaten Allah'ın değişmeyen kadîm bilgisinde var olan bir bilginin, Allah için tekrar zorunlu olması veya bu bilgi için zorunlu tanımlamasının yapılması gereksizdir. İbn Sînâ'nın kast ettiği zorunluluk anlamı; Allah'ın kadîm bilgisi ile O'nun iradesinin aynı şey olduğudur. Şayet Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi; “âlem şu anda var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda kadîm bir irade ile var olmuş ise ve iradenin anlamı da bir şeyi benzerinden ayırt etmek ise”,²⁷¹ o halde bu iki benzer iradeyi Allah'ın iradesine sunan kimdir veya nedir? Bu iradeleri Allah'a kim takdim etmiştir? Yani Allah'ın meşiet ve iradesi, ilminin bir gereği midir? Evet Allah'ın meşiet ve iradesi ilminin bir gereğidir ve O'nun iradesi insan gibi bir şeyi tercih etmek ve istemek şeklinde olmaz. Çünkü Allah neyi isteyecek? Neyi kime, nasıl ve niçin tercih edecek? Eğer Allah, bizim gibi tercihte bulunacaksa, bu tercih edilecek olanları kim daha önce tercih edip varlığa getirmiştir? Tercih ve irade etmenin, farklı iki varlığa ilişkin olması imkânsız olduğuna göre, bu tercih ve iradenin Tanrı'nın zatında olmaması doğal bir şey olmamalıdır. Durum böyle ise Tanrı'nın varlığa ilişkin bilgisinin, bizim bilğimiz gibi duyusal olmaması da tutarlılık ve anlam bütünlüğü noktasında büyük önem kazanmaktadır.²⁷² İşte Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün genelinde cevap vermekten kaçındığı soru budur.

B.1.3. Sudur Hakkında Tartışmalar

Âlemin varlığına ilişkin üretilen düşünceler, felsefe literatüründe ontolojik ilke meselesi başlığı altında değerlendirilmektedir. Pek çok filozofun, hakkında düşünceler ürettiği ontolojik ilke meselesi, âlemin kökeni ya da kaynağını veya nihai ve en yüksek illetini kendisine konu edinir. İslam düşünce tarihinin en parlak isimlerinden biri olan İbn Sînâ da, varlığın belirginlik kazanacağı bir boyut elde edebilmek için ilke problemine yönelik muhtelif açıklamalarda bulunmuştur. Varlığın kaynağına ilişkin açıklamaları kendine özgü bir nitelik taşıyan filozof, bu açıklamaları daha çok Aristotelesçi gelenek ile Yeni-Eflâtunculuk üzerinden yaptığı bir sentez ile gerçekleştirir. İbn Sînâ açısından bakıldığında, varlığın açıklanması noktasında ele alınması gereken en temel iki husus; temelleri sistematik olarak Aristoteles'te bulunan illiyet teorisi ile Yeni-Eflatunculuğa götürülebilecek sudur

²⁷¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 23.

²⁷² Deniz, *a.g.e.*, s. 89-90.

teorisi olarak göze çarpmaktadır.²⁷³ İşte bu bölümde Gazzâlî'nin, İbn Sînâ için öngörülen bu sentezi ne kadar anlayabildiğini veya böyle bir sentezin varlığından çok, İbn Sînâ'nın Gazzâlî'nin gözüyle, sadece Aristotelesçi bir felsefe benimseyip benimsemediği çözümlenecektir. Bu çözümleme sürecinde, Gazzâlî'nin ithamlarının İbn Sînâ'nın sisteminde ne kadar geçerli ve doğru olduğunun da geniş bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Sudurcu yaratma konusuna İbn Sînâ, çeşitli eserlerinde, varlık hakkında metafizik temellendirme yapabilmek için, geniş ve sistemli bir şekilde yer vermektedir. Gazzâlî ise bu mesele hakkında; *Tehâfüt*'ün birinci meselesinde, özellikle tartışmaya girmeyerek, “bu mesele daha sonra açıklanacaktır”, şeklinde geçiştirmeler yapmaktadır. Gazzâlî tarafından sudur nazariyesinin gerçek anlamda izahına, üçüncü meselede yer verilmektedir. Bu sebeple çalışmamız kapsamında sudur nazariyesini daha iyi anlayabilmek adına, İbn Sînâ'nın metafizik meseleleri tartıştığı eserlerinden derlediğimiz sudur anlayışı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife* ve *Mekâsıdu'l-Felasife* eserlerinde filozoflara atfedilen görüşlerle karşılaştırılacaktır. Böylece Gazzâlî'nin sudur konusunda ortaya koyduğu yargılar, kanaatimizce daha açık ve doğru bir şekilde gözlemlenecektir.

B.1.3.1. Sudurcu Yaratmanın Temelleri

Sudurcu yaratma anlayışı ile ilgili tartışmalara geçmeden önce, bu konunun İslam dünyasında kabul görmesine sebep olan kaynaklar konusundaki karmaşadan bahsetmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Farabi'den itibaren Meşşailer, Tanrı ve varlık ilişkisini, sudur veya kozmik akıllar teorisi denilen bir sistem aracılığıyla açıklamaya çalışmışlardır. Bu teori ilk kez, Plotinos tarafından *Enneades* adlı eserinde ortaya atılmıştır. İslam dünyasına, tercüme hareketleri döneminde, bu eserin IV-VI. bölümleri Arapça'ya *Kitabu'l-İsagujî* ve *Kitabu'r-Rububiye* diye iki adla çevrilmiştir. Kindi'nin yaptırdığı bu tercüme, bu kitabın kısmen tercümesi olmuştur. Bilindiği kadarıyla bu eser, Helenistik dönemin sonlarına doğru Aristoteles'e mal edilmiştir. Kindi'den itibaren XIX. Yüzyılın sonlarına gelinceye kadar, Aristoteles'in

²⁷³ Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, www.e-sarkiyat.com, ISSN: 1308-9633 Sayı: II Kasım 2009, s. 80-81.

metafiziğe dair eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple İslam felsefesi, büyük ölçüde Meşşailik ile Yeni Eflatunculuğun ortak izlerini taşımaktadır.²⁷⁴

Meşşai filozoflar sudur teorisini Yeni Eflatunculuğun fikirlerinden esinlenerek benimsemişlerdir. Bilindiği gibi alternatif bir varlığa getirme modeli olan sudur teorisinin dışında, İlahi dinlerin savunduğu “yoktan yaratma anlayış” ve âlemin bir yaratıcısının olmadığını savunan, her şeyi tesadüfle açıklayan “ateist anlayışlar” da vardır. İslam dünyasında bugüne kadar nasıl anlaşılması gerektiği konusunda büyük tartışmalara sebep olan sudurcu yaratma teorisi; İbn Sînâ’da üçlü bir tasnif ile karşımıza çıkmaktadır. Bu teori, kaynağını aldığı Plotinos’ta; İlk, akıl ve nefis arasındaki bir kuvve-fiil ilişkisi bağlamında bir akış olarak tarif edilirken; Farabi’de ikili bir ayırım halinde zuhur etmektedir.²⁷⁵

Sudur teorisini ortaya atan Plotinos; karşısına, yaratmacı anlayışı değil, ateist anlayışı almıştır. O, her şeyden önce materyalizm ile mücadele etmiştir. Âlemin aslının madde olmayıp, manevi ve ruhi özelliğe sahip olduğunu söylemiştir. Sudur teorisi ile içkin ve aşkın Tanrı anlayışlarının bir sentezini sunmaya çalışmıştır.²⁷⁶ Plotinos’a göre sudur şöyle özetlenebilir: Tanrı (İlk Sebep), tam anlamıyla bi’l-fiil, daha doğrusu sırf fiil olduğundan, O’nun fiili, kendi özüne bakmasından, kendi özünü düşünmesinden ibarettir. İlk Sebep, tüm varlığın gerçekliklerini ve suretlerini/idealarını akıl aracılığı ile varlığa getirmekte ve bu suretler aklın kendi özünü ve İlk Sebep’i düşünmesi aracılığıyla önce nefis olarak, nefsin kendisini önceleyen akli düşünmesi yoluyla da tabiat ve süfli âlem şeklinde varlık kazanmaktadır. Farabi’ye göre ise sudurda şu ayrıntılar vardır: İlk Sebep vacip olarak nitelendirilirken, âlem de mümkün olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte sudur sürecinde imkân kavramının her hangi bir geçerliliği ortaya çıkmamaktadır. İlk’ten sudur eden, cismani bir özellik taşımayan ve maddede bulunmayan ikinci varlık/akıl, kendi özünü ve İlk’i akletmekte, İlk’i akletmesi sonucunda kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir varlık/akıl, sadece kendine özgü olan özünü akletmesi neticesinde de ilk gökküresi zorunlu olarak sudur etmektedir.²⁷⁷

²⁷⁴ Toktaş, *a.g.e.*, s. 129.

²⁷⁵ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan, Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkanın Tarihi*, İstanbul; Klasik Yay., 2011, s. 71.

²⁷⁶ Kamiran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara; A.Ü.İ.F. Yay., 1987, s. 123.

²⁷⁷ Kaya, *Varlık ve İmkan, Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkanın Tarihi*, 2011, s. 95.

Farabi'den sonraki süreçte sudur nazariyesini savunmaya devam eden İbn Sînâ'nın anlayışına göre ise; İlk Varlık olarak nitelendirilen Allah; düşünmeyen düşünce değil, kendini düşünen salt/mutlak düşüncedir. O, aynı zamanda sadece güzellik ve iyilik değil, fakat İlk Aşk'tır. Sadece son sebep değil, külli sebeptir.²⁷⁸

Sudurcu yaratma anlayışında, tartışmaların odağındaki isim, doğal olarak İbn Sînâ'dır. Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'yı bu konuda hedef almasının sebeplerini incelemeye geçmeden önce, İbn Sînâ'nın benimsediği sudur nazariyesi ile ilgili bu tartışmanın kaynağı olarak, Aristoteles yerine Yeni Eflatunculuğun görülmesi gerekmektedir. Fakat teoriye yapılan Gazzâlî itirazlarının ekseriyeti, Aristoteles'in kozmoloji anlayışının, İbn Sînâ tarafından benimsenmesine gelmektedir. Bu sebeple bölüm içerisinde bu durumu açıklayan ayrıca bir başlık açılmıştır.²⁷⁹

B.1.3.2. Kadîm Olandan Sonradan Olan Sudur Edemez

Gazzâlî bu bölüme filozoflara ait olduğunu iddia ettiği şu sözler ile giriş yapmaktadır: “Kadîm olandan hâdisin suduru asla mümkün değildir. Zira biz (filozoflar) kadîm olanın söz gelimi, kendisinden âlemin sudur etmediği varlık olduğunu varsaydığımızda, âlemin kadîm olandan sudur etmeyişi, varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin bulunmayıp, âlemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Âlemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilecek olursa, o zaman ya yeğleyici iradenin yenilenmesi veya yenilenmemesi söz konusudur. Şayet yeğleyici irade yenilenmemişse, önceden olduğu gibi âlem, sırf imkân halinde kalır. Eğer yeğleyici irade yenilenmişse, bu yeğleyici iradeyi meydana getiren kimdir?

²⁷⁸ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 1992, s. 81-82.

²⁷⁹ Sudur teorisi İbn Sînâ sisteminde önemli bir yere sahiptir. Bu teori Plotinos'tan İbn Sînâ'ya kadar metafiziksel bağlamda bir çeşitlilik göstermiştir. Fakat en olgun ve en tutarlı şekle, İbn Sînâ'nın sistemi ile bürünmüştür. Aşağıdaki klasik İslam düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunan eserlerdeki sudur algısı, bu teorinin İslam düşüncesinde geçirmiş olduğu evrimi göstermesi açısından önemlidir: “Bu noktada belirtmek gerekir ki sudur teorisi, İslam filozoflarının elinde, gerek yerleştirildiği bağlam; gerekse yeniden düzenlenen içeriği bakımından farklılık kazanmış ve yeni bir anlam ifade eder olmuştur. Söz gelimi İhvân-ı Safâ, onu yaratma teorisi ile birleştirirken, Fârâbî, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi onu illiyet teorisi ile mezcetmiştir. Aynı şekilde İhvân-ı Safâ, sudur sürecini Plotinus'ta olduğu üzere üç değil de sekiz aşamada ifade ederken Farabi, bir yerine on bir akıldan bahseder. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, İslam filozoflarından devraldığı sudur teorisine ilişkin düşünce mirasının, varlığı açıklamada Plotinus'ta olduğu şekliyle yegâne yöntem olmadığı gibi içerik olarak da ondan farklı yanlara sahip olduğu açıktır. İslam filozoflarındaki sudur teorisinin Plotinus'un teorisinden farklılaştığı noktalar için bkz. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonism*, London, George Allen & Unwin, 1982, s. 35-37; Charles Genequand, “Metafizik”, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal & Hasan Tuncay Başoğlu, ed. Seyyid Hüseyin Nasr & Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, C. III, s. 20; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 113; bkz. Kılıç, *İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi*, 2009, s. 90.

Ayrıca âlem niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir? Yeğleyici irade niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir?”²⁸⁰

Kısacası Gazzâlî’ye göre filozofların delillerinin özeti şu şekildedir: Kadîm olanın niteliklerinde bir tekdüzelik varsa, o zaman kadîm olandan ya hiç bir şey meydana gelmez ya da devamlı olarak varlık meydana gelir. O halde kadîm olanın var etmemiş olmasının, var etmeye başlamasından üstün sayılması imkânsızdır. Bu durumda filozofların imkândan anladığı şudur: Âlem Allah’tan sudur etmediyse, bu durumda âlemin varlığa gelişini tercih eden bir iradenin zorunlu olarak bulunması gerekir. Yani imkân boyutundaki âlemi, varlığa getiren bir yaratıcı olmak zorundadır.

Gazzâlî; ‘âlem Allah’tan sudur etmiştir’ şeklindeki filozofların ilkesinin tutarsızlıklarını göstermek amacıyla yaptığı nakillerin cevabını şu şekilde vermektedir: “İşte filozofların delillerinin en kafa karıştırıcı olanı; ‘kadîm olandan hâdisin sudur edemeyeceği ve bu sudurun mümkün olmaması sebebiyle de âlemin kadîm olduğu’, şeklinde özetlenebilecek görüşleridir. Filozofların diğer metafizik konularındaki görüşleri bu konudaki görüşlerinden daha zayıftır. Bu anlatılanlar filozofların en güçlü delilleridir.”²⁸¹

Gazzâlî filozofların bu konudaki iddialarını çözümleyeceğini ve şöyle bir amaç ortaya koyacağını söylemektedir: “(Filozofların) kadîm iradenin hâdisle ilişkisi hakkındaki inançlarında, hasımlarını ancak zorunluluk iddiasıyla aciz bıraktıklarını ispatlamak; kendi inançlarına aykırı düşen hususlarda zorunluluğu, filozofların (kendilerinin) aleyhine ortaya koyan hasımlarından aslında bir farklarının olmadığını ortaya koymaktır. İşte bu içinden çıkılmaz bir meseledir.²⁸² Siz filozoflar kadîm olandan hâdisin sudurunu mümkün görmemektesiniz ama kadîm olandan sonradan olanları kabul etmek zorundasınız.”²⁸³

“Bize (Gazzâlî’ye) göre; âlemde meydana gelen olayların sebepleri vardır. Olaylar sonsuza dek bir birine dayanacaksa bu durum, akıllı bir kimsenin kabul edeceği bir şey değildir. Şayet söz konusu durum (yani olayların sebeplerinin sonsuza dek birbirine dayanması ya da kadîm olandan hâdisin sudurunun

²⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 15.

²⁸¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 16.

²⁸² *A.g.e.*, s. 22.

²⁸³ *A.g.e.*, s. 29.

imkânsızlığı) mümkün olsaydı siz filozoflar; Yaratıcı'nın varlığını kabul edip, mümkün varlıkların kendisine dayandığı zorunlu bir varlığı ispata gerek duymazdınız. Olayların zincirleme gidişinin son bulduğu bir uç varsa o da Kadîm'dir. Bu durumda filozofların; 'kadîm olandan sonradan olanın sudur etmesi', ilkelerinin mümkün olması gerekirdi (yani kendi ilkeleriyle çelişmektedirler.)²⁸⁴

İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin sebeplilik ilkesine dayandığını bildiğimize göre, Gazzâlî'nin bu ithamları çok da haklı görünmemektedir. Zira İbn Sînâ, İlk İlke dışında her şeyin sebepli olduğunu ve sebeplilerin sebepsiz bir İlk İlke'de son bulunduğunu; bu sebepsiz ilkenin de, her şeyin varlık sebebi olduğunu savunmuştur. Hâdisin kadîm olandan sudur etmemesi ilkesi, İbn Sînâ için doğru bir itham değildir. Ancak onun sisteminde, hâdis, kadîm olandan sudur edince, hâdisin; kadîm olandan sudur etmesi, zamansal kadîm olarak adlandırılmaktadır. Gazzâlî'nin de özellikle bu açıdan, filozofları gereğinden fazla eleştirdiğini görmekteyiz. İbn Sînâ'nın sebeplilik ilkesinden kastettiği; "Bir'den ancak Bir çıkar" ilkesidir. Onun bu ilkesi, Yeni Eflatuncu kökenlerden geliyor olmasına rağmen, kendine has orijinal içerikler de barındırmaktadır. Bu sebeple, meseleyi çözümleyebilmenin yolu, İbn Sînâ'nın sudurcu yaratma teorisinde "Bir'den Bir nasıl sudur eder?" ve Bir'den çokluk nasıl sudur eder?" sorularının cevabını bulmaktan geçmektedir. Varlık ve oluşu, sudur teorisi bağlamında açıklayan İbn Sînâ, meseleyi şöyle özetler: "İlk İlke'nin özüne dair bilgisi neticesinde varlığa gelen ilk varlık, ne sayıca ne maddece ve ne de surete bölünme açısından her hangi bir çokluk içermeyen bir niteliğe sahip olmalıdır. Zira bu varlığın ikili bir özellik taşıması İlk İlke'de ikilik meydana getireceği için imkânsızdır. Dolayısıyla gerek sayı, gerekse mahiyet itibarıyla tek olan ve bir maddede bulunmayan bu varlık, maddede bulunmayan bir suret olduğu için saf akıl olarak nitelenmekte ve sudurda ayrık akılların ilki olarak kabul edilmektedir. Ancak İlk İlke'den varlığa gelen İlk Sebeplinin (İlk Akıl) tekliği, çokluğun ondan nasıl meydana geldiğini bir soru olarak karşımıza çıkarmaktadır. İlk Sebeplinin tekliği diğer ayrık akılların varlığa gelmesini mümkün kılmakta, ancak oluş ve bozuluşun gerçekleştiği ay altı âlemdeki maddi varlıkların varlığa gelişini açıklayamamaktadır. Bunu açıklamanın tek bir yolu vardır: Sebeplinin varlığı, özü itibarıyla mümkün, İlk İlke'ye nispetle zorunlu ve özünü aklettiğinde zorunlu olarak İlk İlke'yi de

²⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 29.

akletmektedir ki bu, onda bir tür çokluk meydana getirmektedir.”²⁸⁵ Bu çokluğun üç cephesi vardır: Birincisi, *el Mebde ve 'l-Mead*'taki tanım ile varlığın mümkün oluşu gerçeğini akletmesidir. *İşarat, Şifa ve Necat*'taki tanımlamaya göre ise; varlığın kendi özünü, özü itibariyle mümkün varlık olarak akletmesi gerçeğidir. İkincisi, *el Mebde ve 'l-Mead*'taki tanıma göre; varlığın kendi özünü ve bu özle varlığını sürdürdüğü gerçeğini akletmesidir. *İşarat, Şifa ve Necat*'taki tanımlamaya göre ise; varlığının, özü itibariyle zorunlu olan İlk tarafından zorunlu olduğunu akletmesi gerçeğidir. Üçüncü olarak *el Mebde ve 'l-Mead*'taki tanım ile kendi özünü ve bu özle, varlığını sürdürdüğü gerçeğini akletmesidir. *İşarat, Şifa ve Necat*'taki tanımlamaya göre ise; İlk'i akletmesi gerçeği olarak ifade edilmektedir.²⁸⁶

Sudur konusundaki genel bakış, sudurun İlk İlke'den aşağıya doğru akması ve bu akışın neticesinde varlığın varlık sebebini İlk İlke'den alması şeklindedir. Bu durumda sudurun, bir ikinci yönünün olup olmadığı önemli bir sorundur. Yani ay üstü âlemden ay altı âleme doğru akan sudur sürecinin, acaba ay altı âlemden ay üstü âleme olan bağlantısı var mıdır? Varsa nedir ve ne düzeydedir? Bu sorulara olumlu cevap şu ifadeler ile verilebilmektedir: “Tikel durumlarda sürekli olmayan kötülüklerin varlığı meselesi üzerinde duracak olursak; varlık, tümel olarak sudur etmektedir. Sonra faal akıl, ay altı âlem uygun olduğunda, yeni suretler vererek varlığı var kılmaktadır. Faal akıl konumundan sonra meydana gelen varlıklar, tümel var olmayı kaybettiklerinden meydana gelen tikel varlık, tam ve mükemmel olan tümeli iyilik noktasında tam temsil edememektedir. Böylece ferdi varlıkta, arızı şerrin varlığı ortaya çıkmaktadır. Ancak insan, tümele ulaşma hususunda ne kadar gayret sarf edebilirse o kadar şerden uzaklaşır, kemale yaklaşır. Sudur anlayışında tikele gidiş mümkün iken, tikelden tümele dönüş de mümkündür. Ancak bu dönüşün tam ve mükemmel sonuca ulaşabildiğinin nihai noktası, ancak ahirette yüce saadete ulaşmakla mümkündür.”²⁸⁷

Kanaatimizce İbn Sînâ'nın imkândan varlığa çıkış teorisi, Gazzâlî'nin anladığından farklıdır. Onun teorisinde ay altı ve ay üstü olmak üzere iki farklı âlem vardır ve bu iki âlem özellikle zaman ve mekân olmak üzere, birbirinden her anlamda farklılık arzeder. Oysa Gazzâlî; bu konudaki eleştirilerini yaparken,

²⁸⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde ve 'l-Mead*, 78/18-79/6; nakil için bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 226-227.

²⁸⁶ Kaya, *a.g.e.*, 2011, s. 227.

²⁸⁷ Deniz, *a.g.e.*, s. 142.

çoğunlukla İbn Sînâ'nın ay altı âlem için ortaya koyduğu görüşlerini, Tanrı'ya hasretmiş olarak algılamış ve onu tutarsızlıkla suçlamıştır. Bununla beraber İbn Sînâ bu konuda, Aristoteles'in varlıktan imkâna gidişi kabul eden bir sudur sürecini değil, imkândan varlığa çıkış şeklinde anlam bulan bir yaratmacı sudur sürecini kabul etmiştir. İbn Sînâ'nın sebeplilik teorisinin, Gazzâlî'nin anladığı gibi olmadığı, şu ifadelerin mahiyetinde de açıklanmaktadır:

“Zorunlu Varlık, gerçekte bir ve tüm diğer şeyler, varlığı zorunlu olmayana benzedikleri için onların hepsi varlığı mümkün mevcutlardır. Hepsinin nedeni vardır ve nedenler sonsuz değildir. Ya ilk nedene kadar varırlar ki bu İlk, Zorunlu Varlık'tır ya da şu örnekte olduğu gibi kendi kendisine döner: A, B'nin nedeni; B, C'nin nedeni; C, D'nin nedeni olsun. O zaman D, A'nın nedenidir. Öyleyse bütün bunlar, bir nedenli bütündür. Onların dışarıdan olan nedeninin bizzat ortaya çıkmış olması gerekir. Artık D, mesela A'nın nedenidir. A'nın nedenlisinin nedeni, A'nın nedenlisidir. O zaman bir şey bir şeyin nedeni ve nedenlisidir. Bu imkânsızdır.²⁸⁸ Öyleyse bütün nedenliler ve mümkünler varlığı zorunlu bir mevcutta son bulurlar.”²⁸⁹

²⁸⁸ “Evrenin varlığının bir nedeni olması mantıksal olarak doğrudur. Esasen evrenin sebebinin zâtî bir yaratıcı olması gerektiği, makul bir şekilde iddia edilebilir. Zira başka türlü, kadîm bir sebepten zamansal bir etki nasıl çıkabilirdi? Eğer sebep, basit bir şekilde ezelden beri var olan zorunlu ve yeter şartların mekanik olarak işlemesi olsaydı o takdirde neden, sebebin etkisi de ezelden beri var olmasın? Örneğin suyun donmuş olmasının sebebi sıfır derecenin altında sıcaklığın olması ise, eğer derece de ezelden beri sıfır derecenin altında ise; o zaman şu anda var olan her hangi bir su, ezelden beri donmuş olurdu. Kadîm bir sebebin zamansal bir etkiye sahip olmasının tek yolu, ancak, eğer sebep zamandaki bir etkiyi yaratmayı özgür bir şekilde seçen zâtî bir failse mümkün görünmektedir. Örneğin, ezelden beri oturan bir adam, ayağa kalkmayı irade edebilir; böylece kadîm olarak var olan bir failden, zamansal bir etki ortaya çıkabilir. Aslında failde değişimi gerektirmeyecek şekilde, fail ezelden zamansal bir etkiyi irade edebilir. Böylece biz, sadece evrenin ilk sebebinin olduğu sonucuna değil, aynı zamanda onun zâtî Yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşabiliriz.” Bkz. William Lane Craig, “Kelam Kozmolojik Kanıtı”, *Allah, Felsefe ve Bilim*, edit: Caner Taslaman, Eniz Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2012, s. 173.

Bu ifadeleri aktarmamızın sebebi, âlemin kadîmliğini sebep-sebepli bağlamında açıklayan bu ifadelerin, İbn Sînâ'ya karşı argüman olarak kullanılmasından dolayıdır. İbn Sînâ'nın sebeplilik anlayışında sebepler, hiç bir zaman kadîm olma potansiyeline sahip değildir. Ona göre, öncelikle varlıklar, ay üstü ve ay altı varlıklar olarak kategorilendirilirler. Varlığa getirilen her şey, İlk İlke olan Allah'tan belli bir sıra düzeninde sudur ederler. Fakat bu sudur süreci içinde İlk İlke yoktur. İbn Sînâ, ay üstü varlıklar için bir kıdemlikten söz eder, fakat bu kadîmlik o varlığın kendisinden değil, İlk Sebep olan Allah'ın ona verdiği sonsuz güçten kaynaklanır. Bu sebeple ezelden beri sandalyede oturan bir adam veya ezelden beri donmuş olan su örnekleri, İbn Sînâ'nın sistemi içerisinde sebeplilik teorisini açıklamamaktadır. Graig'e ait bu değerlendirmeler, Gazzâlî ile filozoflar arasında cereyan eden “mucize” konusundaki sebeblik tartışmalarını aklımıza getirmektedir. Başka bir çalışmanın araştırma konusu olması gereken mucize meselesi, aslında üç meseleden sonra Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflar adına yaptığı en ciddi eleştirileri barındırmaktadır.

²⁸⁹ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 236-237.

Gazzâlî şu ana kadar filozofların; ‘kadîm olandan sonradan olanların sudurunu’ imkânsız gördüklerini ısrarla savunduklarını iddia etmiştir. Buradan itibaren ise onların, ‘kadîm olandan sonradan olanların ilkinin sudurunu’ imkânsız gördüklerini söylemektedir. Bu durum Gazzâlî’nin aktarımına göre şöyledir: “Her ne olursa olsun (biz filozoflar); hâdisin kadîm olandan sudurunu imkânsız görmüyoruz, sadece sonradan olanların ilkinin kadîmden sudurunu imkânsız görüyoruz.”²⁹⁰ Çünkü var oluşu yeğleme konusunda sonradan olma durumu kendinden önceki durumdan; alet, şart, tabiat, amaç, zaman ve sebep dolayısıyla farklılaşmaz. Eğer bu sonradan olanların ilki değilse, o takdirde, onun kadimden suduru, belli bir istidatı kabule yatkınlığı ve uygun zamanın bulunması ve bunun yerini tutabilecek başka bir sebepten kaynaklanan diğer bir şeyin meydana gelmesi sırasında mümkündür demektir. (Bu durumda bize göre), sebepler zinciri²⁹¹ ya sonsuza kadar gidecek ya da ilk hâdisin²⁹² kendisinden kaynaklandığı bir kadîmde son bulacaktır.”²⁹³

Gazzâlî bu noktadan itibaren, filozoflar için, âlemin Allah’tan suduruna yönelik bir kabul öngörmeye başlamaktadır. Gazzâlî’ye göre, *Tehâfüt*’ün birinci meselesinin başında, filozoflar tarafından “hâdisin hiç bir şekilde Kadîm’den sudur etmeyeceği” görüşü kabul edilmekteyken; buradaki iddilar, filozoflar adına, “sonradan olanların ilkinin kadîm olandan sudurunu” mümkün görmektedir. *Tehâfüt*’ün on üçüncü meselesinde ise, filozofların çoğunluğunun; “hâdisin kadimden sudur ettiğini” kabul ettikleri itirafı gelmektedir.”²⁹⁴ Görüldüğü gibi Gazzâlî

²⁹⁰ Gazzâlî’nin filozoflardan yaptığı nakiller onun kitapları bağlamında değişiklik göstermektedir. Gazzâlî bu konuda *Mekâsîd*’da şunları söyler: “Vasitasız olarak zorunlu varlıktan tek bir şey çıkar. Vasıtalarla bir çok şey bir sıraya göre çıkar. Bunun sebebi; zorunlu varlığın bir olması ve kendisinde hiç bir yönde çokluğun olmadığının sabit olmasıdır. Zira çokluk, ya birleşik cisimde olduğu gibi öğeleri bağımsız olan parçaların çokluğu ile meydana gelir veya nesnenin form, heyula, varlık ve mahiyet gibi biri diğerinden bağımsız olmayan iki şeye bölünmesi şeklinde birden fazla anlamın olmasıyla meydana gelir. Bütün bu hususların, Zorunlu Varlık için imkânsız olduğunu ispat ettik. Geriye Zorunlu Varlık’ın bütün yönlerden ‘Bir’ olduğu hususu kalmaktadır. Bir olan varlıktan ise ancak ‘Bir’ çıkar. Bir’in eylemi; mahallin farklılığı, aletin (kudret) farklılığı ve Bir olan failin zatı üzerindeki artık bir sebebin farklılığı durumlarında değişkenlik gösterebilir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 168.

²⁹¹ Sebepleyle ilişkisi ne türden olursa olsun hiç bir sebepli sebebinden ayrı düşünülemez. Sebeple sebepli arasındaki bu ilişki sebebi olmayan bir sebepte durmak zorundadır. Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 255.

²⁹² İfade Gazzâlî’de muğlak olmakla birlikte, kastedilen; İlk İlke’den çıkan İlk Akıl ya da İlk Akıl’ın cirmidir.

²⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 29.

²⁹⁴ On üçüncü meselede geçen ifade şu şekildedir: “Açıkça ortaya çıkmaktadır ki (filozoflardan) her grup, sudur bir uyum ve süreklilik şeklinde olduğu takdirde, kadîm olandan sonradan yaratılanların sudur edebileceğini kabul etmektedirler. O halde sonradan olan bilgilerde bu kabilden sayılsın.” Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 142.

filozoflar adına tedrici bir sudur sürecini kabul etmekte ve kendi kendisini çürütmektedir.

Böyle bir çelişki içindeki Gazzâlî; “sonradan olanların ilkinin kadîmden suduru” hakkında filozoflara yönelttiği iddiayı, sürekli devri hareketlerle bağlantı kurarak desteklemektedir. Gazzâlî’nin bu konudaki iddiaları şöyledir: “Öyleyse (siz filozoflara göre); hâdisin kadîmden sudurunun, ancak sürekli devri hareket aracılığı ile olduğu düşünülebilir. Bu hareket, ebedi ve sürekli olması itibariyle bir bakıma kadîme; varsayılan her parçasının yokken sonradan var olması itibariyle bir bakıma hâdis benzer. O halde (siz filozoflar); sürekli devri hareket, hem yenilenmesi sabit, hem de sübutu yenilenendir, demektesiniz. Bu hareket, parça ve ilişkilerinin hâdis olması bakımından hâdisin ilkesi sayılmış; durumlarının tekdüze ve sürekli olması bakımından da kadîm bir nefisten sudur etmiştir.”²⁹⁵

Mevzubahis iddiaların neticesinde Gazzâlî’nin çelişkisi şöyle devam eder: Gazzâlî açısından her hangi bir şeye kadîm diyebilmek için, o şeyin hem zaman hem de zat olarak beraber olması gerekir. Oysa İbn Sînâ’ya göre, Allah ile âlem, ne zaman olarak ve ne de zat olarak birbirinin eşiti kabul edilemez. Dolayısıyla Gazzâlî’nin filozoflar tarafından âlemin kadîm kabul edildiğine dair iddiası mantık temelinde bir iddia değildir. Gazzâlî, *Tehâfüt*’ün diğer meselelerinde de, filozofların zamanın kıdemiyeti öğretileri uyarınca bütünüyle gök cisimlerinin hareketinin bir başlangıcının bulunmadığını ileri sürdüklerini, ancak her bir gök cisminin özel hareketinin bir başlangıcı olduğunu kabul ettiklerini belirletmektedir. Bunun doğal neticesi ise tek tek varlıklar için doğru olan bir ifadenin, bu varlıkların toplamı için doğru olmadığıdır ki, bu bir çelişkidir. Aynı şekilde bu anlayış, her varlığın sebebi bulunduğunu, fakat bir bütün olarak âlemin bir sebebinin olmadığını iddia etmeye de kapı aralamaktadır.²⁹⁶

İbn Sînâ *Metafizik*’te hareket ve sonradan meydana gelen arasındaki ilişkiyi açıklayarak bir nevi Gazzâlî’nin bu iddialarına cevap vermektedir. Ona göre; “her hâdisin bir maddesi vardır. Bir şey var olmamış ve sonradan var olmuşsa, ya fail illet yoktur ya da fail, hareket ettirmediği için kabul edici hareket etmemiştir. İlk İllet’e yakınlık ve uzaklık olmaksızın hâdis illetlerin hepsi bir defada olmuştur. Sonsuz illetler ve hâdislerin beraberce zorunlu olması geçersizdir. Bu durumda geriye oluşan

²⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 30-31.

²⁹⁶ Kaya, *a.g.e.*, s. 264.

ilkelerinin, illetlerin yakınlık ve uzaklıklarına dayanması kalmıştır. Bu ise harekete bağlıdır. O halde hareketten önce bir hareket olmuş ve o hareket illetleri bu harekete ulaştırmıştır. Hareket önce yok iken, bir sonradan meydana gelene ait olmadıktan sonra meydana gelmez. O, hâdis ise, bu harekete temas eden bir hareket ile meydana gelebilir. Her nasıl olursa olsun hâdisin meydana gelişi hareketle ilgilidir ve bundan başkası da mümkün değildir. Fail ve kabul edici illet, zat bakımından mevcut olup, aralarında bir etki ve edilgi var ise; bunları gerektiren bir nispet vardır. Bunların hepsi de hareket sayesinde meydana gelir. Fail var ve kabul edici illet yok ise; bu imkânsızdır. Çünkü hem bir hareket yoktur hem de maddesi meydana gelmediği için kabul edicinin sonradan meydana gelmesi mümkün değildir. Fail yok, kabul edici var ise; fail sonradan meydana gelir ve bu meydana geliş, hareketi olan bir illete bağlıdır.”²⁹⁷

İbn Sînâ’ya ait bu metin, açık bir şekilde; sudurcu yaratma teorisinde İlk İlke olarak kabul edilen Allah ile O’ndan sudur eden diğer varlıkların zaman, mekân ve hareket bağlamında birbirlerinin dengi ve sudur sürecindeki ortakları olmadığını ispatlamaktadır. İlk İlke’den varlık bulan bütün her şey, İlk İlke’nin onlara verdiği güç ile varlıklarını devam ettirebilirler. Bu sebeple İbn Sînâ’ya göre; ne İlk İlke’den tek bir şeyin sudur etmesi, ne de çokluğun O’ndan suduru, ne de devri hareketlerin güçlerini O’ndan almaları, İlk İlke’nin vahdetine zeval vermez.

B.1.3.3. Sudur Nazariyesi Bağlamında Gazzâlî’nin Aristotelesçi İbn Sina’sı Ne Kadar Doğru?

Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında cereyan eden; İlk Hareket Ettirici, onun özellikleri ve O’ndan varlığın belli bir hiyerarşi ile suduru tartışmalarında, karşımıza metafizik tarihi açısından oldukça ilginç bir durum çıkmaktadır. Bu husus; Gazzâlî’nin İbn Sina’yı sudur nazariyesi bağlamında da Aristocu olmakla itham etmesidir. Gazzâlî’nin bu konudaki itirazları, Aristoteles, Yeni Eflatunculuk’un temsilcisi Plotinos ve İbn Sînâ’nın görüşlerinin karşılıklı aktarılmasıyla netleşecektir. Öncelikle Aristoteles’in İlk Hareket Ettirici’nin ne anlama geldiğini özetlemekle başlayalım:

²⁹⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 117-119; 132-133. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 236.

Metafizik kitabında Aristoteles; İlk Hareket Ettirici'nin kendisinin hareket etmediğini ve özünde her hangi bir değişimin söz konusu olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda o, yer değiştirme hareketinin ilk değişim türü olduğunu, yer değiştirme hareketi için de dairesel yer değiştirme hareketinin birincil nitelikte olduğunu belirtmekte ve bu hareketi meydana getirenin de İlk Hareket Ettirici olduğunu söyleyerek O'nu, 'Zorunlu Varlık'²⁹⁸ kavramıyla nitelemektedir.²⁹⁹

Aristoteles; varlık için, hem maddenin hem de formun gerekliliğini öne sürmüştür. Ancak aynı zamanda, Tanrı'nın maddesiz bir form olduğunu ve maddenin de formsuz bir imkândan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden onun hem Tanrı, hem de madde doktrininin temelinde gerçeklik vardır, ancak varlık yoktur.³⁰⁰

Plotinos'a göre; Bir, her şeydir, ama bu şeyler arasında hiç biri değildir. Her şeyin ilkesi olan, o şeylerden biri olmaz, fakat her şey olur. Bir varken hiçbir şey yoktu. Bir, kendinde var olduğu için diğer varlıklardan biri değildir. Fakat bütün varlıkların üreticisidir. Varlık, Bir'den ilk doğandır. Bir, mükemmeldir; çünkü O, hiç bir şeye ihtiyaç duymaz. Bir, her varlıktan öncedir ama o varlıkların hiç biri değildir. Bir, her özün ötesindedir.³⁰¹ Plotinos'a göre sudur doktrini kısaca, her şeyin Bir'den taşması ve hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralamada olup, varlığın zamansal ve varlıksal bir sıralaması değildir.

Görüldüğü gibi Aristoteles'e göre İlk Hareket Ettirici, Zorunlu Varlık yani Tanrı'dır. Plotinos'un düşüncesine göre ise bir "İlk İlke" bulunmaktadır ve bu İlk İlke tıpkı Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi gibi pasif ama altındakine hareketi verendir. Plotinos bu durumu hareketi veren olarak açıklamanın yerine; "İlk İlke her

²⁹⁸ Peki, İbn Sînâ'ya göre; Zorunlu Varlık nedir? Onun felsefesinde bu durumun açıklaması çok açık ve nettir: İbn Sînâ'nın yaklaşımı; Zorunlu Varlık'ın varlığı, asla varlığıyla özdeş olmayan her hangi bir şeye izafe edilemeyen ve bununla ilişkili olarak her hangi bir bileşiklik (terkip) ifade eden bir niteliğe sahip olmayan, şeklinde özetlenebilecek, temelde epistemolojik değil, ontolojik karakterli bir yaklaşımdır. Yani burada söz konusu olan Tanrı'nın mahiyetinin bilinip bilinmeyeceği veya dile getirilip getirilemeyeceği meselesi değil, salt kendi varlığından başka bir mahiyetinin olup olmadığı meselesidir. Aksi takdirde, "Tanrı'nın varlığından ayrı olmayan (bir bakıma varlığıyla özdeş) bir mahiyeti vardır, fakat bu mahiyet bilinemez/dile getirilemez" şeklindeki bir görüşü İbn Sînâ'ya atfetmek söz konusu olabilirdi. Hâlbuki böyle bir görüşü İbn Sînâ'ya atfetmek mümkün görünmemektedir. Bkz. Reçber, "Vacibu'l-Vücut'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu*, s. 310.

²⁹⁹ Kaya, *a.g.e.*, s. 65-69.

³⁰⁰ Mohammed Noor Nabi, "Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010, s. 1.

³⁰¹ Plotinos, *Enneades*, trad: Emile Brehier, Paris 1931, s. 33; nakil için bkz. Murtaza Korlaelçi, "Plotinos'un Sudur Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 231.

şeyiyle Tanrılığı, kendisinden ilk sudur eden İlk Akıl'a vermiştir", şeklinde değerlendirmiştir. Plotinos'a göre; İlk İlke değil, İlk Akıl tanrılık görevini üstlenmiştir. Bu durumda, "İlk İlke niye var?" sorusu akıllara gelmektedir. Plotinos'a göre bu sorunun cevabı, İlk Aklın varlık sebebi olmasından başka bir şey değildir.

Buraya kadar İbn Sînâ'nın da benimsediği gibi Bir'den nizami bir sudur süreci yaşanmaktadır. Fakat Plotinos'un Bir'den çıkan Nous ve Dünya Ruhu (âlem) diye dillendirdiği şeylere de, Bir ile beraber eşdeğer kıdemiyet vermesi, İbn Sînâ'dan farklı bir sudur çehresi ortaya çıkarmaktadır.³⁰² Ayrıca Plotinos'a göre Akıl (Bir'den çıkan İlk Akıl), aslında tüm varlıkların gerçek ilk ilkesidir. Çünkü Akıl, Bir gibi kendi kendine yeterli değildir, bilakis hem kendisini önceleyen Bir'i, hem de kendi düşüncelerini akletme gücüne sahiptir. Plotinos, Akıl "Demiurge" ya da "Tanrı" ile özdeşleştirdiği gibi, Aklın meyletme nesnelerini de Eflatun'un ideleri veya formlarıyla özdeşleştirmektedir. Akıl, bir yandan kendi kaynağı olarak bildiği Bir'in gücünü düşünmekte, diğer yandan da kadîm olarak kendisinde bulunan ve kendi varlığını oluşturan düşünceleri teemmül etmektedir.³⁰³

Buna ilaveten Plotinos'un aşağıda belirteceğimiz görüşleri ise, onun sudur anlayışının, İbn Sînâ ile kesinlikle kıyaslanamayacak şekilde farklı olduğunu göstermektedir. Plotinos, Bir'den ilk sudur eden Akıl (zekâ) için şunları söyler: "Akıl sadece İlk Prensipten doğar. Kendisi de bütün varlıkları, idelerin tüm güzelliğini ve akledilir bütün tanrıları doğurur. Doğurduğu tanrılar Rheia'nın yanında gelişmelere engel olur. Rheia, Zeus, Krotos'tan uzaklaşarak sığındığı bir mağarada doğurmuştur."³⁰⁴

Şu ana kadar ki kıyaslamaları göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki; İbn Sînâ'nın sudur anlayışı; Eflatun'dan, Aristoteles'ten ve Plotinos'tan farklıdır. Bu durumda İbn Sînâ'nın bu iki anlayıştan neleri alıp, neleri reddettiğini ortaya koymamız gerekmektedir. İbn Sînâ; öncelikle İlk İlke olarak kabul ettiği Allah ile İlk Hareket Ettirici arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre, bu ikisi; Tanrılık vasfını paylaşmak gibi bir sapkınlık şöyle dursun, varlık olarak bile kıyaslanmamalıdır.³⁰⁵

³⁰² Nabi, *Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi*, 2010, s. 1.

³⁰³ Kaya, *a.g.e.*, s. 69.

³⁰⁴ Korlaelçi, "Plotinos'un Sudur Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi", s. 231.

³⁰⁵ İbn Sînâ'nın sudur nazariyesine kendine has orijinal bir yorum kattığının ispatlarından birisi de, onun Kur'an surelerini tefsir ederken, bu nazariyeyi kullanarak yorumlamasıdır. İbn Sînâ; "onları iki günde yedi gök olarak belirledi ve her semaya emrini vahyetti" (Kur'an; Fussilet/9) ayetini

Ona göre; “zamanda başlangıcı olmayan bir hareketin varlığına dair hüküm doğrudur. O hareketin başlangıcı, Yaratan yönündendir ve o göksel hareketler olarak adlandırılırlar. Dolayısıyla ilk hareketin yakın illetinin akıl değil, nefis olduğunu ve göğün de şanı yüce aşkın Tanrı’ya itaat eden bir canlı olduğunu bilmek gerekir.³⁰⁶ Göksel cevherlerin hareket ettiricisi, sonsuz bir güç sayesinde hareket ettirmektedir. Aslında göksel cevherin cisimsel nefesine ait güç sonludur. Fakat onun (göksel cevherin) İlk’i düşünmesi ve İlk’in de ona nurundan ve gücünden sürekli vermesiyle, adeta sonsuz bir güç sahibi olur. Hâlbuki onun sonsuz gücü yoktur. Bu hareketin amacı; sadece İlk’e benzeme arzusudur, yoksa ondan sonraki şeylerin kendisinden meydana çıkması bakımından İlk’e benzemesi ve hareketin de birinci maksatla onun için olması asla değildir.”³⁰⁷

İbn Sînâ’ya göre, her ne kadar gök kürelerinin hareketi dairesel ve sonsuz ise de, mümkün varlıklar içerisinde yer almaktadırlar. Kendilerinde yokluğu hak ederler, ancak Tanrı sayesinde var olurlar. Mümkün oluşları dolayısıyla İbn Sînâ, gökleri Grek düşüncesinde işgal ettikleri yarı-otonom pozisyonundan, sonsuz olmaları ve zaman içindeki dünyanın sebebi olmaları dışında hakiki olarak dünyadaki cisimlerden farklı olmayan bir pozisyona taşımıştır. Çünkü Tanrı dışındaki her şey hakiki olarak mümkündür.³⁰⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ’nın İlk Hareket Ettiricisi Aristoteles’in kabul ettiğinin aksine, ne Tanrı’nın kendisi, ne de yaratmada ona ortak bir Tanrı’dır. O, İlk Hareket Ettirici ile sonsuzluğunu İlk İlke’den alan ama aslında gücü kendi varlığında sonlu olan feleklerin hareketlerini kast etmiştir. Bu durumda cismin ve zamanın kıdemi gibi Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya atfettiği bütün iddialar asılsız görünmektedir.

İbn Sînâ’nın İlk İlke anlayışı, Yeni Eflatunculuğun temsilcisi Plotinos’un anlayışından da farklıdır.³⁰⁹ Bu iki metafizik düşünce arasında, esinlenme kaynağı

yorumlarken, yedi gezegenin yedi kez taşıdığına (fezeyan), “iki gün” ün ise gezegenlerin parçası olan madde ve surete işaret ettiğini belirtir. Bkz. İbn Sînâ, *Tefsiru Ayeti Sümmesteve Ale’s-Sema, et-Tefsiru l-Kur’ani ve l-Lugati’s-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, thk: Hasan Asî, Beyrut, 1983, s. 93.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 224.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 132-133. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. *en-Necat*, 2013, s. 236.

³⁰⁸ Fazlur Rahman, *The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicenna Philosophy*, nşr. G. Hourani, Albany, 1975, s. 223; nakil için bkz. Hamide Yazılı, *Gazzâlî’nin Âlemin Kıdemi Meselesinde Filozofları Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul 2001, s. 52.

³⁰⁹ Aşağıdaki ifadeler çalışmamızın ulaşmak istediği amaçlardan, “sudur tevhidi güçlendirir”, anlayışının antitezi olarak aktarılmıştır. Bu görüşlerin ortak argümanı, sudur teorisinin, Allah’ın iradesini son derece kısıtladığı ve bir tür yaratma fiili sayabileceğimiz bir gücü, aracı varlıklara yani ikinci faillere verdiği için, bu nazariyeyi savunan filozofların şirke düştükleri iddiasıdır. Söz gelimi

olarak fikir bazında benzerlikler görülse de, İbn Sînâ ile Plotinos'un sudur teorisinin, temel kavramlara verilen anlamlar açısından farklılık arz ettiği aşikârdır. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın İlk İlke anlayışı, onun eserlerinden de anlaşılacağı gibi, İslam'ın Allah anlayışına aykırı olmayan, felsefî düşünce içerisinde tevhide³¹⁰ düşüncel bağlamda temellendirebilen bir anlayıştır. Fakat onun bu düşüncesi, ciddi zihinlerin algılayabileceği bir temellendirme barındırdığı için, bazıları tarafından küfür ithamına sebep olarak gösterilmiştir.³¹¹

İbn Haldun; “bilmediğiniz daha nice şeyleri yaratır.” (Kur'an; Nahl/8) ayetine dikkat çekerek sudurcuların, Allah'ın sadece akıllı yaratmış olduğu görüşlerinin nassla çeliştiğini belirtir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 483. Benzer bir yaklaşımı izleyen Bağdadi; sudur teorisinin Allah'ın önce Âdem'i, sonra onun için Havva'yı ve daha sonra da her ikisi için çocuk yarattığı anlamına gelecek pasif bir Tanrı anlayışına sebep olduğunu söyler. Bkz. Bağdadi, *el-Muteber*, İdaretü Cem'iyeti Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Haydarabat, 1938, s. 156. İbn Teymiye ise, bu nazariyede, Allah'tan başka varlıklara da bir tür yaratma gücünün verilmesini şirkin felsefi ifadesi sayar. Ona göre sudur; “ibda” ve “halk” gibi yoktan yaratma anlamında olmayıp, irade dışı bir doğumdur. Bu sebeple sudurun Hristiyanlık üçlemesinden ya da müşrik Arapların Allah'a kızlar nispet etmesinden hiç bir farkı bulunmamaktadır. Kur'an'ın “O doğurmamış ve doğmamıştır.” (Kur'an; İhlas/3) ayetiyle, Allah'ın ontolojik olarak hiç bir varlıkla bir tür ilişkisinin bulunmadığını ve O'nun gerçek yaratıcı olduğunu ısrarla vurgulamasını göz önünde bulunduran İbn Teymiye, sudur nazariyesini, tevhid akidesiyle bağdaşmayan bir anlayış olarak değerlendirir. Bkz. İbn Teymiye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyin*, thk: Refik el Acem, Beyrut; Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1974, s. 216-217, *Minhac*, Beyrut; Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985, s. 112-113; nakil için bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 137-138.

İbn Rüşd; Farabi ve İbn Sînâ'yı, sudur teorisini Aristoteles'in görüşleriyle hiç bir ilişkisi olmayan bir teori boyutuyla sistemleştirdiklerini söylemektedir. İbn Rüşd; “âlemde bulunan çokluğun, araçlar vasıtasıyla meydana geldiği görüşünü ilk kez dile getirenin Eflatun olduğunu ve onun aracı varlıklar deyiminden antik Yunan'daki yaratılmış tanrıları anladığını belirtir. Böylece Eflatun'un Tanrı olarak gördüğü varlıkları, filozoflar sudur nazariyesinde, ayrık akıllara (meleklerle) dönüştürmüşlerdir, denilebilir. Bu durumda sudur teorisinde bir tür çok Tanrıcılığa kapı açan unsurların bulunduğunu söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Bkz. M. İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev: Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 78-81, 91-101.

³¹⁰ Sudur teorisi, Allah'ın âlemi, nasıl yarattığını açıklamaya değil, âlemdeki çokluğu açıklamaya yönelik bir teodir. Ancak Gazzâli, filozofların kâinattaki çokluğu ve çeşitliliği açıklamak amacıyla ortaya koydukları sudur teorisinin delillerinin geçersiz olduğunu ve bu teorinin *tevhid*e zarar verdiğini ifade ederek, filozofların âlemin kâdeminin kabulü ile yaratmayı uzlaştırmak için sudur teorisini geliştirdiklerini düşünmektedir. Bkz. Kemal Sözen, “Gazzâli'nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt, 13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 408.

³¹¹ İbn Sînâ'nın İhlas suresi için yazmış olduğu tefsir dikkatlice incelendiğinde, onun terminolojik yeniden inşa projesinin ne kadar geçerli olduğu görülecektir. O, surenin başında geçen “hüve” bahsini açarak Tevhid'i, mahiyet ve hüviyet ilişkisi ile anlatmıştır. “Hüve”nin kendine has özelliğini açıklarken, hüviyeti başkasının varlığına bağlı olan her şeyin ondan hasıl olduğunu söylemiştir. Yani kısacası İbn Sînâ, bir nevi zorunlu ile mümkün veya sebep ile sebepli şeklinde metafiziksel bir bağlantı kurarak bu terimler ile Allah'ın birliği ilkesini açıklamaya çalışmaktadır. İbn Sînâ metafiziğindeki zorunlu varlık merkezli iddiasını temellendirirken, varlığı zâtı itibarıyla zorunlu olanın illetinin düşünölemeyeceğini, zâtı itibarıyla zorunlu olanın ise, mahiyeti zatından başka olması hasebiyle illetli varlık şeklindeki temel kabulü, sisteminin zirve kabulü yapmıştır. İbn Sînâ'ya göre bu zirve kemal noktası; ikililiği ve şirki, çokluğu ya da teslisi kabul etme imkânını sunmamakta, dahası men etmektedir. Kısacası İhlas Suresi'nin İbn Sînâ'da yansıması; din dilinin tevhid manifestosunu en özlü ve en mücmel bir şekilde bize sunulmuş bir suresidir. İşte bu surenin apaçık bir hakikatin ilanı gibi bizlere sunduğu tevhide akaid, bizim inanç ve değerler sistemimizin temelinde ve zirvesinde çok yönlü, işlevsel bir değişmez kural olarak kabul edilmektedir. İşte bu bağlamda İbn Sînâ'nın metafiziğinde vaz etmiş olduğu sistemik yapıların, adım adım bizleri tevhide nasıl taşımakta

B.1.3.4. Sudurcu Yaratma, Tanrı'yı Yaratmaya Zorunlu Kılar mı?

Bu başlık, sudurcu yaratma teorisinin en fazla tartışılan yönüne işaret etmektedir. Gazzâlî bu tartışmaya şu sözleriyle giriş yapar: “Bütün amacımız; filozofların kadîm iradenin hâdisle ilişkisi hakkındaki inançlarında, hasımlarını ancak zorunluluk³¹² iddiasıyla aciz bıraktıklarını ispatlamak; kendi inançlarına aykırı düşen hususlarda zorunluluğu, filozofların (kendilerinin) aleyhine ortaya koyan hasımlarından aslında bir farklarının olmadığını ortaya koymaktır. İşte bu içinden çıkılmaz bir meseledir.”³¹³

Gazzâlî bu sözleriyle yeni bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Sudur nazariyesinin kırılma noktasını oluşturan bu tartışma; “Tanrı her hangi bir şeyi yaratmak zorunda mıdır?” ve “Tanrı’nın yaratmama özgürlüğü var mıdır?” sorularında düğümlenmektedir. Gazzâlî’nin Tanrı’yı zorunluluk ile aciz bırakmak anlamındaki iddiasının cevabı; İbn Sînâ’nın, Zorunlu Varlık³¹⁴ ve zorunluluk

olduğunu dikkatle izlemek durumundayız. Bkz. Güney, *a.g.t.*, s. 270-272; bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşai Gelenek*, İstanbul; Litera Yayınları, 2012, s. 210-213. İbn Sînâ’nın İhlas Suresi’nin tefsiri dahil diğer tefsir metinlerinin izahı için bkz. Okumuş, *Kur’an’ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, 2003, s. 231-265.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın ispatını, İhlas Suresi’nin tefsiri ile yaparken, benzer bir durumu da, Felak Suresi’nin tefsirini yaparken, sudur teorisinin ispatını yaptığı şu sözlerinde görmekteyiz: “Ondan sadır olan İlk Varlık O’nun kazasıdır. İlk İlke’nin kazasında, ilk nurun onun üzerinde yayılmasının altında gizli kalanlar dışında asla kötülük yoktur. Bu gizli kalan kısım da hüviyetinden neşet eden mahiyetinin gereği olan bulanıklıktır. Bkz. İbn Sînâ; *el-Felak*, nşr: Hasan Asi, et-Tefsiru’l-Kurani ve’l-lügatü’s-sufiyye fi felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1983, s. 116-117; Kaya, *a.g.b.*, s. 589.

³¹² Bu konuda öncelikle zorunluluğun felsefi anlamını açıklamamız yerinde olacaktır. Çünkü ilerleyen bölümlerde de görüleceği gibi Gazzâlî ile İbn Sînâ’nın terimlere verdiği anlamlar farklılık arz etmektedir. Aynı durum zorunluluk kavramında da kendisini gösterecektir. Buradaki anlam zorunluluğun sözlük anlamıdır. Zorunluluk (Necessity): En genel anlamda başka türlü olmayan, olumsal olmayan ya da olmaması olanaksız olmayan durum; olduğundan başka türlü olmayacak olma durumunu dillendiren, olduğundan başka türlü olmanın mantıksal bakımdan olanaksızlığını dile getiren felsefe ulam. Öte yandan mantık diliyle söylendiğinde; bir önerme yanlış olamıyor ise zorunlu demektir. Bu tür önermeler yanlışlığı düşünülemez, değillemesi de çelişik olan, bu nedenle de doğrulukları zorunlu olan önermelerdir. Şeylerin gerçekte olmadığı ama olabileceği birçok olanaklı durum tasarlanabilir. Eğer bir önerme tasarlanan olanaklı durumların hepsi için doğru ise o önermeye “bütün olanaklı dünyalarda doğru” ya da “zorunlu önerme” denir. Böyle bir önermenin belli koşulları yerine getirmesi gerekmektedir. Öncelikle sözü edilen önerme sözdizim kurallarına öyle uymalıdır ki o önermenin yanlış olduğunun söylenmesi biçimsel olarak çelişik olsun. Öte yandan bu türden bir önerme belli anlambilgisel kuralları da sağlamalıdır; yani bütün olanaklı dünyalarda bu önerme doğru, bu önermenin değili ise yanlış olmalıdır. Sözü edilen zorunluluk ilkesini dünyaya uyguladığımızda ise olayların belli bir nedensellik içinde ilerlediğini ve olayların olduklarından başka türlü olamayacağı anlamı çıkar. “Olaylar zamanda nedensel bir sıralılık ile var olmaktadır ve de bunun önüne geçilemez” yollu belirlenimci düşünce evrenin önceden düzenlendiği, belirlendiği tasarımına dayanmaktadır. Bkz. Abdülkâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara; Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1647.

³¹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 22.

³¹⁴ Gazzâlî filozofların Zorunlu Varlık kavramının gerekli temellerden yoksun bir takım varsayımlara dayandığını ve bazı anlaşılabilir/çelişkili sonuçlar doğurduğunu savunmaktadır. Zorunlu Varlık

ilişkisini incelediği şu sözlerinde karşılık bulmaktadır: “Zorunlu Varlık, her şeyi olduğu gibi ve tam nedenleriyle bilir. Şeyleri şeyler aracılığıyla değil, bizzat hepsinin ve sebeplerinin ondan olmaları itibarıyla bilir. Öyleyse bu manada o hikmet sahibidir. Hikmeti aynı zamanda ilimdir. Zorunlu Varlık, her şeyin varlığı kendisinden olan ve her şeye varlığın zorunluluğunu veren mevcuttur. (Aynı zamanda O, zorunluluğunun dışında olandır.) Bu mana Kur’an’da birkaç yerde şöyle ifade edilmiştir: ‘Rabbimiz her şeye yaratılışını veren ve onu yönlendirendir.’ (Kur’an; Taha/52). Yine orada der ki: ‘O takdir eden ve yol gösterendir.’ (Kur’an; Ala/3). Yine orada der ki: ‘Beni yaratan beni doğru yola iletir.’ (Kur’an; Şuara/78). Filozoflar; zorunlunun yaratılışına ilk yetkinlik, ziyadenin yaratılışına ikinci yetkinlik derler. O halde Zorunlu Varlık mutlak hakîmdir.”³¹⁵

“Zorunlu Varlık, zatını sırf akıl diye akleder. Bütünün varlığının kendisinden meydana gelişini de, kendisini bütünün ilkesi olması dolayısıyla akleder. O, her şeyin failidir. Bunun anlamı ise şudur: O, her varlığın O’nun zatından ayrı bir taşmayla taşıdığı mevcuttur. İlk’ten meydana gelen her şey ‘gerekliklik’ yoluyla meydana gelir. Çünkü ortaya çıkmıştır ki, özü gereği zorunlu varlık her bakımdan zorunlu varlıktır.”³¹⁶

“Zorunlu Varlık; şeyleri, şeyler aracılığı ile değil, bizzat bütün şeyleri, sebeplerinin kendisinden olması dolayısıyla bilir. Zorunlu Varlık bu anlamda varlığa zorunluluk verendir.”³¹⁷ İbn Sînâ’nın bu yorumu sanki fatalizm öngörüsünü aklımıza getirmektedir. Varlığa zorunluluk vererek, onun için özgürlük alanı bırakmıyor gibi gözüken bu görüş aslında Zorunlu Varlık’ın her şeyin sebebi olması anlamındadır. Biz bilsek bile, bizim bilgimiz, Allah’ın bilgisinden dolayı vardır. O’nun bilgisi,

kavramı Gazzâlî’nin de düşüncesinde öngördüğü temel bir kavramdır. Ancak ona göre filozofların ontolojik basitlik sezgisini esas alarak savunduğu Zorunlu Varlık’ın onların zannettiklerinin aksine, varlığından ayrı bir mahiyete sahip olması gerekir. Aynı şekilde Zorunlu Varlık’ta zat-sıfat özdeşleştirilmesi gereksizliğin ötesinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, Gazzâlî’ye göre, basitlik sezgisinden arındırılmış, kendisi için varlık-mahiyet, zat-sıfat ayrımların yapılabildiği bir Zorunlu Varlık tasavvuru pekâlâ mümkündür. Çünkü Gazzâlî için, Tanrı’nın Zorunlu Varlık olarak düşünülmesinin yegâne gerekçesi Onun öngörülen anlamda İlk Varlık olarak basit oluşu değil, varlığının etkin bir nedeninin bulunmamasıdır. Bkz. Reçber, *a.g.b.*, s. 547.

³¹⁵ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 262-264.

³¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 147.

³¹⁷ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 262.

varlığın bilgisi sebebiyle değil, varlığın bilgisinin sebebi, sebeplerini O'ndan almalarından dolayıdır.³¹⁸

İbn Sînâ, 'saf akıl ve daima kendini akleden bir varlık olarak Tanrı'nın hiç bir şeye sebep olmaması düşünülemez', der. Varlığın fezeyanı, Tanrı'nın kemalinin bir sonucu olarak zorunludur. Bütün, O'ndan zorunlu olarak çıkar. Bu çerçevede, Tanrı'dan varlık, zamansal veya mekânsal olarak, zorunlu bir süreç ile sudur eder sonucu ortaya çıkmaktadır. Tanrı'dan varlığın çıkması, iradi bir eylem değildir ve bu sudur zorunlu olduğu için, Tanrı'nın var etmeme şansı yoktur.³¹⁹ İbn Sînâ için bu durum, Tanrı'nın zati özelliklerinden kaynaklanan bir sonuçtur. Var etmemek veya eylem yapmamak, Tanrı için uygun değildir. Dolayısıyla, Tanrı var etmek zorundadır; ama bu bir amaç, iştihak veya bir talepten dolayı değil, zatından kaynaklanan bir zorunlulukla gerçekleşir. Bu haliyle, örneğin İbn Sînâ'nın teorisinin iç tutarlılığı noktasında bir sıkıntısı yok gibi gözükmektedir.³²⁰

"Sudurda zorunluluk kaçınılmaz mıdır?"³²¹ sorusunu göz önünde bulundurarak, bu meseleye şöyle bir bakış açısı getirilebilir: Filozoflara açısından; "Tanrı yaratmak zorundadır" iddiası doğru bir iddiadır. Fakat bu iddiadaki zorunluluk kavramının anlamı, basit ve yalın anlamıyla sonradan yaratılan bir şeyin varlığa getirilmesinin; Tanrı tarafından yapılmasını belirleyen bir iradenin kanalıyla yaratılması mıdır? Filozoflar için böyle bir kabul, doğru değildir.³²² Bunun dışında

³¹⁸ "Kadim olan yalnızca Yüce Allah'tır. Çünkü yokluk O'nu öncelememiştir ve varlığı başkasından değildir. O'ndan başkasının hepsi sonradandır. Çünkü yokluk O'ndan başkasını öncelemiştir. O'ndan sonrakilerin hepsinin varlığı, kudreti yüce olan İlk'ten gelmektedir." Bkz. İbn Sînâ, *Risaletü'l-Arşîyye fi Hakaiki't-Tevhid ve'l-İsbati'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1969, s. 149-150; nakil için bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 127.

³¹⁹ Terkan, *a.g.b.*, s. 627.

³²⁰ *A.g.b.*, s. 627.

³²¹ İbn Sînâ'ya göre, sırf akıl olan Tanrı'nın ilk fiili, kendi zâtını akletmesidir. O'nun zorunlu olarak zâtını akletmesi, kendisinden ayırık olan ilk malûlün O'ndan sâdır olup, varlık kazanmasına yol açar. Her ne kadar söz konusu sudur, zorunlu olsa da bu zorunluluğu akleden Tanrı, varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur. Şayet O'nun varlık vermesi, ifade edildiği şekilde zorunluluk yoluyla değil de bir şeye yönelip onu tercih etme (kasıt) yoluyla olmuş olsaydı; bu, O'nun zâtında kendisi sebebiyle eyleyeceği bir şeyin varlığını gerektirecek ve dolayısıyla mutlak bir olan Tanrı'ya çokluk atfedilmiş olacaktı. O halde Tanrı'nın kendisini akletmesinin ihtiyârî değil de zorunlu olmasının, tenzih kaygısına ilişkin olduğu söylenebilir. Bkz. Kılıç, *a.g.m.*, s. 90.

³²² İlk İlke'den varlığın sudurunun ancak zorunlulukla olacağı iddiası Farabi'nin sisteminde de İbn Sînâ'nın sistemine benzer kabul görmüştür: Farabi'nin sisteminde Tanrı-âlem ilişkisindeki zorunluluk kavramına bir mecburiyet yüklemek, Farabi'nin sistemini hiç kavramamak anlamına gelir. Çünkü gayri-maddi varlık alanındaki zorunluluk yasasının, Farabi'nin yalnızca İlk Sebep değil, aynı zamanda İlk Akıl dediği ontolojik ilkenin belirlemeleriyle ilgisi vardır ve İlk Akıl için zorunluluk, kendi Zorunlu Varlığı hakkındaki bilgisinin gereğini özgürce yerine getirme yetki ve yetkinliğine sahip olmakla aynı şeydir. Bkz. Kutluer, *a.g.e.*, s. 54-55.

bir şeyin yaratılmasını zorunlu kılan güç, Tanrı'nın kendisi olmak zorundadır, şayet başka bir güç veya irade Tanrı'ya bir zorunluluk yüklüyorsa, bu hem dini olarak, hem de felsefi olarak birçok sıkıntıyı beraberinde getirecektir. Bu anlamda zorunlu yaratmanın, sudur sürecinde daha farklı bir anlamı olmalıdır.

Anladığımız kadarıyla Gazzâlî'ye göre irade, Tanrı için zorunluluk durumunu ortadan kaldıran en önemli kavramdır. O, irade etmeyi ve yaratmayı birbirinden ayırmış, aradaki zaman olgusunu da “bu soruyu geçelim, akıl üçüncü bir şey düşündürebilirdi ki bu da vehimdir”³²³ diyerek göz ardı etmiştir. Allah'ın iradesi, onun dilediğini dilediği zamanda yapma özgürlüğünü sunan bir iradedir. Fakat Allah'ın zamanda yaratmasından bahseden Gazzâlî'nin; zat, zaman, madde gibi durumların öncelik ve sonralıklarına ait bir sistem geliştirmeyip, bu konularda sadece filozofları eleştirmesi ciddi bir çelişkidir. Meseleye tekrar geri dönersek, İbn Sînâ açısından şu yorumu yapmamız, sudurdaki zorunluluğu anlama açısından isabetli bir yol haritası çizecektir: İbn Sînâ'ya göre; Tanrı zaten her şeyi bir defada, zamansızlık boyutunda yaratmış ise ve şayet bu yaratma için illaki bir zamandan bahsedecek isek ve bu zaman boyutu düzlemsel bir boyut olmayıp, dairesel zaman boyutunda gerçekleşen bir yaratma ise; Allah için bir zorunluluktan bahsetmek, bu bağlamda doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Zaten Allah için; bilgi, yaratma ve iradenin birbirinin aynısı olduğu bir varlığa geliş sürecinde, zorunluluğu nereye koyacağımız, cevaplanması zorunlu olan bir sorudur? Netice itibarıyla, çözüm açısından şöyle denilebilir: Yaratmayı bir süreç olarak kabul eden Gazzâlî, meseleyi zaman ve mekân boyutunda değerlendirerek, irade ile bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Fakat bu anlayış, filozofların sudur sürecini izahta her hangi bir çözüm üretmemekle beraber, daha fazla karışıklığa sebep olmuştur. Gazzâlî açısından belki şöyle bir çözümleme yapılabilir: İbn Sînâ'ya göre, zaten sudur sürecine girmeden bir defada yaratılan varlıkların, kuvvelikten fiillığe geçerek, zaman ve mekân ile buluşmasında; irade terimi bir anlam bulabilmektedir. Bunun dışında zorunluluk ve irade kıyaslaması, birbirini karşılayan iki kavramın ilişkisi barındırmamaktadır.

Görüşlerimizi destekleyeceğine inandığımız şu yorum, İbn Sînâ'da sudurcu yaratma anlayışının, Gazzâlî'nin anladığı gibi zorunlu bir yaratma süreci olmadığının en net ispatlarından biridir: “Sudur Allah'ın rızası ile mi, yoksa O'nun bilgisinin bir

³²³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32.

sonucu olarak mı meydana gelmiştir? Yoksa Tanrı'ya rağmen Tanrı'dan varlıklar taşmış mıdır? Tanrı'ya rağmen Tanrı'dan varlıkların varlığa gelmesi mutlak bir zorunluluğu gerektirmekteyken, Tanrı'nın kendisinin kadîm ilmi mucibince va'dinden dönmemesi, va'dini kendisi dolayısıyla meydana getirmesi, asla bir zorlama ve mutlak bir determinizm olarak adlandırılmaz. Çünkü İbn Sînâ bu duruma, determinizm değil 'inayet' demektedir. İbn Sînâ'nın kemal anlayışına uygun olarak Tanrı'nın bildiği şeyi olduğu gibi var kılması, O'nun ne kadar mükemmel olduğu manasına gelmelidir. Tanrı'nın zatına/sıfatına dışarıdan bir dayatmayla veya zatının dışındaki bir şey nedeniyle Tanrı bir şeyi yapıyor/yaratıyorsa, bu bir zorlama, bir determinizm olarak kabul edilebilir. Ancak İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki anlayışı gereğince de, Tanrı'nın tanrısal durumunun her hali O'nun zatının gereğidir. Yani Tanrı'nın zatını belirleyecek, zatının dışında hiç bir şey yoktur. Böyle bir şeyin zamansal ve mekânsal olması da zaten imkânsızdır. O halde Tanrı'nın, varlığı varlığa getirmesi zatının gereğidir, bu da O'nun rızası manasında anlaşılmalıdır. Bir şeyin determine olması, sebep ve sebepli arasında zamansal ve mekânsal ayrımları gerektirdiği gibi, sebep ve sebepli arasında ontolojik farklılıkları da gerektirebilir. Hâlbuki Allah'ın ilmi ile yaratması arasında bir ayrım olmadığı gibi, ontolojik bir üstünlükten de bahsedilemez. Çünkü Allah'ta zat ve sıfat aynıdır. Aynı olan iki şey ayrıştırılamaz. Dolayısıyla birinin, diğerini belirlemesi mümkün değildir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın felsefî sistemini dikkatlice incelediğimizde, bu sistemin Tanrısal hikmeti açıklamak üzere üretildiğini göreceğiz.”³²⁴

B.1.3.5. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife* ve *Mekâsıdu'l-Felasife* Eserleri Bağlamında İbn Sînâ'nın Sudurcu Yaratma Teorisine Eleştirisi

Bu bölüm öncelikle Gazzâlî'nin sudurcu yaratma teorisini nasıl anladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple, bu başlık altında Gazzâlî'nin *Tehâfüt* ve *Mekâsıd*'daki fikirleri özet bir şekilde ortaya konulacak; yeri geldikçe de İbn Sînâ'dan gerekli cevaplar aktarılacaktır. Gazzâlî'nin sudurcu yaratma teorisine karşı İbn Sînâ'nın cevaplarının karşılaştıracağı asıl bölüm ise Gazzâlî'nin sudur nazariyesine karşı yaptığı itirazların maddeleştirilerek sunulduğu bir sonraki başlık olacaktır.

³²⁴ Deniz, *a.g.e.*, s. 109-110.

Gazzâlî'nin, sudurcu yaratma teorisini nasıl anladığı, konuyu geniş bir şekilde ele aldığı *Tehâfüt*'ün üçüncü meselesinde netleşmektedir. Onun buradaki ifadelerine göre; filozoflar; “âlemin Yüce Allah'ın fiili olmasının imkânsızlığı konusunda³²⁵ fail ve fiil arasında ortak bir şart öne sürmüşlerdir. Filozoflar; ‘Bir’den ancak bir tek şey çıkar’ derler. İlk İlke, her bakımdan bir olduğuna ve âlem de çeşitli nesnelerden oluştuğuna göre, filozofların bu ilkeleri gereği âlem, Allah'ın fiili olmamalıdır.”³²⁶

Gazzâlî'nin buradaki şüphesi haksız ve yersizdir. Çünkü İbn Sînâ, Allah'ın fiili ile yaratmasını birbirinden ayırmamış, aksine her ikisinin aslında aynı şey olduğunu söylemiştir. İbn Sînâ'nın “Bir’den Bir çıkar” ilkesi, ilk bakışta çokluğun kaynağının Tanrı olduğunu düşündürmektedir. Fakat onun ifadelerinde cevabını bulacak olan bu durum hiç de öyle değildir. İbn Sînâ'ya göre “İlk'in bilgisi yaratması; iradesi, bilgisi ve hayatı İlk'in ta kendisidir. İlk; iyilik nizamını taşımış, olmuş ve mevcut olarak akleder. İlk'in irade ettiği şey, O'nun zatı gereği aklettiğidir. O'nun hayatı, iradesinin ta kendisidir. İlk'in idrak ettiği şey, her şeyin sebebidir. Ayrıca İlk'in idrak ettiği şey, İlk'in fiilinin ilkesidir. İlk'in fiili ise, her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla İlk'teki tek bir anlam, hem idraktır hem de yaratmaya giden yoldur.”³²⁷ Yani İlk'in bilgisi ile yaratması aynı şeydir. O'ndaki hayat bilgiden başka bir şey değildir. İlk, bunların hepsine zatı gereği sahiptir.”³²⁸

³²⁵ Buradaki ifadeler; âlem kadim bir irade tarafından yaratılmamış, Allah âlemin fiili değil, bilakis âlem kendi kendinin var edenidir anlamındadır.

³²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 66. Benzer ifadeler için bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 168.

³²⁷ Yazdığı kitaplar arasında görüşlerinin değiştiğini de ispatlayan ve aynı zamanda düşünce sürecinde sudur teorisinin bir nevi örneklerini gördüğümüz Gazzâlî'nin aşağıdaki ifadeleri, İbn Sînâ'nın İlk İlke'den aşağıya doğru akan varlıklanma sürecinde iradeye biçilen rolün bir benzerinin ifadeleridir. Bu ifadeler aynı zamanda Gazzâlî'nin filozofları “insan iradesine Allah'ın iradesini benzetmek” ile suçlamış olduğu bölümlerle de çelişmektedir: Gazzâlî, Allah'ın iradesinin nasıl işlediğini avam kesime anlatmak için onların anlayacağı bir dille şöyle ifade eder: Her şeyin evvelinde Allah'ın sıfatlarından olan irade sıfatı vardır. Bu iradenin ilk eseri; nasıl ki insanın kalbinde meydana geliyor ve sonra diğer yerlere ulaşıyorsa, Allah'ın iradesinin eseri de, önce Arş'ta meydana gelir sonra diğer yerlere ulaşır. İnsanda buhar gibi bir cism-i latif olan ruh, kalp damarlarıyla bu eseri beyne ulaştırdığı gibi Allah'ın latif bir cevheri de o eseri Arş'a ulaştırır. Arş'tan da Kürsi'ye ulaştırır. İnsanın yapmak istediği fiil beynin birinci odasında meydana geldiği ve yaptığı işin buna uygun olarak ortaya çıktığı gibi, kâinatta meydana gelecek her işin sureti de önce Levh-i Mahfuz'a nakşedilir. İnsanın beynindeki sinirler önce eli ve parmakları, parmakların da yapacağı o işi hareket ettirdiği gibi, Arş'ın ve Kürsi'nin üzerinde bulunan latif cevherler de, gökleri ve yıldızları hareket ettirir. Yıldızların ve onların ışık ve ışınları vasıtasıyla dünya âlemine gelir ve oradaki dört unsuru harekete geçirir. Yaşlılık ve nemlilik de bu dört unsura şekil verir. Bkz. *Gazzâlî, Kimya-ı Saadet*, çev: A. Faruk Meyan, İstanbul; Bedir Yay., 1979, s. 41.

³²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 112; *en-Necat*, 2013, s. 228.

Allah'ın fiili tartışmasıyla sudura giriş yapan Gazzâlî, filozofları konuşturmaya şöyle devam eder: “Buna müteakiben filozoflar şöyle diyebilirler; âlem bütünüyle hiç bir aracı olmadan Allah'tan çıkmış değildir, bilakis O'ndan çıkan tek bir varlıktır, o da yaratılanlardan ilki olan Salt Akıl (İlk Akıl)'dır. Başka bir ifadesiyle Allah'tan çıkan İlk Akıl, kendi kendine yeterli olan, yer kaplamayan, hem kendini hem de kendi ilkesini bilen soyut bir cevherdir (İbn Sînâ söylemine göre soyut mahiyettir). Buna din dilinde ‘melek’ denir. Filozofların fikirlerine göre ondan daha sonra üçüncü akıl, üçüncüden dördüncü akıl sudur eder ve böylece varlık bu araçlarla çoğalır. Çünkü fiilin farklılaşması ve çoğalması Güneş'in çamaşırını beyazlatırken, çamaşırcıyı esmerleştirmesi gibi bazı maddeleri yumuşatırken, bazılarını sertleştirmesi gibi yahut bir fiilin bir başka fiili ortaya çıkarmasına sebep olması gibi araçlar kanalıyla çoğalmasıdır.³²⁹ Demek ki, İlk İlke hakkında bu tür çoğalma durumlarının hepsi imkânsızdır. Onun özünde hiçbir farklılık, ikililik ve çokluk kabul edilemez. Burada maddelerin farklılığından söz edilemez. Çünkü buradaki tartışmanın temeli, ilk maddeden ibaret olan İlk Sebepli hakkındadır. Burada aletlerin farklılığından da söz edilemez. Çünkü Allah'la birlikte onun düzeyinde hiç bir varlık yoktur. O halde siz filozoflar için geriye, sadece Allah'tan sudur eden âlemdeki çokluğun araçlar vasıtasıyla olduğu ihtimali kalmaktadır.”³³⁰

İbn Sînâ da, Gazzâlî'nin söylediklerine paralel olarak İlk İlke hakkında bir çoğalmadan bahsetmez. Ona göre; “Zorunlu Varlık'tan yok iken var olan mevcutların sayıca çok olması mümkün değildir. O'nun zatından iki farklı şeyin taşması imkânsızdır. O'nun zatı anlam bakımından da bölünmüş veya çoğalmış olamaz. İlk illetten meydana gelen her şey sayıca birdir. O'nun zatı da mahiyeti de³³¹

³²⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 66.

³³⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 67.

³³¹ Mahiyet: Arapçada “ما” ile “هي” veya “هو” den meydana gelmiştir. “ما”nın iki türlü manasını düşünmek mümkündür. Biri soru “ne”, “nedir”, diğeri ki o şey, o nesne, “هي” dişi ve “هو” erkek zamirinin üçüncü tekil şahsı olup “o” manasındadır. İki kelime birleşince, “nedir o”, “ne o” veya “o ki o olan nesne” manalarını alır. Mantıkta “هو ما” (nedir o, o nedir) sözü, bir şeyin mahiyetini öğrenmek için sorulan bir sorudur. Bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 14.

Mahiyet: Zihne dış dünyadan nispet edilmeden, mutlak surette anlaşılan şeye denir. Böylece zihin mahiyetin bir mekânı olarak kabul edilir. Mahiyet bu şekliyle bir tür varlıkla nitelenmiş olur. Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 65–69.

Seyyid Şerif Cürçani'ye göre mahiyet; bir şeyin özünü meydana getiren şeydir. Teayyün ise bir mahiyetin belirlenmiş olan varlığıdır. İster külli, ister cüz-i her şeyin kendisinden dolayı o şey olduğu bir hakikati vardır. Bu hakikate mahiyet denir. Bu hakikatin cüz-i şekli ise hüviyettir. Mahiyetin

bir maddede bulunmaksızın birdir (yani mahiyeti yoktur). İlk'in ilk malulü sırf akıldır. İlk'in illeti yoktur, zaten İlk'in illeti İlk'in kendisidir. İlk'in malulü de doğal olarak, İlk'ten ilk taşan ve ona en yakın ilke olan ayrık akılların ilkidir. O, maddede bulunmayan bir surettir ve ayrık akılların ilkidir. Bu ayrık akılların ilki, en uzak semavi cismi arzu uyandırma yoluyla harekete geçirendir. Varlığın ilkesi maddeden başkadır. Maddenin de var olması için tek başına suret yeterli değildir. Aksine suret, illetin parçası gibidir. Suretin, tek başına maddenin illeti yapılması imkânsızdır. O halde ilk malulün kesinlikle maddi olmayan akli bir suret olması zorunludur.”³³²

Gazzâlî buraya kadar, *Tehâfüt*'teki ifadeler bağlamında, filozofların sudurcu yaratma hakkındaki görüşlerini nakletmiştir. Buradan itibaren ise, onların sözlerini şöyle yorumlamaktadır: “Bize göre filozofların bu anlattıklarından şu sonuç çıkar: Âlemde fertlerin birleşmesinden oluşan hiç bir varlık yoktur, aksine var olanların hepsi tek tek nesnelerdir. Bunların her biri kendi üstündekine göre sebepli, kendi altındakine göre sebeptir. Her varlık yukarıya doğru sebepli olmayan bir sebepte son bulur. Oysa durum bize göre böyle değildir. Filozoflara göre; cisim madde ve suretten, insan, beden ve nefisten meydana gelmiştir. Bunların birinin varlığı ötekinden oluşmuş değildir. Bu ikisini var eden bunların dışında bir ilkedir. O halde bu bileşik varlıkların nasıl oluştuğunu size sormamız gerekir? Bu durumda siz filozofların ‘Bir’den bir çıkar”³³³ ilkeniz geçersiz olur.”³³⁴

Tehâfüt'teki bu izahlara ilaveten Gazzâlî'nin en açıklayıcı sudur anlatımı, *Mekâsıd*'ın beşinci makalesinde karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu makale, ilâhîyat konusunun hâsılı ve özeti mahiyetindedir. Gazzâlî'nin buradaki ifadeleri de genel olarak *Tehâfüt* ile benzer bir içeriğe sahiptir.³³⁵

hüviyet şeklinde ortaya çıkması taayyündür. Bkz. Deniz, *Hocazâde ve Ali Tusi'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, s. 105.

³³² İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 149.

³³³ İbn Rüşd, basit olan birden çokluğun çıkmasını kabul etmedikçe, âlemdeki varlıkların gerçek yaratıcısının Allah olduğunu savunmanın mümkün olmayacağını dikkat çekerek, Gazzâlî'ye, bu konuda hak verir. Dolayısıyla İbn Rüşd, ‘Bir’den bir çıkar’ ilkesini Allah-âlem ilişkisini yorumlamada yetersiz ve beraberinde çelişkiler getiren bir hipotez olarak görür. Ancak bu konuda İbn Rüşd, İlk Fail'in yani Allah'ın, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi mecazi değil mutlak fail olduğunu ve O'nun fiilinin belli bir meful ile sınırlandırılmayacağını belirterek, Allah'ın; âlemdeki birliğin de çokluğun da gerçek faili olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, 1994, s. 113-114, 121-122, 142-145; nakil için bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 138-139.

³³⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 67.

³³⁵ Gazzâlî'nin bu konudaki geniş izahları için bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 224-225.

Gazzâlî'nin sudur nazariyesi bağlamında ortaya koyduğu iddialara İbn Sînâ'dan cevap vermek gerekirse, özellikle Zorunlu Varlık'tan ve İlk Akıl'dan çokluğun nasıl ortaya çıktığını açıklayan aşağıdaki ifadeler nakledilebilir: “Varlığın İlk İlke'den çıkışı sebepliliğe bağlıdır. İki sayısının bir'den gelmesi gibi daha sonraki de, el Evvel sebebiyle vardır ve ondan dolayı nedenli olması zorunludur.”³³⁶ Ona göre; “ilk sudur eden, varlığı başkası dolayısıyla zorunludur. Onun suretsel durumu, suretsel oluşanın ilkesi olması, maddesel durumu, maddeye bağıntılı oluşanın ilkesi olması zorunludur. Bu durumda onun kendisiyle zorunlu olduğu, el Evvel'i akletmesi bakımından akılsal cevherin ilkesi olurken, kendi zatını akletmekle, cisimsel cevherin ilkesi olur. Kendi zatını akletme durumu da kendisiyle cisimsel suret ve maddenin sebebi olmak olarak iki duruma ayrışır. El Evvel akılsal bir cevheri benzersiz olarak yaratır. Benzersiz olarak yaratılan da gerçekte el Evvel'in kendisidir. Onun aracılığıyla da akılsal bir cevher ve göksel bir cirim oluşur. Aynı şekilde bundan da göksel cirimler tamamlanıp, göksel bir cirmi gerektirmeyen akılsal bir cevherde son buluncaya kadar akılsal cevher meydana gelir.”³³⁷

İbn Sînâ'nın bu cümleleri; sudur anlayışını, dolayısıyla Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiğini oldukça iyi açıklamaktadır. El Evvel (Allah) ile O'ndan çıkan Bir'in kusursuz olduğunu, bununla beraber aslında, kusursuz olanın el Evvel'in kendisi olduğunu söyleyen İbn Sînâ; el Evvel ile ondan çıkan ilk şeyi, yine O'nun kendisi yapmaktadır. “El Evvel'den çıkan el-Evvel'in kendisidir” ifadesi, bize göre; “her an yaratma üzerine olan” bir Tanrı anlayışını yansıtmakta iken; bazılarına göre, Hristiyanlıktaki teslisi akıllara getirerek, “üç bir'dir, bir üçtür” anlayışına benzetilmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ'yı Hristiyan olmakla, hatta daha ileri giderek ateist olmakla suçlayan kişiler ve gruplar da muhtemelen İbn Sînâ'nın bu tarz görüşlerini yanlış yorumlamışlardır.

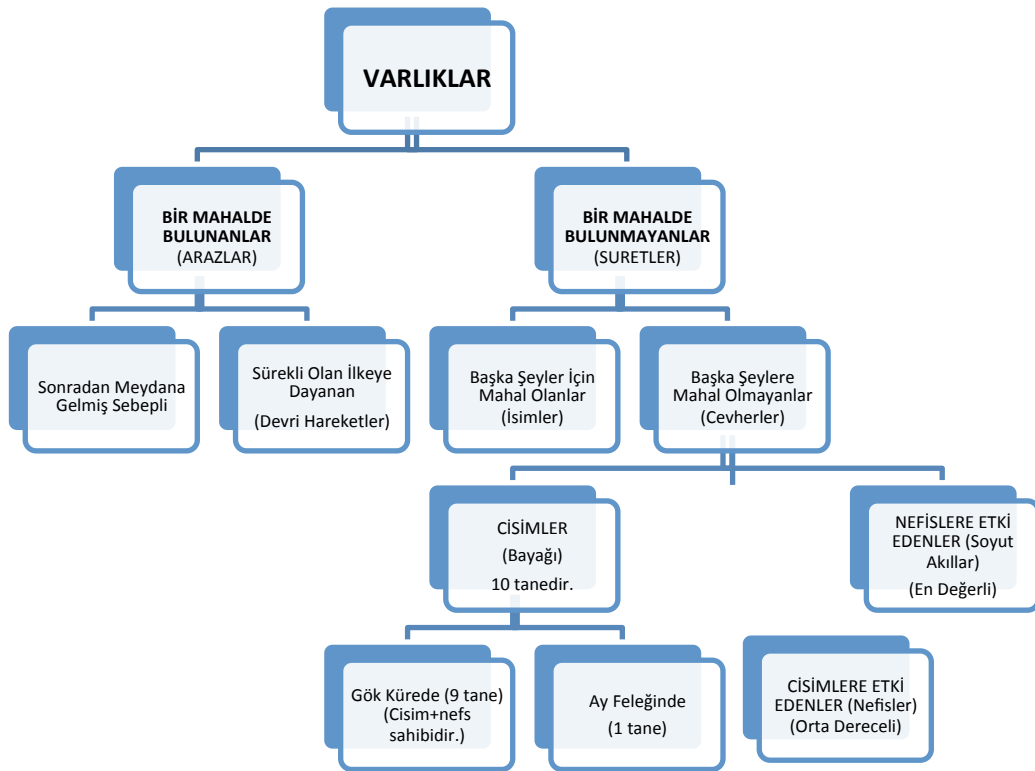
Gazzâlî, filozofların sudur konusundaki iddialarını buraya kadar “Bir'den bir çıkar” ilkesinin geçersizliğini ortaya koymayı amaçlayarak izah etmiştir. Bundan sonraki süreçteki Gazzâlî itirazları; filozoflara ait olduğu ileri sürülen; “varlık skalası” ve “İlk İlke'den sudur skalası” olarak adlandırabileceğimiz iki adet skalanın açıklaması ile devam edecektir.

³³⁶ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 158.

³³⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 158. Ayrıca bkz. *Danışname*, s. 278-282; *Metafizik II*, s. 116-121.

Gazzâlî'nin varlığın meydana gelişi hakkında filozoflardan yaptığı nakiller şöyledir: “Filozofların biçimlendirmesine göre varlıklar bir mahalde bulunanlar (arazlar) ve bir mahalde bulunmayanlar (suretler) olarak sınıflandırılabilir. Bir mahalde bulunanlar; sonradan meydana gelmiş sebepli ve sürekli olan ilkeye dayananlar (devri hareketler) olarak iki kısımda değerlendirilir. Bir mahalde bulunmayanlara gelince onlar; başka şeyler için mahal olanlar (cisimler) ve başka şeylere mahal olmayanlar yani kendi kendilerine yeterli olanlar (cevherler) olarak yine ikiye ayrılırlar. Kendi kendine yeten, başka şeylere mahal olmayanlar yani cevherler; bayağı cisimler, cisimlere etki eden nefisler ve nefislere etki eden soyut akıllar (içlerinde en değerlisi) olarak üç kategoride sınıflandırılır. Bunlar da en değerlisinden başlamak üzere altındakileri etkilerler. En son bayağı cisimler etkilenir ve bunlar da gök kürenin altında yer alan dokuz ve ay feleğinin altında bir olmak üzere on bayağı cisimden oluşmaktadır.”³³⁸

Şema I: Gazzâlî'ye Göre Filozofların Varlık Skalasını Gösterir Şeması



³³⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 67-68.

Gazzâlî; filozofların İlk İlke'den akıllar silsilesinin ve dolayısıyla da varlığın sudurunu ise şu şekilde özetlemiştir: “İlk İlke'nin bütün varlığın ilkesi olması konusunda kendi özünü bilmesi, bütün varlığın ondan taşıp çıkmasına sebep olmaktadır. Böylece ilk aşamada bilinen kendi özü olmuş olur. Bütün varlık ise O'nun katında ikinci aşamada bilmiş olur. İşte bu, İlk İlke'nin fail oluşu anlamına gelir.”³³⁹ Sürecin ayrıntısı şu şekildedir: “İlk İlke'den kendi kendine yeten, cisim olmayan, kendini ve ilkesini bilen ilk akıl veya melek çıkar. İlk akıldan üç şey meydana gelir. Bunlar; ikinci akıl, dış feleğin nefsi (9. gök küre) ve dış feleğin cirmi (9. kürenin maddesi)dir. Sonra ikinci akıldan yine üçüncü akıl, sabit yıldızlar feleğinin nefsi ve sabit yıldızlar feleğinin cirmi çıkar. Üçüncü akıldan dördüncü akıl, Satürn feleğinin nefsi ve Satürn feleğinin cirmi çıkar. Dördüncü akıldan beşinci akıl, Jüpiter feleğinin nefsi ve Jüpiter feleğinin cirmi çıkar. Beşinci akıldan altı, yedi, sekiz, dokuz ve onuncu akıl bu sıra ile sudur ederler. Onuncu akıl faal akıl olarak isimlendirilir ve bu ay feleğidir. Ay feleğinden ay feleğinin nefsi ve ay feleğinin cirmi çıkar. Bu seviye artık kevn ve fesad âleminin olduğu seviyedir. Madenler bitkiler ve hayvanlar kendi sıra düzeni içerisinde faal aklın şekillendirmesiyle varlık sahasına çıkarlar.”³⁴⁰

Gazzâlî'nin sudur hakkındaki izahatlarıyla, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri, genel çerçeve itibarıyla paralellik göstermektedir. Fakat Gazzâlî'nin *Tehâfüt* boyunca filozofların görüşlerini yorumladığı ve değerlendirdiği bölümler kafa karışıklığına neden olmaktadır. O, bu konudaki şahsi kanaatini, sanki filozofların görüşleriymiş gibi sunmaktadır. Zaten Gazzâlî'nin bu konudaki itirazı, sudur sürecinin nasıl cereyan ettiğine değil, sudurun İslam'ın tevhid ilkesine zarar verdiğine yöneliktir. Bu durumda İbn Sînâ'nın sudur sürecini nasıl yorumlandığının izahına devam etmek meseleyi aydınlatacaktır. Ona göre; “ayrık akıllar İlk'ten beraberce var olmamışlardır. Aksine ayrık akılların en yücesinin İlk'ten meydana gelen ilk mevcut olması ve ardından birer birer diğer akılların gelmesi gerekir. Her aklın altında, maddesiyle ve suretiyle -ki bu nefistir- birlikte bir felek ve onun altında akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından (feleğin maddesi, sureti ve bir sonraki akıl olmak üzere) üç şey vardır. Dolayısıyla bu üç şeyin yok iken var edilmede İlk Akıl'dan var olma imkânı, zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekir.

³³⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 92.

³⁴⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 68. Ayrıca bkz. *Mekâsıd*, s. 226-227.

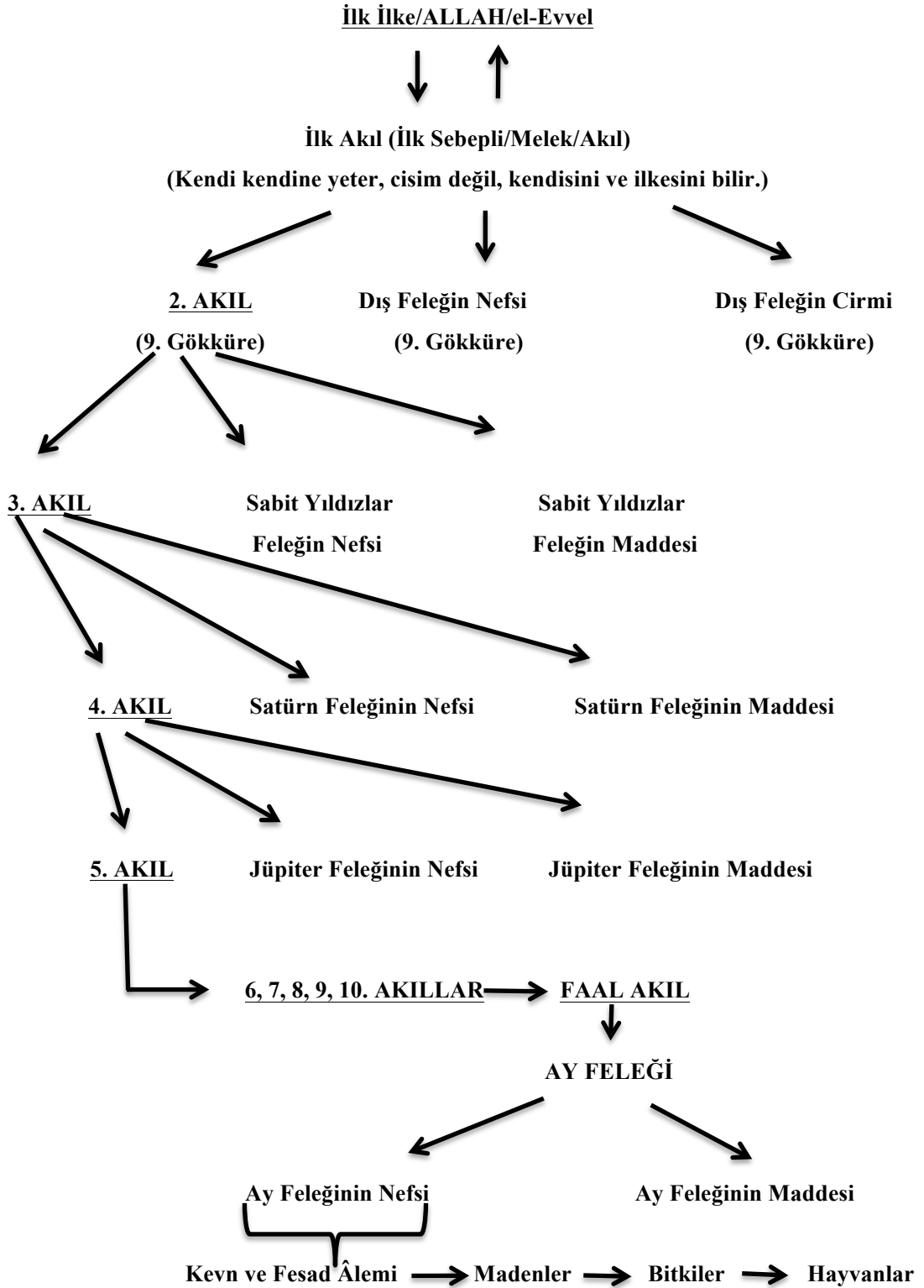
Böylelikle İlk Akıl'dan İlk'i akletmesi yönünden, onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle, en uzak feleğin sureti ve nefsinin varlığı meydana gelir. Kendisi için meydana gelen ve zatını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da, uzak feleğin cirimliği meydana gelir. Söz konusu cirimliğin varlığı, en uzak feleğin zatının bütünlüğünde türüyle içerilmiştir ve güce ortak şeydir. Şu halde ondan, İlk'i akletmesiyle bir akıl gerekli olmakta ve bizatihi bir yönde bulunmasıyla da iki parçası, yani madde ve suretiyle ilk küre gerekli olmaktadır. Madde, suretin aracılığıyla veya onun ortaklığıyla meydana gelir. Nasıl ki varlık imkânı, feleği suretine paralel olan fiil vasıtasıyla (kuvveden) fiile çıkıyorsa, bizim nefislerimizi yöneten faal akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte de bu durum geçerlidir.”³⁴¹

Birden çok ayırık aklın bulunması ve bunların hep birlikte İlk İlke'den varlığa gelmesinin imkânsızlığı karşısında İbn Sînâ; bu akılların belirli bir hiyerarşi içinde birbirlerini takip ederek var olduklarını savunmakla beraber; her bir ayırık aklın altında maddesi ve sureti, yani nefsiyle birlikte bir felek bulunduğundan, o; bu üçlü yapıyı, İlk Akıl'dan başlamak üzere bütün ayırık akıllarda mevcut olan üçlü çoklukla ilişkilendirmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla; Gazzâlî'nin sudur skalası ile İbn Sînâ'nın sudur skalası, bazı kavramların farklılık arz etmesinin dışında neredeyse aynıdır. Gazzâlî ile İbn Sînâ arasındaki tartışmalarda, sudur sürecinin enstrümanları ile ilgili bir problem yoktur. Asıl sorun sudurcu yaratma teorisi ile yoktan yaratmacı teori arasındaki uyumsuzluktur. İbn Sînâ suduru; Tanrı'dan varlığa ve varlıktan Tanrı'ya giden ikili bir süreç olarak değerlendirmiştir. Sudur, Tanrı'nın zatında meydana gelen bir değişim değil, bilakis yaratılanlar arasında bir değer ve varlığa geliş sıralamasıdır. Bu sebeple sudurcu yaratma nazariyesi; Allah'ın yaratmasının kabulü açısından bir inkâra sebebiyet vermemektedir.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 151; *en-Necat*, 2013, s. 254; *Risaletün el-Mebde ve'l-Mead*, s. 79-82. Ayrıca bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 228.

