

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI DOKTORA PROGRAMI

İBN GAYLÂN EL-BELHÎ'DE ÂLEMİN KIDEMİ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

HARUN ASLAN

İstanbul, 2025

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI DOKTORA PROGRAMI

İBN GAYLÂN EL-BELHÎ'DE ÂLEMİN KIDEMİ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

HARUN ASLAN

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hülya Alper
2. Üye: Prof. Dr. Osman Demir
3. Üye: Dr. Öğr. Üyesi: Hayrettin Nebi Güdekli
4. Üye: Prof. Dr. Rahim Acar
5. Üye: Dr. Öğr. Üyesi: Numan Rakipoğlu

İstanbul, 2025

ÖZET

İBN GAYLÂN EL-BELHÎ'DE ÂLEMİN KIDEMİ ELEŞTİRİSİ

Bu çalışma, eleştiri geleneğinin önemli bir halkasını oluşturmaya rağmen literatürde ihmal edilmiş bir figür olan İbn Gaylân el-Belhî'nin eleştirel yaklaşımını ve İbn Sînâ özelinde âlemin kıdemine yönelik tenkitlerini tahlil ederek özgün konumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ etkisinin düşünsel ortamda giderek güç kazandığı bir dönemde yaşayan İbn Gaylân, Gazzâlî'nin eleştirel mirasını daha sert bir seviyeye taşımış ve kelâmın kimliği olan hudûs doktrininin muhafaza ve tahkim etmek amacıyla İbn Sînâ'nın âlemin kıdemine yönelik fikirlerini eleştirilerinin odağına yerleştirmiştir.

Çalışmada İbn Gaylân'ın hayatıyla ilgili kapsamlı bir biyografik araştırmanın bulunmaması dikkate alınarak öncelikle bu bağlamdaki veriler bir araya getirilip bütüncül bir kurgu oluşturulmuştur. Onun felsefeye yönelik tutumunu doğru bir şekilde anlayabilmek için tarihsel ve düşünsel arka plan detaylı bir şekilde analiz edilmiş; siyasi otorite, Nizâmîye medreseleri, Gazzâlî faktörü ve dînî endişelerin felsefe karşılığındaki rolü ortaya konmuştur. İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'yı Bâtınîlikle özdeşleştiren ve tekfir boyutuna varan bir tutum geliştirdiği saptanmıştır.

Bu araştırma, İbn Gaylân'ın zamanın varlığı ve doğasına yönelik eleştirileriyle özgün bir yere sahip olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda onun; imkânın yokluğu, arazın araza mahal olmasının imkânsızlığı, hareketin bir uzanıma sahip olmamasından dolayı miktarından bahsedilemeyeceği gibi ilkeler üzerinden İbn Sînâ'nın zaman anlayışını eleştirdiği açıklanmıştır. Bunun yanı sıra zamanın kıdemine dair argümanları zamanın zihnin kurgusu olduğu fikri üzerinden reddettiği belirlenmiştir. İbn Gaylân'ın zamana dair açıklamalarıyla mütekaddim dönem kelâmının zaman anlayışını daha belirgin hale getirdiği görülmüştür. İbn Gaylân'ın maddenin kıdemi, Tanrı'nın illet olarak tasavvuru ve bu tasavvurun uzantısı olan irade meselesine yönelik eleştirileri etraflıca incelenmiş; bu yöndeki tenkitleri ile Gazzâlî'nin eleştirilerine yeni açılımlar getirdiği ve tartışmaları derinleştirdiği tespit edilmiştir. Çalışma, hem İbn Gaylân'ın İbn Sînâ karşıtı tutumunu hem de âlemin kıdemine dair eleştirilerini akademik literatüre ilk kez kapsamlı ve sistematik bir şekilde taşıyarak önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Felsefe, Eleştiri, İbn Sînâ, İbn Gaylân, Âlem, Kıdem, Zaman

ABSTRACT

CRITIQUE OF THE ETERNITY OF THE UNIVERSE IN IBN GHAYLĀN AL-BALKHĪ

This study aims to reveal the unique position of Ibn Gaylān al-Balkhī, who is a neglected figure in the literature despite being an important part of the tradition of criticism, by analysing his critical approach and his criticisms of the perpetuity (*qidem*) of the universe in particular for Ibn Sīna. Living in a period when the influence of Ibn Sīna was gaining strength in the intellectual environment, Ibn Gaylān took the critical legacy of Ghazzālī to a harsher level and placed Ibn Sīna's ideas on the eternity of the universe at the center of his criticism in order to preserve and strengthen the doctrine of huduth (*creaturehood*), which