Şema II: Gazzâlî'ye Göre Filozofların İlk İlke'den Sudur Sürecini Gösterir Şeması



Gazzâlî'nin, filozofların İlk İlke'den sudur sürecini aktarmasının hemen sonrasında şu soruyu sorması ve bu soruya cevap vermesi ise oldukça ilginçtir. "İlkesi bir olduğu halde İlk Sebepli'de (İlk Akıl) üçleme nereden gelmektedir?"³⁴² Bize göre bu sorunun cevabı şudur: İlk İlke'den ancak bir tek şey sudur etmiştir, o da kendi özünü düşünen aklın kendisidir. İlk Aklın zorunlu olarak kendisini düşünmesi, Allah'tan değil, kendinden kaynaklanmaktadır. İlk Akıl (İlk Sebepli) özü itibarıyla mümkün varlık olup³⁴³ İlk Sebepli'deki imkân hali İlk İlke'den değil, kendi özünden gelir. Sebeplinin kendisi kendi olmak bakımından birçok şeyi zorunlu kılar. İşte onun sebebiyle çokluk meydana gelir. Çokluk için, basit olan akılla, birleşik olan gök cisimlerinin bir araya gelmesi gerekir. Doğruluğuna hükmedilmesi gereken işte budur. Filozofların öğretilerini anlatmanın yolu da budur."³⁴⁴

Gazzâlî tarafından *Tehâfüt*'te nakledilen bu soru ve cevap, sudur konusunda filozofların görüşlerinin en doğru ve anlaşılır şekliyle nakledildiğinin iddiasını barındırmaktadır.

B.1.3.5.1. Gazzâlî'nin Sudur Nazariyesine Getirdiği Eleştirilere İbn Sînâ'dan Verilebilecek Cevaplar

Gazzâlî; *Tehâfüt* ve *Mekâsıd*'daki görüşlerinin neticesinde, filozofların sudur teorisi dedikleri şeyin, aslında bir dayatma olduğu kanısına varmaktadır. Sudur, ona göre; üst üste karanlık girdaplardan farksızdır. İnsan, sudur ile ilgili süreci rüyada gördüğünü anlatsa o kişinin ruh sağlığı hakkında şüpheye düşülür.³⁴⁵ Gazzâlî, bu sözlerinin nihayetinde, sudur nazariyesini eleştiren beş itiraz üretmiştir. Bu itirazlar ve itirazlara İbn Sînâ'dan verilen cevaplar şu şekildedir:

³⁴² Muteahhirîn bazı filozoflara göre bir ilkeden çokluğun südür etmesi için selbler ve izafetler değil, başka şeylerin mevcut olması gerekir. Bundan dolayı mutlak varlık, izafe ve selbin, ma'lûlün südür etmesine kaynak olması uygun değildir. Birinci akıldan çokluğun südür etmesinin cihetleri olarak ele alınan birinci aklın imkânı, varlığı ve zorunluluğuna gelince; bunlardan kasıt kendileri değil, düşünülmeleri, bilinmeleridir. Bu şeylerin düşünülmeleri mevcut şeylerdir. O halde ilk ma'lûl ilkesini, varlığını, (ilk ilkeye göre) zorunlu ve mümkün oluşunu düşünür. Böylece bu ilk ma'lûlün kendi olmağı bakımından kendisinden bir ma'lûl, bu dört cihetin her birisi bakımından da dört başka ma'lûl südür eder ve böylece çokluk hâsıl olur. Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 152.

³⁴³ İbn Sînâ, mümkün varlık ifadesi yerine özü gereği mümkün varlık ifadesini kullanmaktadır. Yani Zorunlu Varlık'tan çıkan İlk Akıl'ın özünün hem de zorunlu bir yönünün olduğunu vurgulamıştır.

³⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 69.

³⁴⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 70.

Gazzâlî'nin Birinci İtirazı: Sudur teorisine göre İlk Sebepli'deki çokluğun anlamlarından birisi, onun varlığının mümkün olmasıdır.³⁴⁶ Filozofların bu görüşüne karşı Gazzâlî'nin görüşü şudur: “Varlık genel bir kavramdır, zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrılır. Bu iki kavramdan birisi bu fasla eklenmişse, diğeri de eklenmek zorundadır. Filozofların, ‘varlık imkânı mümkünden başkadır’ sözleri İlk İlke hakkında düşünülemez.”³⁴⁷

Gazzâlî'nin bu itirazı; sudurdan çok, varlığın mümkün ve zorunlu şeklinde kategorize edildiği ve bunun imkân boyutuyla incelendiği; *Tehâfüt*'ün birinci meselesinin üçüncü ve dördüncü delilleriyle ilgilidir. Bu bölümlerde bu konudaki gerekli açıklamalar yapılacaktır.

İbn Sînâ'nın Cevabı: İbn Sînâ, İlk Sebepli'de meydana gelen çokluğun kaynağının İlk İlke olmadığına özellikle dikkat çekmektedir. Çünkü İlk Sebepli'nin mümkün varlık oluşu İlk'ten değil, özünden kaynaklanan bir husus olup, İlk'ten sadece onun zorunlu olarak varlığa gelişi neşet etmektedir. Diğer yandan İlk Sebepli'nin (İlk Akıl), hem İlk'i hem de kendi özünü akletmesinin doğurduğu çokluk ise, onun varlığının tek oluşunun bir ayrılmazıdır. Anlaşılan, bir yandan İlk Sebepli'nin tekliğine vurgu yapılırken, diğer yandan çokluğun onun özünden kaynaklandığı iddiasının zihinlerde uyandırdığı şüpheyi fark etmiş olan İbn Sînâ; özünde tek olan bir şeye, ilk varoluşunda bulunmayan ve varlığının ilkesine dâhil olmayan nisbi bir çokluğun dâhil olmasını imkânsız görmemiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ; özünde mümkün olan ve kendisini akleden İlk Sebepli'nin, özü dışında bir şey sebebiyle zorunlu olmasını ve kendisini zorunlu kılan bu varlığı akletmesini, ona ilişen bir çokluk olarak görmemiştir.³⁴⁸

Gazzâlî'nin İkinci İtirazı: “Onun (İlk Akıl) kendi ilkesini akletmesi, varlığını ve özünü akletmesiyle aynı mıdır? Yoksa başka bir şey midir? Böyle bir sorunun cevabında filozoflar buna aynıdır demiş iseler, o zaman, İlk İlke'nin özünde bir çokluğu kabul etmiş olurlar. Aynı değildir demişlerse, İlk İlke'nin kendisinde de bir çokluk ortaya çıkar. İlk İlke'nin kendi özünü akletmesi kendi özünün aynısıdır.

³⁴⁶ Yani ilk akıl bir yönüyle zorunlu, bir yönüyle de mümkündür.

³⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 70.

³⁴⁸ Kaya, *a.g.e.*, s. 227; İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 254; *Danışname*, s. 336-338.

O, özünü bir sebebin sebeplisi olarak akleder.³⁴⁹ O’nda çokluk söz konusu değildir.”³⁵⁰

Gazzâlî ikinci itirazında; “Allah (İlk İlke) sadece kendi özünü idrak eder, başkalarını idrak edemez”³⁵¹ şeklindeki iddianın, filozofların bir kısmı tarafından kabul edildiğini söylemektedir. Bu ifadesinin hemen akabinde ise, Allah’ın kendisini ve yarattıklarını idrak edebileceğini iddia eden İbn Sînâ’yı zikrederek, onun hakkında şu yorumu yapmaktadır: “Zira onlar (İbn Sînâ dışındaki bazı filozoflar) İlk İlke’den ancak bir akıl çıkar, sonra İlk İlke kendinden çıkan akı bilmez. Demek ki İlk İlke’nin sebeplisi akıldır ve o akıldan bir başka akıl, feleğin nefsi ve maddesi taşımaktadır. Bu akıl hem özünü, hem sebeplisi olan üç şeyi, hem de kendi sebebini ve ilkesini akletmektedir.”³⁵² Gazzâlî bu duruma itiraz ederken önemli bulgular elde etmiştir. Ona göre filozoflar, sebepliye sebepten daha değerli yapmışlardır. İlk İlke’den bir şey taşarken, İlk Akıl’dan (İlk Sebepli) üç şey taşımıştır. İlk İlke (Allah) sadece özünü bilirken, İlk Akıl; kendini, İlk İlke’nin özünü ve sebeplilerin özünü bilmiştir.

İbn Sînâ’nın Cevabı: “Allah’ın zatının özelliği, bütün varlıkların O’ndan taşmasıdır. Bu özelliğe sahip olması bakımından zatını algılaması ise, var olmasalar bile diğerlerini de idrak etmesini gerektirir. Allah’ın zatında varlık, akledilir varlık olarak taşar. Bu akledilir varlıklar, İlk’in zatında ona eklenen ayrılmaz bir özellik olarak mı vardır? Yoksa rububiyet âleminde ayrık suretler olarak, İlk’in zatından ayrık varlıklar mıdır? Yoksa İlk, bu suretleri aklettiğinde mi bu suretler surete bürünürler? Böyle olursa, o suretler İlk’ten akledilirler, İlk de kendi zatında bu suretlerin ilkesi olduğunu akleder. Bu suret İlk’ten birinci olarak taşar. İlk’in aracılığıyla ilkesi olduğu akledilen şey ise İlk’ten ikinci olarak taşar. Hepsi tek şeyden suretlenmiş olsa da sebep-sonuç sırasına göre öncelik ve sonralık barındırırlar.”³⁵³

“Suretlenmiş olan bu şeylerin İlk’ten çıkışları, İlk’in iyiliği akledişinin ta kendisidir. Yani İlk; onları akletmek istediğinden akletmiştir veya onlar, İlk’ten var

³⁴⁹ Açıkçası Gazzâlî’nin buradaki itirazı filozofların görüşlerini destekler mahiyettedir. Filozoflar da İlk İlke’nin özünde çokluğun olmadığını kabul etmektedirler.

³⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 71.

³⁵¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 71.

³⁵² *A.g.e.*, s. 71.

³⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 110.

olduğundan var olmuşlardır. Bu akledilirler, İlk'in zatının parçaları değildirler. Bunlar İlk'in zatının eklentileri de değildirler. Netice olarak İlk'in zatı hiçbir şekilde çoğalmaz. İlk'in zatına mümkün bir izafet birleşmez. Çünkü İlk'in zatı Zeyd'in varlığının illeti olması bakımından zorunlu varlık değil, onun zatı olması bakımından zorunlu varlıktır. Rububiyet âleminin son derece yüce olduğunu bilmelisin. Bir şeyden 'akledilme özelliğine sahip bir suretin taşması' ile bir şeyden 'her hangi bir ilave olmaksızın, akledilir olması bakımından akledilir bir suretin taşması' arasında fark bulunduğunu bilmen gerekir. İlk; kendi zatını, akledilir her şeyin malul bir akledilir olmak bakımından taşmasının ilkesi olarak akletmektedir. İlk, malul bir mevcut olmak bakımından her varlığın taşmasının ilkesidir.”³⁵⁴

Gazzâlî'nin Üçüncü İtirazı: “İlk Sebepli'nin (İlk Akıl) kendi özünü akletmesi özüyle aynı mıdır, yoksa özünden başka bir şey midir? Şayet kendi özünün aynısı ise -ki bu imkânsızdır- bilgi bilinenden başkadır. Şayet özünden başka bir şey ise, İlk İlke'de de aynı durumun geçerli olması gerekir. Bu durumda İlk İlke'nin zatında bu çokluk gerekli hale gelir. O zaman filozoflara göre, varlığın İlk Akıl'dan çıkışının sadece üçleme şeklinde değil, dörtleme, beşleme şeklinde de türeyip gitmesi gerekir.”³⁵⁵

İbn Sînâ'nın Cevabı: Gazzâlî'nin; “İlk Sebepli'nin (İlk Akıl) kendi özünü akletmesi özüyle aynı mıdır, yoksa özünden başka bir şey midir?” sorusunun cevabı onun ikinci itirazında ve çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan Allah'ın bilgisi meselesinde cevap bulmaktadır. Burada itirazın ikinci yönü olan; İlk Akıl'dan çokluğun üçleme dışında da gerçekleşip gerçekleşmeyeceği üzerinde durulacaktır. İbn Sînâ'ya göre; “birbirinden ayrı birçok akıl vardır. Bunların zincirleri içinde benzersiz yaratılan bir İlk Akıl bulunduğu da aşikârdır. Ayrık akıllardan ise çokluk şöyle çıkar: Malul özü gereği mümkün varlıktır ve İlk sayesinde zorunlu olur. Onun varlığının zorunluluğu akıl olması bakımındandır. O, kendi zatını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. Şu halde İlk Akıl'da bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı; (birincisi) onun kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi, (ikincisi) varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve (üçüncüsü ise) İlk'i akletmesidir. Ondaki çokluk İlk'ten kaynaklanmaz. Çünkü onun varlığının imkânı İlk nedeniyle değil, kendisi nedeniyle ona ait bir

³⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 111 ve 149.

³⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 73.

durumdur. Ona İlk'ten gelen şey varlığının zorunluluğudur. Sonra onun İlk'i akletmesi ve kendi zatını akletmesi durumunun oluşturduğu çokluk, İlk'ten gelen, 'varlığın zorunluluğunun' gereği olan bir çokluktur. Biz; tek bir şeyden tek bir zatın meydana gelmesini, sonra onu varlığın başlangıcında bulunmayan ve varlığının ilkesine dâhil olmayan görelî bir çokluğun takip edeceğini imkânsız görmüyoruz. Şu halde böyle bir görelî çokluğun, ilk malullerden meydana gelen şeylerde çokluğun var olma imkânının illeti olması zorunludur. Bu çokluk olmasaydı onlardan ancak 'bir' meydana gelir ve cisim meydana gelemezdi. Çokluk, orada ancak böyle bir imkâna sahiptir.”³⁵⁶

Gazzâlî'nin Dördüncü İtirazı: Gazzâlî'nin bu itirazı üç delillendirme içerir. Birincisi; filozoflara göre her cisimde olduğu gibi, en dıştaki feleğin yapısı da madde ve suretten müteşekkildir. Bu durumda hem madde için, hem de suret için bir ilke gerekir. Fakat filozoflara göre madde ve suret birbirinden ayrılmaz ki, her birinin bir ilkesi olsun. İkincisi; en uzak gökküresi küllî nizam için, belli miktardadır. Bu miktarlama ölçeği, yine bir birleşmeyi akıllara getirir. Üçüncüsü; filozofların; 'çokluğun ilkesi çokluktur ve Bir'den çok çıkmaz' tarzındaki düşüncesi üzerine kurulmuştur. Gazzâlî, filozofların bu öngörüyü kabul ettiklerinden yola çıkarak, çokluğun İlk Sebepli'den sudur ettiğini ve sayısının da binleri aştığını söyleyerek; sudur teorisinin imkânsızlığını dile getirmiştir. Gazzâlî son söz olarak, İlk Sebepli'de üçlemeden fazlasının da çıkabileceğini, dolayısıyla bu akıl yürütme ile dörtleme, beşleme gibi çokluğun sudurunun mümkün olabileceğini söyler.³⁵⁷

İbn Sînâ'nın Cevabı: Gazzâlî'nin bu itirazlarına İbn Sînâ'dan verilecek cevaplar; çokluğun İlk Sebepli'den nasıl sudur ettiği ve feleklerin İlk İlke'den nasıl sudur ettiği hakkındaki görüşlerin ortaya konmasıyla gerçekleşecektir. Gazzâlî'nin bütün itirazları aslında aynı şeyleri anlattığı için, bu cevaplar muhtelif bölümlerde verilmektedir. Burada üzerinde durulmayan bir kaç hususa dikkat çekmek yeterli olacaktır. İbn Sînâ'ya göre; "İlk'e benzeme arzusu, feleğin hareketinin İlk'ten bi'l-fiil sudur etmesi bakımındandır. Bu sudur; bir şeyin zatında birincil kasıtlı amaçlanılmış olmasa da, kendisini gerektiren tasavvurdan suduru gibidir. O tasavvur, bi'l-fiil olanın tasavvurudur. Hareket de, birincil olarak amaçlanılmış değil, bu şekilde amaçlanılmış tasavvuru izler. Sonra onu, kaynaklık bakımından tikel tasavvurlar izler.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 150. Ayırık akılların İlk'ten suduru için bkz. *en-Necat*, 2013, s. 256.

³⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 74-76.

Bu tikel tasavvurları da tikel hareketler izler. O halde feleki hareket; irade ve bu tarzdaki arzu vasıtasıyla oluşur. Bu hareketin ilkesi arzu ve ihtiyardır. Bu hareket adeta meleki veya feleki bir ibadettir. İlk ilkenin göğün cismini hareket ettirmesi, ona benzeme arzusu duyan feleklerin hareketleriyle var olur.”³⁵⁸

“Her feleğin, iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi vardır.³⁵⁹ Yine her feleğin; cisim nedeniyle bir tahayyülü, yani tikelleri tasavvuru ve tikelleri iradesi vardır. Feleğin İlk’ten aklettiği ve kendisine özgü yakın ilkesinden aklettiği şey, onun harekete dönük arzusunun ilkesi olmaktadır. Her feleğin ayrı bir aklı vardır. Bu aklın feleğin nefesine nispeti, Faal Aklın bizim nefsimize nispeti gibidir. Ayrıca bu akıl, feleğin fiil türünün tümel ve akli bir örneği olup felek, bu örneğe benzer.”³⁶⁰

Gazzâlî’nin Beşinci İtirazı: “Diyelim ki siz filozofların bu saçmalıklarını kabul ettik. Siz; ‘İlk Sebepli’nin (İlk Akıl) varlığının mümkün olması, en uzak gök küresinin maddesinin var olmasını, onun kendi özünü akletmesini, bu gök kürenin nefsinin var olmasını, İlk Sebepli’nin İlk’i akletmesiyle bu gök kürenin aklının var olmasını gerektirmiştir’, şeklindeki iddialarınızdan utanmıyor musunuz?”³⁶¹

³⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 134.

³⁵⁹ Göksel akıllar kendi ilkesi olan el-Evvel’in yüce yetkinliğini bilmekte ve benzeme isteği ile ona “aşk” ve akli irade (ihtiyar) ile teveccüh etmektedir. Bu kavuşma isteğinin göksel nefise sadır ettiği hayal ve irade, tıpkı hayvani nefsin arzu gücünün organizmada hareket etkisi doğurması gibi, bir “şevk”e yol açmakta ve bir hareket iradesi doğurmaktadır. Göksel akıl, İlke’sini bilirken onun yetkinliği ve güzelliği karşısında bitimsiz akli hazlar almakta, bu hazlar tıpkı sevgiliye kavuşma ümidinin doğurduğu hayal ve tasavvurlar gibi, göksel nefiste hareket etme iradesi yanı sıra tikel formların tasavvuruna yol açmaktadır. Bu irade ve tasavvur, göksel cismi devri biçimde hareket ettirir. İbn Sînâ göklerin bu irade hareketini bir “meleki” ve “feleki” ibadet olarak nitelemekte ve bir merkez etrafındaki bu göksel tavafın amacını ibadet isteği olarak tanımlamaktadır. Bkz. Kutluer, *a.g.e.*, s. 203-215.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 144.

³⁶¹ Gazzâlî’nin sudur teorisine niçin karşı geldiği ile ilgili olarak şu yorumu aktarmamız, Gazzâlî’nin yaptığı itirazın sebeplerini anlayabilmek açısından önemlidir. Gazzâlî’ye göre:

1. Sudur teorisinde katı bir determinizm söz konusudur. Sudur ile her şey mekanik ve zorunlu bir şekilde sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak kendini gerçekleştirmektedir. Bu durumda sebep-sonuç ilişkisi zorunlu ise varlık ne zaman ve hangi durumda son bulacaktır?
2. Varlığın sudur ile taşması demek, bir bakıma bu taşmanın kaynağının kodlanmış, belli şifrelere uygun bir süreç içerisinde işlemesi demektir. Bu durumda Allah’ın tarihi olaylara müdahalesi, insanın Onun yardım, lütuf ve inayetine muhtaç olmasının anlamını ortadan kaldırmaktadır.
3. Şayet evrende böyle bir zorunluluk varsa Allah’ın iradesinin olmaması gerekir. O zaman iyi ve kötü davranışları değerlendirecek olan bir güç ortadan kalkmış olur.
4. Bu teoriyi kabul etmek mucizeleri imkânsız görmek demektir ki Peygamberlik müessesini zedeler.
5. Sudur teorisi Allah’ın yaratma, ilim, irade sıfatlarının geçerliliğini ortadan kaldırır.
6. Sudur nazariyesindeki akıllar hiyerarşisi, Allah ile insanlar arasına uzun bir fasıla koymaktadır. Bu durum insanın Rabbine dua etmesini, Ondandır yardım beklemesini olumsuz etkiler.
7. Bu teoride akıllar, İslam inancındaki meleklerin yerine konmaktadır. Bu akıllara yaratıcılık özelliği verilmekte, velhasıl melekleri yaratmada ortak kılmaktadır.
8. Sudur nazariyesi hiyerarşisinde yer alan ay üstü varlıklar zamansal olarak Tanrı ile eşit öncelikte kabul edilmektedirler. Farabi ve İbn Sînâ’da “başkası tarafından zorunlu varlık” diye isimlendirilen bu

Gazzâlî'nin bu itirazı onun sudur hakkındaki görüşlerinin özeti mahiyetindedir. Gazzâlî'ye göre, sudur anlayışının tutarlı hiç bir tarafı yoktur. Hatta o, bu anlayışından dolayı filozofları, üç mesele içinde olmamasına rağmen, küfre düşmekle suçlamıştır.³⁶²

İbn Sînâ'nın Cevabı: İbn Sînâ'ya göre, hem yukarıdan aşağıya, hem de aşağıdan yukarıya bir rabitanın olduğu sudur nazariyesinde, çokluğun, İlk İlke'yi nasıl aklettiği şöyle açıklanır: "Akli bir amaç nedeniyle hareket eden her hareketlide, İlk İyî'yi akleden akli bir ilkenin bulunması gerekir ve bu ilkenin zâtı ayrı olmalıdır. Göksel hareket; nefsanî (zihinsel) olup, tercih sahibi (muhtar) ve tercihleri kesintisiz yenilenen bir nefisten sudur eder. Böylece İlk İlke'den sonra ayrı akılların sayısı, hareketlerin sayısı kadar olmaktadır. İlk İlke'den sonra 10 (on) akıl çıkar. Söz konusu ayrıkların ilki kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra sabit yıldızlar kümesini hareket ettiren akıl, ondan sonra zuhal küresini hareket ettiren gelir. Ta ki bizim nefsimizi hareket ettiren akla varıncaya dek sürer. Bu akıl, yer âleminin akıldır. Biz buna faal akıl³⁶³ adını veriyoruz. Eğer durum böyle değil, aksine hareket eden her kürenin ve her yıldızın kendisinin hareketinde bir hükmü varsa, bu durumda söz konusu ayrıkların sayısı daha çok olacaktır. Bunlar İlk Muallim'in görüşüne göre, yaklaşık 50'ye ve daha fazla sayıya ulaşacak ve sonuncuları da faal akıl olacaktır."³⁶⁴

B.3.6. Sudurcu Yaratma Nazariyesi Hakkında Genel Değerlendirme

İbn Sînâ'nın sudur nazariyesi hakkındaki anlayışı, Mutlak Bir ve kendinde zorunlu olan Tanrı'dan çokluğun ne şekilde varlık kazandığını ve var oluş sürecinin

anlayış Gazzâlî tarafından kabul görmez. Ona göre Allah'ın, gayrında olan diğer bütün varlıklar hem zat hem de zaman bakımından Allah'tan sonra gelir. Bkz. Çelepçi, *Gazzâlî'ye Göre Zaman ve Yaratma*, 1996, s. 120-121.

Bu itirazlar içerisinde özellikle ikinci ve altıncı maddelerde yer alan Allah ile insan arasında bir iletişim yöntemi olan Dua faslının zarar gördüğüne yönelik ifadeler İbn Sînâ'nın cevabı oldukça nettir. Ona göre yakarmanın, dua edene ulaşan ilham ya da bütüncül gücün çağrılmasına nispeti, düşünmenin açıklama istidatına nispeti gibidir. Tümü üstten taşar. Bu durum göksel tasavvurlara tabi değildir. Aksine İlk Gerçek, bütün bunları belirttiğimiz gibi "kendisine yakışır tarzda" bilir. Var olan her şey Onun katından fakat dolaylı olarak meydana gelir ve buna göre onu bilir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 184.

³⁶² İlgili bölümler için bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 77-78.

³⁶³ Bu konuda şöyle bir yorum akıllara gelebilir: Şeytanın ateşten yaratılması ve kendisini üstün görmesi faal akıl seviyesinde bir konumunun olması ve daha sonra akleden nefsi ile isyanı kabul etmesiyle aşağıların aşağısına indirilmesi gerçeği, kuvvetle muhtemel yaratıldığı özün kuvvetiyle ilgilidir.

³⁶⁴ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 145.

hiyerarşik yapısını açıklamaktadır. Buna göre Tanrı'nın doğrudan varlık verdiği şey, birinci akıl iken, birinci akıldaki çokluk vasıtasıyla diğer akıllar ve suretleriyle birlikte felekler, bütün bir ay üstü âlem ile oluş ve bozuluşun yer aldığı ay altı âlem, dolaylı olarak O'ndan varlık kazanır. Yani Tanrı, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak nihai anlamda sudûr sürecinin kaynağını teşkil etmesi bakımından, bütün bir âlemin varlık veren Fâil İllet'i olmaktadır. Hem ay üstü hem de ay altı varlıklar, mevcudiyetlerini bir illete borçlu olmaları açısından kendinde mümkün iken; Tanrı, sudûrun yani var oluşun kaynağı olduğu için bütün illetlerin kendisine gelip dayandığı Zorunlu Varlık'ı ifade etmektedir. Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın sudur teorisi, söz konusu teorinin kurucularından olan Plotinus ile birtakım benzerlikler taşısa da -çok sayıda farklılığa sahip olan içeriği bir yana- teorinin oturtulduğu bağlam itibarıyla ondan bağımsız değerlendirilmesi gerekmektedir. Buna göre sudûr teorisi, Plotinos'ta ontolojinin esasını teşkil ederken, İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık/mümkün-zorunlu ayrımından hareket eden kendine özgü varlığı açıklama biçiminde, çokluğun ne şekilde Bir'den varlık kazandığını açıklamaya matuf olarak yer bulmuştur.³⁶⁵ Kısacası İbn Sînâ'nın sudur anlayışında, Allah'tan tek bir şey sudur eder. O da İlk Akıl veya Külli Akıldır. Varlığını Allah'tan alması dolayısıyla bir yönüyle imkâna dayanan bu akıl, Allah'tan gücünü alması yönüyle de zorunludur. İşte bu birleşim âlemdeki çokluğun sebebidir. İlk Akıl özüyle mümkün, Allah'a oranla zorunludur. Bu aklın üçlü bir düşünme mekanizması vardır. Kendisini bi'l-fiil düşündüğünde nefis ve uzak feleğin şekli çıkar. Kendisini bi'l-kuvve düşündüğünde feleğin cirmi (maddesi) çıkar. Allah'ı düşündüğünde ise ikinci bir akıl çıkar. İşte bu üçlü mekanizma dokuz akıl boyunca devam eder. Onuncu akıl ise faal akıldır ve bu akıl suretlerin verildiği yerdir. Faal akli güneşin gözümüzle ilişkisine benzeten İbn Sînâ; faal akılda sudur sürecinin durmasının sebebi olarak; âlemin artık bir başka akla ihtiyaç duymaması ve son aklın birinci prensibi ve kendinden önceki akılları bilmemesi gerektiğini öne sürmüştür.³⁶⁶

Buraya kadar İbn Sînâ'nın sudur anlayışını ve Gazzâlî'nin bu anlayışa karşı önce izahatlarını, sonra da gösterdiği reaksiyonu açıklamaya çalıştık. Dikkat edilirse Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün amacına uygun olarak sudurun geçersiz olduğunu ortaya koyabilmek için her türlü fikir ve görüşten faydalanmış, teorinin kendi içindeki

³⁶⁵ Kılıç, *a.g.m.*, s. 80-81.

³⁶⁶ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 84-89 arası derlenmiştir.

tutarsızlığını kendince yorumlarla ispat etmeye çalışmış ve bunları yaparken de tamamen sudur teorisinin argümanlarını kullanmıştır. Zaten bu durum Gazzâlî'nin havas tabakası için yazdığı kitaplarda ve tasavvufa meylettikten sonraki görüşlerinde suduru kabul ettiği yönündeki kanaatimizi güçlendirmektedir. Yapılan Gazzâlî itirazlarının ve bu itirazlara İbn Sînâ'dan getirdiğimiz cevapların neticesinde, Gazzâlî'nin hedefinin, filozofların; Allah'ın birliğini kabul edip etmeme düşüncesini sorgulamak olduğu görülmektedir. Gazzâlî'ye göre, sudurcu yaratma anlayışını kabul etmek, âlemin yaratıcısını reddetmekle eşdeğerdir. Bu bağlamda Gazzâlî, Dehriyye dışında bütün filozofların âlemin bir yaratıcısı olduğu fikrini benimsediklerini ifade etmektedir.³⁶⁷

³⁶⁷ Çetin; Gazzâlî'de *İlahi İlim, İlahi İrade İlişkisi*, 2010, s. 230-231.

B.2. İKİNCİ DELİL:

Zat, Zaman ve Mekân Boyutunda Kıdem³⁶⁸ Tartışmaları

Bu bölümde cevabına ulaşılması istenen soru şudur: “İlk İlke’nin varlığı zorunlu, kadîm ve ebedi iken, O’ndan zorunlu olarak var olan âlemin varlığı da zorunlu, kadîm ve ebedi midir?”

Genel ve kapsayıcı mahiyetteki bu sorunun altında yer alan Allah ve âlem ilişkisi, öncelikle zat ve zaman önceliği bakımından sistemleştirilecektir. Fakat bu iki öncelik durumunu kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmadığı için; çalışma kapsamında, her iki önceliğin (zat ve zaman) izahına dair ortak ifadeler, müstakil bölümler içerisinde kullanılacaktır. Bu iki bölümü birbirinden ayıran temel iki unsur şudur: Allah’ın âleme, zat bakımından önceliğini açıklayan ilk bölümün temel konusu; İbn Sînâ’nın meşhur kıyaslaması; el ile anahtar örneğine dayanmaktadır. Zaman bakımından önceliğin olabileceğini ele alan bölümün temel konusu ise; “kane” lafzının, zamansal bağlamda nasıl kullanıldığı hakkındadır.³⁶⁹

³⁶⁸ Gazzâlî âlemin kıdemi konusunda, zamanın varlığından önce, zamanın bulunmasının bir abesliği gerektireceğini savunmuştur. Gazzâlî’ye göre bu argüman “kendinden önce gelen bir ‘an’ olmadan başlangıcın olasını hayal etmek imkansızdır. Dolayısıyla böyle bir durum aklen mümkün değildir” şeklinde hatalı bir fikre dayanmaktadır. Felsefecilerin bu iddiaya cevabı Gazzâlî’nin “geçmiş ve gelecek arasındaki fark objektif bir gerçeklik değildir” şeklindeki iddiasında zirveleşen zaman kavramının bizzat kendisini düşünmeye götürür. “Gelecek geçmiş olabilmesi ve geçmiş zamanla ifade edilir olabilmesi bunun izafî olduğunu gösteren bir işarettir” diye yazmaktadır. Neden bu geçmiş ile gelecek arası farkın izafî oluşuna işaretler? Bkz. Edvard Moad, “Zaman, Mekân ve Hayal Gücü: *Tehâfüt el-Felasife’nin Birinci Mukaddimesinin İkinci Argümanı Üzerine*”, *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, s. 535.

³⁶⁹ Gazzâlî’nin filozofları tenkit ettiği, özelde İbn Sînâ’yı eleştirdiği âlemin kıdemi meselesinin ikinci delilinde İbn Sînâ’nın felsefi siteminde yer alan ve bu meselenin anlaşılmasında gerekli görülen bazı kavramların anlamlarını vermeyi uygun gördük. Bahsettiğimiz kavramlar meselenin tartışılması boyunca karşımıza çıkacaktır. Bu kavramlar ve tanımları şöyledir:

Hareket: Kuvve halinde oluşu açısından kuvve halinde bulunanların ilk yetkinliğidir. Eğer istersek şöyle diyebiliriz: Hareket, tek bir anda olmayan kuvveden fiile çıkıştır. Bütünün (küll) hareketine gelince o, ortada olan ve kendilerinden daha süratli bulunan bütün hareketleri içine alan en uzak kütlenin ortadaki hareketidir. Bkz. Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa 2008, s.133.

Dehr: Bütünüyle zaman içinde sabitliğin nefse nispetinden anlaşılan manadır. Bkz. Uysal, *a.g.e.*, 2008, s.114.

Zaman: Önce gelen ve sonra gelen yönüyle hareketin tanımıdır. Bkz. *A.g.e.*, s. 245.

An: Zamanın geçmiş ve geleceğin kendisinde ortak olduğu sanılan zaman dilimi. Bazen kendi cinsinden olan hakiki an’a bitişik en küçük zaman dilimine de an denir. Bkz. *A.g.e.*, s. 93.

Son (sonlu): Nicelikli bir şeyin ötesinde hiç bir şeyin bulunmayacağı noktaya geldiği durumun adıdır. Bkz. *A.g.e.*, s. 216.

Sonsuz: Bir niceliktir. Hangi parçası alınırsa alınsın, bu alınan parçanın dışında bir şey aynıyla ve tekrarlanmaksızın onda mevcut olur. Bkz. *A.g.e.*, s. 192.

Nokta: Bölünmeyen zattır. Bu zatın bir konumu vardır; o konum da çizginin sonudur.

Çizgi: Bölünmeyi sadece bir yönden kabul eden bir miktardır. Yine çizgi, uzamlı olması açısından hiç bir yönden bölünmeyen miktardır. Çizgi yüzeyin sonudur. Bkz. *A.g.e.*, s. 138.

Gazzâlî'nin, filozoflara ithaf ettiği bu delilin özeti şöyledir: Tanrı'nın âleme önceliği, varlık (zât) bakımından bir önceliktir, zaman bakımından bir öncelik

Yüzey: Bir takım açılar üzerinde birbiriyle kesişen iki bölümün kendisinde meydana gelmesi mümkün olan miktardır. Yüzey, cismin sonudur. Bkz. *A.g.e.*, s. 218-219.

Mekân: Kuşatılan cisimden dış yüzeye dokunan kuşatıcı kütlelerin iç yüzeyidir. Ağır bir cismin üzerine yerleştiği en alt yüzeye de mekân denir. Şu kadarı var ki mekânın bir anlamı daha vardır. Fakat bu anlamda mekân mevcut değildir. Ve o, yer kaplayanın boyutlarının kendisine dâhil olduğu, yer kaplayanın boyutlarına denk boyutlardan ibarettir. Eğer yer kaplayan olmadan var oluşun bekası mümkün olsaydı, o zamanda mekân bizzat boşluğun kendisi olurdu. Yok eğer boşluğun boyutlarından başka boyutlardan ibaret olan bir cisim onu doldursaydı, ancak o zaman onun mevcudiyetinin devamı mümkün olurdu. Fakat mekân isminin bu anlama geleni mevcut değildir. Bkz. *A.g.e.*, s. 198-199.

Boşluk: Madde içinde bulunmadan varlığı sürüp giden bir cismin kendisini kaplaması ve bir cisimden uzak olma özelliği taşıyan, kendisinde üç boyutun varsayılması mümkün olan bir uzaklıktır. Bkz. *A.g.e.*, s. 127-128.

Doluluk: Boyutları kendisine başka bir cismin girmesini her hangi bir yönden engelleyen cisimdir. Bkz. *A.g.e.*, s. 199.

Yokluk: Özelliği kendisini kabul etmek ve kendisinde var olmak olan bir şeyin içinde, bir şeyin zatının bulunmamasıdır. Bkz. *A.g.e.*, s. 80.

Sükûn: Hareket etmesi gereken bir nesnenin, iki anda nicelik, nitelik, mekân ve konum bakımından tek bir halde var olmak suretiyle hareketsizliğidir. Sükûn üzerine iki an bulunur, o iki an'da da hareketsiz bulunur. Bkz. *A.g.e.*, s. 223.

İllet: Fiile başka bir zatın varlığı bi'l-fiil onun varlığından gelen fakat onun bi'l-fiil varlığı başkasının varlığından gelmeyen her bir zata denir. Bkz. *A.g.e.*, s. 152.

Malul: Bi'l-fiil varlığı başkasının varlığından gelen her bir zattır. Öyle ki bu başkasının varlığı malulün varlığından gelmez. "Onun varlığından geliyor" deyişimizin anlamı, "Onun varlığıyla beraberdir" sözümüzün anlamından başkadır. Çünkü "Onun varlığından geliyor" deyişimizin anlamı, bu zatın bizzat kendisi bakımından mümkün varlıklı olmasıdır. Ancak o mümkün varlığın bi'l-fiil varlığı, kendi zatından değildir. Nitekim bi'l-fiil varolan ve kendisinden bu zatın varlığı lazım gelen başka bir zat vardır da ondan dolayı o mümkün varlığın zatında iken var olur. Netice itibarıyla de o, başka varlığın kendi zatında imkân şartı aranmadan mevcudiyeti söz konusu olandır. Bkz. *A.g.e.*, s. 193-194.

İbda: Örneksiz var etmedir. İki kavramın ortak bir ismidir. Onlardan biri, bir şeyde olmaksızın ve bir şeyin vasıtası bulunmaksızın bir şeyi kurmaktır. Onlardan ikincisi, bir vasıta olmadan her hangi bir sebepten bir şeyin mutlak bir varlığının bulunmasıdır. Bu sebep mevcut değilken o şey, kendi zatında var olmaz. Bkz. *A.g.e.*, s. 166-167.

Yaratma (halk): Müşterek bir isimdir. Nasıl olursa olsun, bir varlık vermeye yaratma denir. Yine nasıl olursa olsun, madde ve suretten meydana gelen varlık vermeye de yaratma denir. Öncesinde bi'l-kuvve her hangi bir varlığın önceden bulunmamış olmasına bu ikinci anlamda yaratma denir. Mesela; varlıkta madde ve suretin birbirine bitişikliği bu duruma örnektir. Bkz. *A.g.e.*, s. 129.

Hâdis (sonradan var etme/ihdas): Zamanlı ve zamansız olmak üzere iki şekilde olur. Zamanlı meydana getirmenin anlamı; bir şeyi önce geçen her hangi bir zaman içinde varlığı yokken var etmektir. Zamanlı olmadan meydana getirme ise; bir şeye kendi zatında varlığı yok iken bir varlık vermektir. Bu varlık verme şu veya bu zamanda değil hatta bütün zamanlar içinde kaydı dikkate alınmadan kendi zatında varlığı olmayan bir şeye varlık vermenin adıdır. Bkz. *A.g.e.*, s. 170-171.

Kadîm (Ezelilik): Görelî ve mutlak kadîm olarak iki şekilde tanımlanır. Görelî kadîm; bir şeyin geçmişteki zamanı, başka bir şeyin zamanından çok olandır. Bu kadîmlik, başka bir şeye nispetle kadîmdir. Mutlak kadîme gelince; onun iki anlamı vardır. Biri zaman, diğeri zat açısından. Zaman açısından mutlak kadîm, sonsuz bir geçmiş zamanda varolan şeydir. Zat açısından mutlak kadîme gelince; o kendi zatının varlığının ilkesi, kendisini gerekli kılan bir ilke olmayan varlıktır. Yani öyle bir varlıktır ki, onun zatının varlık ilkesi onu vacip kılan bir ilke değildir. Öyle ise zaman açısından mutlak kadîm, kendisinin zamanlı bir ilkesi olan varlıktır. Zat açısından mutlak kadîm, kendisinin kendisine ait bir ilkesi bulunmayan bir varlıktır. O tek gerçektir. Ve zalimlerin büyülenip böbürlenerek dediklerinden yücedir. Bkz. *A.g.e.*, s. 184. Ayrıca bütün kavramlar için bkz. Hamdi Onay, *İslam Filozoflarında Felsefî Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, E.Ü.S.B.E., Kayseri 1991, s. 43-45,48-50.

değildir. Bu durumda Tanrı'yla, (muhtdis) varlığını eşvarlık ve eşzaman olarak kazanan bir âlemin mevcudiyetinden söz etmek gerekecektir. Bu da âlemin kadîm (yaratılmamış) olduğunun ve mevcudiyette bir başlangıca sahip olmadığının ikinci delilidir. Gazzâlî, bu delil üzerinde de etraflıca durmaktadır.³⁷⁰

B.2.1. Allah ve Âlem İlişkisinde Zat Bakımından Öncelik

Buradaki tartışmalar; “Allah ile âlem, beraber kadîm olarak mı vardılar?” sorusunda düğümlemektedir. İbn Sînâ'nın “Allah'ın âleme olan önceliği zaman bakımından değil, zat bakımındandır” sözü Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirisinin odak noktasını oluşturur. İbn Sînâ'nın bu meselede anlatmak istedikleri, sudur sürecindeki ifadeleriyle birleştirildiğinde şu sonucu vermektedir: Allah ve yarattıkları arasında zaman ve mekân boyutunda bir farklılığın izahı hem ontik bağlamda hem de epistemik bağlamda gereklidir ve açıklanmalıdır.

Gazzâlî *Tehâfüt*'ün birinci meselesinin ikinci delilinde ele aldığı bu konuyu, filozoflar adına öne sürdüğü şu cümlelerle özetlemektedir: “Onların (filozofların) iddiasına göre; ‘âlem Allah’tan sonra, Allah ise âlemden öncedir’, diyen kimse bununla Allah'ın zaman bakımından değil, zat bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır.”³⁷¹ Bu durum, tıpkı zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği ‘bir’ in ‘iki’ den önce gelişine; şahsın hareketinin kendisini izleyen gölgenin hareketinden; elin hareketinin parmakdaki yüzüğün hareketinden; suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, sebebin sebepliden önce gelişine benzer.”³⁷²

³⁷⁰ Özdemir, *a.g.t.*, s. 121-122.

³⁷¹ Allah, âlemden zaman itibarıyla değil, fakat tıpkı sebebin sonucundan önce olması gibi zat ve sıra önceliği itibarıyla öncedir. Bkz. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 82.

³⁷² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 31-32. Gazzâlî'nin bu konudaki benzer ifadeleri, *Tehâfüt*'ün üçüncü meselesinde daha açıklayıcı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Ona göre filozofların kabulü şu şekildedir: “(Siz filozoflar) fiilin failden geri kalmaksızın onunla birlikte bulunduğunu kabul ettiniz. Bu durumda, fail sonradan var olmuşsa, fiilin de sonradan var olması gerekir. Fail kadîm ise fiilin de kadîm olması gerekir. Eğer fiilin zaman bakımından failden geri kalmasını şart koşarsanız, bu imkânsızdır; çünkü bir kimse elini kaptaki suda hareket ettirdiğinde, su önce ve sonra değil, el ile birlikte hareket eder. Eğer su, elden sonra hareket etseydi, el su ile birlikte, su yarılmadan önce bulunduğu yerde bulunurdu. Şayet elden önce hareket etseydi, su onun eseri ve bir bakıma fiili olarak el ile birlikte bulunduğu halde ondan ayrılmış olurdu. Elin suda öteden beri sürekli hareket ettiğini varsayacak olursak, suyun hareketi de yine sürekli olur ve hareketin sürekliliği ile birlikte elin eseri sayılırdı. Bu illet malul ilişkisi, sürekli varsayıldığında ortadan kalkmazdı (teselsül devam ederdi). İşte âlemin yüce Allah'a olan nispeti de böyledir.” Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 64.

Gazzâlî; filozofların, Allah ile âlem arasındaki ilişkisini, illet malul ilişkisine benzeterek, bu haliyle açıkladıklarını iddia etmekte ve onlara şu cevabı vermektedir: “Suyun hareketi örneğinde olduğu gibi,

Kısacası Gazzâlî'nin filozoflar adına öne sürdüğü iddia; nasıl Güneş ışığı Güneş ile beraber bulunuyorsa, aynen bunun gibi âlem de daima (zamansal olarak) Allah ile beraber bulunmuştur.³⁷³

Gazzâlî'nin bu iddialarının akabinde, İbn Sînâ'nın ne dediğine bakılacak olursa; o, öncelikle meseleyi zat ve zaman önceliği bakımından kritize etmekte ve bu iki duruma ait tatmin edici açıklamalarda bulunmaktadır. Öncelikle İbn Sînâ bu konuda şu soruları sorar: "İlk'in hudusa gelen fiilleri neyle öncelenmiştir? Zatıyla mı yoksa zamanla mı? Sadece zatıyla öncelenmişse, beraber olsalar bile; 'iki' için 'bir' ve beraber olsalar bile hareketlinin, hareketin kaynağı olan şeyin hareketiyle hareket etmesi örneğindeki gibi, her ikisinin yani kadîm İlk ve ondan meydana gelen fiillerin hâdis olması gerekir."³⁷⁴

Zat ve zaman konusunu doğru anlamanın yolu, her şeyden önce, öncelik ve sonralık meselesini çözümlemekten geçer. İbn Sînâ'nın sebep-sebeplilik bağlamında kullandığı bu kavram ikilisi, onun zamanı nasıl anladığı ile Gazzâlî'nin zaman kavramına nasıl anlam verdiğini çözümleyebilmek açısından oldukça önemlidir. Gazzâlî, öncelik ve sonralığı, aynı kategorideki varlıklar arasındaki zamansal öncelik ve sonralık olarak algılamak; İbn Sînâ, öncelik ve sonralığı, Allah'tan sudur eden varlıkların kendi içindeki mertebelerinin belirlendiği bir durum olarak

fiilin de sonradan olduğunda onun faille birlikte olmasını imkânsız saymayız. Çünkü bu hareket, yokken sonradan olmuştur. Dolayısıyla fiil, ister failin kendisinden sonra gelsin, isterse onunla birlikte bulunsun, fiil olması mümkündür. Bizim imkânsız gördüğümüz sadece kadîm fiildir. Zira önce yok iken sonradan var olmayana fiil adının verilmesi gerçek değil, mecazdır. Sebeple birlikte bulunan sebepliye (malul) gelince; bu durumda iki sonradan olandan ve iki kadîmden bahsetmek mümkündür. Nitekim kadîm bilgi Yüce Allah'ın âlim oluşunun sebebidir (illet) denilir ve bu konuda her hangi bir tartışma yoktur. Tartışma sadece, fiilin adının verilmesiyle ilgilidir. Sebebin sebeplisine ancak mecazi olarak sebebin fiili denir, hatta fiil bile denemez. Fiil olabilmesinin şartı, yok iken sonradan olmasıdır. Siz filozofların; 'eğer parmakla birlikte suyun hareketinin kadîm ve sürekli olduğunu varsaysak, suyun hareketi fiil olmaktan çıkmaz', sözünüz bir aldatmacadır. Çünkü bu durumda parmağın fiili yoktur. Fail, irade eden parmağın sahibidir. Eğer failin kadîm olduğunu varsayarsak; parmağın hareketi, bu hareketin her bir cüzü, yoktan meydana gelmesi bakımından onun fiilidir. İşte o, bu itibarla fiil sayılır. Suyun hareketine gelince, onun, failin fiili olduğunu söyleyemeyiz. Aksine o, nasıl olursa olsun, şanı yüce Allah'ın fiilidir. O'nun fiil sayılması ise, sonradan olması bakımındandır. Şu var ki, o sonradan olması bakımından bir fiil olduğu halde sonradanlığı sürekli. Filozoflar; birlikte bulunmaları bakımından fiil-fail ilişkisini, sebep-sebepli ilişkisine benzetiyorlarsa, sonra da sebeplinin sebeple olan ilişkisinde süreklilik bulunduğunu kabul ediyorlarsa; bizim cevabımız, ancak yüce Allah ile sürekli ilişkisi olan bir sebepli olması bakımından âlemin fiil olduğunu kast ederiz. Siz filozoflar bu meselede, bu kavramları başına buyruk kullandığınızı, Allah'ın hakiki fail, âlemin de Allah'ın hakiki fiili olmadığını, bu şekilde Allah'a gerçek fail demediğinizi açıkça göstermektesiniz. Bunun böyle olduğu anlaşılmıştır." Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 64-66.

³⁷³ Özdemir, *a.g.t.*, s. 90.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 122.

görmektedir.³⁷⁵ İbn Sînâ'ya göre Allah; bu öncelik ve sonralık süreci içinde bulunmayan, bununla beraber, kendisinden sudur eden varlıklarla zat ve zaman bakımından da kıyaslanması düşünülemeyendir. Zâtı kendinden olan için, öncelik ve sonralıktan bahsedilemez. Bu kavram ikilisinin, İbn Sînâ sistemindeki izahı, onun şu cümlelerinde karşılık bulmuştur:

“Önce'nin ortak tanımı; önce olmak bakımından öncenin, sonrada bulunmayan bir şeye sahip olması ve sonraya ait olan her şeyin öncede mevcut olmasıdır. Burada ifade edilen önce, daha açık şekliyle halk arasında meşhur olan, ‘zaman ve mekânda önce olmak’ anlamındaki öncedir. Mekânda önce olan, belirli bir başlangıca yakın olandır. Zamanda önce olandan ise, başlangıç olarak kabul edilen her hangi bir ‘an’a göreki durum anlaşılır. Başlangıç; geçmiş ve gelecek açısından farklılık arz eder. Bir şey diğesinde bulunmayana sahipse ama diğeri yalnızca onda bulunana sahipse o şeye ‘önce’ demişlerdir.”³⁷⁶

“Öncelik ve sonralık; mertebe bakımından, tabiat bakımından, üstünlük bakımından, zaman bakımından, zat ve nedenlik bakımından olur.”³⁷⁷ ...Zat bakımından öncelik; varlığı bilinen bir şeyden olmayan, fakat bilinen şeyin varlığı kendisinden olan şeydir. Her ikisinin aynı zaman ve aynı mekânda olup olmaması fark etmez. Aynı yerde olmalarına örnek, şeyin yakma ve dokunma ile hareket ettirici hareketidir. Her ikisi de aynı yerde hareket etmelerine rağmen hareket ettiricinin hareketi, hareketlinin hareket sebebidir. Bunun varlığı hareketten değildir; ama o hareketin varlığı hareket ettiricidendir. Bu bakımdan akıl sahibi; ‘bu hareket ettiği için o da hareket etti’, diyebilir ama ‘o hareket ettiği için bu hareket etti’, diyemez. Bununla, ilk zamanı değil, ilk varlığı kast ederiz. Bu, ‘ilk bir’in olması ve yine iki’nin olması gerekir’, demek gibidir. Bununla o, önce içinde bir’in olduğu zamanın ve diğer vakitte de iki’nin zamanının olması gerektiğini kast etmez.³⁷⁸ Bilakis bir ve iki’nin hep aynı yerde ve bütün zamanlarda olması caizdir.”³⁷⁹

³⁷⁵ Tanrı ve âlem söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın daha çok üzerinde durduğu, illiyet (nedensellik) açısından öncelik-sonralık ilişkisidir. İbn Sînâ'ya göre gerçek anlamda varlık veren fâil illet, malûlünden zamansal anlamda önce gelmez; fakat sadece varlıkta (fil'l vucûd) önce gelir. Dolayısıyla bu manadaki illetin malûlünü öncelemesi ancak zâtî/ontolojik olarak söz konusu olabilir. Bkz. Kılıç, *a.g.m.*, s. 86.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyat/Metafizik I*, 2004, s. 145-146.

³⁷⁷ Ayrıca bu konu hakkındaki benzer ifadeler için, bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 146.

³⁷⁸ Varlık önceli ve sonralı diye ikiye ayrılır. Öncelik ve sonralık varlığın zâtî ilintisidir. Allah evrenden öncedir denilir. Beş yönden öncelik vardır:

1. Zaman bakımından öncelik: Önceliğin en açık olanıdır. Hakiki önce bunun için kullanılır.

İbn Sînâ'nın sebep-sebeplilik bağlamı içerisinde değerlendirebileceğimiz öncelik-sonralık hakkındaki görüşlerinin akabinde; yine onun bu teoriyle ilişkili olan anahtar örneğini açıklamamız yerinde olacaktır. İbn Sînâ, zat ve zaman önceliğini izah ederken bu örneği kullanmıştır.³⁸⁰ Onun birden fazla eserinde benzer cümlelerle ifade edilen bu örnek şu şekilde özetlenebilir: “İki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizzat kendisinden veya üçüncü bir şeyden geliyorsa, birincisi, varlık bakımından ikinciden öncedir. Bundan dolayı akıl, ‘Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder’ veya ‘Zeyd, elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti’, sözlerimizi (akıl) kesinlikle yadırgamaz. Ama her ne kadar aklın kendisi; ‘anahtar hareket edince Zeyd’in elini hareket ettirdiğini anladık’ dese de, ‘anahtar hareket edince Zeyd elini hareket ettirdi’, sözümüzü (akıl) yadırgar. Zira iki hareket, zamanda beraber var olsalar da akıl, hareketlerden biri için öncelik, diğer hareket için sonralık farz etmektedir. Çünkü birinci hareketin varlığının sebebi, ikinci hareket değilken, ikinci hareketin varlığının sebebi, birinci harekettir.”³⁸¹

İbn Sînâ'nın sebep-sebepli ilişkisini sistemleştirdiği teorisinin temelini bu iki kavramın birbirlerini gerektirmesi ve bu kavramlar arasındaki zat veya zaman önceliğinin mahiyeti oluşturmaktadır. Ona göre; “nedenlinin varlığı neden ile

2. Derece bakımından öncelik: Mekke’ye yönelen için Bağdat’ın Kufe’den önce olması gibi pozisyon itibarıyla öncelik ya da camilerdeki cemaat saflarının kıbleye önceliği gibi yapı itibarıyla öncelik kastedilir.

3. Şeref yönünden öncelik: Ebu Bekir’in Ömer ve diğerlerinden fazilet bakımından önce olmasıdır.

4. Yapı itibarıyla öncelik: Öncesi olduğu şeyin geçerliliğini yitirmesiyle geçersiz olmayan, kendisi geçersiz olunca öncekinin geçerliliğini yitirdiği önceliktir. Bir sayısının İki’den önce olması gibi. Evrende Bir sayısı yoksa İki zaten olmayacaktır. Bir, İki’den öncedir sözü ile zamansal bir öncelik kast etmiyoruz. Bir’in İki ile birlikte olması mümkündür, fakat Bir’in İki’den önce olması akla uygundur.

5. Zat itibarıyla öncelik: Varlığı başkasıyla beraber olmakla birlikte, başkasının varlığı kendisine bağlı olduğu halde, kendi varlığı başkasına bağlı olmayan ve bu başkasıyla beraber bulunan varlığa, zat bakımından öncedir denilir. Nedenin nedenliden, elin hareketinin, yüzüğün hareketinden önce olması böyle bir önceliktir. El hareket etti, yüzükte hareket etti denilebilir. Fakat yüzük hareket etti, el de hareket etti denilemez. Zaman itibarıyla el ve yüzüğün birlikte hareket ettikleri bilinmekle beraber, buradaki öncelik nedensellik ve olumluluk bakımındandır. Bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 146-147. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitabu’n-Necat*, nşr. Macit Fahri, Beyrut 1985, s. 257-258; Kutluer, *a.g.e.*, s. 101.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 194-196. Ayrıca karşılaştırmalı olarak bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 153-154; *Danışname*, s. 204-206.

³⁸⁰ İbn Sînâ âlemin kîdemi meselesinde, özellikle Metafizik’inde açıkça görüşlerini ortaya koyup, kîdemi zamansal değil, ontolojik yani zâtî bir öncelikle izah ederken, nedensellik meselesi bağlamında âlemin kadîm olmasını muayyen muhataplarıyla mukabele ederek tartışmıştır. Bkz. Macit, “İbn Sînâ’nın Platon ve Aristoteles’e Karşı Tutumu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 268.

³⁸¹ Metafizik’te zat-zaman önceliğini anahtar örneği ile açıklayan İbn Sînâ; aynı örneği İşarat ve Tenbihat kitabında da vermiştir. Bu örnekte “Zeyd’in eli ve anahtarın hareketi” ifadesinin yerine “senin elinin hareketi ve anahtarın hareketi” ifadelerini kullanmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, s. 138.

ilgilidir. Nedenlinin yokluğu ise nedenin kendisiyle bi'l-fiil neden olduğu hal üzere oluşunun yokluğu ile ilgilidir. Nedenin zâtı, bu hal üzere var olmasa bile asla değişmez. İster doğa, ister kesin bir irade, isterse de başka bir şey olarak 'neden' var olduğu zaman, nedenlinin varlığı zorunlu olur. Eğer 'neden' var olmazsa, nedenlinin yokluğu zorunlu olur. Bu durumlardan hangisinin ebedi olduğu varsayılsa, karşısında yer alan diğeri de ebedi olur. Yine bunlardan her hangi birisinin her hangi bir vakitte varolduğu varsayılsa, diğeri de her hangi bir vakitte var olur. Nedenlinin varlığının nedenden ebediyyen gerekmesi uzak görülmez.”³⁸²

İbn Sînâ'nın; el ile anahtar arasındaki neden-nedenli ilişkisini, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiye dayandırdığını anladığımız bu yorumundan; âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak varolduğu ama buna rağmen, başkası sebebiyle zorunlu olan âlemin, varlığı bakımından mümkün olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın bu yorumunda; Tanrı ile âlemin bir birini gerektirmesinden ziyade, âlemin varlığının zorunlu olarak Tanrı'ya dayanması ve bu zorunluluğun zat bakımından gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Buradaki temel soru şudur: Tanrı'nın varlığı zorunlu ve ebedi iken, ondan zorunlu olarak (genel kanaate göre) var olan âlemin varlığı da (neden-nedenli anlayışına göre) zorunlu ve ebedi midir? Doğal olarak hangisinin ebedi olduğu varsayılacak olsa, bu teoriye göre, diğerrinin de ebedi olması gerekir. Veya şöyle de düşünülebilir mi: Âlemin; Tanrı'da zamansız bir boyutta zaten var olduğu, ayrıca varlığa gelmek için bir zorunluluk sürecini gerektirmeyen; Tanrı'nın varlığının zorunlu ve ebedi olmasıyla, zorunlu olarak âlemin varlığının da Tanrı'dan bağımsız, ayrı bir zorunlu ve ebediliğe sahip olmadığı anlamında bir durum mu ortaya çıkar? Sanki İbn Sînâ ikinci görüşü savunmuştur. Çünkü onun eserlerinde çizilen genel kanaati irdeleyecek olursak; âlemin varlığına zorunluluk vermeyip, varolmasına veya varlığa gelişine zorunluluk verdiğini görürüz.³⁸³ İbn Sînâ; âlemin kadîm olmasına, varlığının Tanrı'dan gelmesi sebebiyle bir imkân tanımaktadır; yoksa âlem, varlığını

³⁸² İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 149.

³⁸³ Richard Swinburne'e göre Tanrı ile evren arasındaki ilişkide, evrenin varlığı Tanrı'yı gerektirmez, aksine Tanrı'nın varlığı evrenin var olmasının sebebi ve ispatıdır. O, durumu şöyle açıklar: “Eğer bir tanrı varsa, insan bedenlerinin veya ‘parçacık bedenlerin’ var olması için ince ayarlanmış bir evrenin var olmasının anlamlı bir şekilde ihtimal dâhilinde olduğu; eğer bir Tanrı yoka, böyle bir evrenin var olmasının hiç bir şekilde ihtimal dâhilinde olmadığı sonucuna varıyorum. Bunun sonucu olarak, burada ele aldığım şekliyle ‘ince ayar kanıtı’, Tanrı'nın varlığı için birçok kanıtın birleşmesinden oluşan birikimsel kanıta anlamlı bir şekilde katkıda bulunmaktadır.” Bkz. Richard Swinburne, “Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtını Yeniden Değerlendirme”, *Allah, Bilim ve Felsefe*, s. 255.

ve varlık sebebini kendisinden almamıştır. Aristo ile İbn Sînâ'nın bu konudaki fikir farklılığının en temel noktası burasıdır.³⁸⁴

İbn Sînâ'nın sebep-sebepli arasındaki ilişkiyi; hem sonsuz sebepler zincirinin imkânsızlığı bağlamında, hem de öncelik ve sonralık boyutunda, zat ve zaman önceliğini temel alarak incelemesi ve bu durumun neticesinde de, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi sebeplilik bağlamında açıklaması, Gazzâlî'nin şu cevabı vermesine neden olmuştur: Sebebin sebepliden önce gelmesini anlatan siz (filozofların) verdiği bu örnekler (el ile anahtar örneği gibi) zaman bakımından eşit olup, bir kısmı sebep, bir kısmı da sebeplidir.³⁸⁵ Zira her ne kadar zaman bakımından eşitlerse de; gölgenin hareketinin şahsın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylendiği halde, şahsın hareketinin gölgenin hareketine, elin hareketinin suyun hareketine bağlı olduğu söylenemez.³⁸⁶ (Siz filozofların yaptığı bu sebep-sebepli açıklamalarıyla kastettiğiniz) Allah'ın âlemden önce geldiği (Yaratıcının âlemin sebebi olduğu kastedildiyse) meselesi ise o zaman; Allah ve âlem ikisi beraber ya kadîm olmaları gerekir, ya da ikisinin de sonradan yaratılmış olmaları gerekir. (Aralarında bu şekilde bir sebep-sebeplilik bağı varsa) onlardan birinin kadîm olması, ötekinin sonradan yaratılmış olması imkânsızdır.”³⁸⁷

³⁸⁴ İbn Sînâ bu konuda bütün parça ilişkisi ile sebep-sebepli ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Mümkünlerden oluşan bütünün varlık sebebini bütünün dışında yer alması gerektiğini savunan İbn Sînâ bu sebebin bütünün sebebi olması gerektiğini söylemiştir. Sebebin, öncelikle bütünün her bir unsurunun sebebi olması, İbn Sînâ'nın Tanrı ile âlem arasındaki ilişkide önemli ipuçları vermektedir. Buna göre Tanrı ya da Zorunlu Varlık; sadece İlk Akli varlığa çıkartıp geri kalan varlık alanına hiç bir şekilde müdahil olmayan bir özellikte olmayıp, mümkün varlıklar bütününü olarak âlemi oluşturan her bir mümkün unsurun sebebi olma vasfına sahiptir. Diğer yandan söz konusu sebebin, bütünün tüm unsurlarının sebebi olması, yeni bir sonsuz sebepler zincirinin oluşmasını da engellemektedir. Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 253-254. Bu cümleler İbn Sînâ'nın sebep-sebepli teoreminin, Aristo'nun anladığından ne kadar farklı olduğunu da bir ispatıdır. Bu konu ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüz, Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisi ile İbn Sînâ'nın İlk İlke'si veya Zorunlu Varlık'ının farklılığı açıklanmıştır.

³⁸⁵ Gazzâlî'nin yanıldığı nokta; İbn Sînâ'nın, Allah ve âlem olarak aynı kategoride sebep ve sebepli ilişkisi kurmadığını anlamak istememesidir. Buradaki ifadeler bu durumu gösteren net ifadelerdir. İbn Sînâ sebeplilik teorisini sistemleştirirken Allah ile âlem arasındaki ilişkide bir kısma sebep bir kısma ise sebepli dememiştir. Sebepliler sebebe karşı arzu duyar ve ona yaklaşma isteği içindedirler. Sonsuzluklarını bile İlk İlke sebebiyle alırlar. İbn Sînâ'nın bu konudaki izahı illet ile malul arasındaki durumu açıklarken net bir şekilde görülmektedir. İbn Sînâ'nın görüşlerine getirilen şu yorum bu durumu ispatlamaktadır: İbn Sînâ'nın İlk (el-Evvel) dediği Tanrı, evrendeki olgu ve nesneler dizisinin birinci ögesi anlamında ilk değil, âlemin topyekûn varlığına nispetle, âlemin varlığına takaddüm eden ve onun tamamen dışındaki bir mutlak İlk'tir. Bkz. Etienne Gilson, “The Spirit of Medieval Philosophy”, İng. 1991, s. 80; Kutluer, *a.g.b.*, s. 37.

³⁸⁶ Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 147.

³⁸⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32.

En net ifadesiyle Gazzâlî; Allah ile âlem ilişkisini, aynı özelliklere sahip iki şeyin karşılaştırması olarak değerlendirmiştir. Oysa filozoflar bu meseleyi, daha önce de bahsi geçen “ontolojik eşitsizlik” bağlamında incelemişlerdir. İbn Sînâ’ya göre Tanrı, eşi ve benzeri olmayandır. Âlem, ontolojik anlamda, Tanrı’nın eştî veya benzeri değildir. Oysa İbn Sînâ; hem sudur nazariyesinin ispatında, hem de sebep-sebepli ilişkisinin izahları neticesinde, felsefî sisteminin temeline “tevhid” ilkesini yerleştirmiştir. Böyle bir inanç, onun metafizik sistemiyle birleştiğinde, Tanrı ve âlem eşitliği gibi tutarsız bir dayatma meydana getirmemektedir.³⁸⁸

İbn Sînâ’nın, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi illet-malul arasındaki ilişkiden yola çıkarak anlatmaya çalışması, Gazzâlî’nin bu doğrultuda düşünmesine neden olmuştur. İbn Sînâ’ya göre; “bir şeyin her ne zamanda var olursa, zorunlu olarak başka bir şeyin illeti olması gerekeceği, yadırganacak bir durum değildir. Gerçekte

³⁸⁸ Gazzâlî’nin sebep-sebepli ilişkisini ontik anlamda eşitlemiş olması, bizim bu konuyu felsefî anlamda irdelememizi gerektirmektedir. Felsefenin temelini oluşturan mantık ilkeleri şunlardır: Klasik mantık içerisinde konular; kavram (terim), önerme, çıkarım gibi bir sırayı takip eder. Sembolik mantıktaysa, kendisi zaten bir önermeler mantığı olduğu için bu sıra değişir. Her ikisi içinde kavram oluşturma, önermeler kurma ve çıkarım yapma işlemleri, mantıkta bazı temel ilkelerle gerçekleşir. Düşüncelerin tutarlı olması ve mantıksal işlemlerin kontrol edilmesi sırasında bu ilkelerle uyumluluğu incelenir. Genel olarak üç ilkedен bahsedilir. Bunlar; özdeşlik (aynılık), çelişmezlik, üçüncü durumun olanaksızlığı ilkesidir. Bu üç ilkeye 17. yüzyıl içerisinde Gottfried Leibniz tarafından “Yeter-Neden” ilkesi eklenmiştir.

1. Özdeşlik (Aynılık) İlkesi: Bu ilke düşüncenin kendi kendisi ile uygunluğunun şartıdır. Bir şey ne ise odur veya A, A’dır ifadesidir. Demek ki bir şey kendisi dışındaki bir şeyle özdeş olmaz. Olsa olsa ancak benzer veya eşit olabilir. A, A’dır ifadesinde her iki A da bir sembolden ibarettir. Yazı olarak, dilin bir ifadesi sonucu iki A yer alır. Örneğin: “iki yazıyorum diyerek” , ‘2’ yazdığımız zaman ikinin aynısını değil sadece sembolünü yazmış oluruz.

2. Çelişmezlik ilkesi: Bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz. “A, A olmayan değildir.” Şeklinde formüle edilebilir ve buna çelişmezlik önermesi denir. Özdeşlik ilkesi, mantık için en temel ilke durumunda olmasına rağmen tek başına yetersizdir. Özdeşlik ilkesini açıklamak içinde bir takım tanımlamalara ihtiyaç duyarız. Bu sebeple çelişmezlik ilkesi, özdeşlik ilkesinin bir türevidir. “Ali hem zengin hem de fakirdir.” cümlesi bu ilkeye göre olanaksızdır. Çünkü bir insan hem zengin ve de aynı anda hem de fakir olamaz.

3. Üçüncü Halin(Durumun) Olmazlığı(Olanaksızlığı) İlkesi: Çelişmezlik ilkesiyle düşünülebilen bütün şeyleri yani düşünme evrenimizin sınırlarını belirlemiş olduk. Bunu şu şekilde de açıklayabiliriz. Düşünme evreni sınırları ‘A’ ve ‘A olmayan’ biçiminde tanımlıysa, bunun dışında üçüncü bir durum düşünülemez. Buradan da, bu ilkenin diğer iki mantık ilkesini tamamladığı anlaşılmaktadır. Üçüncü halin olmazlığı ilkesi, önermenin doğru veya yanlış olduğunun anlaşılmasını sağlar. Sonuç olarak önerme sonucu ortaya çıkan yargı ya doğrudur ya da yanlıştır. Bir şey hem doğru hem de yanlış olamaz. -Bir şey ya kendisidir veya kendisi değildir ve bunun dışında bir hal düşünülemez- sembolik mantıkta AV~A(A veya değil A) biçiminde tanımlanır.

4. Yeter – Sebepl(Neden) ilkesi: 17. yy. da Leibniz tarafından mantık ilkelerine ilave edilmiştir. Leibniz’e göre, hiçbir şey kendiliğinden var veya var olmuş değildir. Var olan her şeyin bir var oluş sebebi vardır. Böylece var olanlar dünyasında her şey bir sebep – sonuç ilişkisi içerisinde. Bu ilke de bunu söyler ve derki: “ Bir şeyin var olabilmesi için yeterli sebebin olması gereklidir.” Demek ki, bir yargının doğruluğu için başka bir yargı gereklidir. Yeter sebep olmadıkça bir yargının doğruluğundan söz edilemez. Bkz. Doğan Özlem, *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İstanbul; İnkılap Yay., Yedinci Baskı, 2004, s. 47-53; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara; A.Ü.İ.F.Y., Altıncı Baskı, 1991, s. 3.

bir şeyin, bir başka şeyin illeti olabilmesi için o şeyin onunla birlikte bulunması gerekir. Eğer onun illet olmasının şartı, zatının ta kendisi ise, onun zatı var olduğu sürece, ikincinin varlığının illet ve sebebi olur. Yok eğer illet olmasının şartı zatı değilse, onun zatından başka bir şeyin varlık kazanması ve varlık kazanmaması, zatı gereği mümkündür ve iki taraftan birisi diğerinden evla değildir. Her malulün varlığı, illetinin varlığıyla zorunludur ve illetinin varlığından malulünün varlığı zorunlu olarak çıkar. İlet ve malul; zamanda veya ‘dehir’de veya bir başka şeyde beraberdirlere. Fakat o ikisi, varlıklarının gerçekleşmesi bakımından beraber değildirler. Malul; kendiliğinden veya illetsiz hâsıl olmaz.”³⁸⁹

“İleti ortadan kaldırdığımızda, gerçekte malulü de ortadan kaldırmış oluruz. Fakat malulü ortadan kaldırdığımızda illeti ortadan kaldırmış olmayız.”³⁹⁰ İlet; bir şey ondan zorunlulukla çıkacak şekilde, zorunlu illet haline gelmediği sürece, malul ondan varlık kazanmaz.³⁹¹ İlet ve malulün beraber olması, her ikisinden birine illet olmayı zorunlu kılan şey değildir ki, her ikisi de beraberlikte eşit olduğu için ikisinden birisi illet olmaya diğerinden daha layık olsun. Aksine bu ikisi bir birbirlerinin yerine geçemezler.³⁹² Zira o ikisinden birincisinin (illetin) varlığının, diğerinin (malulün) nedeniyle, hatta diğeriyile birlikte zorunlu olmadığını farz ettik. İkincisinin (malul) ise; hem varlığının diğeriyile birlikte olduğu, hem de diğerinden kaynaklandığını farz ettik. Bu meseleyi bu şekilde anlamak gerekir.”³⁹³

Görüldüğü gibi İbn Sînâ’ya göre, illet ve malûl arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini belirleyen ve aynı zamanda onların bir arada bulunmalarını sağlayan şey, aralarındaki illiyet bağıdır. Bu bağda, mevcudiyeti kendinden olup diğerinin mevcudiyet kazanmasını sağlayan varlık, illet olarak belirlenir. Mevcudiyetini bu illetten alan varlık ise malûl olarak tayin edilir. Alıntıdan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, İbn Sînâ sistemine göre illet, malûlünü sadece varlık açısından incelemektedir. O halde, filozofun, İlk İlet olarak gördüğü Tanrı’nın malûlünü incelemesinin zamansal

³⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 147-150.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 150.

³⁹¹ *A.g.e.*, s. 156.

³⁹² Gazzâlî’ye İbn Sînâ’nın net cevabı bu cümleleriyle gelmektedir. Sebeplilik bağlamında bu cümleler Gazzâlî’nin bütün iddialarını boşa çıkarmaktadır. Bu meselenin kırılma noktası Allah ile âlem ilişkisi veya mantık diliyle illet ile malul ilişkisi varlık cinsi bakımından birbirinden ayrılmasıdır. Bu durumun ispatını da İbn Sînâ’nın buradaki sözleri fazlasıyla ortaya koymaktadır.

³⁹³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 151.

değil sadece zatî/ontolojik bir hüviyet taşıdığı sonucu belirginlik kazanmaktadır.³⁹⁴ Dolayısıyla İbn Sînâ, âlemin var olmasıyla Tanrı'nın var olduğunu savunmaz; aksine Tanrı vardır, onun varlığı âlemin varlığını gerektirir.³⁹⁵

Böylece İbn Sînâ; illet-malul ilişkisi ve Tanrı-âlem arasında kurduğu bağlantıyla, bu iki algının zamansal değil, zat bakımından öncelik doğurduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu iki kavramın zamanda beraber olmasının düşünülemeyeceğini söyleyen İbn Sînâ, buradan da, zaman kavramının izahına bir geçiş yapmıştır.

B.2.2. Allah ve Âlem İlişkisinde Zaman Bakımından Öncelik

Gazzâlî bu konudaki sözlerine şöyle başlar: “Siz filozoflar bu söylediklerinizle Allah'ın âleme ve zamana önceliğinin, zat bakımından değil, sadece zaman bakımından olduğunu kastediyorsanız; o takdirde âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman var demektir. Çünkü yokluk (yani âlemin olmadığı bir zaman) varlıktan (yani âlemin olduğu bir zaman) önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı bulunup, sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu durum, zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bu ciddi bir çelişkidir. İşte bu yüzden zamanın yaratılmış olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın kıdemiyeti zorunlu olunca, hareket ve hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketin kıdemiyeti de zorunlu olmuş olur.”³⁹⁶

İbn Sînâ'nın zamanın kıdemi konusunda, Aristoteles ve Efatun'un görüşlerinden farklı düşündüğü aşikârdır. Aristoteles, zamanın yaratıldığı, kadîm ve ebedi olduğu kanaatindedir. İbn Sînâ ise; zamanın kadîm olduğunu söylerken, Tanrı'nın varlığına eşit olarak O'nun varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamında bir kıdemiyeti kast etmemektedir. Bilakis zamanın kadîm olması; zamana, zaman bakımından bir başlangıcın verilmemesinden dolayıdır. Ancak varlık olarak zamanın bir başlangıcı vardır. İbn Sînâ'ya göre, eğer zaman kadîm olmayıp da bir noktada başlamış olsa; zaman, önceliği ve sonralığı içine alan bir kavram

³⁹⁴ Kılıç, *a.g.t.*, s. 89.

³⁹⁵ Bu durumu formülize edersek; “ilim (Tanrı); malumun (âlemin) bilgisine tabi değildir. Malumun bilgisi (âlem) İlme (Tanrı) tabi olmalıdır.”

³⁹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32.

olduğundan, o başladığı noktanın bir öncesi ve bir sonrası bulunması gerekirdi. Bu öncelik ve sonralık zamanı meydana getirdiğinden, zamanın başladığının sanıldığı noktadan önce de zaman vardır. Böylece zamanın başladığı noktadan önceki önceliği de zaman saymak gerekecektir.³⁹⁷

Bu konudaki bir diğer yorum ise, İbn Sînâ'nın Zekeriya er-Razi ve diğer maddeci filozoflardan farklı bir zaman algısına sahip olduğu ile ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre zaman, Allah'ın ilk yaratması anında, varlığın var kılınmasıyla oluşmaktadır. Zaman, varlıktan önce değildir, onun varlığının başlangıcı vardır ve bu başlangıç Tanrı'dır. Zaman, ibda ile yaratılmıştır. Sonuç olarak İbn Sînâ, zamanı ancak hareket ile ilgili olarak tasavvur etmektedir. Bu hareket de zamani bir hudus ile yaratılmamıştır. Ondan önce mübdinin zatından başka bir şey yoktur. Mübdi, zaman ve hareketten zat itibarıyla önce gelmektedir.³⁹⁸

Bu durumu biraz daha açarsak, şu orijinal tespitin fikirlerimizi desteklediği görülecektir: "Gazzâlî'nin hedefindeki bütün filozoflar istisnasız âlemin yaratılmış olduğunu ve yüce bir yaratıcısının bulunduğunu savunurlar. Fakat görüş farkı şundan kaynaklanmaktadır: Yaratmak bir olay olduğuna göre, bir zamanı gerektirir, zamanın varlığı ise bir hareket ile anlaşılır. Hareketin olabilmesi için de mekânın yani maddenin olması kaçınılmazdır. Söz konusu filozoflar demek isterler ki; zaman, mekân ve hareket yoksa âlem de yok demektir. Aksi halde mutlak yokluktan varlığa geçiş nasıl olmuş olabilir? Bir başka ifadeyle Allah'ın yaratma fiili, söz konusu kavramlar olmaksızın nasıl gerçekleşmiş olabilir? Bu ve daha başka gerekçeler ileri süren filozoflar, âlemin zaman bakımından kadîm, fakat zat olarak yani bi'l-fiil anlamında hâdis olduğunu savunurlar. Bu konuda filozofların bütün amacı, her bakımdan münezzeh, aşkın ve mutlak Allah fikrine ulaşabilmektir. Dolayısıyla filozofların mutlak olarak nitelendirdikleri Allah'ı ve O'nun fiillerini zaman ve mekân kategorileri altında yorumlamaları, felsefî sistemleri açısından açık bir çelişki olacaktır. Onların bu yorumu kanaatimizce küfrü gerektirmemelidir."³⁹⁹

Gazzâlî'nin bu konudaki çelişkisi; filozoflar adına söylediği "şayet Allah'ın âleme olan önceliğinin zat bakımından değil de, zaman bakımından olduğunu kabul

³⁹⁷ Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 1974, s. 80-81.

³⁹⁸ Yazılı, *Gazzâlî'nin Âlemin Kıdemi Meselesinde Filozofları Eleştirisi*, s. 56.

³⁹⁹ Mahmut Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, s. 48.

ederseniz”⁴⁰⁰ şeklindeki iddiasında yatmaktadır. İbn Sînâ, zaten Allah ve âlem ilişkisinde zaman bakımından önceliği kabul etmeyip, zat bakımından bir önceliği tercih ettiğini söylemiştir. İbn Sînâ açısından zaman bakımından bir önceliğin kabulü gerçekleşmiş olsaydı; böyle bir öncelikte, Tanrısal zamansızlık boyutu, yaratılmışlar için var olan zaman boyutuna indirgenmiş olacaktı. Onun aşağıdaki ifadeleri nazar-ı dikkate alınırsa, bu meseleyi, metafizik boyutuyla değil, fizik boyutuyla çözmeye çalıştığı görülecektir.

İbn Sînâ’ya göre; “fizik ilminde, her hareketin zamanda olduğu anlaşılmıştır. Hareketin bölünmemesi imkânsızdır. Yoksa mesafe ve yol da bölünmez. Eğer yol bölünürse onun yarısında zamanın yarısı olur. Zamanın bölünme kabul etmez olması mümkün değildir. Yoksa onda bölünemez bir yolun kesilmesi diye bir şey söz konusu olur. O yol, eğer bölünürse onun yarısında, o zamanın yarısı olur. Öyleyse zaman, bölünmez değil, bölünebilirdir. Durum böyle olunca bölünebilir olmayan hiçbir zaman yoktur. Mesela; hareket ettiriciye meyilli olan, bir şeyi hareket ettirirse direnir, hızlı hareket etmez ve karşı koyar. Ne kadar çok meyilli olursa o kadar çok direnir; ne kadar çok direnirse o kadar yavaş hareket eder; ne kadar yavaş hareket ederse onun hareket zamanı o kadar çok uzar. Hızlı hareket eden, az zamanda uzun yol alan şeydir. Yavaş hareket eden, kısa yolu uzun zamanda kat eden şeydir. İçinde meyli olmayan bir şeyin meyilsiz hareket ettiği bir zaman farz edelim. İçinde meyli olan bir şeyin hareket ettiği bir zaman farz edelim. Şüphesiz o eğimli zaman daha uzundur. Şüphesiz eğimsiz zaman eğimli zamanın bir parçasıdır.”⁴⁰¹

İbn Sînâ’nın görüşüne uymayan fakat Gazzâlî tarafından sanki İbn Sînâ’ya aitmiş gibi anlatılan ‘Allah ile âlem arasındaki varlık önceliği zat bakımından değil zaman bakımındandır’ iddiası Nasruddin Tusi’nin de gündemini işgal etmiştir. Onun ‘Allah’tan başka kadîm yoktur’ diyerek âlemin kıdemi konusunda da kelami görüşe meylettiği görülmekle birlikte; ‘gerçek kıdem ve hudusta zaman dikkate alınmaz’ ifadesi de zati kıdem ve hudusun esas olduğunu vurgulamakta ve bir anlamda kelim ile İbn Sînâ felsefesi arasında bir arabulucu olmaya çalışmaktadır. Zira o, İbn Sînâ da zat bakımından âlemin hâdis olduğunu kabul eder.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32.

⁴⁰¹ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 296-300.

⁴⁰² N. Tusi, *Tecrid*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali, Kum 1986, s. 115-120. Nakil için bkz. Ömer Mahir Alper, “Şehristani’nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ’nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 280.

Bu konudaki tartışmalar genel itibariyle; “âlemin kadîm olması, Allah’ın âlemi yaratmış olmasına bir engel oluştur mu?” sorusu etrafında şekillenmektedir. Aşağıda bu soruyu, dolayısıyla da bu meseleyi anlamada yardımcı olacağını düşündüğümüz bir dizi görüşün özeti verilecektir. İbn Rüşd, Allah ve âlem ilişkisini sürekli yaratma şeklinde değerlendirerek zaman kavramını ortadan kaldırmak istemiştir. Öte yandan İbn Tufeyl, âlemin hâdis olması gibi kadîm olması fikrinin de Allah’ın varlığını ispat konusunda her hangi bir engel teşkil etmeyeceğini savunmaktadır. Hocaşade ve Karabağı de yaklaşık olarak buna benzer görüşler ortaya koymakla beraber, âlemin kıdemiyeti düşüncesinin onun bir fail illetinin bulunmasına mani olmayacağını savunmaktadırlar.⁴⁰³ Bu da gösteriyor ki Gazzâlî’nin bu konuda filozofları tutarsızlıkla suçlaması, düşüncenin kendi mekanizmasından kaynaklanmamakta, filozofları kelamcıların bakış açısıyla değerlendirmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki Meşşai filozofların kendi eserlerinde, kadîm bir âlem anlayışından hareketle, Allah’ın varlığını kanıtlama gibi bir tavrın bulunmadığı bilinmektedir. Gazzâlî filozofların âlem hakkındaki görüşleri ile Allah’ın varlığına ilişkin düşüncelerini ortak paydada toplamış yani onların söylemediklerini söylemiş kabul ederek bunu, eleştirisine bir gerekçe yapmıştır.⁴⁰⁴

Gazzâlî; Tanrı-âlem ilişkisindeki zat-zaman önceliğı sorununu, kendisine yapılan bir itirazı kaleme alarak devam ettirir: “Şayet bize şöyle bir itirazda bulunurlarsa; ‘Allah vardı ve âlem yoktu’ önermemizde; ‘vardı’ ifadesi ve ‘varolacaktır (var olmaya devam edecektir)’ ifadesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla şu iddiayı bizim hakkımızda söyleyebilirler: ‘Allah vardı ve âlem yoktu’ önermesi doğru değildir, bu önermenin doğrusu; ‘Allah var olacak ve âlem olmayacaktır’ önermesidir. ‘Vardı’ ifadesi Allah ve âlemin dışında bir de geçmiş ifade eder. Geçmiş, özü itibariyle zamanı, başkası itibariyle de hareketi temsil eder. Bu durumda âlemden önce, âlemin var oluşuna kadar devam edip tükenen bir zamanın zorunlu olarak bulunması gerekir.”⁴⁰⁵

⁴⁰³ Kemal Paşazade, *Tehâfüt Haşiyesi*, 1987, s. 364-365; Güzel, *Karabağı ve Tehâfütü*, s. 101-102, 194.

⁴⁰⁴ Toktaş, *a.g.e.*, s. 69-70.

⁴⁰⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 33.

“Bize göre zaman sonradandır ve yaratılmıştır. Ondan önce asla bir zaman yoktur.⁴⁰⁶ Allah ve âlem arasındaki kabulümüz ise şu şekildedir:

- ‘Allah, âlem ve zamandan öncedir’: Yani Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve Allah’la birlikte âlem de var oldu (yani âlem sonradan yaratıldı).⁴⁰⁷
- ‘Allah vardı ve âlem yoktu’: Yani Yaratıcının zatı vardı ve sadece âlemin zatı yoktu. (Allah’ın zatının dışında hiç bir varlık yoktu)
- ‘Allah vardı, Allah’la birlikte âlem de vardı’: Yani Allah ve âlem olmak üzere sadece iki zatın var olmasıdır. Bu durumda biz (Gazzâlî); öncelik lafzıyla sadece Allah’ın var olmada tekliğini kastediyoruz. (Filozoflar gibi Allah âlemden zat olarak öncedir gibi bir durumu kabul etmiyoruz. Çünkü bize göre sadece Allah’ın zatı vardı).
- ‘Allah vardı, İsa yoktu, sonra Allah var olmaya devam ederken Allah’la birlikte İsa var oldu’: Bu anlamda bir cümle kursaydık, bunun anlamı sadece bir zatın varlığını ve diğerinin yokluğunu, sonra da ikisinin de var olduğunu bilir, üçüncü bir şeyin varlığının gerekmediğini bilirdik. Her ne kadar hayal gücü, üçüncü bir şeyin (yani zamanın) olması gerektiğini çağrıştırmış olsa da bu yanılgıya değer verilmez.”⁴⁰⁸

Gazzâlî; bu açıklamalarında Allah, âlem ve ikisinin düzleminde değerlendirilen ‘geçmiş’ üçlemesine karşı çıkmıştır. Aslında bir anlamda filozofların zaman konusundaki fikirlerine benzer bir tutum benimsemiştir. İbn Sînâ açısından da zaman konusu; Allah’ın âleme göre konumunu değerlendiren bir ölçüt olmayıp, bu

⁴⁰⁶ Gazzâlî’nin bu iddiasını açmak gerekir. Onun bu kabulünü, bir de Telhis’teki şu sözler ile değerlendirmek Gazzâlî’nin bakış açısının nasıl yorumlandığını göstermesi açısından yerinde olacaktır: “Zaman hâdistir demek câiz değildir. Aksi halde yokluğu varlığından önce gelmiş olur ki önce gelenle sonra gelen zaman bakımından aynı anda olamayacağına göre ve buradaki önce gelmenin de zaman olarak bir öncelik olmasından dolayı zamanın yokluğu esnasında bir başka zamanın varlığı söz konusu olmuş olur. Bu da zamanı yok farz ettiğimiz zamanda, bir zamanın varlığı demektir. Bu da çelişkidir. Zaman kadîm olduğuna ve hareketin sayısı olduğuna göre ve sayı da sayılan şeyden ayrı olamayacağına göre, hareket de kadîmdir. O halde hareketin mahalli yani cisim de kadîmdir. Zaten bizim de ulaşmak istediğimiz sonuç budur. Bunun cevabı ise şudur: Zaman vehmî bir şeydir. Biz zaman ile yeni olan şeyleri anlamlandırırız. Biz zaman vasıtasıyla hâdis bir şeyin varlığının yokluğundan sonra geldiğini anlatırız. Yoksa zaman mevcut bir şey değildir ki, onu hâdis olmaktan kadîm olmaya çevirmekle âlemin kadîm olduğunu ispat edebilelim. Eğer, filozoflar zamanın var olduğunu ispat etmişlerdir ve bu konudaki delillerden sonra, zamanın yokluğunu ileri sürmek tartışma kanunu dışındadır denilirse; biz de deriz ki: Evet ama filozofların bu konuda delil olarak kullandıkları kusurlu, yanlış şeylerdir ve zamanın varlığına delil olarak kullanılamazlar. Bundan dolayı gerçekte, zaten filozofların görüşlerinin reddine asıl sebep, filozofların bu delillerini dayandırdıkları öncüllerdir. Sözün uzamasından korkmasam zamanın varlığına dair delilleri zikreder sonra da bu delillerin öncülleri ile birlikte nasıl çürütüldüğünü gösterirdim.” Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 148-149.

⁴⁰⁷ Gazzâlî burada zamansal bir düzlem kullanmış. Yani hem Allah’ı hem de âlemi aynı zamansal düzlemin içerisinde değerlendirmiştir. İbn Sînâ’nın üçlü zamansal kullanımını kanaatimizce görmemiştir veya görmek istememiştir.

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32.

meselenin zamanı dâhil ederek çözümlenmesinin yanlış olacağı şeklindedir. Gazzâlî; âlemden önce âlemin var oluşuna kadar sürüp gelen bir zamanın olmasını zorunlu görenlere karşı çıkararak; Allah ve âlem ilişkisinde geçmişin, bu ilişki içinde sadece hayal gücünün bir ürünü olduğunu iddia etmektedir. Bunun sebebi olarak da, hayal gücünün öncesiz bir başlangıcı kavrayamamasını göstermektedir. Buradan hareketle anlaşılmaktadır ki, yapılan bu aktarımlar, Gazzâlî'nin meseleyi âlemin öncesi ve sonrası ile âlemin altı ve üstü konularına çekmek istediğini göstermektedir. Nitekim ilerleyen sayfalar, bu iddianın gerçekliğini ortaya koyacaktır.

Gazzâlî kendisine yapılan bu itiraza cevap olarak şunları söylemektedir: “Allah ve âlem lafızlarından asıl anlaşılması gereken zamansal bir ifadeden ziyade bir zatın varlığı ve diğer bir zatın yokluğudur. ‘Geçmiş’ diye isimlendirilen üçüncü şey ise, gerekli bir ilişkiyi gösterir. Geleceğin aynıyla geçmişe dönüşmesi mümkün olduğundan ‘geçmiş’ lafzı bir ilişkiyi göstermektedir. Bütün bu durumlar, hayal gücünün ‘öncesiz’ bir başlangıcın varlığını kavrayamayışından kaynaklanır. İşte hayal gücünün kendisinden ayrılmadığı bu ‘önce’yi biz gerçek zannederiz ki o zannettiğimiz şey ‘zaman’dır. Bu, tıpkı hayal gücünün her yüzeyin üstünde bir ‘üst’ ün bulunduğunu varsayarak, cisimlerin başucu noktasından itibaren sona erdiğini fark etmekten aciz kalması gibidir.”⁴⁰⁹

Demek ki Gazzâlî'ye göre; Allah'ın âlemden önce olmasının anlamı şudur: Âlem var değil iken, Allah vardı, sonra Allah âlemi ve zamanı yarattı. ‘Allah vardı âlem yoktu ve Allah vardı âlem vardı’ önermeleri arasına zaman koymak vehmin işi olduğundan, böyle bir zaman tasavvuruna gerek yoktur. Bununla beraber bu iki önerme arasına boşluk (halâ)'da giremez. Çünkü boşluk iki boyut arasında var olur.⁴¹⁰ O halde, ‘Allah vardı, âlem yoktu ve Allah vardı âlem vardı’ ön kabulün de zamansal ve boşluğa ait bir durum yoksa Gazzâlî'ye şu soru sorulabilir: Âlemin veya zamanın ilk var oluşuna nasıl zamansal bir öncelik tanınabilir ki âlem ve zaman muhdes olsun. Gazzâlî'nin bu konudaki cevabı filozofların işine yarayacak bir cevaptır. Bu cevaba göre; Allah ontik olarak, zatından zorunlu ve kadîmdir. Âlem ise Allah dolayısı ile zorunlu, zamansal olarak ise kadîmdir.

⁴⁰⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 33.

⁴¹⁰ Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 1956, s. 212. Boşluk ve mahiyeti hakkında bkz. Farabi, *Risaletü'n fi'l-Hala*, çev. ve edit: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay. XV. Seri, No:1 Ankara 1951, s. 4-14.

İbn Sînâ'nın aşağıdaki ifadeleri, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yer alan; Allah ve âlem arasındaki ilişkinin zamansal sorgulamasına karşı genel bir cevap niteliğindedir: "İlk'in hudusa gelen fiilleri sadece zatiyla değil, 'yalnızca İlk vardı, ne âlem ne de hareket vardı' şeklinde zatiyla ve zaman ile öncelenmiş ise; şüphesiz 'kane' lafzı, kendisini özellikle 'sümme' lafzı takip ettiğinde şimdiye değil, geçmişe delalet eder. Bu sebeple mahlûkatın yaratılmasından önce bir oluş geçmiştir. Bu mahlûkat sonludur, o halde hareket ve zamanın öncesinde bir zaman vardı. Çünkü geçmiş ya zatı gereğidir ki o da zamandır, ya da zamanladır ki o da hareket ve hareketle olan ve onunla birlikte bulunandır. Kuşkusuz bu durum açıklanmıştır."⁴¹¹

Gazzâlî'nin âlemin kadîm olduğu ve bu kıdemiyyetin zat ve zaman bakımından Allah ile âlemin ontolojik anlamda birbirine eşitlenmesi yönündeki filozoflara karşı öne sürdüğü iddiaların geçersizliği hakkında birşeyler söylemek gerekirse; İbn Sînâ'nın felsefesinde âlemin cismani var oluşundan bağımsız bir kozmik zamanın âlemden önce var olduğu ileri sürülemez. Ancak ve ancak âlemin cismani varlığıyla birlikte kavradığımız zamanın, âlemin başlangıcı ve/veya başlangıçsızlığı için bir referans oluşturamayacağı açıktır. Şu halde zaman bakımından kîdem kavramı öncelikle ontolojik bir kavramdır. Bu anlamda kadîm, kendisine hiç bir varlığın takaddüm etmediği varlıktır. Top yekûn âlemin varlığına el Evvel'in varlığı takaddüm ediyorsa, âlemin ontolojik anlamda kadîm olduğunu söylemek, sistem içi tutarlılık gereği imkânsızdır. Varlık bakımından kadîm olmayan âlemin, zaman bakımından kadîm olduğu ileri sürülecekse (Gazzâlî'nin iddiası), zaman-içre varlıkların süresizliği bir yana, zaman ötesi varlıkların, hangi anlamda zaman bakımından kadîm olduğu bir kez daha mesele olacak, kısacası 'zaman bakımından kadîm' kavramını savunmak, ortaya daha derin bir zaman ontolojisi koymayı gerektirecektir. Buna karşılık İbn Sînâ'ya göre, sonradan varlığa gelen muhdes varlık da aynı şekilde iki bakımdan tanımlanabilir: Varlığı bakımından kendisini var kılan bir ilkesi, bir sebebi vardır. Zaman bakımından da onun zamanda bir başlangıcının olduğu söylenmelidir. Zamanın bir vaktinde yok olması, onu hiç bir ontolojik gerçekliğin imkânına geçit vermeyen mutlak yokluğun öncelediği anlamına

⁴¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 124; *en-Necat*, 2013, s. 234.

gelmez. Onun hâdis oluşunun anlamı, zaman içinde yok iken, yine zaman içinde varlığa gelmesi, dolayısıyla zaman içinde bir başlangıcının olmasıdır.⁴¹²

İbn Sînâ sisteminde kıdem,⁴¹³ zat ve zaman önceliğine göre anlam bulan bir kavramdır. Bu sebeple; “bir şey için kıdem, ya zata ya da zamana göre olduğu söylenir. Zat açısından kıdem, kendi zatının kendisi ile var olduğu bir ilkenin bulunmamasıdır. Zamana göre kıdem, zamanının başlangıcının olmamasıdır. Muhdesin ise iki yönü vardır. Onlardan biri, zatının kendisiyle var olduğu bir ilkesinin olması, diğeri ise zaman açısından bir başlangıcının olmasıdır. Bu durumda zaman yoktu, öncesinde madum vardı fikri geçersiz olur.”⁴¹⁴

İbn Sînâ, bizim bildiğimiz zaman algısından farklı olarak, dehr ve sermed olarak adlandırılan iki farklı zamandan daha bahsetmektedir. Zaman; ay altı âlem için kullanılan bir ölçüm iken, dehr;⁴¹⁵ ay üstü âlem için kullanılan bir zaman dilimidir. Sermed ise; Tanrısal boyuttaki zamansızlıktır. İbn Sînâ, illet-malul ilişkisi kapsamında değerlendirilen öncelik ve sonralığı, zamanın ölçülmesi bakımından

⁴¹² Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 99-100.

⁴¹³ İbn Sînâ'nın âlemin kadîm olmasına dair ileri sürülen görüşüne bir argüman geliştirilmiştir: Bu argüman, evrenimizin, sonlu olduğu düşünülen her hangi bir zaman diliminden daha uzun bir süredir hareket halinde olması mümkün olduğu için, bu mümkün (fakat bi'l-fiil olmadığı düşünülen) dünya hareketine tekabül eden bir zamanın kadîm bir şekilde var olmuş olması gerektiği şeklindedir. İbn Sînâ, buradan hareketle bazı maddi şeylerin, yani evrenimizin, daima harekete maruz kalan bir şey olarak kadîm bir şekilde var olduğu sonucuna varır. Bununla birlikte argüman, bi'l-kuvvelikten bi'l-fiillîğe yani salt hareketin bi'l-kuvvelîğinden zamanın bi'l-fiillîğine yasal olmayan bir dönüşümü içeriyor gözükmektedir. Bu argümanın dayandığı klasik ispat Aristoteles temellidir. Aristoteles, zaman ve şu an ile ilgili analize dayanarak hareketin kadîm olduğunu ileri sürer. Argüman Alexander'lı Aphrodisias tarafından geliştirilerek şu şekle dönüştürülmüştür: Varsayalım ki içerisinde Tanrı'nın evreni yarattığı sonlu geçmişte bir ilk an vardı. Buradaki 'evren', dünyamızı oluşturan bütün türler, türsel formlar ve maddenin bir birleşimi olarak anlaşılmalıdır. Bu durumda sadece Tanrı varken yani Tanrı'nın yaratmasından önceki zaman ve daha sonra da Tanrı yarattıktan sonra, Tanrı ve âlem birlikte var oldukları zaman var olacaktır. Bu noktada Alexander'le Aphrodisias anlaşılır bir şekilde daha önce mülâhaza etmiş olduğumuz Aristoteles'in zaman analizine başvurur. Bu şekilde O, zamanın gerçekliği hareketin varlığını gerektirmekle hareket, harekete maruz kalan madde-form bileşimini önceden varsayar. Sonuç olarak, eğer birisi âlemin zamansal bir başlangıcı olduğunu varsayarsa, evrenin var olmadığı zamanda, evrenin kendisi olarak anlaşılan form-madde bileşiminin var olduğu görüşüne bağlanmış olacaktır ki, bu apaçık bir çelişkidir. İşte bu klasik delil, 'yaratmadan önce' ifadesindeki 'önce'nin anlamının zamansal 'önce'ye işaret ettiğini ileri sürdüğünde, açık bir şekilde, henüz ispatlanmamış bir noktayı doğru varsaymaktadır. Bu klasik delilin ispatına hem İbn Sînâ, hem de Gazzâlî gibi düşünürler itiraz etmiştir. Bkz. McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 259-260-261-264.

⁴¹⁴ Bu konudaki İbn Sînâ izahatları için bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 197.

⁴¹⁵ Kanaatimizce burada kast edilen zaman “dehr” diye bilinen Melekler evreninde geçerli bir zaman dilimidir. Kur'an'da bu zamana ait çeşitli ifadeler geçmektedir. “İş ve oluşu gökten yere doğru çekip çevirir; sonra o, O'na yükselip çıkar: Bir günde ki, süresi, sizin saymakta olduğunuz günlerden bin yıla denktir. (Kur'an; Secde/5)”, “Melekler ve Ruh, miktarı ellibin yıl olan bir günde yükselirler O'na” (Kur'an; Mearic/4), “Senden aceleyle azabı istiyorlar: Allah, vaadine asla ters düşmez. Şu da bir gerçek ki Rabbinin katındaki bir gün, sizin saymakta olduğunuzun bin yıl gibidir” (Kur'an; Hac/47).

dehr ve zaman kavramlarıyla açıklamıştır. Âlemin dehr ve zaman ile ilişkisi bir boyut içerisinde var olmakla beraber; Allah'ın zamanla ilişkisi, (zatı bakımından değil, yarattıkları bakımından), O'nun zatının dâhil olmadığı ama zamanın bilgisini ve bilmesiyle de yaratmasını içeren bir zamansızlık (sermed) boyutundadır.⁴¹⁶

İbn Sînâ; aslında, göreceli olan bir zamanda, Tanrısal durumun anlatılmayacağını iddia etmektedir. İzafî olan zaman, sebepliler için var olan bir yaşam alanıdır. O; bu bağlamda, sebep ile sebepliği, sadece zat bakımından değil, aynı zamanda zaman bakımından da kesin olarak ayırmıştır. Gazzâlî'nin hatası; göreceli bir zaman dilimini kullanarak hem sebeplilere ait, hem de sebebe ait durumları beraberce anlatmış olmasıdır. Onun, göreceli bir zamandaki öncelik ve sonralığı, Allah ve âlem ilişkisini açıklarken kullanması; Allah'ın bilgisini, bu âlemin içindeki bir zamana hapsetmesidir. Yani bu anlamdaki öncelik ve sonralık, Allah'ın âleme olan önceliğini açıklamamaktadır.

Netice itibarıyla İbn Sînâ'ya göre âlemin kıdeminde anlaşılan; ay altı âleme yönelik sonsuzluk gibi görünen algının kaynağının ay üstü âlemden yukarı doğru devam edip İlk İlke'ye ulaşan sudur sürecinin sonlanması ile ilgili bir sonsuzluk olduğudur. Bu sebeple İbn Sînâ açısından mutlak anlamda sonsuz sadece İlk İlke'dir. Zaten İlk İlke'nin sonsuzluğu mutlak sonsuzluk olarak kabul görürken; madde, hareket ve zamana ait, varmış gibi algılanan sonsuzluk metafiziğin değil, fiziğin bir konusudur. Sonsuzluğun metafizik ile bağlantısı, Allah ve âlem ilişkisinde imkân kavramının kullanımında karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ bu durumu yoktan yaratmacı anlayış ile değil sudurcu yaratma anlayışı ile açıklamaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların genel eksikliği, İbn Sînâ'daki imkân kavramının sonsuzluk ile açıklanıyor olmasıdır. Diğer bir eksiklik ise; özellikle zaman, madde ve hareketle yakından ilgili olan sonsuzluk konusunun ay altı âlem ve ay üstü âlem ayırımı yapılmadan açıklanmasıdır.

⁴¹⁶ Bu konuda Fazlur Rahman'ın katkısı oldukça önemlidir. Ona göre İbn Sînâ, zamanı; sermed (ebediyet), dehr (melek zamanı) ve zaman (kenv ve fesad zamanı) olarak üç kategoride sınıflandırmıştır. Sermed; tanrısal boyuttaki zaman üstü durum veya sadece Tanrı tarafından bilenebilecek ebediyettir. Dehr'den kasıt; ay üstü âlem ve oradaki zamansal durumdur. Bu zaman kategorisi, üstünlüğünü İlk İlke'den alır. Eğer bu alana sonsuz diyorsak, tamamen Tanrı'dan aldığı güç sebebiyle ve ay üstü âlemin sakinlerinin İlk İlke'ye benzeme arzularından gelmektedir. Zaman (time) ise; ay altı âleme ilişkin göreceli ve düzlemsel zaman algısıdır. Bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ's Theory of God and Creation an World Realitionsip", University of Notre Dame Press, 1990, s. 43.

B.2.2.1. Gazzâlî'nin Muattıla Yanılgısı:

Gazzâlî'ye göre filozoflar; Allah, âlem, zaman ve hareketin kıdemiyetini beraberce savunmuşlardır. Hareketin kadîm olması, hareketlinin de kıdemiini gerektirmektedir. Yani filozoflar, âlemin varlığı ve kıdemiini, Allah'ın varlığı ve kıdemiine bağlamışlardır. Hâlbuki bu kanaat, İbn Sînâ'nın hiç de kabul edebileceği bir görüş değildir. Ona göre, âlemin varlık sebebi, sebepsiz bir İlk Sebeptir. Hareketin varlık sebebi, hareketlinin varlığıdır (yani hareket etmesidir). Gazzâlî, filozoflara ait bu görüşü açıklarken; olması gerekeni olmayan bir formatla açıklama yoluna gitmiştir. Hatta İbn Sînâ, âlemin kıdemiyetini yine âlemin kendisine dayandıran (yani Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği gibi inanan) Muattıla'yı⁴¹⁷ sert bir şekilde eleştirmiştir. Buradaki Gazzâlî ithamı, yukarıdaki sebepler ve sonuçlar bağlamında düşündüğümüzde bizde şöyle bir kanaat uyandırmaktadır: Gazzâlî tarafından filozoflara ait olarak nakledilen bu görüşler; filozoflara, özellikle de İbn Sînâ'ya ait değil, bilakis Muattıla'ya aittir. Buna ilaveten İbn Sînâ'nın eserlerinde Dehriyye⁴¹⁸ ve Mmuattıla gibi görüşlerle mücadele, ciddiye alınmış bir karşı koyma olarak kendisini göstermektedir.

Bu konuda Gazzâlî; "hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın kadîm olması zorunlu olunca, hareket ve hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketin kıdemiyeti de zorunlu olmuş olur"⁴¹⁹ diyerek, bir anlamda İbn Sînâ'nın ifade ettiği

⁴¹⁷ "Muattıla; Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isimdir. Muattıla kelimesi, sözlükte "boş ve hâli olmak" anlamındaki ati (utul) kökünün tefil kalıbından türeyen muattılın (boş ve hâli kılan) isim şeklidir. İlk dönemlerde Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade eden muattıla sonraları Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için de kullanılmıştır. Kaynaklarda muattıla yerine ehl-i ta'til tâbiri de geçmektedir. Muattıla, "tabiatın bir yaratıcı ve düzenleyiciden boş ve hâli olduğu görüşünü benimseyenler" mânasına alındığı takdirde tarihin her döneminde bu telakkiye sahip kimselerin bulunduğu görülür. Ancak bu anlamdaki Muattıla'nın İslâmî gruplarla bir ilgisi yoktur. Muattıla Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenler olarak kabul edilirse burada var olduğu ileri sürülen ta'tilin mahiyetine bakmak gerekir. Sıfat zâta nisbet edilen bir mâna ise görüşleri literatüre geçebilecek seviyede bulunan herhangi bir müslüman şahıs veya grubun Allah'ı bu sıfatlardan soyutladığı bilinmemektedir. Çünkü böyle bir anlayış kâinatı yaratan ve yöneten, kendisine ibadet edilen Allah'ın fiilen ve gerçekte var olduğu inancıyla bağdaşmaz. Bu durumda tartışma, ilâhî zâta nisbet edilen mânaların belli bir sistem içinde ifadelendirilmesiyle alâkalı görünmektedir. Dinin özellikle inanç konularında niyet ve kalbin ameli esas olduğuna göre inancın yokluğunu göstermeyen farklı ifadeler itikadî bir hüküm taşımaz, bu ifadelerin sahiplerini teşbih veya ta'tile nisbet etmek de isabetli olmaz." Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, , C: 30, İstanbul; 2005, s. 330-331.

⁴¹⁸ Dehriilik hakkında bkz. Hayrani Altıntaş, "Dehriilik" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C: 9, İstanbul; 1994, s. 108,109; Mustafa Öztürk, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003; Muhammed Atıf el-İraki, *el-Metafizika fî Felsefeti İbn Tufeyl*, Daru'l-Mearif, Kahire 1992, s. 128.

⁴¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32.

‘onlar’ zamiriyle kullandığı Muattıla’nın fikirlerini İbn Sînâ’ya ait bir fikir olarak algılamıştır. İbn Sînâ’ya göre Muattıla, bu durumu açıklarken harekete ve zamana kıdemiyyet vermektedir. “ ‘Oldu’ ve ‘olacak’ ifadeleri, karar kılmamış bir durum olan harekete bağlanır. Onlara (Muattıla) göre; İlk Varlık’ın âlemi öncelemesi mutlak bir önceleme değil, beraberinde hareket, cisimler ve bir cisim bulunan zamansal bir öncelemedir,”⁴²⁰ şeklindeki İbn Sînâ aktarımının, Gazzâlî’nin İbn Sînâ’yı tekfir boyutuna kadar götürülecek nitelikteki cümlesiyle ne kadar benzerlik gösterdiği aşikârdır.

Benzer olarak İbn Sînâ’nın Muattıla’ya karşı tenkidi, şu ifadelerle devam eder: “Onlara (Muattıla) göre; İlk Varlık’ın âlemi öncelemesi zat bakımından değil, zaman bakımındandır. Mutlak bir öncelemeden bahsetmezsek, zat bakımından bir öncelemenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Tanrı’yı cömertliğinden işlevsiz hale getiren Muattıla bunu iki bakımdan gerçekleştirmiştir:

1. Tanrı’nın âlemi yaratmasından önce, vakit ve zamanlar ölçüsünce hareketlerin sahibi olan ve âlemin yaratılma vaktinde sona eren veya âlemin yaratılmasıyla birlikte varlığını sürdüren bir cisim yaratabileceğini kabul ederler. Bu durumda âlemin yaratılmasına kadar Tanrı’nın sınırlı vakit ve zamanları olur.

2. Yaratanın, ancak yaratmaya başlamış olduğunda yaratmaya başlaması mümkün olabilir. Bu ikinci kısım Yaratanın acizlikten kudrete geçmesini veya yaratılmışların her hangi bir illet olmaksızın imkânsızlıktan imkâna geçmesini gerektirir.”⁴²¹

Oysa İbn Sînâ sisteminde cömertlik Tanrı’yı işlevsiz hale getirmek değil, Tanrı’nın yarattıklarından karşılık beklemeksizin yaptığı iyiliklerdir. Bu durum Danişname’de şöyle izah edilir: “Muamele, bir şey verip, bir şey almaktır. Aldığı şey hep aynı olmaz. Bazen adı iyilik, mutluluk ve dua olur. Genellikle arzu edilen şeyden alır. İçinde bedel olan her şey gerçekte muameledir. İnsanların geneli muamelenin böyle olduğunu düşünseler, mala karşılık mal verme olduğunu bilseler ve iyi anılma ve övgüyü bedel kabul etmeseler de akıllı insan, rağbet edilen her şeyin fayda olduğunu bilir. Ama cömertlik, bedel ve ödül kabilinden değildir ve karşılıklı muamele değildir. O, bir şeyden ona ait bir amaç olmaksızın kendi isteğiyle iyiliğin

⁴²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 124.

⁴²¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 123.

gelmesidir. Varlığı Zorunlu Mevcut'un fiili böyledir. Öyleyse onun fiili mutlak cömertliktir.”⁴²²

Şu ana kadar ki tartışmalara geniş pencereden bakıldığında, Gazzâlî'nin filozoflara ait olduğunu öne sürdüğü görüşlere verdiği cevaplar ile İbn Sînâ'nın Metafizikte Muattıla'ya verdiği cevapların birebir aynı ifadelerden oluştuğu görülecektir. İbn Sînâ'dan yapılan aşağıdaki alıntı ise bu durumun kesin ispatı olarak son noktayı koyacaktır. Ona göre; “İlk yaratmanın hudusa geldiği ilk vakti, önceki bir şeyle öncelememişse, bu durumda o şey yaratmanın hudusa gelişiyi birlikte hudusa gelmiştir. Onların (Muattıla) ilkelerine göre, yaratmanın ilk vakti, nasıl bir şeyle öncelemez ki? Hâlbuki ‘İlk vardı ve yaratma yoktu, sonra o vardı ve yarattı’. ‘İlk vardı ve yaratma yoktu’, ifadesi ‘vardı ve yarattı’ zamanında sabit değildir. Yine, İlk'in yaratmadan önce olması, yaratmayla beraber olması esnasında sabit değildir. ‘İlk var ve yaratma durumunun yok oluşu’, tek başına İlk'in varlığı değildir. Çünkü onun zâtı yaratmadan sonra da vardı. Yine ‘ilk var ve yaratma durumunun yok oluşu’, üçüncü bir şey bulunmaksızın yaratmanın olmayışıyla beraber onun varlığı değildir. Çünkü İlk'in zâtının varlığı, yaratmadan sonrasında da vardır. Oysa yaratmanın olmayışı, ‘önce vardı ve şimdi yok’ olmakla nitelenmiştir.”⁴²³

Sonuç olarak görülmektedir ki; İbn Sînâ'nın buradaki ifadelerindeki Muattıla eleştirisi ile Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te yer alan filozof eleştirisi paralellik arz etmektedir.

B.2.3. Âlemin Fiziki Yapılanma Süreci ve Göksel Hareketlerin Mahiyeti

B.2.3.1. Âlemin Fiziki Yapılanma Süreci

Bu başlık, doğal olarak, Allah ve âlem ilişkisinde âlemin varlığa gelişi ile ilgili sürecin fiziksel boyutunu incelemektedir. Dolayısıyla bu başlığın konusu, meseleyi metafiziksel tartışmalardan fiziki tartışmalara yönlendiren Gazzâlî'nin amacını ortaya koymaktır. Gazzâlî; fiziksel süreci gerektiren böyle bir tartışmayı açarak, Allah ve âlem ilişkisinin metafiziksel yönüyle bağ kurmak istemiştir. Onun bu konudaki itirazlarına yönler meselesiyle giriş yapılacaktır. Ona göre bu konuda filozofların iddiaları şöyledir: “Feleklerin hareket yönü doğuya ya da batıya değil de hepsi aynı yerde olsaydı konumlar oluşmaz, yıldızların hareketi ilişki meydana getirmezd. Bu şekilde de kâinatta meydana gelen olayların meydana geliş ilkesi

⁴²² İbn Sînâ, *Danışname*, s. 264.

⁴²³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 123; *en-Necat*, 2013, s. 234.

işlememiş olurdu. Yönler zamanların eşitliği gibi eşitse, feleklerin hareket yönünün doğudan batıya ya da batıdan doğuya olmasının sebebi nedir? En üstteki felek (dokuzuncu felek) doğudan batıya hareket ederken, en alttaki felek batıdan doğuya hareket eder. Devri ve karşıt olduğu sürece hareketin yönleri eşit sayılır. Yönlerin hareketleri arasında benzerlik varsa, siz filozoflar bir yönü diğer yönden niçin ayırt ediyorsunuz? ‘Âlemin var oluşu bakımından öncelik ve sonralık birbirine zıttır, o zıt şeylerin birbirine eşit oldukları nasıl iddia edilebilir’ diyen bir kişinin sorusu ile (sizin söylediğiniz bu ifade) aynı anlama gelir.”⁴²⁴

Yönler meselesini âlemin ötesinde boşluk veya doluluğun olup olmadığı tartışmasına bağlayan Gazzâlî, filozoflardan naklettiği sözleri şöyle sürdürür: “Âlemin ötesinde boşluk ve doluluk yoktur. Siz filozoflar şöyle diyebilirsiniz: ‘İzafi olarak önce ve sonraya bölünen zamana ilişkin boyutla, yine izafi olarak alt ve üste bölünen mekâna ilişkin boyut bir birinden farksızdır’, şeklindeki (bizim savunduğumuz) görüşü diğeriyle karşılaştırmak çarpıktır. Âlem küre şeklinde olduğu için, onun üst ve altı yoktur. Eğer bir yöne sen üst diyorsan, o yön başının üstünde olduğu için, diğerine alt diyorsan o da ayağının altında olduğu içindir. O halde yön; sana nispetle değişen bir addan ibarettir. Sana göre alt olan bir başkasının konumuna göre üst olabilir. Güneş gündüz üstte iken gece altta görünür. Bu konum sana göre değişen bir şeydir.”⁴²⁵

İbn Sînâ yönler bahsiyle ilgili olarak, çeşitli eserlerinde, uzunca tanımlamalar yapmaktadır. Öncelikle yönün tanımını, aşağı ve yukarı şeklindeki betimlenmelerini, yönlerin boşluğa ve doluluğa göre değerlendirilmesini, aynı boşlukta değişik yönlerin olamayacağını, yönlerin sınırının cisimde meydana geldiğini ve bu cismin ise kenar olduğunu açıklamıştır. Onun *İşarat ve Tembihat* ile *Danışname*’deki görüşleri bu konuyu açıklayıcı mahiyettedir: İbn Sînâ’nın tanımına göre; “yön, kendisine hissî olarak işaret edilmeyen aklî bir şey değildir. Eğer kendisine hissî olarak işaret edilmeyen bir şey ise hareket yoktur. Alt ve üst tarafında sınır olmayan sonsuz bir yön olamaz. Yön, alt tarafta kendisine ulaşılan bir şey olmadığına, bilakis sonsuza kadar gittiğinde ona ulaşılmaz. Öyleyse o, bizzat kendisine işaret edilen bir mevcut değildir.”⁴²⁶

⁴²⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 28.

⁴²⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 34-35

⁴²⁶ Açıklamanın devamı için bkz. İbn Sînâ, *Danışname*, s. 290.

“Bu, bu yönde değil de şu yönde hareket etti, sözümüzden anlaşılmaktadır ki yönün bir varlığı olmasaydı, hareketlinin bir maksadının olması anlamsız olurdu.”⁴²⁷ Bu durumda yönün bir varlığı olduğu aşikârdır. Yön; kendisine doğru hareketin vaki olduğu şeylerden olunca, hiç bir konumu olmayan akledilirlerden olmaz. Dolayısıyla yönlerin, işareti alan konumları sebebiyle varlıkları zorunludur. Yön; konum sahibi olduğu için, onun uzamdaki konumu işaret ve hareketin kaynağıdır. Yön, uzamda bölünmeyen sınırdır, uzamın ucudur ve hareketin yönüdür. Bil ki insanlar değişmeyen yönlerle işaret ederler, tıpkı yukarı ve aşağı yön gibi. Varsayımsal olarak değişen yönlerle de işaret ederler, tıpkı sağ ve sol gibi. Yukarı ve aşağı yönün değişmemesinin sebebi tabiatı gereği olmasıdır. Meyli olmayan her hangi bir hareket, kendisinde zamansal bir bölünme olmadığı sürece gerçekleşmez. Her oluşan ve bozulanın doğrusal bir meyli bulunur.”⁴²⁸

Gazzâlî’nin yönler konusunda filozoflardan aktardığı ifadeler ile İbn Sînâ’nın ifadeleri paralellik arz etmektedir.⁴²⁹ Bu konuda Gazzâlî’nin âlemin kıdemi konusu ile ilgili olarak itirazının nereye olduğu bir muamma olarak durmaktadır. Onun yönler konusunda filozoflardan yapmış olduğu aktarımlara verdiği cevaplar, meseleyi ‘âlemin ötesinde boşluk ve doluluk var mıdır?’ sorusuna

⁴²⁷ Gazzâlî; yönler konusunda *Mekâsıd*’da şunları söyler: “Hareket iki yöne ihtiyaç duyar. Yönlerin yapı ve tür bakımından birbirinden farklı ve olmaları hareketin ya tabii ya da zoraki olmasını gerektirir. Taşın aşağı düşmesi tabii hareket iken, taşın yukarı atılması zoraki bir harekettir. Çünkü birincisinde taş meylettiği yöne gitmekte, diğerinde ise taş bulunduğu yöne tekrar dönme mukavemeti göstermektedir. Alt yön ve üst yön böyle değerlendirilmelidir. Hem alt yönün hem de üst yönün bir sınır vardır. Bunun üç delili vardır:

1. Yön; zorunlu olarak duyusal bir işaret (el) ile kendisine işaret edilen bir uzaklıkta olmalıdır. Zira kendisine işaret edilmeyen zihinsel işlemlerde bir hareketin olması düşünülemez. İster boşlukta olsun, ister dolulukta olsun sonsuz uzaklığın olması imkânsızdır.

2. Yön kavramı; belli bir sınırın olmasını gerektirir. Ağaç, dağ, doğu ya da batı yönüne işaret edilmesi gerekir dediğin zaman, ağacın olduğu yönün, işaret edilen yön olması gerekir. Her hangi bir hareketin son bulmadığı yöne işaret edilmez. Kendisine işaret edilmeyen bir şeyin de yönü yoktur. Aşağı yön dediğimizde, aşağının belli bir sınırının olması gerekir, o da aşağıların aşağısıdır (esfel-i safilin). Yukarı için de durum böyledir ve durum sonsuza kadar uzamaz.

3. Aşağı yöne düşen nesnelerin bir kısmının bir kısmından aşağıda olduğunu düşünülmesidir. Bunların arasında sonlu oldukları için bir mertebelenme olacaktır. Öyleyse her doğrusal hareketin birbirinden farklı, sınırlı iki yönünün olması zorunludur. Yön boyuttur, boyut ise ancak cisimde olur. Bu durumda hareketin düşünülmesi için, yönleri sınırlayan sınırlı bir cismin olması gerekir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 201-202.

⁴²⁸ İbn Sînâ, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, s. 92-99; İbn Sînâ, *Danışname*, s. 302-304.

⁴²⁹ *Mekâsıd*’da yönlerden bahsedilirken, bu meselenin; ay altı âlemdeki varlıkların arasındaki doğrusal hareketin bir gerekliliği olarak tarif edildiğini görmekteyiz. Fakat Gazzâlî bu bölümde, yönler meselesini, âlemin kıdeminde önemli bir gereklilikmiş gibi sunmaktadır. Onun *Mekâsıd*’taki ifadesi şöyledir: “Biz diyoruz ki gözlenen birleşim, doğrusal hareketin varlığına delalet eder. Hareket de mesafe açısından yapıda farklı iki sınırlı yönün sabit olduğuna delalet eder. İki farklı yön ise, kendilerini kuşatan bir cismin varlığına delalet eder ki, o da göktür.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 200.

yönlendirmektedir: “(Gazzâlî’nin güvenilir olduğunu düşünmediği) hayal gücü/vehim her yüzeyin üstünde bir ‘üst’ varsaydığı gibi, âlemin ötesinde ‘dolu’ ve ‘boş’ bir mekânın varlığını da tasarlar. Hayal gücü; âlemin var oluşundan önce her hangi bir ‘önce’ yoktur, gerçek varlık odur, denildiğinde bunu kabul etmez. Hayal gücü; âlemin ötesinde (veya üstünde) sonsuz bir boyuttan ibaret olan boşluğun bulunduğunu da kabul etmez. Boşluk; anlamlı bir kavram değildir, boyut cisme ilişkindir. Cisim sonlu olunca boyut da sonlu olur. O halde hayal gücü kabul etmese de boşluk ve doluluk anlamsızdır. Âlemin ötesinde (hayal gücünün söylediğinin aksine) boşluk ve doluluk yoktur. Mekâna ilişkin boyut cisme bağlıdır, zamana ilişkin boyut ise harekete bağlıdır. Cismin boyutlarının sonlu olması; mekâna ilişkin bir boyutun bulunmasını engellemez, aksine zamana ilişkin bir boyutun varlığını engeller. İzafî olarak ‘önce’ ve ‘sonra’ya bölünen zamana ilişkin boyut ile yine izafî olarak ‘alt’ ve ‘üst’e bölünen mekâna ilişkin boyut arasında hiç bir fark yoktur. ‘Üst’ün üstünde her hangi bir ‘üst’tün bulunmadığının ispatı mümkün ise, ‘önce’den önce gerçek bir ‘önce’nin bulunmadığının ispatı da sadece hayali ve vehmi olarak mümkündür. Bu durum zorunlu bir sonuçtur. Nitekim filozoflar âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun bulunmadığı hususunda hem fikirdirler.”⁴³⁰

İbn Sînâ; âlemin ötesinde boşluğun bulunduğu düşüncesinde olanları eleştirmekte ve *fizik* kitabında uzunca bir izah yapmaktadır. İbn Sînâ’nın bu açıklamalarında dikkatimizi çeken en önemli husus, benzer açıklamaların Farabi’nin *Hala Risalesi*’nde de mevcut olmasıdır.⁴³¹ İbn Sînâ’nın, bu risaleden esinlenerek

⁴³⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 34.

⁴³¹ Farabi Hala/boşluk Risalesi’nde hala/boşluğun olmadığına dair bir ispat yapmaktadır. Onun bu ispatının özetini derlenmiş olarak sunuyoruz: İçinde katıyyen hiç bir şey bulunmayan boş mekân hala/boşluk olarak tanımlanmıştır. Üçte biri dolu olan bir kap üzerinden örnek veren Farabi, boşluğun var olduğunu iddia edenlere karşı, bu örnekten yola çıkarak bazı sorular sorar. Örneğin, kabın bir kısmı dolmazdan önce kata ne vardı?, kabın boş olmasından dolu olmasına kadar ki süreçte mesafe kabın boşluğunu ve doluluğunu ne derecede etkiledi?. Farabi, boşluğun varlığını iddia edenlere karşı geliştirdiği argümanları şu soruyla pekiştirmektedir: “Kabın üçte birlik kısmında hiç bir suretle bir şey bulunmayıp tamamen boş olduğu söylenirse, o takdirde biz de, bu fikrin yanlış olduğunu iddia ederiz.” Bu durumda meselenin son şekli Farabiye göre şu şekilde olmuştur: Kaptaki boş olduğu zannedilen mekânın hakikatte bir cisim tarafından işgal edilmekte olduğu anlaşılmıştır. Kaba bir cisim girdiğinde orada mevcut olan hava cismin hacminin gelmesiyle yerini cisme bırakır. İkisinin orada olması kabın hacminin fiziki anlamda tutarsızlığına sebebiyet verir. Böylece kabın içine hala girdi iddiaları çürütülmüş olmaktadır. Hava cisimden farklıdır. Cisim enine ya da boyuna uzar ya da kısalır. Fakat hava süratle her yöne genişleyen ya da daralan bir yapıya sahiptir. İşte kabın içine giren hava, bir kısmı dışarı çıkmış olsa bile yerine başka bir cisim girmediği sürece, kabın içerisinde azalmış ya da artmış olmaz. Kaptaki bütün boşluklar hava ile dolmuş olur. Bu sebeple hiç bir şekilde kabın içinde hala/boşluk oluşmaz. Bkz. Farabi, *Risaletü’n fi’l-Hala*, çev. ve edit: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay. XV. Seri, No:1 Ankara 1951, s. 4-14. Derlenmiştir.

yaptığı açıklamaların derlemesini şöylece sunabiliriz: “Bize düşen şey, bu düşüncüyü kabul edenlerin yanlışlığını göstermek, boşluğun mutlak bir şey olmadığını ispat etmektir. Boşluğun varlığını zorunlu görenlerin nezdinde boşluğun doğası, sadece dolu bir boyutta son bulabilmesi bakımından olur. Zira doluluk sonlu olur ise yine o, boşlukta son bulur. Dolayısıyla da onlara göre sonsuz bir boyutun olması lazım gelir. Bize göre boşluk ve doluluk bağlamında sonsuz bir boyutun olması imkânsızdır.”⁴³² Biz boşluğun mekân olduğunu kabul etmiyoruz, bu sebeple boşlukta doğal, zorlamalı, döngüsel vb. hareket oluşmaz. Bununla birlikte mutlak boşlukta hiç bir yön bulunmaz.⁴³³ Bütün bu şeylerden sonra açığa çıkmıştır ki; boşluğun hiç bir anlamı yoktur.”⁴³⁴

Netice itibariyle Gazzâlî filozofların, “kıdem bi’z-zat” ve “kıdem bi’z-zaman” ayrımını çözemediğini ve bu hususta “Allah ile âlem arasında boşluk (hala) vardır” söylemini hatırladığımızda; onun, filozofları; Allah ve âlemin varlıklarını özdeşleştirdikleri ithamı üzerinden eleştirisinin, Farabi’nin ‘Hala Risalesini’ okuyanların da malumu olduğu gibi, pek fazla anlam ifade etmediği görülecektir. Çünkü boşluktan bahsedebilmek için en az iki boyutun olması zorunludur. Allah ve yokluğu boyut saymak, kadîm ve ebedi olanla, olmayanı varsayıp onun üzerinden görüş beyan etmektir ki, bu ciddi bir çelişkidir. Zaten Gazzâlî de, yüksek ulema için yazdığı eserlerinde, bu meseleye hemen hemen hiç yer vermemiştir.⁴³⁵

Defaatle söylediğimiz gibi İbn Sînâ, fizik alanında daha çok Aristo’nun fikirlerini benimsemiştir.⁴³⁶ Fakat metafizik alanda genel kanaatin aksine, Platoncu

⁴³² İbn Sînâ’nın bu konuda çeşitli eserlerinde yer alan geniş yelpazeden birçok açıklaması vardır. Biz, çalışmamızın hacmini düşünerek bu açıklamaların tam metinlerini burada vermeyeceğiz. Şimdilik ilgili eser ve bölümlerin kaynak bilgisini vermekle yetineceğiz. Bkz. İbn Sînâ, *Danışname-i Alai/Fizik*, s. 370-374; *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, s. 91-92; *Metafizik II*, s. 57-60.

⁴³³ İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat/Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 160-163.

⁴³⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 2004, s. 173.

⁴³⁵ Deniz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, s. 709.

⁴³⁶ Hatta aşağıdaki alıntı İbn Sînâ’nın bazı yerlerde fizik alanında olmasına rağmen Aristoteles’in fikirlerini benimsemediğini göstermektedir: Şifa’nın Fizik bölümünde İbn Sînâ kuşkusuz Aristoteles’ten etkilenmiştir. Ancak O, Aristo’nun körü körüne takipçisi olmamıştır. Tam aksine, Aristoteles’in Fizik’indeki konuları yeniden düzenlemiş ve hatta ‘Gökyüzü Üzerine’ adlı eserinde Aristo’ya ait bazı unsurları almakta tereddüt etmiştir. Bu yapısal değişiklikler ilk bakışta şaşırtıcı görülebilir. Ancak Şifa’nın ‘Medhal’ bölümünün İbn Sînâ’nın dediklerini dikkate alacak olursak normal görünmektedir. O, bu bölümde; ‘bizim kitabımızda bulunup da öncekilerin kitabına bulunmayan hiç bir şey yoktur; fakat eğer bir şey alışlagelmiş yerinde bulunamazsa, daha uygun olacağını düşündüğüm başka bir yerde bulunabilir’, demiştir.” Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-Medhal*, ed.

ve Yeni Eflatuncu fikirlere dayanan bir sentez oluşturmuştur. Gazzâlî, İbn Sînâ'yı tenkit ederken biraz kurnazca bir yol benimseyerek, onun metafiziğe dair görüşlerine, sadece metafizik alandan değil aynı zamanda fizik alanından da cevaplar getirerek; onun Aristocu fikirleri benimseyerek küfre düştüğünü zannettirmiştir. Allah ve âlem arasındaki ilişki İbn Sînâ'da metafizik alanın bir konusu iken; Gazzâlî âlemdaki boşluk-doluluk, âlemin altı-üstü, âlemden önceki zamanın varlığı veya yokluğu gibi fizik konularını bu mesele içine dâhil etmiştir. Bu da İbn Sînâ'nın görüşleri yorumlanırken, zihinleri çözüm odaklı olmaktan uzaklaştırmaktadır.⁴³⁷

Gazzâlî, *Tehâfüt*'te; boyutların sonluluğu ve sonsuzluğu konusunu, âlemin varlığa gelişinin ilk başlangıcı meselesine bağlamıştır. Ona göre filozoflar bu meseleyi şu şekilde açıklamışlardır: “Âlemin varlığa gelişinin başladığı anın ‘son’a dönüşmesi düşünülemez. Bu durum şuna benzer: Bir ucu kalın, diğer ucu ince bir tahta düşünelim. Tahtanın ince tarafına gidebildiği kadar ‘üst’, diğer tarafına da ‘alt’ ismini verelim. Bu durumda âlemin cüzlerinde öze ilişkin bir fark ortaya çıkmaz. Farklılık, tahtanın biçimine bağlı olarak verilen değişik isimlerden ibarettir. Öyle ki tahta, aksi bir durumda olsaydı isimler de tersine olurdu. Hâlbuki âlem değişmemektedir; âlemdaki parça ve yüzeyler değişmeyip ‘alt’ ve ‘üst’ sadece sana nispetle değişmektedir. Âlemden önceki yokluk ve onun var oluşunun ilk başlangıcı meselesi, âlemin özüne ait bir konudur. Bu başlangıcın son olmasında olduğu gibi bir değişimin söz konusu olmadığı ve âlemin son bulmasıyla meydana geleceği varsayılan yokluğun da önceki yokluk olması düşünülemez. Âlemin var oluşu; izafi

G.C. Anavati, M. El-Hudeyri ve F. El-Ehvani, Kahire, 1952, s. 9-10. Nakil için bkz. Jules Janssens, “İbn Sînâ: Önemli bir Bilim Tarihçisi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 94.

⁴³⁷ Bu iddianın ne kadar doğru ve geçerli olduğunun ispatı, Cüneyt Kaya'nın imkân hakkında Aristo ile Yeni Eflatunculuk arasında kalan İbn Sînâ'nın tercih ettiği yolu anlattığı şu değerlendirmesinde de görülebilir: “Aristo'nun kuvve/fiil ya da mümkün, zorunlu, imkân kavramlarıyla çözümlemeye çalıştığı ‘Hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici’ ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak konusunda bir metafizik amacının olmadığı, söz konusu kavramlara da böyle bir amacın yüklenmediği görülmektedir. Bu çerçevede imkânın ve dolayısıyla zorunluluğun Aristoteles özelinde henüz metafizik bir bağlama sahip olmadığı yönündeki öngörümüz teyit edilmektedir. İmkân ve zorunluluk, Aristoteles tarafından özel olarak önermelerin kipleri çerçevesinde kullanılmakta, bu kavramların metafizik veçhesi ise kuvve-fiil bağlamında varlık-oluş problemi ile sınırlı olarak ele alınmaktadır.” Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 51. Bu hususta bir diğer delil, İbn Teymiyye'nin bu konudaki desteğinde aranabilir. O, (İbn Sînâ'nın metafizik köklerini çözümleyebilmek için) hem Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü hem de İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünü incelemiş, neticede filozofların imkân deliline yöneltilen eleştirilerin ve onların kullandığı mümkün kavramının temelini bilindiğinin aksine Aristoteles felsefesine bağlı değil, âlemin varlığa geliş sebebinin Allah'ın cömertliğine bağlı olduğunu savunan Proclus'a ait bir görüşten geldiğini iddia etmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Tearudi'l-Akl ve'n-Nakl*, (thk: Abdüllatif Abdurrahman), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut; 1997, IV, 185, V, 25,26.

değişikliğe maruz kalan ‘üst’ ve ‘alt’ gibi değil, izafi değişikliğe bağlı olmayan ‘ilk’ ve ‘son’ şeklinde iki sabit uç ile meydana gelmiştir.”⁴³⁸

Gazzâlî bu bölümde, *Tehâfüt*’ün orijinal bir yönünü ön plana çıkarmıştır. Bu yön, Gazzâlî’nin hem filozof hem de kelamcı bakış açısını beraber görebilmemize imkân sağlamaktadır. Filozofların kelamcılarla karşılıklı konuşturulduğu bu bölüm, çalışmamızın başında müstakil olarak incelenmiştir. Gazzâlî’nin filozofların ağzından kelamcıları konuşturduğu bu bölümün girişi şu ifadelerle yapılmıştır: “Filozoflar; ‘âlemin üst ve altı yoktur’, demekle beraber, kelamcıların; ‘âlemin öncesi ve sonrası yoktur’, demelerini mümkün görmemişlerdir. Çünkü filozoflara göre, izafi değişikliğe maruz kalan üst ve alttır ama ilk ve son (önce ve sonra) izafi değişikliğe maruz kalmaz. Bu sebeple önce ve sonranın (ilk ve son) varlığı gerçektir. Bu bağlamda zamanın, önce ve sonra dışında başka bir ifadesi yoktur.”⁴³⁹

Gazzâlî, filozofların söylediğini iddia ettiği bu sözlere bir soruyla karşılık vermektedir: “(Siz filozofların kelamcılar ile ilgili çıkarsamanıza karşı) biz deriz ki; ‘üst’ ve ‘alt’ lafızları arasında hiç bir fark yoktur. Biz bunların yerine ‘iç’ ve dış’ lafızlarını kullanacağız. Bize göre âlemin bir içi bir de dışı vardır. O halde âlemin dışında doluluk ve boşluğa ait her hangi bir şey var mıdır? Filozofların; ‘âlemin ötesinde doluluk ve boşluk yoktur’, şeklindeki sözlerine karşı, kelamcılar; ‘âlemin dışı’ ile onun en üst yüzeyini tercih etmişlerse, âlemin bir dışı vardır. Kelamcıların kastı bundan başka bir şey ise âlemin bir dışı yoktur. Gazzâlî’nin ithamına göre filozoflar, bu sözleriyle; âlemin var oluşunun bir başlangıç noktasını kastediyorlarsa, âlem için bir ‘önce’ söz konusudur. Bu durum, tıpkı âlemin açık sınırı ve yüzeysel kesiti anlamında bir ‘dış’ın bulunması gibidir.”⁴⁴⁰ Gazzâlî; bu tartışmaların nihayetinde Allah, âlem ve zaman ile ilgili tartışmaya geri dönerek, şu neticeye ulaşmıştır: “Allah vardır ve Allah’la birlikte âlem yoktur. Bu ifade bir ikinci şeyin ispatını gerektirmez.”⁴⁴¹ Başka bir şeyin varlığının gerekliliği hayal gücünün bir ürünüdür. Çünkü hayal gücü zaman ve mekâna bağlı olarak işler.”⁴⁴²

⁴³⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 35.

⁴³⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 35.

⁴⁴⁰ *A.g.e.*, s. 35.

⁴⁴¹ Sadece Allah’ın zatı vardır, onunla birlikte başka hiç bir zat yoktur, şeklinde anlaşılabileceği gibi; Allah vardır, sonra âlemi yaratmıştır, onlarla birlikte üçüncü bir şey olan zaman yoktur, şeklinde de anlaşılabilir.

⁴⁴² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 36.

Filozoflar adına ‘cismin kadîm olduğuna inanırlar’ iddiasında bulunan Gazzâlî, hasım olarak bahsettiği filozoflar için; ‘öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını kabul etmezler’ iddiasında da bulunmuştur. Bu iddialarının nihayetinde ise; ‘bu tartışma ile onlara karşı koyma tamamlanmıştır’,⁴⁴³ diyerek bu konudaki sözlerini tamamlamıştır.

Gazzâlî, İbn Sînâ’yı âlemin kıdemi konusunda eleştirirken, meseleyi cismin kıdemiyeti boyutuna sıkıştırmıştır. Buradan yola çıkarak; filozofların kabul ettiğini iddia ettiği, âlemin imkânı meselesinin, aslında cisimsel ve zamansal sonsuzluktan başka bir şey olmadığını öne sürmüş ve imkân delilini zaman ve mekân düzleminde açıklamaya çalışmıştır. Gazzâlî’nin cismin kıdemine yönelik iddialarına cevap, *Tehâfüt*’ün birinci meselesinin dördüncü delilinin irdelendiği bölümde verilecektir.

B.2.3.2. Göksel Nefislerin İnsan Nefisleri ile İlişkisi:

Gazzâlî, göklerin hareketlerinin sonsuz olması sorunsalından yola çıkarak; insan nefislerinin göksel nefislerle ilişkisini incelemektedir. Buradaki temel tartışma; göklerin hareketinin canlı olup olmadığı, bu hareketlerin bizim nefislerimizle ilişkisinin ne boyutta olduğu konularıdır. Gazzâlî’nin yönler bahsini, göklerin hareketlerine bağladığı ifadeleri *Tehâfüt*’teki şu sözleriyle başlamaktadır: “Sürekli devri hareket, meydana gelen bütün olayların kaynağıdır. Göğü devri olarak hareket ettirense, göklerin nefisleridir. Buna göre gökler canlıdır. Göklerin nefisleriyle olan ilişkisi ise, bizim nefislerimizin bedenlerimizle olan ilişkisi gibidir. Şu var ki göklerin nefisleri kadîmdir. O halde, göklerin nefislerinin gerektirdiği devri hareket de kadîmdir. Kadîm olmasından dolayı nefsin durumu sürekli devri olunca, hareketlerinin durumları da sürekli devri olacaktır.”⁴⁴⁴

Gazzâlî’nin birinci meseledeki iddiasını, yine *Tehâfüt*’ün onuncu, on dördüncü ve on altıncı meselelerdeki sözleri de desteklemektedir. *Tehâfüt*’ün onuncu meselesindeki filozof görüşlerinin aktarımı şu şekildedir: “Göklerdeki cisimler kadîm, ay feleğinin etkisiyle meydana gelen dört unsur ile onların oluşturduğu cisim ve maddeler de kadîmdir. Sadece karışım ve dönüşüm sonucunda maddenin suretleri değişir. Böylece insan, hayvan ve bitkilere ait nefisler oluşur. Bütün bu değişimlerin sebepleri dairesel harekette son bulur. Dairesel hareket ise kadîm olup, kaynağı

⁴⁴³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 36

⁴⁴⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 30.

feleğin kadîm olan nefsidir. O halde âlemin bir sebebi ve âlemdeki cisimlerin bir yaratıcısı yoktur. Bilakis onlar ezelden beri nasılsalar öyle olup, bir sebepleri bulunmamaktadır. O halde filozofların, bu cisimlerin bir sebebi bulunmaktadır, demelerinin bir anlamı nasıl olabilir?”⁴⁴⁵

Tehâfüt’ün on dördüncü meselesinde Gazzâlî filozoflara ithafen şunları aktarmıştır: “Filozoflara göre gök canlıdır ve nefs sahibi olup, nefsin gökle olan ilişkisi, bizim nefislerimizin bedenimizle olan ilişkisi gibidir. Bizim bedenimiz nefsin tahriki ile amacı doğrultusunda iradeli hareket ettiği gibi, gökler de böyle olup dairesel hareketlerinin amacı âlemlerin Rabbine ibadet etmektir.”⁴⁴⁶ Gazzâlî’nin bu noktadaki itirazı filozofların bu ithamının geçersizliği yönünde değil, bu iddianın akli bir delil ile bilinemeyeceği noktasındadır.

İbn Sînâ ise *İşarat*’ta, Gazzâlî ithamlarına cevap olabileceğini düşündüğümüz, göksel nefisler ile insan nefislerini karşılaştırmıştır. Ona göre “göksel hareketlerin bazen bir çeşit tümel, bazen tikel bir iradeyle ilgili olduğu açığa çıkmıştır. Tümel mutlak ilk iradenin ilkesi akılsal ayırık bir zattır. Tümel irade; yenilenen kesinti ya da bitişme yoluyla kesintiye uğramayandır. Aksine doğası meydana gelmiş ve doğası yok olmuş olur. Sürekli durumlar için doğası meydana gelmiş ve doğası yok olmuş bir şeyin (tümel mutlak irade), kadîm olarak var olup sonra meydana geldiğini söyleyemeyiz. Tümel mutlak iradenin yetkinliği ne tikel, ne zanni, ne de hayale dayalı olmaksızın gerçek olarak bulunur. Zikrettiğimiz şeylerin benzerlerinin gök cisimleriyle bağıntısı, bizim nefislerimizin tıpkı olduğumuz haldeki gibi, tek bir canlının meydana gelmiş olması konusunda cisimlerimizle olan bağıntısı gibi değildir. Çünkü bizim tek bir nefsimiz, yetkinliğin ondan alması itibarıyla bedeniyle bağlantılıdır. Şayet böyle olmasaydı, kuşkusuz birbirinden ayrı iki cevher bulunmuş olurdu. Göğün nefsine gelince o, ya tikel irade sahibidir ya da bununla ilgili eğer varsa bir tür yetkinliğe kendisiyle ulaşılabilir tümel bir irade sahibidir ki, bunda bir sır bulunur. Tümel mutlak iradenin göğü hareket ettirmesi tutkusal ya da öfkesel bir etken sebebiyle değildir.”⁴⁴⁷

İbn Sînâ buradaki ifadelerinde yer canlılarını, yani ay altı âleme ait ve topraktan var olmuş canlıları sonlu olarak kabul ederken, gök canlılarını yani ay üstü

⁴⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 123.

⁴⁴⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 145.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, s. 146-148.

âleme ait olanları ise sonsuz kabul etmiştir. Tabi ki bunların içinde hem ay altı âlem ile hem de ay üstü âlem ile bağlantısı bulunan insanı, Allah'tan aldığı özellikler bakımından, diğer ay altı varlıklarından ayırmıştır.

Gazzâlî; filozofların savunduğunu iddia ettiği, 'göğün hareketi iradeli harekettir' söyleminin geçersizliğini ise şu şekilde kanıtlamaktadır: “Bize göre ilk olarak; göğün hareketini, onun sürekli dairesel hareketini irade eden, gök olmayan ve onu kuşatmayan bir cisim tarafından hareket ettirildiğini varsayarsak, filozofların göğün canlı olduğuna dair iddiaları geçersiz olur. İkinci olarak; göğün hareketi Allah'ın iradesine bağlı zorlamalı bir harekettir. Nitekim aşağı düşen taş da zorlamalı harekettir ve bunun yaratıcısı Allah'tır. Canlı olmayan bütün cisimlerin hareketi de böyledir. Bu durumda filozoflar neden bütün canlılara ait kabul edilebilecek zorlamalı hareketi sadece göğün hareketlerine has kılmışlardır? Neden gök diğer cisimlerden üstün tutulmuştur? Üçüncü olarak ise; biz göğün özel bir niteliği bulunduğunu ve bu niteliğin hareketin ilkesi olduğunu kabul ederiz. Filozoflar da buna benzer olarak taşın aşağı düşmesini buna benzetirler. Taşın hareketi bize göre ne bir yere ulaşmak, ne de bir yerden uzaklaşmak içindir. Nitekim cismin özünde dairesel hareketi gerektiren bir gücün yaratılması mümkün olup, bizzat o hareket bu gücü gerçekleştirmiştir. Yoksa bu gücü gerçekleştiren, o yerin istenmesi ve o hareketin oraya ulaşması değildir. Filozoflar ise tam aksine her hareketi iradeli hareket yapıp, onu bir araç haline dönüştürmektedirler. Açıkçası filozofların anlattıklarından çıkarılacak sonuç göğün canlı olduğuna yönelik iddialarının mesnetsiz ve saçma bir iddia olduğudur.”⁴⁴⁸

Bu konuda *Tehâfüt*'ün on beş ve on altıncı meseleleri de; göğün hareketleri, göklerin nefislerinin meleklerle benzetilmesi, insan nefsinin göklerin nefesine benzeme arzusu ve göğün canlı ve hareketli olduğuna yönelik iddialardan oluşmaktadır. Gazzâlî on altıncı meselede filozofların; gök meleklerinin göklerin nefsi olduğunu, Allah'a en yakın meleklerin de cisimler üzerinde etkili olmayan, yer kaplamayan ve bağımsız cevherlerden ibaret bulunan soyut akıllar olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir. Filozoflara göre; “Allah'a en yakın olan meleklerdeki tikel suretler (bilgiler) bunlardan gök meleklerine akar ve onlar gök meleklerinden daha üstündür. Çünkü onlar veren, gök melekleri alandır; veren alandan daha üstündür. Bu

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 146-148.

yüzden üstün olan ‘Kalem’ ile ifade edilmiş ve Yüce Allah ‘Kalemle öğretti’ (Kur’an; Alak/4) buyurmuştur. Çünkü Allah bilgiyi sunan nakkaş gibi olup öğretileni kaleme, öğreneni Levh’e benzetmiştir.⁴⁴⁹ Gazzâlî’ye göre filozofların buraya kadar iddia ettikleri, göğün canlı olduğuna yönelik iddialar olup, makul sayılabilecek görüşlerdir.

Gazzâlî’nin iddia ettiği şekliyle devri hareketin kadîmliği konusunda İbn Sînâ; döngüsel, dairesel, sürekli ya da sonsuz hareket ifadelerini kullanarak hareketin kendisine değil, hareketin hareketini aldığı kaynağa sonsuzluk vererek meseleye açıklık getirmektedir. Dairesel ve sürekli hareket konusunda İbn Sînâ şunları söyler: “Sınırı olmayan dairesel ve sürekli hareketin hareket ettiricisi, sınırsız fiile eşit bir güçtür.⁴⁵⁰ Bu gücün asla cisme ait olmadığını söylüyoruz.⁴⁵¹ Çünkü cisimde olan her güç, farazî olarak bölünebilir. Zira o cismi, zihnî olarak bölebilirsin. Onun içinde olan her şey itibarî olarak bölünür. Öyleyse bu gücün bir parçası da o güçtür; ama daha azdır. O zaman sınırlı bir vakitten itibaren onun hareket ettirilmesi mümkündür. Tamamı denecek kadar sınırsız veya sınırlıdır. Eğer sınırsız ise az gücün fiili, çok gücün fiili gibi eşit olur. Bu imkânsızdır. Eğer sonlu ve sınırlı ise ve diğer parça da böyle ise her iki gücün toplamı sonlu ve sınırlıdır ve sonlu hareketler üzerindedir. Öyleyse bu hareketin gücü sınırdaki ve hareketli cisimden ayrı olan bir hareket ettiricisinin⁴⁵² bulunması gerekir.”⁴⁵³

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 153-154.

⁴⁵⁰ Üsküdarî’ye göre filozofların bu konudaki sözlerinin özeti şudur: “Gök kürelerinin nefislerini, bedenlerini, iradî olarak dairesel bir hareketle hareket ettirirler. Bu hareketinde illeti ve sebebi (ki bu da nefisleridir) daimî olduğundan varlığı daimidir. Ancak bu harekette durağanlık (istikrar) olmadığından, bu hareketle hareket eden cismin parçalarının yerleri yer değiştirirler ve bu yerlerden biri diğer bir yerin meydana gelmesinin hazırlayıcısı olur. Bu hareketin devamlılığından ötürü, böylece her bir yer bir sonra gelen tarafından yer değiştirir. Bu yerlerin yer değiştirmesiyle, maddede, sûretler ve arazları kabul etmek için muhtelif istidatlar meydana gelir ve böylece bu arazlar ve sûretler ilkelerinden südür ederler. O halde bu dairesel hareket, sabit, değişmez varlıklar âlemi ile değişmeye maruz varlıklar âlemi arasında bir aracı rolün vazifesini görür.” Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 145-146.

⁴⁵¹ Benzer bir ifade İbn Sînâ tarafından semavi cevherler için kullanılmıştır: “Semavi cevherlerin hareket ettiricisinin sonsuz bir kuvveden kaynaklanan bir hareket ettirici olduğu açığa çıkmıştır. Cismani nefis için olan kuvve ise sonludur.” Bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 241.

⁴⁵² Bu ifadelerin Gazzâlî tarafından *Mekâsıd*’daki aktarımı ise şu şekildedir: “Birleşik yapılar ancak doğrusal bir hareketle hareket ederler. Zira her cismin tabii bir mekânının olması zorunludur. Eğer cisim başka bir yere yöneltilirse yine tabii yerine tekrar meyleder. Nesne tabii yerine meylettiği zaman oraya en kısa yoldan hareket eder. İki nokta arasındaki en kısa yol doğrusal çizgidir. Hareket zaruri olarak bu çizgi üzerinde olur. Hareket, birleşiklerin hareketi bakımından bir nedeninin olduğunu hissettirir. Sonradan olanın sebebinin sebebi vardır ve bu teselsül sonsuza kadar gider. Böyle bir durum ancak göksel olan döngüsel hareketle mümkün olur. Her sonradan meydana gelen hareket sonu olmayan daimi bir harekete delalet eder. Böyle bir durum varsayılınca bir hâdisin hudusu düşünülemez. Sonradan olanlar meydana gelirse, sonu olmayan bir hareketin de olması gerekir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 207-208 ve 220.

Gazzâlî yönler meselesini bu kadar uzatmakla âlemin başlangıcı meselesinden öz olarak uzaklaşmaktadır. Gazzâlî'nin; âlemin varlığa gelme tartışmalarında savunduğu temel görüş, *Tehâfüt*'te kelamcılara aidiyeti tescillenen; “zamanı mekân ile mekânı ise zaman ile kıyaslama” şeklindeki analogidir. Gazzâlî, zamanlar ve mekânlar arasında fark olmadığı inancını pekiştirmek için bazı ispatlamalara girişir. Ayrıca o, bu görüşünü, filozoflar ile kelamcıları karşılaştırarak kendisini haklı çıkarma pozisyonunda da temellendirmiştir.

B.2.4. Allah ve Âlem İlişkisinde, Varlık-Yokluk Tartışmaları

“Yokluk; bir şey değildir ki çeşitli miktarlarda ölçülsün.”⁴⁵⁴ şeklindeki Gazzâlî'nin filozof aktarımı, bu meselenin kırılma noktasıdır. Gazzâlî hiç bir zaman bu soruya tatmin edici bir cevap verememiş ya da vermek istememiştir. Filozofların bu sorusu, ciddiyetle incelenmesi gereken metafizik bir sorudur. Bu soru, Gazzâlî'nin filozoflar hakkındaki ön kabullerine cevap niteliğindedir. Âlemin kıdemi konusunda Gazzâlî'nin filozofları eleştirisinin temelinde üç sacayağı vardır. Bunlar; Allah ve âlem ilişkisi, zaman-zamansızlık durumu ve varlık-yokluk meselesidir. İbn Sînâ algısındaki varlık-yokluk meselesinin cevabını aradığı soru, yokluğun bir şey olup olmadığı tartışmasıdır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın varlık-yokluk ile ilgili görüşlerinin müstakil bir başlık altında burada zikredilmesi uygun olacaktır.

Bu bölümde; Gazzâlî'nin, özellikle *Mekâsıd*'ında ifade ettiği görüşler ile İbn Sînâ'ya ait uzunca bir varlık-yokluk tahlilinin karşılaştırılması yapılmıştır. Aşağıda yer alan Gazzâlî ve İbn Sînâ görüşlerinin karşılaştırıldığı aktarımlarda; ‘yokluk nedir’ ve ‘yokluğun tanımı yapılabilir mi?’ sorularına cevap aranmaktadır. Devamında, varlık ve yokluk arasındaki ilişki incelenerek; “yokluktan sonra varlık gelir mi?” sorunsalı irdelenecektir.

Gazzâlî'ye göre filozoflar, zaman gibi feleklerin ve nefislerin varlığını kabul etmelerinin mantiki bir sonucu olarak doğrusal nitelikli bir teselsülü kabullenmek zorundadırlar. Buna karşılık İbn Rüşd, söz konusu kürelerdeki dönüşün bir başlangıcı ve sonunun bulunmamasının gerektirdiği teselsülün, bi'l-fiil değil bi'l-kuvve, tamamen zihni ve kurgusal bir teselsül olduğunu, yani zaman açısından geçmiş ve geleceğin şu anda var olmaması nedeniyle fiili bir teselsül oluşturmadığını ifade eder. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 35-36. Geçmiş olayların ya da zamanın şu anda mevcut olmaması ve mevcut olmayan bir şeyin teselsül oluşturmamasının imkânsızlığını göz önünde bulunduran Hocazade ve Kemal Paşazade gibi Tehâfüt gelenekçileri de Gazzâlî'ye bu konuda hak vermemektedirler. Bkz. Kemal Paşazade, *Tehâfüt Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1987, s. 369-375; bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 71.

⁴⁵³ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 322-324; *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 149.

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 39.

Filozofların; âlemin yokluktan varlığa çıkamayacağını ifade eden “yokluk bir şey değildir ki çeşitli miktarlarda ölçülsün” iddiası, aşağıdaki Gazzâlî nakli ile desteklenmektedir. Gazzâlî’ye göre; “âlemin yok olmasının imkânsızlığına ilişkin olarak filozofların sözleri şöyledir: Âlemi oluşturan cevherler yok olmaz. Onların yok edici sebebi düşünülemez. Yok değilken sonradan yok olanın bir sebebi bulunması gerekir. O sebep de Allah’ın kadîm iradesidir ki bu imkânsızdır. Çünkü O; şeyin yok olmasını dilemezken, sonradan dilemiş olsa kadîm irade (kadîm olanın bilgisi) değişmiş olur. Veya bu sebep, kadîm iradenin her durumda tek bir sebep üzerine olmasını gerektirirdi ki bu da imkânsızdır. Oysa âlem yokluktan varlığa, sonra varlıktan yokluğa geçerek değişmektedir. Bizim (yani filozofların), yaratılanın kadîm iradeyle meydana gelmesinin imkânsızlığı hakkında anlattığımız, yok olanın imkânsızlığını göstermektedir. Üstelik burada bundan daha güçlü bir problem vardır. İrade edilen âlem, irade edenin fiilidir. Önceden fail değilken, sonradan fail olan herhangi bir kimsenin kendi özünde bir değişme olmamışsa, onun fiilinin yokken sonradan var olması gerekir. Çünkü o, olduğu gibi kalsaydı, onun ne önce ne de şimdi her hangi bir fiili bulunmazdı ve bu durumda hiç bir şey yapmamış olurdu. Yokluk hiç bir şey olmadığı halde nasıl fiil olabilir? Şayet âlem yok edilip, failin olmayan fiili yenileniyorsa, peki o fiil nedir? Âlemin varlığı mıdır? Oysa varlık son bulduğundan, böyle bir şey imkânsızdır. Yahut onun fiili âlemin olmayışı mıdır? Âlemin olmayışı bir şey değildir ki fiil olsun! Zira fiilin en aşağı derecesi var olmaktır. Âlemin yokluğu ise, var olma bakımından bir şey değildir ki onun hakkında; ‘bunu fail yaptı ve onu icat eden ortaya koydu’, denilebilsin!”⁴⁵⁵ Gazzâlî, filozoflara ait bu ithamları aktardıktan sonra, “yokluk bir şey değildir, o halde failden nasıl çıkmıştır” şeklindeki filozof iddiasına ise şu şekilde cevap vermiştir: “Yokluk bir şey olmadığı halde nasıl gerçekleşmiştir? Yokluğun failden sudur etmesinin anlamı, onun sadece failin kudretine dayalı olarak gerçekleşen bir şey olmasıdır. Yokluğun gerçekleşmesi düşünülüyorsa, kudretle olan ilişkisi niçin düşünülmesin? O halde araz ve suretlere yokluğun asla ilişemeyeceğini inkâr ederek; ‘yokluk bir şey değildir ki nasıl ilişsin, yenilenmekle ve ilişmekle nasıl nitelensin?’, diyen kimseyle sizin aranızdaki fark nedir?”⁴⁵⁶ Yokluğun arazlara ve suretlere ilişmesinin

⁴⁵⁵ Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 51.

⁴⁵⁶ Gazzâlî’nin bu cevabının bir diğer ifade tarzı şu şekildedir: Gazali’nin imkân anlayışı, yoktan yaratma sonucunu doğurmuştur. Belki de yoktan yaratma anlayışı onun imkân anlayışını

düşünülemeyeceğinden şüphe etmiyoruz. Bir ad verilsin veya verilmesin, ilişmekle nitelenenin gerçekleşmesi akla uygundur. Dolayısıyla gerçekleşmesi akla uygun olanın, kudret sahibinin kudretiyle olan ilişkisi de akla uygundur.”⁴⁵⁷

Gazzâlî’nin bu aktarımlarından sonra İbn Sînâ’nın ne dediğine bakılacak olursa, ona göre, hâdis bir varlık olan âlemin varlığının öncesinde yokluk değil, varlığının imkânı bulunmaktadır ve varlığının imkânı kadîmdir. Dolayısıyla, âlem, yoktan değil, kadîm imkândan yaratılmıştır. Ancak, bu görüşe karşı çıkan kelimacılar açısından, imkân, varlıksal değil, itibari bir kavram olduğu için, âlemin yaratılmasından önce hiçbir şey mevcut değildir ve âlem yoktan yaratılmıştır.⁴⁵⁸

İbn Sînâ açısından yokluk; konu, tür veya cins için meydana gelme özelliğindeki bir şeyin olmamasıdır. İki şeyden birinin diğerine göre yokluk ve meleke olması mümkün değildir. Bilakis o ikisinden meleke olan; kendi başına düşünülen, bizatihi sabit olandır. Yokluk ise; kendi başına düşünülen ve bizatihi sabit olan bu şeyin, olabileceği bir şeyde olmamasıdır. Dolayısıyla yokluk; meleke vasıtasıyla düşünülür ve tanımlanır.⁴⁵⁹ Bu durumda neyin yokluk olduğu neyin yokluk olmadığına sıralanması gerekir. O halde aşağıda sayacağımız şeyler, İbn Sînâ’ya göre yokluğun çeşitli yönlerini ifade edecektir:

“1. Herhangi bir mevcutta bulunma özelliğinde olan ama mevcutta bulunmayan şeye denir.

2. Bir şeyin cinsinde bulunma özelliğine sahip olan ama o şeyin kendisinde bulunmayan, yakın veya uzak cinse sahip olma özelliği de olmayan şeye denir.

3. Bir şeyin türünde bulunma özelliğine sahip olan fakat o şeyin şahsında bulunma özelliğine sahip olmayan şeye denir. Dışılık gibi.

4. Bir şeyde bulunma özelliğine sahip olan ama o şeyde mutlak olarak veya onun vaktinde ya da sakal-bıyık çıkmaması gibi vakit henüz gelmediği için ya da dış dökülmesi gibi vakti geçtiği için bulunmayan şeye denir.

şekillendirmiştir. Ona göre Allah âlemi yoktan var etmiştir. Yine O, var ettiği şeyleri yok edebilir. Bu noktada O’nun fiili yokluğa ilişebilir. “Yokluğun bir şey değilken failden nasıl çıktığı anlaşılamaz bir durumdur” eleştirilerine Gazzâlî, “yokluğun kendisi bir şey değilken nasıl oldu da gerçekleşmiştir” diyerek cevap verir. Yokluk varsa onun kudretle olan ilişkisi de düşünülebilir. Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyledir; şanı yüce olan Allah dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder. Bkz. Ömer Bozkurt, *Gazzâlî ve İbn Rüşd’de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2009, s. 22.

⁴⁵⁷ Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 54.

⁴⁵⁸ Engin Erdem, “İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu”, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2006, s. 67.

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 114.

5. Zorla ortadan kaldırılan her şeye yokluk denir.

6. Bir şeyi tamamıyla olmaksızın yitiren şeye denir. Şaşıya, ne kör, ne de tam gören denir.”⁴⁶⁰

İbn Sînâ’ya göre yokluğa yokluk diyebilmek için, onun meleke halindeki bir şey ile tanımlanması yapılmalıdır. Yokluk, yokluk tanımına sahip olabilmesi için varlığa muhtaçtır. Aslında İbn Sînâ, sözün özünde mutlak yokluğun olmadığını söylemekte, bizim tanımladığımız veya var olduğunu düşündüğümüz yokluğun ise bir şeyin noksanlığı veya o anda ortaya çıkmaması şeklinde ifade edilebilecek, “varlığın yokluğu” olduğunu anlatmaktadır.

İbn Sînâ sisteminde varlık (mevcut); dış dünyada, akılda ve vehimde mevcuttur. Bundan dolayı mevcut aynı zamanda ‘şey’dir. Mevcut, madumun mevcut bir sıfatı olursa, o sıfatla nitelenen mutlaka mevcuttur. O halde madum mevcut olur ki bu imkânsızdır. Kendinde mevcut olmayanın başka bir şey için mevcut olması imkânsızdır.⁴⁶¹ Dolayısıyla ona göre; varlık, yokluktan daha iyi bilinir. Varlık kendisiyle, yokluk ise her hangi bir şekilde varlık vasıtasıyla bilinir. ‘Madum; yenilenir ve varlıkla kendisinden haber verilen şeydir’, diyenin sözü yanlıştır.⁴⁶² Madum yenilenirse, önceki ile sonraki bir birinden farklı olur. Madum yenilenirse; onun bir niteliği olan zamanın da yenilenmesi gerekir. Zaman yenilenirse; madum ikinci bir zamanda olduğu için öncekinden başka olur. Akıl bunların hepsini reddeder.⁴⁶³

Gazzâlî’ye göre ise; “fiilin faille ilişkisi, öncesi yokluk olan var oluş bakımındandır. Yani var olması, yokluğundan sonradır ve yok iken var olmasında failin her hangi bir etkisi yoktur. Çünkü varlık, ancak yokluktan sonra var olur ve yok iken var olması kendi özündendir. Fail, yok iken fiil var etmek istese bu gerçekleşmez ve ayrıca bu mümkün değildir. Fiilin yok iken var olması, her hangi bir

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 50.

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 30-31.

⁴⁶² Filozoflar derler ki: Âlemin yok edileceğini mümkün görmenin savunulacak bir yanı yoktur. İster kadim, ister sonradan yaratılmış olsun, her hangi bir yerde bulunmaksızın kendi kendine var olan hiç bir şeyin var olduktan sonra yok olması düşünülemez. Filozoflara göre; “suyun altında ateş yakıldığı zaman su yok olur” denilirse, buna karşı; hayır yok olmaz, sadece buhara dönüşür, sonra buhar da su olur”, derler. Demek oluyor ki heyuladan oluşan madde havada varlığını sürdürmektedir. Heyula suyun suretini kendinde bulunduran maddedir. Ne var ki sadece heyula, su suretinden çıkıp hava suretine bürünmüştür. Hava soğukla karşılaşınca yoğunlaşıp suya dönüşür, yoksa madde yenilenmiş değildir. Aksine madde, unsurlar arasında ortak olup sadece taşıdığı suretler değişmektedir. Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 53-54.

⁴⁶³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 34 ve 37.

yapıcının yapmasıyla değildir. Yapıcının etkisi ancak varlığındandır denilirse, bizim cevabımız şöyle olur: Evet, fail fiili işleyebilir ve var etmeyebilir. Fakat öncesi yokluk olmayan bir şeyi var etmesi imkânsızdır. Öyleyse sonradan var olanın faile ihtiyacı, var olma yönündendir ve sadece bu yönüyle mümkün varlıktır. Yok iken var olması bakımından ise mümkün değil, zorunlu varlıktır ve bunda da hiç bir faile ihtiyaç duymaz. Her ne kadar fiilin faile bağıllığı var olma yönünden ise de, fiil var olduğu sürece failden bağımsız kalamaz, bilakis ona bağlı olur. Yani ışık her durumda güneşe bağlı olduğu gibi, fiilin de varlığı her durumda faile bağlıdır.”⁴⁶⁴

İbn Sînâ'nın kabulünde, failin fiiliyle ilişkisini yokluk öncelemez. Yokluk, izafî bir durumu anlatmak için kullanılır. “Fiil kavramında varlık; yokluk ve bu varlığın yokluktan sonra olması bulunur ki sanki o, bu varlığın üzerine yüklenmiş sıfatı gibidir. Yokluğa gelince, onun mefulün varlığının failiyle bir ilgisi olmayacaktır. Bu varlığın, yokluktan sonra olmayla nitelenmiş olması ise ne bir failin fiili, ne de bir kılanın kılmasıdır. Çünkü bu varlığın, yokluğu caiz olan gibi olduğundan ancak yokluktan sonra var olması mümkündür. O halde geriye onunla ilgisinin, bu varlığın zorunlu olmayan her hangi bir varlık olmasına göre oluşu ya da varlığını yokluğun öncelemesi gereken her hangi bir varlık olmasına göre bulunması kalır. Bu iki durumdan hangisi onunla ilgilidir? Varlığı kendisi bakımından değil de başkası bakımından zorunlu ise, bu durumda; sürekli başkası sebebiyle zorunlu varlık olur ya da herhangi bir zamanda başkası sebebiyle zorunlu varlık olur.”⁴⁶⁵

Görüldüğü gibi, Gazzâlî ile İbn Sînâ arasındaki; varlık-yokluk merkezli Allah ve âlem tartışmalarında, Allah'ın fail, âlemin O'nun fiili olması meselesi, Gazzâlî'nin bu konudaki bir çelişmesini ortaya koyacaktır. Gazzâlî; *Tehâfüt*'te olduğu gibi *Mekâsıd*'da da İbn Sînâ'yı, başka bir gruba ait olan görüşten dolayı eleştirmiştir. Gazzâlî'nin bu konudaki nakli ve İbn Sînâ'nın başka bir grubu eleştirdiği görüşü şu şekildedir:

Gazzâlî'ye göre; “filozoflar, ‘var etmekteki amacın, ancak var olan şeyler için söz konusu olduğunu savundukları için âlemin de, Yüce Allah'ın kadîm ve ebedi bir fiili olduğuna, Allah'ın fail olmadığı hiç bir zamanın bulunmadığına hükmediyoruz’,

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 161.

⁴⁶⁵ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 135.

demişlerdir.⁴⁶⁶ Çünkü faille ilişkili olan, varlıktır. Bu ilişki devam ettiği sürece, varlık da devam eder, ilişki kesilince varlık da sona erer. Durum siz (filozofların); ‘Yüce Yaraticının yokluğu farz edilse bile âlem, yine de varlığını sürdürür’, şeklindeki kuruntunuz gibi değildir. Zira siz bunun usta ile bina arasındaki ilişkiye benzediğini, çünkü usta yok olsa bile binanın varlığını sürdüreceğini sanıyorsunuz. Hâlbuki binanın varlığını sürdürmesi, ustaya değil, yapı malzemesini bir arada tutan kuruluğa bağlıdır. Mesela harca katılan su gibi tutucu bir güç olmasa, yapıcının eseri olarak ortaya çıkan görünümün devam etmesi düşünülemez”.⁴⁶⁷

İbn Sînâ; ‘Yüce Yaraticının yokluğu farz edilse bile âlem yine de varlığını sürdürür’, iddiasında bulunan bir topluluğu tevhid ilkesine aykırı oldukları gerekçesiyle eleştirmiştir. İbn Sînâ’nın ‘onlar’ diye bahsettiği bu grup Allah-âlem ilişkisinde akıl almaz şeyler söylemektedirler: “Onlar bazen ‘bir şey var edildiği zaman artık faile ihtiyaç ortadan kalkar’ derler. Hatta tıpkı bina ustasının yok olması ve buna rağmen binanın ayakta durmasında olduğu gibi ‘şayet fail yok olsa bile mefulün var olmaya devam etmesi caizdir’ derler. Daha da ötesi onların pek çoğu; ‘Allah için yokluk caiz olsa O’nun yokluğu âlemin varlığına zarar vermezdi’ demekten bile çekinmezler.⁴⁶⁸ Çünkü onlara göre âlem; Allah’a, kendisine varlık vermesinde, yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece bunu yapmakla fail olur. Allah fiilini yapmış ve âlem içinde yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise, nasıl olur da bundan sonra o (âlem) faile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar? Ve onlar; ‘eğer âlem var olması bakımından Allah’a ihtiyaç duyar ise var olan her şey başka bir var ediciye ihtiyaç duyar ve bu durum sonsuza kadar devam eder’ dediler. Biz bu konuda inanılması gerekenleri açıklamaktayız.”⁴⁶⁹

Burada sorgulanması gereken husus şudur: Gazzâlî; “Yüce Yaraticının yokluğu farz edilse bile âlem yine de varlığını sürdürür”, iddiası ile filozofları mı kast etmektedir, yoksa Dehriyyun’u mu kast etmektedir? Filozofları kast ediyor ise - ki iddiası bu yöndedir- çok vahim bir çelişki içindedir. Şayet Gazzâlî, filozofların

⁴⁶⁶ Allah her an bir yaratma üzerinedir ayeti burayı açıklıyor. Bu ayet filozoflar açısından Gazzâlî’yi çürüten önemli bir delildir. “Göklerde ve yerde kim varsa O’ndan ister. O, her an yeni bir iş ve oluştadır.” (Kur’an; Rahman/29)

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 63.

⁴⁶⁸ İbn Sînâ ise tam aksine âlemin varlığı Allah’ın varlığının zorunlu olarak sonucudur, demektedir. Âlemin varlığı Allah’ın varlığının bir delilidir, bu sebeple âlem zorunlu varlığa bağlı olduğu için zorunludur.

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, s. 134.

sözlerini olduğu gibi aktarıyor ise, onun filozofları eleştirmekten ziyade onlara destek vermesi gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ, Allah'ın varlığını ve birliğini sorgulayan bu ateist görüş ile mücadele etmektedir.

Gazzâlî, filozoflara ait olduğunu iddia ettiği 'Yüce Yaratıcının yokluğu farz edilse bile âlem yine de varlığını sürdürür', şeklindeki söyleme şöyle cevap vermektedir: "Fiilin faille olan ilişkisi, onun önceden yok olması ve sadece var olması bakımından olmayıp, sonradan var olması bakımındandır. Çünkü bize göre fiilin faille olan ilişkisi, varoluşun ikinci aşamasında olmayıp, yokluktan çıkıp varlığa geçiş (sonradan varlığa geliş) ile ilgilidir. Çünkü fiilden, 'sonradan var olma' anlamı kaldırılırsa onun fiili olduğu düşünülemez ve faille olan ilişkisi kurulamaz. Siz filozofların; 'fiilin sonradan olduğu', şeklindeki ifadeniz, fiilden önce yokluğun bulunduğu anlamına gelir. Yokluğun önce bulunması ise, ne failin fiili ne de yapanın eseridir, varlığın failin fiili olmasının şartıdır. Kendisinden önce yokluk bulunmayan varlık sürekli; dolayısıyla failin fiili olmaya elverişli değildir. Demek ki, failin fail olabilmesi için, fiili şart değilse de onun varlığı, bilgisi, irade ve kudreti şarttır."⁴⁷⁰

Söylediğimiz gibi, İbn Sînâ'ya göre varlık, yokluktan önceliklidir.⁴⁷¹ "Önceki yokluğun, hâdis varlık için illet olmakta bir katkısı yoktur. 'Bir şey, şeyin varlığını yok olma durumundan sonra olacak duruma getirmiştir', demek mümkün değildir. Faile, onu bi'l-fiil yapan sebepler ilişir. Böylece o, fail olur. Bu durumda, bir şey daha önce yok iken ondan var olur. Dolayısıyla o şeyin; bir var olmuşluğu, bir de var olmamışlığı olur. Onun, ne olmamışlığı, olmamaktan sonra olması failden gelmemektedir. Ona failden gelen yalnızca varlığıdır. Öyleyse ona zatından gelen var olmamak ise, onun olmamaktan sonra var olması ve dolayısıyla onun olmamaktan sonra olması demektir. Şu halde onun failden aldığı şey bizzat varlıktır. Varlığın yokluktan sonra oluşu, bir illet nedeniyle değildir. Çünkü bir yoklukla öncelenmeksizin var olması, kesinlikle mümkün değildir."⁴⁷²

Âlemin varlığa gelme tartışmalarında, açıklanması gereken en önemli hususlardan birisinin, varlık ve yokluk meselesi olduğunu daha önce söylemiştik.

⁴⁷⁰ Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 63-64. Gazzâlî *Mekâsıd*'ta İbn Sînâ'ya karşı serdettiği aynı iddiayı ve aynı cevabı farklı ifadelerle, tekrar açıklama ihtiyacı duymuştur. Onun buradaki izahında; bir şeyin fail olup olmadığının açıklaması iki durum ile gerçekleşmektedir. İlgili bölüm için bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 159-161.

⁴⁷¹ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 198.

⁴⁷² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 4-5.

Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında geçen, yukarıdaki iktibaslar, bu konuda tatmin edici miktarda izahat getirmektedir. Bu konuda meşşailerin ve dolayısıyla da İbn Sînâ'nın görüşlerini özetleyen, bu görüşleri kelamcılara ve Gazzâlî'ye ait fikirlerle karşılaştırarak, o fikirlerin kendi içindeki tutarsızlığını gösteren şu ifadeler ise meseleye son noktayı koyacaktır:

“Öyle anlaşılmaktadır ki yokluk zihinsel bir kavram olarak var, bir gerçeklik olarak ise varlığın zıddı değildir. Varlığın, olmayan bir gerçeklikten gerçekleştiğini söylemek kanımızca doğru bir ifade değildir. Çünkü zihin, çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerini kabul ediyor iken, üçüncü halin imkânsızlığını da öngörmektedir. Bu durumda aklın ilkelerini ontolojiye uyguladığımızda yokluk hiç bir zaman varlık değildir. Bu konuda Müslüman kelamcılar; genelde varlığın, özelde ise insanın, varlığın bir cüz'ü olarak yokluktan yaratıldığını ve var olduktan sonra Cennet ve Cehennemde ebedi olarak kalacaklarını kabul ederler.⁴⁷³ Fakat geçmişte, varlığın varlıktan gelmesini, âlemin kıdemini kabule götüreceğini ileri süren bu görüşün; âlemin ebediyetini mümkün görmesi, kanaatimizce bir çelişkidir. Onların çelişkisi; Tanrı'nın kadîm sıfatlara sahip olmasını kabul etmelerinden değil, bu kabule veya inanca ters düşen yoktan yaratmayı kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Müslüman filozofların bu konudaki görüşleri ise, iki temel argümandan oluşmaktadır. Bunlardan Meşşailer, varlığın Tanrı'dan sudur ettiğini kabulle, en başta varlığın yokluktan var olmadığını söylemiş olmaktadırlar. Mutlak Akıl; Allah'tan ilk aklın suduru, bizi varlığın ontolojik temelinin Tanrı olduğu fikrine götürmektedir.⁴⁷⁴ Filozofların Tanrı kanaatleri kelamcılarinkiyle aynı yöndedir, fakat aralarındaki temel ayırım; filozoflar ki özellikle İbn Sînâ, Allah'a ait sıfatları kadîm ve ebedilik bağlamında, zaman ve mekânın kapsam ve kuşatımından çıkarmışlardır. Aksine Allah'ın ilmi, zamanı ve mekânı kuşatmaktadır. Filozofların, varlığın varlıktan suduruna benzer bir görüşü tasavvufçularda da görmekteyiz. İşin ilginç tarafı bu görüşü bize aktaranın Gazzâlî olmasıdır. Gazzâlî'ye göre varlık, *Nuru'l-*

⁴⁷³ Malum olduğu gibi *Tehâfüt'ün ikinci meselesinde* Gazzâlî'nin de âlemin ebediyetinin mümkün olabileceğine yönelik sözleri Onun görüşünün de bu yönde olduğunu göstermektedir.

⁴⁷⁴ Müslüman filozoflar ile kelamcıların bu konudaki bakış açılarını özetlersek; kelamcılar varlığa yaratılmışlar açısından bir kabul ile bakmakta iken, filozoflar varlığa, yaratıcı açısından bakmışlardır. İki grup arasındaki bakış farkı kıdemiyet ve ebediyet konusunun düğümünü oluşturmuştur.

Envar'dan nurların fezeyanı ile meydana gelmektedir.⁴⁷⁵ Bu sebeple tasavvufçulara göre de varlık yokluktan gelmemektedir.”⁴⁷⁶

B.3. ÜÇÜNCÜ DELİL: İmkân Boyutunda Kıdem Tartışmaları

Bu delil kısaca şunu anlatmak ister: Varoluşundan önce varlığı mümkün olan âlemin mevcudiyetinin neden ertelendiğine dair bir neden soruşturmasına girildiğinde, bu nedenin ancak imkânsızlık olabileceğidir. Kusursuz bir varlık olan Tanrı için imkânsızlığın söz konusu olamayacağı bilindiğine göre, âlemin mevcudiyetinde bir başlangıcın bulunmadığının kabul edilmesi gerekir. Gazzâlî'nin üzerinde en az durduğu delil budur.⁴⁷⁷

Bu bölümün, cevabına ulaşmayı hedeflediği temel sorusu şudur: “Varlığa gelmeden önce âlemin varlığı mümkün müdür? İmkân halinin bir başlangıcı var mıdır?” Bu soru aynı zamanda birinci meselenin dördüncü delilinin konu kapsamı içerisinde de yer aldığı için; aynı meseleyi iki ayrı bölümde incelemektense tek bir bölüm halinde sunmayı uygun bulduk. Bu sebeple üçüncü delilin ne anlatmak istediğini ifade eden bir girişten sonra, bu konu dördüncü delilde incelenmeye devam edecektir.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar fî Tevhidi'l-Cebbar*, nşr: Semih Değir, Beyrut, t.y., s. 41-43.

⁴⁷⁶ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 129-131.

⁴⁷⁷ Özdemir, *a.g.t.*, s. 122.

B.4. DÖRDÜNCÜ DELİL: Madde ve İmkân Boyutunda Kıdem Tartışmaları

Gazzâlî'nin buraya kadar ki süreçte filozoflar adına öne sürdüğü iddialar göstermektedir ki, bu bölümde imkân kavramı her yönüyle irdelenecektir.⁴⁷⁸ Gazzâlî ve İbn Sînâ arasındaki tartışmaların neredeyse en önemlisi imkândır. Çünkü imkân halinin başlangıcının kabul edilmesi veya edilmemesi İki düşünürün görüş ayrılıklarının keskin bir işareti olagelmıştır. Bu delil; imkân halinin bir başlangıcının olup olmadığını sorgulayan üçüncü delilin devamı mahiyetindedir. Bu açıdan bu delil için verilen cevaplar, aynı zamanda bir önceki bölümün de cevabı niteliğinde olacaktır. Gazzâlî'nin filozofların bu deliline yönelttiği itirazın temel argümanı, imkân halinin ve dolayısıyla âlemin kıdemiyetinin, onun yaratılmış olup olmadığıyla çeliştiği noktasında odaklanmaktadır. İmkânı varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul etmek yerine, failin kudretiyle özdeşleştirmeyi tercih eden Gazzâlî, âlemin sonradan varlığa gelme imkânının sürekli olduğunu ve kendisinde âlemin sonradan varlığa getirilmesinin düşünölemeyeceği hiç bir zamanın bulunmadığını ileri sürmektedir. Hâlbuki âlemin kadîm olarak var olduğu kabul edildiğinde, onun sonradan varlığa getirilmiş olma vasfı ortadan kalkmaktadır.⁴⁷⁹

Bu bölümde cevabını arayacağımız sorular şunlardır:

1. (Filozoflara göre) her yaratılanın varlığı, yaratılmadan önce mümkün, imkânsız ya da zorunludur. Mümkün varlıklar için, var olmadan önce varlık imkânının olması gerekir. Varlığa gelme imkânı özü gereği tek başına var olamaz, onun kendisine dayanacağı bir mahal gereklidir. İşte bu mahal maddedir. Bu açıdan imkân maddeye mi dayandırılır?

2. İmkân halini aklın yargısına bağlamak mümkün müdür?

⁴⁷⁸ İmkân konusunda muhatap aldığımız düşünürlerin görüşlerini kısaca şöyle özetleyebiliriz. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın imkân anlayışını yetersiz görerek, hiç bir kadîm imkânın evren tarihi dışında kalmayacağını savunur. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın savunduğu fikir, bir şeyin bir yönden veya ayrı yönden hem mümkün, hem de zorunlu olabileceğini kabul edilemez bulmaktadır. Bu anlamda O, İbn Sînâ'nın imkân tasnifini reddetmiştir. Gazzâlî; 'evrenin kadîmliği bir imkân değil, bir imkânsızlıktır' demiştir. Aristo; kadîm varlıkta imkân ile varlığa gelmenin aynı anlama geldiğini savunmuştur. Varlık imkânları Aristoteles'e göre bi'l-fiillîğe eşittir. İbn Sînâ'ya göre ise Aristo'dan farklı olarak mümkünün ve bi'l-fiillîğin birlikte var olması kabul edilemez. Bkz. Taneli Kukkonen, "Possible Worlds in the Tahafüt al-Tahafüt: Averroes on Plenitude and Possibility", *Journal of History of Philosophy*: Jul 2000; 38,3; Research Library Core, s. 334-341.

⁴⁷⁹ Kaya, a.g.e., s. 257.

B.4.1. “Her Yaratılan Mümkün müdür ve İmkânı Maddeye mi Dayanır?”

Tartışması

Bu tartışma, imkânın özü itibariyle bir cevher olmayıp bir mevzu gerektirdiği, bu mevzuun da ancak madde olabileceği yönündeki İbn Sînâ’cı tasavvurdan hareket etmektedir. Bu tartışmanın anlatmak istediğine göre; yaratılanların tümünün maddeleri onları, öncelemiş (kadîm) olmalıdır. Bu takdirde geriye dönük olarak ilk maddenin yaratılmış olduğundan (hudûs) söz edilemez. O halde ilk maddesi hâdis olmayan âlemin kadîm olduğunun ve bir başlangıca sahip olmadığının kabul edilmesi gerekir.⁴⁸⁰

Gazzâlî, kendince Dehrîlerin yaklaşımlarını çağrıştırdığını düşündüğü bu delil hakkındaki sözlerine şöyle başlar: “Filozoflara göre; ‘her yaratılanın sahip olduğu madde o yaratılan şeyden öncedir.’⁴⁸¹ Çünkü yaratılan, maddesiz olmaz; bu durumda da madde yaratılmış olmaz. Yaratılanın kendisi; maddenin taşıdığı suretler, arazlar ve niteliklerdir⁴⁸² (yani varlığın özü maddedir).”⁴⁸³ Buna göre “filozoflar, ‘varlığa gelme imkânının dayandığı madde; sıcak-soğuk veya siyah-beyaz ya da hareket-sükûn gibi durumları kabul etmiştir’, şeklinde bir görüş paylaşmışlardır. Bu sözün açıklaması olarak da; bu tarz değişimlerin o madde sayesinde olabildiğini (maddenin bunları kabul etme yetisi vardır), bu durumda imkânın maddenin bir

⁴⁸⁰ Özdemir, *a.g.t.*, s. 122.

⁴⁸¹ Gazzâlî bu konudaki iddiasını, *Tehâfüt*’ün on dokuzuncu meselesinde filozoflar adına söylediği şu sözleriyle sürdürmektedir: “Hangi sebep olursa olsun bir sebepten ötürü yok olan her şey bozulmadan önce bozulma potansiyeline sahiptir. Yani yok olma imkânı, yok olmaktan önce gelir. Nitekim sonradan meydana gelen şeylerin varlığı da böyle olup, var olma imkânı var olmaktan öncedir ve var olma imkânına var olma gücü, yok olma imkânına da bozulma gücü adı verilir. Söz gelimi var olma imkânı izafi bir nitelik olup ancak başka bir şeyde bulunmalı ki, ona nispetle imkân olabilsin. Yokluk imkânı da böyledir. Bundan dolayı, ‘sonradan olan her şey sonradan olanın var olma imkân ve gücünü kendisinde taşıyan önceki bir maddeye muhtaçtır’, denilir. Âlemin kıdemiyeti meselesinde geçtiği üzere, kendisinde var olma gücü bulunan madde, sonradan ortaya çıkan varlığı kabul etmektedir (Gazzâlî, sözü filozofların maddenin kadîm olduğunu savunduklarına getirmektedir). Kabul eden ise kabul edilenden başka bir şeydir. Birbirinden başka olduğu halde, kabul eden kabul edilenin ortaya çıktığı sırada onunla birlikte.” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 204.

⁴⁸² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 41.

⁴⁸³ Gazzâlî aynı ifadeleri *Mekâsıd*’da şu şekilde kullanır: “Her sonradan olanın bir maddesinin olduğu ispat edilmiştir. Zira varlığın, var olmadan önce var olmasının mümkün olması, sabit bir niteliktir ve böyle bir varlığının mahallinin (maddesinin) olması da gereklidir. Bundan dolayı nesne, ancak bir maddede yok olur ve yok olduktan sonra da maddesinde var olma imkânı sürekli kalır. Tekrar var olması imkânsız olacak şekilde bir var olma olayı söz konusu değildir. Varlığın imkânsıza dönüşmesi imkânsızdır. Öyleyse geriye göğün mümkün varlık olduğu hususu kalmaktadır ve bu gök; kendi nefsiyle kaim olan cevhere izafe edilmiş bir nitelik olan imkâna ihtiyaç duyar.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 214.

niteliği olduğunu,⁴⁸⁴ madde yaratılmış sayılırsa, varlığa gelme imkânının, varlığından önce gelmiş olduğunu ve maddesi olmayan imkânın var olmasının düşünülemeyeceğini öne sürmüşlerdir.”⁴⁸⁵ Gazzâlî’nin bu doğrultuda düşünmesinin sebebi; muhtemelen İbn Sînâ’nın; ‘her yaratılanın sahip olduğu şey, o yaratılandan öncedir’ anlamına gelebilecek ve böylece Gazzâlî’nin de iddiasını ispatlayan aşağıdaki sözleridir:

“Mümkün olduğu halde henüz olmayan bu şeyin imkânı bir şeydir.”⁴⁸⁶ Eğer onun imkânı gerçekleşen hiçbir şey değilse onda imkân önemsizdir. Öyleyse onda imkân yoktur. Bu durumda o meydana gelemez; onun olması imkânsızdır. O zaman asla olmaz. İmkân, gerçekleşince kalmayan bir şeydir. Meydana gelen her şey ya cevherdir yahut arazdır. Cevherin varlığı kendi zatiyladır. İmkânın varlığı kendi zatiyla değil, olabilecek şeye kıyasladır. O zaman o tekil cevher değildir. O, ya cevherde bir haldir ya da hali olan bir cevherdir. Eğer o, imkân durumu denilen bir haldeki cevher ise kesinlikle bir şeyin unsurudur ve onun maddesidir. Onda olabilen her şey, onun özü olan şeydir. Eğer cevher içinde bir hal ise, halin bulunduğu o cevher maddedir. Her halükârda madde, o şeyin varlığından öncedir ve varlık kendisinden olduğu maddeye muhtaçtır.⁴⁸⁷ Zaman itibarıyla yokluktan sonra olan her şeyin, içinde bi’l-kuvve olarak bulunduğu bir maddesi vardır. Bir kimse bunun, failin kudreti olduğunu söylerse yanlış söylemiş olur. Çünkü akıl şöyle demeyi tercih etmez: Kudret olmayan her şey üzerinde kudret olmayıncaya kadar. Akıl şöyle demeyi tercih eder: Bir şey kendi kendisine mümkün olmadıkça ona güç yetirilmez.

⁴⁸⁴ Gazzâlî’nin filozoflar adına öne sürdüğü bu delile İbn Rüşd’ün cümleleriyle de izah getirmek mümkündür. Ona göre öncelikle “kabil” (kabul eden) ile “fail” (etkin) açısından imkânın farklılığına işaret edilmelidir. Bu durumda “Zeyd’in şunu yapması mümkündür” ile “bir şey mümkündür” sözleri farklı şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla failin imkânı için kabul edenin (edilgin) imkânı zorunlu bir şart olmak durumundadır. Zira failin imkânsız üzerinde bir etkiye bulunması söz konusu değildir. Bir şeyin var olmasını önceleyen imkânın bir konuya sahip olması ya da failin bu imkânın konusu olması veya mümkünün konu işlevi görmesi mümkün olmadığından geriye, imkânı taşıyan şeyin mümkünü kabul eden madde olması gerektiği sonucu kalmaktadır. Maddenin önünde başka bir madde olması durumunun sonsuza kadar giden bir teselsül doğuracağı düşünüldüğünde, bu teselsülün durmasını gerektiren bir madde zorunlu görünmektedir. Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 260. Bu durumda İbn Rüşd, Gazzâlî’nin aksine imkânı hem ontolojik hem de akli bir yargı olarak kabul etmektedir. Ona göre imkân hem zihinde var olan ve külli kavramı karşılayan bir güçtür, hem de ayanda kuvve halinde bulunan bir güçtür.

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42.

⁴⁸⁶ İbn Sînâ’nın bu sözleri varlığa gelmeden (varoluştan) önce imkân halinin kabulünün net ifadeleridir.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ’ya ait bu ifade Gazzâlî’nin filozofları tenkitinde temel argümanlardan birisini ortaya koymaktadır. Gazzâlî’nin filozoflara karşı öne sürdüğü dördüncü delilin konusu olan; “her yaratılanın sahip olduğu madde o yaratılan şeyden öncedir” kapsamında değerlendireceğimiz bu konu; İbn Sînâ’nın maddeye bir yaratıcılık vermekten ziyade bir aracılık rolü verdiğini ispatlar.

İmkânsıza güç yetirilmez. Öyleyse imkân kendi kendisine failin gücü değildir. Onu, o madde içinde varlığa getiren kesinlikle başka bir şeydir.”⁴⁸⁸

İbn Sînâ'nın; yaratılanın maddesinin kendisinden önce olduğunu doğrulayan bu sözleri, sadece madde boyutunda düşünülmelidir. Ayrıca bu durum cismin kıdemini veya Zorunlu Varlık'tan önce de bir maddenin varlığını asla kanıtlamaz. İbn Sînâ'ya göre; Zorunlu Varlık'ın bir maddeyle öncelenmediği bilinmekle beraber; bu meselenin izahı; 'var olma imkânı varlıktan önce gelir' ilkesine dayanır. Ona göre; “yok iken sonradan olan her şeyin imkânında iki taraftan birisini seçmek, bir şeyden veya bir sebepten dolayı olur. Onda hiçbir imkânsızlık yönü yoktur. Çünkü imkân onda gider gelir, durmaksızın devam eder. Bu durumda gerçek olan, ondan olmasının zorunluluğudur. Her sonradan gelenin hali, varlığından önce mümkün varlıktır. Bu durum, onun varlığının imkânını doğurmuştur. Varlığa gelmiş şeyin varlığının imkânı, ona güç yetirenin (ona varlık imkânını verenin) gücü değildir. Bu imkân, ona güç yetirenin ona güç yetiren olmasından başka bir şeydir. Ayrıca bu durum, varlığı bir konuda bulunmayan, kendiliğinden akdedilir bir şey de değildir. Yani sonradan meydana geleni (mümkün), onun varlığının bir kuvvesi ve bir konu incelemektedir.”⁴⁸⁹

İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri dikkatlice incelenirse her yaratılanın sahip olduğu maddenin yaratılan şeyden önce olmasının, ay altı âlemdeki canlılara has kılındığı görülecektir.⁴⁹⁰ Bu durumda Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya hangi sebeple küfür ithamında bulunduğu sorusu muamma olarak kalmaktadır. Çünkü ay altı âlemde sonsuzluktan bahseden bir İbn Sînâ bulunmadığına göre maddenin, cismin veya zamanın kıdemiyetinden nasıl bahsedilebilir?⁴⁹¹

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 208-210. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 151, 158, 163-164.

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 139.

⁴⁹⁰ Cüneyt Kaya'ya göre de durum şu şekilde nakledilir: “Gazzâlî'nin imkân konusunda filozoflara karşı yaptığı itirazı; metafizik temelli olmaktan ziyade fizik temellidir. Oysa İbn Sînâ'nın imkân kavramında iki temel özellik dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan bir tanesi; imkân delilinin, fizik dünyadan hareket eden bir delil olmaktan ziyade, metafizik merkezli bir delil oluşudur. Diğeri ise, zati sebebin sonucunu zorunlu kıldığı ve dolayısıyla sonucunu zaman açısından değil, zat açısından öncelediği ilkesini kapsamlı bir şekilde ele almakta ve mümkün varlıklardan oluşan sebeplilik zincirinin nihayetinde zorunlu bir varlığı gerektirdiği şeklindeki görüştür.” Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 244.

⁴⁹¹ Bu durumda İbn Sînâ'nın ay altı âlemde hâdis varlığın mahiyetini açıklayan görüşlerine göre hâdis varlık kategorisinin ay altı âleme ait olduğunu, ay altı âlemdeki hâdis ve mümkün niteliğindeki her varlığın, varlığı dolayısıyla mümkün oluşunu önceleyen bir maddesinin bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 221. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Aruziyye*, 4r14-17; nakil için bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 298.

Özetle İbn Sînâ'nın sisteminde sebeplilik teorisi, imkân ile temellendirilmiştir. Bu açıdan varlığa sahip olma anlamında zorunluluk, imkânı öncelerken; varlığın, mevcudun zâtı veya mahiyetinden kaynaklanması ve dolayısıyla da sürekli olma anlamındaki zorunluluk, imkân kavramının ardından gelmektedir. Böylece İbn Sînâ, duyulur nesnelerin varlığını ve imkânını bedihi hale getirmekte ve bir kip olarak zorunluluk kavramına bu imkân aracılığıyla ulaşma çabasına girmektedir.⁴⁹²

Kelamcıların görüşlerini filozoflara karşı kullandığı ve bu görüşleri net bir şekilde benimsediği görülen Gazzâlî; bu yorumlarının akabinde meselenin aydınlatılması açısından en kesin ve tamamlanmış cevabını şu sözleriyle vermiştir: “Bizim bütün bu konulardaki gerçek cevabımız şudur; filozofların ‘imkân’ diye ileri sürdüklerinin hiç bir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edilen Allah’ın kadîm ve kadir olduğu, dilediği hiç bir fiilin O’na imkânsız olmadığıdır. Böyle bir inanç varken, uzayıp giden bir zamanın (kadîm zamanın) varlığını kabule gerek yoktur.”⁴⁹³

İbn Sînâ'nın, âlemin varlığa gelişini imkânla açıklaması, Allah’ın kudretinde bir acziyeti ortaya koymaktan değil, âlemin yaratılışı şayet imkân ile açıklanamayacak ise, bunun yerine konacak olan imkânsızlığın, Allah’ın ilminde bir acziyet oluşturacağı sebebiyledir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın amacı kanaatimizce, Gazzâlî'nin tekfire gidecek kadar büyüttüğü bu meselede, Allah’ın birliği ilkesini akli bir tutarlılıkla açıklama gayretidir.⁴⁹⁴

Bu konuda Aristoteles felsefesine bağlılığı ile dikkat çeken İbn Rüşd de, İbn Sînâ'yı Aristoteles’in imkân anlayışından farklı düşündüğü gerekçesiyle eleştirmektedir. Bunun yanında İbn Rüşd, metafizik boyutta imkân-kuvve arasında yakın bir ilişki öngören ve imkânı, metafizik bir kavram olmaktan çok, bir mantık terimi olarak ele alan Aristoteles’i takip ederek, mümkünle bi’l-kuvve arasında bir özdeşlik ilişkisi kurduğu ve bi’l-kuvvenin bi’l-fiil hale gelişinde kuvveden eser

⁴⁹² Ömer Türker, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirmesi ve Metafizikteki İşlevi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 318-319.

⁴⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 40

⁴⁹⁴ Gazzâlî için bu konu oldukça önemlidir. Zira bu mesele hakkında verilecek karar kişiyi küfre kadar götürebilir. Çünkü imkânın mümkününden önce var kabul edilmesi âlemin kudemine delalet eder ki, bu Gazzâlî’ye göre kabul edilir bir şey değildir. Bu çerçevede Gazzâlî, filozofların görüşlerinden hareket etmiştir. İmkânın mümkününden önce var olabileceğini savunan filozoflara bu konuda kesinlikle katılmaz. Ona göre imkân hiçbir artma ve eksilme olmaksızın bulunduğu biçimde fiil haliyle birlikte gerçekleşir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, imkân fiile çıkmadan önce yoktur. Kuvve halinde bile varlığından söz edilemez. Hiçbir artışı ve eksisi olmaksızın varlık, imkâna denktir. Bkz. Bozkurt, *a.g.t.*, s. 21.

kalmadığı gibi zorunlu hale gelen mümkünün de, aslında bir tür yokluk halini ifade eden imkân vasfını kaybettiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. İbn Rüşd’ün mümkün hakkında verdiği; ‘var olmaya ve var olmamaya yatkın durumdaki yok’ şeklindeki tanım da bu sonucu desteklemektedir. Ona göre, İbn Sînâ’nın bu konudaki yöntemi, Antik Yunan filozoflarının Tanrı’nın varlığını ispat etme yönteminden farklıdır. Antik Yunan, Tanrı’yı hareket ve zaman gibi sonradanlık taşıyan argümanlarla ispat etmeye çalışırken, İbn Sînâ doğrudan doğruya varlığın tabiatına dair bir soruşturmada hareketle bir ispat yöntemi geliştirmeye çalışmıştır.⁴⁹⁵ Bu durumda İbn Sînâ’nın imkân tasavvuru, neredeyse tamamen metafizik bir olgu olarak karşımızda durmaktayken ve İbn Rüşd de bu konuda İbn Sînâ’yı Aristocu olamamakla suçlamaktayken, Gazzâlî’nin bu mesele dolayısıyla, “onların akıl hocaları Aristoteles’tir” demesi tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır.⁴⁹⁶

İbn Sînâ metafiziğinin en temel kavramları olan illiyet, sudur, mahiyet, sonradan varlığa gelme, kuvve-fiil, madde-suret, çokluk-teklik, kötülük-iyilik hakkında ilgili açıklamaları imkân kavramı bağlamında anlam bulmaktadır. İmkân ile bu kavramların arasında kurulan sıkı ilişki sayesinde İbn Sînâ, Tanrı ile âlem arasındaki münasebeti belirginleştirerek, Tanrı’nın her türlü çokluktan münezzeh yegâne varlık olduğunu ortaya koymuştur. Bunun dışında İbn Sînâ, imkân kavramı sayesinde Tanrı’nın dışındaki tüm mevcudatı da anlamlı bir ayırımı tabi tutmuştur.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Kaya, *a.g.e.*, s. 272-273.

⁴⁹⁶ Gazzâlî, İbn Sînâ’yı bu konuda Aristocu olmakla itham etmektedir. Bu sebeple Aristoteles’in imkân anlayışı ile İbn Sînâ’nın etkilendiğini düşündüğümüz Yeni Eflatunculuğun imkân anlayışını karşılaştırmak yerinde olacaktır: Aristoteles’in Metafizik üzerine yazılan şerhlerinde, çok az da olsa imkân konusuna rastlamak mümkündür. Themistius şerhinde imkân kavramı, zorunluluk ile birlikte, Hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici ile O’nun dışındaki varlıklar (mümkün varlıklar) arasındaki ayırt edici unsur olarak kullanılmıştır. Aristo, olduğundan başka türlü olmayan hareket etmeyen İlk Hareket Ettiriciyi “zorunlu” olarak nitelendirmiş, O’nun dışındaki bütün âlemin de imkân/kuvve içerdiğini, yani olduğu bir durumdan başka bir durumda da olabilme imkânına sahip olduğunu savunmuştur. Aristoteles’in imkân, daha doğrusu onun kullandığı tabirle kuvve kavramı, bu şekilde anlaşıldıktan sonra bir diğer önemli görüşe, Yeni Eflatunculuk’un sözlerine bakalım. İmkân bu felsefede de çok merkezi bir konumda yer almamakla birlikte, sudur sürecini anlamak için elzem bir kavramdır. Bu felsefede imkân, yine Aristo felsefesinde olduğu gibi kuvve kavramı daha çok tercih edilmiştir. Bu bağlamda imkân/kuvve, sudur sürecinde aklın düşünce nesnesi durumundaki kadîm-ebedi idealleri nitelemek için kullanılmakta ve sudur sürecinin sürekliliği çerçevesinde söz konusu idelerin devamlı fiil alanına çıktığı ve dolayısıyla imkân/kuvve halinde her hangi bir idenin varlığından söz edilemeyeceği telakkisi genel bir kabul olarak belirlenmektedir. Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 277.

⁴⁹⁷ Kaya, *a.g.e.*, s. 196.

B.4.1.1. Mümkün, Zorunlu ve İmkânsızın Değerlendirilmesi

Gazzâlî için mümkün, zorunlu ve imkânsızın tarifi oldukça basit ve herkes tarafından kabul edilir ifadelerden oluşmaktadır. Zaten Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya itirazı tanımlar üzerinden değil, bu kavramların İbn Sînâ sistemindeki çelişkileri üzerinden gelmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ için bu kavramların ne anlama geldikleri ve Gazzâlî'nin çözümlemesindeki yanlış anlaşılımların aktarılması elzem görünmektedir. İbn Sînâ; zorunlu, mümkün ve imkânsız hakkında birçok eserinde hacim olarak oldukça geniş ve dağınık halde bulunan bilgiler vermektedir. Bu bilgiler, içerik olarak genelde aynı şeyleri anlatmaktadır. Bu konuda Gazzâlî'nin eserlerindeki ifadeler ile İbn Sînâ'nın eserlerindeki ifadeler⁴⁹⁸ arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Bu açıdan meselenin açıklamasına; her iki düşünüre göre mümkün, imkânsız ve zorunlunun tanımlarını yapmakla başlayacağız.

Tehâfüt'te yer alan; 'imkânın anlamı, onun güç yetirilebilir türden olması ve kadîm olanın imkâna gücünün yetmesidir demek mümkün değildir',⁴⁹⁹ şeklindeki filozof iddialarına karşı Gazzâlî'nin cevabı; imkân kavramının gerçek dünyada geçerliliğini tartışmak ile karşılık bulmuştur. Gazzâlî'nin bu konudaki cevabı şu sözleriyle devam eder: "Filozofların imkân hakkındaki görüşlerine karşı biz deriz ki; sizin imkân diye sözünü ettiğiniz şey aklın yargısından ibarettir"⁵⁰⁰ (gerçek dünyada bir anlamı yoktur)." Gazzâlî'ye göre: bu kavramların analizi şöyledir:⁵⁰¹

⁴⁹⁸ İbn Sînâ Mantık ilminde önemli bir yere sahip olan önermelerin durumunu da mümkün, zorunlu ve imkânsız kavramları çerçevesinde açıklamıştır. Bu bölümde bilgi vereceğini düşündüğümüz bu ifadeler önemlidir: "Bilinmesi gerekir ki her önermenin hükmü ya zorunlu ve vaciptir: 'İnsan cisimdir.' sözünde olduğu gibi. Buna zaruri/mümkün denir. Ya olması ve olmaması mümkündür: 'İnsan kâtiptir.' sözünde olduğu gibi. Buna mümkün denir. Ya da mümkün değildir: 'İnsan melektir.' sözünde olduğu gibi. Buna imkânsız denir. Mümkün terimi iki manaya gelir: Birisi, sadece olması mümkün olandır. Genel olarak imkânsız olmayan şey ve zorunlu, bu mümkünün altında yer alır. Diğeri, olması ve olmaması mümkün olandır. Bu, hakiki mümkündür. Zorunlu bunun kapsamına girmez. Bu manada mümkün olan her şeyin olması da olmaması da mümkündür. Birinci manada mümkün olan her şey olması da olmaması da mümkün değildir. Yüklemler önermeleri açıklama konusunda bu kadarı yeter." Bkz. İbn Sînâ, *Danışname-i Alai, Kitabu'l-Mantık*, s. 46-48.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 42.

⁵⁰¹ Gazzâlî'nin varlık ve kategorileri hakkındaki izahatları *Mekâsîd*'de da yer almaktadır. Onun buradaki görüşüne göre varlık; "zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere iki kısma ayrılır. Biz bu ayrımı şu kast ediyoruz: Her nesnenin varlığı ya özünün dışında bir şeye bağlıdır ve bağlı olduğu şeyin yok olmasıyla yok olur; örneğin sandalyenin varlığı, odun, marangoz, oturma ihtiyacı ve forma bağlıdır. Bu dört şeyden birinin yok olması, zaruri olarak sandalyenin yokluğunu gerektirir. Ya da zatının varlığı kesinlikle başkasına bağlı değildir. Bu varlığın zatından başka her şeye yok sayılsa yine de onun yokluğu gerekmez. Bu varlığın zâtı, varlığı için yeterlidir. Varlık birinci tanımlamaya göre 'mümkün', ikinci tanımlamaya göre 'zorunlu' olarak nitelendirilmiştir. Biz diyoruz ki [Gazzâlî'nin itirazları burada başlıyor]: Varlığı başkasından olmayıp kendi zatından olan, zorunlu varlıktır. Varlığı

Mümkün: Aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeydir.⁵⁰² Buradaki tanımlamasına paralel olarak, Gazzâlî'nin mümkün varlık tanımlarına baktığımızda, imkânı mümkünün bir vasfı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre bu imkân vasfı, varlıkça başkasına muhtaçlığı, nedenliliği, sonradan yaratılmışlığı (hâdis), değişebilirliği içermektedir. Dolayısıyla da imkânla vasıflanacak her varlığın, hâdis varlıkların özellikleri olan şekil, benzerlik, birleşim, ayrışım, yakınlık, komşuluk, katışım, girişim, çıkış, giriş, değişim, kayboluş, dönüşüm gibi sıfatlarla niteleneceği kaçınılmazdır.⁵⁰³

İmkânsız: Akıl tarafından kabullenilmesi mümkün olmayan şeydir. Yani nedenin meydana gelmeme şartı onun sebebi olarak alınınca olur. '2*2 eşittir 4' şarta bağlı değilse imkânsız, '2*2 eşittir 4' şarta bağlı olduğu için zorunludur.⁵⁰⁴ Dolayısıyla Gazzâlî imkânsızı, önce aklî bir temelden hareketle belirlemiştir. Ona göre 'imkânsız' akılcı kabullenilmesi olanaksız olandır. Bu doğrultuda, imkânsız durumlar üç başlık altında toplanır:

1. Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak.
2. Genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek.
3. Bir'i reddedip iki'nin varlığını kabul etmek.

kendi zatından olmayan varlık da; ya kendi nefsiyle imkansızdır ve var olması hiç bir zaman mümkün değildir, ya da kendi özünde mümkündür.

Zorunlu: Varlığı zaruri (vacip) olan varlıktır.

Muhal: Yokluğu zaruri olan (imkansız) varlıktır.

Mümkün: Ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olmayan zattır.

Özünde mümkün olan her şeyin -bir varlığı var ise- zorunlu olarak varlığı başkasına bağlıdır. Çünkü özü ile var olmuş olsaydı mümkün değil, zorunlu varlık olurdu. Mümkün varlık bağlı olduğu şeyle üç şekilde ilişki içindedir:

1. Mümkün varlığın varlık nedeni zorunlu varlıktır. Çünkü nedenin varlığı, nedenlinin varlığını zorunlu kılmıştır.

2. Mümkün varlığın bir nedeninin olmaması imkansızdır. Mümkün varlık bir neden olmaksızın var oluyorsa, kendi zatında var olmuştur. Bu da onun mümkün değil, zorunlu varlık olmasını gerektirir.

3. Mümkün varlık için, nedenin olması yada olmaması önem arz etmez, yalnızca kendi zatına iltifat ediyor ise, mümkün varlığın özünde üçüncü bir durumvar demektir. Bu da 'imkan' diye adlandırılan şeydir. Bu şunun gibidir: Dört sayısının varlığının nedeni iki artı iki olmasıdır. İki artı iki'nin yok sayılması, evrende dört'ün bulunmasını imkansız sayar. İki artı iki'nin var sayılması dört'ün varlığını zorunlu kılar. İki'ye değil de dört'ün özüne itibar edilirse; dört kendi özünde mümkündür, yani varlığı da yokluğu da zaruri değildir. Öyleyse varlığı özünde olan her mümkün, ancak nedeniyle meydana gelir. Ve bir varlık, nedeniyle mümkün varlık olarak kaldığı sürece de var olmaz. Ancak nedeniyle zorunlu varlık olunca var olur. Çünkü mümkün olarak kaldığı sürece yokluğu devam eder. Öyleyse imkanın ortadan kaldırılması gerekir. kaldırılan imkan, varlığın kendi özünde sahip olduğu imkan değildir. Çünkü bu imkan, nedenine bağlı değildir, bilakis nedeninde bulunan imkanın kaldırılıp, zorunlulukla değiştirilmesi gerekir. Bu da neden için gerekli olan bütün şartların yerine getirilmesi ve nedenin nasıl olması gerekiyorsa o hale getirilmesi ile olacaktır." Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 158-159.

⁵⁰² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42.

⁵⁰³ Bozkurt, *a.g.t.*, s. 18.

⁵⁰⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 42.

Gazzâlî, bu üç sınıflandırmanın ifade ettiği şeylerin imkânsız durumları gösterdiğini, bunların dışında kalan şeylerin ise mümkün olduğunu vurgulamak istemiştir. Bunun bir sonucu olarak, ona göre imkânsız olanın varlığı mümkün değildir. Öyleyse imkânsızlık, imkân sahasının dışındaki şeyleri ifade etmektedir. Böylece Gazzâlî'ye göre makul, güç yetirilebilir olduğundan, makul olan imkân sahasındadır. Tam tersi, makul olmayan yani aklen olmasına imkân verilmeyen haller ise imkânsız durumları ifade etmektedir.⁵⁰⁵

Zorunlu: Aklın yokluğunu kabullenemediği şeydir. İşte bu üç durum kendileriyle nitelenecek bir var olana (mahal veya madde gibi) ihtiyacı olmayan akli yargılardır.⁵⁰⁶ Yani mümkün ve imkânsız olmayan, her şeyin varlık sebebi olan demektir. Nedenin meydana gelme şartı onun gerektirici sebep kabul edilmesidir. Nedenden dolayı var olan her şey zorunlulukta var olur.⁵⁰⁷

Gazzâlî'nin tanımlamalarından sonra; zorunlu, mümkün ve imkânsızın tarifini yapmak gerçekten güçtür diyen İbn Sînâ açısından bu durumun izahı şöyle yapılır: “Onları ancak belirti sayesinde tarif ederiz. Daha önce bu konuyla ilgilenenlerin söyledikleri ancak bir kısır döngü oluşturmaktadır. Daha önceki filozoflar mümkünü; zorunlu veya imkânsızın tanımlarını kullanarak tanımlayabilmişlerdir. Diğer ikisinin tanımını yaparken de yine bunları birbirlerine kıyaslayarak tanımlamışlardır. Gerçi tanımlama yapmanın başka bir yolu da yok gibi görünmektedir. Fakat bütün bu kıyaslama ile yapılan tanımlamalar⁵⁰⁸ yine de bir kısır döngüden başka bir şey değildir.

Varlığa bürünmüş olan aklen ikiye ayrılır: Zatı itibariyle varlığı zorunlu olmayan (ki bu aynı zamanda imkânsız kategorisi de değildir), diğeri ise zatı itibariyle varlığı zorunlu olanıdır. Zatı itibariyle varlığı zorunlu olmayanın illeti

⁵⁰⁵ Bozkurt, *a.g.t.*, s. 39-40.

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42.

⁵⁰⁷ Gazzâlî bu kavramların izahlarını yapmaya *Tehâfüt*'ün dördüncü meselesinde de devam etmektedir. O, bu meselede, mümkün ve zorunluyu kapalı birer lafız olarak görmektedir. O, bu konuyu şu sözlerle sürdürür: “Zorunlu derken; varlığı için sebep bulunmayan, mümkün derken; varlığı için kendi dışında bir sebep bulunan şey kast ediliyorsa o zaman ‘mümkün’ lafzı üzerinde durmamız gerekir. Her bir varlık özüne eklenmiş, yani kendisine eklenmiş bir sebebi bulunması anlamında mümkündür. Bütünyle varlık, kendi özüne eklenmiş bir sebep bulunmaması durumunda ise mümkün değildir. Eğer mümkün lafzıyla, bizim kast ettiğimizin dışında bir anlam kast ediliyorsa, böyle bir şey anlaşılır değildir. Şayet böyle bir görüş, varlığı zorunlu olanın varlığının mümkün olanlara dayandığı sonucuna götürür ise bu imkânsızdır.” Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 82.

⁵⁰⁸ Tabirleri birbirlerinin içinde kullanarak tanımlamak anlamında kullanılmıştır. Örneğin; “imkânsız, var olması mümkün olmayandır” veya “mümkün; olması veya olmaması mümkün olmayandır” ya da “zorunlu; imkânsızlığı düşünilemeyendir” gibi.

yoktur, ikincisinin yani mümkün olanın ise illeti vardır.”⁵⁰⁹ Şimdi bu varlık kategorilerinin özelliklerini inceleyelim:

Mümkün: İbn Sînâ’ya göre; “varlığı olan her şeyin varlığı, ya bizzat zorunludur ya da zorunlu değildir. Varlığı zorunlu olmayan şey, ya imkânsız ya da mümkündür. İmkânsız olan şeyin varlığı asla mümkün değildir. Öyleyse bizzat mümkün olması, nedeninin varlığı şartıyla zorunlu olması ve nedeninin bulunmaması şartıyla imkânsız olması gerekir. Onun kendiliğinden olması başka bir şeydir; nedenin şart olması ve şart olmaması başka bir şeydir. O şartsız olarak bizzat dikkate alındığında, ne zorunludur ne de imkânsızdır. Nedenin meydana gelme şartı onun gerektirici sebebi olarak alınınca zorunlu olur. Nedenin meydana gelmeme şartı onun sebebi olarak alınınca imkânsız olur. Mesela; 4 (dört) rakkamında şartsızlığı dikkate alırsan, onun tabiatının imkânsız olduğunu görürsün. İmkânsız olursa asla var olmaz. Eğer 4 (dört)’te, 2 (iki) artı 2 (iki) şartıyla meydana gelmeyi dikkate alırsan zorunlu olur. Eğer 4 (dört)’te, 2 (iki) artı 2 (iki) şartıyla meydana gelmemeyi dikkate alırsan imkânsız olur. Öyleyse varlığı olan ve varlığı bizzat zorunlu olmayan her şey mümkündür.”⁵¹⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre var olması mümkün bir şey, aynı zamanda var olmaması mümkün olandır. Aksi halde onun varlığı zorunlu olurdu. Varlığı mümkün olanın başka bir şey olması ya da olmaması mümkündür.⁵¹¹

İmkânsız:⁵¹² İbn Sînâ’ya göre; “zatı gereği mümkün olan varlığın bir illeti olmak zorundadır. Mümkün olan her varlığın varlık ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü mümkün var olduğunda, kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir. Yok olduğunda ise, kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Mümkün için meydana gelen varlık ve yokluk durumları başkası nedeniyle meydana geliyorsa o, onun illetidir. Başkası nedeniyle olmuyorsa, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir. Biz deriz ki; mümkün varlığın bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir. Öyle değilse illetin varlığı esnasında ve illete göre yine mümkün olur. Bu durumda varlık ve yokluktan her hangi birisi belirginleşmeksizin var olması ve olmaması mümkündür. Bu ise illetin var olması sayesinde yokluktan çıkıp varlığın belirginleşmesi veya varlık tarafının değil de

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 32,33-35.

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 212-214.

⁵¹¹ Geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Danışname*, s. 216, 246-248; *Metafizik I*, s. 45-46, 158-159.

⁵¹² İbn Sînâ açısından imkânsız bir varlık katagori değildir, sadece mümkün ve zorunlunun tanımlarından kullanılmak için vardır.

yokluk tarafının belirginlik kazanması için yeni baştan üçüncü bir şeyin varlığına muhtaçtır. Böylece üçüncü şey, diğer bir illettir ve söz, sonsuza kadar uzar gider. Sonsuza dek uzadığında ise, bu uzamaya rağmen onun varlık tarafı belirginlik kazanmaz ve dolayısıyla varlığı gerçekleşmez. Bu da imkânsızdır. İmkânsızlığın nedeni, yalnızca illetler silsilesinin sonsuza dek sürmesi değildir. Çünkü bu durum, bu yerde imkânsızlığı henüz kuşkulu bir boyuttur. Aksine o şeyin kendisi sayesinde belirginlik kazanacağı bir boyutun henüz var olmamasıdır.”⁵¹³

Kısacası İbn Sînâ’ya göre imkânsız kavramı; varlık hakkında bir değerlendirmeyi ifade etmez. Varlığın zorunluluk ve imkândan başka bir değere sahip olmadığını gösterir. İmkânsız; bir ‘şey’ değil, yalnızca bir ‘selb’dir. Aklın, varlık için zorunlu ve imkânın dışında bir hüküm vermesinin imkânsız olduğunu gösterir.⁵¹⁴

Zorunlu:⁵¹⁵ İbn Sînâ’ya göre; varlığı bi-zatihi zorunlu olanın bir sebebe bağlı olması mümkün değildir. Çünkü sebepsiz ise varlığı bizatihi zorunludur, onun varlığı bir sebepten değildir. Öyleyse o, bir sebebe bağlı değildir. Eğer onun varlığı sebepsiz olarak zorunlu değilse, varlığı zatiyla zorunlu mevcut değildir. Zorunlu Varlık’ın kendisi de başka bir şeye bağlı olan bir şeye bağlı olması imkânsızdır. Öyleyse Zorunlu Varlık’ın hiçbir şeyle zatî bağı yoktur.⁵¹⁶

Bununla beraber İbn Sînâ zorunlu hakkındaki görüşlerini açıklarken, çeşitli fikir akımlarının bu konudaki düşüncelerini eleştirmekten de geri durmamıştır. Bu eleştirilerin odağında ‘bir grup’ lafzıyla nitelendirdiği bazı görüş sahipleri bulunmaktadır. İbn Sînâ’ya göre bu grubun şöyle bir sorusu vardır: “Eğer vacip; olması mümkün olan ise ve mümkün de; olması ve olmaması imkan dahilinde olan

⁵¹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 36-37; *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, s. 127-128.

⁵¹⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 67.

⁵¹⁵ Zorunlu (vacip); tek bir kök olup, bir şeyin vuku bulması ve yere düşmesine denir. Diğer manalar bundan doğar. Alışveriş ‘vacip oldu’ dendiğinde gerçekleşti ve vuku buldu manası kastedilir. ‘Vacib’; düşen, sukut eden, sakıt demektir. ‘Vucub’; lazım olma, gereklilik ve gerekme, sabit olma, vucud, sübut bulmadır. Güneşin batmasına vucub dendiği gibi, evin, duvarın ve herhangi bir şeyin yere düşmesine de vucub denmektedir. Kur’an-ı Kerim’de hayvanlar kesilip ‘yanları üzerine düşünce’ (Kur’an; Hac/36) manası vucub kelimesi ile ifade edilmiştir. Yani, yere düşüp yerleşmesi ve orada sabit, hareketsiz kalmasından bir şeye çakılıp kalmak, sabit olmak demektir. ‘Vucub’, lazım olmak, anlamında olarak subut ve temekkün etmek, yerleşik olmak üzere gerekmeğe ibarettir. Vucub, maddesi sukut ve vuku manasında düşmek demektir. Vucub, zorunlu, gerekli, zaruri, kaçınılmaz değildir. Zorunlu olarak olmak veya var olmaktır. Bkz. Atay, *Farabi ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 24-25; İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, s. 32-33.

⁵¹⁶ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 214-216.

ise, o zaman vacip; olmaması mümkün olandır. Vacip; olmayan şey ise, vacip; olması mümteni olan şey olur. Sorunun devamı şöyledir: Vacip, genel anlamda mümkündür, özel manada ise mümkün değildir. ‘Mümkün değildir’ sözümüz her halükarda mümteni (imkansız) olmayı gerektirmez. Bu manada mümkün olmayan zorunlu olandır. Bu soruya muhatap olanlar, çözüm getirmeleri beklenirken yanılığa düşmüşlerdir. Onlar; ne zaman bir şeyin mümkün olmadığını doğru kabul ettilerse, bunun zorunlu olmaması gerektiğini zannetmişlerdir. Onlar, daha özel anlamda, mümkün olmayanda zorunlu olmamanın gerekmediğini hatırlayamamışlardır. Aynı şekilde, bir şeyin zorunlu olmadığı farzedildiğinde, bundan gerçek mümkünün, ‘olmaması mümkündür’, şekline döndürülmesi gerektiğini zannetmişlerdir. Bizim sana gösterdiğimiz yol hiç de böyle değildir.”⁵¹⁷

Bu grubun görüşlerini reddettiğini ifade eden İbn Sînâ; zorunlu kavramını sadece Zorunlu Varlık’ı açıklamak için sistemleştirmiştir. Bu sebeple onun felsefesinde Zorunlu Varlık’ın ‘Bir’ olmasının zorunluluğu, İslam’ın tevhid ilkesinin en güzel şekilde yansımasıdır.⁵¹⁸ İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık’ın özelliklerini anlattığı şu cümleleri, söylediklerimizi daha iyi anlatacaktır: “Zorunlunun illeti yoktur. O, bütün yönlerden zorunludur. Mahiyeti bakımından mümkün, başkası nedeniyle varlığı zorunlu hale gelmiş olan varlık, özü gereği zorunlu varlık olamaz. Bu şey zatı bakımından varlığı mümkün olandır. Özü gereği zorunlu varlık olup da zatı bakımından mümkün varlık olmaktadır.”⁵¹⁹ Zorunlunun varlığının, çokluğun toplamından oluşması mümkün değildir. Onun varlık hakikatinin, her hangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Zorunlu Varlık; ne görecelidir, ne değişkendir ne de çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığı başka bir varlıkta ortaktır. Zorunlu Varlık’ın illeti yoktur, varlığı her hangi bir varlıktan olanın varlığı başkasından geldiği için (yani illetli olduğu için), zatı açısından onun varlığı mümkün olmaz. Zorunlu Varlık’ın illetinin olmaması ortaya çıkarmaktadır ki; bir şey

⁵¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, s. 38-39.

⁵¹⁸ İbn Sînâ’ya göre ‘Vacibu’l Vücud’un tanımı şu şekilde yapılmıştır: “Her ‘var’a başkasını dikkate almadan özü yönünden bakıldığı zaman, bu varlık kendi özünden dolayı ya zorunlu olur ya da olmaz. Eğer zorunlu olursa özüne göre hak olan varlık, varlığı zatından dolayı gereklidir. Eğer gerekli değilse bu imkândır. O halde ‘var’ olan, ya özüne göre zorunlu varlık veya özüne göre mümkün varlık olur. Zorunlu Varlık, var olmamasının düşünülmesinden çelişki meydana gelen varlıktır. Kısacası, var olup, yokluğu düşünülmeyen varlığa ‘Vacibu’l Vücud’ denir.” Atay, *a.g.e.*, s. 158.

⁵¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 42 ve 76.

hem zatı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olamaz. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zatı gereği zorunlu varlık olamaz.”⁵²⁰

İbn Sînâ Zorunlu Varlık hakkında çeşitli görüşleri aktarmış, kendi görüşünü bu öğretilerden belirgin olarak ayırmış ve nihayetinde şu önemli cümleyi kurmuştur: “İşte bunlar, öğretilerin ifadeleridir. Zorunlu Varlık’ın ‘bir’ olduğunu kabul ettikten sonra heva ve hevesin ile değil, aklınla seçim yapmak sana kalıyor.”⁵²¹

İbn Sînâ’nın mümkün, zorunlu ve imkânsızın mahiyetine yönelik bu açıklamalarından sonra *Tehâfüt*’e tekrar dönersek; Gazzâlî’nin bu tartışmayı hangi yöne çektiğini görmek gerekir. Gazzâlî bu meseleye, mümkün ve zorunlu arasındaki ilişkinin mahiyetini sorgulayarak giriş yapmıştı. Buradan itibaren ise imkânsızın, mümkün ve zorunlu ile ilişkisini sorgulamaktadır. Gazzâlî’nin filozoflara matuf kıldığı aşağıdaki iddialar; İbn Sînâ’nın metafizik anlayışında mümkün, zorunlu ve imkânsızın mahiyeti ve bu kavramların imkân ve madde ile ilişkisi hakkında bazı iddialar barındırmaktadır.

“Filozoflara göre, her yaratılanın varlığı, yaratılmadan önce mümkün, imkânsız ya da zorunludur. Yaratılanın imkânsız olması muhaldir, çünkü özü itibariyle imkânsızın bulunması imkânsızdır. Yaratılanın varlığının zorunlu olması da imkânsızdır, çünkü özü itibariyle zorunlu olan hiç bir şekilde yok sayılamaz. Yaratılan, özü itibariyle ancak mümkün varlık olabilir. Mümkün varlıklar için, var olmadan önce, varlık imkânının olması gerekir.”⁵²² Bu sebeple varlığa gelişinden önce âlemin varlığı mümkündür. Çünkü âlem, imkânsızken, onun sonradan mümkün dönuşmesi imkânsızdır.⁵²³ İmkân halinin bir başlangıcı yoktur. Yani imkân var

⁵²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 36.

⁵²¹ İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, s. 142.

⁵²² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 41.

⁵²³ Gazzâlî, âlemin aynı anda hem imkânsız hem de mümkün olmadığı genel fikrine dayanarak iddiasını temellendirmektedir. Bu doğrultuda âlemle ilgili üç durum belirler: Birinci durumda, Allah’ın kadim iradesinin âleme ilişmesi zorunlu olarak kabul edilirse, bu iradeyle irade edilen âlem de vâcip olur, caiz olmaz. Çünkü kadim irade gerçekleşince irade edilen de gerçekleşmelidir. Burada âlemin var oluşunda, iradenin varlığı ve âleme ilişmesi şart koşulmuştur. Bu açıdan âleme vâcip denir. İkinci durumda, söz konusu iradenin âlemin yaratılmasına ilişmemesi kabul edilmektedir. Bu durumda zorunlu olarak âlemin hudûsu muhal olacaktır. Çünkü böyle olmazsa, bir şey, sebepsiz meydana gelecektir ki bu da imkânsızdır. Burada ise iradenin yokluğu şart koşulmuştur. Üçüncü durumda ise sadece âlemin zatına bakılmalıdır. Onunla beraber iradenin varlığı ve yokluğu dikkate alınmamalıdır. İşte bu durumda, Gazzâlî’ye göre âlem mümkündür ve imkân ile vasıflanmış olur. Ona göre âlemin zatıyla mümkün olması bu şekildedir. Burada âlem zatıyla mümkün olurken zatının dışındaki bir şeyle muhal olmaktadır. Fakat aynı anda hem zatıyla mümkün hem de muhal olması söz konusu değildir. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 62-63. Dolayısıyla Gazzâlî, âlemin bir durumda imkânsız (mutlak manada değil), başka bir durumda da mümkün olabileceği kanaatindedir. Bir şey iki zıttan

olagelmıştır ve âlemin varlığı bu imkân içerisinde mümkün olarak devam etmektedir. İmkân hali ezelden beri var olduğu için mümkün de ezelden beri vardır. ‘Âlemin varlığı mümkündür’ sözümüz, ‘âlemin varlığı imkânsız değildir’, anlamındadır. Bu sebeple âlemin varlığının imkânı sürekliedir. İmkân halinin sürekli olması, ‘imkânın bir başlangıcı vardır’, sözünün geçerliliğini ortadan kaldırır. İmkân halinin bir başlangıcı olsaydı imkândan önce bir imkânsızın varlığını zorunlu kılardı. Bu durumun doğal sonucu olarak; âlemin mümkün olmadığı ve Allah’ın gücünün yetmediği bir olgunun varlığını akla getirirdi.⁵²⁴ Varlığa gelme imkânı özü gereği tek başına var olamaz, onun kendisine dayanacağı bir mahal gereklidir. İşte bu mahal maddedir. Bu açıdan imkân maddeye dayandırılır.”⁵²⁵

Tehâfüt’e göre filozofların bu iddialarına Gazzâlî’nin cevabı; âlemin hâdis olma imkânına kıdemiyet vererek olmuştur. Âlemi ezelden beri mevcut yani hâdis olmamış kabul etmek, onun imkânına değil, zorunluluğuna hükmetmektir. Filozoflara göre, âlem; kendisi dolayısı ile mümkün, varlığı Allah’ın kadîm ilmi dolayısı ile yani Allah sebebiyle zorunludur (li-gayrihi vacip). Gazzâlî’ye göre ise mümkün; olmakla olmamanın eşit olduğu bir haldir. Bu itibarla Gazzâlî’nin eleştirisi olarak söylediği şey, filozofların zaten kabul ettikleri şeydir.

Bu durumun izahı açısından İbn Sînâ’nın şu sözleri Gazzâlî’ye cevap niteliğindedir: “Her hâdis, hâdis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür ya da imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan var olmaz. Varlığı mümkün olan, varlığının imkânıyla öncelenmiştir. Bu sayede o, mümkündür. Mümkün olduğu için mevcut bir anlamdır ve aynı zamanda o, bir konuda bulunan ve ona ilişkin bir anlamdır. Biz; varlık imkânına varlık kuvveti diyoruz. Varlık kuvvetinin taşıyıcısı ise konu, madde, heyula vb. olarak isimlendirilmektedir. O zaman her hâdis, madde tarafından öncelenmiştir. (ama Zorunlu Varlık, asla madde tarafından öncelenmez)”⁵²⁶

Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre önce imkânsız olanın, sonradan imkâna dönmesi mümkün olmadığı için, âlem imkânsız olmadan, daima mümkün olmuştur. Âlemin

biriyle birlikteken diğer zıttla nitelenemez. Ama iki zıttan biriyle birlikte değilken diğer zıttla vasıflanabilir. Yani, tahta beyazken onu siyahla niteleyemeyiz ama beyaz değilken siyahla niteleyebiliriz. İşte Gazzâlî’nin âlem imkânsızdı sonra mümkün oldu sözü de bu ifadeler doğrultusunda anlaşılmalıdır. Bkz. Bozkurt, *Gazzâlî ve İbn Rüşd’de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*, 2009, s. 20-21.

⁵²⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 40

⁵²⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 41.

⁵²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 162-163.

imkânsız olduğu bir an tespit edilemez: Eğer âlemin ebediyen mümkün olduğu çürütülebilir ise, o zaman imkânın bir başlangıcının tespiti mümkün olabilir. Bu durumda âlemin, içinde mümkün olmadığı bir an, yani Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı bir an tespit edilmiş olur. Bu ise Allah'ın mutlaklığına hâlel getirir.⁵²⁷

Gazzâlî'nin, bu konudaki eleştirisi, imkânsızı bir varlık kategorisi olarak kabul etmeyen İbn Sînâ açısından tutarlı gözükmemektedir. Buna rağmen Gazzâlî, filozofların şöyle söylediğini iddia etmektedir: “İmkânsızlık hali (tıpkı imkân hali gibi) izafî bir nitelik olup, onun dayanacağı bir var olanı (maddeyi) gerektirir. İki zıttı birleştirmenin imkânsız oluşunun anlamı şudur: Eğer yer (zemin) beyaz ise, beyaz olduğu sürece siyah olması imkânsızdır. Bu durumda her hangi bir nitelikle nitelenen gösterilebilir bir dayanağın (mevzu) bulunması gerekir. İşte o zaman; ‘zıddını, üzerinde bulundurması imkânsızdır’, denilir. Böylece imkânsızlık, bir dayanakla var olabilen izafî bir nitelik durumunda olabilir. Zorunluya gelince; açıktır ki zorunlunun izafeti ancak kendisine bağlı bir durumdur (yani zorunlu için de aynı şeyler geçerlidir). İmkânsız; aslında olmayan bir şey olduğu için, beyazın olduğu yerde, hem beyaz hem de siyahın aynı anda bulunmasının imkânsız olması gibi, imkânsızın izafeti olan bir durumdan yapılması zorunludur. Nihayetinde imkânsızın mümkün olmayan bir durum olduğunu göstermek için onu, olan şeyleri kullanarak açıklamak zorundayız.”⁵²⁸

İbn Sînâ imkânsızı, kendisine güç yetirilmenin düşünülemeyeceği bir şey olarak tanımlamıştır. İmkânsız; İbn Sînâ için Kadir'in (Allah'ın) ona güç yetirip yetirilemeyeceğinin konuşulacağı bir şey değildir. Şu ifadeler, bütün sistemi açıklamaktadır: “Her hâdisin maddi bir ilkesi vardır. Yok iken varlık kazanan her şeyin mutlaka bir maddesi vardır.”⁵²⁹ Çünkü var olan her şey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Onun varlığının imkânı, Kadir'in ona güç yetirebilmesi değildir, bilakis o kendinde mümkün olmadığı sürece fail ona

⁵²⁷ Kuyel, *a.g.e.*, s. 212. “Muhal olana (ademiyyete ilahî) kudret terettüp etmez.” Bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, Mısır, 1938, s. 219.

⁵²⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42-44.

⁵²⁹ Biz varlığın imkânını varlığın kuvvesi olarak isimlendiriyoruz. Ayrıca, kendisinde şeyin varlığının kuvvesini bulunduranı, varlığın kuvvesini taşıyanı; mevzu, heyula, madde ve bunların dışındaki şeylerle isimlendiriyoruz. O halde her sonradan meydana gelenden önce madde bulunur. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 199.

güç yetiremez. Dikkat edin! Biz diyoruz ki; imkânsız kudrete konu olmaz.⁵³⁰ Fakat kudret; var olması mümkün şeye ilişir. Bir şeyin varlığının imkânı kendisine güç yetirmenin aynısı değildir. Bu; imkânsıza güç yetirilmez çünkü ona güç yetirmek imkânsızdır, demektir. Bir şeyin güç yetirilebilir olduğunu anlamak o şeye bakarak değil, Kadir'in ona güç yetirip yetirmediğine bakarak anlarız. Biz güç yetirilip yetirilmemeyi; o şey 'imkânsız' veya 'mümkün' açısından bilirsek ve imkânsızın anlamı güç yetirilemeyen, mümkünün anlamı da güç yetirilebilen olursa, bilinmeyeni bilinmeyen ile bilmiş oluruz. Dolayısıyla bir şeyin kendinde mümkün olmasının anlamının, onun güç yetirilebilen olmasının anlamından başka olduğu aşikârdır. Ayrıca o ikisi konu itibariyle birdirler. Ve güç yetirilebilir olmak, onun kendinde mümkün olmasının ayrılmaz özeliğidir. Onun kendinde mümkün olması zatı bakımından iken, güç yetirilebilir olması onu var edene izafesi bakımındandır.”⁵³¹

İbn Sînâ'nın bu sözleri bu hususta son noktayı koymaktadır. O; mümkün dışında, hem zorunlu için hem de imkânsız için, dayanacakları bir maddenin gerekliliğini kabul etmemiştir; aksine Gazzâlî'nin iddia ettiği şekliyle, imkân yerine mümkünü kullanarak; mümkünün kendisinin dayanacağı bir mahale (maddeye) ihtiyaç duyduğunu kabul etmiştir. Zaten şu ana kadar yapılan izahatlar da bu durumu

⁵³⁰ Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın bu iddiasına cevabı şu sözleriyle karşılık bulmaktadır: “ ‘İmkânın anlamı, onun güç yetirilebilir türden olması ve kadîm olanın imkâna gücünün yetmesidir’, demek mümkün değildir. Zira biz bir şeyin güç yetirilebilir olduğunu, ancak mümkün olmasıyla anlarız ve ‘o, güç yetirilebilir türdendir çünkü mümkündür; o güç yetirilebilir türden değildir, çünkü mümkün değildir’ deriz. Şayet ‘o mümkündür’ sözümüz ‘o güç yetirilebilir türdendir’ anlamında olsaydı, adeta biz ‘o güç yetirilebilirdir, çünkü güç yetirilebilir türdendir; o güç yetirilebilir değildir çünkü güç yetirilebilir türden değildir’, demiş olurduk. Bu ise her şeyi kendisiyle tarif etmek demektir. Bu da gösteriyor ki onun (imkân) mümkün oluşu, akılda açıkça beliren bir başka önermedir ki, bununla ikinci bir önerme bilinir; o önermede onun güç yetirilebilir oluşudur. Öyleyse imkânın; mümkün olması itibariyle kadîm olan Allah'ın ilmine irca edilmesi (yani Allah tikelleri tümel tarzda bilir demenin farklı bir şekilde izahı) imkânsızdır. Çünkü bilgi, bilineni gerektirir; bilinen imkân bilgiden başka bir şeydir. Üstelik imkân izafî bir nitelik olup, onun dayanacağı bir öz (zat) gerekir ki bu da maddeden başkası değildir. Öyleyse her yaratılandan önce bir madde vardır. Dolayısıyla ilk madde hiç bir şekilde yaratılmış değildir.” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42

Görüldüğü gibi Gazzâlî imkânı belirleyen ölçütlerden birisi olarak; Allah'ın kudret, irade ve ilmini göstermektedir. Ancak bu konuda Gazzâlî'nin, çelişkili ifadeleri bir arada kullandığını görmekteyiz. Ona göre, her şeyden önce Yüce Allah kadîm ve kadirdir. Dilediği hiçbir fiil imkânsız değildir. Gazzâlî'nin bu ifadeleri sarf ettiği yerlerde; ‘varlık mümkün değildir ki güç yetirilebilir olsun. Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu, (Allah'ın) acizliğini göstermez.’ veya ‘kudretin hükümlerinden birisi, onun bütün makdurâta taalluk etmesidir. Burada makdurât deyiminden maksadımız, mümkün olan bütün varlıklardır.’ Bkz. Bozkurt, *a.g.t.*, s. 21-22.

⁵³¹ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s.198; *Metafizik II*, s. 162.

teyid etmektedir. İbn Sînâ'ya göre imkânsız, sadece imkânı açıklayabilmek için kullanılmış bir kavramdır.⁵³²

B.4.1.2. Cismin Kıdemi Sorunu

Gazzâlî; “Allah’ın âlemi zat veya zaman olarak öncelemesi” konusunu ele alan ikinci delilinde, cismin kadîm olduğu iddiasında bulundukları gerekçesiyle filozofları tenkit etmiştir. Bu meseleye bir kelamcı bakış açısıyla bakan Gazzâlî’nin bu konudaki iddiasına verilecek cevap, her iki bölümdeki iddiaları birleştirmek suretiyle gerçekleşecektir. İbn Sînâ’ya göre; cisim, heyula, suret gibi kavramlar ne anlama gelmektedir? Bunların kadîm olması, varlığın bi’l-fiil ve bi’l-kuvve formları veya maddeyle öncelenmesinin anlamı nedir? Bu sebeple, bu meselenin izahına; İbn Sînâ’ya göre ‘cisim ve cisimlik nedir ve özellikleri nelerdir?’ sorularına cevap verilerek başlanacak; devamında, *Tehâfüt*’ün birinci meselesinin ikinci delilindeki ‘filozoflar cismin kadîm olduğuna inanırlar’ iddiasına çözüm üretilerek sürdürülecektir.

Bu konudaki Gazzâlî iddiaları genellikle *Tehâfüt* ve *Mekâsıd*’ın konu bağlamında yer bulmuştur. Onun *Tehâfüt*’teki iddiaları *Mekâsıd*’dakilerin aksine, İbn Sînâ’nın cismin veya maddenin kıdemi kabul ettiğine yöneliktir.⁵³³ İbn Sînâ; eserleri bağlamında incelendiğinde, cisim hakkında şöyle bir genel özet yapmaktadır: Madde, gücünü ve sınırlarını ilk cisimden almakta, bu ilk cisim de ayırık akıldan gelen bir güç ile varlığını devam ettirmektedir. İbn Sînâ’nın cisim tanımlamasında her hangi bir kıdem vurgusu mevcut olmamasına rağmen Gazzâlî; İbn Sînâ’yı, cismin kadîm olduğuna inandığı şeklinde bir ithamla yüz yüze bırakmıştır. Yani İbn Sînâ’nın ifadelerinde cismin kıdemiyetini anımsatacak en küçük ibare dahi yer bulmamış iken, Gazzâlî’nin bu konudaki ithamları kabul edilebilir türden değildir.

⁵³² Bu düşüncenin aksi yorumlar da yapılmaktadır. Örneğin şu yorum İbn Sînâ’nın ‘imkânsız kudrete konu olmaz’, sözlerini küfre düşmek olarak nitelendirmektedir: “İbn Sînâ’nın bu konudaki görüşü Allah’ın dışındaki her güç sahibi varlık için doğru olabilir. Allah’ın kudreti için tamamen hakikat dışıdır. Zaten her şeye güç yetiremeyen, yoktan var edemeyen varlık Allah olamaz. İbn Sînâ’nın bu görüşünde maddenin kadîmliği de söz konusu olmaktadır.” Bkz. Korlaelçi, “Plotinos’un Sudur Anlayışı ile İbn Sînâ’nın Sudur Anlayışının Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 244.

⁵³³ Cismin ve cisimsel suretin tanımı ve işlevi hakkında Gazzâlî’nin *Mekâsıd*’ı ile ve İbn Sînâ’nın eserleri bağlamındaki karşılaştırması için bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 116-118; İbn Sînâ, *Danışname*, s. 142- 148; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 57-59 ve 61-63; Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 123-124; İbn Sînâ, *Danışname*, s. 156 ve 340-342 ve *Metafizik I*, s. 191,192-194 ve 210.

Gazzâlî; *Tehâfût*'te yer alan, 'filozoflara göre cisim kadîmdir' iddiasını öne sürerken, filozoflar ile kelamcılar karşılıklı konuşturmaktadır. Filozoflar hakkında 'hasımlar' ifadesini kullanmaktan da geri durmayan ve bu şekilde de kelamcılar desteklediğini açıkça ifade eden Gazzâlî, filozoflar (hasımlar); cismin kadîm olduğuna inansalar da, hayal gücü cismin sonradan yaratıldığını düşündürmüştür demekle beraber; kelamcıların cismin yaratıldığına yönelik bir inançlarının olmasına rağmen, hayal gücünün onun kadîm olduğu yönünde şüphe uyandırdığını iddia etmiştir.⁵³⁴

Gazzâlî'nin sözlerine, İbn Sînâ'nın *Danışname*'deki ifadeleri cevap teşkil etmektedir. Ona göre; "cisim cüz'lerden meydana gelmiş değildir. Gerçekte onun kurucusu parça değildir. Yoksa o sınırsız ve ölçüsüz parçalar olur. Bu durumda bir kimse bir yerde olmak isterse ortaya, ortanın ortasına, ortanın ortasının ortasına varması gerekir. İlk ortaya varmadıkça, hiç bir kenara gitmemelidir. Ortalar kenar olmadığı için asla sona varılmaz. Bu imkânsızdır. Öyleyse o, orta olmayan, hatta onu orta yapmayan bir ortaya ulaşır. Onun hiç bir payı yoktur. Bir pay elde edinceye veya onda meydana gelen bir şey ya da düşünce ile kesilinceye kadar durur. Cismin maddesi her sureti terkip ile kabul eder. Her ne kadar bir şeyi kabul etse de, o şey kendisine ait değildir. O zaman cismin maddesi cismi kabul eder. Bu ölçüler/boyutlar onun tabiatına ait olmayıp dışarıdan gelmedir. Öyleyse bundan önce onda (cisimde) aynı bir ölçü var sayılamaz. Belki küçük bir miktarı kabul eder. Hem de fiilen daha büyük miktarın parçasını kabul eder. Nitekim onun varlığı muhtemeldir ve doğal varlıklar içinde meydana gelir."⁵³⁵

İbn Sînâ'nın bu sözleri, cismin kıdemi ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Onun; cisme kadîmlik vermemekle beraber; cismin cüzlerden yaratılmadığını iddia etmesi, sanki cismin kıdemini savunduğu gibi bir düşünceye sebebiyet vermiştir.

Gazzâlî; *Mekâsıd*'da İbn Sînâ'nın görüşüne benzer bir açıklama yaparak, onun cismin sonradan yaratıldığına dair kabulünü onaylamaktadır. Bu durum Gazzâlî'nin *Tehâfût*'teki sözleri ile *Mekâsıd*'daki nakillerinin çeliştiğini gösteren bir ispattır. Gazzâlî'nin *Mekâsıd*'daki ifadeleri şöyledir: "(Siz filozoflara göre) cisim, ne sonlu ne de sonsuzdur, parçalanmayan cüzlerden birleşmiş değildir. Cisim sonsuz

⁵³⁴ Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 36. Gazzâlî'nin, filozoflara yönelttiği, cismin kıdemi hakkındaki iddialar için, ayrıca bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 148-149.

⁵³⁵ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 156-158.

cüzlerden meydana gelmiş olsaydı, onun bir kenardan başka bir kenara, bir mesafe kat etmesi imkânsız olurdu. Çünkü bir cismin yarısının yarısına ulaşmadan, cismin yarısına ulaşılmaz. Aynı şekilde yarının yarısının yarısına, yarının yarısının yarısına şeklinde devam eder. Böylece cisimde kat edilmesi mümkün olmayan sonsuz yarımlar yer almış olur. Cismin fiili olarak değil, güç olarak cüz'ü vardır. Cismin; parçalandığında cüzleri, kesildiğinde parçaları, bölündüğünde bölümleri olmuş olur. Cisim bölünendir diyen bunu; cisim bölünmenin meydana gelmesine yatkındır, anlamında söylemiyorsa hatadır. Örneğin cisim, kesilendir ve ayrıktır diyen hatadadır. Kesintisiz tek cisim, nasıl kesik ve ayrık olabilir? Cisim bölünmeye yatkın olabilir. Bölünme, kesilme, parçalanma eş anlamlı ifadelerdir. Bunların hepsi fiili olarak değil, güç olarak tek cisimde bulunurlar.”⁵³⁶

Ayrıca (filozoflara göre) “cisim; ya birleşiktir ya da basittir. Birleşik cisim ancak basit cisimlerden meydana gelir, öyleyse öncelikle basit cismin tespit edilmesi gerekir. Basit cisim, kendisinde farklı yapılar bulundurmayan cisimdir. Su ve hava gibi kendisinde yalnızca tek ve benzer bir yanı bulunur. Basit cisimden bir miktar kendi başına bırakıldığında, bu miktarın ya kendi özünden bir şekli olur, ya da bir şekli olmaz. Bir şeklinin olmaması doğru değildir. Çünkü şeklinin olmaması sonsuzluktur. Oysa biz, basit cisimde sonlu bir miktarı var saymıştık. Bu miktardan bir şekil meydana gelirse bu şekil ya küre, ya kare veya bunların dışındaki bir şekil olacaktır.”⁵³⁷

Şu ana kadar İbn Sînâ, cismin kıdemine dair her hangi bir kabulde bulunmamasına rağmen, Gazzâlî; *Tehâfüt*'te, İbn Sînâ'nın cismin kadîm olduğunu kabul ettiği şeklinde bir neticeye ulaşmıştır. Boyutların sonlu veya sonsuz olması tartışmalarında açıklandığı gibi İbn Sînâ; boyutlar konusunda Sokrates, Eflatun ve Pisagor gibi filozofların fikirlerini aktarmış ve bu fikirler içerisinde sonsuzluğu savunan görüşleri kabul etmediğini ifade etmiştir. Bu anlamda baktığımızda İbn Sînâ'nın cismin kadîm olduğuna inanması söz konusu olamaz. Aşağıdaki İbn Sînâ ifadeleri cismin kıdemi tartışmasında son noktayı koyacaktır:

“Sonsuz kuvve sahibi bir cisim, kendisinden başka bir cismi hareket ettirmez. Çünkü onun ancak sonlu olması mümkündür. Kuvvesiyle her hangi bir cismi, varsaydığımız bir ilkeden dolayı kuvvede sonsuzca hareket ettirdiği zaman, sonra bu

⁵³⁶ Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 125.

⁵³⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 133-134.

cisimden daha küçük bir cismi bu kuvvetle hareket ettirdiğini varsaydığımız zaman bu durumda onu, varsayılan ilkedен daha çok hareket ettirmesi zorunlu olur. Dolayısıyla da kuvvedeki fazlalık diğer tarafta vaki olur ve sonuç olarak da, diğer taraf yine sonlu hale gelir ki, bu da imkânsızdır. Her cismin doğal kuvvesi cismin kendisini hareket ettirir. Biz deriz ki; her hangi bir cisimde, o cismi sonsuzca hareket ettirecek doğal bir kuvvetin bulunması caiz değildir. Bunun nedeni şudur: Bu cismin kuvvesi, bir kısmının kuvvesinden daha çok ve daha güçlü olur. Bu cismin kuvvesinin küçük kısmını sonlu bir hareket hareket ettirmiş ise, doğal olarak sonlu bağıntıda büyük kısmının hareketleri de sonlu olmak zorundadır.”⁵³⁸

İbn Sînâ, sonsuz kuvve sahibi bir cisimden bahsederken, bir anlamda bu cismin sonlu olduğunun ispatını yapmaktadır. Bu durum; kuvve sahibinin kendisinden başka bir cismi hareket ettirememesi, hareketin meydana geldiği çark içerisinde, gücünün kaynağının kendi varlığından meydana gelmediğini, aksine bu gücün dışarıdan gelen sonsuz hareket ettirici bir güç tarafından sağlanması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ’nın cisim hakkındaki bu açıklamalarının neticesinde karşımıza bir kavram daha çıkmaktadır ki, o da “ilk cisim” olarak bilinen “heyula” kavramıdır. Bu kavram İbn Sînâ felsefesi açısından oldukça önemlidir. İlk etapta Aristoteles ve İbn Sînâ’nın görüşleri karşılaştırıldığında, sanki ortak bir kavrammış gibi duran heyulayı, aşağıdaki satırlar İbn Sînâ’daki anlamıyla açıklamaktadır:

“Heyulanın bi’l-fiil cevher oluşu, onun bir şeye istidatlı olmasıdır.”⁵³⁹ Onun cevher oluşu, heyulayı suret kazandırarak bi’l-fiil bir şey olmaya hazırlamaktır.

⁵³⁸ İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, s. 150-151.

⁵³⁹ Gazzâlî *Mekâşid*’ta cevher tanımını ve bu cevheri meydana getiren heyula, suret, cisim ve mufarık akılları şu şekilde açıklar: Cevher dört gruba ayrılır. Bunlar: Heyula, suret, cisim ve mufarık akıldır. Her cisim üç cevheri içinde bulundurur. Su; akıcı form ve formun taşıyıcısı heyuladan meydana gelen bir cisimdir. Salt heyula bir cevherdir. Salt form da bir cevherdir. İkisinin birleşimi cisim de bir cevher olmaktadır. Üç cevherin (heyula, form ve mufarık akıl) ispatı burhan, cismin ispatı ise gözlem ile olmaktadır. Buradan cevher isminin hem yer hem de mahalde yer tutan şey için kullanılmış olduğu ortaya çıkar. Kelamcılar; formun, yerin varlığına tabi olan bir ilinti olduğunu ileri sürerek filozoflara muhalefet etmişlerdir. Filozoflar ise bu konuda şöyle söylerler: Cevherin özü, hakikati ve mahiyet form ile kaim olduğu halde, formun kendisi neden cevher veya ilinti olmasın? Oysa ilinti, yer (mahal) var olduktan sonra yere (mahal) tabi olmaktadır. Heyula ise, kaim olmada forma tabi olmaktadır. Bu durumda cevherin aslı olan form, nasıl cevher olmamaktadır? Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 115. Burada Gazzâlî cevhere bir çokluk anlamı vermek istemiştir. Filozoflar ise cevhere Yaratıcılık vasfının verilmesini istememişler ve bu iddiayı çürütmek istemişlerdir. Özellikle İbn Sînâ’ya göre cevher Allah yerine kullanılmaz, çokluk da ifade etmez. Ne İbn Sînâ, ne de diğer Meşşailer genelde Allah’a cevher denmeyeceği görüşünde oldukları için cevher, Allah karşılığı kullanılmış olamaz. Bkz.

Heyulanın faslı her şeye istidatlı olmasıdır ve sahip olduğu zannedilen sureti kabul edici olmasıdır. Öyleyse geriye; heyulanın kendisiyle bi'l-fiil olduğu bir hakikati ve kendisiyle bi'l-kuvve olduğu başka bir hakikati olmadığı ortaya çıkmıştır. Ancak buna rağmen heyulaya dışarıdan bir hakikat gelir ve bu hakikat sayesinde bi'l-fiil hale dönüşür ise, kendinde ve zatının varlığı bakımından bi'l-kuvve olur. İşte bu hakikat surettir. Heyulanın bu iki anlama nispeti, cinsin fasla nispeti gibidir.”⁵⁴⁰

İbn Sînâ buradaki nakillerinde madde-suret ilişkisini illet-malul ilişkisine benzetmektedir. Bu karşılaştırmalar usta-bina ilişkisinde olduğu gibi, ustanın binanın cinsinden olma zorunluluğu olmadığını ispatlayan, sanatçı ile sanat eserini, ontolojik anlamda birbirinden kesin olarak ayıran deliller sunmaktadır.⁵⁴¹ İbn Sînâ'nın madde-suret ilişkisi çerçevesinde yaptığı açıklamalar, metafizik bağlamın ay altı âlemine has açıklamalardır. Cisim, madde ve zaman ile ilgili meselelerin kadîm olan ile ilişkisinde, ay üstü âlem bağlantısının kurulabilmesi, ancak göksel nefislerin mevzu-bahis olduğu bir süreci gerektirmektedir. Bu sonucun bir benzeri, Cüneyt Kaya'nın yorumunda da mevcuttur. Onun tespiti, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya atfettiği kadîm madde teorisi açısından oldukça önemlidir:

Mehmet Bayraktar, “İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 25.

İbn Sînâ *Risaletü'l-Arşîyye'de* ‘Zorunlu Varlık’ın burhanının fail illet olmamasından ileri gelmektedir’ diyerek, mahiyetinin inniyetinden başka bir şey olduğunu söylemiş ve Zorunlu Varlık’a cevher veya araz denilemeyeceğini savunmuştur. Bkz. İbn Sînâ, *Risaletü'l-Arşîyye fî Tevhidi Teala ve Sıfatihî*, Haydarabat, 1335 h., s. 2.

Benzer bir görüşü Gazzâlî’de de görmekteyiz. Ona göre Allah’a cevher denemez. Her ne kadar cevher, mekâna muhtaç olmayıp kendi nefsiyle kaim olsa ve bir mevzuda bulunmasa da kendisinde bulunması şart olan bazı şeylerden hâli değildir. Bu nedenle cevhere tam anlamıyla kendi nefsiyle kaim diyemeyiz. Çünkü o, var olmasında başkasına muhtaçtır. Bu sebeplerden dolayı Allah’a cevher denemez. Bkz. Gazzâlî, *Maksadu'l-Esma*, s. 174-175; *Kitabu'l-Erbain*, s. 7; *Meâricu'l-Kuds*, s. 137. Bu açıklamaların neticesinde aktarım yapan yazarın, Gazzâlî’nin Allah’a cevher deyip demediği konusunda tereddütleri vardır. Durumun ifadesi şu şekilde aktarılmıştır: Gazali, aslında cevherin yer kapladığını düşünmektedir. Buradaki ifadelerin geçtiği eserlerin Gazali’ye aidiyeti konusunda tartışmaların olduğunu ilgili yerlerde ifade etsek de çalışmamızda bu eserleri göz ardı etmediğimizi de belirtmek gerekmektedir. Bu eserlerden yararlanırken, Gazali’nin sistemine uymayan görüşler bırakılmış, uyanlar tercih edilmiştir. Burada geçen farklı fikir ise cisimlik meselesi bağlamında düşünülmelidir. Nakiller için bkz. Bozkurt, *a.g.t.*, s. 67.

Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki şu ifadeleri Allah’a cevher denilemeyeceği şeklindeki savını çürütmekte ve Gazzâlî’yi bilinmez bir çelişkiye sürüklemektedir: “Bununla birlikte (filozoflar) yüce Yaratıcı hakkında şöyle söylerler: O, İlke’dir, Var’dır, Cevher’dir, Bir’dir, kadîm’dir, Ebedî’dir, Bilen’dir, Akıl’dır, Akleden’dir, Akledilen’dir, Fail’dir, Yaratıcı’dır, İrade Sahibi’dir, Gücü Yeten’dir, Hayat Sahibi’dir, Seven’dir, Haz Kaynağı’dır, Haz Duyan’dır, Cömert’tir, Salt İyilik’tir.” Bkz. Gazzâlî *Tehâfüt*, s. 90.

⁵⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 63-64.

⁵⁴¹ Bu konuda ayrıntılı izahatlar için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 72-74; *Metafizik I*, s. 67-68, 77, 81, 163-164.

“Burada dikkatimizi çeken en önemli husus İbn Sînâ tarafından âlemin kıdemini savunmak amacıyla hiç bir şekilde kullanılmayan kadîm imkân ve onu taşıyan kadîm madde teorisinin, Gazzâlî’nin elinde İbn Sînâ’ya yönelik en önemli eleştiri noktalarından birisi haline gelmesidir. İbn Sînâ’nın âlemin kıdemini ispat sadedinde kullandığı deliller, temelde sebeplilik anlayışına dayanmaktadır ki, bunu dört başlık altında özetlemek mümkündür. Birincisi sebepler sonuçlarını zorunlu kılar. İkincisi sebepler sonuçlarıyla eş-zamanlı olarak var olurlar. Üçüncüsü sebepler sonuçlarını zaman açısından değil, varlık/öz açısından öncelerler. Son olarak da sebepler, sonuçlarının yokluğu üzerinde değil, onların varlığı üzerinde etkilidirler. İbn Sînâ’nın her sonradan varlığa gelenin imkân halinin bi’l-fiil var olmadan önce mevcut olması gerektiğine ve bu mevcudiyetin de ancak madde gibi bir konumda mümkün olabileceğine dair ifadeleri, bağlamları açısından incelendiğinde, onun ‘sonradan varlığa gelen’ ile kastının, aslında mutlak olarak her sonradan varlığa gelen değil, hem öz hem de zaman açısından sonradan varlığa gelmiş olan ay altı âlemdeki varlıklar olduğu görülecektir. İbn Sînâ; ay üstü âlem ile ay altı âlem arasındaki farkları kesin çizgilerle ayırmıştır. Ona göre ay üstü âlemdeki, zaman açısından kadîm olan ve ‘ibda’ ile yaratılan varlıkları, ay altı âlemdeki hem öz hem de zaman açısından sonradan varlığa gelmiş varlıklardan ayırt eden en önemli husus, sonradan varlığa gelen varlıkların imkânlarının, ya da bir başka ifadeyle bu imkânların konusu durumundaki maddelerinin, onların bi’l-fiil varlıklarını öncelemesine rağmen kadîm varlıkların imkânlarının onların varlıklarını öncelemesidir. Ayrıca sonradan varlığa gelen varlıkların imkânları dış dünyada her zaman bi’l-fiil var değilken, kadîm olanların imkânı dış dünyada her daim bi’l-fiil bulunmaktadır. Çünkü onların imkânlarının ait olduğu mahiyet, dış dünyada her zaman var olmaktadır.”⁵⁴²

Buraya kadar yapılan nakiller bariz bir şekilde ortaya koymuştur ki, İbn Sînâ’nın cismin kıdemine dair kesin ve net bir ifadesi bulunmamaktadır.

⁵⁴² Kaya, *a.g.e.*, s. 262.

B.4.1.3. İbn Sînâ'cı Ateizm Sorgusu

“Âlemin yaratılmışlık imkânı sürekli dir.⁵⁴³ Allah için âlemin yaratılmasının düşünölmeyeceği hiç bir zaman dilimi yoktur. Sürekli var olduğu kabul edilen âlem de doğal olarak yaratılmış olmaz”⁵⁴⁴şeklindeki filozof iddialarından yola çıkan Gazzâlî; bu ifadelerin, âlemin yaratıcısının ve failinin Allah olmadığı gibi bir kaniya sebebiyet verdiğini savunmuştur. Dolayısıyla buradan hareketle, Gazzâlî'nin; “o halde Allah'ı ve sebepler sebebi olan bir sebebi inkâr eden materyalistlerin (dehriyyun) iddiasını⁵⁴⁵ siz filozoflar da tekrarlamaktasınız”⁵⁴⁶ söylemi, bu başlığın açılmasının temel nedenidir. Gazzâlî'nin bu konuda yaptığı yorumlar, zaten karmaşık olan meseleyi daha da karmaşık hale getirmektedir. Ona göre; “ateistler (dehriyye) dışında kalan bütün filozoflar âlemin bir yaratıcısı bulunduğunu, âlemin yaratıcısı ve yapıcısının Yüce Allah olduğunu, âlemin de Allah'ın eseri ve fiili olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir (İbn Sînâ da doğal olarak bu görüşü benimseyen filozoflardandır). Gazzâlî'ye göre bu gruptaki filozofların bu görüşü, kendi ilkeleri açısından aldatmacadır. Onların ilkeleri gereği, âlemin Allah'ın eseri olduğu, fail yönünden, fiil

⁵⁴³ Filozoflar imkân halinin bir başlangıcının olmadığını savunurken şunu öne sürerler: Şayet imkân niteliğinin bir başlangıcı olsaydı, bu durumda söz konusu niteliğın öncesinin imkânsızlık olması gerekirdi. Bu varsayım, âlemin mümkün olmadığını yani Allah'ın kudretinin ona yetmediğini kabul etmek anlamına geleceği için geçersizdir. Bir başka deyişle, bir şey var olduğu için mümkün değil, imkân niteliği bulunduğu için mümkün varlıktır. Bu açıdan haklı olarak İbn Rüşd, “Zeyd falan şeyi yapabilir” ifadesini göz önünde bulundurarak, failin imkânı ile nesnenin imkânının birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Böylece o, failin kudretinin, ancak mümkün olan bir varlık üzerine gerçekleşebileceğini, yoksa bir failin nesneye imkân halini veremeyeceğini belirtir. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, s. 75-76. Bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 120.

Bu konu Aristoteles de şu şekilde ifade edilir: “Bir nesnenin yanmadan önce yanabilir, yakmadan önce yakabilir olması gerekir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s. 339. Bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 120.

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 41

⁵⁴⁵ Dehriiler, kendilerine özgü tabiat yorumunda sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki olduğunu, belli sebeplerin belli sonuçlar doğurduğunu ve sonuçların ancak bu sebepler tarafından açıklanabileceğini savunmuşlardır. Ayrıca onlar tabiatın ötesinde bir metafizik alanın bulunacağı fikrini reddederek Allah'ın varlığını inkâr etmişlerdir. Bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İslam Heresiografi Tarihinden*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 31-35. Dehriilere göre fizik ötesi bir alan yoktur ve bu anlamda Allah'ı inkâr etmişlerdir. Sebeple ilgili sebepli arasında zorunlu bir ilişki olmakla beraber, belli sebepler belli sonuçlar doğurmaktadır. Kelamcılar; Allah'ın mutlak iradesi ile O'nun âlemde sürekli fail olduğu inancından hareketle atomcu bir fizik anlayışı geliştirmişlerdir. Bu bağlamda sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını iddia etmişlerdir. Meşşailer ise; bir yandan Dehriiler gibi tabiatla sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğunu söylerlerken, bir yandan da kelamcılar gibi tabiatla metafiziğe uzanan bir sebeplilik anlayışını benimsemişlerdir. Böylece Allah'ın, âlemde bulunan varlıkların gerçek faili olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 140-141.

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 39.

yönünden ve fiil ile fail arasındaki ortak bir ilişki yönünden olmak üzere üç yönden düşünülemez.”⁵⁴⁷

Gazzâlî *Tehâfüt*’ün dördüncü meselesinde, yine buna benzer bir sınıflandırmadan bahsetmektedir. Ona göre; “Allah ve âlem arasındaki durumu yorumlayanlar; hakikati temsil edenler, dehriyyun ve filozoflar olmak üzere üç grupta toplanmaktadırlar. Hakikati temsil edenler, âlemin sonradan yaratıldığına inanırlar. Dehriyyun, âlemin kadîm olduğuna ve bir yaratıcısının bulunmadığına inanır. Filozoflar ise; hem âlemin kadîm olduğuna hem de yaratıcısı olduğuna inanırlar.”⁵⁴⁸ Gazzâlî’ye göre filozofların bu görüşünü çürütmeye bile gerek yoktur, zaten görüşün tutarsızlığı kendi kendini çürütmüştür.

Tehâfüt’ün onuncu meselesinin girişi de benzer bir iddiayla başlamaktadır. Gazzâlî, öncelikle ateistlerin (dehriyyun); “âlem kadîmdir ve onun bir sebebi ve yaratıcısı yoktur”⁵⁴⁹ iddiasını irdelemektedir. Yalnız buradaki Gazzâlî itirazının, diğer bölümlerdeki itirazlardan bir farkı bulunmaktadır. O, buradaki açıklamalarında Dehriyyun ile filozofları fikir bağlamında bir birine yaklaştırmaktadır. Bu durum, onun sözlerine şu şekilde yansımaktadır: “Siz filozofların dehriyyuna ait; ‘âlem kadîmdir, bir yaratıcısı ve sebebi yoktur; sebep yalnız değişimlerde söz konusu olup, âlemde hiç bir cisim ne sonradan var olur ne de yok olur. Yalnız arazlar ve suretler sonradandır’,⁵⁵⁰ şeklindeki görüşlerini kabul etmenizi engelleyen nedir?”⁵⁵¹

İbn Sînâ’nın ateizm algısını desteklediğini düşündüren görüş, aslında onun Zorunlu Varlık kabulünün ateizmdeki zorunlu varlık kabulüyle karıştırılıyor olmasından ileri gelmektedir. Şu sözler ateizmdeki zorunlu varlık algısını net olarak anlatmaktadır: “Niçin hiç bir şey yerine bir şeyler var? Leibniz bu soruya, varlık sebebi kendinde olan ve bütün olası varlıkların yeter sebebi olan bir Zorunlu Varlık olduğu için, yokluktan ziyade bir şeyin var olduğunu ileri sürerek cevap vermiştir. O, Zorunlu Varlık’ın var olmamasının mantıksal olarak imkânsız olduğunu kabul

⁵⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 57.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 79.

⁵⁴⁹ *A.g.e.*, 123.

⁵⁵⁰ Neredeyse bütün kelimciler, âlemin kıdemiyeti fikrini Dehriyyun’a ait bir fikir olarak kabul etmişler, bu anlayışın eninde sonunda ya ateizme ya da şirke yol açacağını varsaymışlardır. Söz konusu bu anlayışı benimsemelerinden ötürü Meşşailer’i, küfre düşmekle suçlamışlardır. Bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 126. Kanaatimizce kelimcilerin, filozofları küfür ile suçladığı bu ithamlardan yola çıkan Gazzâlî; aynı pencereden bakarak, küfür ithamını Farabi ve İbn Sînâ’ya indirgemıştır. Gazzâlî; Farabi ve İbn Sînâ’yı, önce Dehriyyun’un fikirlerini benimsemekle suçlamış, ardından; “bu fikirler sizin görüşünüzü yansıtmamalı” diyerek, onları bu bataktan çıkmaları konusunda uyarmıştır.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, 123.

etmiştir ve Zorunlu Varlık'ı Tanrı olarak tanımlamıştır. David Hume; “Zorunluluğun kabul edilen açıklamasına göre, niçin maddi evren Zorunlu Varlık olmasın?” sorusunu sormuştur. Genel olarak bu, tam da şu ana kadar ki ateizmin pozisyonu olagelmıştır. Ateistler; evrenin kendisini Zorunlu Varlık olarak görmek istemişlerdir. Bernard Russel ise; ‘evren sadece oradadır, hepsi bundan ibarettir’, diyerek bir anlamda ateizmin bu yargısını desteklemiştir.”⁵⁵² İbn Sînâ'yı, Zorunlu Varlık anlayışı açısından bahsi geçen ateist filozofların fikirleri ile mukayeseye koyup, ateist olmakla suçlamak; ancak onun felsefî sistemini anlamamak ile izah edilebilir. İbn Sînâ'yı, ateist filozoflardan bariz bir şekilde ayıran ince çizgi; Zorunlu Varlık'ı, Leibniz'in Zorunlu Varlık anlayışında da gördüğümüz gibi, Tanrı olarak kabul etmesidir. Ateistler için zaten bir Tanrı yoktur, mevcut güç olan evren onlar açısından Zorunlu Varlık'ın ta kendisidir. Gazzâlî'nin; “o halde Allah'ı ve sebepler sebebi olan bir sebebi inkâr eden Materyalistlerin (dehriyyun) iddiasını siz filozoflar tekrarlamaktasınız. Oysa sizin görüşünüz bu değildir”,⁵⁵³ sözleri de her ne kadar Gazzâlî'nin bilinçli söylediği sözler olsa da, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık anlayışının ateist düşüncelerle karıştırılabildiğini göstermektedir.⁵⁵⁴

B.4.2. İmkân Akli Bir Kavram mıdır, Mümkün Özü Gereği Mümkün müdür?

Gazzâlî, filozofların âlemin kıdemine yönelik öne sürdüğü dördüncü delilini, meselenin başında açıkladığımız gibi iki bölüm halinde inceleyeceğimizi söylemiştik. “Her yaratılan mümkündür ve imkanı maddeye dayanır” ve “imkan akli bir kavram mıdır, mümkün özü gereği mümkün müdür?” başlıklarından oluşan bu delilin ilk bölümü şu ana kadar yapılan tartışmalardır. Buradan itibaren ise meselenin

⁵⁵² William Lane Craig, “Kelam Kozmolojik Kanıtı” *Allah, Felsefe ve Bilim*, s. 146-147.

⁵⁵³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 39.

⁵⁵⁴ Bu konudaki genel kanaate göre Yahudi-Hristiyan geleneğinin ve İslam'ın varlık anlayışı Allah merkezlidir. Buna göre Allah dışındaki tüm varlıklar var oluşlarını, bütün ayrıntılarıyla Allah'a borçludurlar. Galaksilerden dünyaya, bitkilerden hayvanlara ve insana, insanın bilincinden tüm doğal arzularına kadar her şey Allah'ın yaratışının ürünleridir. Diğer yandan natüralist-ateist varlık anlayışına inananlar, bütün bu saydıklarımızı “tesadüf ve zorunluluk” ile açıklarlar. Buna göre evren ve evrenin yasaları zorunlu olarak vardır. Galaksiler dünyamıza, bitkilerden hayvanlara ve insana, insanın bilincinden doğal arzularına kadar her şey zorunlu evren yasaları çerçevesinde gerçekleşen tesadüflerin ürünüdür. Bkz. Caner Taslaman, “Arzu delili: Arzulardan Allah'a ulaşmak”, *Allah, Bilim ve Felsefe*, s. 60. Bu kanaat bazen İbn Sînâ'nın Tanrı ve evren hakkındaki görüşlerinin, Dehriiler veya bugünün modern Dehriileri kabul edilebilecek olan Natüralist-ateistlerin Tanrı ve evren hakkındaki görüşleriyle karıştırılmasına sebebiyet vermektedir. İbn Sînâ'ya göre her şeyden önce bir Tanrı kabulü vardır ve bu Tanrı yaratmada, bilmede, düzeni sürdürmede bir ortak kabul etmez. O; eşsiz, benzersiz ve tekdir. Bu açıdan Gazzâlî'nin yaptığı gibi; Ateizmin Tanrı tanımazlığı ile İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık anlayışının arasında benzerlikler bulmak, akıl ve mantıkla açıklanacak bir şey değildir.

seyrini, imkanın zihinde bir kavram olup olmadığı konusunda Gazzâlî ithamlarına İbn Sînâ'dan verilecek cevaplar belirleyecektir.

Gazzâlî, filozofların imkân halini aklın yargısına bağlamanın imkânsızlığı konusundaki kabullerine şu itirazda bulunmuştur: “(Siz filozofların) imkân diye sözünü ettiğiniz şey aklın yargısından ibarettir. Mümkün, zorunlu ve imkânsız⁵⁵⁵ diye bilinen bu üç durum kendileriyle nitelenecek bir var olana (mahal veya madde gibi) ihtiyacı olmayan akli yargılardır.⁵⁵⁶ Siyahlığın kendi özünde mümkün sayılması yanlıştır. Çünkü siyahlık hiç bir yerde bulunmaksızın dikkate alınırsa, o mümkün değil, imkânsız olur. Siyahlığın mümkün olması, ancak bir cisimde görünüm kazandığı varsayılınca düşünülebilir. O halde cisim, görünümün değişimine hazır haldedir ve cismin üzerinde değişim mümkündür. Aksi halde siyahlığın tek başına varlığı yoktur ki, siyahlık imkânla nitelensin.⁵⁵⁷

Bu iddialarının devamında Gazzâlî'ye göre; “(filozoflar); ‘renklilik, canlılık gibi külli yargıların dış dünyada değil, zihinde mevcut’ olduğuna inanırlar.⁵⁵⁸ Dış dünyada var olanlar, filozoflara göre, somut ve cüzi şeyler olup, akledilirler değil duyulurlardır. Renklilik kavramı akılda bulunan başlı başına bir kavram olup; ‘onun varlığı dış dünyada değil, zihinde bulunan bir kavramdan ibarettir.’⁵⁵⁹ İddiasında bulunmuşlardır.

Gazzâlî (filozoflara ait) bu iddiaların cevabını ise şu cümleleriyle vermektedir: “Renklilik, canlılık ve diğer külli yargıların akılda bulunduğu filozoflar tarafından da bilinen bir husustur. Bu tarz bilgiler bilinen fakat nesnesi bulunmayan bilgilerdir. Renklilik gibi bir kavramın akılda (zihinde) bir kavram olup, dış dünyada geçerliliğinin olmaması imkânsız bir durum değilse; bizim şu ana kadar anlattığımız şeyler de (imkânın da sizin kabul ettiğiniz külli yargılar gibi zihinde olduğu gerçeği) imkânsız değildir.⁵⁶⁰ Biz deriz ki; imkân hali yok sayıldığında, cins ve türden ibaret

⁵⁵⁵ İbn Rüşd'ün bu konudaki iddiası şu şekildedir: Gazali'ye göre imkânsızlık kavramı, tıpkı imkân kavramı gibi, tümel bir kavram olarak akli bir yargıdan başka bir şey değildir. İmkânsızlık da ona göre kendisiyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı olmayan akli bir yargıdır. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 44.

⁵⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42.

⁵⁵⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 44.

⁵⁵⁸ Gazzâlî'nin tümel kavramının zihinde olduğu ile ilgili *Tehâfüt*'te yer alan filozoflara yönelik iddiası *Mekâsıd*'ta da yer almaktadır. “Tümel olarak isimlendirilen mananın varlığı, dış dünyada değil, zihindedir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 137.

⁵⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 45.

⁵⁶⁰ Gazzâlî'ye göre imkân tümel bir kavramdır ve onun dış dünyada karşılığı yoktur. Onun bu iddiası, imkânın varlığa geçmeden önce yok olduğunu gerektiren bir iddiadır. Bkz. Bozkurt, *a.g.t.*, s. 33.

olan külli kavramlar da yok sayılır mı? Şayet bu soruya filozoflar ‘evet’ derlerse (imkân hakkındaki bizim görüşümüz imkânın akli bir kavram olduğu yönündeydi) imkân hali ile cins ve türden oluşan külli kavramlar arasında hiç bir fark bulunmaz (nihayetinde her ikisi de zihinde kavramlardır).⁵⁶¹ Filozoflar külli kavramların Allah’ın ilminde varlığını sürdürdüğünü zannediyorlarsa imkân konusunda da aynı şeyi düşünmeleri gerekir. Böylece filozofları çıkmaza sokma girişimimiz gerçekleşmiştir.”⁵⁶²

Bu konuda İbn Sînâ’nın kabulü, Gazzâlî’nin de iddia ettiği gibi; ‘külli kavramların aklın yargısına bağlı kavramlar olduğu’ yönündedir.⁵⁶³ Ona göre; “varlıkta genel olan külli yoktur. Aksine küllinin varlığı genel olarak bi’l-fiildir, o ancak akıldadır.”⁵⁶⁴ Külli kavramlar beyazlık, siyahlık ve ona benzer her şey gibi niteliği başka bir şeye değil, kendisine dayanan kavramlardır. Onlar bölünme kabul etmezler. Ne siyah, ne beyazdırlar. Onlara işaret edilemez. Hissin karşısında değildirler ve his onları bulamaz. Onlar bölünme kabul etmezler. Onlar bölünebilirse cisimdirler. Orada hem beyaz hem siyah olan cisimlik manası vardır. Onun beyazlık ve siyahlık manası, ona ters düşmeyen cisimlik manası dışında başka bir şeydir.

⁵⁶¹ *Mekâsîd*’ın dipnotunda müellif şöyle bir yargıda bulunmuştur: “Gazzâlî, tümelin zihindeki varlığını; var olmuş, var ve var olacak şahıslara nispeti tek olan, farklılık arz etmeyen bir şey olarak yorumlamıştır. Zihinsel formun eklentilerini görmezden geldiğimizde, bu form eklentileri görmezden gelinen bireylerin tümüne nasıl uygun bir form oluyor ise, aynı şekilde dış varlığın formu da eklentilerinden soyutlandığında bütün bireylere uygun olacaktır. Bununla birlikte Gazzâlî, dış varlığı tümel saymamaktadır. Bunun anlamı şudur: Zihinsel form, zihinsel varlığı itibariyle gerçekte tekil bir formdur. Zihinsel varlığın tümel olarak değerlendirilmesi, zihinsel belirlenimlerinin göz ardı edilmesi iledir. Fakat bu değerlendirme dış varlığa da uygulanabilir. Zihinde bulunanın dışındaki varlıkları tekil olarak değerlendirmek haklı görülmesi mümkün olmayan bir zorlamadır. Belki de Gazzâlî; ‘hem zihinde, hem de dış dünyada vardır’ sözleri ile bunu kast etmektedir. Buna göre hakikat; zihinde iken, zihinsel şahıslaştırma ile dış dünyada iken de dış varlığının şahıslaştırılmasının düşünülmesiyle var olan formdur. Nitekim insanlık hakikati, dış dünyada var olan Zeyd’de bulunmaktadır. Fakat aynı zamanda Zeyd’in sureti de zihinde mevcuttur.” İlgili yorum için bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd el-Felasîfe*, Süleyman Dünya Nüshası, (çev. Cemalettin Erdemci), s. 140.

⁵⁶² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 44-45.

⁵⁶³ Bu noktada Gazzâlî’nin itirazlarına ilaveten Şehristani de üzerine düşen bir şeyler olduğunu düşünmektedir. Onun bu konudaki eleştirileri İbn Sînâ’yı hedef alır: O, İbn Sînâ’nın “varlık ve zorunlu arasında genellik ve özellik yoluyla yapılan ayırım, varlıkta değil, zihinde gerçekleşen itibari bir şeydir” şeklindeki açıklamasını problemli bulur. Zira cinslik anlamı ile fasl anlamı arasındaki ayırışma zaten sadece zihinde olur. Tümel ancak zihinde var olurken nasıl olur da tümel bir şey varlıkta hâsıl olur? Nitekim İbn Sînâ, renkliliğin ve beyazlığın dış dünyada olmayıp zihinde bulunan iki akli itibar olduğunu gayet iyi bilmektedir. Bu sebeple varlık ile zorunlu arasındaki ayırımın dış dünyada değil, zihinde bulunan itibari bir ayırım olması tutarsız bir açıklamadır. Bkz. Şehristani, *Kitabu’l-Musara*, ed. Wilferd Madelung-Toby Mayer, London-Newyork: I.B. Tauris, 2001, s. 35-36. Bkz. Alper, *a.g.b.*, s. 263.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 201.

Siyahlık bölünebilirlikten, cismin bölünebilirliğinden başka bir şeydir. Siyahlık bizzat siyahlıktır. Öyleyse siyahlık cismin dışında değil, cismin içindedir.”⁵⁶⁵

“Her tümel kavramın çok sayıda tikelleri bulunmayabilir. Her biri diğerinden özel bir vasıf veya özel bir nispetle ayrılmaz. Mesela; iki siyahlığın iki cisimde olmaksızın ya da her birinin özel bir hali olmadan bulunması mümkün değildir. Çünkü ikisinden biri aynıdır ve bir siyahlıktır. Onun bir/aynı olması ile siyahlık olması aynı manaya gelir. Siyahlık onun bir tek olmasını gerektirir. Siyahlığın bir tek şeyden başka olmaması gerekir. O, siyahlık bakımından bir ve aynıyla onun bitişiği değil ise, bilakis bir şey olma bakımından başka ise, siyahlık bizzat iki siyahlık değildir.”⁵⁶⁶ Fakat sebep ikidir. Her biri onun sebebi ile özel bir siyahlıktır.”⁵⁶⁷

Gazzâlî’nin filozoflara karşı kullandığı; “siyahlığın ve beyazlığın tek başına bir varlığı ve bir anlamı yoktur ki imkânla nitelensin, yer beyaz ise o beyaz olduğu sürece siyahlık ona gelemes”,⁵⁶⁸ şeklindeki ithamları, İbn Sînâ’nın bu açıklamalarıyla paralellik arz etmektedir. Fakat Gazzâlî’ye göre filozofların bu konuyu, “imkânsızlık ifadesini zorunluya çevirerek, bu şeyi Allah’ın zatına bağlama konusunda; ‘Allah’ın benzerine karşı tek olması zorunlu, mümkün varlıklara karşı tek olması zorunlu değildir’, diyerek, tekliği zorunlu anlamında Allah’a izafe etmeleri.”⁵⁶⁹ doğru bir çıkarım değildir.

Gazzâlî’nin imkân anlayışının kırılma noktasını, imkânın mümkünden önce olup olmadığı ve onun dışarıda bir karşılığının bulunup bulunmadığı konuları oluşturur. Gazzâlî, imkâna hiçbir şekilde öncelik vermeyerek, ortaya çıkabilecek muhtemel bir kıdemiyet probleminin önünü kapatmıştır. Dolayısıyla onun anlayışında imkân, mümkünle eşzamanlı var olur ki âlemin yoktan yaratılması izah edilebilsin. Ona göre varlık sahasına geçmeden önce imkânın kuvve halinde bile varlığından söz edilemez. İmkân denen şey, bu bağlamda, aklî yargılardan başka bir şey değildir.⁵⁷⁰

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *Danışname* s. 170-172.

⁵⁶⁶ Gazzâlî’nin bu konudaki benzer ifadeleri *Mekâsıd*’da da bulunmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 140-141.

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 180-182.

⁵⁶⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 44.

⁵⁶⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 46.

⁵⁷⁰ Bozkurt, *a.g.t.*, s. 38. Ayrıca bkz. Ömer Bozkurt, “Problem ve Tartışmalarıyla Gazzâlî ve İbn Rüşd’de İmkân Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-1, 2009 (139-179), s. 178.

B.5. Âlemin Kıdemi Tartışmaları Hakkında Sonsöz

Buraya kadar Gazzâlî'nin birinci delilinde filozofları, özelde ise İbn Sînâ'yı, âlemin kıdemi konusunda yer yer tekfir etmesine ve sıklıkla da eleştirmesine şahit olduk. Temel soru şu olmalıdır: “Acaba Gazzâlî buraya kadar ki ithamlarında ne kadar haklı veya şayet haklıysa da bu iddialarında ne kadar tutarlı?” Filozoflar gerçekten âlemin, maddenin, cismin ve zamanın kıdemiyetini savunmuşlar mıdır? İslam düşünce tarihinde bu konuda taraflı tarafsız birçok yorumu görmek mümkündür. Bu yorumlarda öne çıkarılması gereken husus kanaatimizce kimin haklı veya haksız olduğunu ispatlamaktan ziyade, itham sahibi kişilerin yaptıkları ithamları hangi şartlarda ve hangi amaçla yaptıklarıdır. Ayrıca bu fikir ve görüşlerin bugüne, ne kadar ve ne derece doğru aktarıldığı da zorluğu apaçık ortada olan önemli bir ayırıştırma problemidir. Bir anlamda Gazzâlî'yi ve filozofları, siyak ve sibaklarına bakarak değerlendirmek de bu sorunların çözümünde yerinde olacaktır. Bu çalışma kapsamında bu durum, muhataplarının ilgili eserlerini temel alarak incelenmiştir.

Bu bölüm şu yorum ile bitirilebilir: “Meşşai filozofların Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere ortaya koydukları delillere yöneltilen eleştirilerin hiç birinin Ateizm, Deizm veya Agnostisizm bağlamında yapılmadığı görülmektedir. Özellikle filozofları bu hususta eleştiren düşünürlerin temel gayesi Allah'ın varlığı hakkında bir şüphe uyandırmak değil, filozofların bu meselede kanıtlarının yetersiz olduğunu göstermek olmuştur. Ancak filozofların, iyi niyetle ortaya koydukları deliller bazı açılardan zayıf, hatta tutarsız görülse de Gazzâlî'nin onları bazen ibdal, bazen taciz başlığı altında eleştirerek bidatçi veya kâfir sayması objektif eleştiri ölçütlerini aşan bir durumdur. Çünkü filozofların bu konuda kullandıkları inayet, gaye ve nizam gibi daha başka deliller bulunmaktadır ki bu deliller, tartışmasız bütün kelimacılar tarafından benimsenmiştir. İctihat kavramına oldukça önem veren Gazzâlî'nin, filozofların bu konuda ictihad serdetmelerini içine sindiremeyerek, onları bidatçilikle suçlaması apaçık bir çelişkidir. Zira Gazzâlî'nin, sadece filozofların sebeplilik ve imkân delillerini eleştirip, öteki delillerini dikkate almaması eksik bir tümevarımdır. Oysa kendisinin de kabul ettiği gibi eksik tümevarım hiç bir zaman kesin (yakını) bilgi ifade etmez. Böylece Gazzâlî'nin bu konuda kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü rahatlıkla söylenebilir.”⁵⁷¹

⁵⁷¹ Toktaş, *a.g.e.*, s. 78-79.

2. BÖLÜM:

Allah'ın Bilgisinin Tümel ve Tikel Süreçlerle İlişkisi

(Filozofların Zamanın Şimdi, Geçmiş ve Gelecek Şeklinde Bölümlenmesiyle Bölümlenen Tikelleri Allah'ın Bilmediği Tarzındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine)

Gazzâlî bu meselede filozoflara karşı benimseyeceği itiraz tarzını, meselenin hemen başında söylemektedir. O, bu konuda, filozoflara karşı gelmenin üç safhasından bahsetmektedir: Öncelikle filozofların ne söylediklerini aktaracağını ifade etmekte, ikinci olarak filozofların söylediklerini açıklamakta ve son olarak da onların söylediklerini çürüteceğini iddia etmektedir. Gazzâlî'nin bu meseledeki itirazlarını aktarmadan önce, tekfirin birinci meselesinde olduğu gibi, *Tehâfüt*'ün iddia-cevap şeklinde çözümlemesi yapılacak, ardından Gazzâlî'nin iddia-cevap çözümlemesine, İbn Sînâ'dan cevaplar bulunarak, mesele üçüncül kaynaklarla desteklenecektir.

A. *Tehâfüt* Bağlamında Metin Karşılaştırmaları

FILOZOFLARIN İDDİASI	GAZZALÎ'NİN CEVABI
İbn Sînâ der ki; Allah kendi zatı dışında yarattıklarını da bilir. Allah her şeyi zaman kapsamında olmayan, geçmiş, gelecek ve şimdiye göre değişmeyen külli bir bilgiyle bilir. Yerde ve gökte zerre ağırlığında bir şey Allah'ın ilminin dışında değildir. Allah tikelleri bir tür tümel bilgiyle bilir. ⁵⁷²	Bu konuda filozoflar görüş birliği içindedir. Onlardan bir kısmı Allah'ın ancak kendi zatını bildiğini söylerler. İbn Sînâ ise Allah'ın kendi zatını bildiği gibi, kendi zatı dışında yarattıklarını da bildiğini iddia eder. Biz filozofların öğretilerini önce anlayacağız, sonra da çürüteceğiz. ⁵⁷³
FILOZOFLARIN CEVABI	GAZZALÎ'NİN İDDİASI
Filozoflar, Allah'ın Güneş tutulmasının ve ona ait bütün ayrıntıları (zamansal ve mekânsal bütün durumları) kadîm ve ebedi ilmiyle bildiğini söylerler. Onun bilgisinde her hangi bir değişim ve başkalaşma olmaz. Allah Güneş'in ve Ay'ın varlığını "soyut akıllar"dan ibaret olan melekler vasıtasıyla zatında meydana gelen bir bilgi olarak bilir. Allah Ay ve Güneş'in dairesel hareket ettiğini, onların yörüngelerinin baş ve kuyrukta kesiştiğini, bazı durumlarda bu kesişme sayesinde tutulmanın gerçekleştiğini, Ay'ın Güneş ile onu gözlemleyen kişi arasına girerek Güneş'i gizlediğini bilir. Güneş'in bir yıl sonra bir daha tutulacağını, tutulmanın hangi evrede	Her hangi bir güneş tutulması yokken tutulma gerçekleşmiş ve bitmiş olsun. Tutulma olayında tutulmadan önce (geçmiş), tutulma anı (şimdi) ve tutulmadan sonraki hal (gelecek) olmak üzere üç durum söz konusudur. Biz bu anlamda üç durum açısından üç ayrı bilgiye sahip oluruz. Birbirinden farklı bu üç durum karşısındaki üç farklı bilgimiz aynı mekânda art arda gerçekleşerek, bilgiyi bilen kişide bir değişim ve başkalaşım meydana getirir. O kişi, henüz olay olmadan, olayın olduğu anı ve şartlarını ya da olay olduktan sonraki hal ve şartları bilemez. ⁵⁷⁶ Bu cevabın dışında, filozofların anlattığı iddiaların geneline iki şekilde cevap vereceğiz: Birincisi: "Yüce Allah belli bir vakitte Güneş

⁵⁷² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 134.

⁵⁷³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 134.

⁵⁷⁶ *A.g.e.*, s. 139.

meydana geleceğini, tutulmanın kaç saat süreceğini bilir. Kısacası tutulmanın her aşamasını ve nasıl yaşanacağını her ayrıntısıyla bilir. Ancak Allah'ın, tutulmadan öncesini, tutulma anının ve tutulmadan sonrasını bilmesi, Allah'ın ilminde ve zatında her hangi bir farklılaşma ve başkalaşmaya sebep olmayan tek bir süreci içeren (daha doğru tabirle; insani zamanları içermeyen) bir bilgidir. Allah'ın sonradan meydana gelen bütün nesneleri bilmesi, başkalaşmanın olmadığı tek bir süreci içeren bir bilme tarzına sahip olmasını gösterir.⁵⁷⁴ Sonradan meydana gelen bilgiler (tikel bilgiler) sebepler vasıtasıyla oluşur. Sebepler vasıtasıyla oluşan sebeplerin de sebepleri vardır ve bu durum gök cisimlerinin dairesel hareketlerine kadar gider. Dairesel hareketin sebebi gök kürelerinin nefisleridir. Nefislerin hareketinin sebebi Allah'a ve ona yakın Meleklerle benzeme arzusudur.⁵⁷⁵	tutulacağını bir bilgiyle bilir; bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce onun olacağına dair bir bilgi olup, hem gerçekleşme sırasında gerçekleşmekte olanın, hem de gerçekleşikten sonra bitmiş olanın bilgisiyle aynıdır. Bu tür farklılıklar ilişkilerden kaynaklanmakta olup bilginin kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilenin zatında da değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki düzeyindedir. Nitekim bir tek şahıs senin sağındayken önüne sonra soluna geçebilir. Öyleyse senin ilişkilerin art arda değişse de gerçekte değişen sen değil yer değiştiren o şahıstır" diyen bir kimseye siz filozoflar neden karşı çıkıyorsunuz? Şanı Yüce Allah'ın bilgisinin de böyle anlaşılması gerekir. Zira biz Allah'ın hiç bir değişme olmaksızın ezelde, ebedde ve şu anda varlığı, bir tek bilgiyle bildiğini kabul ederiz. Filozofların amacı da Allah hakkında değişimi reddetmektir ki, bu konuda görüş birliği vardır.⁵⁷⁷
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar; değişmeye sebep olan bu üç durumda (tutulmadan öncesi, tutulma anı ve tutulmadan sonrası) Allah'ın ilminde bir değişme olmayacağını ileri sürmüşlerdir.⁵⁷⁸	GAZZALİ'NİN CEVABI Hâlbuki durumunda değişme olmayanın bu üç farklı durumu bildiği düşünülemez. Çünkü bilgi bilinene bağlıdır. Bilinen değişince bilgi de değişir. Bilgi değişince, kesinlikle bilinenin durumu da değişir. Oysa Yüce Allah'ta değişim imkânsızdır.⁵⁷⁹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Zamanın etkisi olmaksızın her şey bir anda, bir program içinde Allah tarafından bilinir. Bununla birlikte; "Allah şu Güneş tutulmasının şu anda başladığını ve şu anda bittiğini bilir" denemez. Bilinmesi zamana bağlı olan hiç bir şeyi Allah'ın bildiği düşünülemez. Çünkü böyle bir bilgi Allah'ın bilgisinde değişmeyi gerektirir. Böyle bir bilme şekli, hem zaman açısından bölünebilen, hem de hayvan ve insan fertleri gibi madde ve mekân açısından bölünebilen varlıklar hakkında geçerlidir.⁵⁸⁰	GAZZALİ'NİN CEVABI Filozofların; "şu andaki oluşa, bitişe ve ondan sonrasına dair bilgilerin zorunlu olarak değişim anlamına geldiğini" söylemeleri kabul edilemez. Bunun böyle olduğunu nereden biliyorlar? Eğer Yüce Allah bizde yarın Güneş doğarken Zeyd'in geleceğine dair bir bilgi yaratsa, başka bir bilgi ve bunu unutmayı yaratmayıp o bilgiyi devam ettirse, biz kesin olarak Güneş doğarken sırf o önceki bilgiyle şu anda Zeyd'in geldiğini, Güneş doğduktan sonra da onun daha önce gelmiş bulunduğunu biliriz. Bu tek bilgi sürekli olup, bu üç durumu (geçmiş, şimdi ve gelecek) kapsamaya yeter.⁵⁸¹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Bilinmesi zamana, maddeye ve mekâna bağlı olan insan (ve hayvan) fertlerindeki durumu filozoflar şöyle açıklar: Allah; Zeyd, Amr ve Halid'e ilişkin ayrıntıları bilmeyip, sadece	GAZZALİ'NİN CEVABI Siz filozofların; "bilinen belirli nesne ile olan ilişki bilginin hakikati kapsamındadır. İlişki değişince, bu ilişkiye konu olan nesne de değişir. Art arda farklılıklar meydana gelince,

⁵⁷⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 135.

⁵⁷⁵ *A.g.e.*, s. 136.

⁵⁷⁷ *A.g.e.*, s. 135.

⁵⁷⁸ *A.g.e.*, s. 135.

⁵⁷⁹ *A.g.e.*, s. 135.

⁵⁸⁰ *A.g.e.*, s. 139.

⁵⁸¹ *A.g.e.*, s. 139.

mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri, bedeninin birçok organdan oluştuğunu, bunların her birinin fonksiyonunun olduğunu ve bunun gibi şeyleri külli bilgisiyle bilir. Bu şekilde, insanoğlunun iç ve dış organlarına ait nitelikler, her türlü ayrıntısına kadar Allah'ın ilminden gizli kalmaz. O her şeyi külli olarak bilir. Birey olarak Zeyd'in Amr'dan ayrılmasını gerektiren akıl değil, duyu olduğu için bunlar hakkındaki bilgi, külli değil tikel bilgidir. Akıl, mutlak yön ve mekânı külli olarak düşünür. Bizim 'bu', 'şu' gibi işaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa nispetlidir. Ve burada bir 'yön' söz konusudur. Akıl için bu bilgilerin bu şekilde bilinmesi imkânsızdır (akıl için bu bilgilerin bilinmesi imkânsız değil, bu formatta bilinmesi imkânsızdır).

İşte filozofların bu kuralına (tikeller duyu vasıtasıyla, tümeller akıl vasıtasıyla bilinir) göre; Zeyd Allah'a isyan veya itaat edecek olsa onun durumundaki değişimi Allah'ın bilemeyeceği, Zeyd'in fert olarak bilgisinin, değişen bilgi olmasından dolayı Allah tarafından bilinmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Allah Zeyd'i bilmeyince onun fiil ve durumunu bilemeyecek; hatta Zeyd'in kâfir veya Müslüman olduğunu değil, mutlak insanın kâfir veya Müslüman olduğunu bilecektir.

Aslında filozoflar şöyle demek istemiştir: Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği halde Allah onun bu ilan etme halini bilmemektedir. Allah tek tek peygamberleri bilmez, insanlar arasından peygamberlik ilan edenleri ve onların bir takım niteliklere sahip bulunduğunu bilir. Belirli bir şahsın peygamberliğini bilmez. Çünkü bu durum duyu ile bilinebilecek bir durum olduğu için, Allah duyudan kaynaklanan şeyleri bilmez. Zira belirli bir şahsın zaman açısından değişen durumlarını bilmek, o şahısta değişimi (başkalaşmayı) gerektirir.⁵⁸²

değişme meydana gelir", şeklindeki iddialarınız şayet doğru ise siz de, filozof dostlarınız izlediği aşağıdaki yolu takip edin: Allah ancak kendi zatını bilir, zatına ilişkin bu bilgisi, zatının aynısıdır. Çünkü Allah mutlak insanı, mutlak hayvanı, mutlak cansız bilince, şüphesiz bu farklı varlıklara ilişkin bilgi de farklı olacaktır. Öyleyse bir tek bilgiyle farklı şeyler bilinemez, zira ilişkide olunan da ilişki de farklıdır. Bilinenle olan ilişki, doğrudan bilgiyle olan ilişki demektir. Bu ise sadece benzerlik bakımından değil, sayıca çokluğu ve farklılığı da gerektirir. Çünkü benzerlerden biri ötekinin yerini tutabilir. Fakat canlıyı bilmek, cansız bilmenin yerini, beyazı bilmek de siyahı bilmenin yerini tutmaz. Çünkü bunlar farklı şeylerdir.

Ayrıca türler, cinsler ve külli nitelikler sayıca sonsuzdur. Bunlar farklı şeylerdir. Nasıl oluyor da bu farklı şeyler tek bir bilgi altında toplanabiliyor? Buna ilaveten bu bilgi bilenin zatında bir fazlalık oluşturmada nasıl oluyor da bilginin kendisi olabiliyor?

Keşke bilseydim, akıl sahibi biri, bütün farklı cins ve türlere ilişkin bilginin birliğini imkânsız görmediği halde durumları geçmiş, gelecek ve şimdi diye bölünebilen bir tek şeye ilişkin bilginin birliğini nasıl oluyor da imkânsız görüyor? Hâlbuki birbirinden ayrı ve uzak olan cins ve türler arasındaki fark, zaman açısından bölünebilen bir tek şeyin durumları arasındaki farktan daha belirgindir. Bu durum onlar hakkında (cins ve türler gibi külli kavramlarda) çokluk ve farklılığı gerektirmediği halde, nasıl oluyor da zaman açısından bölünebilen bahsettiğimiz bu bir tek şey hakkında çokluk oluşabilmektedir? Zaman açısından farklılık, cins ve türler arasındaki farklılıktan başka olduğu ve bunun sayıca çokluk ve farklılığı gerektirmediği delille kanıtlandığına göre, aynı şekilde bunda da bir farklılığı gerekli kılmaz. Farklılık oluşmadığı için ezelde ve ebedde sürekli olan bir bilgiyle bütünü kuşatmak mümkündür. Aksi halde bu bilgi (ezelde ve ebedde bütünü kuşatan bilgi) böyle olmasaydı, bilenin zatında değişme gerekirdi.

İkincisi: Siz filozofların, temel ilkeniz açısından değişse bile Allah'ın cüz'i olayları bilmesine engel olan iddianızın sebebi nedir? Sizin iddia ettiğiniz değişimin (zaman açısından farklılık gerekli olmayınca, ezel ve ebedde sürekli olan bir bilgiyle Allah'ın bilgisinin bütünü kuşatan bir bilgi olması) Allah hakkında imkânsız olmadığına niçin inanmıyorsunuz?⁵⁸³

⁵⁸² A.g.e., s. 136-137.

⁵⁸³ A.g.e., s. 139-140.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Bu konuda filozofların üç iddiası bulunmaktadır: 1. İddia: Senin sağ ve solda olmana göre ortaya çıkan salt ilişki durumudur. Senin sağındaki şey soluna geçtiğinde senin özün değil, yönle olan ilişkin değişmiş olur. Bu ise zatın değişmesi değil, zatın o şeyle olan ilişkisinin değişmesidir. Senin önündeki cisimleri hareket ettirme gücüne sahip olman ise, bu anlatılan salt ilişki durumunu gösterir. Senin belirli bir cisme yönelik gücün, öze ilişkin bir nitelik olmayıp salt bir ilişkidir. Dolayısıyla salt ilişki durumunun değişmesi güç sahibinin durumunda bir değişimi değil, ilişkinin ortadan kalkmasını gerektirir.⁵⁸⁴	GAZZALİ’NİN CEVABI 1. İddianın Cevabı: “Nitekim bir tek şahıs senin sağındayken önüne sonra soluna geçebilir. Öyleyse senin ilişkilerin art arda değişse de gerçekte değişen sen değil yer değiştiren o şahıstır” diyen bir kimseye siz filozoflar neden karşı çıkıyorsunuz? Şanı Yüce Allah’ın bilgisinin de böyle anlaşılması gerekir.⁵⁸⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI 2. İddia: (Allah’ın) zatında bir değişimin olması durumudur. Böyle bir şeyin olması durumunda; Allah’ın bilmezken bilir, gücü yetmezken gücü yeter duruma gelmesidir ki bu bir değişimdir.⁵⁸⁶	GAZZALİ’NİN CEVABI 2. İddianın Cevabı: Filozofların; “şu andaki oluşa, bitişe ve ondan sonrasına dair bilgilerin zorunlu olarak değişim anlamına geldiğini” söylemeleri kabul edilemez. Bunun böyle olduğunu nereden biliyorlar? Eğer Yüce Allah bizde yarın Güneş doğarken Zeyd’in geleceğine dair bir bilgi yaratsa, başka bir bilgi ve bunu unutmayı yaratmayıp o bilgiyi devam ettirse, biz kesin olarak Güneş doğarken sırf o önceki bilgiyle şu anda Zeyd’in geldiğini, Güneş doğduktan sonra da onun daha önce gelmiş bulunduğunu biliriz. Bu tek bilgi sürekli olup, bu üç durumu (geçmiş, şimdi ve gelecek) kapsamaya yeter.⁵⁸⁷
FİLOZOFLARIN İDDİASI 3.İddia: Bilinenin değişmesinin bilgede değişmeyi gerektirmesi durumudur. Bilginin hakikati, bilinen nesne ile olan ilişkiyi barındırır. Nesne ile bilgi arasındaki başka bir ilişki, başka bir bilgiyi doğurur. Bu bilgilerin art arda gelmesi, bilinenin durumunun değişmesini gerektirir. Burada Allah’ın bilgisinin; olmadan önce, olurken ve olduktan sonra değişen ve yenilenen farklı bilgiler olması imkânsızdır. Bilgiyle olan ilişki bizzat bilginin hakikatidir. İlişkinin değişmesi ilmin de değişmesinin gerektirir. İşte bahsettiğimiz bu bilginin değişmesi durumu Allah için asla söz konusu olamaz.⁵⁸⁸	GAZZALİ’NİN CEVABI 3. İddianın Cevabı: “Yüce Allah belli bir vakitte Güneş tutulacağını bir bilgiyle bilir; bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce onun olacağına dair bir bilgi olup, hem gerçekleşme sırasında gerçekleşmekte olanın, hem de gerçekleştikten sonra bitmiş olanın bilgisiyle aynıdır. Bu tür farklılıklar ilişkilerden kaynaklanmakta olup bilginin kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilenin zatında da değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki düzeyindedir”, diyen birisinin sözlerine siz filozoflar niçin karşı çıkıyorsunuz? Zira biz Allah’ın hiç bir değişme olmaksızın ezelde, ebedde ve şu anda varlığı, bir tek bilgiyle bildiğini kabul ederiz. Filozofların amacı da Allah hakkında değişimi reddetmektir ki, bu konuda görüş birliği vardır.⁵⁸⁹

⁵⁸⁴ A.g.e., s. 138.

⁵⁸⁵ A.g.e., s. 139.

⁵⁸⁶ A.g.e., s. 138.

⁵⁸⁷ A.g.e., s. 139.

⁵⁸⁸ A.g.e., s. 138.

⁵⁸⁹ A.g.e., s. 139.

FİLOZOFLARIN İDDİASI (Bu anlattıklarımızın neticesinde) geriye şunu söylemek kalmaktadır: (Filozoflar der ki) “Bilinen belirli nesne ile olan ilişki bilginin hakikati kapsamındadır. İlişki değişince, bu ilişkiye konu olan nesne de değişir. Art arda farklılıklar meydana gelince değişme meydana gelir.”⁵⁹⁰	GAZZALİ’NİN CEVABI Biz bu iddiaya karşı deriz ki; eğer bu iddia doğru ise siz de filozof dostlarınız izlediği aşağıdaki yolu takip edin: Allah ancak kendi zatını bilir, zatına ilişkin bu bilgisi zatının aynıdır. Çünkü Allah mutlak insanı, mutlak hayvanı, mutlak cansızı bilince, şüphesiz bu farklı varlıklara ilişkin bilgi de farklı olacaktır. Öyleyse bir tek bilgiyle farklı şeyler bilinemez, zira ilişkide olunan da ilişki de farklıdır. Bilinenle olan ilişki, doğrudan bilgiyle olan ilişki demektir. Bu ise sadece benzerlik bakımından değil, sayıca çokluğu ve farklılığı da gerektirir. Çünkü benzerlerden biri ötekinin yerini tutabilir. Fakat canlıyı bilmek, cansız bilmenin yerini, beyazı bilmek de siyahı bilmenin yerini tutmaz. Çünkü bunlar farklı şeylerdir.⁵⁹¹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Nitekim Mutezile’den Cehm b. Safvan; Allah’ın sonradan yaratılmış olanlar hakkındaki bilgisinin sonradan olduğu görüşündedir. Kerramiye ekolü Allah’ın sonradan varolanların mahalli olduğuna inanırlar. Ehli Sünnet ise; değişime uğrayan değişimsiz olamaz, değişimden ve sonradan olanlardan yoksun olmayan da kadim değil sonradandır demiştir (Gazzâlî’nin görüşü). Siz filozoflar, âlemin kadim olduğunu ve değişimden yoksun olmadığını kabul etmektesiniz. Bu durumda ehli Sünnet’in görüşüne katılmanızda bir engel yoktur. Siz filozoflar dersiniz ki; Allah’ın zatında sonradan meydana gelen bilgi ya Allah tarafından veya başkası tarafından yaratılmış olmalıdır. Kendisi tarafından yaratılmış olması geçersizdir. Zira biz, kadim olandan sonradan olanın sudur etmeyeceğini, onun fail iken sonradan fail olmayacağını, çünkü böyle bir şeyin değişimi gerektirdiğini açıklamış ve âlemin sonradan yaratılması meselesinde bunu ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştuk. Şayet Allah’ın zatındaki bilgi başkasından meydana gelmiş olsa, o başkası Allah üzerinde etkide bulunarak ister istemez O’nda nasıl böyle bir değişim meydana getirebilir?⁵⁹²	GAZZALİ’NİN CEVABI Buna cevap olarak deriz ki; siz filozofların temel ilkesine göre bu iki şıktan hiç birisi imkânsız değildir. (İlk olarak) sizin; “kadim olandan sonradan meydana gelen şeyin sudur etmesi imkânsızdır” şeklindeki görüşünüze gelince, biz bunu birinci meseleyi tartışırken çürütmüştük. O halde nasıl oluyor da size göre kadim olandan sonradan olanların ilkinin sudur etmesi imkânsız kabul ediliyor? Zira onun (sonradan olanların ilkinin suduru) imkânsız olmasının şartı ilk olmasıdır. Aksi halde sonradan yaratılanların sonsuza dek sonradan olan sebepleri bulunmaz, tersine bu sebepler dairesel hareket vasıtasıyla kadim bir şeyde son bulur ki o da feleğin nefsi ve hayatıdır. Oysa onun dairesel hareketi meydana getiren nefsi de kadimdir. O hareketin her bir parçası meydana gelip sona ermekte şüphesiz ondan sonra da bu durum hep yenilenmektedir. O halde siz filozoflara göre, sonradan meydana gelenler kadim olandan sudur ediyor demektir. Ancak hareketin durumlarının bir birine benzemesinde olduğu gibi, hareketsiz kadim olanın her durumu bir birine benzeyecek olursa, sürekli olarak ondan nesnelerin taşıp meydana gelmesi de birbirine benzeyecektir ki bu takdirde kadim olandan birbirine benzeyen durumlar sudur etmemiş olacaktır. Açıkça ortaya çıkıyor ki filozoflardan her bir grup, sudur bir uyum ve süreklilik gerektirdiği sürece, kadimden sonradan olanın sudur edebileceğini kabul etmektedirler. O halde sonradan meydana gelen bilgiler de bu kabildendir.⁵⁹³

⁵⁹⁰ A.g.e., s. 141.

⁵⁹¹ A.g.e., s. 139-140.

⁵⁹² A.g.e., s. 141.

⁵⁹³ A.g.e., s. 141-142.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Sizin iddianız; Allah'ın bilgisinin başkasından sudur etmesidir. Bu durumu meşru gösteren üç durumdan bahsediyorsunuz. Bunlar; 1. Değişimin kendisi; siz filozofların temel ilke kabul ettiği şeydir. 2. Değişimin kendisine sebep olması; göz bebeği ile nesne arasındaki ilişki buna delil gösterilir. 3. Kadîmden, başkası sebebiyle değişime uğraması; başkasının kadîmi emri altına alması anlamına gelir.⁵⁹⁴	GAZZALÎ'NİN CEVABI Allah'ın bilgisinin başkasından sudur etmesi meselesinde biz deriz ki; siz filozoflara göre bu niçin imkânsız olsun? (Kabul ettiklerinize bakarak bunu kabul etmenizi normal görürüz). Allah'ın bilgisinin başkasından sudur etmesini gerektiren üç durumdan bahsetmekteyiz. Bunlardan birincisinin açıklaması şöyledir: Bu ilke sizin temel ilkenizdir.⁵⁹⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflar ikinci durumla ilgili şunları söylüyorsunuz: Göz bebeğinin önünde renkli bir nesnenin bulunmasının, o nesnenin görüntüsünün, görünenle göz bebeği arasında bulunan saydam bir hava aracılığıyla, göz bebeğinin saydam tabakası üzerine bıraktığı iz sebebiyle olduğunu söylüyorsunuz.⁵⁹⁶	GAZZALÎ'NİN CEVABI Sizin bahsettiğiniz ikinci durumun açıklaması şudur: Bu söylediklerinizin anlamı, birinin diğerinin değişimine sebep olmasıdır. Bu da sizce imkânsız görünmemektedir. Siz bir şeyin sonradanlığını, onun hakkındaki bilginin sebebi yapıyorsunuz. Bunu da göz bebeği ile nesne arasındaki ilişkiyle delillendiriyorsunuz. Sizin delilinize göre cansız bir nesne, göz bebeğinde bir iz meydana getirebiliyorsa -ki görmenin anlamı budur- sonradan meydana gelen nesnelerin, İlk'in bilgisinin sebebi olması niçin imkânsız olsun? Zira görme gücünün algılamaya hazır olması ve engellerin kalkmasıyla birlikte renkli nesnenin de algının gerçekleşmesine sebep olması gibi, siz filozoflara göre İlk İlke'nin zatı da bilgiyi kabul etsin ve sonradan meydana gelenin varlığıyla güç halinden fiil haline geçmiş olsun! Böyle bir şeyin imkânsız olmasının sebebi nedir (bizce mümkündür)?⁵⁹⁷
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz filozoflara göre zorunlu varlık hakkındaki bu durumun (yani ikinci durum olan, cansız bir nesnenin göz bebeğinde bir değişim meydana getirebiliyorsa, sonradan meydana gelen nesnelerin Allah'ın bilgisinin sebebi olması niçin imkânsız olsun) imkânsız olduğunu söylerseniz.⁵⁹⁸	GAZZALÎ'NİN CEVABI Biz cevap olarak deriz ki; sebep ve sebepliler dizisini kullanmanın dışında sizin zorunlu varlığın ispatına yönelik hiç bir deliliniz yok! Bize göre sebepler dizisi değişen kadîm ile sona erer. (Siz filozofların görüşüne göre ise; âlem kadîmdir ve değişimden yoksun değildir)⁵⁹⁹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz; (üçüncü durum olan) kadîm olanın başkası sebebiyle değişime uğramasını ve bunun da kadîm olanın başkasının emri ve boyunduruğu altına girmesini kabul ediyorsanız;⁶⁰⁰	GAZZALÎ'NİN CEVABI Bu iddia ettiğiniz üçüncü durumun açıklaması; Kadîmin başkası sebebiyle değişime uğraması durumudur. Bunun anlamı başkasının kadîmi emri altına alması anlamına gelmektedir. Siz filozoflara göre bu durum niçin imkânsız olsun? Çünkü siz Yüce Allah'tan sudur eden şeyin ancak gerekli ve doğal olarak sudur ettiğini ve

⁵⁹⁴ A.g.e., s. 142.

⁵⁹⁵ A.g.e., s. 142.

⁵⁹⁶ A.g.e., s. 142.

⁵⁹⁷ A.g.e., s. 142.

⁵⁹⁸ A.g.e., s. 142.

⁵⁹⁹ A.g.e., s. 141.

⁶⁰⁰ A.g.e., s. 143.

	aksini yapmaya Allah'ın gücünün yetmediğini ileri sürmektesiniz. Bu anlayış da yine bir tür boyun eğmeye benzemekte ve Allah'ın kendisinden bir şeyin sudurunun zorunlu olduğunu göstermektedir. ⁶⁰¹
FİLOZOFLARIN İDDİASI Allah, sonradan meydana gelen varlıkların sebebidir. Sonradan meydana gelen varlıkların oluş sebebi Allah'ın onlar hakkındaki bilgisidir. ⁶⁰²	GAZZALİ'NİN CEVABI Sizin iddianıza göre, Allah sonradan meydana gelen varlıkların sebebi olduğu sürece ve sonradan meydana gelen varlıkların bilgisi de Allah'ın onlar hakkındaki bilgisinin sebebi olduğu sürece (siz bu durumu böyle kabul ettiğiniz sürece) bu durum imkânsız olmaz? ⁶⁰³
FİLOZOFLARIN İDDİASI Biz filozoflar Allah için bir zorunluluk ön görmüyoruz. Onun yetkinliği her şeyin kaynağı olmasındandır, dersiniz.. ⁶⁰⁴	GAZZALİ'NİN CEVABI Biz Allah'ın yetkinliği her şeyi bilmesindendir deriz. Eğer bizde sonradan olanlara ilişkin bir bilgi meydana gelse, elbette bu bilgi bizim eksikliğimizi ve boyun eğmemizi değil, yetkinliğimizi gösterir. O halde bırakın Allah hakkında durum aynı (insani bilgideki değişimin yetkinleşmeye sebep olması gibi) olsun. ⁶⁰⁵

⁶⁰¹ A.g.e., s. 143.

⁶⁰² A.g.e., s. 142.

⁶⁰³ A.g.e., s. 142.

⁶⁰⁴ A.g.e., s. 143.

⁶⁰⁵ A.g.e., s. 143.

B. Allah'ın Bilgisi Tartışmalarındaki Tekfir İthamının Değerlendirmesi

Bu bölümde cevabına ulaşmayı hedeflediğimiz soru şudur: Allah'ın bilgisi, sadece O'na has bir bilme şekli kabul edilen tümel bilme ise, tümel bilgiyi bilen Allah'a, tikelin bilgisi de malum olur mu? Ayrıca tikeli tümel tarzda bilmek, tikelin bilgisini de içerir mi?

Klasik İslam düşüncesi döneminden beri öncülüğünü Gazzâlî'nin yaptığı ve hedef olarak İbn Sînâ'nın seçildiği bu mesele, yanlış anlaşılmalı bir konudur.⁶⁰⁶ “Tanrı tikelleri tümeller tarzında bilir ve Tanrı insan gibi duyu sahibi olmadığı için tikelleri bizatihi bilemez. Tikelleri bilmeyen bir Tanrı, ay altı âlemde tümel mananın dışında hiçbir etkiye sahip değildir”, şeklinde özetlenen bu mesele; Tanrı'nın bilgisinin kapsamı açısından tartışılmalı bir konudur. Bu açıdan Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Tanrısının Kadir-i Mutlak ve Âlim-i Mutlak olmadığını söylemiş ve daha da ileri giderek onu ve onun yolundan gidenleri küfre düşmekle itham etmiştir.⁶⁰⁷

Gazzâlî'nin filozofları küfre düşmekle suçladığı bu mesele, çalışmamızın kapsamında beş ana başlık halinde incelenecektir. Bu başlıkların her biri, birbiriyle bağlantılı içeriklere sahip olmakla birlikte, konunun anlaşılabilirliğini arttırabilmek açısından her biri, kendi içinde ayrıca bölümlendirilmiştir.

B.1. Allah'ın Bilgisi Meselesinin İbn Sînâ'cı Kökenleri

Bu başlığın ne demek istediğini anlatabilmek için konuya, Gürbüz Deniz'in şu sorusuyla giriş yapmamız yerinde olacaktır: “İbn Sînâ'da tümel ve tikel bilgi meselesi, Aristotelesçi anlayışa mı yoksa Platoncu geleneğe mi yakındır? Yani bir

⁶⁰⁶ İbn Sînâ'nın metinleri dikkate alındığında, onun Allah'ın her şeyi bildiğini, hiçbir şeyin, bir zerrenin bile onun bilgisinin dışında kalamayacağını ifade ettiği ve hatta sırf Allah cüz'ileri bilir demenin ötesinde, Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini de açıklamaya çalıştığı görülecektir. Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini açıklarken İbn Sînâ'nın temelde yapmaya çalıştığı şey, kendi felsefî görüşlerinin Allah'ın cüz'ileri bilmesini reddetmeyi gerektirmediğini ve kendi Allah tasavvuruyla uyumlu bir şekilde Allah'ın cüz'ileri bilmesinin nasıl olabileceğini göstermeye çalışmaktır. Buna rağmen ortaçağ İslâm dünyasındaki önde gelen âlimler tarafından İbn Sînâ, Allah'ın cüz'ileri bilmediğini savunmakla itham edilmiştir. İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri bildiği şeklindeki beyanlarını kabul edip, onun Allah'ın cüz'ileri bildiği kanaatinde olduğunu savunan düşünürler bulunsa da, bunların nispeten azınlıkta kaldığı söylenebilir. Bkz. Rahim Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006-1, s. 99. Ayrıca bu konuda aynı makale içinde geçen İbn Sînâ'nın Allah'ın tikelleri bilip bilmediğine dair çeşitli Doğulu ve Batılı düşünürlerin fikirlerinin özetlendiği dipnotlar, konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bkz. Acar, *a.g.m.*, s. 99-101.

⁶⁰⁷ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 78.

varlığın hareket formu, maddenin kendisinde bi'l-kuvve olarak mı mevcuttur yoksa varlığın sureti dışarıdan, özellikle Faal Akıl aracılığıyla mı verilmektedir?”⁶⁰⁸

Bu konunun izahı bizi şöyle bir sonuca ulaştıracaktır: Aristoteles’in felsefi anlayışına göre, varlığın hareket formu, dışarıdan bir güç ile varlığa verilmez; aksine varlık, hareket gücünü kendisinden alır. Bu sayede madde, bir nevi kendi kendini yaratan ve kendi kendine sonsuzluk veren asli güç haline dönüşür. Maddedeki fail neden, maddenin kendisindeki şekillendirici güçtür. Aristoteles’in bu kabulünün karşısında ise, Platon ve Yeni Eflatunculuğa göre; “varlığın hareket formunun dışarıdan bir güç tarafından verildiği”, anlayışı egemendir. İşte bu noktada İbn Sînâ; Aristocu anlayışı benimsememiştir.⁶⁰⁹ Ona göre varlığın hareket formu faal akıl aracılığıyla, İlk İlke’den gelmektedir ki bu düşüncesi onun bu konuda Aristocu olmadığını en önemli göstergesidir.

B.1.1. Platon ve Aristoteles’in Tümel ve Tikel Bilgi Anlayışları

Felsefe tarihinin iki önemli filozofu Platon ve Aristoteles, kurmuş oldukları felsefi sistemler açısından bugünün felsefesinin şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu iki filozofun görüşleri, öğretmen-öğrenci ilişkisine de dayandırılarak ve genelde birbirine benzer olarak algılanmasına rağmen; iki felsefi görüş arasında ciddi farklılıklar vardır. Bunlar; Tanrı görüşü, madde/unsur algılaması, Aristo’nun idealar âlemine yönelttiği eleştiriler, âlemin kıdemi veya sonradanlığı gibi hususlardır.

Aristo; Platon’un varlığı tümel olarak kavramasından dolayı kategorilerden başlayarak tümel olanın töz ile nasıl bir bağıntı gösterdiğini soruşturur. Ona göre asıl var olan varlıklar, bireysel ve somut olan şeylerdir.⁶¹⁰ Aristo; Platon’a karşı olarak,

⁶⁰⁸ Deniz, *a.g.e.*, s. 79.

⁶⁰⁹ İbn Sînâ’nın öğrencilerinden Behmenyâr’ın felsefi öğretisinde hocasından farklı olarak bazı unsurlar dikkat çekicidir. Bunların başında Behmenyâr’ın hocası İbn Sînâ gibi bir metafizik öğretiye sahip olmaması dolayısıyla daha çok Aristocu olduğunu ifade eden şu yorum bu mesele için oldukça önemlidir: İbn Sînâ felsefesi, kelimeler ve tasavvufun da dâhil olduğu, dönemin bütün yönelim ve akımlarını meşgul eden problemleri yansıtan bir mahiyete sahiptir. Behmenyâr’ın metafiziği ise “mutlak varlık” kavramı merkezinde şekillenmesi ve İbn Sînâ tarafından metafiziğe dâhil edilen unsurları içermemesi itibarıyla Aristotelesçi bir karaktere sahipken, varlık görüşünü yansıtan konu tasnifi itibarıyla da Yeni-Eflatuncu bir hüviyettir. Behmenyâr’ın İbn Sînâ’da olduğunun aksine, kelimeler bir yönü olan nübüvvet ve benzeri konularla ilgili tavrı, metafiziği kelimeler meselelerinden ayırt etme noktasında bilinçli bir gayreti olduğunu göstermektedir. Bkz. Mustakim Arıcı, “İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 15 S. 28 (2010/1), 135-175, s. 163.

⁶¹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul; Etik Yayınları, Kasım 2003, s. 572.

evrenin sonsuz olduğuna inanır. Onun Tanrısı bu dünyaya müdahale eden, her şeyi önceden bilen bir Tanrı değildir. Aristo Tanrısı, evrenin ilk nedeni olarak görür.⁶¹¹ Onun Tanrıya ve niteliğine ilişkin düşünceleri yine Platoncu öğretiyeye tamamen karşıdır.⁶¹²

Platon, formlara dayanarak oluş dünyasını açıklamaya çalışırken; Aristo, oluş dünyasını maddeden hareketle açıklar. Platon ilk-asli ve gerçek olarak, sadece ideaları, kavramlarımızın muhtevasını teşkil eden tümeli (üniversal) görmektedir. Dolayısıyla ideaların kendi başlarına var olduğuna ve tikel şeylerden bağımsız olduklarına inanmaktadır. Bu teori Aristoteles tarafından reddedilmiştir. Kendisinin sadece tikeli, kelimenin tam anlamında gerçek, cevher olarak görmesi mümkündür; çünkü bu isim, ne başka bir şeyin yüklemi, ne de başka bir şeyin arızı niteliği olan bir başka şeye uygulanabilir. Bu yalnızca tikel şey hakkında doğrudur. Diğer taraftan bütün tümel kavramlar, cevherin sadece tikel niteliklerini ifade ederler ve genel ideler, ancak tikel şeylerin müşterek mahiyetini gösterirler. Bunların gerçek olmadığı, türemiş cevherler oldukları söylenebilir, fakat şeyleri, kendilerinin dışında varlıklarını sürdüren bir şey olarak görülemezler. Kuşkusuz, form ve maddeden müştekil olan karşısında, her zaman bir üniversal olan forma yüksek bir gerçeklik atfetmek ve aynı zamanda ancak, kendi başına daha önemli ve daha iyi bilinen, tümelin bilgi objesi olabileceğini ileri sürmek bir çelişkidir. Bu çelişkinin neticeleri Aristoteles'in bütün sisteminde gözlemlenecektir.⁶¹³

Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşılacağı gibi tümellerin, tikellerden önce geldiğini savunan Platon, tümellerin kendi başlarına bir gerçekliklerinin olduğuna inanır. Tümellerin tikellerden önce gelmesinin anlamı, bu tikelleri yaratacak bir yaratıcıya ihtiyaç duyulacak olmasıdır. Aristoteles'in savunduğu anlayış ise; tümellerin tikel şeylerin içinde olduğu şeklindedir.

Aristo'ya göre formların tikeller içinde olması, o şeyi kendisi yapan gerçeklik olması demektir. Yani Aristo'ya göre, yalnızca varlık tekleri gerçek anlamda var olmakta; tümellerin ise, tikeller arasında gözlemlenen ortak özelliklerin ve benzerliklerin genellemesinden başka bir şey olmayan şeylerdir.

⁶¹¹ Cevizci, *a.g.e.*, s. 573.

⁶¹² Ayrıca bkz. Hamdi Rakıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 136 ve 146

⁶¹³ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Eduard Zeller; *Grek Felsefesi Tarihi*, İstanbul; İz Yay., 2001; Atademir, *a.g.e.*, s. 54-55.

Eflatun için tümel, bilginin amacıdır. Tikel ise, tek tek nesneler aracılığı ile tümelin bilindiği şeydir. Aristoteles'te ise, tersine tikel, tümelin aracılığı ile bilinir. Sonuç olarak Aristoteles'e göre bilginin amacı, tümel olandan tikeli sonuç olarak çıkarmaktır.⁶¹⁴

Eflatun'un "öğrenmek hatırlamaktır" sözü ile Aristoteles'in "herhangi bir duyusunu yitiren her hangi bir bilgisini yitirmiştir", sözlerini uzlaştırmaya çalışan Farabi, aslında bu uzlaştırma gayretiyle bir anlamda İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin tamamen Aristocu kökenlere dayanmadığını da ispatlamaktadır: "Şurası besbellidir ki, çocuğun güç halinde bilen bir nefsi vardır. O, algı aracı olan duyulara sahiptir; duyu algıları ise sadece tikel nesneler içindir. Tikel nesnelerin algılanması sonucu tümel kavramlar meydana gelir. Külli kavramlar insanda şuursuz, gelişigüzel olarak meydana gelmektedir. Aristo II. Analitiklerde bunu, 'herhangi bir duyusunu yitiren her hangi bir bilgisini yitirmiştir' diye açıklar. Bilgiler zihinde, sadece duyu yoluyla meydana gelirler. Bilgiler, ilk önce zihinde gelişigüzel olarak meydana geldiği için insan farkına varamaz; oysa bilgiler parça parça olmuştur. İşte bu yüzden çoğu kimseler, bilgilerin öteden beri doğuştan zihinde mevcut olduğunu ve duyulardan başka bir yolla da zihnin bilgi edinebileceğini sanmışlardır."⁶¹⁵

Aristoteles'in aksine Platon'a göre tümel bilgi değer kazanmıştır. Onun idealar âlemi teorisi, tümel bilginin geçerliliği üzerine sistemleştirilmiştir. Onun felsefesinde tikel mahiyetle anlaşılan madde-unsur anlam kazanmaz, aksine ancak tümel bilgiyle anlaşılabilen olan gölgenin arkasındaki gerçek âlem anlam kazanır. Tümel bilgiyle ulaşılan gerçekler ise, insanı iyiliğe (İbn Sînâ'nın kendi sistemindeki ifadesiyle Tanrı salt iyiliktir) götürür. Bu anlayış da tıpkı İbn Sînâ'nın tümel bilgidен anladığı gerçeklik ile paralellik gösterir. Onun felsefesinde de tümel bilgi Tanrısal ve ay üstü âlemin bilgisidir. Bilginin bozulmamış ve en saf halidir. Tıpkı, Platon felsefesindeki gölgenin arkasındaki gerçek âleminin bilgisi gibidir. Tanrısal olana ulaşabilmenin tek yolu da tümel bilgiyle mümkün olur.

Tümel ve tikel bilgi ilişkisini Platon'dan farklı açıklayan Aristo; tikel bilginin daha önemli olduğunu, tümel bilgiye ve hakikate ulaşmak için tikelin bilinmesi ve

⁶¹⁴ Ulaş Karagülle, *İbn Rüşd'e Göre Tanrı'nın Bilgisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2010, s. 18.

⁶¹⁵ Farabi, *el Cem Beyne Re'yey el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristûtâlis (Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)*, çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (içinde), İstanbul; Klasik Yay., 2003, s. 169-170.

anlamlandırılması gerektiğini savunmuştur. Tümel ve tikel bilgi ilişkisine Aristo'nun yüklediği bu anlam, tam da Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği bilgi meselesini yansıtmaktadır.

Nihayetinde diyebiliriz ki; Gazzâlî'nin, filozofları eleştirirken tümel ve tikel bilgi meselesinde özellikle, İbn Sînâ'yı Aristocu bir bakış açısıyla eleştirmesinin haksız olduğu görülecektir. Onun tümevarımsal akıl yürütmeler kullanarak tikel bilgiye verdiği Aristocu anlam, İbn Sînâ'yı yanlış anlamasına sebep olmuştur. Oysa İbn Sînâ'nın tümel ve tikel bilgi anlayışında, tikeller sadece ay altı âlemde bir bilgi değerine sahiptir. Tikel bilginin içerisine, hem Tanrısal bilgiyi, hem de insani bilgiyi dâhil eden Gazzâlî; İbn Sînâ'yı, Aristoteles'i taklit etmekle suçlamıştır.

B.2. Allah Hem Zatını, Hem de Zatı Dışındakileri Bilir. Bilgi, Bilen ve Bilinen O'nun Bilgisinde Tek bir Süreci İfade Eder.

Allah'ın bilgisi meselesinde öncelikle çözümlenmesi gereken sorun bu konudur. Gazzâlî'nin bu konuda İbn Sînâ'ya karşı ithamlarını ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini belirginleştirdikten sonra, Allah'ın bilgisinin tümel ve tikel kapsayıcılığı bağlamında incelemesi yapılacaktır. Bu sayede mesele daha sağlıklı bir zemine oturacaktır.

B.2.1. Allah Sadece Zatını mı bilir, Yoksa Zatı Dışındakileri de Bilir mi?

Gazzâlî bu tartışmaya, özellikle *Tehâfüt*'ün birinci ve on üçüncü meselelerinde yer vermiştir. Bu sebeple her iki meseledeki tartışmaları burada nakletmekle beraber; *Tehâfüt*'ün diğer meselelerinde geçen benzer tartışmalar da yeri geldikçe kullanılacaktır.

Gazzâlî'ye göre; “filozoflar, Allah'ın kendi zatını bildiği konusunda görüş birliği içindedirler.”⁶¹⁶ Filozoflardan bir kısmı Allah'ın ancak kendi zatını bildiğini söylemekteyken, İbn Sînâ, Allah'ın kendi zatını bildiği gibi, kendi zatı dışında yarattıklarını da bildiğini iddia etmektedir.”⁶¹⁷

“Allah hem zatını hem de zatı dışındakileri bilir” konusunda Gazzâlî'nin, İbn Sînâ ile aynı görüşte olduğu, onun ifadelerine yansımaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî,

⁶¹⁶ Gazzâlî, İbn Sînâ'yı bu konudaki görüşünden dolayı diğer filozoflardan ayırıyor ise, Gazzâlî'nin öne sürdüğü “bu konuda filozoflar görüş birliği içindedirler” iddiası nasıl anlaşılacaktır?

⁶¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 134.

kâtip örneğini vermektedir. Bu örneğe göre, üstün sanat yeteneğiyle bir kâtibin yazdığı hatları gören bir kimsenin, o hattı yazan kâtibin yazı sanatını bildiği konusunda şüpheye düşmesi düşünülemez. Bu örnek göstermektedir ki, Allah, kendi zatını ve zatı dışındaki varlıkları hakkıyla bilmektedir.⁶¹⁸

Allah'ın ancak kendi zatını bildiğini iddia eden görüşü savunan filozof kanaatimizce Aristoteles'tir.⁶¹⁹ Gazzâlî dikkat edilirse İbn Sînâ'yı Aristocu olmakla suçlamaktayken, buradaki ifadelerinde ise, onu diğer filozoflardan ayırmıştır.

Gazzâlî, İbn Sînâ'yı fikir bazında ayırdıktan sonra, Allah'ın ancak kendi zatını bildiğini savunan filozoflara eleştirisini şöyle sürdürür: "Filozoflara göre; (Allah'ın) zatında bir değişimin olması durumunda; Allah'ın bilmezken bilir, gücü yetmezken gücü yeter duruma gelmektedir ki bu bir değişimdir. Filozofların; 'şu andaki oluşa, bitişe ve ondan sonrasına dair bilgilerin zorunlu olarak değişim anlamına geldiğini' söylemeleri kabul edilemez. Bunun böyle olduğunu nereden biliyorlar? (Filozofların); 'bilinen belirli nesne ile olan ilişki bilginin hakikati kapsamındadır. İlişki değişince, bu ilişkiye konu olan nesne de değişir. Art arda farklılıklar meydana gelince değişme meydana gelir.' iddiaları da kabul edilemez. Eğer bu iddianız doğru ise, siz de filozof dostlarınız izlediği aşağıdaki yolu takip edin. Filozof dostlarınız der ki: 'Allah ancak kendi zatını bilir,⁶²⁰ zatına ilişkin bu bilgisi zatının aynısıdır'. Çünkü Allah mutlak insanı, mutlak hayvanı, mutlak cansız bilince, şüphesiz bu farklı varlıklara ilişkin bilgi de farklı olacaktır. Öyleyse bir tek bilgiyle farklı şeyler bilinemez, zira ilişkide olunan da ilişki de farklıdır. Bilinenle olan ilişki, doğrudan bilgiyle olan ilişki demektir. Bu ise sadece benzerlik bakımından değil, sayıca çokluğu ve farklılığı da gerektirir. Çünkü benzerlerden biri ötekinin yerini tutabilir. Fakat canlıyı bilmek, cansız bilmenin yerini, beyazı bilmek de siyahı bilmenin yerini tutmaz. Çünkü bunlar farklı şeylerdir.'⁶²¹

İbn Sînâ, Gazzâlî'nin yukarıdaki ithamlarının muhatabı değildir. Gazzâlî'nin kastı Allah'ın zatınının dışında hiç bir şey bilmediği iddiasındaki filozoflardır. Fakat

⁶¹⁸ Gazzâlî, *Kitabu'l-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 2003, s. 64. Bkz. Çetin, *Gazzâlî'de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi*, s. 47.

⁶¹⁹ Bu konu hakkında bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Sosyal Yay., 1996. s. 507; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara: MEB. Yay., 2005, s. 103; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yay., 2007, s. 209; Karagülle, *a.g.t.*, s. 48. Ayrıca bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 237-238.

⁶²⁰ İbn Sînâ Gazzâlî'nin de kabul ettiği gibi bu görüşü kabul etmemektedir. Ancak Gazzâlî'nin buradaki cümleleri sanki İbn Sînâ'nın da bu durumu kabul ettiğini hissettirmektedir.

⁶²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 138-140.

ifadeler bütün olarak incelendiğinde Gazzâlî'nin; bilgi ile bilen arasındaki ilişkiden yola çıkarak Allah'ın zatı dışındakileri bilemeyeceğini iddia eden filozofların görüşleri ile İbn Sînâ'nın görüşlerini bağlaması bir tutarsızlık örneğidir. Zaten Gazzâlî'nin de itiraf ettiği gibi İbn Sînâ'nın Allah'ın sadece zatını bildiği gibi bir kabulü bulunmamaktadır.

Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı bu konuda fikir bazında ayırdığını kabul eden ve bu ifadeleri nakleden Telhis yazarı ise meseleye şu şekilde dâhil olmaktadır: “Filozofların Tanrı'nın başkalarını bildiği hakkındaki birinci delilleri, tamamı takrir edildiğinde, Tanrı'nın şeyleri, onların sûretlerinin kendisinde hâsıl olması için aklettiği neticesine varır. Bu netice ise filozofların çoğunluğuna göre yanlıştır. Filozofların çoğunluğu, Tanrı'nın bilgisinin mutlak olarak Tanrı'nın (kadîm olarak) kendisinde var olduğunu ve ona (sonradan) hâsıl olmadığını söylerler. Ancak İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki sözleri, Tanrı'nın şeyler hakkındaki bilgisinin, onların sûretlerinin kendisinde hâsıl olmasıyla meydana geldiğine delalet etmektedir. O halde bu delil ancak İbn Sînâ için doğru olur. Filozoflara göre Tanrı, maddeden mücerred kendi kendisiyle kâim bir varlıktır. Bu durumda Tanrı'nın kendi zatını akletmesi gerektiği ve onun zatının da kendisi dışındaki şeylerin illeti olduğu ispat edilmiş olur. İletin bilgisi ma'lûlün bilgisini zorunlu kılar. O halde Tanrı kendisi dışında olan bütün ma'lûlleri bilir.”⁶²²

“Zorunlu Varlık, her şeyi olduğu gibi ve tam nedenleriyle bilir. Şeyleri şeyler aracılığıyla değil, bizzat hepsinin ve sebeplerinin ondan olmaları itibarıyla bilir. Öyleyse bu manada o hikmet sahibidir. Hikmeti aynı zamanda ilimdir. Zorunlu Varlık, her şeyin varlığı kendisinden olan ve her şeye varlığın zorunluluğunu veren mevcuttur.”⁶²³ diyen İbn Sînâ'nın bu ifadeleri, Allah'ın hem kendini hem de kendi dışındakileri bildiğini kesinleştirmiştir.⁶²⁴

⁶²² Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 183.

⁶²³ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 262. Bu konu hakkında ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 228; *el-İşarat ve 't-Tenbihat*, s. 165; İbn Sînâ, *Risaltü'l-Arşîyye fî Tevhidi Teala ve Sıfatihî*, Haydarabat, 1335 h. s. 9-14.

⁶²⁴ Bu konu hakkındaki tartışmalardan bazıları şöyledir: Allah'ın bilgisi meselesinde filozofları eleştiren kelimciler, onları öncekiler (mütekaddimun) ve sonrakiler (muteahhirun) diye ikiye ayırmışlardır. Mütekaddimun grubunun başında Aristoteles gelmektedir. Ona göre salt form olan İlk Muharrik bilginin konusu yine kendisidir yani O sadece kendisini bilir. Zira Aristoteles'e göre, eğer İlk Muharrik, kendisinden başka bir varlığı bilecek olursa onun zatında bir değişme meydana gelecektir ki bu da Tanrılık kavramıyla ve onun kadîm olmasıyla bağdaşmamaktadır. Kelamcıların Mutaahirun diye adlandırdıkları Meşşailer ise tıpkı Aristoteles gibi her türlü maddeden ve maddi ilişkiden soyutladıkları İlk İlke'yi akıl, akleden ve akledilen şeklinde formüle ederek, Onun kendi

Akıl, akleden ve akledilenin birliğinin İbn Sînâ tarafından kabulüne Gazzâlî'nin cevabı, çelişkiler içermektedir.⁶²⁵ Ona göre; “akıl, akleden ve akledilenin birliğinin imkânsızlığı zorunlu olarak bilinmektedir. Çünkü âlemin yaratıcısının kendi eserini bilmediğini varsaymak zorunlu olarak imkânsızdır. Üstelik kadîm, sadece kendini biliyorsa, elbette yarattığını bilmiyor demek aklın alacağı bir şey değildir. Allah filozofların ve saçma görüş sahiplerinin iddialarından çok yücedir.”⁶²⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Gazzâlî, İbn Sînâ ve bir kısım filozoflar arasında cereyan eden; “Allah sadece zatını mı bilir, yoksa zatı dışındakileri de bilir mi?” tartışmalarında Gazzâlî, İbn Sînâ'nın; “Allah zatını bilir, zatı dışında yarattıklarını da bilir” görüşünü benimsemiş olduğunu kabul etmesine rağmen, tartışma boyunca, sanki onun da “Allah'ın sadece zatını bildiği” görüşünü savunduğu izlenimini yaratmıştır. Bu konuda söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Zaten bu durum Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirilerinin yumuşaklığından da anlaşılmaktadır.⁶²⁷

zatını bildiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre Allah âlemdeki her şeyi külli bir bilgiyle bilir. Bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 92-93. Burada Meşşailer içinde İbn Sînâ'nın görüşünü ayırmak gerekir. Çünkü İbn Sînâ, Allah hem kendini bilir hem de kendisinden sudur eden bütün süreci bilir diyerek, Allah sadece zatını bilir diyen Aristoteles'ten farklı bir görüş benimsemiştir. Böylece bu fikirleriyle İbn Sînâ, körü körüne bir Aristoteles takipçisi olmadığını, kendine özgü bir felsefenin olduğunu ispatlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın sadece zatını bilmediği, hem kendini hem de gayrını bildiğini Ali Tusi'nin görüşlerine de yansıdığını görmekteyiz. Ona göre; filozofların Allah'ın gayrını bildiği görüşü sabit olmuştur. Her gayrını bilen yakın bir imkânla gayrını bildiğini bilmesi mümkündür. Yüce Allah için her mümkün olan, Onun için bi'l-fiil vardır. Öyleyse bilgi, Allah için bi'l-fiil hâsıl olan şeydir. Bu durumda O, gayrını bildiğini bilir. Böyle bir bilgi ise ancak Allah'ın zatını bilmesinden sonra mümkün olur. Bkz. Alâeddin Ali Tusi, *Kitabu'z-Zahire*, Haydarabad, Dakkan, ty, s. 158. Ayrıca bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 92-93.

⁶²⁵ Gazzâlî'nin buradaki ithamlarının bir benzeri *Mekâsıd* içerisinde şöyle geçmektedir: “Bilinen her ne şekilde olursa olsun, bilen kendisi olduğu sabit olduğuna göre; ilim, âlim ve malum birdir. Öyleyse İlk Varlık, kendi nefsinin bilendir, bilgisi de bilineni de kendisidir. Değerlendirmelere göre ifadeler değişebilmektedir. İlk Varlık; zatının maddeden uzak olması, mücerret ve türemeyen bir öze sahip olması dolayısıyla âlim; zatının beri olan zatından mücerret olması dolayısıyla bilinen; zatı, zatı gereği var olduğu, zatında olduğu ve zatından gaip olmadığından zatıyla ilimdir. Bütün bunların sebebi, bilginin bilineni gerektirmesidir. Söz konusu bilinen, ya bilenin aynısıdır veya ondan başkadır. Şu denilebilir: Bilinen, bilenin zatı olan ve bilenden başka olmak üzere kısımlara ayrılır. Bilenin, mutlak surette bir bilineni gerektirmesi, aynısı veya kendisinden başka olan bir bilineni gerektirmesinden daha geneldir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 177.

Bu ithamların neticesinde Gazzâlî'nin kendi görüşü şu şekildedir: “İlk İlke kendi nefsinin bilir. Bizim İlk İlke'nin kendi nefsinin bildiğini bilmek, zatının hakikatini bilmek anlamında değil, zatının sıfatlarını topluca bilmek anlamındadır. Zira O'nun zatının hakikati, zait bir mahiyet olmaksızın, sırf akıldır.” Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 197.

⁶²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 20. Gazzâlî bu konuyu *Tehâfüt*'ün on üçüncü meselesi dışında diğer bazı meselelerde de benzer cümlelerle tartışmaya devam etmektedir. İlgili bölümler için bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 20, 43, 71, 92, 103-104, 107-109, 125-126, 132.

⁶²⁷ Aşağıdaki nakiller, bir nevi Gazzâlî'nin de İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini kabul ettiğinin ispatı niteliğindedir. Bu durum Gazzâlî'nin eleştirel mahiyette yazdığı *Tehâfüt*'ün ruhuna aykırıdır. “Allah Hayy'dır. Çünkü O bizâtihi âlimdir. Çünkü Allah, maddeden mücerrettir, vücudu zatı içindir, Vahid olanın ve maddeden beri olanın ise zatı kendisi için hâsıl olur. Dolayısıyla zatını bilir.

B.2.2. Allah'ın Zatında Bilgi, Bilen ve Bilinen Tek Bir Süreci İfade Eden Tek Bir Anlamdır

Gazzâlî ile İbn Sînâ arasında cereyan eden “Allah sadece zatını bilir ve Allah hem zatını hem de başkalarını da bilir” şeklindeki tartışmalarıyla aynı izdüşümde olduğunu düşündüğümüz; “Allah'ın zatında bilgi, bilen bilinen tek bir süreci ifade eden tek bir anlamdır” şeklinde özetlenebilecek bu tartışma; Allah'ın bilgisinin tümel ve tikel süreçlerle ilgisinin nasıl olduğunu ortaya koyacaktır.⁶²⁸

Gazzâlî'ye göre filozoflar, değişmeye sebep olan Güneş ve Ay'ın konumlarıyla ilgili tutulmadan öncesi, tutulma anı ve tutulmadan sonrasının Allah'ın ilminde bir değişmeye sebep olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki Gazzâlî'ye göre; durumunda değişme olmayanın bu üç farklı durumu bildiği düşünülemez.⁶²⁹ Çünkü bilgi bilinene bağlıdır. Bilinen değişince bilgi de değişir. Bilgi değişince, kesinlikle bilinenin durumu da değişir. Oysa Yüce Allah'ta değişim (bilgide başkalaşım ve farklılaşma) imkânsızdır.⁶³⁰

Zatı, zatından ayrılmaz. O'nun zatı üzerine zait olmadığı için, O'nun zatını bilmesi, zatında kesreti gerektirmez. İnsan kendi nefsinin bilince, bilinen bu şey kendisinin gayri mi, yoksa kendisinin aynı mıdır? Eğer bu şey kendisinin gayri ise; o nefsinin değil, nefsinin gayrini bilmiş demektir. Yani kendi nefsinin bilmemiş demektir. Eğer bildiği bu şey kendisinin aynı ise, bu durumda bilen de, bilinen de onun nefsidir. Yani bilen ile bilinen birdir. Dolayısıyla nefis hem bilen hem de bilinen şey olmuş olur. Allah'ı da bu örnekten hareketle bu şekilde anlamak gerekir. Nasıl ki âlim, aynı zamanda malum ise, yine aynı şekilde ilim de aynı zamanda malumdur. Bu, hissin aynı zamanda mahsus olmasına benzer. Çünkü mahsus hisseden şeyde oluşan bir şeydir. Aynı şekilde burada ilim, malumun kendisidir.” Bkz. Gazzâlî, *Meâricu'l-Kuds fî Medarici Marifeti'n-Nefs*, Kahire, s. 144; *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev: Serkan Özburun, İstanbul; İnsan Yay., 2002; bkz. Çetin, a.g.t., s. 66.

⁶²⁸ Bu bilgilendirme cümlesi Allah'ın bilgisinin dışında ikinci bir bilgi sürecinin varlığını ortaya koymakla ilgili değil, bilakis Allah'ın bilgisinin kapsayıcılığını ifade etmeyi amaçlamaktadır.

⁶²⁹ Gazzâlî'nin şu sözleri yukarıdaki iddiasıyla çelişmektedir: “Zira biz Allah'ın hiç bir değişme olmaksızın ezelde, ebedde ve şu anda varlığı, bir tek bilgiyle bildiğini kabul ederiz. Filozofların amacı da Allah hakkında değişimi reddetmektir ki, bu konuda görüş birliği vardır.” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 139.

⁶³⁰ Gazzâlî, a.g.e., s. 135.

Gazzâlî bu konuda on üçüncü mesele haricinde de tartışmalarını sürdürmektedir. Özellikle *Tehâfüt*'ün birinci meselesinde durum şöyle anlatılır: “Hasımlarınızın size, ‘zatında her hangi bir çokluk gerektirmeksizin, bilgi zata eklenmiş olmaksızın, bilinendeki çokluk ve çeşitlilik bilgide çokluk ve çeşitliliğe yol açmaksızın bir tek zatın bütün küllileri bildiğini iddia eden birinin bu görüşünün imkânsızlığını zorunlu olarak biliriz’, dediklerinde, sizinle onların arasındaki fark nedir? İşte sizin Allah hakkındaki görüşünüz bundan ibarettir. Bu görüş bize göre ve bizim bilgilerimize göre imkânsızlığın son kertesidir.” Bkz. Gazzâlî, a.g.e., s. 19-20.

Tehâfüt'ün on birinci meselesinde Gazzâlî, bu konuyu şöyle yorumlar: “Eğer (filozoflar); ‘her şey Allah'ın bilmesi sebebiyle sudur etmiştir. Evrensel düzenin O'nun ilminde bulunuşu, her şeyin ondan taşmasının sebebidir. Öyleyse varlığın, O'nun her şeyi bilmesi dışında hiç bir sebebi yoktur. Her şeyi bilmesi ise kendi zatının aynı demektir. Eğer O'nun her şey hakkında bilgisi olmamış olsaydı, her şey Onan meydana gelmezdi. Ancak Güneş ile ışık arasındaki ilişki böyle değildir’, derlerse, bizim cevabımız şu olur: Bu konuda dostların (İbn Sînâ dışındaki bazı filozoflar) senden farklı düşünülmektedir. Çünkü onlar derler ki; Allah'ın yüce zatı, her şeyin O'ndan zorunlu ve tabii bir sıra düzenine göre var olmasını gerektiren bir zattır. Varlık O'nun kendisini bilmesinden ötürü var olmuş

Gazzâlî, buradaki iddiasıyla, bir kısır döngü içerisine girmiştir. Öncelikle Tanrısal bilgi ile insani bilgi ayrımını yapmamıştır. O; filozofları, görüşlerindeki bu tutarsızlık açısından eleştirirken, onların Tanrı'nın bilgisinde değişmeye sebep olacak bir teori benimsediklerini iddia etmiştir. Fakat bu iddiasının akabinde, kendisi de “Tanrı nasıl bilir?” sorusuna bir cevap üretememiştir. Gazzâlî'nin Tanrısal bilmenin tek şekli olarak sunduğu; “Allah her şeyi kadîm ilmiyle bilir” ifadesi, özünde filozofların kabullerinden pek de farkı değildir. Gazzâlî'nin bu ithamlarına karşın, İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu konu, Zorunlu Varlık'ta akleden ve akledilen olmanın çokluk oluşturmadığıdır. Onun bu konudaki cevapları oldukça net ve bir o kadar da ayrıntı içermektedir. Bu konu özellikle “Allah'ın tikelleri tümel tarzda bilir”, tartışmasının asli bir izah şeklidir. İbn Sînâ bu önemli konuyu *İlahiyat* bahsinde şöyle açıklar:

“Zorunlu Varlık sırf akıldır. O, bütün yönleriyle maddeden ayrı bir zattır. O; akıl, akleden ve akledilendir. Bir şeyin akledilir olmasının engeli madde ve ilişgidir. Bu durum bir şeyin akıl olmasını engeller. Madde ve ilişginden uzak olan her şey akledilendir. Zorunlu Varlık bizatihi akıl ve bizatihi akledilen olduğundan zatı akledilir olandır. Şu halde onun zatı akıldır, akledendir ve akledilendir. Zorunlu Varlık'ta akleden ve akledilen olmak çokluk oluşturmaz. Bir şeyin akledilir olması, kendisinden başka bir şeyin akledeni olmasını gerektirmemektedir. Böylece anlaşılmaktadır ki; akleden, kendisinden başka bir şeyi akleden olmayı gerektirmez. Zorunlu Varlık soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır. Bu soyut hüviyete zatı bakımından sahip oluşu yönüyle akledilendir. Zatının soyut bir hüviyete sahip olması yönüyle zatını akledendir. İlk Varlık; bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından akledendir. Onun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise akledilendir. Bu iki durumun anlamı, o şeyin zatının soyut bir mahiyete sahip olması ve soyut mahiyetin, onun zatına sahip olmasından ibarettir. Şu halde açığa çıkmaktadır ki Zorunlu Varlık'ın akleden ve akledilen olması, O'nda her hangi bir çokluğu zorunlu kılmamaktadır.”⁶³¹

değildir. Sen (İbn Sînâ) iradenin reddi konusunu onlarla paylaştığına göre, bu görüşün imkânsız olduğu nereden belli? Işığın gerekli olması bakımından Güneş'in ışığı bilmesi şart olmadığı ve tam tersine ışık Güneş'e zorunlu olarak bağlı bulunduğu gibi, aynı şey varsın İlk olan Allah hakkında da düşünölsün! Buna bir engel yoktur. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 128.

⁶³¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 102-103 ve 115-116; *en-Necat*, 2013, s. 222.

Kısacası İbn Sînâ sisteminde mahiyeti ile varlığı bir ve aynı olan Zorunlu Varlık, bu özelliğinden dolayı madde ve maddeye ilişkin her türlü nitelikten tamamen münezzehe olduğu için sırf ‘akıl’dır. Zorunlu Varlık, bizatihi kendi varlığı gereği olduğu için ‘akil’dır. Bizatihi akıl ve madde ve maddeye bağlı her türlü nitelikten mücerred bir akıl olan Tanrı’nın varlığı kendisi tarafından bilindiği için ‘makul’dür. Tanrı, aynı zamanda kendi kendisini bilen, yani akıl, akıl ve makul olan bir Tanrı’dır. İbn Sînâ’ya göre zorunlu ve kendi kendisini bilen olarak tanımlanan Tanrı’da zorunluluk, bilen, bilinen ve bilgi özellikleri, O’nun varlığının birliğini bozmaz ve varlığında bir çokluk gerektirmez. Bu durum Tanrı’nın bütün fiil ve sıfatları için de geçerlidir. Bu durumda varlığa gelen her şey, bir şekilde Tanrı’nın kendi varlığına ait bilgisinden çıkmaktadır. Tanrı’nın hem varlığı hem de kendisi tektir.⁶³²

B.3. Allah Her Şeyi Kadîm İlmiyle Bilir. Hiçbir Bilgi O’nun İlminin Kapsamı Dışında Değildir.

Gazzâlî bu konudaki sözlerine şöyle başlar: “Filozoflara göre; yerde ve gökte zerre ağırlığında bir şey Allah’ın ilminin dışında değildir. Allah tikelleri bir tür tümel bilgiyle bilir.”⁶³³ Onlar, Allah’ın Güneş tutulmasının ve ona ait bütün ayrıntıları (zamansal ve mekânsal bütün durumları) kadîm ve ebedi ilmiyle bildiğini söylerler.”⁶³⁴

Buradaki Gazzâlî nakli bu konudaki yanlış anlaşılmanın ne boyutta olacağını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü Gazzâlî’nin filozoflardan naklettiği bu ifadeler, İbn Sînâ’nın Allah’ın ilminin her şeyi kapsadığı, kadîm ve ebedi olduğunun anlatımındaki ifadeler ile aynıdır. Dolayısıyla Gazzâlî bu ifadeleriyle

⁶³² Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 1993, s. 72-74. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 150; Deniz, *a.g.e.*, s. 102.

⁶³³ İbn Teymiye’nin bu konuda İbn Sînâ’ya Gazzâlî’nin tenkitine benzer ciddi bir tenkiti vardır. “Külliler” konusunu ilim sıfat bağlamında inceleyen İbn Teymiye İbn Sînâ’yı bu konuda küfre düşmekle tenkit etmiştir. Nitekim O, külliye sadece zihinde bir kavram olarak almış ve realitede külli bir varlık bulunmadığını belirtmiştir. Nitekim külli insan yoktur. Her bir insan sırf kendine özgü ferdi nitelikleriyle gerçek bir insandır ve bu durum diğer bütün varlıklar için de böyledir. Şu halde “Tanrı cüz’îleri ancak külli bakımdan bilir” demekle “Tanrı hiçbir gerçek varlığı bilemez” demek arasında bir fark yoktur. Bkz. Mustafa Çağırıcı, “İbn Teymiye’nin Bakışıyla Gazzâlî -İbn Rüşd Tartışması”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, İÜEF Yay. İstanbul 1995, s. 126. Bkz. Okumuş, *a.g.e.*, s. 211.

⁶³⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 134-135.

filozofların, “Allah’ın tikelleri bilemez” görüşünde olmadığını bizzat ispatlamaktadır.⁶³⁵

Bu konudaki tartışmalarda dikkat çeken yorumlardan birisi şu şekildedir: “Allah tikelleri tümeller vasıtasıyla bilir” ifadesinden ortaya çıkan duruma göre, Zorunlu Varlık bu tikellerden her birinin münhasıran temsil ettiği tümelleri bilerek, o tikeli kendi içinde bilmektedir.⁶³⁶ Bu ifadeler zaten çalışmamız boyunca bizim de ulaştığımız ve anlaşılması gereken durum olduğunu savunduğumuz düşünce tarzıdır. Fakat bu yorumda dikkat çeken ifadeler, bu sözlerin akabinde ulaşılan neticede kendisini göstermektedir. Buna göre; “tümel yolla bilme” ifadesinin “tümel olmaları bakımından” ifadesiyle aynı anlama geldiği ve dolayısıyla da ilâhî bilginin değişmez, kadîm olması hasebiyle tikel olarak işlev göremeyeceği sonucuna ulaşılmaktadır.⁶³⁷

Oysa İbn Sînâ’ya göre; Vacibu’l-Vücut zatıyla bilendir. Başkalarını bütün malumatıyla bilmektedir. Her şeyi bir tek bilgi ile bilinenin varlığı ve yokluğundan dolayı ilminde değişme olmayacak şekilde bilmektedir.⁶³⁸ Vacibu’l-Vücut ve O’nun

⁶³⁵ Gazzâlî; İbn Sînâ’dan yaptığı nakiller vasıtasıyla aldığı bu ayeti, “Miracu’s-Salikin” adlı eserinde Kur’an’dan ayetler getirerek filozofların Allah’ın tikelleri bilmediğine dair iddialarına delil olarak kullanılmıştır. “O her şeyi hakkıyla bilendir” (Kur’an; Bakara/29), “Bilmez mi Yaradan? O, lütfedicidir, bilici ve bildiricidir” (Kur’an; Mülk/14), “Göklerde ve yerde bir toz zerresi bile olsa hiç bir şey O’nun ilminden gizli kalmaz” (Kur’an; Yunus/61), “Andolsun ki insanı biz yarattık; nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz” (Kur’an; Kaf/16), “Göklerde olanları da yerde olanları da Allah’ın bildiğini bilmez misin” (Kur’an; Mücadele/7). Bkz. Gazzâlî, *Miracu’s-Salikin*, “el Kıstasu’l-Müstekım” içinde, trc. Yaman Arıkan, İstanbul; Eskin Matbaası, 1971, s. 86.

Buna benzer bir algılama şekli yine Gazzâlî’nin *Kimya-i Saadet, Ariflerin Yolu, Kirk Esas* gibi eserlerinde de yer almaktadır. Bu eserlerin derlemesi şu şekildedir: Gazzâlî’ye göre Allah’ın, bırakın tikelleri bilmesini O, yerin dibi ile göklerin zirvesi arasında cereyan eden her şeyi bilir. Göklerde ve yerde hiç bir zerre, O’nun ilminden uzak değildir. Öyle ki O, zifiri karanlık gecede katı taşın üzerindeki kara karıncanın kaynaşmasını bilir. Bkz. Gazzâlî, *Kimya-i Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, İstanbul 1979, s. 180; *Ariflerin Yolu*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul 1981 s. 17; *Kirk Esas*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul 1971, s. 10. Bkz. Çelepçi, *a.g.t.*, s. 68.

⁶³⁶ Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyatı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 348.

⁶³⁷ Terkan, *a.g.b.*, s. 349.

⁶³⁸ Allah’ın her şeyi kadîm ilmiyle ve hiç bir değişikliğe maruz kalmadan tümel olarak bildiği görüşü İbn Sînâ’dan da önceye dayanmaktadır. Bu görüşün Mu’tezilenin bir koluna ait olduğunu savunan fikirler bulunmaktadır. Allah’ın tikelleri tümel tarzda bilmesi meselesi, İbn Sînâ’dan önce yaşamış ve Farabi’nin öğrencisi olmuş Hristiyan filozof Yahya bin Adi (ö. 363/974) tarafından eleştirilmiştir. Onun görüşüne göre bu iddiayı benimseyenlerin hareket noktası, Tanrı’nın her varlığı ve her olayı ezelde bilmesidir. Ezelde âlim olan Tanrı’nın bilgisi, bilinenlerdeki değişimlere bağlı değildir. Tanrı’nın zatında her hangi bir değişimden söz etmek mümkün olmadığından, O’nun bilgisinde bir değişim mümkün değildir. o, bir şeyi “var” olarak bildiğinde o şeyin yok olması, yada bir şeyi “yok” olarak bildiğinde onun var olması imkansızdır. Buna göre hiç bir varlığın varlık ya da yokluk halinde bir değişime maruz kalamaz. Mümkünün varlık ve yokluk ihtimali taşıdığı dikkate alındığında bu tür varlıklarda imkân tabiatından bahsetmek de imkânsız hale gelmektedir. İbn Adi bu duruma itiraz ederek, Tanrı’nın bilgisinin varlıkları zorunlu kılan bir yapıya sahip olduğunun ileri sürülemeyeceğini belirtmiştir. Tanrı’nın “bilen” konumundaki durumunun kıdem ve ezellilik olduğu aşikâr iken, O’nun tarafından bilinenlerin durumunun böyle olmadığı ve onların sürekli bir değişim içinde oldukları

birliği, bütünün O’ndan oluşup, O’nun varlığından meydana geldiği ve zatını da bildiği aşikârdır. Zatını bildiğine, bilgisi gerçeğe uyduğuna, kendisi de bütün mevcudatla gerçekliklerin ilkesi olduğuna göre; O’nun ilminde gökte ve yerde hiç bir şey O’ndan gizli kalmamaktadır. Dahası varlığa gelen her şey O’nun sebebiyle olmaktadır. O, sebeplerin sebebidir. Dolayısıyla Vacibu’l-Vücut; sebebi, mucibi ve yaratıcısı olduğu her şeyi bilmektedir.⁶³⁹

Allah’ın ilminin her şeyi kapsadığı kabulünün, Gazzâlî cephesindeki yansıması İbn Sînâ’dan hiç de farklı değildir. Ona göre, Allah’ın kuşatıcı ve kapsayıcı olan ilmi, zatıyla birlikte vardır. Dolayısıyla Allah, zaman içinde meydana gelen ve ebede kadar sürüp giden şeyleri ezelden beri bilir ve Allah’ın ilminde zaman içinde ve meydana gelen olaylar nedeniyle artma ve eksilme olmaz. Beşeri ilimde olduğu gibi, ilâhî ilim maluma tabi değildir. Bu sebeple Allah olacak olan şeyleri olmalarından önce bilir. İnsanlar ise olayları ancak gerçekleştirmelerinden sonra bilebilirler. Bu açıdan Allah’ın ilmi kadîmdir. Allah, zat ve sıfatıyla daima âlimdir. Yeni yarattıklarıyla bilgisi değişmez ve kadîm ilmiyle her şeyi olduğu ve olacağı üzere bilir. Zira bizim Güneş doğarken bir kişinin geleceğini bilmemiz, gün doğuşuna kadar devam eder, başka bir bilgi meydana gelmez. Bunun gibi Allah’ın ezeldeki ilminde değişiklik olmaz. Gazzâlî’ye göre Allah’ın ilminin kadîm olmasını bu şekilde anlamak gerekmektedir.⁶⁴⁰

malumdur. “Bilen”in taşıdığı zorunluluk vasfı, O’nun hiç bir sıfatının değişmemesi anlamındadır. Yoksa bir zaman var olup, bir zaman yok olan değişken “bilinenler” ile ilişkisinde böyle bir zorunluluk yoktur. Bilen, özü itibarıyla hiç bir şekilde değişme de bilinenle ilişkisi söz konusu olduğuunda bilgisi, bilgi nesnesindeki değişikliklere göre değişim arz etmektedir. Bkz. Yahya ibn Adi, *Fi İspati Tabiati’l-Mümkün*, nşr. Sahben Halifat, Amman 1988, s. 66,76. Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 108-109. Yine Yahya bin Adi’nin itirazına malum olan konu kelamcılardan Basra Mu’tezile’sine dahil Ebu Hüzeyl’in talebesi Ebu Yakup eş-Şahham (tahmini 850-900 arası) tarafından da dillendirilmiştir. Şahham’a dair rivayetler onun meseleyi daha çok Tanrı’nın kadîm bilgisi çerçevesinde ele aldığı ve O’nun bilgisinin mevcut ve madum her şeyi kuşattığı, bu sebeple de henüz yaratmadığı âlemleri ve cisimleri ezelde bildiği gibi daha önce var olmaması ve gelecekte de var olmayacak nesneler, cevherler ve arazlar da ezelde Allah tarafından bilindiği şeklinde bir kabul içermektedir. Bkz. Eşari, *Makalat*, nşr. Helmut Ritten, Wiesbaden 1963 s. 162.8-17,504.16-505.4; nakil için bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 135.

Basra Mu’tezile Ekolünün görüşüne göre; Tanrı’nın etkin sebepliliği sonsuz olduğuundan, sonsuz sayıdaki varlık cinsini ve her bir cins içindeki sonsuz sayıdaki tikelleri kapsamaktadır. Bu kudret, aynı zamanda tüm mümkünlerin imkânının da nihai zeminini teşkil etmektedir. Bu kadirin kudret, kendi nesnesini zorunlu kılmayan, fakat her varlık cinsi içinde bulunan zıt ve belirsiz sayıdaki tikeli kapsadığı gibi failin fiilindeki alternatiflerin ve kadîm failin sınırsız kudretindeki sonsuz alternatiflerin de zeminidir. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire; nakil için bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 140.

⁶³⁹ İbn Sînâ, *Risaltü’l-Arşıyye fi Tevhidi Teala ve Sıfatihi*, Haydarabat, 1335 h., s. 8-9.

⁶⁴⁰ Çetin, *a.g.t.*, s. 59.

Bu tartışmanın ana fikri “ilim mi maluma tabidir, malum mu ilme tabidir?”⁶⁴¹ sorusudur. Bazıları Tanrı’nın ilmi de insanın ilmi de maluma tabidir, yani malumat meydana gelmeden ilmin teşekkülü imkânsızdır demişlerdir. Bu görüşü “Hissiyyun” ve bazı “aşırı Mu’tezililer” savunmuşlardır. Bunun yanında Tanrı’nın ilmi ile malumatı arasında bir şekilde açmak isteyen Ehl-i Sünnet uleması ise, Allah’ın zat ve sıfatları arasında ayırım olup olmadığı bile belli olmayan farklılıklar koyarak, belirsiz bir tavır benimsemişlerdir. Bu tartışmalar ekseninde filozoflar, gerek sistemleri gereği ve gerekse de tutarlı davranmak adına Tanrı’nın âlim, malum ve ilim olduğunu söyleyerek önemli bir adım atmışlardır. Bütün bunların tek şey olması, hem zaman ve mekân kaydını ortadan kaldırmakta hem de zat-sıfat bağının ne olduğunu ifade etmesi bakımından kayda değer bir zemine oturmaktadır.⁶⁴²

İlginçtir ki Marmura, Allah’ın bilgisinin bilinenlere bağlı olarak değişmediğini iddia etmiştir. “İlim maluma tabi değildir” şeklinde özetlenen bu görüş yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle İbn Sînâ’nın da savunduğu görüştür. Marmura, ilâhî bilginin küllî olmasının anlamının içine, basit ve yaratıcı oluşunu da dâhil eder. Allah’ın bilgisi yaratıcı olduğu için, bilgi nesnesi ile Allah arasındaki ilişki, insan bilgisindeki bilen özne ve bilgi nesnesi arasındaki ilişkinin tam tersinedir. İnsan, bilgisini bilgi nesnelerinden elde ederken, Allah kendi dışındaki şeylere dair bilgisini onlardan elde etmez. Tam aksine şeyler, Allah’ın onlara dair bilgisi sebebiyle vardır. Allah’ın bilgisinin basitliği ile alakalı olarak İbn Sînâ; Allah’ın bilgisinin zamansal ve ontolojik bir silsile içermediğini savunur. Allah her şeyi bir anda (def’aten) bilir. Allah’ın bilgisinde ne kavramdan kavrama geçen mantıksal, ne de bir hâdiseden diğere geçen zamansal silsile vardır. Şu halde “küllî” terimi, İbn Sînâ’nın ilâhî bilgiyle alakalı olarak kullandığı şekliyle, şunları ifade eder: Allah’ın bilgisi (1) aklîdir, duyu algısına dayanmaz; (2) kadîm ve değişmezdir, zamansal ve değişken değildir; (3) her ne kadar pek çok şeyi ihtiva etse

⁶⁴¹ Bu sorunun cevaplandırılmasında İbn Sînâ için ortaya çıkan en büyük güçlük, yine şu soruda beyan edilmektedir: Eğer var olan her şey, Zorunlu Varlık onların bilgisine sahip olduğu için var oluyorsa, bu durumda teorinin bazı postulatları gereği zamansal, maddi ve değişen olmaları bakımından ilâhî bilgiye konu olmayan Ay-altı âleme ait tikeller (B-tikeller), evvel emirde var olmak için paradoksal bir şekilde ilâhî bilgide bulunmak zorundadırlar. Ama eğer bunlar, tümel ve kavramsal niteliğe sahip ilâhî bilgi tarafından algılanamıyorlarsa, o zaman bunların varlığa çıkmaları nasıl açıklanır? Çözüm olarak, her bir Ay altı âleme ait tikel, tümel yönleri ile ilâhî bilgide yer alır denirse, İbn Sînâ için bu durum hala açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Bkz. Terkan, *a.g.b.*, s. 352.

⁶⁴² Deniz, *a.g.e.*, s. 86. Ayrıca bkz. Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kaza ve Kader*, İstanbul 1997, s. 100; Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah’ın İlmi*, İstanbul 2003, s. 44.

de basit ve birdir; (4) şeyleri yaratandır, onlardan elde edilmiş değildir.⁶⁴³

Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisi İbn Sînâ'ya göre, aynı zamanda eşyanın varlığa gelmesi olduğu için, Tanrı kendi hakkındaki bu bilgiyle bütün eşyayı da bilir. Bu demektir ki, Tanrı'nın bilgisinin dışında kalan varlıklar bulunduğunu düşünmek, mantık bakımından Tanrı'nın yaratmadığı varlıkların olabileceğini düşünmek demektir. O halde Tanrı eşyayı var olduğu için değil, aksine O, kendi kendisini bildiği için eşya O'nun bu bilgisinin gereği olarak varlığa gelmektedir. Böylece O'nun hem kendisi, hem de bu bilgiye dâhil olan eşya hakkındaki bilgisi, doğrudan doğruya akli bir biçimde, zamanı ve mekânı kuşatıcı bir tarzdadır. Görüldüğü gibi Tanrı'nın eşyayı bilmesi, diğer bilen varlıklarda olduğu gibi, eşyanın suretlerinden alınan bir bilgi değildir, aksine O'nun kendisini bilmesi eşyanın varlık sebebidir. Bu itibarla hiçbir şey O'nun bilgisinin dışında kalmaz. Nitekim İbn Sînâ'ya göre “Göklerde ve yerde zerre miktarı hiç bir şey, O'ndan gizli kalmaz.” (Kur'an; Sebe/3) ayeti de bu duruma işaret eder.⁶⁴⁴

Allah'ın bilgisinin bilinenlere bağlı olmadığı ve bu sebeple de değişimden ve başkalaşımdan münezzeh olduğu gerçeği, bu konuda yeni bir izdüşüm daha yaratmaktadır. Bu izdüşüm, “ilim maluma tabi değilse” ön kabulünden yola çıkarak, Allah'ın bilgisinin tikelleri de kapsamak zorunda olduğu gerçeğidir. Şayet tikeller O'nun bilgisinin kapsamı dışında kalacak olursa veya tikeller Tanrı tarafından bilinemez bir bilgi ise, bu bilgiyi kim bilmektedir ve bu bilginin gerçekliği kime ve neye göre vardır? İbn Sînâ bu durumu şöyle sorgulamaya başlar: “Zorunlu Varlık'ın değişenleri bilmesi nasıl olabilir?”⁶⁴⁵ Tikel olarak değil, tümel olarak olabilir. Tümel olarak nasıl olur? Mesela şöyle olur: Astronom, filan yıldızın ilkin burada olduğunu, sonra orada olduğunu, bilahare birkaç saat filan yıldız ile aynı hizaya geldiğini, daha

⁶⁴³ Michael E. Marmura, “Some Aspects of Avicenna's theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society*, sy. 82 (1962), s. 301; nakil için bkz. Acar, “Allah'ın Tikelleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, 2006/1, s. 108.

⁶⁴⁴ Durusoy, *a.g.e.*, s. 73. Ayrıca bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 91-92; “İbn Sînâ'da Hürriyet”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 329-330. İbn Rüşd, *Damime*, “Faslul Makal” içinde, çev: Bekir Karlığa, İstanbul; İşaret Yay., 1999, s. 135.

⁶⁴⁵ Varlığı Zorunlu Mevcut'un değişenleri bilmesi nasıl olabilir? sorusunun bir cevabı da aşağıdaki nakilde ortaya çıkmaktadır: İlahi bilginin aşkınlığı, yani zamani olmayışı İbn Sînâ'nın terminolojisinde “külli” olarak isimlendirilmiştir. Ancak buradaki küllilik vasfı insana özgü akledişin tikel nesnelere ait formları soyutlayarak külli kavramlara düşünce yoluyla ulaşması anlamında değildir. o, kendi varlık ve bilgisinden bağımsız bir kozmik varlık alanı var da tıpkı bizim bilgilerimizin meydana gelmesinde olduğu gibi, bir süje-obje aktı içinde onu biliyor değildir. Kozmik varlık onun bilgisinin sebebi değil, aksine O'nun bilgisi kozmik düzeyde varlığa geliş sebebidir. Bkz. Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 85.

sonra bir süre mesela tutulduğunu, birkaç saat tutulmuş olarak kaldığını bilir. O zaman, şimdinin ne olduğunu bilmeden açığa çıkar. Ne vakit şimdinin ne olduğunu bilse diğer saatte onunla ilgili bilgi kalmaz, başka bir bilgi gelir ve değişir. Eğer tümel olarak bilirse onun bilgisi her zaman aynıdır. Filan yerden sonra filan yerin olduğunu, o hareketten sonra o hareketin geldiğini ve o hareketten önce, o hareket ile birlikte ve o hareketten sonra bilginin aynı olduğunu ve değişmediğini bilir. Nitekim filan yıldızın filan yıldız ile aynı hizaya gelmesinden sonra birkaç saatliğine filan yıldız ile aynı hizada olması hem önce hem şimdi hem de geçmişte doğrudur. Bu, geçmişte olsa da doğrudur, önce olsa da doğrudur, şimdi olsa da doğrudur.⁶⁴⁶ Ama eğer ‘şimdi o filan yıldızın hizasında, yarın gelince yarın diğer yıldızın hizasında olur’ derse bu sözü söylemesi ve onun doğru olması mümkün değildir. Bilgide öyledir. Şimdi filan yıldızın hizasında olduğunu ve yarın filan yıldızın hizasında olacağını bilince eğer yarın böyle bilirse yanlış bilmiş olur. Öyleyse değişen tikel şeyleri zamansal bilgiyle bilmek ile tümel bilgiyle bilmek arasında bilme farkı vardır. Zorunlu Varlık her şeyi tümel bilgi ile bilir; küçük veya büyük hiçbir şey O’nun bilgisinden gizli kalmaz.”⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ Bu ifadelerin bir benzeri Gazzâlî’nin *Mekâsıd*’ında şu şekilde anlatılmaktadır: “Biz bilmesek de yüce Allah, cinsleri ve türleri bildiği gibi sonradan olan mümkün varlıkları da bilir. Mümkünün mümkün olarak bilindiği sürece gerçekleşeceğinin veya gerçekleşmeyeceğinin bilinmesi imkânsızdır. Zira mümkün olan şeyin yalnızca imkân vasfı bilinir. Bunun anlamı ise olmasının da olmamasının da mümkün olmasıdır. Örneğin yarın Zeyd’in kesin olarak geleceğini bilirse, Zeyd’in yarın gelmesi zorunlu hale gelir. Gelmesi mümkündür şeklindeki ifademiz de geçersiz olur. Öyleyse mümkünden ancak imkân bilindiği sürece, bir şeyin olacağının veya olmayacağının bilinmesi düşünülemez. Fakat biz, kendi özünde mümkün olan her şeyin sebebiyle zorunlu olduğunu söyledik. Nesnenin var olmasının sebebi bilinirse, varlığı mümkün değil, zorunlu olmuş olur. Yokluğunun sebebi bilinirse, bu defa da yokluğu mümkün değil, zorunlu olmuş olur. Bir şeyin bütün sebeplerini öğrenirsek, varlığına kesin kanaat getiririz. Zeyd’in yarın bir hazine bulmasının ve bulmamasının mümkün olması gibi. Biz hazineyi bulmanın sebeplerini öğrendiğimizde bu şüphe ortadan kalkar. Örneğin Zeyd’i evinde rahatsız eden bir şeyin olduğunun, üzerinde hazinenin bulunduğu şu çizgiden yürüdüğünün ve hazinenin Zeyd’in ağırlığına dayanamayarak hafif bir şeyle örtülü olduğunun bilinmesi gibi. Bu durumda Zeyd’in kesinlikle hazineye rastlayacağı bilinir. Zira varsayılan sebeplerin varlığı bunu zorunlu kılmaktadır. Yüce ve münezzeh olan Allah ise, sonradan olanları sebepleriyle bilir. Zira sebepler ve illetler Zorunlu Varlık’a ulaşır. Yüce Allah sebeplerin düzenini bildiğine göre zorunlu olarak nedenleri de bilir. Astrolog varlığın bazı sebeplerini araştırdığından ve varlığın bütün sebeplerini öğrenemediğinden kuşkusuz nesnenin oluşu hakkında zan ile hüküm verir. Çünkü öğrendiklerine bazı olumsuzlukların karışması mümkündür, bu durumda onun anlattığı şey sebeplerin tümü değildir. sebepler kendilerine ilişen olumsuzluklarla bir bütündür. Astrolog ne kadar çok sebebi bilirse zannı o kadar güçlü olur. Bütün sebepleri öğrenirse kendisinde ilim meydana gelir. Kış mevsimindeyken altı ay sonra havanın ısınacağını bilmesi gibi. Çünkü sıcaklığın sebebi, güneşin aslan burcunda, dolayısıyla göğün ortasında bulunmasıdır ve bu olağan akış ile bilinir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsıd*, s. 181-182.

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 348-352.

Açıkça görülmektedir ki İbn Sînâ'nın tümel dediği bilgi, akli olarak tikeli de kapsamaktadır. Onun tümel dediği bilgiye başka anlamlar vererek onu yargılamak, akli-selime karşı gelmektir.⁶⁴⁸ İbn Sînâ; tümel bilginin içinde tikel bilginin olduğunu ve Allah'ın tümel bilgiyi bildiği gibi tikel bilgiyi de bildiğini şu sözleriyle kesinleştirmektedir: “Biz başka kitaplarımızda, algılanan ve hayali olan her sureti, ancak algılanır olmaları açısından tikelleşmiş bir araç vasıtasıyla idrak ettiğimizi ve tahayyül ettiğimizi açıklamıştık. Zorunlu Varlık'ın birçok fonksiyonunu ispat, O'nun için bir eksiklik olduğu gibi, akledişlerinden birçoğunu ispat da böyledir. Aksine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder.”⁶⁴⁹

Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. “Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir. Bu, tasavvuru büyük bir lütfâ gerek duyan⁶⁵⁰ sırlardandır.”⁶⁵¹

Bu konuda *Tehâfüt*'ün diğer meseleleri de incelenecek olursa, Gazzâlî'nin benzer ifadelerine rastlamak mümkündür. Gazzâlî *Tehâfüt*'ün on birinci meselesinde, filozofların tikelleri bilemeyeceğine dair bir ön kabulde bulunmuştur. Bu ön kabul aslında, Gazzâlî'nin meseleyi anlamasına rağmen, farklı mecralara çekişinin en net ifadeleridir. Onun buradaki ifadelerine göre durum şöyledir: “Hâlbuki sen (filozoflar) Yüce Allah'ın geçmiş ve gelecek diye bölümlenen zaman kapsamındaki değişikliğe uğrayanları bilmediği; zira (zamanda bilmemesinin) O'nun için bir eksiklik değil yetkinlik sayıldığı; eksikliğin sadece O'na ihtiyaç duyan duyularda söz konusu olduğu hususunda öteki filozoflara katılmıştın. Nitekim Âdemoğlunun eksikliği olsaydı, onun maruz kalacağı zarardan koruyacak duyulara ihtiyaç göstermezdi. Sonradan meydana gelen cüz'i olayları bilme konusu da böyledir. Siz bunun eksiklik olduğunu iddia etmiştiniz. Hâlbuki biz bütün olayları bilir, bütün duyulurları algılamak, İlk (olan Allah'ın) bu cüz'ilerden hiçbirini bilmemesi, duyulurlardan hiçbir şeyi

⁶⁴⁸ Bu konuda yorum yapan İbn Rüşd'e göre de; “Meşşai filozofların, kadîm bilginin tikeli kuşatamayacağını kabul ettikleri nasıl düşünülebilir? Kaldı ki onlar; bu bilginin rüya, vahiy ve diğer ilham türlerindeki uyarılarının sebebi olduğunu kabul etmektedirler.” Bkz. İbn Rüşd, *Damime*, 1999, s. 126.

⁶⁴⁹ O, her şeyi tümel bir şekilde bilir, tikel olan da onun içinde vardır. Bu bilme tarzı, İbn Sînâ tarafından eşyalardan bilmeyi dışlayan fiili bir bilme tarzı olarak açıklanır. Bkz. Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ -Şehristani Merkezli Bir Tartışma”, *H.Ü.İ.F.D.*, 2006/2, c. V, S. 10, s. 115.

⁶⁵⁰ Bu cümlelerin benzer bir tercümesi şöyledir: “Bu, kavranması çok ince bir anlayış gerektiren garip meselelerdendir.” Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat II*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire 1960, s. 358; nakil için bkz. Kutluer, *a.g.e.*, s. 153.

⁶⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 104-105. *en-Necat*, 2013, s. 225.

algılamaması, O'nun için bir eksiklik sayılmıyorsa, o halde O'nun külli akledilirleri bilmeyip başkasını bilmesi mümkün demektir. Bu da Allah hakkında bir eksiklik sayılmaz. İşte bu içinden çıkılmayan bir problemdir."⁶⁵²

Benzer olarak, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün altıncı meselesinde yer alan aşağıdaki ifadeleri ise, İbn Sînâ'ya göre Allah'ın tikelleri bilemeyeceği iddiasının gerçekliğini göstermektedir. "Ona (İbn Sînâ) göre Allah, zaman boyutu olmaksızın bütün varlığı külli olarak bilir; fakat O, bilen özünde bir değişikliği gerektirdiği için cüzileri bilmez."⁶⁵³ Gazzâlî'nin bu iddiası İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşüyle çelişmektedir.

İbn Sînâ'nın; Allah'ın tikelleri bildiğine dair sözleri, Gazzâlî'nin gerçeklik barındırmayan iddialarını çürütmektedir. Bu durumun bir diğer delili *en-Necat*'taki şu ifadelerdir: "Zorunlu Varlık'ın zatını ve her var olanın ilkesi olduğunu akletmesinin niteliğine gelince; O'ndan ilk olarak meydana gelenleri ve onlardan olan varlıkların ilkelerini akleder. Şeylerden hiç biri, her hangi bir yönden onun sebebiyle zorunlu olmadıkça var olmaz. Böylece bu sebeplerin onlarla çarpışmalarıyla kendilerinden tikel şeylerin meydana gelmesine yol açarlar. İlk (el-Evvel), sebepleri ve onların örtüştüğü şeyleri bilir ve dolayısıyla zorunlu olarak, sebeplerin yol açtığı şeyleri (yani tikelleri) ve zamanlardan onlar arasında bulunan ve onların sonuçlarını bilir. Çünkü O'nun; şunu bilip, bunu bilmemesi mümkün değildir. O, tikel şeyleri tümel olmaları açısından, yani kendileri için sıfat olmaları bakımından idrak eder."⁶⁵⁴

Bu durumu destekleyen bir diğer yorum ise Rahim Acar'ın bu konuda ulaştığı sonuçtur: Ona göre; "İbn Sînâ'nın 'Allah'ın cüz'î hâdiseleri ve nesneleri nasıl bildiğine' dair açıklamasını inceleyen Gazzâlî, İbn Sînâ'ya göre; 'Allah'ın cüz'î hâdiseleri de nesneleri de bilmediği' sonucuna varsa da aslında, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'î hâdiseleri ve varlıkları bildiğini iddia ettiğinin farkındadır. Ancak Gazzâlî, Allah'ın, bilgi objeleriyle zamansal ve mekânsal ilişkileri olmadığı göz önünde tutulunca, İbn Sînâ'nın açıklamasına göre, Allah'ın zaman ve mekânla kayıtlanmış olan cüz'îleri bilmediği sonucunun çıkacağını iddia etmektedir. Buradan bir adım ileri giderek, İbn Sînâ'ya göre 'Allah cüz'îleri bilmez' demektir. Gazzâlî, her ne kadar İbn Sînâ'nın 'Allah cüz'îleri nasıl bilir?' sorusuna verdiği cevabı

⁶⁵² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 129-130.

⁶⁵³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 102.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 225-226.

incelese de, bundan İbn Sînâ'ya göre 'Allah cüz'ileri bilir mi?' sorusunun cevabına dair bir sonuç çıkarmaktadır. Ancak, Gazzâlî'nin bu incelemesinden haklı olarak çıkarılabilecek sonuç, İbn Sînâ'nın teorisinin Allah'ın cüz'ileri nasıl bildiğini tatminkâr bir şekilde açıklamadığıdır. Argümanın kendi içindeki problemlerini dikkate almazsak, böyle bir sonuç Gazzâlî'nin argümanından çıkabilir, fakat onun arzu ettiği sonuç bu değildir. Bunun yerine, Gazzâlî İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmediği sonucunu çıkarmaktadır. Bu ise 'nasıl bilir?' sorusunun cevabından, 'bilip bilmediği' sorusunun cevabına bir sıçrama içermektedir. Gazzâlî, bu sıçramanın neden meşru olduğuna dair bir açıklama sunmaz.⁶⁵⁵

Bu durumda Zorunlu Varlık her şeyi sebepleriyle bilir. Çünkü O, bir şeyi bir şeye bağlı olarak bilmez. Her şey O'ndandır ve her şeyin sebepleri de O'ndandır. Bu anlamda O, hâkimdir, O'nun hikmeti aynı zamanda ilmidir. Her şey varlığını O'ndan alır. Kur'an'da yer alan şu ayetler; "O ki her şeyi belirler" (Kur'an; A'la/3) ve "beni Yaratan da doğru yola ileten de O'dur" (Kur'an; Şuara/78) bu durumu ortaya koyar.⁶⁵⁶ Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde zamanda bilmemesi, aslında O'nun zamanda varolan şeyleri bilmemesi anlamına gelmez. Aksine Zorunlu Varlık'ın zamanda bilmesi, O'nda değişime sebep olacağı için, O'nun için, "bu şekilde bilir", ifadesini kullanılamaz. Bu durumda kurulması gereken doğru cümle; "Allah, zamanda olanları bilmez" değil, "Allah, olanları zamanda bilmez" şeklinde olmalıdır. Zamanda bilmek, bilginin tamlığını değil, eksikliğini gösterir. İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi zamansızlık düzleminde bilen bir Tanrı için bilinmeyen hiç bir bilgi kalmaz. Zaten bilginin yaratmakla aynı kabul edildiği bir sistemde bunları konuşmak bile gereksizdir.

İbn Sînâ, İlahi zatın ilminin tikelleri kuşattığını; fakat bunun zamani bir akledişle gerçekleşmediğini izah etmeye çalıştığı buradaki sözleriyle paralel olarak İslam kelamcılarının, Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, bu felsefî muhtevayı tahlil etmek daha kolay olacaktır.⁶⁵⁷ İşte bu noktada Gazzâlî; filozofların, Allah'ın ilminde değişimin olamayacağı kabulüne dayanak bulabilmek için, çeşitli kelami mezheplerin görüşlerine başvurdıklarını söyler. (Filozofların nakline göre); Mu'tezile'den Cehm b. Safvan; Allah'ın sonradan

⁶⁵⁵ Acar, *a.g.m.*, s. 107.

⁶⁵⁶ Deniz, *a.g.e.*, s. 90-91.

⁶⁵⁷ Özdemir, *a.g.t.*, s. 251.

yaratılmış olanlar hakkındaki bilgisinin sonradan olduğu görüşündedir.⁶⁵⁸ Kerramiye ekolü Allah'ın sonradan varolanların mahalli olduğuna inanırlar. Ehli Sünnet ise; 'değişime uğrayan değişimsiz olamaz, değişimden ve sonradan olanlardan yoksun olmayan da kadîm değil sonradandır' demiştir. Filozoflar, âlemin kadîm olduğunu ve değişimden yoksun olmadığını kabul etmişlerdir. Bu durumda Ehli Sünnet'in görüşü ile filozofların görüşü birbiriyle uyum sağlamaktadır.⁶⁵⁹

Gazzâlî; Allah'ın bilgisinin sorgulandığı bu tartışmayı, *Tehâfüt*'ün ilk dört meselesinin içeriğini belirleyen "âlemin kıdemi" meselesine çekmeye çalışmaktadır. Onun *Tehâfüt*'ün birinci meselesinde izaha kavuşmayan ifadeleri, bu bölümde tekrar tartışılmaktadır. Gazzâlî'ye göre filozoflar; Allah'ın bilgisinin başkasından sudur ettiğini iddia etmişlerdir. Onlar bu durumu meşru gösteren üç durumdan bahsetmektedirler: Bunlar değişimin kendisi, değişimin kendisine sebep olması/görme-göz bebeği arasındaki ilişki ve kadîm olanın başkası sebebiyle değişime uğraması; başkasının kadîm olanı, emri altına almasıdır. Bu üç maddelik tartışmada sadece ikincisi konumuz ile yakından ilişkilidir. Bu sebeple bu hususa açıklık getirilecektir.

Gazzâlî'ye göre; "filozoflar, göz bebeğinin önünde renkli bir nesnenin bulunmasının, o nesnenin görüntüsünün, görünenle göz bebeği arasındaki saydam bir hava aracılığıyla, göz bebeğinin saydam tabakası üzerine iz bırakması sebebi ile olduğunu kabul etmektedirler. Onlar, Zorunlu Varlık hakkındaki bu durumu (yani cansız bir nesnenin göz bebeğinde bir değişim meydana getirebiliyorsa, sonradan meydana gelen nesnelerin Allah'ın bilgisinin sebebi olması niçin imkânsız olsun hususu) imkânsız görmektedirler. Onların (filozofların) söylediklerinin anlamı bir başkasının değişimine sebep olmasıdır. Bu da filozoflar açısından imkânsız görünmemektedir. Filozoflar bir şeyin sonradanlığını, onun hakkındaki bilginin sebebi yapmaktadırlar, bunu da göz bebeği ile nesne arasındaki ilişkiyle delillendirmektedirler. Onların delillerine göre cansız bir nesne, göz bebeğinde bir iz

⁶⁵⁸ Gazzâlî, sonradan yaratılan varlıkları Allah'ın bilmesi ile ilgili olarak kelimcilerin farklı görüşlerine değinmektedir. Bu görüşlerden biri de Cehm b. Safvan'ın görüşüdür. Cehm'e göre Allah'ın sonradan yaratılan varlıklara dair bilgisi sonradandır. Gazzâlî, Cehm'in bu görüşünü şu şekilde delillendirdiğini ifade etmektedir: "Allah, ezelde âlemin var olduğunu bilmiş olsa; ezelde âlem henüz var olmadığı için bu, bir ilim olmaz cehalet olur. Çünkü Allah daha önce bilmediği bir şeyi, şimdi bilmiş olmaktadır. O halde âlemin var olduğu bilgisi, âlemin var olmasından sonradır. Dolayısıyla da her sonradan meydana gelen için aynı şeyi söylemek mümkündür." Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 95; bkz. Çetin, *a.g.t.*, s. 93.

⁶⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 141.

meydana getirebiliyorsa -ki görmenin anlamı budur- sonradan meydana gelen nesnelerin, İlk (Allah)’in bilgisinin sebebi olması niçin imkânsız olsun? Zira görme gücünün algılamaya hazır olması ve engellerin kalkmasıyla birlikte renkli nesnenin de algının gerçekleşmesine sebep olması gibi, siz filozoflara göre İlk İlke’nin zatı da bilgiyi kabul etsin ve sonradan meydana gelenin varlığıyla güç halinden fiil haline geçmiş olsun! Böyle bir şeyin imkânsız olmasının sebebi nedir (bizce mümkündür)?”⁶⁶⁰

Görüldüğü gibi Gazzâlî yine insani bir durum içeren örneklemeyi, Tanrı’nın bilgisini anlatmakta kullanmıştır. “Sonlu ve sınırlı varlıklar için geçerli olan sebep ve sonuçlar, sonsuz ve sınırsız Tanrı için geçerli olmaz”, kaidesi gereğince Gazzâlî’nin buradaki akıl yürütmesi geçersizdir. Gazzâlî’nin bu tarz örneklemeleri bilinçli yaptığını varsayarak şöyle bir sebebin bunda etken olduğu söylenebilir: Kitaplarını avama ve havasa göre derecelendiren ve onların bilgi düzeylerine göre yazdığını söyleyen Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki amacının, filozofların tahlillerini halkın anlayabileceği örneklerle açıklamaya çalışmak olduğu söylenebilir. Zaten *Tehâfüt*’ün başında Gazzâlî’nin bu kitabın yazılış amacının, bir sistem ortaya koymak değil, filozofların yanlış düşüncelerini yıkmak olduğunu ifade etmesi, bu kanaatin geçerliliğini arttırmaktadır.

B.4. Allah Başkalaşan, Değişen ve Zamana Bağlı Olan Bilgileri (Geçmiş-Şimdi-Gelecek) Bu şekliyle Bilmez, Tümel Bir Tarzda Bir Defada Bilir

Bir önceki başlık, bu bölümün girişi mahiyetinde olmakla beraber, şimdi incelenen konu, Allah’ın bilgisi meselesinin zaman ile ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bu bölüm iki argüman üzerinde şekillenmektedir. Bunlar aslında Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya ait örneklemelerden aldığını düşündüğümüz, “Güneş ve Ay tutulması hakkında Tanrısal bilginin mahiyeti” ve “Zeyd ve Amr örneklerindeki insani bilgi ile Tanrısal bilgi arasındaki fark”tır. Bu bölümün cevabını aradığı bir diğer tartışma ise; “Allah’ın tümel bilgisinin, tikel bilgiyi de kapsayıp kapsamadığı”, sorununa çözüm üretmeye devam etmesidir.

Bu iki başlığı tartışmaya geçmeden önce genel başlığın ne anlattığı hakkında mülahazalarda bulunmak yerinde olacaktır. Bu konu hakkında söylenebilecek en

⁶⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 142.

önemli husus; Gazzâlî'nin arzusunun, aslında İbn Sînâ'nın, Allah'ın cüz'îleri bilmediği iddiasında olduğunu göstermek olduğudur. Zira o, İbn Sînâ'nın, ilâhî bilginin zamandan ve değişmeden bağımsız oluşunun, yine İbn Sînâ'nın yaratma anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, Allah'ın cüz'îleri bilmemesini gerektirdiği kanaatindedir. Gazzâlî'nin gözünde, İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisinin zamandan ve değişmeden bağımsız olmasına rağmen O'nun her şeyi bildiğini iddia etmesi bir karışıklığa sebep olmaktadır. Bunun sonucu olarak, Gazzâlî'nin yapmaya çalıştığı şey, İbn Sînâ'nın aslında Allah'ın cüz'îleri bilmediği görüşünde olduğunu ispatlamaktır. Gazzâlî, zira eğer İbn Sînâ'nın beyanını ciddiye alsa, bu takdirde felâsifenin bir bütün olarak Allah'ın cüz'îleri bilmediği görüşünde karar kıldıklarını savunmak ve bir grup olarak filozoflar hakkında dinî bir hüküm vermek imkânsız olacaktır.⁶⁶¹ Bu sebeplerden dolayı Gazzâlî filozofları eleştirirken öncelikle onların öncüllerinden yola çıkmakta, fakat sonuç itibarıyla ise sadece kendi argümanlarını kabul etmektedir.

Gazzâlî'nin, filozofların kabullerinden yola çıktığını bildiğimize göre, onun, filozoflardan naklettiği en önemli cümleyi paylaşarak bu bölümün tartışmasına giriş yapılabilir: “Allah her şeyi zaman kapsamında olmayan, geçmiş, gelecek ve şimdiye göre değişmeyen külli bir bilgiyle bilir.”⁶⁶² Gazzâlî'nin, filozofları küfür ile itham ettiği bu meselenin en önemli ve en açıklayıcı cümlesi, bu ifadedir. Çünkü bu ifade, Allah'ın her şeyi bildiğinin net ispatını barındırmaktadır. Zaten bu durumu destekleyen ayet, her hangi bir yanlış anlaşılmaya sebep vermemek için, İbn Sînâ tarafından özellikle vurgulanmıştır.

Bu tartışmada ilk olarak sorulması gereken sorular şunlardır: Oluş ve bozuluş zamandan bağımsız düşünölemeyen olgulardır. Hal böyleyken Zorunlu Varlık, değişen nesne ve olayları zaman içinde geçirdiği değişiklikleri izleyerek, gözlemleyerek ve bekleyerek mi bilecektir? Yoksa değişmenin tüm zaman-içi aşamalarından bağımsız olarak mı bilmektedir? Bu, Zorunlu Varlık'ın bilgisi için geçmiş-şimdi-gelecek zaman kiplerinin belirleyici olduğu anlamına geleceğine göre, O'nun olmuş bitmiş veya şimdiki zamanda oluyor bulunan veyahut da henüz vuku bulmamış bir hâdise hakkındaki bilgisi, geçmiş-şimdi-gelecek zamanla kayıtlı mı olacaktır? Kısacası Zorunlu Varlık'ın akletmesi zaman sınırları içine hapsedilmiş bir

⁶⁶¹ Acar, *a.g.m.*, s. 103.

⁶⁶² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 134.

akletme midir? İbn Sînâ'ya göre bu soruların cevabı tabi ki hayırdır. Zorunlu Varlık'ın akledişi (bilgisi) mutlak bir süreklilik içinde ve değişimin parametresi olan zamanın ötesindedir.⁶⁶³

Gazzâlî'nin Allah'ın ilminin dışında hiç bir şeyin olmadığının kabulünü bildiren nakli ile aşağıdaki İbn Sînâ nakli birbirini destekleyen ifadeler barındırmaktadır. İbn Sînâ'ya göre; “Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilmesinin şimdi, geçmiş ve geleceği içine alacak şekilde, zamansal bir bilgi şeklinde olmaması zorunludur. Ki aksi takdirde O'nun zatının sıfatı için başkalaşma arız olur. Dahası O'nun bilmesinin, zaman ve dehri aşkın kutsal bir yönde olması zorunludur. Ve yine O'nun her şeyi bilen olması zorunludur.”⁶⁶⁴

Bu durumu İbn Sînâ açısından şöyle sorgulamak mantıklı olacaktır: Tanrı'nın gelecek zamanda vuku bulacak olaylar hakkındaki bilgisi, sadece epistemik bir erişimden mi kaynaklanmaktadır; yoksa gelecek hakkındaki bilgisinin içeriğinde bi'l-fiil varolması gerektiğini öngören bir bakış açısına mı sahiptir? Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre Tanrı, geleceği gelecek olarak mı bilmektedir? Yoksa geleceği şimdi olarak mı bilmektedir?⁶⁶⁵ Ona göre Tanrı basit ve değişmez olduğu için; geçmiş, şimdi ve gelecek kipleri Tanrı'ya atfedilemez. Bu sebeple Tanrı'nın bilgisi İbn Sînâ felsefesinde külli bilgi olarak isimlendirilir.⁶⁶⁶

B.4.1. Güneş ve Ay Tutulması Hakkında Tanrısal Bilginin Mahiyeti

Gazzâlî'ye göre filozoflar; “Allah'ın Güneş tutulmasının ve ona ait bütün ayrıntıları (zamansal ve mekânsal bütün durumları) kadîm ve ebedi ilmiyle bildiğini söylerler. O'nun bilgisinde her hangi bir değişim ve başkalaşma olmaz. Allah; Güneş'in ve Ay'ın varlığını ‘soyut akıllar’dan ibaret olan melekler vasıtasıyla, zatında meydana gelen bir bilgi olarak bilir. Allah, Ay ve Güneş'in dairesel hareket ettiğini, onların yörüngelerinin baş ve kuyrukta kesiştiğini, bazı durumlarda bu kesişme sayesinde tutulmanın gerçekleştiğini, Ay'ın Güneş ile onu gözlemleyen kişi arasına girerek Güneş'i gizlediğini bilir. Güneş'in bir yıl sonra bir daha tutulacağını, tutulmanın hangi evrede meydana geleceğini, tutulmanın kaç saat süreceğini bilir.

⁶⁶³ Kutluer, *a.g.e.*, s. 152-153.

⁶⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s.168.

⁶⁶⁵ Buraya eklenebilecek bir diğer soru Tanrı geçmiş, şimdi ve geleceği bu zaman dilimleriyle tarif etmediğimiz bir şekilde mi bilmektedir?

⁶⁶⁶ Zikri Yavuz, “İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 338.

Kısacası tutulmanın her aşamasını ve nasıl yaşanacağını her ayrıntısıyla bilir. Onlara (filozoflara) göre Allah'ın, tutulmadan öncesini, tutulma anının ve tutulmadan sonrasını bilmesi, Allah'ın ilminde ve zatında her hangi bir farklılaşma ve başkalaşmaya sebep olmayan tek bir süreci içeren (daha doğru ifadesiyle insani zaman formatında olmayan) bir bilgidir. Allah'ın sonradan meydana gelen bütün nesneleri bilmesi, başkalaşmanın olmadığı tek bir süreci içeren bir bilme tarzına sahip olduğunun göstergesidir.”⁶⁶⁷

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın bilgisinin küllî tarzda oluşu, yani zamandan bağımsız olduğu ve O'nun zamanlı hâdiseleri nedenleri aracılığıyla bildiği şeklindeki öncüllerinin cüz'î hâdiselerin bilinmesini sağlamadığını, bunların bilinmesinin bilen özne ile bilinen nesne arasında zamansal bir ilişki gerektirdiğini savunur. Çünkü zamansal ilişki olmaksızın, hâdiseler bi'l-fiil olurken, onların fiilen olup olmadığı, ya da onlar olmadan önce, onların olacağı veya onlar olup geçtikten sonra onların olup bitmiş olduğu bilinemez. İşte tam da Allah'ı bu zamansal ilişkiden münezzeh saymakla, Gazzâlî'ye göre İbn Sînâ, Allah'ın cüz'îleri bildiğini de reddetmiş olmaktadır.⁶⁶⁸

Oysa İbn Sînâ'ya göre, bütün varlık âlemi varlığını Tanrı'dan aldığı ve O'ndan sudur ettiği için, Tanrı hem onların varlıklarını hem de aralarındaki nedensel ilişkiyi bilir. Buna örnek olarak Tanrı ne zaman Güneş tutulacağını, bu Güneş tutulmasından önce Güneş'in hangi konumda ve Güneş tutulduktan sonra hangi konumda olduğunu bilir. Fakat bu Güneş'in üç durumu geçmiş şimdi ve gelecek şeklinde birbirinin ardı sıra olan bir süreklilikten ziyade, bir birleri arasındaki üç ilişki duruma tekabül eder. Dolayısıyla Tanrı; Güneş'in bu üç halini zaman içinde olmaksızın küllî bir bilgi ile bilerek, değişime maruz kalmamış olur.⁶⁶⁹ Bu bağlamda İbn Sînâ'nın Allah'ın tümel tarzda bilmesinin en nihai açıklayıcı cümlesi; Tanrı'nın bilgisi ay altı âlemde üç farklı zaman dilimine tekabül etse de, ay üstü âlemde bi'l-fiil olarak mevcut olan eş-zamanlı tek bir bilgiye taalluk etmektedir. Yani bir kimsenin doğumu ile ölümünün aynı ontolojik statüye sahip olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. İşte bu nokta, Gazzâlî'nin anlamakta güçlük çektiği ve bir anlamda da meselenin kördüğümü haline gelen husus ay altı ve ay üstü âlem

⁶⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 134-135.

⁶⁶⁸ Acar, “a.g.m.”, s. 104.

⁶⁶⁹ Yavuz, *a.g.b.*, s. 338-340.

arasındaki bilgi farklılığıdır. Modern fizik okuyan herkesin bileceği gibi, Dünya'daki zaman ile Dünya dışı mekânlardaki zamanın bile birbirinden farklılık arz ettiği görülmekteyken, Dünya zamanının ölçümünü, Allah'ın zaman algısı ile eşdeğer kabul etmek ve değerlendirmek, akıl almaz bir durumdur.

Aslında Gazzâlî'nin, filozofların "Allah tikelleri bilemez" iddiasını ortaya koymaya çalışıyor olmasına rağmen, filozoflardan yaptığı aktarımlar neredeyse, Allah'ın tikelleri bildiği ifadesinin sağlaması hüviyetindedir. Yani Gazzâlî şu ana kadar; "Allah tikelleri bilmez" iddiasıyla, küfür ile itham ettiği filozofların böyle bir söylemi olmadığını, *Tehâfüt*'te filozoflardan yaptığı nakillerle ortaya koymaktadır. Bu nakiller, Allah'ın Güneş ve Ay tutulmasına dair her türlü zamansal ve mekânsal ayrıntıyı bildiğini göstermektedir. Fakat filozoflara göre bu bilgileri Allah, tikel değil, tümel bir tarzda bilmektedir. Bu bilgilerin Allah'ın bilgisi olması sebebiyle insani bilme tarzında olmaması da gayet makul bir açıklama tarzıdır. Ayrıca Tanrısal bilgide başkalaşım ve değişimin olmaması, bu bilginin insani ve noksan olan bilgidен farkını göstermektedir.⁶⁷⁰

İbn Sînâ'ya göre; "Allah Ay tutulması olayını, Ay tutulmadan önce, Ay tutulduğu anda ve Ay tutulduktan sonra tek bir bilgi ile bilir. Bu bilgi vakiyaya uygun, ancak vakiyadan Tanrı'nın bilgisine taşınan bir bilgi değildir. Çünkü Ay tutulmasının bilgisi, Ay tutulması ve Ay tutulduktan sonra meydana gelen bilginin tamamı Tanrı tarafından zamana ve mekâna ait bir hal meydana gelmeksizin ezelden beri Tanrı'nın ilmindedir."⁶⁷¹

İbn Sînâ açısından; Zorunlu Varlık'ın başkalaşan bu şeyleri (tikelleri) başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir; bilakis Tanrı o bilgileri, şu ana kadar söylendiği gibi (tümel bilgiyle) akleder. Dolayısıyla İbn Sînâ, bu konudaki amacının, tikel şeyleri kendileriyle bilenin değişmeyeceği bilgi ve idrakle nasıl bilinip idrak edildiğini açıklamak olduğunu söyler.

⁶⁷⁰ İnsanın biliyor olmasının sebebi, tikel bilgi nesneleridir. Zorunlu Varlık'ın bilgisinde ise, bilginin sebebi, bilgi nesneleri değildir. Zorunlu Varlık'ın bilgisinde farklı bir durum söz konusudur. Zira Zorunlu Varlık bilir, nesne bu bilginin neticesinde var olur. İlahî bilgi hem ontolojik olarak, hem de nedensel olarak varlıklardan öncedir. Zorunlu Varlık, kavramları elde etmez; bu kavramları kendi sebepliliğinin bir sonucu olarak bilir. Sebeplerin bilinmesiyle, sonuçlar da bilinmiş olur. O, bu şekilde kendisinden sudur eden bütün varlık düzeylerini bilir. Bkz. Akyol, "Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ -Şehristani Merkezli Bir Tartışma", 2006, s. 118.

⁶⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, Beyrut, 1. Baskı, m.1992/h.1312, s. 105.

Üsküdarî'nin şu sözleri bu tartışmalara tam anlamıyla son noktayı koymaktadır: "Filozoflara göre, Tanrı müteşekkil cüz'îleri (felekler gibi yokluğundan önce zamanın gelmediği ve maddeden oluşan zamanî cüz'iler) ister şekilleri üzerinde sabit kalan (yani kesinlikle değişmeyen) gök kürelerinin cisimleri gibi, kesinlikle değişme kabul etmeyen türden olsun, ister oluş ve bozuluşu kabul eden (yani, bu terkipler madde ve cins bakımından suretleri ile kadîm olmakla birlikte, türsel bir suretin varlığıyla oluşan ve diğerinin ortadan kalkmasıyla bozulan cüz'ilerdir) maddeden bileşenler gibi değişmeyi kabul edenlerden olsun, müteşekkil cüz'îler olması bakımından bilmez. Ancak bu durum; Tanrı'nın, cüz'îlerin vâki oldukları şekilde idrakten yoksun olmasını gerektirmez. Çünkü Tanrı'ya nispetle zamanın üç vasfı yoktur. Ve yine Tanrı'nın ilmine nispetle bazı zamanlar, geçmiş bazıları şimdi ve bazıları da gelecek durumda değildir ki; Tanrı'nın ilminin bu şekilde olmamasından (zamanın bu üç sıfatı altında) O'nun cüz'îleri vâki oldukları şekilde idrakten yoksun olmasını gerektirsin! Mesela Tanrı; Ay'ın her gün hareket ettiğini ve derecesini biliyor. Aynı şekilde Güneş'in de her gün hareket ettiğini ve derecesini biliyor. Ay ile Güneş'in arasında kalan bölgede Ay ile Güneş'in, kesişmiş ve aralarında bulundukları nokta itibarıyla bir farklılaşma hareketinin ortaya çıktığını, çünkü Güneş'in başka bir noktada Ay'ın da başka bir kesişme noktasında olduğunu ve bu durumda Dünya'nın da aralarına gireceğini ve Ay'ın tutulacağını bilir. Tanrı'da, Ay ile Güneş'in karşılaşması esnasında bu olayın olacağı bilgisi sabittir. Aynı şekilde bu karşılaşma olayı gerçekleşmeden önce ve sonra da söz konusu bu olayın bilgisi, Tanrı'da mevcuttur. Zira Tanrı'nın bilgisinde 'olmuştu', 'olmuştur', 'olacaktır' yoktur. Tanrı bahsettiğimiz bu tikelleri küllî bir şekilde bilir. Bununla beraber küllî vechin manası ise, sadece küllî mahiyeti bilir demek değildir. Aksine bunun manası Tanrı, aynı zamanda küllî mahiyetin dış âlemde ancak bir tek şahısta bir araya gelmiş ve yine küllî olan bir takım sıfatlarla mevsûf olarak da bilir demektir. Böylece Tanrı'da, hariçte cüz'î bir şahsa mutabık gelecek küllî bir ilim meydana gelir ki, bu bilginin birçok şey için doğruluğunun farz edilmesi de imkânsız değildir."⁶⁷²

Gazzâlî filozofların; Tanrı'nın bilgisinin zamanda bölünmeyen, değişmeyen ve başkalaşmayan tek bir durumu ifade eden bilgi olduğuna dair iddialarına şu

⁶⁷² Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 188.

serzenişi yapmaktadır: “Keşke bilseydim akıl sahibi biri, bütün farklı cins ve türlere ilişkin bilginin birliğini imkânsız görmediği halde, durumları geçmiş, gelecek ve şimdi diye bölünebilen bir tek şeye ilişkin bilginin birliğini nasıl oluyor da imkânsız görüyor? Hâlbuki birbirinden ayrı ve uzak olan cins ve türler arasındaki fark, zaman açısından bölünebilen bir tek şeyin durumları arasındaki farktan daha belirgindir. Bu durum onlar hakkında (cins ve türler gibi külli kavramlarda) çokluk ve farklılığı gerektirmediği halde, nasıl oluyor da zaman açısından bölünebilen bahsettiğimiz bu bir tek şey hakkında çokluk oluşabilmektedir? Zaman açısından farklılık, cins ve türler arasındaki farklılıktan başka olduğu ve bunun sayıca çokluk ve farklılığı gerektirmediği delille kanıtlandığına göre, aynı şekilde bunda da bir farklılığı gerekli kılmaz. Farklılık oluşmadığı için, ezelde ve ebedde sürekli olan bir bilgiyle bütünü kuşatmak mümkündür.”⁶⁷³ Aksi halde (ezelde ve ebedde bütünü kuşatan) bu bilgi böyle olmasaydı bilenin zatında değişme gerekirdi.”⁶⁷⁴

Gazzâlî; filozofların, Allah’ın bilgisinin zamanda bölünemeyeceğine dair iddialarına karşı, kendisi de bir argüman geliştirmiştir. Onun argümanına göre; “her hangi bir Güneş tutulması yokken tutulma gerçekleşmiş ve bitmiş olsun.”⁶⁷⁵ Tutulma olayında tutulmadan önce (geçmiş), tutulma anı (şimdi) ve tutulmadan sonraki hal (gelecek) olmak üzere üç durum söz konusudur. Biz bu anlamda üç durum açısından

⁶⁷³ Gazzâlî’nin buradaki ifadelerini açıklayan benzer bir yorum, şu eleştiri cümlelerinin mahiyetinde de vardır: “Ay altı âlemde A sebebinin, B sonucunu Z anında doğurduğu bilgisi tamamen zamansal ve değişen bir bilgidir ve bu Z faktörü, teori gereği değişmeyen tümeller vasıtasıyla algılanmadığı için, Zorunlu Varlık’ın dışında kalmalıdır. Buradaki sorun Zorunlu Varlık’ın tikelleri, tikellikleri bozulmaksızın onları tikel yapan niteliklerden soyutlayarak, hala tikel olarak bilme sorunudur. Oysa İbn Sînâ’nın tikeller hakkındaki bilgisi hala tümel yoluyla işlemektedir.” Bkz. Terkan, *a.g.b.*, s. 353.

⁶⁷⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 140.

⁶⁷⁵ Gazzâlî burada da *Tehâfüt*’ün klasik yöntemlerinden birisini kullanmıştır. Meseleyi aktarırken öncelikle filozofların söylemini bir şarta bağlama zorunluluğu içerisine girmiştir. Gazzâlî’nin bu şekilde, iddiasını şarta bağlaması, aslında anlatmak istediğini, kendi belirlediği çerçevede yorumlayacağını ifade etmektir. Gazzâlî’nin kullandığı bu argüman, hocası Cüveynî’ye ait bir akıl yürütmedir. Zaten Gazzâlî’nin hocası Cüvenî’nin de İbn Sînâ’ya ait olan bu örneklemeyi kullandığı konusunda her hangi bir tartışmanın yapılması gereksizdir. Bu durumun net bir ispatı şu cümledir: “Burada özellikle belirtmemiz gerekir ki, Cüveynî’yi okuduktan sonra Gazzâlî’ye ait pek az şeyin orjinallliğini muhafaza ettiği görülecektir.” Bkz. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn Cüveynî’nin Âlem ve Allah Görüşü*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 1976, s. 131 ve 208. Bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 22-24,25

Gazzâlî, Eş’ari Kelam ilminin önde gelen âlimlerinde İmam Haremeyn el- Cüveynî ve Kadı Ebu Bekr el-Bakillani’nin görüşlerinden ve eserlerinden faydalanmış, her iki âlimin görüşlerini takip etmiştir. Bazı kelami konulara ilişkin değerlendirmeler yaparken, Cüveynî’nin kullandığı cümleleri ve örnekleri bire bir kullandığı bile görülmektedir. Gazzâlî’nin, Cüveynî’den etkilendiğini gösteren en önemli delillerden biri; konuya ilişkin görüşünü açıklarken hocasının kullandığı Zeyd ve Amr hakkındaki bilgi örneğini kullanması gösterilebilir. Bkz. Cüveynî, *Kitabu’l- İrşad ila Kavât’i’l Edilleti fi Usuli’i- İikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdülmunim Abdülhamid, Matbaatu’s-Saade, Mısır 1950, s. 98,99; nakil için bkz. Çetin, *a.g.t.*, s. 11 ve 93.

üç ayrı bilgiye sahip oluruz. Birbirinden farklı bu üç durum karşısındaki üç farklı bilgimiz aynı mekânda art arda gerçekleşerek, bilgiyi bilen kişide bir değişim ve başkalaşım meydana getirir.⁶⁷⁶ O kişi, henüz olay olmadan, olayın olduğu anı ve şartlarını ya da olay olduktan sonraki hal ve şartları bilemez.”⁶⁷⁷

Dikkat edilirse Gazzâlî’nin; ‘filozofların Tanrı’nın bilgisinin tikel değil tümel bilgi olduğuna yönelik iddialarına verdiği cevap’, insani bir durumun örneğidir. Onun; yukarıdaki ifadeleri her hangi bir insanın böyle bir durum karşısındaki bilgisini sorgulamaktadır. Filozofların anlattığı şey ise; Tanrısal bilginin insani bilgiden farklı olduğu ile ilgilidir. Bu anlamda Gazzâlî’nin cevabı, filozofların iddiasını kapsamamaktadır.

“(Filozoflara göre) zamanın etkisi olmaksızın her şey bir anda, bir program içinde Allah tarafından bilinir. Bununla birlikte; ‘Allah şu Güneş tutulmasının şu anda başladığını ve şu anda bittiğini bilir’, denemez. Bilinmesi zamana bağlı olan hiç bir şeyi Allah’ın bildiği düşünülemez. Çünkü böyle bir bilgi Allah’ın bilgisinde değişmeyi gerektirir. Böyle bir bilme şekli, hem zaman açısından bölünebilen, hem de hayvan ve insan fertleri gibi madde ve mekân açısından bölünebilen varlıklar hakkında geçerlidir.”⁶⁷⁸ şeklindeki Gazzâlî nakli; Allah’ın tikelleri bilemeyeceği iddiasının geçerliliğini açıklamaya yetmemektedir. Fakat Gazzâlî’nin bu son naklini, onun görüşünü destekleyen bir argümanla genişletmek, Gazzâlî açısından daha belirleyici olacaktır. Bu argümana göre; “eğer Zorunlu Varlık’ın bilgisi ay altı âleme ait tikelleri kapsıyorsa, bu bilgi ya zamansal olaylar olmalarına rağmen Allah’ın bilgisi dâhilindedirler, ya da Allah bu zamansal olayları bilemez. Bir bilginin hem zaman içerisinde bir eylemi algılayıp hem de bilişsel olarak o zaman kipinden bağımsız olması düşünülemez. Mesela A şahsı Z1 de oturuyor ve Z2 de ayağa kalkıyor. Zorunlu Varlık’ın bilgisinin A şahsının Z1 ve Z2 deki durumlarını ezelde bildiği için Z1 de oturmayı ve Z2 de A şahsının ayağa kalkması eylemini zorunlu olarak var kılması gerekmektedir. Bu ise Zorunlu Varlık’ın zamansal kiplerin takip ediyor olmasını gerektirmektedir. Z1 ve Z2 gibi zamansal terimlerin Zorunlu Varlık

⁶⁷⁶ “Allah, zaman içinde meydana gelen ve ebede kadar sürüp giden şeyleri ezelden beri bilir ve Allah’ın ilminde zaman içinde ve meydana gelen olaylar nedeniyle artma ve eksilme olmaz. Bu sebeple Allah olacak olan şeyleri olmalarından önce bilir. İnsanlar ise olayları ancak gerçekleşmelerinden sonra bilebilirler.” Gazzâlî’nin, Allah’ın zamansal süreçleri içermeyen tek bir bilgiyle bildiğini kabul etmesi hakkında bkz. Çetin, *a.g.t.*, s. 59.

⁶⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 134-135.

⁶⁷⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 136.

için geçerli olmadığını teori gereği biliyoruz. Bu da her şeyi bilen Zorunlu Varlık'ın bize göre Z1 ve Z2 de olan olayları zamansız bildiği iddiasıyla eş anlamlıdır. Tersinden okunduğunda bu, Zorunlu Varlık, olayları zaman içinde gerçekleşen şeyler olarak bilmez, demektir. Zorunlu Varlık'ın bilgisi demek aslında, belli nedenlerin bir araya gelmesi sonucu 'tutulma' denen tikel bir olayın gerçekleşeceğidir; bu tutulmanın her hangi bir zaman kipinde gerçekleşeceği değil. Şu halde İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın her şeyi bildiğini söyleyip hem de O'nun bilgisinin zaman içinde olan olaylara taalluk edeceğini ileri sürmesi, O'nun Ay altı âleme ait tikellerin nasıl bilineceğinin mantıksal olarak yeterli şekilde temellendirilmemiş olduğunu göstermektedir.”⁶⁷⁹

Bu yoruma katılım ve eleştiri yapmak açısından şu cümleler sarfedilebilir: Kanaatimizce; “bir bilginin hem zaman içerisinde bir eylemi algılayıp, hem de bilişsel olarak o zaman kipinden bağımsız olması düşünülemez”, cümlesindeki bilgi, Allah'a ait bir bilgi ise, İbn Sînâ'nın da dediği gibi, bu bilginin zaman üstü ve kapsayıcı bir bilgi olması gayet gerekli bir durumdur. Bu iddiasının desteğini Kur'an'dan alan İbn Sînâ; Allah'ın bilgisinin her şeyin üstünde, her şeyi kapsayan bir bilgi olduğu kanısındadır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın amacı; zamanla ilgili herhangi bir durumu Allah'ın ilminden çıkarmak değil, Allah'ın bilgisinin, zamansal süreçlerin doğurduğu noksanlıktan münezzeh bir bilgi olduğu gerçeğini ortaya koymaktır. Gazzâlî de, aslında İbn Sînâ'nın söylediğine benzer olarak; “geceleyin yürüyen kara kaya üzerindeki kara karınca”⁶⁸⁰ örneği ile Allah'ın ilminin kapsamı dışında hiç bir bilgi olmadığı kanısındadır. Buradaki tartışmalar aslında, metafiziksel bir olgunun fiziksel bir süreçte nasıl çözümlenebileceği gibi bir kısırdöngüden kaynaklanmaktadır. Allah'ın ilmine akıl-sır ermez ilkesi, İbn Sînâ'nın belki de meselenin anlaşılama ihtimalinden dolayı sarfettiği Kur'ani bir çözümdür. Allah'ın bilgisi, daha önce söylediğimiz gibi geçmiş, şimdi ve geleceği tek bir süreç olarak bilen ve değişmeyen bir bilgidir. Allah'ın bilgisi, iradesi, hayatı aynı zamanda O'nun yaratması olduğuna göre; O'nun bilgisi; A şahsının Z1 ve Z2 deki bilgisinde, hatta (N üzeri Z sonsuzdaki) bilgisinde, tek bir süreci içeren (def'aten vahideten) bir bilgidir. A şahsının Z1 ve Z2 deki bilgisi, yaratılmışların iradesindeki zamansal süreçler dâhilindeki bilmeyi kapsamaktadır.

⁶⁷⁹ Terkan, *a.g.b.*, s. 353-354.

⁶⁸⁰ Bu ifadenin izahatları için bkz. Çelepçi, *a.g.t.*, s. 68.

İbn Sînâ'nın nakledeceğimiz şu ifadeler ise, neredeyse Gazzâlî'nin bu konudaki haksızlığı hakkında her hangi bir şüphe bırakmamaktadır: İbn Sînâ'ya göre "İlk (Tanrı); şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi onun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde, şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz. Aksine şeylerin suretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar."⁶⁸¹ Bunun açıklaması şöyledir: "Sen semavi hareketlerin tümünü bildiğin gibi, bütün Güneş tutulmaları ile bizatihi olan bütün tikel birleşme ve ayrılmaları bilirsin, ancak bunları tümel şekilde bilirsin. Çünkü sen, her hangi bir Güneş tutulması hakkında, tutulmanın şu gezegenin bu yerden harekete zamanından sonra şu nitelikle kuzeye doğru olduğu, Ay'ın onun şu karşı tarafına doğru ayrıldığı ve kendisi ile bunun gibi olan daha önceki veya daha sonraki Güneş tutulması arasında müddet olarak şu kadar zaman olduğunu söylersin. Diğer iki Güneş tutulması da aynen böyledir (senin tarafından aynen bilinir). Bu tutulmaların ilişenlerinden bilmediğin bir şey kalamaz, fakat sen bunları tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlamın birçok Güneş tutulmasına yüklenmesi mümkün olabilir. Onlardan her birinin durumu da bu durum gibi olur. Fakat sen, her hangi bir delille, bu tutulmanın kendisinin ancak tek bir tane olacağını bilirsin. Bu, eğer önceden söylediğimizi hatırlarsan, tümel olmasını ortadan kaldırmaz. Fakat bütün bunlarla birlikte senin, şu anda bu Güneş tutulmasının varlığı ve yokluğu hakkında hüküm vermen mümkün olmayabilir. Ancak onun tikel hareketlerini duysal gözlemle bilirsin ve bu gözlemlenen ile bu tutulma arasında bir müddet olduğunu da bilirsin. Bu bilgi, hareketlerde gözlemlediğinin niteliği ile aynı olan, tikel bir hareketin bulunduğu ve onunla falanca Güneş tutulması arasının şöyle olduğuna ilişkin bilginin aynısı değildir. Bu, senin bilginin bu türüyle bilmenin mümkün olabileceği anlamına gelir. Sen onun var olup olmadığını incelediğin vakit onu bilemezsin, aksine bu tutulmanın halini bilmen için kendine işaret edilen şeyin gözlemle sende meydana geliyor olması gerekir. Bir kimse bunu 'tikeli tümel yönden bilmek'⁶⁸² (şeklindeki) isimlendirmeyi reddederse onunla tartışılmaz. Amacımız, bilenin de kendisiyle başkalaştığı bir bilgi ve idrakle tikellerin nasıl bilindiği ve idrak edildiği; bilenin

⁶⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 108.

⁶⁸² İbn Sînâ açısından konuya baktığımızda, "tümel bir şekilde bilme" ifadesi mükemmel Tanrı tasavvurunun neticesi olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda, İbn Sînâ tarafından da Zorunlu Varlığın her şeyi en mükemmel şekilde bildiğinin kabul edildiğini söylememiz gerekmektedir. Bkz. Akyol, *a.g.m.*, s. 125.

başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakle nasıl bilindikleri ve idrak edildiklerini açıklamaktır.”⁶⁸³

Görüldüğü gibi, İbn Sînâ ve Gazzâlî arasındaki metin karşılaştırmalarının da ana konusu, Allah’ın zaman içinde bilmesi ile bu iddianın antitezi olan Allah’ın zaman kapsamı olmaksızın bilmesidir. Gazzâlî’nin; filozofların, ‘tikeli tümel tarzda bilmek’ iddiasının içeriğinde çözümleyemediği durum kanaatimizce; İbn Sînâ’nın bu iddiası ile Tanrı’nın zaman içinde bilemeyeceği, O’nun bilgisinin malumun bilgisine tabi olamayacağı ve bu nedenle zamanla sınırlandırılmayacak bir bilgidен bahsetmiş olduğudur. İnsan; geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan, zamanın dilimleri içerisinde bilgisini noksanlıktan daha az noksanlığa doğru bir tamamlama sürecini yaşayarak gerçekleştirir. Yani insanın bilgisinde, zamana bağlı olarak, değişimler ve başkalaşımalar meydana gelir. İbn Sînâ’nın defaatle söylediği; Tanrı’nın bilgisi ile varlıkların bilgisini birbirinden ayırmak ve Tanrı bilgisine Tanrısal bir hüviyet kazandırmaktır.

Allah’ın bilgisinin tümel ve tikel bütün bilgi süreçlerini kapsadığını kesin olarak ispat eden bunca izahtan sonra, Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’üne geri dönüp, onun filozoflar adına yaptığı üçlü epistemolojik bölümlendirmeyi tartışmamız yerinde olacaktır. Gazzâlî’ye göre filozoflar; tutulmanın değişik aşamalarının art arda aynı mekânda gerçekleştiğinde, orada kesin olarak bir değişimin olduğunu savunurlar. Onlara göre böyle bir değişimin olduğunu şu iki durum ifade eder:

1. Allah tutulma anında tutulmanın daha önce olacağını bilmiyorsa, bu durumda Allah âlim değil cahil olmak durumundadır.

2. Allah tutulmanın gerçekleşmekte olduğunu biliyor ve önceden de onun henüz gerçekleşmediğini ama gerçekleşeceğini biliyor ise; bu durumda Allah’ın hem ilminde hem de durumunda bir farklılaşma olacaktır. Çünkü değişimin, bilendeki farklılaşma dışında bir anlamı yoktur. Ayrıca bir şeyi bilmezken sonradan bilen, değişmiş demektir.⁶⁸⁴

Tehâfüt’te, Allah’ın ilminde bir değişim ve başkalaşım olup olmayacağı ile ilgili Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında iddia-cevap şeklinde cereyan eden üç tartışmadan bahsedilmektedir. *Tehâfüt*’te, filozofların bu konudaki iddiaları ve Gazzâlî’nin bu iddialara verdiği cevaplar şu şekilde anlatılmaktadır:

⁶⁸³ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 226-227; *Metafizik II*, s. 106-107.

⁶⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 137.

Gazzâlî’ye göre filozofların birinci iddiası: “Senin sağ ve solda olmana göre ortaya çıkan salt ilişki durumudur. Senin sağındaki şey soluna geçtiğinde, senin özün değil, yönle olan ilişkin değişmiş olur. Bu ise zatın değişmesi değil, zatın o şeyle olan ilişkisinin değişmesidir. Senin önündeki cisimleri hareket ettirme gücüne sahip olman ise, bu anlatılan salt ilişki durumunu gösterir. Senin belirli bir cisme yönelik gücün, öze ilişkin bir nitelik olmayıp salt bir ilişkidir. Dolayısıyla salt ilişki durumunun değişmesi güç sahibinin durumunda bir değişimi değil, ilişkinin ortadan kalkmasını gerektirir.”⁶⁸⁵

Gazzâlî’nin filozofların birinci iddiasına cevabı: “Bize göre bu tür farklılıklar ilişkilerden kaynaklanmakta olup bilginin kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilenin zatında da değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki düzeyindedir. Nitekim bir tek şahıs senin sağındayken önüne sonra soluna geçebilir. Öyleyse senin ilişkilerin art arda değişse de gerçekte değişen sen değil yer değiştiren o şahıstır”⁶⁸⁶ diyen bir kimseye siz filozoflar neden karşı çıkıyorsunuz?⁶⁸⁷ Şanı Yüce Allah’ın bilgisinin de böyle anlaşılması gerekir.”⁶⁸⁸

Bu konuda Gazzâlî’nin iddiaları tutarlı gözükmemektedir. Bu sebeple Gazzâlî kendisinden sonraki felsefe ve kelam sürecinden yoğun tepkiler almıştır. Özellikle Gazzâlî’ye karşı İbn Rüşd’ün bu konuda “Damime” adında küçük bir risale yazması bile, başlı başına bir eleştiri sisteminin oluştuğunu göstermektedir.

Gazzâlî’nin iddiasına karşın İbn Sînâ’ya göre görelilik şudur: “Senin sağ ve sol olman, salt bir göreliliktir. Ve senin güç yetiren ve bilen olmansa, kendinde karar

⁶⁸⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 138.

⁶⁸⁶ Filozofların açıklaması incelenirse; yer değiştirenin şahsın kendisi olduğu kabul edilmemektedir. Filozoflar “kişinin özü değil, yönle olan ilişkisi değişmektedir” derken; Gazzâlî, “ilişkilerin değişse de gerçekte değişen sen değil, senin ilişkide olduğun o şahıstır” demektedir.

⁶⁸⁷ Üsküdarî’nin bu konuda Gazzâlî’den nakli şöyledir: “Biz bu konuda deriz ki; bilgi ya sırf izâfetlerdir ki filozoflara göre Tanrı’ya ait izâfetlerin değişmesi imkânsız değildir veya bilgi izâfetin bizzat kendisi olan hakiki bir sıfattır. Biz, malumun değişmesiyle değişen izâfetin sıfatın değişmesini gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Bu, şayet bilgi ma’lûmun aynısı olan sûret olursa gerekli olur. Bu durumda ise başka bir ma’lûma taalluk etmesi ve bu ma’lûmun bilgisi olması tasavvur edilemez. Aksine her sûret, kendisinden başka herhangi bir şey olmaksızın sadece sûreti olduğu şeyin bilgisi olmaktadır. Bu ise, yani ilmin ma’lûmun sûretinin aynısı olması, imkânsızdır. Zira ma’lûmun sayısı nispetinde izâfetleri ve taallukları olan tek bir sıfatın olması niçin mümkün olmasın? Kudret sıfatında olduğu gibi, o zaman ma’lûmun değişmesinden, sıfatın değişmesi değil bu izâfelerin değişmesi gerekli olur.” Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 190.

⁶⁸⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 139.

kılmış gerekli veya eklenmiş bir göreliliğin bağlı olduğu halde olmandır. Dolayısıyla sen onlarla görelî bir hal sahibisindir, yoksa salt bir görelilik sahibi değil.”⁶⁸⁹

İbn Rüşd Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya karşı öne sürdüğü bu iddiaya oldukça net ve açıklayıcı bir cevap vermiştir. Ona göre Gazzâlî bu meseleyi *Tehâfüt* kitabında ikna edici olmayan bir biçimde çözmeye çalışmıştır. O, bilgi ve bilinenin izafî şeyler olduğunu iddia etmiştir. İbn Rüşd’ün ifadeleri şöyle özetlenebilir:

“Nasıl ki izafî iki şeyden birisi değiştiği halde, diğeri kendiliğinden değişmezse, aynı durum Allah’ın bilgisindeki eşyaya da arız oluyor gibidir. Eşyanın kendiliklerinden değişip Allah’ın bilgisinin değişmemesi, demek istiyorum. Bundan O’nu tenzih ederiz. Bunun izafe edilene göre misali; Zeyd’in kendisi hiç bir şekilde değişmediği halde, bir sütunun önce Zeyd’in sağında iken sonra solunda olmasıdır. Bu, doğru değildir. Çünkü izafetin kendisi değişmiştir. Şöyle ki, sağ tarafa ait olan izafet sol tarafa geçmiştir. Değişmeyen, sadece izafetin öznesidir. İzafeti yüklenen kişiyi demek istiyorum ki bu, Zeyd’dir. Bu durum böyle ve bilgi de izafetin kendisi olduğuna göre; bilinenin değişmesi halinde bilginin de değişmesi gerekecektir. Tıpkı sütunun değişmesi halinde onun Zeyd’e izafetinin de değişmesi gibi. Çünkü sütun önce Zeyd’in sağında iken sonra soluna geçmiştir. Bize göre bu şüphenin kendisiyle çözüme kavuşacağı açıklama şöyledir: Kadîm bilginin varolan nesne ile durumunun, sonradan meydana gelen bilginin varolan nesne ile durumundan farklı olduğu bilinmelidir. Şöyle ki; varolan nesnenin varlığa gelişi, bizim onu bilmemizin sebebi ve illetidir. Kadîm bilgi ise varolan nesnenin kendisinin illeti ve sebebidir. Şayet varolan, önceden var olmamışken sonra varolmuşsa, sonradan meydana gelen bilgide ortaya çıktığı gibi, kadîm bilgide fazlaca bir bilgi sonradan meydana gelirse, kadîm bilginin varolanın illeti değil, malulü olması gerekirdi. Öyleyse sonradan meydana gelen bilgide olduğu gibi burada da sonradan bir değişikliğin meydana gelmesi icabeder. Bu yanlışlık aslında sadece kadîm bilginin, sonradan meydana gelmiş bilgiyle kıyaslanmasından gelmektedir. Bu ise görülmeyenin görülene kıyaslanması demektir ki, bu kıyasın bozuk olduğu görülmüştür. Nasıl mefulü varolduğu zaman failde bir değişme meydana gelmiyorsa, aynı şekilde, bilinenin sonradan meydana

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, s.168.

gelmesiyle birlikte kadîm bilgide de bir değişme meydana gelmez. Öyleyse şüphe çözülmüştür.”⁶⁹⁰

Gazzâlî’ye göre filozofların ikinci iddiası: “(Allah’ın) zatında bir değişimin olması durumudur. Böyle bir şeyin olması durumunda; Allah’ın bilmezken bilir, gücü yetmezken gücü yeter duruma gelmesidir ki, bu bir değişimdir.”⁶⁹¹

Gazzâlî’nin filozofların ikinci iddiasına cevabı: “Bu noktada filozoflar; ‘şu andaki oluşa, bitişe ve ondan sonrasına dair bilgilerin zorunlu olarak değişim anlamına geldiğini’ söylemelerini kabul edilemez bir durum olarak görmüştür. Ona göre eğer Yüce Allah bizde yarın Güneş doğarken Zeyd’in geleceğine dair bir bilgi yaratsa, başka bir bilgi ve bunu unutmayı yaratmayıp o bilgiyi devam ettirirse, biz kesin olarak Güneş doğarken sırf o önceki bilgiyle şu anda Zeyd’in geldiğini, Güneş doğduktan sonra da onun daha önce gelmiş bulunduğunu biliriz.”⁶⁹² Bu tek bilgi sürekli olup, bu üç durumu (geçmiş, şimdi ve gelecek) kapsamaya yeter.”⁶⁹³

Bu iddiaya cevap olarak denilebilir ki; İbn Sînâ’nın sudurcu metafiziği göz önünde bulundurulduğunda, o; Tanrı kavramıyla ilgili olarak her hangi bir varlık ve mahiyet ayırımını kabul etmeyerek, mutlak basitliği ön gördüğünden dolayı, Tanrı’nın bilgisinin zamansal olaylara taalluk ettiğinin kabul edilmesi durumunda bunun ortadan kalkacağını haklı olarak ileri sürmüştür. Sudur anlayışında Tanrı’nın kadîm bilgisi zorunlu, değişmez ve bi’l-fiildir. Bi’l-kuvve olan ay altı âlem bi’l-fiil olan ay-üstü âleme göre şekillenmektedir. Bir anlamda ay üstü âlemde her şey kadîm bir andalıkla (eternal now) meydana gelmekte, ay altı âlem de ise buna göre şekillenerek her şey vuku bulmaktadır. En basit anlamıyla Tanrı, cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden

⁶⁹⁰ İbn Rüşd, *Damime*, s. 122-124.

⁶⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 138.

⁶⁹² Gazzâlî *Mekâsîd*’ta filozoflardan doğru bir nakil yapmış olmasına rağmen *Tehâfüt*’te bambaşka bir Gazzâlî olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî’nin buradaki ifadesi şöyledir: “İlk Varlık, tikelleri kendisiyle kadîm ve ebedi olarak nitelenen tümel bir bilgi ile bilir ve bu bilgi değişmez. Örneğin Güneş’in kurt burcunu geçtikten bir müddet sonra, tekrar aynı yere döneceği ve Ay’ın kendisine ulaşacağı bilinir. Güneş, Ay ile dünyanın arasına girer fakat ikisinin arasını tamamen kapatmaz. Allah Güneş ile Ay arasındaki durumu kadîm ve ebedi ilmiyle bilir ve bu bilgi de ister tutulma olsun ister olmasın doğrudur. Güneş şimdi tutulmuş değil de ertesi gün tutulduğunda, Güneş şimdi tutulmuş denirse ikinci söz birincisinden farklı olmuş olur. Bu durum kendisinde değişim caiz olmayana yakışmaz. Öyleyse bir atom tanesi kadar dahi olsa her bir tikelin bir sebebi vardır ve Allah tikeli sebebiyle birlikte tümel bir biçimde kendisinde her hangi bir zamana işaret olmaksızın onu bilir, kadîm ve ebedi olarak onu bilen olarak kalır. Bir atom taneciği bile Allah’ın bilgisinin dışında kalmaz. Bununla birlikte O’nun bütün durumları birbirine benzer, durum böyle varsayıldığı sürece değişmez.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 183.

⁶⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 139.

olmayan bir bilgi ile şeyleri bir defada bilir. Daha ziyade onların formları O’ndan akledebilirler olarak sudur eder. O’nun akliliğinden sudur eden formlar olmasından ziyade, akıl olması daha doğrudur. Çünkü O, zatını akleder ve bütün şeylerin İlk İlke’sidir ve her şeyi kendi zatıyla akleder. Daha açıklayıcı ifadesiyle Tanrı; zamansız, bir anda, kadîm ve zorunlu olarak var olan bir varlık âleminde, zamansal ardışık, mümkün bir varlık âlemi, nedenler zinciri münasebetiyle var olmaktadır. Tanrı’nın kendisinin dışındaki bütün varlıklar hakkındaki bilgisi bir anda, zamanda ardışıklığı içermeyen bir bilgi olarak sudur eder.⁶⁹⁴

Gazzâlî’ye göre filozofların üçüncü iddiası: “Bilinenin değişmesinin bilgide değişmeyi gerektirmesi durumudur. Bilginin hakikati, bilinen nesne ile olan ilişkiyi barındırır. Nesne ile bilgi arasındaki başka bir ilişki, başka bir bilgiyi doğurur. Bu bilgilerin art arda gelmesi, bilinenin durumunun değişmesini gerektirir. Burada Allah’ın bilgisinin; olmadan önce, olurken ve olduktan sonra değişen ve yenilenen farklı bilgiler olması imkânsızdır. Bilgiyle olan ilişki bizzat bilginin hakikatidir. İlişkinin değişmesi ilmin de değişmesini gerektirir. İşte bahsettiğimiz bu bilginin değişmesi durumu Allah için asla söz konusu olamaz.”⁶⁹⁵

Gazzâlî’nin filozofların üçüncü iddiasına cevabı: “ ‘Yüce Allah belli bir vakitte Güneş tutulacağını bir bilgiyle bilir; bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce onun olacağına dair bir bilgi olup, hem gerçekleşme sırasında gerçekleşmekte olanın, hem de gerçekleştikten sonra bitmiş olanın bilgisiyle aynıdır. Bu tür farklılıklar ilişkilerden kaynaklanmakta olup bilginin kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilenin zatında da değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki düzeyindedir’ (diyen birisinin sözlerine siz filozoflar niçin karşı çıkıyorsunuz?) Zira biz Allah’ın hiç bir değişme olmaksızın ezelde, ebedde ve şu anda varlığı, bir tek bilgiyle bildiğini kabul ederiz. Filozofların amacı da Allah hakkında değişimi reddetmektir ki, bu konuda görüş birliği vardır.”⁶⁹⁶

Gazzâlî’nin bu iddiası; şu ana kadar tartışılan konuların bir tekrarı olmakla birlikte, İbn Sînâ’dan verilebilecek şu cevap, meselenin izahını sağlayacaktır: “Zorunlu Varlık’ın bilgisinin ‘şimdi şöyledir, yarın öyledir’ diyecek şekilde zamanda olması mümkün değildir. Onun hükmü, ‘o şimdidir ve o yarındır’ şeklindedir. O

⁶⁹⁴ Yavuz, *a.g.b.*, s. 339.

⁶⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 138.

⁶⁹⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 139.

zaman onun yarını olan şey onun şimdisi değildir. Çünkü O'nun bildiği her şeyin bunun o şeye izafetinden başka kendi kendisine bir sıfatı vardır. O şeyin başka olması, ondan başka olmayan bir şeyin sağında olan bir şey gibi değildir. Onun ile diğer şey arasında bir izafet vardır. O şey yok olunca bu onun sağındadır. Şimdi onun sağında değildir. Hiç değişiklik kabul etmemiştir. Fakat onunla bir şey arasında bağ ve izafet yoktur. Onun zatı olduğu gibidir. Daha doğrusu bilgi bir şeydir. Çünkü bir şey, onun varlık olmasıyla bilinen zat olduğu zaman bilen olur. O olmadığında bilinen zat değildir. O sadece bilinmeyen zat değildir; aynı zamanda zatının manası ve sıfatı olarak bilen de değildir. Bir şeyin âlimliği, başka bir şeyin ona eklenmesidir. Bu şeyin onunla olması için onun zatının âlimlik özelliğinin bulunması gerekir. Her özel bilinenle özel bir haldir ya da onun özel bir hali bütün bilinenlere bağlıdır. Bilinmeyen şey özel bir hal değildir. Zorunlu Varlık eğer şimdi bilen ise veya onun âlimliği şimdiki zamana bağlı ise şimdi filan olmadığını ve filan vakitte olacağını bilir. O vakit gelince veya aynı şekilde filan olmadığını ve olacağını bilince bu bilgi değil, hatadır. Yahut öyle bilmez, bilakis değişik şekilde bilir. Öyleyse o, olduğu şekilde bir bilen değildir. O zaman böyle bir âlimlikten dönmüştür. Bu durumda o, açıkladığımız gibi değişmiştir.⁶⁹⁷ Öyleyse Zorunlu Varlık'ın değişenleri bilmesinin böyle olması imkânsızdır.”⁶⁹⁸

⁶⁹⁷ İbn Sînâ'nın buradaki sözlerinden yola çıkarak yazdığı belli olan Gazzâlî'nin Makasid'daki bu iddiaları, onun *Tehâfüt*'teki görüşleriyle çelişmekle kalmamakta, bu eser içinde de konu bütünlüğü sağlamamaktadır. Gazzâlî'nin buradaki nakli filozofların iddiası gereğince Allah tikelleri bilemez sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Mevzu bahis nakil şu şekildedir: “Yüce ve münezzehten olan Allah'ın geçmiş, gelecek ve an'ın içine giren bir ilimle tikelleri bilmesi caiz değildir. Örneğin Güneş'in bugün tutulmayacağını, yarın tutulacağını, yarın olduğunda ise onun şu an tutulmuş olduğunu, ertesi gün olduğunda ise onun dün tutulmuş olduğunu bilmesi caiz değildir. Zira bu bilgiler farklı olduklarından, Allah'ın zatında bir değişim gerektirirler. Oysa Allah'ın zatında değişimin olması imkânsızdır. Farklı bilgilerin Allah'ın zatında değişim gerektirmesinin sebebi şudur: Bilgi bilinene tabidir, bilinen değişince bilgi de değişir, bilgi değişince bilen de değişir. Çünkü bilgi sağ ve sol gibi, değiştiğinde kendisiyle nitelenen kişiyi değiştirmeyen niteliklerden değildir. Zira bilgi değiştiğinde zatın değişmesini gerektiren öze ait bir niteliktir. Bilginin bilinenle ilişkisi de, bilinenin değişmesini gerektirmeyen ve bilinenlerin farklılığı neredeyse bütün bilgilerin tek bir bilgi olduğunu varsayıran bir bilgi değildir. Allah'ın bilgisi Güneş'in tutulacağına dairdir. Tutulma gerçekleşirken, Allah'ın bilgisi Güneş'in tutulmakta olduğuna dair bir bilgi olmuş olur. Tutulma geçtiğinde ise Allah'ın bilgisi tutulmanın olmuş olduğuna dair bir bilgi olmuş olur. Allah'ın zatındaki ilim birdir, bilinenler değişmektedir. Zira bilgi bilinenin misalidir. Farklı bilgilerin misalleri (bilinenleri) de farklıdır. İlk Varlık'ın tutulmanın olacağını bildiği varsayıldığında İlk Varlık'ın bu hale ait bir durumu vardır demektir. Tutulma olduğunda İlk Varlık önceki durum üzere kalırsa, cahil olmuş olur. Çünkü tutulma olmaktadır. Tutulmanın olmakta olduğuna dair bir bilgiye sahip olursa; bu bilgi önceki durumdan farklı olan bir durumu ortaya çıkartır ki bu değişimdir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 182-183.

Dikkat edilirse Gazzâlî'nin kullandığı argümanlar filozoflara ait olmakla birlikte, ulaşılan sonuç filozofların dillendirdiği bir durum değildir.

⁶⁹⁸ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 348-350.

Genel sonuç itibariyle; “Allah tikelleri bilmez” ile “Allah tikelleri zaman ve mekânda bölünebilen varlıkların bildiği gibi bilmez” demek birbirinden çok farklıdır. Birinci önerme; Allah’ın tikel olan hiç bir bilgiyi her türlü bilme şekli içinde kesinlikle bilemeyeceği, hatta bu bilginin ne olduğunu bilmediği için, tikel bilgi konusundan haberdar olmadığı gibi bir sonucu doğurmaktadır. Bu sonuç da, doğal olarak Tanrısal bilginin eksikliğini, her şeyi kapsamadığını, hatta Tanrısal bir bilgiden bahsedemeyeceğimizi ifade etmektedir. Böyle bir iddia doğal olarak filozofların küfre düştüğünü, Gazzâlî açısından bariz bir şekilde ispatlamaktadır.⁶⁹⁹ Kanaatimizce Gazzâlî, meseleyi biraz da Tanrı’nın tikelleri bilemeyeceği gibi bir yoruma çekmeye çalışmış⁷⁰⁰ ve bu konuda da -tarihsel süreçte ve bugüne kadar oluşan genel ilmi kanaatte gördüğümüz gibi- başarılı olmuştur. İkinci önermeye, yani Allah tikelleri zaman ve mekânda bölünebilen varlıkların bildiği gibi bilmez, iddiasına bakılacak olursa; bu iddia, “Allah’ın ilminde her hangi bir eksiklik olmadığı ve O’nun ilminin kuşatmadığı her hangi bir bilgi olmadığı” kabulünden hareket etmektedir. İbn Sînâ’nın anlatmak istediği; Tanrısal bilginin azlığı veya çokluğu ile ilgili değil, Tanrısal bilginin insani bilme tarzlarından farklı olduğu ile ilgilidir. Gazzâlî; yaptığı nakillerde bu farklılığı kabul etmiş, fakat İbn Sînâ’yı eleştirirken sözü “Allah’ın bilgisi tikelleri kapsamaz”a getirmiştir.

B.4.2. Zeyd ve Amr Örneklerinde İnsani Bilgi ile Tanrısal Bilgi Arasındaki Fark

Gazzâlî’nin aktarımına göre filozoflar: “Allah’ın; Zeyd, Amr ve Halid’e ilişkin ayrıntıları bilmeyip,⁷⁰¹ sadece mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri, bedeninin birçok organdan oluştuğunu, bunların her birinin fonksiyonunun olduğunu

⁶⁹⁹“Tanrı tikelleri bilmez” ifadesinin, filozofların görüşünü yansıtmadığını Üsküdarî’nin şu sözleri de ispatlamaktadır: “Küllî vechin manası ise sadece küllî mahiyeti bilir demek değildir. Aksine bunun manası Tanrı, aynı zamanda küllî mahiyetin dış âlemde ancak bir tek şahısta bir araya gelmiş ve yine küllî olan bir takım sıfatlarla mevsûf olarak da bilir demektir”. Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 188.

⁷⁰⁰ Bu konuda İbn Rüşd’ün sözleri de dikkat çekicidir. Ona göre; " Gazzâlî’nin anlattığı filozofların Allah’ın tikeli bilmediğine dair iddiası, filozoflar için söylenildiği gibi değildir. Aksine filozoflar, Allah’ın tikeli varolanın sonradan meydana gelmesiyle bilginin de sonradan meydana gelmesi şart olan muhdes bir bilgi ile bilmediğini söylerler. Çünkü o zaman, muhdes bilgide olduğu gibi varlığa gelme, onun bilgisinin malulü değil illeti olur. Bu ise Allah’ı sonradan meydana gelenlerden tenzih etmenin son noktasıdır. Allah Teâla ‘Yaratmış olan bilmez mi hiç? O, latif ve habir olandır.’ Ayeti bu durumu açıklar.” Bkz. İbn Rüşd, *Damime*, s. 125-126.

⁷⁰¹ İlginç olan nokta şurasıdır ki; Allah’ın Zeyd, Amr ve Halid’e ilişkin ayrıntıları bilemeyeceğini söylediğini iddia ettiği filozoflardan nakil yapan Gazzâlî; aktarımının devamında bu şahıslara ait ayrıntılı bilgileri Allah’ın bildiğini ifade eden cümlelerini yine filozoflardan nakletmiştir.

ve bunun gibi şeyleri külli bilgisiyle bilir. Bu şekilde, insanoğlunun iç ve dış organlarına ait nitelikler, her türlü ayrıntısına kadar Allah'ın ilminden gizli kalmaz. O her şeyi külli olarak bilir, demektedirler. Onlara göre, birey olarak Zeyd'in Amr'dan ayrılmasını gerektiren akıl değil, duyu olduğu için bunlar (Zeyd ve Amr hakkındaki tek tek bilgi) hakkındaki bilgi külli değil tikel bilgidir. Akıl, mutlak yön ve mekânı külli olarak düşünür. Bizim 'bu', 'şu' gibi işaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa nispetlidir. Ve burada bir 'yön' söz konusudur. Akıl için bu bilgilerin (bilinmesi imkânsız değil), bu formatta bilinmesi imkânsızdır.”⁷⁰²

İbn Sînâ bu konuya, Eflatun'a ait olduğunu bildiğimiz “tümel insan nefisleri teorisi”ni reddederek bir giriş yapmaktadır. Dolayısıyla birazdan Gazzâlî tarafından filozofların 'küfre düşmek' düzeyinde değerlendirilebilecek, Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin dahi Allah tarafından bilinmeyeceği iddiasının yer aldığı bölümler gelecektir. İbn Sînâ'nın 'Allah tümelin içindeki tikel bilgiye de vakıftır' tartışmasına devam edeceğimiz bu bölümün izahı Gazzâlî'nin bu konudaki küfür ithamının geçersizliğini ortaya koyacaktır.

İbn Sînâ'ya göre; “duyu gücü, hayal gücüne ve o da, kendi kesişğinde, akla bir form sunduğu zaman, akıl bu formdan bir mana alır. Eğer o (hayal gücü), aynı türe ait ikinci bir form sunarsa, bu form bir öncekinden sadece rakamsal olarak farklıdır. Akıl bundan (ikinci formdan), birinciden farklı yeni bir form almaz, sadece bu ikinci formla birlikte gelen ve sadece bu (ikinci forma) mahsus olan belirli bir araz dışında. Akıl, onu (aklî formu) bir kere mücerred olarak bir kere de bu arazla birlikte alır. İşte bu sebeple denir ki, Zeyd ve Amr'ın insanlık bakımından bir manası vardır. Fakat bunların bir manasının olması demek, Amr'ın özellikleri ile birlikte olan insanlığın Zeyd'in özellikleri ile birlikte olan insanlıkla aynı ve özdeş olması demek değildir. Bir özün ikisine de ait olması demek değildir. Tam askine insanlık var olma bakımından çoktur (tek bir insanlık değil, çok insanlık vardır). Hariçteki varlıkta (bireyler tarafından) paylaşılan (ve mesela) bizzat hem Zeyd'in hem de Amr'ın insanlığı olan bir tek insanlık yoktur.”⁷⁰³

⁷⁰² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 136.

⁷⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs/en-Nefs min Kitabi's-Şifa*, nşr: İslami İlimler Merkezi, 3. Baskı, İran 1387, s. 236-237; nakil için bkz. Acar, *a.g.m.*, s. 118.

Gazzâlî'nin "Zeyd'in Amr'dan ayrılmasını gerektiren akıl değil, duyu olduğu için, hakkındaki bilgi külli değil cüz'i bilgidir"⁷⁰⁴ şeklindeki, filozoflar adına öne sürdüğü iddianın tam olarak öyle olmadığı İbn Sînâ'nın şu ifadelerinde ortaya konulmaktadır: "Çünkü sen ve kendisine hitap edilmeyi hak eden bilmektesiniz ki; duyulurlar üzerine salt eşadlılıkla olmayan aksine örneğin insan ismi gibi tek bir anlama göre olan tek bir isim vaki olur. Çünkü siz ikiniz, insan isminin Zeyd ve Amr'a vaki olmasının tek bir anlamla mevcut olduğu hususunda şüphe etmezsiniz. Dolayısıyla bu var olan anlam, kaçınılmaz olarak ya duyu ona ulaştığı zaman olur ya da olmaz. Eğer duyunun ulaşmasında uzakta olursa, bu durumda duyulurların incelenmesi duyulur olmayı ortaya çıkarır ki, bu çok ilginçtir. Eğer duyulur olursa, hiç şüphesiz onun bir konumu, yeri, belirli bir ölçüsü ve duyumsanması kolay olmayan belirli bir niteliği vardır. Dahası ancak o, bu şekilde tahayyül edilir. Dolayısıyla her duyumlanan ve tahayyül edilen, hiç şüphesiz bu hallerden bir şeyle özelleşir. Durum böyle olunca o, bu halde olmayan için uygun olmaz. Dolayısıyla bu anlam, bu halde farklı farklı olan birçok şey üzerine söylenmez. Öyleyse insan, gerçekliği tek olması bakımından; dahası kendisinde çokluğun farklılaşmadığı temel gerçekliği bakımından duyulurlardan başkadır. Dahası o, sırf akledilirdir. Bütün tümellerin hali bu şekildedir."⁷⁰⁵

Gazzâlî ile İbn Sînâ arasında cereyan eden bu karşılaştırmada aranan cevap; "Allah'ın tümel olanı bildiği gibi tümelin içindeki tikel de bilip bilmediği" meselesine dayanmaktadır. Gazzâlî bu durumu açıklarken tümel ile tikel olma durumunu, bilginin kaynağı bakımından birbirinden ayırmıştır. Zeyd, Amr ve Halid'e ilişkin bilgilere tikel bilgi ve bu bilginin kaynağı olarak da akıl değil duyunun varlığını göstermiştir. Mutlak insan veya insanlığa ait bilgiye de tümel bilgi diyen ve bu bilginin kaynağı olarak da aklı gösteren Gazzâlî, bu sistemleştirmeyi yaparken filozoflara ait olduğunu iddia ettiği tümel ve tikel bilgi ayrımını kullanmıştır. Bu da bilginin kaynağı olarak akıl ve duyu şeklinde ikili bir ayrımı doğurmuştur.

Gazzâlî'nin bu konudaki iddialarını, İbn Sînâ açısından değerlendirirken, öncelikle İbn Sînâ'nın; bilginin kaynağı olarak akıl ve duyu şeklinde ikili bir ayrım gibi görünen izah şeklinin, "duyulurlar Allah'ın bilgisinin kapsamı dışındadır" gibi

⁷⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 136.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 124,125.

bir yanlış algılamadan arındırılması gerekmektedir. “Akıl onu (akli formu) bir kere mücerred olarak, bir kere de bu arazla birlikte alır”,⁷⁰⁶ şeklindeki İbn Sînâ kabulü; aklın, akli olan bu bilgiyi hem tümel olarak hem de tikel olarak bildiğini açıklamaktadır.

Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki iddialarında, bu noktadan sonra bir sertleşme olduğu görülmektedir. Ondaki bu üslup değişimi şu cümlelerinde açık bir şekilde görülmektedir: “Filozoflar dinleri temelden yıkmışlardır. İşte filozofların bu kuralına (tikeller duyu vasıtasıyla, tümeller akıl vasıtasıyla bilinir) göre; Zeyd Allah’a isyan veya itaat edecek olsa onun durumundaki değişimi Allah’ın bilemeyeceği, Zeyd’in fert olarak bilgisinin, değişen bilgi olmasından dolayı Allah tarafından bilinmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Allah Zeyd’i bilmeyince onun fiil ve durumunu bilemeyecek; hatta Zeyd’in kâfir veya Müslüman olduğunu değil, mutlak insanın kâfir veya Müslüman olduğunu bilecektir.”⁷⁰⁷

Bu ifadelerin diğerlerinden farkı; filozoflara ait olmadığı bilinmesine rağmen, “aslında onlar şunu demek istemiştir” gibi tarafsızlıktan uzak söylemlerden oluşmasıdır. Bu durum, doğal olarak Gazzâlî’nin hedefinin yapıcı değil yıkıcı olacağının göstergesidir. Gazzâlî’nin üslubunun sertlikte zirve yaptığı cümleler ise şu nakilde kendini göstermektedir: “Aslında filozoflar şöyle demek istemiştir.”⁷⁰⁸ Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği halde Allah onun bu ilan etme halini bilmemektedir. Allah tek tek peygamberleri bilmez, insanların arasından peygamberlik ilan edenleri ve onların bir takım niteliklere sahip bulunduğunu bilir. Belirli bir şahsın peygamberliğini bilmez. Çünkü bu durum duyu ile bilinebilecek bir durum olduğu için, Allah duyudan kaynaklanan şeyleri bilmez.⁷⁰⁹ Zira belirli bir

⁷⁰⁶ Bkz. Acar, *a.g.m.*, s. 118.

⁷⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 136-137.

⁷⁰⁸ Gazzâlî buradaki izahatları, onun bu meseledeli şahsi yorumlarından oluşmaktadır. Filozoflara ait olmayan bu ifadeler sanki onların söylediği sözler gibi göstermektedir. Bu ifadeler Gazzâlî’nin siyasallaştığının da göstergesidir. Çünkü avam tabakasının felsefeden uzak tutulması gerektiğini söyleyen Gazzâlî, bu ifadelerini doğrudan avam tabakasını galeyana getirecek mahiyette yazmıştır. Bu ifadeler küfür imasının yapıldığı en bariz cümlelerdendir.

⁷⁰⁹ Bu konuda Gazzâlî’nin en büyük destekçisi bilindiği gibi Marmura’dır. Marmura da tıpkı Gazzâlî’nin yukarıdaki ifadeleri gibi “Allah’ın tikellerin bilgisine sahip olmadığı” şeklinde bir sonuca ulaşmıştır. O, Allah’ın bilgisinin akli olmasının yanında duyuları da kapsamadığını iddia etmekle birlikte, nihai sonucunu şöyle açıklamıştır: İbn Sînâ’ya göre Allah’ın bilgisinin akli olması, akli bilginin tanımlara dayanması ve cüz’îlerin tanımlanamamasından hareketle Allah’ın oluş ve bozuluş âlemindeki cüz’î şeyleri bilemez. Bkz. Marmura, “Some Aspects of Avicenna’s theory of God’s Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society*, s. 306-308; nakil için bkz. Acar, *a.g.m.*, s. 107-109.

şahsın zaman açısından değişen durumlarını bilmek, o şahısta değişimi (başkalaşmayı)⁷¹⁰ gerektirir.⁷¹¹ Bu cevaplara ilaveten; siz filozofların, temel ilkeniz açısından değişse bile Allah'ın cüzi olayları bilmesine engel olan iddianızın sebebi nedir? Sizin iddia ettiğiniz değişimin (zaman açısından farklılık gerekli olmayınca, ezel ve ebedde sürekli olan bir bilgiyle Allah'ın bilgisinin bütünü kuşatan bir bilgi olması) Allah hakkında imkânsız olmadığına niçin inanmıyorsunuz?”⁷¹²

İbn Sînâ'nın; “Tanrı tümeli bilir, tümelin içindeki tikeli de bilir” iddiasının izahı, çalışmamızın “Allah herşeyi kadîm ilmiyle bilir, hiçbir bilgi O'nun ilminin kapsamı dışında değildir” başlığı altında açtığımız bölümünde yapılmıştı. Bu sebeple, haricen tekrar bir açıklama ihtiyacı bulunmamaktadır. Bununla beraber bu konunun nihai özeti olarak şu sözleri söylemek, meseleyi anlamlı bir şekilde sonlandıracaktır: “Mademki Allah bütün varlıkların İlk Sebebi ve İlk Prensibidir. Öyleyse düşünülebilir diğer bütün düşünebilirlerin sebebidir. Allah, âlem hakkında sadece genel bir bilgiye sahip olmayıp aynı zamanda cüz'i olayları sonuçları itibariyle ve kendisini bilmesi itibariyle bilir.”⁷¹³ Bu durumda tamamen düşünülebilir olan ilâhî zatın bilgisi, genel bilgiyi de kapsar; dolayısıyla cüz'i olayların bilgisi de onun içinde bulunmaktadır. Çünkü her hangi bir şekilde cüz'i olayların bilgisine sahip olunamıyorsa genel bir bilgiye sahip olunamaz.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Bu paragrafla başlayan cümle aslında filozofların söylediklerinde oluşmayıp; filozofların söylediklerinin Gazzâlî tarafından yorumlamasıyla meydana gelmiştir. Gazzâlî'nin bu yanıltıcı yorumları, filozofların özellikle dini argümanları ihlal ettiği gibi bir sonucu doğurmuştur.

⁷¹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 137.

⁷¹² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 140. Gazzâlî'nin filozoflardan kendi anladığı şekliyle aktardığı yorumların özeti şudur: Gazzâlî'ye göre, Allah birey olan insanı değil, fakat küllî (tümel) insanı bilir. Gazzâlî bu kanaatin, şeraiti kökünden sökmek olduğunu iddia eder. Onun İbn Sînâ'dan aktardığı bu ifadeler, bu şartlar altında Allah'ın hangi kulunun günahkâr, hangisinin nebi olduğunu bilmemesini gerektirir. Çünkü Allah tümel olarak kulluğu ve nebiliği bilmektedir. Ama mesela Hz. Peygamberin peygamberliğini bilmez. Gazzâlî'ye göre, filozoflar, Allah cüzileri bilirse değişim olur, hâlbuki Allah değişimden münezzehtir. Bkz. Kuyel, *a.g.e.*, s. 202. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 183-184.

⁷¹³ Terkan İbn Sînâ'nın bilgi teorisini yorumlarken “Allah'ın bilgisi tümel bir bilgi olmakla beraber tikel bilgileri de kapsar mı?” sorusuna cevap aramakta ve bazı argümanlar kurmaktadır. Onun kurmuş olduğu argümanların özet cümlesi şudur: “Her zat kendinden sudur eden şeyi bildiğine göre Zorunlu Varlık olan Allah, tikeller dâhil bütün varlıkları ilk ilke/sebebe olması bakımından bütün sebepleri ve onların sonuçlarına dair sahip olduğu şümüllü bilgi ile bir defada ve tümel bir bilgi ile (yani sıfatlara sahip olmaları itibariyle) bilir.” Allah'ın bilgisi hakkında çıkarılacak sonuç; Allah'ın bilgisinin tümel bilgiyi esas alması ve bunun da sebeplerin genel karakteristiklerini içermesidir. Bunlardan ötürü Zorunlu Varlık'ın tikellere dair bilgi sahibi olduğuna hükmedilmektedir. İbn Sînâ'nın ‘tikeller Zorunlu Varlık tarafından tıpkı tümeller gibi kavranırlar’ ifadesinden kastı bu olmalıdır.” Bkz. Terkan, *a.g.b.*, s. 346-347-351.

⁷¹⁴ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 91-92

“Allah fert fert kişileri bilmez, ancak külli bir tarzda insanlık hakkında bilgi sahibidir.” İfadesi, Gazzâlî’nin bu konuda, filozoflar hakkında iddia ettiği yargıyı özetlemektedir.⁷¹⁵ Daha önce söylediğimiz gibi Gazzâlî; Allah’ın bilgisi meselesi için, bilginin kaynağı olarak akıl ve duyu şeklinde ikili bir sınıflandırmaya gitmiştir. Şayet böyle bir sınıflandırmanın İbn Sînâ tarafından varolduğunu ya da kullanıldığını bile düşünsek; tikelin tekabülü olan duyu, insana veya yaratılmışlara ait bir bilgi türü olup, zamana bağlılığın ve sonradanlığın, hatta başkalaşımın ifadesidir. Allah’ın külli bilgisi bunların hepsini hem akıl ile hem de duyu ile kapsamaktadır. “Duyudan kaynaklanan şeyleri Tanrı bilemez” söylemi yerine, “duyu ile bilinen şeyleri Tanrı duyu ile bilmez” demek daha doğru olacaktır.

B.5. Göksel Nefisler Bu Âlemde Meydana Gelen Bütün Tikel Olayları

Bilir

Bu konuda Gazzâlî’nin filozoflardan nakli şu cümlelerle başlatılabilir: “Allah’ın sonradan meydana gelen bütün nesneleri bilmesinin, başkalaşmanın olmadığı tek bir süreci içeren bir bilme tarzına sahip olmasını gerektirdiğini söylemiştik.⁷¹⁶ Sonradan meydana gelen bilgiler (tikel bilgiler) sebepler vasıtasıyla oluşur. Sebepler vasıtasıyla oluşan sebeplerin de sebepleri vardır ve bu durum gök cisimlerinin dairesel hareketlerine kadar gider. Dairesel hareketin sebebi, gök kürelerinin nefisleridir. Nefislerin hareketinin sebebi, Allah’a ve O’na yakın meleklerle benzeme arzusudur.”⁷¹⁷

İbn Sînâ’ya göre ise; “İlk illet ortak bir biçimde her şeyin arzu duyduğudur. Bu kudemanın, ‘herşey için tek bir hareket ettirici maşuk ve her kürenin kendisine has bir hareket ettirici ve maşuğu vardır’ sözünün anlamıdır. O halde her feleğin iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi ve kendisinin cisim sebebiyle bir tahayyülü, yani tikelleri tasavvuru ve iradesi vardır. İlk’ten ve O’na özgü kılınan yakın ilkedan aklettiği şey, hareket etmeye yönelik arzusunun ilkesidir. Yine her feleğin ayrık bir

⁷¹⁵ İbn Sînâ gerçekte bir türün tüm örnekleriyle özdeş olabilen tür-formunun, dış dünyada, gerçekte, ancak her bir bireyin kendine mahsus olan belirli özelliklerle birlikte var olduğuna inanır. Bireyler söz konusu olduğunda, akıl hem onların tür-formlarını hem de bireysel özelliklerini bilir ve akıl bireylerdeki sadece o bireye ait olan özelliklerle, o bireyin ait olduğu türün diğer bireylerine de şamil olanı, uygun geleni ayırt etmeye muktedirdir. Bkz. Acar, *a.g.m.*, s. 118.

⁷¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 135.

⁷¹⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 136.

aklı vardır. Bu aklın feleğin nefisine nispeti, faal aklın bizim nefislerimize nispeti gibidir. Akıl, fiilin türü için akli-tümel bir misaldir ki, felek ona benzer.”⁷¹⁸

Gazzâlî bu konu hakkında *Tehâfüt*’ün on altıncı meselesinde bazı açıklamalarda bulunmuştur: Ona göre filozofların bundan önce anlattıklarına dayanarak, göğün bir amaca yönelik hareket eden bir canlı olduğu çıkarılabilir ki, bu da mümkündür. Bu meseleye gelince o, yaratılmış olanın sonsuz cüz’leri bildiğine dayanır.⁷¹⁹

İbn Sînâ, Gazzâlî’nin iddia ettiği bu durumu kabul etmekle beraber, göksel nefislerin ne kadar değerli olduğunu şu sözleriyle açıklar: “Yakin (Mukarreb) Melekler, Mücerred Akıllardır ve yaratılmışların en şerefliisidir. Bu melekler, gök ruhları üzerine cinî suretleri feyezana ettirirler. Felek, irade ile hareket eder, böylece her cüz’î hareket için bir irade meydana gelir. İrade ile hareket eden her şey muradını ve kendisine lazım olan bütün sonuçları bilir.”⁷²⁰

Mukarreb Meleklerin, yaratılmış varlık alanlarının cüzî bilgisine sahip oldukları şeklindeki filozofların görüşlerine Gazzâlî’nin itirazı; “filozofların görüşlerine göre, Allah tikeli bilmez tümeli bilir” şeklindeki iddiasıdır. İbn Sînâ, Mukarreb Melek veya Levh-i Mahfuz’un sahip olduğu bilginin kaynağı olarak Allah’ı görür. Aynı zamanda Levh-i Mahfuz, cüzî suretleri de feyezana ettirdiğine göre Allah, varlık hakkındaki tikel bilgiye de sahiptir. Bu durumda İbn Sînâ’nın tümelden ne anladığı ile Gazzâlî’nin tümelden ne anladığı tekrar sorgulanmalıdır. Dolayısıyla Gazzâlî’nin filozoflara atfettiği tümel ve tikel bilgi hakkındaki iddialar bir kez daha geçerliliğini yitirmektedir.

Gazzâlî, *Tehâfüt*’ün on altıncı meselesinde, Allah’ın bilgisi tartışmasını, göksel nefisler ve insan nefisleri ile karşılaştırmış, nihai sonuç olarak, tam da İbn Sînâ’nın kabul ettiği görüşe benzer bir iddiada bulunmuştur. Buradaki Gazzâlî nakli neredeyse bütün konuyu özetlemektedir: Ona göre; “art arda gelmeksizin sayıca sonsuz ve sınırsız cüz’î olayların bilgisi, aynı anda bir yaratığın nefsinde nasıl toplanabilir?”⁷²¹ Bunların imkânsız olduğuna akli tanıklık etmeyen kimse, artık

⁷¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 250.

⁷¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 154.

⁷²⁰ Kuyel, *a.g.e.*, s. 334. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 275.

⁷²¹ Gazzâlî’nin filozoflar adına öne sürdüğü iddialar üzerine yapılan bir itirazdır: “Biz bu anlamda üç durum açısından üç ayrı bilgiye sahip oluruz. Birbirinden farklı bu üç durum karşısındaki üç farklı bilgimiz aynı mekânda art arda gerçekleşerek, bilgiyi bilen kişide bir değişim ve başkalaşım meydana

aklından ümidini kessin. Eğer (filozoflar) bu durumu, Yüce Allah'ın bilgisi konusunda bize karşı kullanırlarsa, Yüce Allah'ın bilgisinin bilinen nesnelerle olan ilişkisinin yaratıkların bilgisinin ilişkisi gibi olmadığında ittifak vardır. Kaldı ki, gökküresinin nefsi insan nefsi gibi işlediğine göre, cüz'i nesneleri bir aracı gibi algılaması bakımından insan nefsiyle ortak özellik taşır. Eğer bu konuda bir kesinlik yoksa ikisinin aynı özellikte olmaları büyük bir ihtimaldir. Bu da söz konusu değilse aynı özellikte olmaları mümkün demektir. İmkân ise onların bu konudaki iddialarının kesinliğini geçersiz kılar.”⁷²²

B.6. Allah'ın Bilgisi Tartışmaları Hakkında Sonsöz

Gazzâlî'nin bu meselede filozoflara, özellikle de İbn Sînâ'ya atfettiği görüşlerin, tam olarak gerçeği yansıtmadığı görülmüştür. Bu sebeple ki Gazzâlî'nin yaptığı nakil farklılıkları, meselenin kendi temelleri üzerine inşasını engellemektedir. Öncelikle İbn Sînâ'ya göre; “Allah cüziyyatı külliyat cihetiyle bilir.” Yani Gazzâlî'nin dediği gibi, “Allah cüziyatı değil külliyatı bilir” şeklinde İbn Sînâ'da bir ifade bulmak imkânsızdır. İkinci olarak İbn Sînâ'nın küllî temellendirmeleri Gazzâlî'nin öne sürdüğü gibi Aristotelesçi gelenekten değil, Platon ve Yeni Platoncu geleneğe daha yakındır. Bu itibarla Aristotelesçi gelenekte tümel; genel olup tikelin bilgisini içermez. Ancak İbn Sînâ'nın sudurcu yaratma anlayışında bütün varlıklara formunu, yani tikelliğini veren Faal Akıldır. Faal Aklın bütün bilgi ve varlık kaynağı ise Allah'ın zâtî bilgisidir. Ayrıca İbn Sînâ, birçok eserinde açık açık, tümelin tikeli içerdiğini belirttiği gibi, Allah'ın düşen her yaprağı bildiğini de ifade etmektedir.⁷²³ Yine İbn Sînâ; “Allah cüziyyatı külliyat ciheti ile bilir” derken, bütün külliyat ve cüziyyatın yaratıcısı Allah olduğundan, “Allah'ın kendisinin yarattığı şeyi bilmemesi imkânsızdır”, der. Bizim bilğimiz ise sonradan zaman ve mekâna bağlı olarak meydana gelmektedir. Bu bilgi, felsefî literatürde “kabul edilen bilgi” olarak

getirir. O kişi, henüz olay olmadan, olayın olduğu anı ve şartlarını ya da olay olduktan sonraki hal ve şartları bilemez” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 134-135.

⁷²² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 159-160.

⁷²³ İbn Sînâ'ya göre; “her ne kadar Allah'ın cüz'ilere dair bilgisi zamanın ve dehrin üstünde olsa da Allah cüz'ileri mukaddes bir şekilde bilir. Zamana tâbi olan cüz'î şeylerin var olması ilâhî kararın (kazânın) icrasıyla (kaderiyle), yani ilâhî planın uygulamaya konulmasıyla özdeştir. Eğer bu cüz'î şeyler zorunlu olmasalardı var olmazlardı. Yine eğer onlar Allah tarafından bilinmeselerdi zorunlu olmazlardı.” Bkz. İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ed. J. Forget, E.J. Brill, Leiden 1892, s. 185; nakil için bkz. Acar, *a.g.m.*, s. 116.

ifadelendirilir. Hâlbuki zamanı ve mekânı yaratan Allah'ın yaratıcı bilgisi, bizim gibi değildir. Onun bilgisi her şeyin kaynağıdır.⁷²⁴

Gazzâlî'nin Allah'ın bilgisi meselesinde özellikle İbn Sînâ'ya karşı sarfettiği eleştirilerinde haksız ithamlarda bulunduğu, süreç dâhilinde yapılan tartışmaların neticesinde anlaşılmıştır. Buraya kadar Gazzâlî'nin genelde filozoflara, özelde ise İbn Sînâ'ya atfederek öne sürdüğü iddiaları serdettik. Bununla beraber bu iddialara İbn Sînâ'dan ve onun görüşlerini yorumlayan ikincil kaynaklardan cevaplar vererek çalışmamızı şekillendirdik. Buradaki tartışmalarda bir haklı-haksız belirlemekten ziyade, metin bağlamında meydana gelen yanlış anlamaları ortaya koymayı amaçladık. Sonuç olarak görülmektedir ki; metin bağlamında İbn Sînâ'ya itham edilen fikirlerin Gazzâlî tarafından; değerlendirmeye başlandığı ilk cümleleri itibariyle doğru aktarıldığı, fakat konu bağlamının, tartışma içerisinde yoğrulmaya başlandıkça, İbn Sînâ'nın söylemediği sözlerin konuya iliştiirildiği görülmüştür. Gazzâlî'nin; “aslında filozoflar şöyle demek istemiştir”, şeklindeki iddiaları bunun en bariz ispatıdır. Benzer bir sonuç şu ifadelerin kapsamında da yer almaktadır: “Gazzâlî'nin şimdiye kadar ki nitelemelerinde ve on üçüncü meselenin başlığının muhtevasında isabetli olmadığını teslim etmek gerekmektedir.”⁷²⁵

⁷²⁴ Deniz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, s. 710. Benzer bir sonuç için bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 246-247.

⁷²⁵ Özdemir, *a.g.t.*, s. 253.

3. BÖLÜM:

Yeniden Diriliş ve Ahiret Hayatının Ahvali Hakkındaki Tartışmalar

(Filozofların Cesetlerin Dirilişi, Ruhların Bedenlere İadesini, Maddi Ateşin, Cennet ve Huriler ile İnsanlara Vaad Edilen Diğer Şeylerin Varlığını İnkâr Etmelerinin, Ayrıca Bu Gibi Şeylerin, Ruhani Ödül ve Cezayı Halkın Geneline Anlatmak İçin Cismaniyetin Ötesinde Birer Sembol Olduğu Şeklindeki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine)

A. *Tehâfüt* Bağlamında Metin Karşılaştırmaları

FİLOZOFLARIN İDDİASI Nefsin hazarının, cismani ve ruhani lezzetler olarak algılamada filozofların görüşleri; nefsin ölümden sonraki halinin anlatılamayacak kadar yüksek bir zevk içinde veya anlatılamayacak kadar yüksek bir acı içinde sonsuza dek sürüp gideceğini şeklindedir. Ayrıca bazen bu acının sonsuz olduğunu söylemekle beraber, bazen de bu acının uzun zaman geçtikten sonra ortadan kalkacağını söylerler.⁷²⁶Filozoflara göre ahirette insanlar; ebedi zevk alacak olanlar ve ebedi acı çekecek olanlar şeklinde bölümlendirilirler. Akıl gücü akledilirleri algılayarak mutluluğa erer. Bunu engelleyen tek şey bedenın meşguliyetleri, duyuları ve arzularıdır.⁷²⁷Dünyadaki cahil nefis; zevk aldığı şeyi elde edememekten dolayı acı duyar. Ancak bedene ait işlerle meşgul olması ona acısını unutturur. Akledilirleri algılayan nefis ise; bazen hastalıktan dolayı tat alma duyusu azalan hasta gibi az bir haz duyar. Bilgiyle olgunlaşan nefisler ise; hastalık nedeniyle tad alamayan hastanın bu sıkıntıdan kurtulmasıyla elde ettiği lezzete benzer bir haz alır.⁷²⁸	
FİLOZOFLARIN İDDİASI (Filozoflara göre) akli hazlar cismani zevklerden üstündür. Bunun iki delili vardır: 1. Meleklerin konumu yırtıcı hayvanlardan daha üstün olmakla birlikte, melekler cinsel ilişki, yeme-içme gibi maddi zevklere sahip değillerdir. Meleklerin üstünlükleri Allah'a yakın olmalarından ileri gelir. 2. İnsan bazen akli hazları cismani lezzetlerden üstün tutabilir. Düşmanını yenen kimse için bu durum cinsel ilişkiden, yeme-içme zevkından daha önemlidir. Hatta tavla, satranç gibi oyunda galip gelebilmek için yeme-içmeyi unutanın durumu da bunun gibidir. O halde ahirete ilişkin	GAZZALÎ'NİN CEVABI Cevabımız şu cümlelerle olur: 1. Cennet-cehennem ve ahiret ahvaline ilişkin nasslar bize göre te'vil edilemez. Teşbihe ilişkin nasslar Arap istiare usulüne uygun olarak tevil edilebilir. Bu durumda geriye cennet-cehennem tasvirlerinin, halkın yararı için, gerçeğin zıddıyla yorumlanabileceğini iddia etmeniz kalır. Peygamberlik makamı bundan münezzehtir.⁷³³ 2. Ahiret ahvali hakkında vaad edilenleri akılla tevil etmek gerekir ki, bunlar Allah'ın kudreti karşısında imkânsız değildir. Öyleyse bunlar nassın zahirine göre, nassın toplamının verdiği açık anlamıyla kabul edilmelidir.⁷³⁴

⁷²⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 207.

⁷²⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 207.

⁷²⁸ *A.g.e.*, s. 208.

akli hazlar dünyevi ve cismani hazlardan daha üstündür.⁷²⁹ Nefs öldüğünde zindandan kurtulmuş ve gerçek arzularına kavuşmuştur. İşte burası onun gerçek cennetidir. Nefs; dünyadan koparken bağlı olduğu bazı hazlardan ayrılmaktadır. Fakat bu hazlar gerçek hazların yanında nefis için fazlaca bağlayıcı değildir. Bunun örneği vatanından ve ailesinden ayrılmak sebebiyle üzülen birisinin yüksek bir makama geleceğinden dolayı haz duymasına benzer.⁷³⁰ (Filozoflar), ahirete ilişkin akli hazların üstünlüğünü ispatlamak için şu hadisi öne sürerler: “Ben salih kullarım için hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın işitmediği, hiç bir insanın hatırına gelmeyen nimetler hazırladım.” (Buhari, Bedü’l-Halk 8) Yine Allah; “Onlar için göz nuru değerinde nelerin hazırlandığını hiç kimse bilmez.” (Kur’an; Secde/17) buyurmuştur.⁷³¹ (Dolayısıyla filozoflara göre); dindeki naslar halkın anlayabileceği örneklerden ibarettir. Nitekim naslardaki teşbih halkın anlayabileceği seviyededir. Zira ilâhî sıfatlar halkın anlayabileceğinin çok ötesindedir.⁷³²	
FİLOZOFLARIN İDDİASI Faydalı ilim, iyi amel ve ibadetler konusunda filozoflar şunları söyler: Akli ilimler Allah’ın sıfatları, melekleri, kitapları ve varlığın O’ndan nasıl meydana geldiği hakkındaki bilgilerdir. Bunun dışındaki bilgiler şayet Allah’a ulaştırıyor ise yararlıdır. İyi amel ve ibadete ihtiyaç, nefsin arınması için gereklidir. Nefis bedende bulunduğu sürece iyi amel ve ibadetin hakikatini anlamak engellenmektedir. Nefsi kendi arzularından uzaklaştırmak, dünyanın bağından ayırmak ancak ilme ve takvaya yönelmekle olur.⁷³⁵	
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar şayet şunu iddia ederlerse: Akla dayalı delil yine Allah’ın sıfatlarının bulunmasının imkânsızlığını gösterdiği gibi cesetlerin dirilmesinin imkânsızlığını da göstermektedir.⁷³⁶	GAZZALÎ’NİN CEVABI Filozofların bu iddialarını açıklamaları gerekmektedir.⁷³⁷

⁷³³ A.g.e, s. 213.

⁷³⁴ A.g.e, s. 214.

⁷²⁹ A.g.e, s. 209.

⁷³⁰ A.g.e, s. 211.

⁷³¹ A.g.e, s. 210.

⁷³² A.g.e, s. 213.

⁷³⁵ A.g.e, s. 210-211.

⁷³⁶ A.g.e, s. 214.

⁷³⁷ A.g.e, s. 214.

FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar; ruhların bedenlere dönüşünü iki yöntemle açıklamaktadırlar. Bunlardan ilki; bu konu hakkındaki üç görüşün aktarılması şeklindedir: Birinci Görüş: Bazı kelamcıların görüşü olan, insanın bedenden ibaret olduğunu ve dirilişin sadece bedenle olacağını savunan görüştür. Bunlara göre nefsin herhangi bir varlığı yoktur, ölümün anlamı da Yaratıcı'nın yarattığından el çekmesidir. Ahiretin anlamı ise yok olan bedeni tekrar hayatı ona iade etmesidir. Bedenin maddesi toprak olarak kalacak ve ahirette tekrar birleştirilecektir. İkinci Görüş: Nefsin varolduğu, ölümden sonra da varlığını sürdüreceği, ancak bedene ait parçaların toplanmasıyla aynen ortaya çıkacak olan ilk bedene nefsin iadesi tarzında olduğu söylenen yorumdur. Üçüncü Görüş: Nefsin bedene dönüşünün ister ilk bedenden olsun, ister başka parçalardan olsun, gerçekleşmesidir. Nefis, aynı nefis olduğu sürece maddenin bir önemi yoktur. İnsan maddesiyle değil, nefsiyle insandır.⁷³⁸	
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflara göre bu üç yorum da geçersizdir. Birinci Görüşün Geçersizliği: Hayat ile beden yok olunca onların yeni baştan yaratılması, öncekinin aynısı değil benzerinin yaratılmasıdır. Hâlbuki iadede anlaşılan, hem kalan hem de yenilenen yanları olduğu varsayılan şeydir. İnsan maddesiyle ve kendisinde bulunan toprakla insan değildir. Çünkü ondaki madde aldığı besinlerle değiştiği halde, o insan yine baştaki insandır. Öyleyse insan, ruhu ve nefsi itibarıyla insandır. Hayat ve ruh yok olunca, artık yok olanın dönüşü düşünülemez, onun bir benzeri oluşur.⁷³⁹ Yüce Allah topraktan insan hayatı yarattığına göre bu hayat, ağacın, atın veya bitkinin bedeninden de meydana gelebilir ki bu da insanın yeniden yaratılışı olur. O halde yok olanın tekrar dönüşü asla düşünülemez. Bu durumda geri dönen tek şey topraktır. İnsan, bedeniyle insan değildir; zira bazen at'ın bedeni bir insan için besin olabilir ve ondan bir sperma yaratılır, ondan da insan meydana gelir. Bu durumda 'at' insana dönüştü denmez.⁷⁴⁰	

⁷³⁸ A.g.e., s. 214.

⁷³⁹ Filozoflar böyle bir kabul içinde olmayıp, bilakis nefsin ölümsüzlüğünü savunmuşlardır. Yeni bir beden oluşumu filozoflarca kabul edilir. Fakat yeni bir ruhun yaratılması kabul edilmez. Bununla beraber özellikle İbn Sînâ sisteminde tenasüh inancı da kabul edilmez.

⁷⁴⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 215-216.

FİLOZOFLARIN İDDİASI İkinci Görüşün Geçersizliği: Nefsin baki kalarak o bedene döndürüleceği varsayımına dayanan bu görüşün geçersizliğine gelince; bu imkânsızdır. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bedeni yönetmek üzere geri dönmesi kabul edilemez. Çünkü ölünün bedeni toprağa dönüşmüştür. Yeniden dirilişte bu dağılıp, kurda kuşa yem olanlar ve azası doğuştan eksik olanlar tekrar hayat bulacağında eksik uzuvlarla nasıl diriltileceklerdir? İnsanların insanları yediği bir kavimde iki beden tek bir bedene dönüşmektedir.⁷⁴¹ Ayrıca organlar birbirlerinden beslenirler, bu durumda hangi organ diriltilecektir? Bunlara ilaveten ekilip-biçilen arazilerin ölümlerin çürümüş bedenleriyle oluştuğunu düşünürsen, bu bedenler bir bitkide veya bir hayvanda karşımıza çıkamaz mı? Hepsinin üstüne; bedenlerden ayrılan nefisler sonsuz olduğu halde bedenler sonlu cisimlerden ibarettir. Bu durumda insanı oluşturan maddeler bütün insanlığın nefsini karşılamaya yetmez.⁷⁴²	GAZZALÎ'NİN CEVABI Siz filozofların nefisler sonsuz ama (ay feleğinin altındaki) madde sonlu demeniz de imkânsızdır. Bu iddianı âlemin kıdemi iddianızdan temellendirilmiştir. Biz bunu o meselede çürütmüştük.⁷⁴³
FİLOZOFLARIN İDDİASI Üçüncü Görüşün Geçersizliği: Hangi maddeden veya hangi topraktan olursa olsun nefsi bir insan bedenine iade etmek imkânsızdır. Öncelikle ay feleğinin altındaki maddeler sınırlı ve sonlu olup, bedenlerden ayrılan nefisler ise sonsuz olup bunların birbirlerini karşılaması imkânsızdır. Bu sebeple bu yorum geçersizdir. Bir diğer geçersizlik ispatı; toprak, toprak olarak kaldığı sürece nefsin yönetimini kabul etmez. İnsan bedenindeki organlar et, kemik ve sıvılara ayrılmadıkça insan olamaz.⁷⁴⁴	GAZZALÎ'NİN CEVABI (Gazzâlî, filozoflara, nefsin ölümden sonra baki olduğu şeklindeki üçüncü görüşü kabul edenlere niçin karşı çıktıklarını sorar.) Oysa din, bu seçeneğin doğruluğunu teyit etmektedir. Allah; “Allah yolunda öldürülenleri ölü zannetmeyin, bilakis onlar diridirler” (Kur’an; Ali-İmran 169) diyerek bu durumu açıklamıştır. Hz. Peygamberin hadisinde; “Salihlerin ruhları Arş’ın altında yeşil kuşların kursorunda asılı bulunmaktadır” (Tirmizi, Fezailü’l-Cihad) hadisi de ruhun ölümsüzlüğünü ve ölümden sonra bedeninin diriltileceğini ispatlamaktadır. Bununla beraber bedeninin dirilişi ruhun her hangi bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. Çünkü insan bedeniyle değil, nefsiyle insandır. Zira küçüklükten yaşlılığa kadar beden çeşitli etkilerle değişikliğe uğrar. Fakat bedeninin içindeki insan aynı insandır.⁷⁴⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI Beden ve mizaç nefsi kabul edecek bir kıvama gelince, nefisleri veren ilkelerden nefsin meydana gelmesi gerçekleşir. Böyle olunca bir bedene iki nefis de gelebilir. Bu yaklaşımla ruh göçünü savunanların görüşü çürütülmüş olmaktadır.⁷⁴⁶	GAZZALÎ'NİN CEVABI (Siz filozofların) üçüncü görüşün geçersizliğini ispat ederken bir bedene iki nefsin gelmesinin imkânsızlığının izahatını yapmanız ruh göçünün ta kendisidir. Çünkü bu bedenden kurtulduktan sonra nefsin öncekinden başka bir bedeni yönetmekle meşgul olması anlamına gelir. Dolayısıyla ruh göçünün geçersizliğini gösteren

⁷⁴¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 216.

⁷⁴² *A.g.e.*, s. 217.

⁷⁴³ *A.g.e.*, s. 218.

⁷⁴⁴ *A.g.e.*, s. 217.

⁷⁴⁵ *A.g.e.*, s. 218.

⁷⁴⁶ *A.g.e.*, s. 217.

	anlayış, bu görüşün de geçersiz olduğunu gösterir.⁷⁴⁷ Bunun ruh göçü olduğunu ileri sürerek nefsin bedene dönüşünü imkânsız görmenize gelince, isimler konusunda bir sıkıntı yoktur. Dinde olan şeyi kabul etmek gerekir, sizin dillendirdiğiniz şey yeniden diriliş ise, varsin bunun adı ruh göçü olsun. Biz sadece bu dünyada ruh göçünün olduğunu kabul etmiyoruz. (Ruh göçü dışında siz filozofların) ”her mizaç nefsi kabul edecek kıvama geldiğinde ilkelerinden nefsin meydana gelmesi gerçekleşir” şeklindeki ifadeniz, nefsin meydana gelişinin iradeyle değil, doğal olduğu görüşüne dayanır. Yine biz bu meselenin cevabını âlemin yaratılmışlığı (kıdemi kastederek söylüyor) meselesinde vermiştik.⁷⁴⁸
FİLOZOFLARIN İDDİASI Sizin anlayışınıza göre; nefsin meydana geliş, ortada bir nefis yoksa o zaman yeni bir nefisle gerçekleşir demek mümkündür. Bu durumda geriye, nefis rahimlerde nefsi kabul edecek kıvama gelmiş olan mizaçlarla niçin dirilişten önce, hatta bu âlemimizde ilişki kurmamıştır? demek kalır.⁷⁴⁹	GAZZALÎ’NİN CEVABI Bunun cevabı şöyledir: Belki de bedenlerden ayrılan nefisler başka bir tür yetenek gerektirmektedir ve onların sebebi de ancak o vakitte tamamlanmış olur (yani her şey Allah’ın iradesiyle yaratıldığı için nefisler de Allah’ın dilediği zamanda dilediği şekliyle varlık ve yetkinlik kazanmıştır). Dinde bunun yeri vardır ve bu mümkündür. O halde buna inanmak gerekir.⁷⁵⁰
FİLOZOFLARIN İDDİASI Filozoflar açısından ruhların bedenlere dönüşünün iki yöntemle açıklanacağını söylemiştik. Bunlardan ikincisi ise şudur: Filozoflara göre; demirin bedene uygun dokunmuş bir elbiseye dönüştürülmesi, ancak demirin bütün parçalarının çözülmesi, sonra bu parçaların bir araya gelmesi, pamuk ipliğine dönüşüncüye kadar çeşitli aşamalardan geçmesi ve bu ipliğin dokunmasıyla mümkündür. Filozoflara göre demirin doğrudan pamuğa dönüşmesi mümkün değildir. İnsan bu dönüşümlerin hepsinin kısa bir zamanda gerçekleştiğini zannedebilir (ama diriliş uzun bir zamanda gerçekleşir)⁷⁵¹ Sizin düşüncelerini yorumlarsak; yeniden dirilen insanın bedeni taştan, topraktan veyahut inciden, yakuttan olsa insan olmaz. Hatta kemik, kıkırdak, et, damar olmadıkça yine insan olmaz. İnsanın oluşumuna ait her bir madde insanda doğru şekilde birleşmedikçe ve bunlar sebeplilik bağlamında bir araya gelmedikçe insan oluşmaz. O halde bunlar olmadıkça insanın bedenin yenilenmesi ve nefsin ona dönmesi imkânsızdır. Mesela “ol” demekle mi veya bu aşamalar esnasında toprağın insana dönüşmesini	GAZZALÎ’NİN CEVABI Buna şöyle cevap verilir: Demirin pamuğa dönüşmesi için sözü edilen aşamalardan geçmesi gerektiği gibi, insan bedeninin meydana gelmesi için benzeri aşamalardan geçmesi gerektiğini biz de kabul ediyoruz. Bizim kabul etmediğimiz nokta bu işlemler için illaki uzun bir sürecin gerektiği düşüncesidir. Bunlar bir anda veya bir süreçte gerçekleşebilir. Bize göre diriliş için gerekli sebeplerin oluşması; hem bir vasıta ile hem de herhangi bir sebep olmaksızın sırf kudret ile olabilir (bizim için ikisi de geçerlidir). Varlıkların birbiri ardına gelmesi gereklilik veya sebeplilik yoluyla oluşan bir ilişki değildir, tersine bunlar alışkanlıktır. O halde doğru anlayış; hiç bir sebep bulunmaksızın bu olaylar Yüce Allah’ın kudretiyle meydana gelir. Ayrıca Allah’ın bilgisi hazinesinde akıl sır ermeyen ilginç hâdiseler vardır. Bunların bir sebeplilik bağlamını ortaya koymak mümkün değildir. Mucizeyi inkâr edenler (yani filozoflar) bunları da inkâr ederler. Mıknatısı görmeyene demiri çektiği anlatılsa bunu inkâr eder. Mıknatısın demiri çektiğini gören bu habersiz kişi hayretler içerisinde kalır ve kendi bilgisinin ilâhî kudretin karşısındaki acizliğini görür. İşte aynı şekilde

⁷⁴⁷ A.g.e, s. 217-218.

⁷⁴⁸ A.g.e, s. 219.

⁷⁴⁹ A.g.e, s. 219.

⁷⁵⁰ A.g.e, s. 219.

⁷⁵¹ A.g.e, s. 219-220.

hazırlayan sebeplerle mi toprak insana dönüşür? İnsan bedenini oluşturan sebeplerin bir süreç yaşamadan birinin çıkıp “Ona ol denilir ve o da oluverir” haline gelmesi uygun değildir. Çünkü toprağa hitap edilmez. Bu aşamalardan geçmeden toprağın insana dönüşmesi imkânsızdır. Bu sebepler gerçekleşmeden de onun bu aşamalardan geçmesi imkânsızdır. O halde tekrar diriliş imkânsızdır.⁷⁵²	dirilişi inkâr eden mülhitlerin durumu da böyledir. Onlar kabirlerinden kaldırılıp kendileri hakkında Yüce Allah’ın hazırladığı ilginç şeyleri gördüklerinde büyük bir nedamet duyarlar ama bunun onlara faydası olmaz.⁷⁵³ Mıknatısın demiri çekmesinin sebebini bilmeyenler Allah’ın kudretini anlayamazlar ve bunlar dirilişi inkâr ederler. İnkâr ettiklerinden ötürü pişmanlıkla dövünen bu kişiler yalanladıklarının karşılığını (öldükten sonra) görürler. Havas ilmi ve mucizeyi inkâr edenlerin sonu da böyledir. İnsanın tiksiniilen spermasının bir kadının rahminde ete, sinire, kemiğe, göze dönüştüğü söylene, aynı şekilde yaradılıştaki güzellikle ona birbir sayılıp dökülse, “bu çürümüş, dağılmış kemikler haline geldikten sonra mı diriltileceğiz” (Kur’an; Naziat/11) diyen mülhidlerin inkârından da daha büyük bir inkârla karşı karşıyadırlar.⁷⁵⁴ Bazı yorumlar şunu dahi söyler: Diriliş anında yeryüzünün insan spermasına benzer bir yağmurla kaplanıp bunun toprağa karışacağı şeklinde bazı rivayetler olduğundan bahsedilmektedir. Bunu da filozofların dirilişi sadece sebeplilik bağlamında kabul etmelerine karşı söyleyebiliriz. Dolayısıyla bizim bilmediğimiz bu ve buna benzer sebeplerle yeniden dirilişin gerçekleşmesi niçin imkânsız olsun?⁷⁵⁵
FİLOZOFLARIN İDDİASI Siz uzun zamanda da olsa şu anda görülen tarzda doğum ve üremenin sürekli olarak tekrarlanmasını mümkün görmektesiniz. Size göre; ilâhî sünnet değişir asla aynıyla tekrar etmez. Ayrıca siz bu imkân sürecini; âlem yaratılmadan önce Yüce Allah’ın var olduğu kısım, âlemin bir tarzda yaratılmasından sonraki kısım ve ölümden sonraki diriliş tarzında son kısım olarak üçe ayırmaktasınız.⁷⁵⁶	GAZZALÎ’NİN CEVABI İlahi fiilin değişmeyen belli bir akışı vardır. Bu sebeple Yüce Allah; “bizim emrimiz sadece bir göz kırpması gibi (çabucak gerçekleşir)” (Kur’an; Kamer/50) ve “...sen Allah’ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın” (Kur’an; Feth/23) buyurmuştur.⁷⁵⁷ Sizin mümkün olduğunu sandığınız bu sebepler gerçekleşmiş olsa, bunun tekdüze olarak tekrarlanması ve âlemdeki doğmak ve doğurmak şeklindeki bu kurulu düzenin sonsuza dek değişmeden devam etmesi gerekir. Bunun devir şeklinde tekrarlandığını kabul ettikten sonra, olayların akışının mesela bir milyon senede farklılık göstermesi uzak bir ihtimal değildir. Fakat bu değişim de yine aynı tarza sürekli olur, çünkü Yüce Allah’ın kanununda bir değişim olmaz. İlahi fiil ilâhî iraden çıkar. İlahi iradedden çıkan, nasıl olursa olsun, sonu belli bir düzen içinde ona bağlıdır.⁷⁵⁸ Bu düşüncelerinizle siz; kıyamet ve ahiret

⁷⁵² A.g.e, s. 220.

⁷⁵³ A.g.e, s. 221.

⁷⁵⁴ A.g.e, s. 222.

⁷⁵⁵ A.g.e, s. 222.

⁷⁵⁶ A.g.e, s. 223.

⁷⁵⁷ A.g.e, s. 222.

⁷⁵⁸ A.g.e, s. 222-223.

	düşüncesini, ayrıca dinin zahirinin gösterdiği hükümleri ortadan kaldırmış oldunuz. Bu düşünceniz bizim varlığımızdan önce başka dirilmelerin de olduğunu ve bu dirilişlerin bu tarzda devam edeceğini düşündürür. Âlemin varlığından önce imkânının olduğuna inanır ve bu imkân halini de üç farklı zamana ayırırsanız âlemdeki dirliği bozarsınız ve Yüce Allah'ın sünnetinde değişme varmış gibi gösterirsiniz ki bu imkânsızdır. Çünkü farklı haller ancak değişik iradelerle mümkün olur. Kadîm iradede bir değişme olmaz. O, zamana bağlı olarak da değişmez. Kadîm iradede değişme olmaz sözümüz, Kadîm irade zorunlu olarak yapar şeklinde anlaşılmasın. Bizim buradaki kastımız; “O dilerse yapar” anlamındaki bir kudrettir. Onun bir şeyi yapması için dilemesi de şart değildir.⁷⁵⁹ “Dilerse yapar” sözünü açacak olursak; falan adam kendi başını kesebilir örneğindeki anlamda kullanılmıştır. Falan adam kendi başını kesmeyi dilemez. Nihayetinde diyeceğimiz Allah'ın iradesi dışında bir oluş mümkün değildir. Bu izahatlar sonuç olarak iki meseleye dayanır: Birincisi âlemin yaratılmışlığı ve kadîmden sonradan olanın sudurunun mümkün olduğu; ikincisi ise sebepler olmaksızın sebeplerin yaratılması veya alışılanın dışında başka bir yolla sebeplerin yaratılmasıyla alışılanların ötesine geçilmesidir.⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ *A.g.e*, s. 223.

⁷⁶⁰ *A.g.e*, s. 223-224.

B. Yeniden Diriliş ve Ahiret Hayatının Ahvali Hakkındaki Tekfir İthamının Değerlendirmesi

Filozoflar genel olarak nefis-i natıka meselesini, din ile felsefenin ortak konuları arasında görmüşler ve bu meseleyi, bedeni yönetmesi açısından tabiat; varlık olması bakımından ise metafizik bilimi içinde ele almışlardır. Onlara göre bedenin büyümesi, üremesi, akıl yürütmesi gibi davranışlar sadece beden tarafından yürütülemez.⁷⁶¹ Bu durum doğal olarak ayrı bir gücün varlığını daha akıllara getirir. Kindi, Farabi ve özellikle de İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki birikimi; bize Meşşai filozoflarda nefis konusunun önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir.

İbn Sînâ nefsi tarif ederken öncelikle, Aristo'nun tanımından hareket etmektedir. Bu tanım; güç halindeki tabii canlı cismin ilk yetkinliğidir. Bu tanıma göre nefis, bedeni hareket ettiren ve kendisiyle canlılık ortaya çıkaran ve gelişen bir kuvve demektir. Bu tarifteki benzerlikten yola çıkarak İbn Sînâ'nın nefis tanımının Aristoteles'in görüşünün bir taklidi olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü aralarında fark vardır. Mesela Aristoteles sureti, nefisle mutlak bir biçimde birleşmiş birbirinden ayrılmayan nefsin yetkinliği olarak görürken; İbn Sînâ, her suretin yetkinlik olduğunu kabul etmekte ve her yetkinliğin ise suret olmadığına kanaat getirmektedir.⁷⁶² İbn Sînâ; Aristoteles'in, nefsin bedenden önce bulunmasının mümkün olmadığı görüşünü kendine has bir tarzda yorumlayarak, Eflatun'un nefis anlayışını eleştirmiştir. Bununla birlikte Yeni Eflatuncu anlayışa daha yakın görüşler serdeden İbn Sînâ, özellikle nefsin cevherliği⁷⁶³ konusunda kendine has özel düşüncelere sahiptir. Ona göre nefis, bir manada tabii cismin olgunluğu iken, bir manada da bedeni istekle harekete geçen bir cevherdir.⁷⁶⁴

İbn Sînâ sistemi için nefsin daha önemli olduğu ve Tanrı'yı algılayan asıl yetinin de nefis olduğu çözümlendiğine göre; ahiret bahsinin anlaşılabilmesinin, İbn Sînâ'da nefsin ne anlama geldiğinin bilinmesiyle mümkün olabileceği netleşmiştir. Nefsin beden ile ilişkisinde asıl tartışılan konu, dünyadaki birlikteliklerinden ziyade ölümle beraber ortaya çıkan ayrılma ve tekrar birleşme veya birleşmeme vakiasının

⁷⁶¹ Toktaş, *a.g.e.*, s.154.

⁷⁶² Selim Özarslan, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 1999, s. 205.

⁷⁶³ İbn Sînâ nefsin cevherliği konusunda on delil ileri sürmüştür. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Risale fi's-Saade ve'l-Hucceci'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher*, thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 37-63.

⁷⁶⁴ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 123-125. Toktaş, *Meşşai Filozoflarda Felsefe Eleştirileri*, s. 165.

gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hakkındadır. İbn Sînâ, ahiret bahsi hakkında ikili bir açıklama yöntemi kullanarak tartışmalara giriş yapar. Buna göre nefis hakkında bize; din ve peygamberlikten gelen bilgiler ile akıl ve burhan yoluyla bilgiler ulaşmaktadır.

1. Din ve peygamberlik kanalıyla aktarılanların kanıtlanması din ve peygamberliğin haberlerinin doğrulanması ile mümkündür. İşte bu kısmın içeriği; dirilişte bedenin durumunun ne olacağı hakkında olup; bedene ait iyilik ve kötülükler ile ahirete ait mutluluk ve bahtsızlığın ayrıntılarını kapsar.

2. Akıl ve burhan (kıyas yöntemi) ile idrak edilen ve peygamberliğin de onu tasdiklediği haberlerin içeriği ise; ölüm ötesi hayatta nefislerin mutluluk ya da bedbahtlığının kıyas yöntemiyle tespiti. Ruhsal mutluluğa ulaşma arzusunun bedensel hazzardan daha üstün olması, gerçek Bir'e ulaşmak için bedensel mutluluğu ifade eden tasvirlerin amaç değil araç olduğunun kıyas yöntemiyle kavratılmasıdır. Gerçek hâkimler (gerçeği idrak eden kişiler) kendilerine bedensel arzular verilmiş olsa bile, onların gerçek mutluluğa ulaşma arzuları daha büyüktür.⁷⁶⁵

İbn Sînâ'nın bu sözleri, onun bu konudaki niyetini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre onun sisteminde diriliş bahsini anlayabilmenin bir diğer gerekliliği; diriliş esnasındaki bedenin durumu ile ölüm ötesi hayatta mutluluk ya da bedbahtlık halinde olacak ruhun durumunu anlayabilmektir.⁷⁶⁶

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 169.

⁷⁶⁶ Kur'an'da dirilişin sekiz manada kullanıldığını Firuzabadi (ö. 817/1414) bize şu şekilde aktarır: Birincisi; ilham manasında kullanılmıştır. "Allah kargaya yeri eşelemesini ilham etti." (maide/31) İkincisi; ölümleri dünyada diriltme, canlandırma anlamında kullanılmıştır. "Ölümünüzden sonra şükrediniz diye sizi tekrar dirilttik." (Bakara/56), "Allah onu yüz yıl ölü bıraktı sonra tekrar diriltti" (Kur'an; Bakara/259, Kehf 19)

Üçüncüsü; uykudan uyandırma anlamında kullanılmıştır. "Geceleyin sizi ölü gibi uyutan, gündüzün yaptıklarınızı bilen, mukadder olan hayat süreniz doluncaya kadar gündüzleri sizi tekrar kaldıran O'dur." (Kur'an; Bakara/60)

Dördüncüsü; musallat etme, hâkim kılma anlamında kullanılmıştır. "...Üzerinize pek güçlü olan kullarımızı salacağız." (Kur'an; İsra/5)

Beşincisi; değer biçme, hâkim tayin etme anlamında kullanılmıştır. "Karı-kocanın arasının açılmasından endişelenir iseniz, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem tayin edin." (Kur'an; Nisa/35)

Altıncısı; tayin etme, belirleme anlamında kullanılmıştır. "Bize bir hükümdar tayin et de, Allah yolunda savaşalım demişlerdir." (Kur'an; Bakara/246) ve "Peygamberleri onlara, Allah şüphesiz Talut'u hükümdar tayin etti, dedi." (Kur'an; Bakara/247)

Yedincisi; diriliş için kabirleri yarma anlamında kullanılmıştır. "Allah kabirlerde olanı diriltecektir." (Kur'an; Hac/7).

Sekizincisi; gönderme anlamında kullanılmıştır. "Kitapsız kimseler arasından kendilerine ayetlerini okuyan, onları arıyan, onlara Kitabı ve Hikmeti öğreten bir Peygamber gönderen O'dur." (Kur'an; Cuma/2)

İbn Sînâ açısından meselenin ana hatlarını çizdikten sonra Gazzâlî cephesine bakılacak olursa, şöyle bir durum ile karşılaşmaktadır: Gazzâlî'nin temel itirazı, ahirete ilişkin mutluluk ya da bahtsızlık tasvirlerinin gerçekleşmeyeceği ve ahirette dirilişin sadece ruhani olmasının dinin temel akidesine aykırı olduğu noktasıdır. İbn Sînâ'nın iddiası da; mutluluk ve bahtsızlık tasvirlerinin, yani diriliş argümanlarının dinde ve peygamberliğin anlatımında semboller ile ifade edildiği (ki bu semboller Yahudiliğin kitabı Tevrat'taki gibi baştan sona tasvir değildir) ve aslında nefis-beden münasebetinde gerçek zevk ve bahtsızlığın nefis için olabileceği (ki buradaki nefsin değerli görülmesi de Hristiyanlığın nefis anlayışı kadar abartılı ve tek egemen güç anlamında da değildir), bedenın insanı insan yapan bir kimlik ve benlik içermediği ve bu sebeple de din ve peygamberlik öğretilerinin beden ile ilgili tasarruflarının ancak semboller boyutunda olabileceğidir.⁷⁶⁷ Gazzâlî'ye göre; bu kabulleri sebebiyle filozoflar cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere dönmesi, cennet ve cehennemın varlığı gibi ahirete ait hakikatleri, halkın anlaması için yapılmış/ifade edilmiş sembollerdir, diyerek reddetmişlerdir. Gazzâlî açısından filozofların bu görüşleri, dinin aslî kaynaklarına ve Müslümanların yoluna tamamen aykırıdır.⁷⁶⁸

Dirilişin mahiyeti hakkındaki bu girişten sonra, Gazzâlî'nin filozoflara, özelde İbn Sînâ'ya karşı *Tehâfüt*'ün yirminci meselesinden yola çıkarak sarfettiği iddia-cevap şeklindeki itirazlar; üç başlık altında ve bunların alt başlıkları oluşturulmak suretiyle yorumlanacaktır.

B. 1. Halk Kitleleri, Dirilişin Mahiyetini Dini Tasvir ve Teşbihlerle Anlayabilir

B.1.1. Nefsin Mertebeleri, Akledilirler ve Duyulurlarla İlişkisi

Gazzâlî'ye göre filozoflar, nefsin; hazları, cismani ve ruhani lezzetleri algılaması konusunda şunları söylerler: “Nefsin ölümden sonraki hali, anlatılamayacak kadar yüksek bir zevk içinde veya anlatılamayacak kadar yüksek bir

Diriliş ile beraber Kuran'da eşe anlamlı bazı kelimeler de kullanılır. Bunlar “en-Nüşur”, “el-Haşr”, “el-Kiyame”, “el-Hiseb”, “el-Mead” ve “İadetü'l-Hakk” tabirleridir. Bkz. Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakup, *Basairu Zevi't-Temyiz fî Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Muhammed Ali Neccar, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, c.II, s. 214-215. Bkz. Özarslan, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, 1999, s. 107-108.

⁷⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlahiyat*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yay., 2011, s. 47.

⁷⁶⁸ Kuyel, *a.g.e.*, s. 107.

acı içinde sonsuza dek sürüp gidecektir. Bazen bu acı sonsuz iken, bazen de bu acı uzun zaman geçtikten sonra ortadan kalkacaktır.”⁷⁶⁹

Buradan yola çıkarak filozoflar ahirette insanları iki kısma ayırırlar:⁷⁷⁰

1. Ebedi zevk alacak olanlar (arınmış olgun nefisler).
2. Ebedi acı çekecek olanlar (kirlenmiş olgun nefislerdir).⁷⁷¹

İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadeleri, Gazzâlî'nin iddialarına kıyasla, daha kapsamlı ve bütüncül bir bakış açısına sahiptir. İbn Sînâ'ya göre bedenlerinden kopan nefislerin mertebeleri, şu konumlara ayrılırlar:

1. Arınmış kâmil nefisler.
2. Henüz arınmamış, arınmak için berzahta ıslah edilecek olan nefisler.
3. Hayatta iken kemale ermenin gerekliliğini bildiği halde kemale eremeyen nefisler.
4. Hayatta iken bir uyarıcı (Peygamber) ulaşmayan, kemale ermemiş ama arınmış nefisler.
5. Saf akıllıların ve çocukların nefisleri gibi ilâhî buyruğa muhatap olmayan kemale ermemiş ama arınmış nefisler.
6. Kemâle ermeyen ve arınmamış nefisler. Bu nefisler sonsuza dek bahtsızlığı seçmişlerdir.⁷⁷²

Bayağı nefisler kendilerine uygun mutluluk ve bahtsızlık yaşayacak iken, kutsal nefisler, doğrudan yetkinliğe ulaşırlar ve gerçek lezzete dalıp giderler. Geride

⁷⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 207

⁷⁷⁰ Gazzâlî tarafından yapılan İbn Sînâ'nın iyi ve kötü nefisler tasnifinin bir benzerini İbn Rüşd'de görmekteyiz. Ona göre bütün semavi dinler, nefsin ölümsüz olduğunu kabul etmektedir. Buna göre ölümden sonra nefisler, bedensel arzulardan kurtulacak, eğer o arınmış bir nefis ise bedensel arzulardan kurtulunca, arınmışlığı kat be kat artacaktır. Şayet kirli ise, bedenden ayrılınca, yaptığı kötülükler yüzünden kirliliği daha da arttığından işkence görecektir. Nefs arınma imkânına sahipken, arınma fırsatını kaybettiğinde çok üzülecektir. Bunun için Kur'an'da; “Kişinin Allah'a karşı aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdendim (diyeceği günden sakının)” (Kur'an; Zümer/56) ayeti bu gerçeği ortaya koyar. İşte bu duruma bütün dinler, ahiret mutluluğu ve ahiret bahtsızlığı demişlerdir. Bkz. İbn Rüşd, *el Keşf an Menabici'l-Edille fi Akaidi'l-Millel: Ahiret ve Ahvali*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, s. 93.

⁷⁷¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 207.

⁷⁷² İbn Sînâ'ya ait nefis sınıflandırması Ali Durusoy tarafından şu başlıklar altında tekrar düzenlenmiştir:

1. Nazari ve ameli akıl gücünün her ikisinde yetkin olan nefisler
2. Nazari akıl gücünde yetkin, ameli akıl gücünde eksik olan nefisler
3. Nazari akıl gücünde tam yetkin olamayıp, ameli akıl gücünde yetkin olan nefisler
4. Nazari akıl gücünde yetkinleşme imkânı olmayan nefisler
5. Nazari ve ameli akıl gücünün her ikisinde yetkin olmayan nefisler.

Bu konudaki sınıflandırmanın ayrıntısı için bkz. Durusoy, *a.g.e.*, s. 190-194.

kalan (dünyaya ait) şeylere bakmazlar.⁷⁷³ Ahirette yaratıcıya karşı alınacak lezzet ile bedensel zevkler kıyaslanamaz. Dinde bedensel mutluluktan bahsedildiği doğrudur. Bu sebeple İbn Sînâ bu durumu açıklarken dünyevi hazlarla gerçek hazlar arasında bir ayırım yapmaktadır.⁷⁷⁴

Nefislerin mertebeleri konusunda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te naklettiği filozof görüşleri ile İbn Sînâ'nın ifadeleri arasındaki bir paralellik göze çarpmaktadır. Gazzâlî; nefsin mertebeleri konusundan yola çıkarak, filozofların; akıl gücünün akledilirleri algılayarak mutluluğa erdiğini savunduklarını iddia eder. Ona göre; “bunu engelleyen tek şey bedenın meşguliyetleri, duyuları ve arzularıdır. Dünyadaki cahil nefis; zevk aldığı şeyi elde edememekten dolayı acı duyar. Ancak bedene ait işlerle meşgul olması ona acısını unutturur. Akledilirleri algılayan nefis ise; bazen hastalıktan dolayı tat alma duyusu azalan hasta gibi az bir haz duyar. Bilgiyle olgunlaşan nefisler ise; hastalık nedeniyle tat alamayan hastanın bu sıkıntıdan kurtulmasıyla elde ettiği lezzete benzer bir haz alır.”⁷⁷⁵

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki bu ithamlarının karşılığı, İbn Sînâ'nın ifadelerinde oldukça geniş yer bulmuştur. İbn Sînâ, Gazzâlî'nin her bir cümlesine uzun uzadıya, tabiri caizse bir anlamda cevap vermiş ve gerçek maksadının; Allah'a yaklaştırmayı gerektiren akli ilkelerin üstünlüğünü ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. Onun bu konudaki açıklamaları, sadece kuru bir felsefe yapmak değil, İlk İlke'ye olan bağlılığın samimi yansımaları hissettirmektedir. İbn Sînâ bu durumu etkileyici örneklerle ve birçok eserinde de benzer ifadelerle nakleder.

Ona göre; “şayet akıl gücü nefis için mümkün olan yetkinlik sınırına ulaştığı sırada nefis, ulaşabileceği tam yetkinliği gerçekleştirmek üzere bedenden ayrılırsa, bu durum, en lezzetli yiyecekler iştah açıcı bir şekilde kendisine sunulan, uyuşturulmuş (Gazzâlî'nin deyiimiyle hastalıklı) bir kimsenin, bunların farkında olmayışı gibidir. Uyuşukluğun etkisi kalkınca o büyük lezzeti bir anda algılar.”⁷⁷⁶ Bedenden ayrıldığımızda, nefsimiz bedendeyken elde edemediği yetkinliğini ve maşukunu fark eder ve ona doğal olarak arzu duyar. Çünkü onun mevcut olduğunu bi'l-fiil olarak akletmiştir. Ancak söylediğimiz gibi nefsin bedenle meşguliyeti, ona kendi zatını ve

⁷⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifa:el-İlahiyat*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, 2011, s. 56.

⁷⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 170.

⁷⁷⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 207-208.

⁷⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa:el-İlahiyat*, 2011, s. 51.

maşukunu unutturmuştur.⁷⁷⁷ Dolayısıyla güzel suretleri görmede kör, düzenli sesleri duymada sağır nasıl o güzellik karşısında bir şey hissetmiyorsa; akıllı kişi gerçek hazzı diğer hazlardan ayırır. Akıllı kimse her lezzetin, eşeğin yemekten ve çiftleşmekten aldığı zevk gibi olduğunu düşünmemelidir. Âlemlerin Rabbinin sonsuz gücünde, son derece faziletli bir durum ve haz diye isimlendirebileceğimiz kadar yüce bir şey yoktur da, eşek ve hayvanlarda mı hoş ve hazlı bir durum vardır! Asla! Bilakis yüce ile bu değersiz nasıl kıyaslanabilir? Fakat biz bunu tahayyül eder, kıyas ile biliriz.⁷⁷⁸ O halde İlk'in katında bizim durumumuz; güzelliklerinden emin olduğu halde asla duymayan sağırın o sesin hazzını alamadığı hale benzer.”⁷⁷⁹

Kısacası; akleden nefsin kendine özgü yetkinliği; her şeyin ilkesinden (yani İlahi Zat'tan) başlayarak, kendisinde varlığın genel formunun, her şeyde var olan makul düzenin ve her şeye taştan iyiliğin (ve inayetin) şekillendiği bir akli âleme dönüşmesidir.⁷⁸⁰ (Bu süreçte) onun yetkinliği, İlk İlke'den başlayarak mutlak ruhani cevherlerin, sonra bir tür bedenle ilişkili bulunan ruhsal cevherlerin, ardından olanca güç ve şekliyle göksel cisimlerin, daha sonra da bütünüyle varlığın nefse yansıyor, nefsin mevcut âleme denk, akledilir bir âlem haline dönüşmesiyle gerçekleşir.⁷⁸¹

İbn Sînâ'nın başka söze gerek bırakmayan tatmin edici boyuttaki bu açıklamalarının izdüşümünde bulunan Gazzâlî, *Tehâfüt*'te, filozofların akli hazları

⁷⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 270.

⁷⁷⁸ Filozofların görüşüne göre; “akli lezzetler duyuşal lezzetlerden daha üstündür. Duyusal güçler ancak cisimsel aletlerde varolmakla beraber, algılayıcıların aşırı derecede güçlenmesiyle bozulmaktadır. Zira gözün lezzeti aydınlıkta, elemi ise karanlıktadır, güçlü ışık ise onu bozar. Nitekim güçlü ses de, işitme algısını bozar ve daha kısık sesleri işitmeye engel olur. Açık algılayıcılar ise akli güçlendirir ve aydınlığı artırır. Akli güç kendi başına kaimdir, dönüşmeyi ve değişmeyi kabul etmez. Duyusal güç ise dönüşen cisimdedir.” Bkz. Gazzâlî, *Mekâsîd*, s. 192.

⁷⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 170; *en-Necat*, 2013, s. 267-268; *eş-Şîfa:el-İlahiyat*, s. 53; *Danışname*, s. 270-274.

⁷⁸⁰ Filozofların söylediklerinin özeti *Telhis*'te şöyle yer alır: “Sonra Şeyh Ebu Ali'nin (İbn Sînâ) uhrevî saadetin kendisiyle hâsıl olduğu ilmin miktarı konusunda söylediklerinde karışıklık vardır. İbn Sînâ bazı kitaplarında bu saadetin müfârik şeyler hakkında derin bilgi sahibi olmayı gerektirdiğini zikretmekle yetinmişken, bazı kitaplarında ise şöyle demiştir: ‘Söz konusu saadetin kendisiyle elde edildiği ilimlerin miktarını kesin bir delille ispat etmek mümkün değildir ancak bunu yaklaşık olarak ifade etmem mümkün olabilir. Zannediyorum ki bunlar insanın gerçek bir tasavvurla müfârikâtin ilkelerini tasavvur etmesi, bunları burhâni ve kesin bir tasdikle tasdik etmesi, sonsuz cüz'lerin değil küllî hareketin gâî illetini bilmesi, bütünüün şeklini ve onun cüzlerinin birbirine nisbetini ve en uzak varlığa kadar Tanrı'dan gelen nizamın tertibini bilmesi, inayeti ve inayetin keyfiyetini tasavvur etmesi, bütün varlıkları önceleyen zatı bilmesi, bu zatın hangi türden bir varlığa, ne türden bir birliğe sahip olduğunu bilmesi, hiçbir yönden değişim ve çoğalma ilişmeyecek şekilde bu zatın nasıl bileceğini, mevcûdatın tertibinin ona nasıl bir nisbetinin olduğunu bilmesidir. Sonra bunlar hakkında düşünenin bilgisi derinleştikçe, mutluluk istidadı da artar.’ Filozofların ruhanî meâd konusunda söylediklerinin özeti budur.” Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 224.

⁷⁸¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 49; *en-Necat*, 2013, s. 268-269.

cismani lezzetlerden üstün sayması ile ilgili iki delilden bahsettiklerini söylemektedir. Bu deliller şunlardır:

1. Meleklerin durumu yırtıcı hayvanlardan daha üstün olmakla birlikte, melekler cinsel ilişki, yeme-içme gibi maddi zevklere sahip değildirler. Meleklerin üstünlükleri Allah’a yakın olmalarından gelir.

2. İnsan bazen akli hazları cismani lezzetlerden üstün tutabilir. Düşmanını yenen kimse için bu durum cinsel ilişkiden, yeme-içme zevkinden daha önemlidir. Hatta tavlâ, satranç gibi oyunda galip gelebilmek için yeme-içmeyi unutanın durumu da bunun gibidir.⁷⁸² Savaşlardaki kahramanlıklar da öyledir. Kahraman olmanın duygusu, ölümden daha öncelikli bir zevk haline dönüşür.

Gazzâlî’ye göre filozofların bu söylediklerinden çıkarılacak sonuç şudur: “O halde ahirete ilişkin akli hazlar dünyevi, cismani hazlardan daha üstündür.”⁷⁸³ Nefs öldüğünde, zindandan kurtulmuş ve gerçek arzularına kavuşmuştur. İşte burası onun gerçek cennetidir. Nefs dünyadan koparken bağlı olduğu bazı hazlardan ayrılmaktadır. Fakat bu hazlar, gerçek hazların yanında nefis için fazlaca bağlayıcı değildir. Bunun örneği vatanından ve ailesinden ayrılmak sebebiyle üzülen birisinin yüksek bir makama geleceğinden dolayı haz duymasına benzer.”⁷⁸⁴

İbn Sînâ’nın aşağıdaki ifadeleri, Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’te filozoflardan aktardığı ve yorumladığı görüşleri destekler mahiyettedir. Ona göre; “akıllı kimselerde iç güçler; zayıf ruhlu, aşağılık ve değersiz kimselerde ise dış lezzetler baskındır. Bir kimseye bir şey sunulsa lezzetli yiyecek mi ister, yoksa makam, ihtişam, izzet ve düşmana galibiyet mi ister? Eğer düşüklük, adilik ve çocukların ve dört ayaklıların konumu ise tatlı ister. Eğer yüksek ve yüce ruhlu ise asla tatlıya iltifat etmez ve diğer lezzetli şeyin yanında durmaz. Aşağılık insan, iç güçleri ölmüş kimsedir. Onun iç güçlere ait fillerden haberi yoktur. Nitekim çocukların iç güçleri henüz tam olarak fiilî hale gelmemiştir.”⁷⁸⁵

“Bu sebeple nefsin yetkinliği, duyu güçlerinin yetkinliğinden çok üstündür. Maddeden soyut her varlığın sureti (bilgisi) nefistedir. O, akli âleme paralel ve ona denk âlemlerden ibarettir. Ancak nefsin yapısı ruhani, rabbani, latif ve mukaddestir.

⁷⁸² Ayrıca geniş bilgi için bkz. Durusoy, *a.g.e.*, s. 173-176.

⁷⁸³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 209.

⁷⁸⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 211.

⁷⁸⁵ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 266.

Cismani âlem ise duyusal olup, kötülüğe karışmıştır. Bu durumda insanın özüne ait lezzet yani onun nefsi ahirette kemale ermiş durumdaysa, alacağı lezzet, bizim şu âlemimizdeki lezzetle asla kıyaslanamaz. Hayvanlara ait yırtıcılık ile meleklerle ait iyilik ve lezzet nasıl kıyaslanabilir. İnsan nefsi kemale ermişse, meleklerle ait bir öze ulaşmıştır. İnsan nefsi tıpkı meleklerde olduğu gibi maddeden ayırık/bağımsız bir formdur. İnsandaki şehvet, öfke ve vehim gücü arttıkça akleden nefis geriler; Allah'ı bile unuttur hale gelir. Ruhani lezzetleri bizim hissedemeyişimizin sebebi, beden tarafından akleden nefsin engellenmesidir.”⁷⁸⁶

İbn Sînâ için akli hazların önemi, aslında insana Allah'ı hissettiren ve anlatan en iyi aracı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple akli hazlar ile duyusal hazlar arasında, İbn Sînâ açısından büyük farklar vardır. Üsküdarî bu tartışmaya dikkat çekmiş ve *Telhis*'inde akli hazların cismani hazlardan üstünlüklerini maddeler halinde sıralamıştır.⁷⁸⁷

Bu tartışmaya dâhil edilmesi gereken en önemli isimlerden birisi de şüphesiz Fahrettin Razi (ö. 1210)'dir. Onun uhrevi hazların dünyevi lezzetlerden üstünlüğü hakkındaki görüşü, oldukça sert ve kesin hükümler içerir. Bu konuda İbn Sînâ'dan daha da öteye giderek, dünyevi hazları tamamen hayvani hazlarla eşitlemiş, hatta bu hazlardan hoşlananların toplumsal anlamda düşük ve değersiz görüldüklerini söylemiştir. Razi'ye göre; avam tabakasında baskın olan anlayış, yeme-içme ve cinsel ilişkiden alınan hazzın en güçlü haz ve en üstün mutluluk olduğu yönündedir. Bu yüzden çoğunlukla halk, ahiretteki lezzetli yiyeceklere kavuşmak ve orada

⁷⁸⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, s. 41.

⁷⁸⁷ Üsküdarî'nin sınıflandırması şu şekildedir:

“Birincisi; cismânî kuvvet ancak yüzeyleri ve görünüşleri idrak etmekle sınırlıdır. Aklî kuvvet ise bunlarla sınırlı değil aksine aklî kuvvet bir şeyin hem dışını hem de içini idrak eder. Mahiyet ile onun cüzleri ve arazlarını birbirinden ayırır. Cinsin cüzleri ile faslın cüzlerini birbirinden ayırt eder. Ona göre bâtının idrak edilmesi zâhirin idrak edilmesi gibidir. Aklî kuvvetin idrak etmesinin bu şeylerle sınırlı olmadığından ve idrak sahasının bundan daha geniş olduğundan şüphe yoktur. Aklî kuvvetin idrakleri Tanrı'nın zatı ve ondan sonra gelen aklî cevherler ve semavî nefislerdir. Duyular ise bunları idrak edemez. Duyuların idrakleri ise sadece değişen, basit arazları ve cisimleri idrak etmektir. O halde söz konusu iki idrak arasında üstünlük bakımından olan fark çok fazladır.

İkincisi; eğer aklî lezzet hissî lezzetten daha kuvvetli olmasaydı o zaman eşeklerin ve diğer hayvanların durumu ya meleklerin durumuyla aynı olurdu ya da onlardan daha temiz olurdu. Sonra olanın (onlara eşit olurdu) yanlışlığı açıktır önce gelen ise (daha temiz olurdu) onun gibidir.

Üçüncüsü; aklî lezzet satranç, tavla ve bunlar gibi bayağı şeylerde olsa bile insan üzerinde daha etkili olur ki insan bu lezzetleri hissî lezzetlerin en kuvvetlisi olarak zanneder. Aklî lezzet bu gibi şeylerde baskın olduğunda, insana yeme ve cinsellik sunulduğu zaman bunlara galip gelir ve hatta insan bu tür lezzetleri reddedebilir. Aynı şekilde asalet gibi saltanata meylin lezzeti de nefis üzerinde daha etkilidir. Nitekim himmet sahibi birçok nefis bu lezzeti terk etmektense cismânî lezzetlerin birçoğunu terk etmeyi tercih eder.”Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 221.

(hurilerle) çok cazip evlilikler yapmak ümidiyle Allah’a ibadet ederler. Bu durum, bileğe ve sufiler gibi hakikat araştırmacıları nezdinde bayağı ve değersiz bir anlayıştır.⁷⁸⁸ Razi; bu konuda çeşitli deliller ortaya koymakta ve bu delillerin ortak konusu olarak dünyevi lezzetlerin insanı ne kadar değersizleştirdiği üzerinde durmaktadır. Hatta bu konuda hayvanlar arasında da kıyaslama yapmakta, az yiyen-içen hayvanın bile değerinin yüksek olduğunu, onun daha kolay eğitildiğini belirtmektedir. Hayvanlarda bile dünyevi hazlar onların değerini düşürürken akıllı hayvan olan insan da neler olmaz ki⁷⁸⁹ diyerek sözlerini tamamlamaktadır.⁷⁹⁰

Gazzâlî, filozofların dini açıdan diriliş meselesini destekleyen sözlerine, onların faydalı ilim, iyi amel ve ibadetler hakkında söyledikleriyle devam eder. Çünkü onlar, bu konuda ruhani lezzetlerin cismani lezzetlerden üstünlüğünü göstermenin en iyi izahını yaparlar. Filozoflara göre; “akli ilimler, Allah’ın sıfatları, melekleri, kitapları ve varlığın O’ndan nasıl meydana geldiği hakkındaki bilgilerdir. Bunun dışındaki bilgiler, şayet Allah’a ulaştırıyor ise yararlıdır. İyi amel ve ibadete ihtiyaç, nefsin arınması için gereklidir. Nefis, bedende bulunduğu sürece iyi amel ve ibadetin hakikatini anlaması engellenmektedir. Nefsi kendi arzularından uzaklaştırmak, dünyanın bağından ayırmak, ancak ilme ve takvaya yönelmekle olur.

⁷⁸⁸ Fahrettin Razi, *el-Metalibu’l-Aliye mine’l-İlmi’l-İlahi*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, s. 120.

⁷⁸⁹ Razi, *a.g.e.*, s. 120-124.

⁷⁹⁰ Akli lezzetlerin cismani lezzetlerden üstün olduğu hakkında Razi’nin fikirleri, Üsküdarı tarafından da onaylanmıştır. Razi’ye göre akli lezzetler ile cismani lezzetlerin dengesi şu şekildedir: “Biz akli lezzetlerin var olduklarını ve aklî lezzetlerin diğer lezzetlerden daha kuvvetli olduklarını inkâr etmiyoruz. Ancak bunları aklî delillerle ispat etmek imkânsızdır ve bu cihetle ispat edilmesi mümkün olmayan her şeyin inkâr edilmesi de gerekmez. Eğer bir kimse şeylerin (eşyanın) tadına ve kokusuna delil getirmeye çalışırsa, hissî olarak bunların varlığını kabul etmekle birlikte, bu onun için imkânsız olur. İşte akli lezzetler bu kabildendir ve ona ulaşmanın dışında onu kesin bir şekilde tasdik etmenin, yani ispatın yolu yoktur. Bedenî ilişkilerden kurtulup ilahî bilgileri tam olarak elde etmeye yönelen herkesin bundan alacağı lezzet daha büyük olur. Tanrı imanımızı kuvvetlendirecek ve nefsimizi teskin edecek bu nimeti bize gerek uykuda gerekse uyanıkken birçok kez bahşetmiştir. Açıkçası filozofların değişik açılardan ele aldığımız bu görüşleri teşvik ve dikkat çekme sadedindedir.” Bkz. Üsküdarı, *a.g.e.*, s. 229.

Bu görüşe ilave olarak Telhis yazarı bu konuda şu katkıyı yapmaktadır: “Ben de ilave olarak diyorum ki; yetkinlik zatı bakımından sevilen, istikra ile (araştırılan) şeydir. Basit ya da üstün olsun her meslekte sevgi bakımından yetkinlik noksanlığa karşı tercih edilir. Nasıl ki yetkinliğin mertebeleri çok çeşitli ise; aynı şekilde sevginin de birçok derecesi vardır. En yüce yetkinlik Allah Teâla’ya has olduğuna göre sevginin en büyüğü de Allah sevgisidir. Sevginin şiddeti iki aşamada gerçekleşir: **Birinci** durum sevilmeyen şeyi görmemektir. **İkincisi** ise sevilen şeyi idrak etmekle alınan lezzettir. İstikra da buna delalet eder. Allah sevgisinin şiddetinde de bu iki durumun olması gerekir. Zevk ehli (mutasavvıflar); Allah’tan başkasını görmemeye fena adını veriyorlar. Yetkin kimse nasıl ki en yetkin olana (yani Tanrı’a) nispetle yetkin sayılmazsa; aynı şekilde yetkin olanın sevgisi de en yetkin olanın sevgisine nispetle sevgi sayılmaz. O halde ancak Allah’a olan şiddetli sevgi baki kalır. Kalpler de ancak Allah’ın zikri ile mutmain olur. Allah Teâla’nın da buyurduğu gibi, ‘Dikkat edin kalpler ancak Allah’ı zikretmekle mutmain olur’ (Kur’an; Ra’d, 13/28).” Bkz. Üsküdarı, *a.g.e.*, s. 229.

Ahlak ilmi geniş bir alandır. Ahlakı güzelleştirmenin yolu, ancak davranışlarda dinin koyduğu ahlaki ilkeleri uygulamakla olur. Böylece insan nefsanî arzularına uymaz. Onun için Allah; ‘nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, onu kirleten ise ziyan etmiştir’ (Kur’an; Şems/8-9) buyurmaktadır.”⁷⁹¹

İbn Sînâ’ya göre de işin aslı Gazzâlî’nin faydalı ilim, iyi amel ve ibadetler hakkında yaptığı nakillerdeki gibidir. “Düşünenin, basireti arttıkça, mutluluk için istidatı da artar. Sanki insan, bu âlem ve işlenlerinden, ancak diğer âlem ile ilişkisini pekiştirdiğinde arınır. Böylece bu onun için orada olana arzuya ve orada bulunup arkasındakine dönüşü bütünüyle engelleyen bir aşka dönüşür. Bu gerçek mutluluk, nefsin ameli tarafını ıslah etmeden tamamlanmaz. Bu sebeple şu öncülü sunabiliriz. Şöyle ki; ahlak, nefisten fiillerin kolaylıkla, önceden her hangi bir düşünce olmaksızın meydana geldiği bir melekedir. Ahlak kitaplarında, ortada olan fiillerin yapılması değil, iki zıt ahlak arasındaki ortada olmanın kullanılması hatta ortada olma melekesinin elde edilmesi emredilmiştir. Ortada olma melekesi adeta natık kuvve ve hayvani kuvvelerle birlikte.”⁷⁹² En net ifadesiyle nefsi tabiatın kirlerinden arındıracak olan şey, Allah’a ibadet ve Peygamberin çağırdığı dine göre hareket etmektir. Din, nefsi bu afetlere karşı koruyan bir kale ve bir kalkandır.”⁷⁹³

Şu ana kadar yapılan nakiller ve bu nakiller hakkındaki yorumlar, eksiriyetle Gazzâlî ile İbn Sînâ arasındaki uyumu gözler önüne sermiştir. Zaten Gazzâlî’nin buraya kadar, filozoflara her hangi bir itirazı bulunmamaktadır. Buraya kadarki iddialar, bir itirazdan ziyade bir nakil hüviyetindedir. Gazzâlî’nin asıl itirazı, filozofların ahiret ahvalinin inkârı boyutunda değerlendirilen düşüncelerine gelmektedir. Sıradaki bölümün başlığı olan ‘Cennet ve Cehennem tasvirlerinin amacı’ konu bağlamı, Gazzâlî’nin nakilden itiraza ve itirazdan inkâra giden sürecin başlangıcını oluşturmaktadır.

B.1.2. Cennet ve Cehennem Tasvirlerinin Amacı

Gazzâlî buraya kadar nefsin özelliklerinden, cismanî lezzetler ile akli hazların üstünlük derecelerinden bahsetmektedir. Buradan itibaren ise, filozoflara ait olan ve kendisinin de -aleni bir şekilde yapmasa da- küfür ithamının sebeplerinde birisi

⁷⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 210-212.

⁷⁹² İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013 s. 271.

⁷⁹³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 43.

olarak gördüğü, “teşbihler ve tasvirler”, diye özetleyebileceğimiz bölüme giriş yapmaktadır. “Halkın anlayabileceği bir üslup” konusunun tartışmaya açıldığı bu bölümde, Cennet ve Cehennem tasvirlerinin Gazzâlî ile İbn Sînâ arasındaki temel tartışmalara kaynaklık ettiğine şahit olacağız.

Gazzâlî bu durumun değerlendirmesine şu sözlerle başlar: “Filozoflara göre; bir kimse ölünce onun kıyameti kopmuştur. Ahirete ilişkin tasvirlerin amacı, uhrevî hazları idrakten aciz olan zihinlere, anlayabilecekleri örnekler vererek bunları (tasvirler kullanarak) anlatmaktır. Sonra bu hazların anlatılandan çok daha üstün olduğu (dinde anlatılan sembollerden daha geniş bir anlam içerdiği) onlara hatırlatılır. İşte filozofların görüşü budur. Biz bu konuda deriz ki; filozofların bu konudaki görüşlerinin çoğu dine aykırı değildir. Çünkü ahirette duysal zevklerden daha büyük hazlar olduğunu biz de kabul ediyoruz. Fakat biz bunu dinden öğreniyoruz.⁷⁹⁴ Zira din ahiretten haber vermektedir. Nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden de ahiret anlaşılmaz. Şu var ki biz bunun sadece akıl ile bilinebileceği iddiaları konusunda onlara karşıyız.”⁷⁹⁵

Gazzâlî’nin bu iddiasında dikkat çeken durum şudur: Öncelikle Gazzâlî; filozofların, ahiret hayatına ilişkin tasvirlerin amacı olarak; “uhrevî hazları idrakten aciz olan zihinlere, anlayabilecekleri örneklerle ahireti anlatmak ve ahiretin anlatılandan daha yüce olduğunu göstermektir”⁷⁹⁶ iddiasını kabul etmekte ve hem dinin hem de kendi görüşünün bu yönde olduğunu açıklamaktadır. Gazzâlî’nin bu noktada tek itirazı, filozofların bu kabulünün sadece akıl ile bilinebileceğini savunmalarına yöneliktir. Fakat bu itiraza rağmen, İbn Sînâ bu meseleyi anlatırken, dinden (Kur’an ve hadis) birçok delili örnek olarak göstermiştir. Ayrıca böyle bir kabulün Aristoteles felsefesinden de gelmediğini (İbn Sînâ’nın nefis görüşü Aristo felsefesiyle eşleşse de, en azından ölümden sonraki nefsin halleri konusu ayrılmaktadır) düşünürsek, İbn Sînâ’nın temel argümanlarından birisi, zihnin algılayabileceği sembollerin kullanımının, sadece akıl ile bilinebileceği tezi tutarlı bir çerçeveye çizmemektedir.

Gazzâlî’ye göre filozofların dine karşı geldiği hususlar şunlardır:

1. Kur’an’da cesetlerin dirileceğinin tasviri olmasına rağmen bunun inkârı.

⁷⁹⁴ Grek felsefesinin öğretilerinden veya sadece aklın öğretilerinden dolayı kabul etmiyoruz.

⁷⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 212.

⁷⁹⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 212.

2. Cennette cismani zevklerin varlığının inkârı.
3. Cehennemde cismani acıların varlığının inkârı.

Gazzâlî bu hususları naklettikten sonra, filozofların dine karşı gelmelerinden dolayı bir nevi şaşkınlık içerisinde olduğunu ifade eden şu soruyu onlara yöneltmektedir: “Cesetlerin dirileceğini inkâr eden siz filozoflar açısından cismani ve ruhani iki mutluluğun birlikte yaşanmasını engelleyen nedir?”⁷⁹⁷ Gazzâlî filozofların bu konuda kullandığını iddia ettiği “nitekim onlar için göz nuru değerinde nelerin hazırlandığını hiç kimse bilmez” (Kur’an; Secde/17) ayetini naklettikten sonra;⁷⁹⁸ yine onun filozoflar adına kullandığı ve buradaki aktarımıyla da ikinci defa zikrettiği şu hadisi nakleder: “Ben salih kullarım için hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın işitmediği, hiç bir insanın hatırına gelmeyen nimetler hazırladım.” (Buhari, Bedü’l-Halk 8) Bu naslarla en mükemmel olan haber verilmektedir. O halde diriliş dinin haber verdiği şekilde olacaktır.⁷⁹⁹

Gazzâlî, filozofların akli ve cismani hazlar konusundaki bu görüşlerinin geneline şu itirazı yaparak nihai görüşünü özetlemiştir: “(Siz filozofların); ‘nefsin bedeni yönetmekle olan iştigali ve tamamen cismânî lezzetlere dalması, akli lezzetlerin hâsıl olmasına manidir’ sözünüz; bir şeyin varlığı, varlığa gelmesi esnasında var olmasına manidir, türünden bir sözdür. Aynı şekilde onlara göre cismânî lezzetler akli lezzetlerden daha zayıftır. Hatta onlara göre hissî lezzetlerin akli lezzetlere nispeti yoktur. O halde daha zayıf olmalarına rağmen bedenî arazlar nasıl olur da daha üstün olan nefsânî lezzetlere mani olur?’”⁸⁰⁰

Bu konuda Gazzâlî ile ilgili dikkatimizi çeken önemli bir nokta da şudur: O, filozoflardan nakil yaparken, onların sözleri dâhilinde kullanmış olduğu bir ayet ve hadisi; kendi sözlerini filozoflara cevap olarak naklettiği bölüm içerisinde tekrar kullanmaktadır.⁸⁰¹ Yani Gazzâlî’nin bu konuyu, filozofların kullandığı nasslar üzerinden temellendirmesi; tıpkı Allah’ın bilgisi meselesinde filozofların kullandığı dini nassı, onlardan alıp kullanan Gazzâlî örneğini bir defa daha karşımıza çıkarmaktadır.

⁷⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 213.

⁷⁹⁸ Altıntaş’a göre İbn Sînâ tarafından mead; Kur’an’daki Kasas/85, Feth/27 ve 29. ayetlerine dayandırılarak doğrulanmıştır. Bkz. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 139.

⁷⁹⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 213. Gazzâlî, aynı ifadeleri *Tehâfüt*’te iki defa kullanmıştır. Diğer kullanım için bkz. *A.g.e.*, s. 210.

⁸⁰⁰ Üsküdari, *a.g.e.*, s. 225.

⁸⁰¹ Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 210 ve 213.

İbn Sînâ ahiret hayatının tasvir ve teşbihlerden oluştuğunu ve avam için bu tasvir ve teşbihlerin en etkili anlatma yöntemi olduğunu oldukça geniş bir şekilde açıklamaktadır. İbn Sînâ'ya ait aşağıdaki benzetme oldukça yerinde kullanılmış bir örnektir. Ona göre; “bütün insan topluluklarının desteğini alan birisi, çıksa ve herkesi korkutarak veya mutlu edecek bir sistem yapsa (Kur'an'daki mükâfat ve ceza sistemi gibi), bu mümkün olacak bir şey değildir. Yüce Yaratıcı, insanların anlayacağı şekilde iyiler ve kötüler için ahirette neler hazırladığını tasvir etmiştir. İyi olanlar için; huriler, ölümsüz gençler, canlarının çektiği meyveler, main kaynağından doldurulmuş kadehler, altlarından akan süt, bal, şarap ve temiz su ırmakları, tahtlar, köşkler, döşemesi ipek ve atlastan çadırlar, kubbeler, yeryüzü ve gökyüzü kadar geniş cennetler hazırlamıştır. Kötüler için ise; kızgın ateş, dondurucu soğuk, zebaniler, zincirler, kelepçeler, kuru diken yemek, irinli su içmek, kafalarına demir tokmakla vurmak, azaplarının sona ermemesi için yanmış derilerinin tekrar yenilenmesi şeklinde azaplar tasvir etmiştir.⁸⁰² Avamın anlayacağı bu tasvirlerin dışında gerçek bir durum söylenecek olsa, (mesela Rablerinden mahrum bırakılmak gibi) insanlar pek aldırış etmezlerdi. Bedenlerin yanıp yok olduktan sonra tekrar dirilişi ve yenilenmesi söz konusu olmasa sevap ve azabı önemsemezlerdi. Öyleyse ‘dini siyaset’ açısından diriliş olayını; hesap, sevap ve azabı bu şekilde anlatmak gerekir.⁸⁰³ Nitekim Hz. Muhammed bu olayı o kadar güzel anlatmıştır ki, başka söze gerek bırakmamıştır.”⁸⁰⁴

⁸⁰² Bu konuda İbn Sînâ'ya destek veren filozoflardan bir tanesi kuşkusuz İbn Rüşd'tür. Ona göre; her dinin kendine göre öğretileri anlama tarzı vardır. İslam'ın ahiret hayatına yönelik erdemli davranışlara teşviki diğer dinlerden farklıdır. Bu sebeple ki, insanlara ahireti cismani tasvirlerle anlatmak ruhani tasvirlerden daha üstündür. Nitekim Allah buyurur ki; “Takva sahiplerine vaad olunan cennetin özelliği şöyledir: İçinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgesi sürekli...” (Kur'an; Rad/35). Hz. Peygamber de “Cennette hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın işitmediği ve hiç bir insanın hayalinden geçmeyen nimetler vardır” (Buhari, Bedü'l-Halk 8) buyurmaktadır. İbn Abbas, bu konuda; “Ahiret hayatının dünyayla tek benzerliği isimler açısından. Bu da gösteriyor ki, ahiretteki vücut bu vücuttan daha mükemmel bir yeniden diriliştir ve bu tarzdan daha üstün bir tarzdır. O halde biz, bir tek varlığın tavidan tavıra intikal ettiğini bildiğimize göre, inanan bir kimsenin yeniden dirilişi inkâr etmesi yakışık almaz. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, s. 88.

⁸⁰³ İbn Sînâ'nın belirttiği bu ve buna benzer pek çok ayette te'vil yapılması İslam dünyasında pek çok düşünür tarafından kabul edilemez görülmüştür. Gazzâlî'nin dışında Fahreddin Razi ve Bağdadi'nin de bu konuda ciddi tenkitleri bulunmaktadır. Süleyman Dünya'nın tenkiti ise oldukça dikkat çekicidir. O, filozofların tabiat incelemelerinden hareketle metafizik bir sonuç olan cismani dirilişi inkâr etmiş olduklarına dikkat çekerek, bu yaklaşımlarının, tabiat bilimlerinin gelişmesinin önünü kestikleri anlamına geldiğini belirtir. Bir başka deyişle, sanki bilim gelişmesini tamamlamış, bilimin geldiği son noktada bedenlerin dirilmesinin imkânsız olduğu anlaşılmış ve bu sebeple filozoflar, Kur'an'ın ilgili ayetlerini te'vil etmek zorunda kalmışlardır. Oysa bilim ilerleyen bir süreçtir ve son noktaya hiçbir zaman ulaşamaz. O halde filozofların, kendi dönemlerinin bilimsel gelişmelerini temele alarak bedenlerin dirilişini inkâr etmeleri doğru bir yaklaşım değildir. Bkz. Süleyman Dünya, *Mukaddime*,

İbn Sînâ'nın buradaki açıklamalarının izahını Gazzâlî, tabir-i caizse kendince yorumlamıştır. Ona göre filozoflar şunları iddia etmektedir: “Dindeki nasslar halkın anlayabileceği örneklerden ibarettir. Nitekim naslardaki teşbih halkın anlayabileceği seviyededir. Zira ilâhî sıfatlar halkın anlayabileceğinin çok ötesindedir.”⁸⁰⁵ (bu sebeple dinde tasvirler kullanılır) derlerse; bu iddianın cevabı iki şekilde verilir:

1. Cennet-Cehennem ve ahiret ahvaline ilişkin nasslar bize göre te’vil edilemez. Teşbihe ilişkin nasslar Arap istiare usulüne uygun olarak te’vil edilebilir. Bu durumda geriye Cennet ve Cehennem tasvirlerinin, halkın yararı için, gerçeğin zıddıyla yorumlanabileceğini iddia etmeniz kalır. Peygamberlik makamı bundan münezzehtir.⁸⁰⁶

2. Ahiret ahvali hakkında vaad edilenleri akılla te’vil etmek gerekir ki, bunlar Allah’ın kudreti karşısında imkânsız değildir. Öyleyse bunlar nassın zahirine göre, nassın toplamının verdiği açık anlamıyla kabul edilmelidir.⁸⁰⁷

Gazzâlî özetle, İbn Sînâ'nın bu meseledeki görüşünü, ilmî mevzularla alakası olmayan zanlardan ve bir takım tahminlerden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Bu durumun ifadesi Gazzâlî'nin şu sözlerine yansımaktadır: “Biz filozofları, ruhanî meâdlar, aklî lezzet ve elemeler ve bunların hissî elem ve lezzetlere üstün olarak kabul ettiklerinden dolayı reddetmiyoruz. Zira Müslüman âlimlerden takva sahibi kimselerden de bu görüşü kabul edenler olmuştur. Hatta Tanrı'nın kelimasında ve Resulullah'ın sünnetinde buna işaret eden sözler bulmak da mümkündür. Aksine biz onların Tanrı'nın kelimasında ve Resulullah'ın sünnetinde birçok yerde zikredilmiş olan; ahirette bedenlerin dirilmesi ve cismânî mükâfat ve azabın varlığını inkâr etmelerini reddediyoruz. Zira bunlar te’vile mahal olmayan ve zahir manasından yüz çevrilmesi mümkün olmayan şeylerdir.”⁸⁰⁸

Gazzâlî'nin, filozoflara yönelik olası bir tekfir suçlamasının girişi olarak kabul edebileceğimiz bu ithamlarına karşılık İbn Sînâ; bu konuda oldukça ikna edici cevaplar vermiştir. İbn Sînâ'nın ifadelerinde aslında bir inkârdan ziyade, gerçeğin tasvirlerle anlatılması ve ilâhî yüceliğin bütün zihinlerde anlamlı hale dönüştürülmesi

el-İşarat ve't-Tenbihat, Müesseratü'n-Numan, c. 2, Beyrut 1992, s. 139-141; nakil için bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 179-180.

⁸⁰⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 17.

⁸⁰⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 213.

⁸⁰⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 213.

⁸⁰⁷ *A.g.e.*, s. 214.

⁸⁰⁸ Üsküdari, *Telhis*, s. 229.

gayreti vardır. Örneğin Cennet ve Cehennem ile ilgili Kur'an'daki tasvirlerin varlığının ya da yokluğunun tartışılmasından ziyade bu tasvirlerin ardındaki hakiki güzelliği anlamanın ve idrak etmenin bilincinin farkındalığı, İbn Sînâ'nın en çok üzerinde durduğu meseledir. Gazzâlî'nin bu konudaki anlayışı biraz da "görünen köy kılavuz istemez" peşin yargısının kabulünü barındırmaktadır. İbn Sînâ'nın, teşbih ve tasvirlerin gayesini açıkladığı şu sözleri bizim kanaatimizi pekiştirmektedir: "Halk kitleleri dini en iyi şekliyle tasvirlerle ve teşbihlerle anlayabilir. Dinimizin ve dinlerin anlatım tarzı şu şekildedir: Bir peygamber aracılığıyla gelen dinlerin amacı tüm halk kitlelerine hitap edebilmektir. Yaratıcının birliği, niteliği, yer, zaman ve konum gibi her türlü nitelemekten uzaktır. Onun cüz'ünün olamayacağı, âlemin ne içinde ne de dışında olduğu gibi akli ve felsefî delilleri halk kitlelerine anlatmak imkânsızdır. Bu yüzden Tevrat, baştan sona insani Tanrı tasvirleriyle doludur. Kur'an'da ise tasvirler gerektiğinde kullanılır."⁸⁰⁹

İbn Sînâ teşbih ve tasvirleri savunmakla beraber, bunlara karşı gelmenin nasıl sonuçlar doğuracağını da izah etmekten geri durmamıştır. İbn Sînâ'nın bu itirazı, aslında onun kelamcılara karşı kullandığı bir delildir. Ona göre; "şayet Kur'an'daki ayetler akılcıl tarzlarda düşünülmezse, teşbihlerin ardındaki gerçekler fark edilmezse, bütün bunların muhatabı durumundaki kelamcıların görüşlerinin çoğu bir takım zorlamalardan ibaret, temelsiz ifadeler olarak kalacaktır."⁸¹⁰

Bu sözleriyle İbn Sînâ şunu açıklamak istemiştir: Halk kitlelerinin, âlimlerin, peygamberlerin, kısacası herkesin anlayabileceği tek kutsal kitap Kur'an'dır. Din, bütün kitlelere hitap edebilme yeteneğine sahip olmalıdır. Onu anlatan kitap da bunu sağlayan en önemli enstrümandır. Onun için Kur'an'da halk kitlelerinin anlayabileceği tasvirler ve teşbihler olduğu gibi, akli ve mantiki çerçevede düşünen havas insanların ve âlimlerin anlama tarzlarına uygun ifadeler de vardır. İbn Sînâ bu durumu o kadar ciddiye almıştır ki, Peygamberlik müessesinin, görev tanımı kapsamında en zor vazifesinin, dini halk kitlelerine anlatmak olduğunu iddia etmiştir. Onun şu sözleri bu samimiyetin göstergesidir: "Hayatıma yemin ederim ki Yüce Allah, Peygamberlerinden birini, bu konularla ilgili gerçekleri (yani tasvir ve teşbihlerin ardındaki gerçekleri), anlayışı kıt ve duyu algılarının dışında akli bir şeye ermeyen halk kitlelerine anlatmakla yükümlü tutsa, sonra da Peygamberinden tüm

⁸⁰⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 8.

⁸¹⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 10.

halkın iman etmesi için insanların nefislerini eğitmesini isteseydi, kesinlikle Peygamberini gücünü aşan bir şeyle yükümlü tutmuş olurdu.”⁸¹¹

İbn Sînâ’ya göre, bu anlatılanlardan sonra asıl anlaşılması gereken şudur: “Hz. Muhammed aracılığıyla gelen din, dinlerin en mükemmeli olarak gönderilmiştir. Dinin en değerli amacı, Hz. Muhammed’in gönderiliş amacı olan insanın kendisine ve başkalarına iyi davranışlar yapmasını öğretmektir. Din bunları yaparken halkın anlayabileceği tasvirler kullanır. (Sadece filozofların anlayabilecekleri) meleklerin sırf akli mana, ruhani bir sima olduklarını, akli formatta değil de halkın anlayabileceği şekilde tasvirlemek; insanları iyiliğe teşvik etmek, kötülükten uzaklaştırmak için, mutluluk ve lezzetleri yüce olan ilahi şekliyle değil de halkın anlayacağı lezzet ve rahatlıkla anlatmak niçin bu tasvir ve teşbihlerin var olduğunun delillerindendir.”⁸¹² Asıl gerçek; peygamberin ilahi gerçeklerden onlara genel bir durum dışında bir işaretle bulunmamış olmasıdır. O da hiç bir gözün görmediği ve hiç bir kulağın işitmediği bir şey olduğu ve oradaki hazzın büyük bir saltanat, azabın ise sürekli bir azap olduğudur. Şu bilinmelidir ki, Yüce Allah buradaki iyilik tarafını bilir ve bildiği gibi her şeyden münezzeh Allah’ın bildiğini olduğu gibi almak gerekir. O’nun hitabının, mizaç itibariyle istidatlı olanları, hikemi araştırmaya götürecek işaret ve remizleri kapsamasında bir beis yoktur.”⁸¹³

Gazzâlî’nin bu konuda İbn Sînâ’ya karşı, tekfire giden süreci başlatan eleştirilerinden en önemlisi, kuşkusuz ahirette maddi lezzetlerin olmayacağına dair iddiasıdır. İbn Sînâ, bu lezzet veya elemelerin varlığından veya yokluğundan ziyade, bunların insanlara tanıtım tarzının nasıl olduğuyla ilgilenmiştir. Burada bir inkârdan ziyade, bu tasvir ve teşbihlerle anlatılan Cennet mutlulukları ve Cehennem elemelerinin, insanların öte dünyayı algılama konusunda, bu dünyadaki benzer ilişkilerden yola çıkarak açıklanması durumu vardır. Buna ilaveten Allah’ın öteki hayat için vadettiklerinin, dünyadaki zevkler ve üzüntülerin misliyle olacağı bilinmekle beraber; insanın Rabbine olan özleminin ve isteğinin bu zevklerle kıyaslanamayacak kadar üstün olduğu gerçeği, İbn Sînâ tarafından özenle anlatılmıştır. Nitekim o, pasajın devamında “Ru’yetullah”⁸¹⁴ meselesine değinerek,

⁸¹¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 10-11.

⁸¹² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 16.

⁸¹³ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 280.

⁸¹⁴ İbn Sînâ’ya göre Ru’yetullah: Ruhani huzurun en büyüğü âlemlerin Rabbinin ziyareti ve perde açılarak kullarına görünmesidir. Bazıları (Mu’tezile) bu fikri kabul etmese de, bu görüş tevâtür

bu mükâfatın başka hiç bir şeyle kıyaslanamayacak yücelikte olduğunu vurgulamıştır. Böylece İbn Sînâ'nın asıl anlatmak istediği kanaatimizce; Cennet-Cehennem olgusu ve Allah'ın zatıyla kullarını mükâfatlandırması arasında bir ehemmiyet farkı yaratmak ve bununla beraber, Cennet ve Cehennem hayatına dair sembol ve tasvirlerin, gerçek mutluluğu ya da bahtsızlığı geniş halk kitlelerine anlatabilmek için Kur'an tarafından kullanılmış olduğu gerçeğini ortaya koymaktır. Bugünün İslami inanç algısındaki bazı görüşlerde bile insanlar, uhrevi mutluluk ve elemeleri; basit, dünyevi bir zevk ve acı olarak görmekteyken; bu tür araçlara takılarak ulvi/yüce amacın unutulması gerçeğinin, muhtemelen İbn Sînâ'nın yaşadığı dönem için de geçerli olduğu bariz bir durumdur. Bu masumane ve aklayıcı gibi görünen yorumu yaparken, İbn Sînâ'nın dindar kişiliği de, düşüncelerimizi desteklemektedir.

Bu konudaki kanaatimizi destekleyen bir diğer açıklama ise İbn Rüşd'den gelmektedir. Onun bu konudaki sözleri, neredeyse şu ana kadar ki bütün konuların mahiyetini en güzel şekilde özetlemektedir: “Bazıları; arınmış nefislerin ahirette alacağı lezzet ve bahtsız olanların göreceği işkence, dünyada görülenlerle sembolize edilemeyeceğinden, ahiret hallerinin tamamen ruhani ve lezzetlerinin de meleklerinki gibi olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bunun dışında bazıları da; ahiret hallerinin sembollerle anlatılması konusuna gelecek olursak; bu görüşü benimsemişlerdir. Demek istiyorum ki, orada algılanacak lezzetler burada algılananlara benzetilmiş, oradaki işkence buradakiyle sembolize edilmiştir. Çünkü bu dinleri getirenler, vahye dayanan ahiret hallerini ya onu ruhani varlıklarla (melekler) sembolize edenler gibi düşünmemişler ya da onu duyusal varlıklarla sembolize etmenin halkın anlaması için daha elverişli olduğunu düşünmüşlerdir. Zira halk, lehinde veya aleyhinde olsun, duyusal tasvirlerden daha çok etkilenir. Bu nedenle Yüce Allah, mutlu olan nefisleri sonsuza dek en güzel duyusal nimetlerden (Cennet) yararlanmaları için bedenlerine iade edeceğini ve yine bahtsız olan nefisleri de sonsuza dek en ağır duyusal işkenceleri (Cehennem) görmeleri için bedenlerine iade edeceğini haber vermiştir. İşte bizim dinimiz İslam'ın ahiret hallerini tasviri de bu şekildedir.”⁸¹⁵

derecesindeki hadislerle ve ümmetin büyük çoğunluğunun ittifakıyla kabul edilen dini bir meseledir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 16-17.

⁸¹⁵ İbn Rüşd, *el Keşfan Menabici'l-Edille fi Akaidi'l-Millel*, 2011, s. 94.

Gazzâlî tarafından, daha önce bahsedildiği gibi, *Tehâfût*'te bir eleştiri yöntemi olarak kullanılan; “şayet filozoflar şöyle söylerlerse ya da iddia ederlerse” şeklindeki söylemi, şimdi aktarılabilecek ifadelerde de kendisini göstermektedir. Gazzâlî'nin filozoflara atfettiği ifadeler şu şekildedir: “Filozoflar şayet şunu iddia ederlerse: Akla dayalı delil, yine Allah'ın sıfatlarının bulunmasının imkânsızlığını gösterdiği gibi cesetlerin dirilmesinin imkânsızlığını da göstermektedir. İşte filozoflar, bu iddialarını açıklamaları gerekmektedir.”⁸¹⁶

İbn Sînâ bu konudaki bağlantıyı Allah'ın birliği (tevhid) ilkesinden yola çıkarak kurmaktadır. Ona göre; din şunları söylemektedir: “Bir peygamber aracılığıyla gelen şeriat ve dinlerin amacı tüm halk kitlelerine hitap etmektir. Sonra açıkça bilinmektedir ki, tevhid inancının doğruluğu hususunda başvurulması gereken incelemeye göre, bir olan Yaratıcının nitelik, nicelik, zaman, mekân, konum kategorilerinden ve değişimden uzak olduğu kabullenilmeli ki, O'nun türdeşi bulunmayan bir zat olduğuna, kendisinin maddi ve manevi açıdan bir cüzünün var olmayacağına, O'nun âlemin dışında ya da içinde bulunmasının imkânsız olduğuna ve O'na ‘şuradadır’ diye işaret edilmeyeceğine inanılsın. Hâlbuki Allah'ı, bu özellikleriyle halk kitlelerine anlatmak imkânsızdır. Kur'an'daki tevhidle ilgili bazı ayetler zahiri itibariyle teşbihi, bazıları da hiç bir sınırlamaya ve tefsire imkân tanımamak üzere mutlak tenzihi ifade etmektedir.”⁸¹⁷

İbn Sînâ bu sözleriyle, tevhid konusunda Kur'an'da teşbih ifade eden ayetlerin olduğunu vurgulamış ve bunların halk kitlelerinin anlaması için gerekli olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'ya eleştirisi noktasında haklı görülebileceği bu konu, İbn Sînâ açısından bir yanılgıdır. Çünkü onun tevhid ile ilgili olarak, İslam'ın diğer inanç esaslarını bu konuya bağlaması ve aralarında bir kıyaslamaya gitmesi felsefi anlamda tutarsızlıktır. İbn Sînâ, bu tutarsızlığını şu sözleriyle sürdürür: “İmdi, tevhid konusunda durum böyleyse, ondan sonra gelen itikadi meselelerde neler olmaz ki!”⁸¹⁸ İbn Sînâ bu sözüne delil olarak da Arap dilinin yapısı gereği bu tarz teşbihlerin kullanıldığı ve bu teşbihlerin bütün dil uzmanları tarafından bu şekilde yorumlandığını öne sürmektedir.⁸¹⁹ O burada, teşbih

⁸¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 214.

⁸¹⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 8.

⁸¹⁸ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 9.

⁸¹⁹ Gazzâlî'nin, filozofların ahiret nimetlerinin dini tasvirlerle anlatıldığını iddia etmelerine karşı geliştirdiği cevaplardan ilkidir. Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 213.

bildiren ve teşbih bildirmeyen ayetlerden de örnekler vermiştir. “Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini bekliyorlar” (Kur’an; Enam/158) ayetinde olduğu gibi teşbihin hiç akla gelmediği görülmektedir. Ancak “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” (Kur’an; Feth/10) ayetinde de istiare, mecaz ve ifade genişliği geçerlidir. Şayet Allah’ın birliği (tevhid) ilkesinde olduğu gibi dinin diğer inanç esaslarında da teşbih, istiare gibi metotlar kullanılmazsa, mesela Allah zatıyla bilir ve bir ilimle bilir; zatıyla kadirdir yahut bir kudretle kadirdir gibi konular nasıl anlatılacaktır?⁸²⁰

Kısacası İbn Sînâ’ya göre, Tanrı’nın yüceliğini ve büyüklüğünü, celil ve azim olan şeylere benzeterek aydınlatmasında olduğu gibi; topluma metafizik gerçeklikleri sembolik yolla anlatmak gerekir. Bu durum sadece İslam için değil, bütün dinler için geçerlidir. Malumdur ki, bütün dinler (özellikle Tevrat’taki temsiller) bunu kullanmışlardır. Bu yüzden Kur’an’daki tevhid ile ilgili ayetlerin bir kısmı teşbih ile anlatım yapmakta, bir kısmı da aleni anlaşılır halde vaz edilmektedir. Tıpkı tevhidde olduğu gibi ahiretin ahvali gibi metafizik olgularda da teşbihin kullanılması gerektiğini savunan İbn Sînâ, önemli bir ayırım yapmaktadır. Nefsani mutluluk konusundaki ayetlerin zahiri anlatım biçimini bir delil olarak ele almakta, aynı durumu Tanrı’yı tavsif eden teşbihi ayetler için de geçerli görmektedir. Oysa Tanrı’nın tavsifine ilişkin teşbih ayetlerini, ifade edildiği biçimiyle anlamak mümkün değildir. Ancak ne var ki kavrayışı kıt olan kimselerin nefsanî durumları temsiller yoluyla anlamasını sağlamak için ölümden sonraki durumlar temsillerle anlatılır.⁸²¹

B.2. Bedenlerin Tekrar Dirilişi Tartışması

Gazzâlî’nin filozoflardan aktarımının önemli bir başlığı da bedenlerin ahiretteki dirilişlerinin ahvali meselesidir. Meselenin giriş bölümünde, Gazzâlî ve İbn Sînâ tartışmalarında nefsin mahiyeti hakkında bilgi verilmiş ve İbn Sînâ’ya göre halk kitlelerinin dini nassları tasvirlerle anlayabileceği gerçeği üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ise tartışmanın ana konusu; nefslerin bedenlere dönüşü ile ilgili olarak⁸²² Gazzâlî filozofların, “akla dayalı yöntem, Allah’ın sıfatlarının bulunmasının

⁸²⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 9-10.

⁸²¹ Durusoy, *a.g.e.*, s. 197.

⁸²² Gazzâlî’nin bu konudaki kabulü net bir görünüm arz etmemektedir. O, bir eserinde şunları söyler: “Kıyamette nefislerin terk ettikten sonra tekrar bedenlerine dönmesi müstahil değil mümkün bir durumdur, buna şaşırılmak gerekir. Aksine ilk defa nefsin bedenle olan ilişkisine şaşırarak gerekir.

imkânsızlığını gösterdiği gibi, cesetlerin dirilmesinin imkânsızlığını da gösterir”,⁸²³ şeklindeki iddialarını iki şekilde açıklayacağını bildirmiştir. Bunlar; bu konu hakkındaki üç görüşün aktarılması ve sebeplilik bağlamında dirilişin mahiyetinin tartışılmasıdır.

B.2.1. Nefislerin Bedenlere Dönüşü Tartışmalarındaki Görüşler

Gazzâlî bu konuyla ilgili olarak filozoflardan yaptığı nakiller doğrultusunda üç görüşten bahseder:⁸²⁴

1. Bazı kelimcilerin görüşü olan, insanın bedenden ibaret olduğu ve dirilişin sadece bedenle olacağını savunan görüştür. Bunlara göre nefsin herhangi bir varlığı yoktur, ölümün anlamı da Yaraticı’nın yarattığından el çekmesidir. Ahiretin anlamı ise, yok olan bedeni ve hayatı tekrar ona iade etmesidir. Bedenin maddesi toprak olarak kalacak ve ahirette tekrar birleştirilecektir.

2. Nefsin varolduğu, ölümden sonra da varlığını sürdüreceği, ancak bedene ait parçaların toplanmasıyla aynen ortaya çıkacak olan ilk bedene, nefsin iadesi tarzında olduğu söylenen yorumdur.

3. Nefsin bedene dönüşünün ister ilk bedenden olsun, ister başka parçalardan olsun, gerçekleşmesidir. Nefis aynı nefis olduğu sürece maddenin bir önemi yoktur. İnsan maddesiyle değil, nefsiyle insandır.⁸²⁵

Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’te, filozofları küfür ile itham ettiği meselenin odak noktasında bu üç maddelik tartışma yer almaktadır.⁸²⁶ Akli veya cismani lezzetlerin

Nefsin bedene olan etkisi fiil ve tesir etkisidir. Bunun bedene ikinci defa dönmesinin imkânsızlığı için burhan yoktur.” Bu görüşe paralel olarak o, ruhun bedenle ikinci defa ilişkisini de bir gemiye benzetir. Gemi batmış ve parçaları dağılmıştır. Binen kişi yüzerek bir adaya varır. Sonra geminin parçalarını toplar ve gemiyi ilk haline çevirir. Sonra geminin binicisi ona döner ve onda dilediği gibi icra eder ve tasarrufta bulunur. Gazzâlî’nin bu görüşüyle diğer eserlerindeki ruhların bedenlere aynen iade ve farklı bedene iade şeklindeki görüşleri çelişmektedir. Buradaki görüşleri madumun iadesini aynen kabul ediyor şeklinde iken, diğer eserlerinde onun her ikisinin de mümkün olduğu yönündedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Maznun’u Bihi Ala Gayri Ehlihi*, “Mecmuatü’l-Rasail” içinde, Lübnan 1994, s. 107,108; nakil için bkz. Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Ruh-Beden İlişkisi*, 1999, s. 191.

⁸²³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 214.

⁸²⁴ İbn Rüşd de benzer bir bölümlerle yapmakta ve ahiret hayatını sembollerle anlatanları üç gruba bölmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, *el Keşf an Menabici’l-Edille fi Akaidi’l-Millel* s. 95,96.

⁸²⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 214.

⁸²⁶ Üsküdarî’nin Telhis’inde bu durum beş madde halinde aktarılmıştır: “Meâd hakkında söylenmesi mümkün olan görüşlerin beşten fazla olamayacağını ve bu görüşlerden her birisinin takipçileri olduğunu bilmelisin.

ayrıştırılması, hatta Cennet ve Cehennem tasvirlerinin semboller olarak kabul edilmesi; Gazzâlî açısından, belki de makul bir açıklama yöntemi bulunarak, uzlaştırmacı bir bakış açısına kapı aralayabilecekken; buradaki bedenle dirilişi inkâr eden görüşlerin kabulü, Gazzâlî tarafından taviz verilebilecek bir boyutta algılanmamıştır. Çünkü bedenlerin tekrar yaratılmayacağını ve nefislerle birleşmeyeceğini öne süren bu mesele, Gazzâlî'ye göre Kur'an'ın açık ve net ayetlerine, tahammül edilemez bir aykırılık barındırmaktadır.

İbn Sînâ bu tartışmalarda öncelikle mevcut görüşleri açıklamaktadır. “İşte bu görüş bizim görüşümüzdür” şeklinde her hangi bir kabul içerisine girmemektedir. Bu görüşleri serdettikten sonra, kendi görüşünü tartışmaların seyrine göre belirtmektedir. İbn Sînâ'nın bu konudaki sınıflandırması da Gazzâlî'nin yukarıda ifade ettiği gibi üçlü tasnif şeklinde cereyan etmiştir. Bununla beraber Gazzâlî eleştirilerini yaparken İbn Sînâ'nın bahsettiği üç görüşü temel almakta, hatta onu, dirilişin hem ruh hem de beden ile olacağı şeklindeki üçüncü görüşü niçin kabul etmediğini sorarak⁸²⁷ eleştirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre dirilişin mahiyeti hakkındaki görüşler şunlardır:

1. Grup (Dirilişin Yalnız Beden İle Olacağını Savunanlar): Bu grup görüş sahipleri Cedelciler ve Kelamcılardır. Onlara göre asıl olan bedendir, ölümle yok olan beden, ikinci dirilişte canlılığı ve insanlığı tekrar aynı bedende kazanacaktır.

2. Grup (Dirilişin Sadece Ruh İle Olacağını Savunanlar): Dirilişin yalnız ruh ile olacağını, ahiretteki lezzet ve acıların da sadece ruhani olduğunu söyleyen

Birincisi; bu görüş, sadece cismânî meadî kabul edenlerin görüşüdür. Onlara göre meadî ancak ‘bu bedenledir.’ Bu görüş, mücerred bir nefis-i nâtika'nın olduğunu kabul etmeyenlerin görüşüdür. Müslümanların çoğunun görüşü de budur.

İkincisi; meadîin sadece ruhânî olduğunu kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüş de ilâhîyatçı filozofların görüşüdür. Bunlara göre insan hakikatte maddeden mücerred nefis-i nâtikadır. Beden ise, nefsin cevherini yetkinleştirmek için kullandığı ve tasarrufta bulunduğu bir alettir.

Üçüncüsü; meadîin hem cismânî hem de ruhanî olarak birlikte olacağını kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüş mücerred bir nefis-i nâtikanın var olduğunu kabul eden, İmam Gazâlî, Halîmî, Râğîb, Ebu Zeyd ed-Debûsî mutasavvıflardan birçok kimse gibi Müslümanların görüşüdür.

Dördüncüsü; meadîin ne cismânî ne de ruhanî olacağını söyleyenlerin görüşüdür. Bu da ne dinde ve ne de felsefede kendilerine ve mezheplerine güvenilmeyen eski tabiatçı filozoflarının görüşüdür.

Beşincisi; Galinos'tan rivayet edilen bilinmezlik (tevakkuf) görüşüdür. Anlatıldığına göre Galinos ölümüne sebep olan hastalığı esnasında şöyle demiştir: “Nefsin, ölümle beraber yok olan ve böylece geri dönmesi mümkün olmayan bir mizaç mı yoksa bedeninin bozuluşundan sonra bâki kalan ve böylece meadîi mümkün olan bir cevher mi olduğunu bilemedim.” Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 217-218. Ayrıca bahsi geçen üç görüş ve bu görüşlerin açılımından oluşan görüşler hakkında bkz. Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Ruh-Beden İlişkisi*, s. 183-187; bkz. Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf*, c. III, Matbaa Amira, İstanbul 1893, s. 227-228; bkz. Özarslan, *a.g.t.*, s. 126-128; bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 323.

⁸²⁷ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 218.

Hristiyanlardır. Bunların dışında; ‘nefs, karanlık olan bedenden kurtulup ahirete ulaşır ve felekleri yarıp aydınlığa yol alır’, şeklinde düşünen Maniheistler, Dualistler ve Mecusiler de bu grubun temsilcileridir. Bu gruba dâhil olanlardan bir kısmı da nefsin tekrar bedene dönmesiyle tenasüh (ruh göçü)’ün gerçekleşeceğine inanırlar. Bir diğer kısım görüş sahipleri ise -ki bunlar erdemli filozoflardır- dirilişin hakikatini; nefsin bahtsızlığı onun maddi âleme hapsolmasında, erdemi ise maddeden kurtulmasında görmektedirler.

3. Grup (Dirilişin Hem Beden Hem Ruh İle Gerçekleşeceğini Savunanlar): Dirilişin hem ruhla hem de bedenle olacağını savunanlar, hayatı ruhun bedende bulunmasıyla, ölümü ise ruhun bedenden ayrılmasıyla izah ederler ve ikinci varoluşta ruhun önceki bedene aynıyla döneceğine inanırlar. Bunlardan bir kısmı nefsi cisimsiz ruhani, bir kısmı da diğer cisimlerden daha latif bir cisim sayarlar.⁸²⁸

Çok net olarak belirtilmemiş olsa da İbn Sînâ’nın doğruluğunu teyit ettiği görüş; erdemli filozofların da benimsediği; dirilişin yalnızca ruhani olduğu yönündeki kanaattir. Bunun doğruluğu, tartışmanın seyriyle netleşecektir. Fakat bu konudaki bazı yorumlar, dirilişin İbn Sînâ tarafından hem ruh hem de bedenle beraber olacağını kabul edildiği yönünde yapılmıştır. Bu yorumların yapılmasındaki en önemli etken, İbn Sînâ’nın özellikle *en-Necat*’taki görüşleri ile *el Adhaviyye fi’l-Mead*’taki görüşlerinin birbirinden farklılık arz etmesidir. İbn Sînâ’ya göre dirilişin hem beden hem nefis ile olacağını iddia eden yorumlardan birisi şöyledir:

İbn Sînâ, diriliş konusunda üç gruptan bahseder:

1. Dirilişin sadece beden ile olacağını savunanlar.
2. Dirilişin sadece nefis için olduğunu savunanlar.
3. Dirilişin hem beden hem nefis için olduğunu savunanlar.

İbn Sînâ ilk iki şıkkın batıl olduğunu, bunlara ek, tenasüh yoluyla dirilişin yalnızca nefis için olmasının da batıl olduğunu, öyle ise dirilişin beden ve nefis için olduğunu kabul eder. Çünkü onun için Peygamberlerin diliyle gelen din herkese hitap eder. Bunun yanında kimi istiare ve teşbihlerin halk için olduğunu belirtir. Böylece İbn Sînâ, ahiretin beden ve nefis için olacağı kanaatindedir. Gazzâlî ve İbn el-Cezvi’nin bütün eleştirilerine rağmen, İbn Sînâ dirilişin beden ve nefisle beraber olacağına inanır. İbn Sînâ’nın *en-Necat*’taki ifadeleri bu durumun en büyük

⁸²⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 4-6.

ispatıdır.⁸²⁹ Ona göre; “şer’an dirilme vardır.”⁸³⁰ Bunun ispatı şeriat yoluyla ve Peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdik ile olacaktır. Dinin peygamber vasıtasıyla bildirdiği mutluluk ve mutsuzluk bedene göredir. Bu husus akıl ve burhanla anlaşılır. Peygamber bunu tasdik etmiştir. Nefisler için gerçekleşecek olan mutluluk veya mutsuzluk kıyas yoluyla anlaşılabilir. Ruh nasıl mutlu veya mutsuz olur düşünemeyiz. Ancak ilâhîyatçı hâkimler, ruhun mutluluğunun bedeninkinden daha fazla olduğunu söylerler. Bedenin mutluluğu ruhun mutluluğu kadar üstün değildir derler. Ruhun mutluluğu Hakku’l-Evvel’e ulaşmaktır.”⁸³¹

Oysa İbn Sînâ; nakledilen bu yorumun aksine ve *Necat*’taki görüşlerini nakzedercesine *el Adhaviyye fi’l-Mead* adlı eserinde, dirilişin kesin olarak sadece nefis ile olacağını söyler. Naklettiği bu ifadelerin özetinde İbn Sînâ şunu iddia eder: “Ahiretteki dirilişin sadece bedenle veya hem ruh hem bedenle gerçekleşeceğini söyleyenlerin çelişkilerin göstermek için bu kadar söz yeterli olacaktır.”⁸³²

İbn Sînâ’nın bu konuda muhtelif eserlerinde yer alan açıklamalar dikkate alındığında, mead anlayışındaki bu bahsedilen ikili tavır aşikârdır. Onun avam için yazdığı eserlerde, meadın hem ruhani hem de cismani olacağı ifade edilirken; seçkinler için yazdığı eserlerde haşrin yalnızca ruh için olacağı açık ve sarih bir şekilde belirtilmiştir. Filozofun avam için yazdığı eserlerde ahirete imanı, ruhun bedenle birlikte haşrini akli temellendirmeden ziyade bir iman konusu olarak kabul ettiği ve rasyonel açıklamalardan kaçındığı gözlemlenmektedir. Ancak seçkinler için yazdığı eserlerinde, bedeni haşrin imkânsız olduğu, akli ve mantıki gerekçelerle savunulmuştur.⁸³³

⁸²⁹ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 140-142.

⁸³⁰ İzmirli İsmail Hakkı’ya göre Gazzâlî’nin suçlamasına karşın İbn Sînâ’nın yukarıda naklini yaptığımız “en-Necat” eserinde cisimsel dirilişi inkâr etmediğini savunur. O, bu nedenle Gazzâlî’nin İbn Sînâ’yı ayrı tutması gerekirken, bunu yapmayarak susmasını (küfür ithamına İbn Sînâ’yı da dâhil etmesini) yakışıksız bulmaktadır. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam’da Felsefî Akımlar*, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 194-195; bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazzâlî”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt:13, S: 3-4, 2000.

⁸³¹ İbn Sînâ, *en-Necat*, İlahiyat, Mısır 1351, s. 291; *en-Necat*, 2013, s. 266.

⁸³² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 18.

⁸³³ Okumuş, *a.g.e.*, s. 183-184. Ayrıca bkz. Özarslan, *a.g.t.*, s. 214-215.

Bu noktada İbn Sînâ’nın mead görüşünün temel öncüllerindeki sürekliliğin aksine bu öncüllerin bedenli veya bedensiz dirilme özelindeki yansımada, gençlik dönem eserleriyle olgunluk dönemi eserleri arasında belirgin bir farkın bulunduğu ve Gazzâlî’nin bunlar içerisinde gençlik dönem eserlerini, yani bedenli dirilmenin insan nefisleri için mümkün olmadığı görüşünü temel aldığı belirtilmelidir. İnsan nefsinin bağımsız bir cevher olup düştüğü bedeni yönettiği ve varolması bedenle beraber sonradan olsa da aslında ölümsüz olduğu, nefisle ilgili olmak üzere, akli hazların bedensel hazlardan daha üstün ve şerefli oldukları, dünyevi bedenlerin insan nefislerinin mutluluğu için bir

Bizim bu konudaki kanaatimiz, İbn Sînâ'ya göre haşrin, ruhani olacağı yönündedir. Onun ikili bir tavır içinde olması, bu konuda her hangi bir çelişki yaşamasından değil, aksine 'ilm-i siyaset' olarak meseleyi herkesin anlayabileceği şekilde yansıtmasından kaynaklanmaktadır. Bu ihtimali de göz önünde bulundurursak, İbn Sînâ'nın ikili tavrının bir yanılsamadan değil, bir farkındalıktan meydana geldiğini ifade edebiliriz.⁸³⁴

İbn Sînâ'ya göre dirilişin sadece ruhani olabileceğini, bedenle beraber olamayacağını, Mesut Okumuş şu ispatlardan yola çıkarak ortaya koymaktadır:

1. İbn Sînâ'ya göre ay üstü âlem, oluş ve bozuluşa tabi değildir. Gökler yarıma ve bitişmeyi kabul etmeyen akıllar ve melekler âlemi olarak kabul edildiğine, göksel nefisler varlıklarını kadîm ve ebedi olarak sürdürdüklerine göre, bu durumda Kur'an'daki kıyametin kopuşuna dair ayetlerin mecazi olarak kabul edilmesi gerekir.

2. İbn Sînâ'ya göre âlem, zat bakımından olmasa da zaman bakımından kadîm ve ebedidir. Bu durumda ebedi olan âlem için de kıyametin kopuşu, Ay, Güneş ve yıldızların yok oluşundan bahseden ayetler hakiki anlamda yorumlanamaz.

3. Kıyametin kopuşu, filozofun kadîm ve ebedi olan olarak devam eden inayet anlayışı ile de çelişir.

engel olduğu ve bedenlere alışmaları dolayısıyla nefislerin bütün bu gerçekleri unutmuş oldukları gibi birçok ortak öncül, İbn Sînâ'nın konuyla ilgili bütün eserlerinde ortak hareket noktaları da göz önünde bulundurulmalıdır. Bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 283.

⁸³⁴ İbn Sînâ'nın bu konuda avam tabaka ve havas tabaka şeklinde ikili bir anlatım biçimi benimsemediğini ifade eden bir yorum ise şu şekildedir: *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* yayıncısı Hasan Âsî'nin, Süleyman Dünyâ'ya dayanarak belirttiği hususlar, yani İbn Sînâ'nın sıradan insanlar için farklı konuştuğu, seçkin insanlar için farklı konuştuğu, Gazzâlî'nin bu nedenle seçkinleri baz alan *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*'ı esas almış olduğunu içeren değerlendirmeler isabetli görünmemektedir. Çünkü Hasan Âsî'nin ima ettiği türden bir görüşün gizlenmesi ve gizlenmiş asıl felsefi görüşün *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* ve *Kitâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta ortaya konulmuş olduğu savı, İbn Sînâ'nın farklı metinlerinde görünen farklı meâd tavırları dışında hiçbir gerekçeden destek almamaktadır. Buna ilaveten Gazzâlî'nin felsefi görüşü, aktardığı içeriğin İbn Sînâ metinlerinden karşılıkları gösterilirken, *Tehâfüt* yazarının *Kitâbü's-Şifâ Metafizik II'nin* içeriğinden faydalanmış olduğu dolaylı olarak gösterilmişti. Bu açıdan bakıldığında, sözelimi Oliver Leaman'ın, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* adlı çalışmasında, Leo Strauss'un İslam felsefesi çalışmalarına dayanarak, İslam filozofları için, bunların gerçek görüşlerini insanlarla paylaşmadıkları, bu nedenle metinlerinin içeriklerinin topluma göre olanla asıl görüşleri şeklinde farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin değerlendirmesiyle, Fatma Nuriye Kurşunoğlu'nun İbn Sînâ'nın mead görüşüne ilişkin yapmış olduğu faydalı araştırmada, İbn Sînâ'nın takiyye yapmış olma olasılığına yakın görünen bir Gazzâlî portresi çizmesi isabetli görünmemektedir. Metinde geçen kaynaklar ve yapılan yorum için bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 287 ve 311.

4. Meadın gerçekleşmesi, İbn Sînâ'ya göre hem ruh hem beden için olsaydı, onun, eserlerinde uhrevî kavramları hakiki anlamları ile alıp te'vil etme yoluna gitmemesi gerekirdi. Oysa gerçek bu te'vilin olduğu yönündedir.⁸³⁵

İbn Sînâ'da dirilişin sadece nefis ile olabileceği yönünde ağır basan kanaatin delilleri ifade edildikten sonra, tekrar Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki açıklamalarına dönülecek olursa; onun *Tehâfüt*'te naklettiğine göre, filozoflar bu üç yorumu da geçersiz kabul etmişlerdir:

Birinci Yorumun Geçersizliği: “Hayat ile beden yok olunca onların yeni baştan yaratılması, öncekinin aynısı değil benzerinin yaratılmasıdır. Hâlbuki iadeden anlaşılan, hem kalan hem de yenilenen yanları olduğu varsayılan şeydir. İnsan, maddesiyle ve kendisinde bulunan toprakla insan değildir. Çünkü ondaki madde aldığı besinlerle değiştiği halde, o insan yine baştaki insandır. Öyleyse insan, ruhu ve nefsi itibarıyla insandır. Hayat ve ruh yok olunca, artık yok olanın dönüşü düşünülemez, onun bir benzeri oluşur.”⁸³⁶

İbn Sînâ böyle bir kabul içinde olmayıp, bilakis nefsin ölümsüzlüğünü savunmuştur. Yeni bir beden oluşumu mümkün olsa bile yeni bir ruhun yaratılması kabul edilemez. Bununla beraber özellikle İbn Sînâ sisteminde tenasüh inancı kesin olarak reddedilmektedir. Ona göre nefsin ölümsüzlüğünün ispatı şu ifadelerdir: “Biz nefsin, beden ölmesiyle ölmediğini ve aslen bozuluşu kabul etmediğini söyleriz. Onun beden ölmesiyle ölmesine gelince, her şey başka bir şeyin bozuluşu ile bozuluşa uğradığından, o buna bir çeşit bağlılık ile bağlıdır. Nefsin bedene olan bağlılığı malulün zati bir illete bağlılığı gibi değildir. Beden ve mizaç ilineksel olarak nefsin illetidir. Beden, nefsin aleti ve alanıdır. Nefsin varlık kaynağı kendisindeki güçten değildir. Nefsin varlığını veren, cismin dışında bir şeydir, cisimde bulunan bir kuvve değildir. Aksine o, kaçınılmaz olarak cismin dışında olan başka bir cevherdir. Bu anlamda nefis ve beden, biri diğerinden önce olan değildir. Hepsinin üstüne nefis bedenden farklı olarak basittir, madde ve surete bölünmez. Bununla birlikte nefis, bozuluşa uğramaz. Çünkü bozuluşa uğrayanlar bir araya gelmiş mürekkeplerdir.”⁸³⁷

⁸³⁵ Okumuş, *a.g.e.*, s. 186-187.

⁸³⁶ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 215.

⁸³⁷ İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 171-174.

İbn Sînâ'ya göre nefsin ölümsüz olduğunun ispatı insanı insan yapan ana unsurun beden değil nefis olduğunu da ispatlamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu ifadeleri, kelamcıların görüşünü kabul etmediğinin en önemli göstergesidir.⁸³⁸

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflar adına yaptığı; "Yüce Allah topraktan insan hayatı yarattığına göre bu hayat, ağacın, atın veya bitkinin bedeninden de meydana gelebilir ki bu da insanın yeniden yaratılışı olur. O halde yok olanın tekrar dönüşü asla düşünülemez. Bu durumda geri dönen tek şey topraktır. İnsan bedeniyle insan değildir; zira bazen 'at'ın bedeni bir insan için besin olabilir ve ondan bir sperma yaratılır, ondan da insan meydana gelir. Bu durumda 'at' insana dönüştü denmez."⁸³⁹ İthamı; İbn Sînâ açısından şüpheli durmaktadır. Bu iddia külli nefis teorisini anımsatan bir kabulü akıllara getirir ki, bu İbn Sînâ'nın defeatle karşı çıktığı ve bu sebeple de Eflatun'u şiddetle eleştirdiği bir görüştür.⁸⁴⁰

Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı birinci yorumun geçersizliğinin izahı, İbn Sînâ'nın şu ifadeleriyle sürdürülebilir: "Dirilişin sadece bedenle ilgili olduğunu savunanlar (birinci grup) bunun sebebi olarak, ölümlerin ahirette dirileceğini haber veren dini nasları gösterirler. Bu grup sahipleri; filozoflara kin ve hınçla bakarlar, hatta bu hınç onların, nefislerin varlığını inkâr etmelerine kadar gider. Onlara göre ahirette bedenler, yaratılacak bir 'can' ile hayat bulur fakat bu can, nefsin bedende bulunması gibi olmayıp, bedende yaratılan her hangi bir araz türündendir."⁸⁴¹

"Bu gruba şu sözler ile cevap verilir: Bütün gönderilen semavi dinler, halk kitlelerinin anlayabileceği bir dil ile hitap etmekte, anlayamayacakları hususları da tasvirler ve teşbihler yoluyla anlatmaktadır. O halde dinin zahir kısmı ahiret hayatının yalnız beden ile gerçekleşeceğinin nasıl delili olabilir?"⁸⁴²

⁸³⁸ Nefsin ölümsüz olduğunu ispatlayan bir diğer ifade de ise İbn Sînâ, geçmiş filozofların görüşlerinden yola çıkarak, kendi görüşünü ortaya koymaktadır: "Kendisini bi'l-fiil akla dönüştürecek olan soyut kavramları tasavvur edecek kıvama ulaşmayan insani nefis bedenden ayrıldığında, beden olmaksızın nefsin varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği hususunda bilginler ve filozoflar görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Yorumcu Afrodiasiaslı İskender'e göre beden ölünce bu güç yok olur. O, Aristo'nun görüşünü yorumlayarak bu görüşe ulaşmıştır. Themistius İskender'e karşı çıkarak ölümden sonra bu gücün varlığını sürdüreceği inancındadır. O da Aristo görüşünü yorumlayarak bu sonuca ulaşmıştır. Bizce de doğru ve kabule şayan görüş budur." İbn Sînâ'ya göre nefsin ölümsüzlüğünün ispatı ve bu ifadelerin yer aldığı bölümle için bkz. İbn Sînâ, *Risale fi's-Saade ve'l-Hucceci'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher*, s. 65-69 ve 77-87.

⁸³⁹ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 215.

⁸⁴⁰ İlgili Eflatun yorumu için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs/en-Nefs min Kitabi's-Şifa*, nşr: İslami İlimler Merkezi, 3. Baskı, İran 1387, s. 236-237; nakil için bkz. Acar, *a.g.m.*, s. 118.

⁸⁴¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 8.

⁸⁴² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 11.

Cismânî meâdin imkânsızlığı konusunda İbn Sînâ'nın şüphesinin olmadığı onun sözlerinde net olarak görülmektedir.⁸⁴³ O, böyle bir kabulün ruh göçüne sebep olabileceğini söylemiştir. Onun ruh göçüne karşı çıkışı, ilerleyen bölümlerde Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı kendi kabullerinden dolayı “asıl ruh göçünü kabul edenler filozofların ta kendileridir” suçlamasına sebep olacaktır.

İkinci Yorumun Geçersizliği: “Nefsin baki kalarak o bedene döndürüleceği varsayımına dayanan bu görüşün geçersizliğine gelince; bu imkânsızdır. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bedeni yönetmek üzere geri dönmesi kabul edilemez. Çünkü ölünün bedeni toprağa dönüşmüştür. Yeniden dirilişte bu dağılıp, kurda kuşa yem olanlar ve azası doğuştan eksik olanlar tekrar hayat bulacağında eksik uzuvlarla nasıl diriltileceklerdir? İnsanların insanları yediği bir kavimde iki beden tek bir bedene dönüşmektedir. Ayrıca organlar birbirlerinden beslenirler, bu durumda hangi organ diriltilecektir? Bunlara ilaveten ekilip-biçilen arazilerin ölümlerin çürümüş bedenleriyle oluştuğunu düşünürsen, bu bedenler bir bitkide veya bir hayvanda karşımıza çıkmaz mı? Hepsinin üstüne; bedenlerden ayrılan nefisler sonsuz olduğu halde bedenler sonlu cisimlerden ibarettir. Bu durumda insanı oluşturan maddeler bütün insanlığın nefsinin karşılamaya nasıl yetsin?”⁸⁴⁴

Gazzâlî'nin ikinci yorumun geçersizliği hakkında *Tehâfüt*'teki ifadelerini göz önünde bulundurarak, İbn Sînâ'nın ikinci yorumun geçersizliğini ispat etmek için söylediği sözlerin, Gazzâlî'nin buradaki filozof iddialarını karşıladığı görülecektir. İbn Sînâ'ya göre; “tarım yapılan arazilerin çoğu çürüyen canlıların cesetlerinden meydana gelir. Peki, iki ayrı zamanda yaşamış ya da aynı zaman diliminde yaşamış iki insanın suretini taşıyan maddeyi herhangi bir ayırma tabi tutmadan diriltmek nasıl mümkün olacaktır? Bu soruya birisi çıkıp; ‘hangi topraktan, havadan veya

⁸⁴³ *Telhis* yazarı da bu konuya değinerek İbn Sînâ'nın kararlılığını şu sözleriyle pekiştirmiştir: “Cismânî meâd ya Allah'ın bedenleri ve onun unsurlarını tamamen yok edip sonra onları aynen yaratması şeklinde gerçekleşir ya da bedenlerin unsurlarını ayırıp sonra da onları bir araya getirmesiyle mümkün olur. İster birinci durum olsun ister ikinci durum olsun her iki durum da kaybolanın aynen iadesini gerekli kılar. Birinci durum açıktır. İkinci duruma gelince, çünkü muayyen varlığıyla bir insan ‘insanlık’ bakımından diğer insanlara ortak, taayyünü ve taşahhusu bakımından ise diğer insanlardan ayrılır. İştirak ettiği şey ayrıldığı şeyden başkadır. Şahıslardan hüviyet (taşahhus) kazanan her birisinin insanlığı üzerine bir ziyadenin olması lazım gelir. Bu ziyadenin ise şahsın kendisiyle kâim bir sıfat olması gerekir. Ve unsurlara ayrıldığı zaman söz konusu bu sıfatın da yok olması gerekir. Eğer Allah hüviyet sahibi bu bedeni iade ederse, bu durumda yok olan hüviyetini de iade etmesi gerekir. Eğer yok olan hüviyetini de iade etmezse o zaman bu şahıs için müid (iade eden) olamaz. Bu ise başta düşünülenin aksinedir. O halde kaybolanı aynen iade etmesi gerekir ki bu da (birçok yönden) imkânsızdır.” Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 231.

⁸⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 216-217.

benzeri bir şeyden nefis için bir beden diriltilecektir? O bedenın ilk hayatta sahip olduğu unsurların aynısına sahip olması şart değildir’ derse, bu apaçık ruh göçüdür. Ayrıca ikinci dirilişteki insan bedeni, ilk dirilişteki insan bedeniyle aynı beden olamayacağı için ve bu insan ruhunun, ilk bedenden sonra başka bir bedene gireceği anlamının ortaya çıkması sebebiyle yine ruh göçü denilen şey gerçekleşmiş olur. Bu görüşü savunanların en zayıfı Hristiyanlardır.”⁸⁴⁵

“Bu konuda Hristiyanların, cesetlerin dirileceğine ama ahirette yeme, içme ve evlenme olmayacağına dair görüşleri, kabul edilebilecek en zayıf görüştür. Onlara göre dirilişin sebebi insandır ve o da bedenden ibarettir. Bununla beraber iyilik ve kötülük yapmada beden nefisle beraberdır. O halde beden diriltilmelidir, demişlerdir. Şayet ödöl ve ceza ruhani olacaksa, bedenın diriltilmesinin anlamı ne olacaktır? Zaten bu durumda insanlar ruhani azabı nasıl anlasınlar, şayet bedenler diriltilmeyecekse.”⁸⁴⁶

Görüldüğü gibi İbn Sînâ’nın bu konuda ruh göçünü merkeze alarak yaptığı itirazlar; beden ölüp toprağa karıştıktan sonra, aynı miktarda bedenın, aynı özlerle birleşip tekrar diriltilmesinin mümkün olmayacağı yönündedir. Bu itiraz çeşitli çelişkiler barındırmakla beraber bugünün modern bilimleri ile tekrar yorumlanmalı ve ortaya çıkan sonuçlar Kur’an’daki diriliş gerçeği ile karşılaştırılmalıdır. Bu tarz bir inceleme çalışmamızın kapsamını aşacağı için, böyle bir incelemenin yapılmasını, diriliş ile ilgili tartışmaların geleceği açısından önemli görmekteyiz.

Üçüncü Yorumun Geçersizliği: Gazzâlî ikinci yorumun geçersizliğinin bir benzeri itirazı, üçüncü yorumun geçersizliği adı altında açtığı başlıkta tartışmıştır. Buradaki temel itiraz yine çürümüş, dağılmış bedenlerin, beraber yaşadığı nefisle tekrar aynı şekilde birleşip birleşmemesi üzerinedir. Gazzâlî’nin ifadelerine göre filozoflar; hangi maddeden veya hangi topraktan olursa olsun nefsi bir insan bedenine iade etmenin imkânsız olduğuna inanırlar. Onlara göre; öncelikle ay feleğinin altındaki maddeler sınırlı ve sonlu olup, bedenlerden ayrılan nefisler ise sonsuz olup bunların birbirlerini karşılaması imkânsızdır. “(Siz filozofların) ‘nefisler sonsuz ama (ay feleğinin altındaki) madde sonludur’, demeniz imkânsızdır. Bu iddianız âlemin kıdemi iddianızdan temellendirilmiştir. Biz bunu o meselede çürütmüştük. Bu sebeple bu yorum geçersizdir. Bu yorumun bir diğer geçersizlik

⁸⁴⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 15.

⁸⁴⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 17.

ispatı; ‘toprak, toprak olarak kaldığı sürece nefsin yönetimini kabul etmez. İnsan bedenindeki organlar et, kemik ve sıvılara ayrılmadıkça insan olamaz’, şeklindeki kabullerinizdir.”⁸⁴⁷

Gazzâlî, filozofları muhatap alarak, nefsin ölümden sonra baki olduğu şeklindeki üçüncü yorumu kabul edenlere niçin karşı çıktıklarını sorar. “Oysa (Gazzâlî’ye göre) bu seçenek dinin, doğruluğunu teyit ettiği bir seçenektir. Allah; ‘Allah yolunda öldürülenleri ölü zannetmeyin, bilakis onlar diridirler’ (Kur’an; Ali İmran/169) diyerek bu durumu açıklamıştır. Hz. Peygamberin; ‘Salihlerin ruhları Arş’ın altında yeşil kuşların kursağında asılı bulunmaktadır’ (Tirmizi, Fezailü’l-Cihad) hadisi de ruhun ölümsüzlüğünü ve ölümden sonra bedeniyle birlikte diriltileceğini ispatlamaktadır.”⁸⁴⁸ Bununla beraber bedenın dirilişı, ruhun her hangi bir bedene döndürölmesiyle de mümkündür. Çünkü insan; bedeniyle değil, nefsiyle insandır. Zira küçüklükten yaşlılığa kadar beden, çeşitli etkilerle değışikliğe uğrar. Fakat bedenın içindeki insan aynı insandır.”⁸⁴⁹

Gazzâlî’nin bu iddialarının karşılığı İbn Sînâ’nın üçüncü yorumun geçersizliği hakkındaki şu ifadelerinde yer bulmaktadır: “Bu görüşü savunanlar için; bu görüşün de doğru olmadığı görülür. Biz burada akli açıklamayla şunu söyleriz: İnsan yalnız maddesiyle (bedeniyle) değil, suretiyle (nefsiyle) insandır.”⁸⁵⁰ İnsani

⁸⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217-218.

⁸⁴⁸ Benzer bir ifade İbn Sînâ’nın ruh kasidesinde ruhu bir güvercine benzetmesinde bulunmaktadır. İbn Sînâ’ya göre; “güvercin sürekli esen dört rüzgârın etkisiyle izleri silinip haberin başında öter durur... Neylersin ki sık örgülü ağ ve bazı eksiklikler güvercinin mutluluk veren o geniş zirveye yükselmesine engel olmuştur. Güvercinin debelenişı (mütercimın tercümesine göre iniş), işitmediklerini duyup öğrenmek için kaçınılmaz idiyse eğer... Ve güvercin, iki dünyadaki bütün gizlilikleri öğrenip anayurduna bilgin olarak döndüyse, açığı bir türlü kapanmamıştır.” Bkz. İbn Sînâ, *el-Kasidetü’l-Ayniyyetü’r-Ruhiyye fi’n-Nefs*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, s. 62.

İbn Sînâ’nın bu ifadeleri Gazzâlî’nin Hz. Muhammed’e atfedilen hadisinde yansıttığı ruhun geldiğı, beklediğı ve gideceğı yer anlamında önemli benzerlikler ihtiva etmektedir.

⁸⁴⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 218.

⁸⁵⁰ Bu konun bir diğer izahı *Tehâfüt*’ün on sekizinci meselesinin dokuzuncu delilinde bulunmaktadır. Oradaki ifadelere göre Gazzâlî filozofların şöyle söylediğini iddia eder: “Bütün özelliklerine rağmen insan nasıl cisimden ibaret olabilir? Çünkü cisimler sürekli olarak çözülmekte ve çözülenin yerini besinler telafi etmektedir. Şöyle ki, annesinden yeni doğan bir çocuğun sık sık hastalanıp zayıfladığını, sonra şişmanlayıp geliştiğini görünce, kırk gün sonra doğduğu anda mevcut olan parçalardan hiç bir şey kalmadığını, bilakis bunların çözümlere yerlerini başka parçaların aldığını söyleyebiliriz. O halde beden öncekinden başka bir bedendir. Hâlbuki biz insanın aynı insan olduğunu, hatta cismi bütünüyle değıştiğı halde çocukluğundan beri edindiğı bilgilerin onunla birlikte devam ettiğini söyleriz. Bu durum nefsin bedenın ötesinde bir varlığının bulunduğunu ve bedenın onun aleti konumunda olduğunu gösterir. Filozofların bu görüşlerine karşı şöyle itiraz edilebilir: Bu görüş hayvan ve ağaç büyüklüğü ya da küçüklüğü ile kıyaslandığında çelişkili olur. Biri ötekinin aynısı ise bu kabul, onun cisimden başka bir varlığının olmadığını gösterir. İnsanda hiçbir zaman kaybolmayan ve değışmeyen özelliklerde vardır. Hayal gücü ve yaşlılığa rağmen az da olsa kalan

fiillerin kaynağı maddedeki surettir, maddenin kendisi değildir. Madde toprağa karışır gider ve o beden yok olur. Sonra aynı o maddeden (yani topraktan) yeniden insan suret olarak yaratılacak olsa, o insan değil başka bir insan yaratılmış olur (nefs aynı nefis olur ama beden aynı bileşenleri içermediği için aynı insan sureti oluşmaz). Çünkü bu ikinci yaratılarda bulunan ilk yaratılan insanın sureti değil, maddesidir. Öyleyse o yaratılan, o ilk yaratılan değildir. Övülmeye, yerilmeye, mükâfata ve azaba muhatap olan o kişinin maddesi değil, suretidir. O insan, toprak olması bakımından değil, insan olması bakımından insandır. Böylece ödül alanın, azap görenin; o iyilik ve kötülük yapan insanın değil, aksine maddesinde onunla ortak olan başka bir insanın olduğu açığa çıkar. O halde bu anlamdaki diriliş, iyilik edenin ödüllendirilmesini, kötülük yapanın azap görmesini sağlamamaktadır. Külli bir hesap algısı (dirilişin aynı bedende değil de farklı bir bedende gerçekleşmesi sebebiyle) ortaya çıktığı için iyilik ve kötülük yapanlar, karşılığını alamamaktadırlar.”⁸⁵¹

Bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ; bu görüşleri birbirlerine kıyaslayarak, içlerindeki en güvenilir görüşün, ahiretin yalnızca bedenle olacağını savunan görüş olduğunu söylemektedir. Aslında meselenin düğümlendiği noktalardan birisi, İbn Sînâ’nın bu açıklamalarında gizlidir. Ahiretin yalnızca bedenle olacağını savunan görüşü, doğrudan en uzak olan görüş olarak değerlendiren İbn Sînâ; insanı insan yapanın onun toprağa karışan maddesi değil, maddeye hayat veren, kişilik ve benlik kavramlarının anlam bulduğu, Tanrı’sından aldığı özü, yani ruhu veya sureti olduğunu savunur. Durum böyle olunca ve toprağa karışıp yok olan insan bedenlerinin tekrar dirilişte aynı toprak, aynı öz, aynı hava şartları ve dolayısıyla her ne şekilde olursa olsun aynı maddesel bedenin oluşamayacağını (İbn Sînâ’nın görüşü) düşünersek, Tanrısal özlerle meydana gelen insan nefsinin veya suretinin yerine; benliğin içinde olmadığı, topraktan müteşekkil özlerle bütünleşerek meydana gelen maddesel bir bedenin cezalandırılacağını ya da mükâfatlandırılacağını düşünmek, hiç mantıklı görünmemektedir. Zira ceza veya mükâfat yalnızca maddeye olsaydı, toprak olan maddenin tekrar aynı kişide aynı özlerle meydana gelmesi pek

sperma nutfesi bunlara örnektir. Bir diğer örnek ise şudur: Bir kaba bir batman su konulduktan sonra üzerine bir batman su daha dökülüp karıştırılsa, sonra da kaptan bir batman su alınıp bir batman daha dökülse, tekrar bir batman alınıp bu işlem bin defa tekrarlınsa, nihayet sonuncusunda biz o kaptan sudan bir kaldığını söyleriz. O kaptan alınan her batman suda ilkinden muhakkak bir miktar vardır.” Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 195-197.

⁸⁵¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 12.

mümkün olmazdı. Zaten insanın özüne değil de maddesine ceza veya mükâfat verilmesi, kanaatimizce insanın özünü, Tanrısından sahip olduğu ayrıcalığı değersizleştirir.

B.2.2. Ruh Göçünün Geçersizliği Hakkında Bir Tartışma

Buradan itibaren özellikle diriliş hakkındaki üçüncü yorumun kapsamına dâhil edebileceğimiz bir tartışmayı başlatmak yerinde olacaktır. Üçüncü yorumun izahında Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yapmış olduğu sitem; “ruhun ölümsüzlüğünü kabul ediyorsunuz, fakat bununla birlikte bedenlerin tekrar diriltileceğini ve ruhlarla birleşeceğini niçin kabul etmiyorsunuz?” şeklinde cereyan etmekteydi. Diriliş konusunda Gazzâlî ile İbn Sînâ'nın ayrıştığı temel nokta burasıdır. Dolayısıyla bu bölümün içeriği; İbn Sînâ'nın, ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki fikirleri ile Gazzâlî'nin itirazlarının mukayesesi şeklinde cereyan edecektir.⁸⁵²

Meseleye giriş mahiyetinde olmak üzere, İbn Sînâ açısından nefsin ölümsüzlüğü hakkında bir şeyler söylemek gerekir. İbn Sînâ'ya göre; “insan nefsi ayırık, gayri maddi bir suret olduğu için ölümsüzdür, bozulmayı kabul etmez. Bir şeyin bi'l-fiil var olmasını sağlayan surettir; üçüncü şık ise yokluktur. Buna göre (maddi) olmayan her şey asla yokluğu ve durağanlığı kabul etmez. Aksine bu iki niteliği kabul eden her şey ya maddeden oluşmuştur ya da maddede bulunmaktadır. Demek ki insan nefsi ve aklı, bozulmayı kabul etmez. Öyleyse beden ölüp gittikten sonra, nefis varlığını devam ettirmektedir. Zorunlu olarak sabit ve ölümsüz olan şey kendi özünü çok iyi idrak edendir. Bu idrak ya huzur, ya acı şeklinde olacaktır. Akleden nefis algılayan bir güçtür. O, maddeden ayırık, yalın bir güçtür. Onun algısı; kesin, külli, zorunlu ve sürekledir.”⁸⁵³

Gazzâlî; filozofların üçüncü yorumun imkânsızlığı ile ilgili olarak, “asıl ruh göçünü savunanlar filozoflardır” iddiasında bulunmasına rağmen; filozofların, ruh

⁸⁵² Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında geçen, nefsin ölümsüzlüğü ve ruh göçü hakkındaki tartışmalarda İbn Sînâ'yı destekleyen Fahreddin Razi'nin bakış açısı; hayati öneme sahip, akıllı bir insan için bundan daha önemli olan bir meselesinin olamayacağı şeklindedir. Onun, özellikle nefsin ölümsüzlüğü ile ilgili olarak yerinde ve önemli tespitleri vardır. Razi, öncelikle meselenin kırılma noktasını; nefsin cisimden ibaret olduğuna inananlar ile onun cisimlikle ilişkisi bulunmayan bir cevher olduğuna inananlar arasındaki tartışmada görmektedir. Bu tartışmaların tutarsızlıklarını kendisine ait delilleriyle gösteren Razi, ölümden sonra nefsin varlığını devam ettirdiğine dair inancının ne kadar önemli olduğunu çeşitli delillerle vurgular. Onun bu konudaki delilleri oldukça ilginç örneklerden oluşmuştur. Bkz. Razi, *el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, s. 100-111.

⁸⁵³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 37-40.

göçünün geçersizliğine dair ileri sürdükleri iddiaları doğru nakletmiştir. Onun *Tehâfüt*'teki nakline göre filozoflar şunları söyler: “Beden ve mizaç nefsi kabul edecek bir kıvama gelince, nefisleri veren ilkelerden nefsin meydana gelmesi gerçekleşir. Böyle olunca bir bedene iki nefis de gelebilir. Bu yaklaşımla ruh göçünü savunanların görüşü çürütülmüş olmaktadır.”⁸⁵⁴ Gazzâlî'ye göre; (filozofların üçüncü yorumun geçersizliğini ispat ederken), bir bedene iki nefsin gelmesinin imkânsızlığının izahatını yapmaları ruh göçünün ta kendisidir.⁸⁵⁵ Çünkü bu; bedenden kurtulduktan sonra nefsin, öncekinden başka bir bedeni yönetmekle meşgul olması anlamına gelir. Dolayısıyla ruh göçünün geçersizliğini gösteren anlayış, bu görüşün de geçersiz olduğunu gösterir.⁸⁵⁶

Gazzâlî'ye göre filozoflara verilecek cevabın içeriği şöyle olmalıdır: “Bunun ruh göçü olduğunu ileri sürerek nefsin bedene dönüşünü imkânsız görmenize gelince, isimler konusunda bir sıkıntı yoktur. Dinde olan şeyi kabul etmek gerekir, sizin dillendirdiğiniz şey yeniden diriliş ise, varsın bunun adı ruh göçü olsun. Biz sadece bu dünyada ruh göçünün olduğunu kabul etmiyoruz. (Ruh göçü dışında siz filozofların) ‘her mizaç nefsi kabul edecek kıvama geldiğinde ilkelerden nefsin meydana gelmesi gerçekleşir’ şeklindeki ifadeniz, nefsin meydana gelişinin iradeyle değil, doğal olduğu görüşüne dayanır. Yine biz bu meselenin cevabını âlemin yaratılmışlığı meselesinde (birinci mesele) vermiştik.”⁸⁵⁷

İbn Sînâ; *Danışname*'de, ‘bir bedene iki nefsin gelmesinin imkânsızlığının izahatını’, Gazzâlî'nin naklini doğrularcasına yapmaktadır. Buna göre; “beden, nefsi kendi özel fiilinden alıkoyar. Bu dünyaya yöneldiği zaman aklî düşünceden kopar. Daha doğrusu, her güç diğer gücü engeller: Şehvet öfkeyi, öfke şehveti, görme işitmeyi, işitme görmeyi, dış duyu iç duyuyu, iç duyu dış duyuyu. Bedenin nefsin onun içinde olmasıyla engellemediğini bilmek gerekir. Çünkü nefis onun içinde değildir. Fakat nefsin ona bakmaya istek duymasıyla engeller. Bu istek, nefsin suret, âdet ve emir almasında huy haline gelince -beden onun mutluluğu idrak etmesine

⁸⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217.

⁸⁵⁵ Müslüman filozoflar, Aristoteles geleneğine bağlı olarak nefsi; nebati (bitkisel), hayvanî ve insanî olmak üzere üç şekilde değerlendirirler. İbn Sînâ ve Fârâbi'ye göre; bitkisel ve hayvanî nefisler bedenin ölümüyle yok olurlar. İnsan nefsi ise ebedidir. Bu durumda tenasühün bir şekli olan hayvanî nefsin insanî nefse, insanî nefsin de hayvanî veya bitkisel nefse dönüşmesi nasıl mümkün olabilir? Bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Aristo Yay., Bursa, 2000, s. 17.

⁸⁵⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 217-218.

⁸⁵⁷ *A.g.e.*, s. 222.

engel olsa da- onda bu hal olur. Fakat beden, nefsi gaflete düşürür, meşgul eder ve kötülüğü ve onun kendi saadetini unutmaması demek olan o etkilerin zararını bilmez. Beden haline gelince ve o etkiler kalınca nefis o etkilere komşu olmanın acısını anlar. Fakat bu haller gariptir. Fiiller olmayınca âdetin eseri olur. Öyleyse eylemden kaynaklanan bu acı ebedî değildir, eksiklikten kaynaklanan şey ebedî değildir. Hak şeriat da böyle demiştir. Bedenin meydana gelmesi ruhun meydana gelmesini gerektirdiği için ruhun bedenden bedene geçmesi imkânsızdır. Yoksa bir beden iki ruhu olur.”⁸⁵⁸

Gazzâlî’nin üçüncü yorumun geçersizliği ile ilgili olarak buraya kadar ki itirazları ve İbn Sînâ’nın cevapları genellikle ruh göçü ve nasıllığı ekseninde tartışılmaktadır. Bu sebeple bu konuyu aydınlatmak adına, İbn Sînâ’nın ruh göçü tanımını ve ruh göçüne karşı öne sürdüğü fikirlerin incelenmesi, meselenin salahiyeti açısından önemlidir. İbn Sînâ’ya göre ruh göçü ve bu fikri savunanların çelişkileri şu şekilde anlatılabilir:

Ruh göçünü savunanlar şunları söylerler;

1. Nefisler maddeden ayrık birer cevherdir.
2. Ölümden sonra nefis, bedenden ayrılacaktır.
3. Maddi bedenler de sonsuzdur.
4. Nefisler bedenlerden önce vardılar.⁸⁵⁹

Ruh Göçünü savunanlara göre; ayrık/bağımsız olan nefsin herhangi bir bedene dönmesi mümkündür. Kadîm varlıklardaki imkân ise zorunluluk demektir. Bize göre; ruh göçü, kesinlikle imkânsızdır. Eğer bu mümkün olsaydı nefsin iki beden arasında bir süre atıl kalması gerekirdi; oysa ‘tabiatta atıl bir şey yoktur’ diyen Sabit bin Kurre (ö. 288/901)’ye⁸⁶⁰ şaşmak gerekir. Daha da ilginç olanı ise yine aynı kişinin; ‘ruhun, bedende diğer cisimlere benzeyen latif bir cisim halinde bulunduğu, bu cismin maddeden bir anda değil, ancak bir zaman geçtikten sonra kurtulacağı’, şeklindeki görüşüdür.⁸⁶¹ İbn Sînâ bunun dışında Sabit bin Kurre’nin ölümle birlikte bedenden ayrılacak nefis ile ilgili olarak şu görüşünü de beyan etmiştir: ‘Nefsin

⁸⁵⁸ İbn Sînâ, *Danışname*, s. 466-468.

⁸⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 18.

⁸⁶⁰ Abbasi hilafeti zamanında yaşayan; matematik, astronomi ve tıp alanlarında ün salmış önemli bir tercüman ve ilim adamıdır. Bkz. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, s. 21.

⁸⁶¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 21.

bedenden latif bir cisim şeklinde ayrılacaktır', iddiasında bulunan bu kişinin görüşü şayet sembolik ifadeler türünden değilse, bu görüşün hiç bir değeri yoktur.⁸⁶²

Ruh göçünün insan veya başka canlı türlerinin arasında da olabileceğini savunanlara karşı da İbn Sînâ, Aristoteles'in sözleriyle karşılık vermiştir. İbn Sînâ'ya göre; "Aristo *Kitabu'n-Nefs*'te; 'kim insan nefsinin insan bedeninden başkasına gireceğini söylese, adeta o, marangozluk aletinin flüt suretine girmesini mümkün görmüş olur' demiştir. Bu doğru ve gerekli bir tespittir. Çünkü insan kesinlikle ne sadece bedeninin şekliyle, ne de sahip olduğu doğal güçlerle insandır. Aksine onun insanlığı ancak nefsi ile kemale erer. O, türü koruyan insana özel son ilkedir. Öyleyse bu konuda kendi türünden başkasının insana katılması ve onun ayırt edici özelliklerinden sayılmayan bir takım arazi şeylerle ondan ayrılması imkânsızdır. Demek oluyor ki, nefis konusunda başka hayvanlar insana ortak olamaz."⁸⁶³

İbn Sînâ'ya göre ruh göçünü savunanlar; "nefsin bedenden önce var olduğunu, sonra mizaçla ortaya çıkan şeyin de maddi suret olduğunu savunurlar. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunun bedenden önceki gibi olması da gerekmez, derler. Biz inanmaktayız ki nefislerden önce bedenlerin olması imkânsızdır.⁸⁶⁴ Çünkü insan nefisleri tür ve mahiyet olarak birdir. Şayet maddeden ayrık bağımsız var olacaklarsa, bu takdirde aralarında ya çokluk olacak ya da tüm nefisler tek bir nefis halinde bulunacaklardır. Nefisler sayıca çok olamazlar ve onlar cisimlerden ayrık bağımsız olarak kabul edilirler. Nefislerin sayıca bir olmaları da çelişik bir durumdur. Bu durumda Zeyd ve Amr'ın nefsi sayıca bir olurdu ki, bu bir çelişkidir. Nefislerin bedenlere girmeden önce, sayıca zati çokluklarının bulunması geçersizdir: Ben derim ki, zatın sayıca tek olması mümkün değildir. Çünkü iki beden meydana geldiğinde iki bedende iki nefis meydana gelir. Bu, ya bir tek nefsin iki bölümü olur, ya da iki bedende sayı olarak tek bir nefis bulunur. Bu iki olasılık da imkânsızdır. O halde nefisler asla bedenlerden önce var olmayıp, bedenlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Açıkça anlaşılmaktadır ki, nefsin bedende bulunuşu daima ve yalnız

⁸⁶² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 46.

⁸⁶³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 22.

⁸⁶⁴ Benzer bir kabulü Gazzâlî de yapmaktadır. Ona göre; ruh niceliği ve ölçüsünün takdir edilmemiş olması manasında yaratılmış değildir. Onun yaratılma zamanı nutfenin kabule hazır olma zamanıdır. Gazzâlî ruhun sonradan yaratıldığını söylemiştir. Bu yaratılma ruha feyz verenden, beden ikliminde bir tecellisinin fezeyanı anlamına gelmektedir. Yani nutfе, istiva ve feyzi ilâhîye uygunluk yeteneği hâsıl olunca onda ruhun nuru parlamaktadır. Ruhun yaratılması bundan ibarettir. Bu açıklamaları göstermektedir ki Gazzâlî ruh hakkında konuşurken tasavvufi kimliğini de ön plana çıkartmaktadır. Bkz. Özarslan, *a.g.t.*, s. 245-246.

bir nefsin etkisini gösterir. İnsan ve diğer hayvanlar, dış görünüşleri ve kendi varlıklarının farkında olmaları bakımından birdirler, farklı iki varlık değildirler. Açıkça belli ki, bir bedende iki nefis olmaz.”⁸⁶⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ sisteminde; yaşayan bir varlıkta nefislerin çokluğu imkânsızdır. Ona göre nefis, kendinden pek çok yetinin yayıldığı tek bir prensiptir ve bu yetiler bedende değil, fakat ancak nefiste birleşebilirler.⁸⁶⁶

Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında cereyan eden; nefsin ölümden önce ve sonraki durumu, dirilişin mahiyeti, bu konuda nakledilen üç yorumun değerlendirilmesi ve ruh göçünün geçersizliği üzerine yapılan bunca tartışmadan sonra İbn Sînâ’nın ulaşmış olduğu nihai sonuç şu cümlelerin anlattıklarında özetlenmektedir: “Yalnız bedenin dirileceğini savunan görüş çürütüldükten sonra, nefis ve bedenin birlikte dirileceğini savunan görüş de artık çürütülmüş oldu. Ahiretin varlığı sabit olduktan sonra, dirilişin sadece nefse ait olduğu anlaşılmıştır. Bizim nefislerimizden ibaret olduğumuz konusunda karara vardığımıza ve bedenlerimizin ölümünden sonra nefislerimizin varlığını sürdüreceği sonucuna ulaştığımıza göre, ahiret hayatında bizim başka şeye dönüşmeyeceğimiz, aksine kendi dışımızdaki giysilerden (bedenlerden) soyutlanacağımız anlaşılmıştır. Her iki durumda da biz, kendimiz olarak kalırız; ne şu anki durumumuzdan başka bir şeye dönüşürüz ne de şu anki durumumuzun bir parçası olarak kalırız.”⁸⁶⁷

İbn Sînâ diriliş meselesini açıklarken, aslında kendine ait bir sistemi izleyerek ilerlemiştir. Öncelikle bu konuyu kabul edenleri ve etmeyenleri açıklamakta ve bu konu hakkındaki yaygın fikirleri ortaya koymaktadır. Bu yaygın fikirlerin neler olduğunu, kaç gruba ayrıldıklarını ve bu fikirlerin kimler tarafından savunulduğunu da izah eden İbn Sînâ; işe, dirilişin sadece bedenle olacağı iddiasındaki kalamcıları ve Cedelcileri çürütmekle başlamıştır. Daha sonra, dirilişin sadece ruhani olacağını savunan; Maniheistler, Mecusiler ve Hristiyanların, bu konudaki fikirlerinin yetersiz ve sistemsiz olduğunu iddia etmiş; bu fikri savunanların içinde en doğru anlayışın, bazı erdemli filozoflara ait olduğunu söylemiştir. Üçüncü olarak da; dirilişin hem bedenle hem nefisle birlikte olacağını savunanların fikirlerinin tutarsızlıklarını ortaya koymuştur. İbn Sînâ; sistemi gereği (eserleri incelendiğinde genel görünüm

⁸⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 23-25. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 2013, s. 170-171, 175-177.

⁸⁶⁶ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 130.

⁸⁶⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 26-28.

böyledir), bahsettiğimiz üç grubun fikirlerindeki mevcut çelişkilerinden yola çıkarak kendi görüşünü izah etmiştir. Onun bu konudaki görüşü; dirilişin sadece nefis ile olabileceği yönündedir. İbn Sînâ açısından asıl dikkat çekici durum ise; dirilişin hem bedenle hem de nefis ile birlikte olacağını savunan görüş sahiplerinin, aynı zamanda ruh göçüne inandıkları iddiasıdır. Gazzâlî, İbn Sînâ'yı bu konuda eleştirirken, onun; Kur'an'daki anlatılan haliyle, bedensel dirilişe inanmadığını iddia etmiştir. İbn Sînâ ise bedenle beraber vuku bulan dirilişi, iki sebebe dayandırarak reddetmiştir: İlk olarak, bedensel dirilişin Kur'an'da teşbih ve tasvirlerle anlatıldığı, fakat asıl anlatılmak istenenin ise akli lezzetler olduğu gerçeğidir. Diğer ise, dirilişin bedenle beraber olmasının ruh göçüne sebebiyet vereceği inancıdır.

B.3. Diriliş Meselesinin Sebeplilik Bağlamında İlişkisi

Gazzâlî; 'akla dayalı yöntem, Allah'ın sıfatları bulunmasının imkânsızlığını gösterdiği gibi cesetlerin dirilmesinin imkânsızlığını da gösterir',⁸⁶⁸ şeklindeki filozof iddiasının açıklanmasının iki yöntem ile olacağını söylemişti. Bunlardan birincisinin dirilişin mahiyetini açıklayan üç farklı görüşten ibaret olduğunu ifade etmiştik. Gazzâlî ikinci izah yöntemini, filozofların şu iddialarından yola çıkarak tartışmaya başlamaktadır: “(Filozoflara göre) demirin bedene uygun dokunmuş bir elbiseye dönüştürülmesi, ancak demirin bütün parçalarının çözülmesi, sonra bu parçaların bir araya gelmesi, pamuk ipliğine dönüşünceye kadar çeşitli aşamalardan geçmesi ve bu ipliğin dokunmasıyla mümkündür. Onlara göre demirin doğrudan pamuğa dönüşmesi mümkün değildir. İnsan bu dönüşümlerin hepsinin kısa bir zamanda gerçekleştiğini zannedebilir (ama diriliş uzun bir zamanda gerçekleşir). Siz filozofların düşüncesini yorumlarsak; yeniden dirilen insanın bedeni taştan, topraktan veyahut inciden, yakuttan olsa insan olmaz. Hatta kemik, kıkırdak, et, damar olmadıkça yine insan olmaz. İnsanın oluşumuna ait her bir madde insanda doğru şekilde birleşmedikçe ve bunlar sebeplilik bağlamında bir araya gelmedikçe insan oluşmaz. O halde bunlar olmadıkça insanın bedeninin yenilenmesi ve nefsin ona geri dönmesi imkânsızdır. Mesela ‘ol’ demekle mi veya bu aşamalar esnasında toprağın insana dönüşmesini hazırlayan sebeplerle mi toprak insana dönüşür? İnsan bedenini oluşturan sebeplerin bir süreç yaşamadan birinin çıkıp; ‘ona ol denilir ve o da

⁸⁶⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 214.

oluverir’⁸⁶⁹ haline gelmesi uygun değildir. Çünkü toprağa hitap edilmez. Bu aşamalardan geçmeden toprağın insana dönüşmesi imkânsızdır. Bu sebepler gerçekleşmeden de onun bu aşamalardan geçmesi imkânsızdır. O halde tekrar diriliş imkânsızdır.”⁸⁷⁰

Buradaki tartışma, genel hatlarıyla filozofların dirilişi, bir süreç dâhilinde sebeplilik ilkesine dayandırmaları üzerine yoğunlaşmaktadır.⁸⁷¹ İbn Sînâ’nın birinci, ikinci ve üçüncü görüşü savunanlara yaptığı itirazları değerlendirdiğimizde, Gazzâlî’nin buradaki itirazlarıyla ne kadar bağlantılı olduğu karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ buradaki itirazlarının temeline, tıpkı diğer meselelerde olduğu gibi sebeplilik ve imkân kavramlarını yerleştirmiştir. Diriliş ona göre, belli başlı sebeplerin bir sıradüzen şeklinde gerçekleşmesiyle vuku bulmaktadır. Bu sebeple bedenlerin tekrar aynı unsurlarıyla bir araya gelmesi fizik açısından mümkün olmadığı için aynı beden üzerinden tekrar dirilme vuku bulmayacaktır. Diriltilmeleri durumunda da ruh göçü gerçekleşeceği için, bu tarz bir diriliş imkânsızdır. Bu konuda İbn Sînâ çok da tutarlı görünmemektedir. Öncelikle metafiziksel bir meseleyi fizik boyutuyla açıklamaya çalışmıştır. Eflatun’un ruh göçünü inkâr edebilmek için, özellikle bu konuda katı bir Aristoculuğa sığınmıştır.

⁸⁶⁹ Gazzâlî’nin İbn Sînâ tarafından inkâr edildiği iddia edilen Kur’an ayetlerinin tam metinleri şöyledir:

“Gökleri ve yeri hak olarak yaratan da O’dur. “Ol” dediği gün, hemen oluverir. Sözü haktır O’nun. Sura üfleneceği gün de mülk ve yönetim O’nundur. Âlim’dir, görünmeyi de görüneni de bilen O’dur. O’dur Hâkim, O’dur Habir.” (Kur’an; En’am 6/73)

“Allah O’dur ki, hem hayat veriyor hem öldürüyor. Bir iş ve oluşa hükmedince, ona sadece “ol” der; o hemen oluverir.” (Kur’an; Mu’mîn 40/68)

“Biz birşeyi dilediğimizde, onun hakkında söyleyeceğimiz söz, “ol” demekten ibarettir; o hemen oluverir.” (Kur’an; Nah 16/40)

“Gökleri ve yeri, güzelliklerle donatarak yaratan Bedî’ O’dur. Bir şeyin olmasına karar verdi mi ona sadece “ol” der. Artık o, oluverir.” (Kur’an; Bakara 2/117)

“Meryem dedi ki: ‘Rabbim, çocuğum nasıl olur benim? Bana hiçbir insan dokunmadı ki!’ Allah cevap verdi: ‘Allah dilediğini işte böyle yaratır. Bir iş ve oluşa karar verdiğinde sadece ona “ol” der; o hemen oluverir.’” (Kur’an; Ali İmran 3/47)

“O birşeyi istediğinde, sadece şunu söylemektedir: “Ol!” Artık o, oluverir.” (Kur’an; Yasin 36/82)

“Bir oğul edinmek Allah’a asla yaraşmaz. O’nun şanı yücedir. Bir iş ve oluşa karar verdi mi, sadece “ol” der, o hemen oluverir.” (Kur’an; Meryem 19/35)

⁸⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 219-220.

⁸⁷¹ Gazzâlî bu konuda filozofların iddialarını şu şekilde özetler: “Zorunlu olarak biliyoruz ki dört unsur, şu evrelerde dönüşüme uğramadığı sürece insan haline gelemmez: Dört unsurdan ilk olarak bitki meydana gelir. Bitkiyi hayvanlar yer, hayvanları ise insanlar yerler. Ya da (doğrudan) insan için gıda olabilecek bir bitki olur ve insan onu yer ve insanın bedenine karışır. Sonra kan sonra meni haline gelir. Sonra ise rahme düşer. Sonra orada bir et parçası olur. Sonra alaka haline dönüşür.” Bkz. Üsküdarî, *a.g.e.*, s. 234.

Tehâfüt'te yer alan filozoflara ait bu iddiaya Gazzâlî'nin cevabı şu cümlelerle gelmiştir: “Demirin pamuğa dönüşmesi için sözü edilen aşamalardan geçmesi gerektiği gibi, insan bedeninin meydana gelmesi için benzeri aşamalardan geçmesi gerektiğini (yani sebeplilik teorisini) biz de kabul ediyoruz. Bizim kabul etmediğimiz nokta, bu işlemler için uzun bir sürecin gerektiği düşüncesidir. Bize göre diriliş için gerekli sebeplerin oluşması; hem bir vasıta ile hem de herhangi bir sebep olmaksızın sırf kudret ile olabilir. Ayrıca Allah'ın bilgisi hazinesinde, akıl-sır ermeyen ilginç hâdiseler vardır. Bunların bir sebeplilik bağlamını ortaya koymak mümkün değildir. Mucizeyi inkâr edenler (yani filozoflar), bunları da inkâr ederler. Mıknatısı görmeyene, demiri çektiği anlatılsa bunu inkâr eder. Mıknatısın demiri çektiğini gören bu habersiz kişi, hayretler içerisinde kalır ve kendi bilgisinin ilâhî kudretin karşısındaki acizliğini görür. İşte aynı şekilde dirilişi inkâr eden mühlitlerin durumu da böyledir. Onlar kabirlerinden kaldırılıp kendileri hakkında Yüce Allah'ın hazırladığı ilginç şeyleri gördüklerinde büyük bir nedamet duyarlar ama bunun onlara faydası olmaz.”⁸⁷²

Gazzâlî yukarıdaki ifadelerinde, filozofların ne dediğini anlatmaktan ziyade, filozofların dediklerinin kendi yorumuna göre ne anlama geldiğini anlatmaya çalışmıştır. Bu yöntem *Tehâfüt*'te sıkça kullanılan yöntemlerden biridir. Daha önceki iki meselede de bu anlatım yönteminin, tekfire zemin hazırlayan kırılma cümlelerini barındırdığına şahit olmuştuk. Buradaki vakıa; malum olduğu üzere, Kur'an'daki “kün fe-yekün” (Kur'an 23/36) ayetinin Gazzâlî tarafından filozofları küfür ile itham etmede kullanılacak olmasıdır. Gazzâlî bu ayeti yorumlarken, Allah'ın iradesi ve kudretinin sonsuzluğundan yola çıkarak, İbn Sînâ'nın, Allah'ı aciz ve istediğini istediği şekilde yaratamayan bir varlık konumuna ötelediğini iddia etmiştir. Biz, İbn Sînâ'nın ifadelerinde bu ayetten yola çıkarak, Allah'ın kudret sıfatını kullandırmayan veya bir acziyete sebebiyet veren her hangi bir yoruma rastlamadık.⁸⁷³ İbn Sînâ'nın genel kanaati; Allah'ın ol demesiyle o şeyin oluvermesinin inkârı değildir. Aksine Allah'ın yaratmasının hikmetinin ona ait olmasıyla beraber, yaratılan her şeyin bir

⁸⁷² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 221.

⁸⁷³ Bizim yorumumuzu destekleyen ifadeleri bu konuda yapılmış benzer bir çalışmada da görmekteyiz: “Bu ikinci yöntemin muhtevası mevcut haliyle, İbn Sînâ'nın herhangi bir eserinde bulunmamaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın tenâsüh görüşünü çürütmek sadedinde nefis ile beden arasında tayin ettiği bir takım tabii münasebetlerden böyle yeni bir istidlal elde etmek mümkün görünmektedir.” Bkz. Özdemir, *a.g.t.*, s. 333.

sebebi ve hikmetinin olduğu ve her şeyin bir amaç için yaratıldığı vurgusudur. İbn Sînâ'nın bu algısı da yine Kur'an'ın yaratma konusundaki ayetlerinin bir yorumudur.

Gazzâlî'nin buradan itibaren sarfettiği sözler, filozofların tekfire sebebiyet verecek iddialarda bulunduğu yönelik ithamlarla devam etmektedir. O, filozofları, mıknaatısın demiri çekmesinin sebebini bilememekle, Allah'ın kudretini anlayamamakla ve dirilişi inkâr etmekle suçlamaktadır. Ona göre; “inkâr ettiklerinden ötürü pişmanlıkla dövünen bu kişiler, yalanladıklarının karşılığını (öldükten sonra) görürler. Havas ilmi ve mucizeyi inkâr edenlerin sonu da böyledir. İnsanın tiksiniilen spermasının bir kadının rahminde ete, sinire, kemiğe, göze dönüştüğü söylene, aynı şekilde yaradılıştaki güzellikle ona birbir sayılıp dökülse, ‘bu çürümüş, dağılmış kemikler haline geldikten sonra mı diriltileceğiz’⁸⁷⁴ diyen mülhidlerin inkârından da daha büyük bir inkârla karşı karşıyadırlar.”⁸⁷⁵

Gazzâlî; filozofları “ol! demekle mi olacak...” ayeti bağlamında tekfir ile suçladığı yukarıdaki ifadelerinin daha şiddetlisini, “...çürümüş kemikleri kim diriltecek...” ayetinin muhatabı olarak İbn Sînâ'yı göstererek yapmıştır. Bu konuda Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya karşı yapmış olduğu aleni tekfir ithamı, Kur'an ayetlerinin, tıpkı mülhidler gibi inkâr edilmesine olmuştur.

Gazzâlî'nin bu ifadeleri kendisi açısından bir çelişki barındırmaktadır. Mıknaatısın demiri çektiğini gören kişi, bu durum karşısında hayretler içinde kalır diyen Gazzâlî, aslında filozofların sebeplilik teorisini kabul etmektedir veya buradan

⁸⁷⁴ Bu tekfir ithamına kaynak gösterilen ayetlerin Kur'an'daki tam metinleri şöyledir:

“Kendi yaradılışını unutmuş da bize örnek veriyor. Bir de şöyle diyor: “Şu çürümüş kemiklere kim hayat verecek?” (Kur'an; Yasin 36/78).

“Ve şöyle derlerdi: “Ölünce mi, toprak ve kemik haline gelince mi, sahi o zaman mı yeniden diriltileceğiz?” (Kur'an; Vakıa 56/47).

“Dediler ki: “Biz bir yığın kemik olduğumuz, un-ufak hale geldiğimiz zaman mı, gerçekten biz o zaman mı yeni bir yaradılışla diriltileceğiz.” (Kur'an; İsra 17/49).

“Cezaları işte budur. Çünkü ayetlerimizi inkâr ettiler ve şöyle dediler: “Biz, bir kemik yığını olduktan, un-ufak hale geldikten sonra mı, sahi bundan sonra mı, yeni bir yaradılışla diriltileceğiz?” (Kur'an; İsra 17/98)

“Öldüğümüz, toprak ve kemik haline geldiğimiz zaman mı? Biz gerçekten diriltilecek miyiz?” (Kur'an; Saffat 37/16).

“Biz ölüp toprak ve kemik haline geldikten sonra, gerçekten cezalandırılacak mıyız?” (Kur'an; Saffat 37/53).

“Size, ölüp toprak ve kemik haline geldikten sonra tekrar meydana çıkarılacağınızı mı vaat ediyor?” (Kur'an; Mu'minin 23/35).

“Dediler ki: “Ölüp, toprak ve kemik haline geldiğimiz zaman mı, gerçekten o zaman mı diriltileceğiz?” (Kur'an; Mu'minin 23/82).

“Un-ufak kemikler haline geldikten sonra, öyle mi!” (Kur'an; Naziat 79/11).

“İnsan, kendisinin kemiklerini asla biraraya toplamayacağımızı mı sanıyor?” (Kur'an; Kıyamet 75/3).

⁸⁷⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 222.

yola çıkarak Allah'ın kudretinin diriliş hakkındaki gücünü ispatlamaya çalışmaktadır. Mıknatısın demiri çekmesi, Gazzâlî'nin de kabul ettiği gibi çeşitli sebeplerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir durumdur. Filozoflar da tıpkı bu duruma benzer örnekler vererek insan bedeninin birleşip tekrar insan olabilmesi için çeşitli sebeplerin bir araya gelmesini öngörmektedir. Gazzâlî; izahlarının başında sebeplilik ilişkisini kabul ettiğini ve filozoflarla hemfikir olduğunu öne sürerken; “demirin pamuğa dönüşmesi için sözü edilen aşamalardan geçmesi gerektiği gibi, insan bedeninin meydana gelmesi için benzeri aşamalardan geçmesi gerektiğini (yani sebeplilik teorisini) biz de kabul ediyoruz,⁸⁷⁶” şeklindeki sözlerinin neticesinde; “bize göre sebepler alışkanlıklardır, insanın tekrar bir araya gelmesi sırf Allah'ın kudretiyle olmaktadır”⁸⁷⁷ sözleriyle meseleyi, ilk kabulünden başka bir noktaya, yani Allah'ın kudretini yaratmacı bir kıyaslamaya getirmektedir. Filozoflar ise Allah'ın kudretini inkâr etmemekle birlikte, tekrar bir araya gelmenin sebepler vasıtası olmaksızın gerçekleşmesini mümkün görmemektedirler.

Gazzâlî, filozofların ahiret hayatına ilişkin kabullerini, zikri geçen bu ayet (“...çürümüş kemikleri kim diriltecek...”, Naziat/11) ile bağlantı kurarak açıklarken, İbn Rüşd bu ayete daha farklı bir yorum getirmektedir. Ona göre İslam, ahiret hallerini tasvir ve temsillerle açıklamıştır. Ahiret hallerinin tasvirine ilişkin her şey, varlık imkânı taşıyan yani varlık alanına çıkması mümkün bir eşiti, var olan eşitiyle kıyaslama kabilindendir. Ya da var olma imkânı en az, en düşük olanı, varlığı en büyük ve en muazzam olanla kıyaslama türündendir. Mesela şu ayetler bunu göstermektedir: “Keşke yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve şu çürümüş kemikleri kim diriltecek? Diyor. Deki: Onları ilk defa yaratan diriltecek.” (Kur'an; Yasin/78-79) Bu ayetlerde ortaya konulan delil, tekrar dirilişin ikinci dirilişle kıyaslanmasıdır ki, ikisi de eşit düzeydedir.⁸⁷⁸

Gazzâlî; filozofları küfür ile itham ettiği sözlerinin neticesinde çok ilginç bir örnekle, diriliş hakkındaki tartışmayı sürdürmüştür. Bu örnek Gazzâlî'nin bu konuda ne kadar ileri gidebileceğinin de bir göstergesidir. Az önceki ifadelerinde filozofları küfür ile suçlayan Gazzâlî, yeniden dirilişteki sebeplilik bağlamını inkâr etmek için kanaatimizce kendisinin de inanmadığı şu örneği; kendisini haklı, filozofları haksız

⁸⁷⁶ Bkz., Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 221.

⁸⁷⁷ Bkz., Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 221.

⁸⁷⁸ İbn Rüşd, *el Keşfan Menabici'l-Edille fi Akaidi'l-Millel*, s. 94.

çıkarmak için serdetmiştir. Ona göre, diriliş anında yeryüzünün, insan spermasına benzer bir yağmurla kaplanıp bunun toprağa karışacağı şeklinde bazı rivayetler olduğundan bahsedilmektedir.⁸⁷⁹ Bizim bilmediğimiz bu ve buna benzer sebeplerle yeniden dirilişin gerçekleşmesi niçin imkânsız olsun?⁸⁸⁰

Gazzâlî, bu meselenin son kısmına doğru, bu konunun temelindeki anlaşmazlığın, kadîm iradenin değişmezliği üzerine yoğunlaştığını iddia etmektedir. Gazzâlî; filozofların kadîm iradede değişmeyi meşru gördüklerini ve herhangi bir delil öne sürmeksizin bunu kabul ettiklerini iddia etmekte; kendisi de kadîm iradedeki dilemenin kudrete bağlanması gerektiğini öne sürmektedir. Gazzâlî tarafından, kadîm iradenin değişmezliği, Allah'ın kudretinden kaynaklanan dilemesine dayandırılırken, İbn Sînâ tarafından ise imkân kavramına ve değişime uğrayan üç farklı zaman dilimine dayandırılmıştır.⁸⁸¹ İbn Sînâ'nın imkân kavramına verdiği anlamı doğru anladığımızda, karşımıza üçlü bir zaman tasnifinin (geçmiş-şimdi-gelecek) çıkması imkânsızdır. Ona göre imkân; varlığın varlığa gelme gücünün, İlk İlke tarafından faal akıl aracılığı ile ona verilmesidir. Dolayısıyla bu varlığa geliş, bir anda ve bir defada olmaktadır, fakat varlığın imkândan fiile çıkışı zaman denilen olgu içerisinde gerçekleşmektedir. Zaman, yaratılanlar için bir sıradüzenidir. Sanıldığının aksine, Tanrı'nın da içinde bulunduğu bir süreçte, varlığın bir sıradüzeni ile çıkışı değildir. Tanrısal boyutta varlık bir defada ve bir anda yaratılır.

İmdi bu bilgilerden yola çıkarak İbn Sînâ'nın kafa karıştıran söylemi; nefislerin bedenlerden önce yaratılmadığı yönündeki kabulüne, tekrar değinmemiz yerinde olacaktır. Çünkü bu konu doğrudan imkân meselesi ile ilgilidir. Şu anki görünüm itibariyle İbn Sînâ, çelişkiye düşmüş gibi görünmektedir. Zaten bu konuda Bağdadi de, buradaki çelişkisinden dolayı İbn Sînâ'yı eleştirmiştir.⁸⁸² Gazzâlî'nin argümanını bir önermeye dönüştürürsek, karşımıza çıkan sonuç şudur: “Şayet nefisler bedenlerden önce yaratılmadıysa, yaratılan her şeyi imkân boyutuyla

⁸⁷⁹ Bu konu hakkındaki bir yoruma göre yeryüzünün insan sperması ile kaplanması “Acbü’z-Zeneb” olarak değerlendirilmiştir. Buna göre diriliş, acbü’z-zeneb adı verilen ve hiç bir şekilde çürüyüp yok olmayan bedene ait parçaların gökyüzünden incek bir çeşit hayat suyu sayesinde bir anda canlanması şeklinde gerçekleşecektir. Böylelikle insan kabirden ve acbü’z-zenebin bulunduğu mekândan bitkilerin topraktan çıkışı gibi canlanacaklardır. Bkz. Özarslan, *a.g.t.*, s. 237.

⁸⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 222.

⁸⁸¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 222-224.

⁸⁸² Bu eleştiriler için bkz. Toktaş, *a.g.e.*, s. 169.

düşündüğümüzde, nefisler Tanrı'dan bir defada ve bir anda var olmamıştır". Bu anlayış, başta sudur nazariyesi olmak üzere; imkân, zaman, Allah'ın bilgisi, bedenlerin dirilişi gibi İbn Sînâ'nın sistemleştirdiği bütün görüşlerini altüst edecektir. İşte burada İbn Sînâ'nın var gibi görünen çelişkisini anlayabilmenin yolu, onun sisteminin bütün parçalarının birbirlerini desteklediğini kabul etmekle gerçekleşecektir. Dolayısıyla beden ve nefis ilişkisi, onun sudur ve imkân anlayışları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Diriliş konusundaki genel kanaat; nefsin her hangi bir yerde bugüne kadar bekleyip, bedenın doğum yoluyla ortaya çıkmasıyla, nefsin o beklediği yerden (ruhlar âlemi) gelip bedenle birleşmesi kabulüne dayanmaktadır. Bu anlayış, Gazzâlî'nin kabul ettiği, İbn Sînâ'nın ise reddettiği bir anlayıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, varlık imkânına sahip her yaratılan ve yaratılacak olan şey, Allah'ın ilminde ve indinde zaten zaman kapsamında olmayan bir şekilde yaratılmıştır. Bu sebeple O'nun ilminde öncelik ve sonralık olmadığı için, İbn Sînâ'nın tartışılan bu görüşü, zamansal bir süreçteki nefis-beden ilişkisi sınırlılığında değerlendirilebilir.

B.4. Yeniden Diriliş ve Ahiret Hayatının Ahvali Hakkında Sonsöz

Gazzâlî, bu meselede İbn Sînâ'yı üç farklı tekfir ithamıyla yüzyüze bırakmıştır. Bunlardan ilki; ölümden sonraki süreçte vuku bulacak dirilişin bedenle mi, nefis ile mi yoksa hem beden ile hem nefis ile mi olacağı hakkındadır. İbn Sînâ; bu meselenin çözümünde iki yöntem belirlemiştir. Bunlardan ilki; şariat ve peygambere gelen vahyin anlaşılmasıyla gerçekleşmektedir. Şayet durum böyleyse, Gazzâlî'nin bu konudaki tekfir ithamının haksızlığı, İbn Sînâ'nın bu kabulüyle anlamsızlaşmaktadır. Fakat İbn Sînâ bu konuda çelişkili açıklamalar yaparak net görüşünü eserlerindeki farklı kabullerle beraber, bir türlü ortaya koymamaktadır. İlk etapta ahiretle ilgili gerçekleri dinden ve peygambere bildirilenlerden öğrendiğimizi bildiren İbn Sînâ, fikirlerinin geneli bağlamında bakıldığında, bu konuda "dini siyaset" kullanmakta ve ahirete ait gerçekleri teşbihler ve benzetmelerle açıklamaktadır.

İbn Sînâ'nın Gazzâlî tarafından tekfire maruz bırakılmasının ikinci şekli ise; ölümden sonraki dirilişin belirlenmesinden sonra vuku bulacak olan Cennet ve Cehennem ahvali hakkındadır. Buradaki mutluluk ya da bedbahtlığın ruhla mı yoksa

hem nefis hem bedenle mi olacağı meselesi, bu tekfir ithamının ana konusunu belirlemektedir. İbn Sînâ bu kısım ile ilgili olarak da, gerçek irfan sahiplerinin bedensel hazlara değer vermektense İlk Gerçek'e yönelmeyi her şeyden daha değerli bulacaklarını, Cennetin nimetlerinin onların gözünde değersizleşeceğini vurgulamaktadır. Görüldüğü gibi Gazzâlî'nin söyleminin aksine, İbn Sînâ'nın bu meseleyi anlamadaki önceliği; ahiret hayatında bedensel nimetlerle ruhsal hazların değer verilme farklılığıdır.

Kısacası İbn Sînâ; cennet zevklerini ve cehennem azabını akıl ve kıyas yöntemini kullanarak Gerçek Bir'i sezinlemedeki zevk ve mutluluğu, insanların algılamasında birer sembol ve araç olarak görmüştür. Onun bu iddiasındaki kastı, kanaatimizce bu zevkleri inkâr etmek için değildir. Çünkü bedenın dirilişı ile ilgili dinin ve peygamberliğin öğretilerini, ahiret ile ilgili haberler adı altında doğrulamaktadır.

Gazzâlî'nin bu meseledeki son tekfir iddiası ise; dirilişin sebeplilik bağlamındaki ilişkisi hakkındadır. Gazzâlî bu konuda filozofların Allah'ı aciz saydıklarını iddia ederek; onların, Kur'an'daki "ol der, o da oluverir" ayeti ile "çürümüş kemikleri kim diriltecek" ayetlerini inkâr ettiklerini söyler.

Gazzâlî'nin bu meseledeki iddialarına karşı İbn Sînâ'nın cevapları, tekfirin diğer meselelerindeki kadar tatmin edici değildir. Fakat son noktada İbn Sînâ ahiret hayatını inkâr etmemekte, ahiret hayatının ahvali konusunda bazı farklı düşüncelere sahip olduğunu te'vil ederek ortaya koymaktadır. Bu sebeple Gazzâlî'nin tekfir iddiası dinden çıkma boyutuyla sergilenebilecek bir iddia değildir. Bu durumu destekleyen görüş yine Gazzâlî'nin üst tabaka sınıflara yazdığı kitaplar dönemi için de geçerlidir. Gazzâlî'nin yüksek ulema için yazdığı eseri *Faysalû't-Tefrika*'da filozofların küfre düşüş gerekçeleri, diğer iki madde üzerinde durmaksızın neredeyse sadece filozofların bedenî dirilişı inkâr etmeleri ile sınırlı tutulmaktadır. Bununla beraber Gazzâlî'ye göre, zındıklığın bu derecesi bu nevi teviller yapmaktır. Mutlak zındıklık ile Mu'tezile arasında bulunan zındıklık mertebesi budur. Şu husus müstesnadır ki Mu'tezile ile felsefenin yöntemleri birbirine yakındır. Yine Gazzâlî'ye göre, hissi olan zevk ve elemeleri reddetmekle beraber bir nevî ruhanî ve aklî haşrin varlığını kabul etmek, teferruatı bilmediği kabul edilen bir Sâni'nin varlığına inanmak olduğundan nisbî ve mukayyet bir zındıklıktır. Zira burada

Peygamberlerin söylediklerini bir nevi kabul ediş mevcuttur.⁸⁸³ Görüldüğü üzere bedenlerin dirilişini inkâr bile *Faysal*'da mutlak zındıklık veya küfür olarak tavsif edilmemektedir. Aslında İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı, aklın ruhani haşri kanıtlama gücünde olduğunu, bedenle beraber bir dirilişin ise dinen sabit, akıl bakımından da mümkün görülmesi gerektiği şeklindedir. Yani dirilişin ruhani yönü akli delille, cismani yönü de nakli delille temellendirilmiştir. Akıl, cismani dirilişi kanıtlama gücünde değildir ve nübüvvet aklın tamamlayıcısı olarak bu gerçeği ortaya koymuştur. Bununla birlikte nebevi bilgi aracılığıyla bildirilen bu gerçeği kabul etmek akıl için de mümkündür.⁸⁸⁴ Felsefî bilginin gerekliliğinin yanısıra, imkânı hakkında da keskin bir bilinci yansıtan bu yaklaşım, felsefenin kendi metodolojik sınır ve imkânlarıyla ortaya koyduklarının, dine aykırı bir şey içermediği ve felsefenin saha ve sınırlarını aştığı meselelerde nebevi bilginin otoritesine başvurulacağı ana fikri üzerine oturmaktadır.

Bu cümlelerden de anlaşıldığı gibi, Gazzâlî'nin üç mesele içinde elinin en güçlü olduğu diriliş meselesinde dahi İbn Sînâ, dini naslar ve nübüvvetin gerekliliğini inkâr etmemiştir. Onun, ahiretin varlığını kabul etmekle beraber, ahiret ahvalinin nasıl olacağına dair ürettiği yorum, küfre düşmekle suçlanması boyutuyla düşünüldüğünde, hiç de hakperest bir değerlendirme değildir.

⁸⁸³ Gazzâlî, *Faysalû't-Tefrika*, thk: Semih Duğeyin, Beyrut, 1993, s. 71.

⁸⁸⁴ İbn Sînâ, *fi Aksami'l-Ulumi'l-Akliyye*, nşr. Abdülemir Z. Şemseddin, Beyrut 1988, s. 268-270.

SONUÇ

Bu çalışmada felsefe-kelam tartışmalarının seyri dâhilinde önemli bulgulara ulaşılmıştır. Bu bulgular Gazzâlî'nin *Tehâfüt* adlı eseri merkeze alınmak kaydıyla, İbn Sînâ ve Gazzâlî tartışmalarında, özellikle “âlemin kıdemi” ve Allah'ın tümel veya tikel süreçlerdeki bilgisinin mahiyeti” konularında İbn Sînâ'nın aleyhine sonuçlanan bazı yanlış anlaşılmaların belirgin hale gelmesine yardımcı olmuştur. Bu çalışmanın irdelediği bir diğer tartışma, “ahiret hayatının ahvalı” hakkındadır. Bu konuda İbn Sînâ'nın çelişkili ve tedirgin görüşlerinin olduğu ve Gazzâlî'nin haklı eleştirilerinin bulunduğu belirginleşmiştir. Fakat İbn Sînâ'nın çelişkisini yansıtan bu durum, hiç bir zaman ahiret hayatının inkârı gibi bir sonuç doğurmamıştır.

Çalışmamızın seyri dâhilinde ortaya çıkan net sonuçlar şunlardır:

1. Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozoflara karşı öne sürdüğü ithamları dönemin siyasi yapısından etkilenerek gerçekleştirmiştir.

Gazzâlî'nin küfür ithamında siyasi davrandığı ile ilgili birçok kaynakta çeşitli ifadeler yer almaktadır. Bu konudaki en önemli bulgular şüphesiz İbn Rüşd'e aittir. O, İbn Sînâ'yı hem savunmuş hem de eleştirmiştir. Felsefeyi tanıyan ve bilen birinin yorumları, çalışmamızın ulaşacağı sonuçlar açısından da oldukça önemlidir. İbn Rüşd; “*Tehâfütü'l-Tehâfüt*” adlı eserinde varlıkla imkân ilişkisini Gazzâlî'nin eleştirilerine cevap vermek için tartışmakta ve şöyle demektedir: “Gazzâlî, bu gibi konuları kendinden beklenmeyen bir şekilde ele almıştır. Bu da şu iki nedenden ileri gelmiş olabilir: Gazzâlî ya bu konuları gerçek biçimiyle anlamış olmasına rağmen saptırmıştır. Ya da filozofları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı şeyleri açıklamak zorunda kalmıştır. Bu da bilgisizlerin yapacağı bir iştir. Aslında bizce Gazzâlî, bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstündür. Fakat bazen iyi at da tökezleyebilir. İşte Gazzâlî'nin tökezlemesi de bu kitabı (*Tehâfütü'l-Felasife*) yazmış olmasındandır. Belki de Gazzâlî bu kitabı yaşadığı zaman ve mekânın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır.”⁸⁸⁵ İşte bu sebeple İbn Rüşd, Gazzâlî'nin siyasi etkilenmeyle yazmış olduğu *Tehâfütü'l-Felasife* kitabına bu ismin verilmesini doğru bulmamıştır. Ona göre bu kitaba “*Tehâfüt*” demek, yani sadece tutarsızlık kitabı

⁸⁸⁵ Atilla Arıkan, “Bir Meşşai Filozofunun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî”, *Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, s. 656-657.

demek daha uygundur. Çünkü bu kitabı okuyan kimse tutarsızlıktan başka bir şey görmemektedir.⁸⁸⁶

Gazzâlî'nin; *Tehâfüt*'ün sonuç bölümünde, filozofların küfre düştüklerini kabul etmesine rağmen, mallarının müsadere edilmesi ve öldürülmelerinin gerekliliği hususunda herhangi bir açıklama yapmaması, onun kalamî bir yöntem ile yazdığı bir eserinde bile, filozoflara karşı çok sert bir tutum içerisinde olmadığı görülmektedir. Bu da Gazzâlî'nin filozofları şer'î manada değil de siyasî ve ictimaî manada küfürle itham ettiği anlamına gelmektedir.⁸⁸⁷

Gazzâlî ve İbn Sînâ tartışmalarını yanlış perspektiflerden okumak, meselenin doğru anlaşılabilir olma zemininden çıkıp, başka zeminlere kaymasına sebep olmaktadır. Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı kasıtlı olarak mı, yoksa ilmi seviyesinin yetersizliği bağlamında mı yanlış anladığı tartışmalarının kişilere göre değiştiği bir atmosferde; kanaatimizce o, İbn Sînâ'yı, yapılan iktibaslardan da anlaşılacağı gibi, siyasi bir projenin penceresinden okumuştur. Bu durum da doğal olarak tarihi süreç içerisinde politik bir Gazzâlî'yi yaratmış ve bu algının karşısına da, dinden çıkmış bir İbn Sînâ'yı koymuştur.

2. Gazzâlî, İbn Sînâ'ya ait olmayan bazı görüşleri ona aitmiş gibi göstermektedir. Bu durum özellikle âlemin kıdemi, Allah'ın sadece zatını veya zatının dışındakileri de bilip bilmediği gibi konularda belirgin hale gelmektedir.

Gazzâlî *Tehâfüt*'te, filozoflar hakkındaki tartışmaların odağına Farabi ve İbn Sînâ'yı alacağını söylemiştir. O, hedef olarak; bahsettiği filozofların görüşlerini çürütmeyi belirlemiş olmasına rağmen, bu iki filozofun görüşünü, *Tehâfüt* içerisinde diğer filozofların ve ekollerin (mesela Dehriyyun, Muattıla gibi ateist ve materyalist filozoflar, Tabiatçı filozoflar veya bazı kalamcılar) görüşleriyle karşılaştırmış ve bu felsefî anlayış ve ekollerin görüşlerinden kendisine uyanları filozoflara karşı kullanmış, kendisine uymayanları ise filozofların o görüşleri desteklediği veya o görüşlere dâhil olduğu gibi bir iddiada bulunarak eleştirmiştir. Gazzâlî'nin “o halde Allah'ı ve sebepler sebebi olan bir sebebi inkâr eden materyalistlerin (dehriyyun) iddiasını siz de tekrarlayın”⁸⁸⁸ sözü, bu durumun böyle olacağının bir göstergesidir.

⁸⁸⁶ Arıkan, *a.g.b.*, s. 661.

⁸⁸⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, çev: Bekir Sadak, İstanbul, 2002, s. 243-244. Gazzâlî'nin tekfir ithamında siyasi davrandığı hakkında ayrıca bkz. Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, 1993, s. 75 ve 243-244; *Tehâfüt*, s. 225; Deniz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, s. 709; M. Kaya, *a.g.b.*, s. 50.

⁸⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, 2005, s. 39.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te sergilediği bu yöntem, *Tehâfüt*'ün yazılış amacı düşünüldüğünde, normal karşılanmalıdır. Normal karşılanması mümkün olmayan durum; başka filozoflara ait ve İslami anlayışa aykırı olan görüşlerin, Gazzâlî tarafından sanki İbn Sînâ'ya aitmiş gibi sunulmasıdır. Ayrıca *Tehâfüt*'teki bu tarz ifadelerin daha çok filozofların küfür ile itham edildiği yerlerde sıkça yapılması oldukça manidardır.⁸⁸⁹

Tehâfüt'te bahsi geçen bu bölümlerde Gazzâlî; eleştirisini yapacağı görüş ile İbn Sînâ'nın görüşlerini beraber harmanlamıştır. Böylece, hem İbn Sînâ'nın felsefi anlayışını anımsatan (özelikle sudur konusunda), hem de İlk İlke'nin sadece kendi zatını bildiğini iddia eden İbn Sînâ dışındaki filozofların görüşünü yansıtan eklektik bir iddia ortaya atmıştır. Bu ifadelerdeki durum; Farabi ve İbn Sînâ'nın söylediklerinden dolayı Gazzâlî tarafından küfür ile itham edilmesi değil, İbn Sînâ'nın da kabul etmediği bazı görüşlerin yansıtılmasıyla oluşan iddialardan dolayı Farabi ve İbn Sînâ'nın küfür ile itham edilmesidir.⁸⁹⁰

3. Gazzâlî; âlemin kıdemi konusunda, İbn Sînâ'ya ait net ifadeler olmamasına rağmen, filozofların genelinin görüşlerinden yola çıkarak İbn Sînâ'yı küfür ile itham etmiştir.

Tekfîr'in üç meselesinden ilki, *Tehâfüt*'ün birinci meselesi; “âlemin kıdemi” hakkında Gazzâlî, eleştirilerini sıralarken her türlü sistemden uzak olacağını özellikle vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin bu meseleye verdiği önem; “filozofların en kafa karıştırıcı delilleri bu meselededir. Bu meselede onlar türlü türlü akıl oyunları kullanmışlardır. Onun için bu meseleyi öne aldık”⁸⁹¹ sözlerinde gün yüzüne çıkmaktadır. Gazzâlî bu meseleyi çürütmek için, konu bağlamını pek ilgilendirmeyen başka konuları da bu konuya bağlamıştır. Bu sayede, zaten karmaşık bir halde olan meseleyi daha da karmaşık hale dönüştürmüştür. Hatta Gazzâlî genellikle bu meselede olmak üzere bazı konuların sonunda; “işte bu içinden çıkılmaz bir meseledir” veya “biz bu konuyu daha sonra değerlendireceğiz” gibi ifadeleri sıklıkla kullanmaktadır.

Gazzâlî, âlemin kıdemi meselesinde tartışmayı içinden çıkılmaz bir boyuta getirmekle beraber, İbn Sînâ'nın bu konuda yaptığı izahatları, âlemin kıdeminin İbn

⁸⁸⁹ İlgili bölümler için bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 71-72.

⁸⁹⁰ Gazzâlî'nin bu yöntemi kullandığı yerler için bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 71-72, 136-137, 219-220.

⁸⁹¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 16.

Sînâ tarafından kabul edildiği şartlanmışlığından yola çıkarak anlamak istemiştir. Bu önyargılı tutum, doğal olarak İbn Sînâ'nın demek istediklerinin Gazzâlî tarafından bilinçli ya da bilinçsiz yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. İbn Sînâ hiçbir eserinde âlemin kadîm olduğunu söylememiştir. Onun âleme verdiği başlangıçsızlık, Allahın âleme verdiği başlangıç içerisinde anlaşılmalıdır. Yani İbn Sînâ, âlemin kendine göre bir başlangıcının olduğunu kabul etmekle beraber, bunun bizim algıladığımız zamansal süreçte olmadığını söylemektedir.⁸⁹²

4. Gazzâlî; Allah'ın bilgisi meselesinde İbn Sînâ'nın, "Allah tikelleri tümel tarzda bilir" iddiasını, "Allah tümelleri bilir tikelleri bilemez" şekline dönüştürmüştür.

Tekfir'in ikinci meselesi, yani *Tehâfüt*'ün on üçüncü meselesi, Gazzâlî'nin; filozofların, Allah'ın tikelleri bilmediği, O'nun bilgisinin tikelleri barındırmayan tümel bir bilgi olduğu tarzındaki iddialarından oluşmuştur. Biz bu meselede, Allah'ın bilgisinin, tümel bir bilme şeklini ifade ettiğini, bununla beraber tikel bilginin tümel bilgiyi de içerdiği ve bunun da Allah tarafından bilindiğinin bir İbn Sînâ kabulü olduğunu ispat etmiş bulunmaktayız. Gazzâlî'nin bu konuda *Tehâfüt* bağlamında sarfettiği görüşleri tatmin edici değildir. Bunun gerçekliğini *Tehâfüt*'ten sonra yapılmış çeşitli *Tehâfüt* haşiyesi, şerhi ve telhislerinde (Hocazade, Karabaği, Üsküdari gibi) görmekteyiz. Özellikle Allah'ın bilgisinin tikel ve tümel tartışması konusunda, filozofların küfür ile itham edilmesinin doğru olmadığını, yukarıdaki kanaat önderlerinin ulaşmış oldukları sonuçlardan anlamaktayız. İbn Rüşd ise, bu konuda Gazzâlî'yi çok ağır bir dil kullanarak eleştirmekte, onun bu konuyu hiç anlamadığını iddia etmektedir. Gazzâlî bu meselede de, 'âlemin kîdemi meselesi'nde olduğu gibi, kanaatimizce 'zaman' konusunu tek boyutuyla incelemiş, insani zaman formatını hem insan, hem melek âlemi hem de Tanrısal boyut için kullanmıştır.

5. Gazzâlî; bedenli veya bedensiz diriliş ile ahiret ahvali konularında İbn Sînâ'nın görüşlerini doğruya yakın nakletmekle beraber, ona karşı yapmış olduğu tekfir iddiasını tutarsız bir noktadan yapmıştır. Gazzâlî'nin bu iddiasının gerçekleşebilmesi için İbn Sînâ'nın ahiret hayatının inkâr etmesi gerekir. Lakin durum, İbn Sînâ'nın ahiret hayatının inkârı şeklinde cereyan etmeyip, ahiret hayatının ahvaline yönelik yapmış olduğu yorumları içermektedir.

⁸⁹² Bu konuda İbn Sînâ izahları için bkz. İbn Sînâ, *Danışname*, s. 238; Kutluer, *a.g.e.*, s. 97-105.

Tehâfüt'ün yirminci meselesine tekabül eden bu konunun kapsamı; nefsin halleri, ölümden sonraki diriliş ve Cennet-Cehennemdeki ödül ve cezaların sembol ve tasvirler barındırdığına dair İbn Sînâ kabullerinden oluşmaktadır. Gazzâlî'nin argümanlarının en güçlü olduğu mesele budur. Bu meseleyle ilgili olarak yazılan diğer *Tehâfüt*ler, geneli bağlamında, filozofların küfre düşmüş olabilecekleri kanısında birleşmektedirler. Dolayısıyla bu meseledeki aktarımlarımız hem Gazzâlî'nin hem de İbn Sînâ'nın yanlış ve doğrularını okuyucuların yorumlarına bırakmaktadır.

Tehâfüt'teki tekfir ithamları bağlamında Gazzâlî'yi değerlendirdiğimizde; onun genelde filozofları, özelde ise İbn Sînâ'yı küfürle itham ettiği üç meseleden biri olan, âlemin kıdemi probleminin nassa ilişkin hiçbir doğrudan bağlantısı bulunmamaktadır. Diğer, “Allah cüz’iyatı külliyyat cihetiyle bilir” ifadeleri ise filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın felsefî sistemleri dikkate alındığında bize göre; Allah'ın cüz’iyatı bilmediği manasına gelmez. En azından filozofların, Gazzâlî'nin filozoflar adına naklettiği, “Allah cüz’iyat olmaksızın külliyyatı bilir” şeklinde asla değildir. Bu hususta söylenecek en ileri söz, filozofların bu konuda te’vilde bulundukları şeklinde olabilir. Ancak bu üç mesele içinde doğrudan nassın zahiri manasının görmezlikten gelindiği nokta, bedenlerin haşrinin inkârı meselesidir ki, bu hususlarda nisbeten *Faysal*⁸⁹³ ve özellikle de *Mizanu’l Amel* adlı eserlerinde, filozofların bu kanaatleri hakkında Gazzâlî oldukça ilginç yorumlar ortaya koymaktadır.⁸⁹⁴

Filozoflarla mücadele konusunda yumuşak huylu olmak gerektiğini söyleyen Gazzâlî *Tehâfüt*'te, filozofların görüşlerini çürütebilmek için her türlü yol ve yöntemi kullanarak, tek amacının her hangi bir yöntem belirlemeksizin filozofların görüşlerini çürütmek olduğunu söylemiştir. Gazzâlî, *el Kıstasu’l-Müstekım* ve *Kitabu’l-İmta fi Müşkilati’l-İhya* eserlerinde bu temennisine hiç de uymamıştır.⁸⁹⁵

⁸⁹³ Bu konu ile ilgili *Faysal*'da şöyle yazmaktadır: “Hissi hazları küçük görenlere yaraşan, hırs ve arzularına şifa kaynağı olan neşe ve sürür veren latifeler, anlamlı hoş sözler ve aklî hazlar yani lezzetler tadan ihsan gelir. Zira cennette, her bir kişinin nefsinin arzuladığı şeyin orada var edilmesi, cennetin tanımını, sınırını oluşturur. Nefsin arzuladığı şeyler çeşit çeşit olunca, akılla zevkine varılan aklî lezzetlerin de diğer lezzet türlerinin de çeşitli olması akıl ve mantıktan uzak değildir. (İlahî) kudret geniştir.” Bkz. Gazzâlî, *Faysal*, s. 356.

⁸⁹⁴ Deniz, *a.g.b.*, s. 707-708.

⁸⁹⁵ İlgili metinler için bkz. Gazzâlî; *el Kıstasu’l-Müstekım*, s. 9; *Kitabu’l-İmta fi Müşkilati’l-İhya*, “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yay., 2003, s. 409-410.

Gazzâlî'yi anlamamanın gerekliliği yadsınamaz bir durumdur. Çünkü Gazzâlî din-tasavvuf-felsefe-toplum ve toplumu yöneten siyasi iktidarın ideolojiyle olan ilişkileri bağlamında önemli aktarımlarda bulunmuştur. Bu açıdan Gazzâlî'nin sentezi oldukça özgündür ve İslam toplumlarının büyük bir kısmında etkili olmuştur. Gazzâlî'nin sentezi bu gün için kısmi anlamlar taşımakla beraber, insanlığın geçirmiş olduğu değişim ve evrim noktası nazarından tekrar gözden geçirilmelidir.⁸⁹⁶

Son olarak şunu söylemeliyiz ki; Gazzâlî'yi anlamak, bugüne kadar gelen İslam düşüncesi bir yapboza benzetilecek olursa, bu düşüncenin, her şeye rağmen en önemli tamamlayıcı parçasını yerine oturtmak açısından oldukça önemlidir. Şahsi kanaatimiz, bu büyük yapbozun Gazzâlî parçasının doğru yerde olmadığı yönündedir. Bu sebeple yaptığımız bu çalışma ve bundan sonra yapılacak çalışmalar, Gazzâlî parçasını olması gerektiği konuma yerleştirmeyi hedef almalıdır.

⁸⁹⁶ Arıkan, *a.g.m.*, s. 664.

KAYNAKÇA

ABDÜLCEBBAR Kadı, *el-Muhit*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire.

ACAR Rahim, “Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006-1.

ADÎ Yahya İbn, *Fi İspati Tabiati’l-Mümkin*, nşr. Sahben Halifat, Amman 1988.

AKYOL Aygün, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristani Merkezli Bir Tartışma”, *H.Ü.İ.F.D.*, c. V, S. 10, 2006/2.

ALPER Ömer Mahir, “Şehristani’nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ’nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

ALTAŞ Eşref, Fahreddin er-Razi’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, İz Yay., İstanbul 2009.

ALTINTAŞ Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1992.

_____, “Dehrilik” Diyanet İslam Ansiklopedisi, C: 9, İstanbul; 1994.

ARICI Mustakim, “İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”, *Dîvân Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, cilt 15 S. 28, 2010/1.

ARIKAN Atilla, “Bir Meşşai Filozofunun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazzâlî”, 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir; Sosyal Yay., 1996.

_____, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara; Bilge Su Yay., 2007.

ATADEMİR Hamdi Rakıp, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 136.

ATAY Hüseyin; *Farabi ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

_____, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.

_____, “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

_____, “Gazzâlî’nin Felsefeye Karşı Tutumu”, 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

AYNÎ Mehmet Ali, KAM Ferid, *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, İnsan yay., İstanbul; 1992.

AZ Mehmet Ata, “Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

BAĞDADI, *el-Muteber*, İdaretü Cem’iyyeti Daireti’l-Mearifi’l-Osmaniyye, Haydarabat, 1938.

BAYRAKTAR Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara; T.D.V. Yay., 2001.

_____, “İbn Sînâ’nın Cevher Kavramının Sorunları”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

BAITENOVA N. J., “İmam Gazzâlî’nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri”, 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

BİRAND Kamiran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara; A.Ü.İ.F. Yay., 1987.

BOLAY Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yay., 1976.

BOZKURT Ömer, *Gazzâlî ve İbn Rüşd’de İmkan, İmkansızlık ve Zorunluluk*, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2009 a.

_____, Problem ve Tartışmalarıyla Gazzâlî ve İbn Rüşd’de İmkân Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-1, 2009 b.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul; Etik Yayınları, Kasım 2003.

CRAIG William Lane, “Kelam Kozmolojik Kanıtı”, *Allah, Felsefe ve Bilim*, edit: Caner Taslaman, Eniz Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2012.

ÇELEBİ İlyas, “Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

ÇELEPÇİ Nuri, *Gazzâlî’ye Göre Zaman ve Yaratma*, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri; E.Ü.S.B.E., 1996.

ÇETİNKAYA Bayram Ali, “İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazzâlî”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt:13, S: 3-4, 2000.

CÜRCANİ Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevakıf*, c. III, Matbaa Amira, İstanbul 1893.

CÜVEYNİ, Kitabı'l- *İrşad ila Kavât'ı'l Edilleti fî Usulî-i- 'İkad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdülmunim Abdülhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır 1950.

ÇAĞIRICI Mustafa, "İbn Teymiye'nin Bakışıyla Gazzâlî -İbn Rüşd Tartışması", *İslam Tetkikleri Dergisi*, İÜEF Yay. İstanbul 1995.

ÇETİN Rabia, *Gazzâlî'de İlahi İlim, İlahi İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2010.

DAĞ Mehmet, *İmâm el-Haremeyn Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara, A.Ü.S.B.E., 1976.

DENİZ Gürbüz, *Hocazâde ve Ali Tusi'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 1999.

_____, "İbn Sînâ'da Hürriyet", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

_____, *Kelam-Felsefe Tartışmaları/ Tehâfütler Örneği*, Ankara; Fecr Yay., 2009.

_____, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul; Litera Yay, 2010.

_____, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2011.

DURALI Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul; Çantay Kitabevi, 1995.

DURUSOY Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

DÜNYA Süleyman, *Mukaddime, el-İşarat ve't-Tenbihat*, Müesseratü'n-Numan, c. 2, Beyrut 1992.

EMİROĞLU İbrahim, "Tartışma Usul ve Adabı Açısından Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felasife'sinin İncelenmesi" *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

ESED Muhammed, *Sahih-i Buhari, (İslamın İlk Yılları)*, trc. Mustafa Armağan, İstanbul 2001.

EŞARİ, *Makalat*, nşr. Helmut Ritten, Wiesbaden 1963.

ERDEM Engin, "İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu", Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2006.

FARABİ, *Risaletü'n fi'l-Hala*, çev. ve edit: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay. XV. Seri, No:1 Ankara 1951.

FİRUZABADİ, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *Basairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Muhammed Ali Neccar, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, c.II.

GÜZEL Abdurrahim, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

GAZZALİ Ebu Hamid, *Miyaru'l-İlm*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Daru'l-Mearif, 1961.

_____, *el İktisat fi'l-İtikat*, thk. İ. A. Çubukçu-H. Atay, Ankara; A.Ü.İ.F.Y., 1962.

_____, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, çev. Yaman Arıkan, Eskin Matbaası, İstanbul 1970.

_____, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev. K. Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971 a.

_____, *Miracu's-Salikin*, “el Kıstasu'l-Müstekım” içinde, trc. Yaman Arıkan, İstanbul; Eskin Matbaası, 1971 b.

_____, *Kırk Esas*, “el Kıstasu'l-Müstekım” içinde, trc. Yaman Arıkan, İstanbul; Eskin Matbaası, 1971 c.

_____, *Kimya-ı Saadet*, çev: A. Faruk Meyan, İstanbul; Bedir Yay., 1979.

_____, *Tehâfütü'l-Felasife*, ter. Bekir Karlığa, İstanbul, Çağrı Yay., 1981.

_____, *Kitabu'l-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Daru'l-Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut 1983.

_____, *el-Munkız mine'd-Dalal*, thk. Semih Duğaym, Beyrut, 1993 a.

_____, *Faysalû't-Tefrika*, thk: Semih Duğeym, Beyrut, 1993 b.

_____, *Mişkatü'l-Envar fi Tevhidi'l-Cebbar*, nşr: Semih Değir, Beyrut, 1994 a.

_____, *Kitâbü Mihakki'n-Nazar*, tahkik: Rafik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l- Lübnânî, 1994 b.

_____, *el-Maznun'u Bihi Ala Gayri Ehlihi*, “Mecmuatü'l-Rasail” içinde, Lübnan 1994 c.

_____, *el Munkız min'd-Dalal*, Beyrut, 1996.

_____, *Mekâsıdu'l-Felasife/Felsefenin Temel İlkeleri*, (thk. Süleyman Dünya), Vadi Yay., İstanbul 1997.

_____, *el Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete)*, ter. Yapla Pakişi, İstanbul; Umran Yay., 1998.

_____, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev: Serkan Özburun, İstanbul; İnsan Yay., 2002.

_____, *Kitabu'l-İmta fî Müşkilati'l-İhya*, “İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yay., 2003.

_____, *Tehâfütü'l-Felasife*, Süleyman Dünya neşri, ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul; Klasik Yayınları, II. Baskı, 2009.

GILSON Etienne, “The Spirit of Medieval Philosophy, İng. 1991, s. 80; Kutluer, “Makamatü'l-Arifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

GÜÇLÜ Abdülbaki, UZUN Erkan, UZUN Serkan, YOLSAL Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara; Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

GÜNEY Ahmet Faruk, *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlas Suresinin Tefsiri Geleneği*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü.S.B.E., 2008.

GRIFFEL Frank, “el-Gazali'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişimi”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

IRAKİ Muhammed Atıf, *el-Metafizika fî Felsefeti İbn Tufeyl*, Daru'l-Mearif, Kahire 1992.

İBN RÜŞD, *Kitabu'l-Keşf*, nşr: Mahmud Kasım, Kahire 1964.

_____, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev: Mehmet Dağ, 19 Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun; 1986.

_____, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, thk: Muhammed el-Aribi, Beyrut; Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.

_____, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul; İşaret Yay., 1999 a.

_____, *Damime*, “Faslul Makal” içinde, çev: Bekir Karlığa, İstanbul; İşaret Yay., 1999 b.

_____, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yayınları, 2011.

_____, *el Keşf an Menabici'l-Edille fî Akaidi'l-Millel/Ahiret ve Ahvali*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yayınları, 2011.

İBN SİNA, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ed. J. Forget, E.J. Brill, Leiden 1892.

_____, *eş-Şifa, el-Medhal*, ed. G.C. Anavati, M. El-Hudeyri ve F. El-Ehvani, Kahire, 1952.

_____, *eş-Şifa, el-İlahiyat II*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire 1960.

_____, *Risaletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve'l-İsbati'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1969.

_____, *Tefsiru Ayeti Sümmesteva Ale's-Sema, et-Tefsiru'l-Kur'ani ve'l-Lugati's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina*, thk: Hasan Asi, Beyrut, 1983 a.

_____, *el-Felak*, nşr: Hasan Asi, et-Tefsiru'l-Kurani ve'l-lügatü's-sufiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1983 b.

_____, *et-Talikat*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kum: “Mektebetü'l-İlami'l-İslami”, 1984.

_____, *Minhac*, Beyrut; Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985 a.

_____, *Kitabu'n-Necat*, nşr. Macit Fahri, Beyrut 1985 b.

_____, *fî Aksami'l-Ulumi'l-Akliyye*, nşr. Abdülemir Z. Şemseddin, Beyrut 1988.

_____, *en-Necat fî'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, Darû'l-Celil, 1992.

_____, *Risaletü'l-Arşîyye*, “İslam Filozoflarından Felsefî Metinler” içinde, haz. Mahmud Kaya, İstanbul; Klasik Yay., 2003.

_____, *eş-Şifa, el-İlahiyat: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2004 a.

_____, *eş-Şifa, el-İlahiyat: Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004 b.

_____, *el-İşarat ve't-Tenbihat /İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005 a

_____, *eş-Şifa, el-İlahiyat: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005 b.

_____, *Risale fi's-Saade ve'l-Hucceci'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher*, thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011 a.

_____, *eş-Şifa: el-İlahiyat*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yayınları, 2011 b.

_____, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yayınları, 2011 c.

_____, *el-Kasidetü'l-Ayniyyetü'r-Ruhiyye fi'n-Nefs*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yay., 2011 d.

_____, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul; Kabalcı Yayınları, 2013.

_____, *Danışname-i Alai/Alai Hikmet Kitabı, (Hikmetü'l-Alaiyye Nüshası, h. 1067)*, ter: Murat Demirkol, İstanbul; Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013.

_____, *er-Risale fi'l-Hudud, Tis'a Resail*, Konstantiniye, h. 1298.

_____, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, Beyrut, 1. Baskı, m.1992/h.1312.

_____, *Risaletü'l-Arşıyye fi Tevhidi Teâla ve Sıfatihî*, Haydarabat, h. 1335 a.

_____, *Risaletü'l-Kaza ve'l-Kader, (Camîu'l-Bedai içinde)* Mısır; h.1335 b.

_____, *Kitâbu'n-Nefs/en-Nefs min Kitabi'ş-Şifa*, nşr: İslami İlimler Merkezi, 3. Baskı, İran, h. 1387.

İBN TEYMİYYE, *er-Redd ale'l-Mantıkıyyin*, thk: Refik el Acem, Beyrut; Darü'l-Fikri'l-Lübnani, 1974.

İKBAL Muhammed, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev: Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1995.

İZMİRLİ İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefî Akımlar*, Kitabevi Yayınları, 1997.

JANSSENS Jules, “İbn Sînâ: Önemli bir Bilim Tarihçisi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, İ.B.B.Kültür Dairesi Yay., 2008.

KARAGÜLLE Ulaş, *İbn Rüşd'e Göre Tanrı'nın Bilgisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2010.

KAYA M. Cüneyt, *Varlık ve İmkan, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, İstanbul; Klasik yay., 2011.

_____, “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi'l-İmkan'ın İbn Sînâ'cı Kökleri”, 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

KAYA Mahmut, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

KEMAL PAŞAZADE, *Tehâfüt Haşiyesi*, çev: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1987.

KESKİN Halife, *İslam Düşüncesinde Kaza ve Kader*, Beyan Yay., İstanbul 1997.

KILIÇ Muhammed Fatih, “İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: II Kasım 2009.

KORLAELÇİ Murtaza, “Plotinos'un Sudur Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

KUKKONEN Taneli, “Possible Worlds in the Tahafüt al-Tahafüt: Averroes on Plenitude and Possibility”, *Journal of History of Philosophy*: 38,3; Research Library Core, Jul 2000.

KUTLUER İlhan, *Akıl ve İtikad Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İslam Heresiografi Tarihinden*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

_____, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul; İz Yay., 2002.

_____, “Makamatü'l-Arifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

KUYEL Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara; Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

MACİT Muhittin, “İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

_____, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek*, İstanbul; Litera Yayınları, 2012.

MARMURA Michael E., “Some Aspects of Avicenna's theory of God's Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society*, sy. 82, 1962.

MOAD Edvard, “Zaman, Mekan ve Hayal Gücü: Tehâfüt el-Felasife’nin Birinci Mukaddimesinin İkinci Argümanı Üzerine”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

MCGINNIS Jon, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket ve İmkân”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

NABİ Mohammed Noor, “Plotinos ve İbn Sînâ’nın Felsefî Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985 a.

_____, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985 b.

NASR Seyyid Hüseyin & LEAMAN Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, Açılım Kitap, C. III, 2007.

NETTON Ian Richard, *Muslim Neoplatonism*, London, George Allen & Unwin, 1982.

OKUMUŞ Mesut, *Kur’an’ın Felsefî Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, Araştırma Yayınları 2003.

ONAY Hamdi, *İslam Filozoflarında Felsefî Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, E.Ü.S.B.E., Kayseri 1991.

ÖNER Necati, *Klasik Mantık*, Ankara; A.Ü.İ.F.Y., Altıncı Baskı, 1991.

ÖZARSLAN Selim, *İslam Kelamında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 1999.

ÖZDEMİR Muhammet, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşlerinin Mukayesesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, M.Ü.S.B.E., 2012.

ÖZLEM Doğan, *Mantık/Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İstanbul; İnkılap Yay., Yedinci Baskı, 2004.

ÖZPİLAVCI Ferruh, “Gazzâlî’nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

ÖZTÜRK Mustafa, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003.

PEKER Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Aristo Yay., Bursa, 2000.

PLOTINOS, *Enneades*, Emile Brehier, Paris 1931.

RAHMAN Fazlur, *The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicenna Philosophy*, nşr. G. Hourani, Albany, 1975.

_____, “İbn Sînâ’s Teory of God and Creation an -World Realitionsip”, University of Notre Dame Press, 1990.

RAZÎ Fahrettin, *el-Metalibu’l-Aliye mine’l-İlmi’l-İlahi*, “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yayınları, 2011.

REÇBER Mehmet Sait, “Vacibu’l-Vücut’un Mahiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

_____, “Gazzâlî ve Zorunlu Varlık Kavramı”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

SARIOĞLU Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul; Klasik Yay., 2003.

SİNANOĞLU Mustafa, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul; 2005.

SÖZEN Kemal, “Gazzâlî’nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000.

SWINBURNE Richard, “Tanrı’nın Varlığı Hakkındaki İnce Ayar Kanıtını Yeniden Değerlendirme”, *Allah, Bilim ve Felsefe*, İstanbul Yay., İstanbul 2012.

ŞEHRİSTANİ, *Kitabu’l-Musara*, ed. Wilferd Madelung-Toby Mayer, London-Newyork: I.B. Tauris, 2001.

TASLAMAN Caner, “Arzu delili: Arzulardan Allah’a ulaşmak”, *Allah, Bilim ve Felsefe*, İstanbul Yay., İstanbul 2012.

TERKAN Fehrullah, “El-Fârâbî’ye atfedilen Yeni-Eflatuncu bir eser: Risâle fî’l-‘İlmi’l-İlâhî”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 20, 2006/1.

_____, *İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyatı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?*, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

_____, “El-Gazali’nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlara Verdiği Cevaplar”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Yay., 2012.

TOKTAŞ Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul; Klasik Yayınları, 2004.

TUNÇBİLEK Hüseyin, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, İstanbul 2003.

TUSİ Nasruddin, *Musariu'l-Musari*, thk. Hasan el-Muizzi (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Meraşi en-Necefi, 1984.

_____, *Tecrid*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali, Kum 1986.

TÜRKER Ömer, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirmesi ve Metafizikteki İşlevi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

ÜSKÜDARİ Mehmet Emin, *Telhis-u Tehâfütü'l-Hukema*, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), Yayınlanmamış tercüme, 2013.

WEINGBERG Steven, “A Deadly Certitude”, in *Times Literary Supplement*, 19 January 2007.

WISNOVSKY Robert, *İbn Sina Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.

YAR Erkan, *Müslüman Kelamında Ruh-Beden İlişkisi*, A.Ü.S.B.E., Doktora Tezi, Ankara 1999.

YAVUZ Zikri, “İbn Sînâ, Ezelilik ve Özgür İrade”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

YAZILI Hamide, *Gazzâlî'nin Âlemin Kıdemi Meselesinde Filozofları Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul 2001.

ZELLER Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, İstanbul; İz Yay., 2001.

Erdoğan, Ömer Faruk, Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılıkları (İbn Sina-Gazzali Örneği), Doktora Tezi, Danışman: Doç.Dr. Gürbüz Deniz, 313 s.

ÖZET:

Bu çalışma; Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felasife'de İbn Sînâ'ya karşı yapmış olduğu itirazlarda ve İbn Sînâ'dan yapılan nakillerde ne derece isabetli olduğunun, metin tutarlılığı bağlamında incelenmesini ele almaktadır. Bu ayrıştırma sürecinin nihayetinde haklı veya haksız bir taraf belirlemekten ziyade, itham sahibi kişilerin yapmış oldukları ithamların hangi şartlarda ve hangi amaçlarla yapıldığı ortaya konmak istenmiştir. Ayrıca bu fikir ve görüşlerin bugüne, ne kadar ve ne derece doğru aktarıldığı da çalışmamızın önem verdiği bulgulardandır. Bir anlamda Gazzâlî'yi ve filozofları, siyak ve sibaklarına bakarak değerlendirmek, bu sorunların çözümünde yerinde bir tespit olacaktır. Biz, çalışmamızda bu durumu, muhataplarının ilgili eserlerini temel alarak inceledik. Bu incelemenin neticesinde muhataplarımız Gazzâlî ve İbn Sînâ için söylenebilecek özet cümle şudur: Bâtıniliğin sapkın düşüncelerinin İslam dünyasında kol gezdiği bir ortamda, İslam dünyasını “ilm-i siyaset” ile bu buhrandan kurtarmaya çalışan bir Gazzâlî'ye karşın; İslam adına söz söyleme yetkisini eline alan radikal köktenci unsurların akli ve düşünmeyi safdışı bıraktığı bir buhranda, aklın kutsallığını tekrar iktidar yapmaya, “din-i siyaset” ile çözüm arayan bir İbn Sînâ, düşünce tarihinin seyrini şekillendirmektedir.

İşte bu ilm-i siyaset ile din-i siyasetin çatışmasının doğurduğu sonuçlar, İslam dünyasında felsefenin tekrar sorgulanmasına zemin hazırlamış ve yüzlerce yıl sürecek bir Tehâfüt geleneğini doğurmuştur.

Erdogan, Omer Faruk, Philosophy and Theology Discussion of consistency in the text (for example, Ibn Sina-al-Ghazali), PhD Thesis, Advisor: Associate Prof. Gürbüz Deniz, 313 p.

ABSTRACT

Through a study based on the contextual consistency of the text, this thesis aims to examine to what extent al-Ghazali was accurate in his use of excerpt texts from Ibn Sina and the success of al-Ghazali's arguments against Ibn Sina in his Tehafütü'l-Felasife. In the end, the aim of this process is not to determine which side is right or wrong, but rather to explore the arguments of individuals in relation to their contexts and purposes. Furthermore, among the findings of this study are an examination of how much, and to what extent, these opinions and ideas are accurately transmitted to our contemporary times. Interpreting al-Ghazali and philosophers in consideration of their context will provide resolution of these questions. In our study, we examined this case based on the opponents' original texts. In conclusion, the following can be summarized about our subjects, al-Ghazali and Ibn Sina: al-Ghazali wrote, utilizing "the politic of knowledge," when the views of the heretics were spread widely, his intent in doing so was to restore the Muslim world from this crisis. Whereas Ibn Sina wrote in an environment where radical extremist groups, who held the authority of speaking in the name of Islam, had eliminated the use of reason and thinking. He was striving to find solutions and to empower the sanctity of reason using the "the politic of religion." Both have influenced the course of human thought throughout history.

The outcome of the conflict between "the politic of knowledge" and the "the politic of religion" led to the re-examination of philosophy in the Muslim world that, in turn, resulted in the birth of Tehafüt (incoherence) tradition which would continue for hundreds of years.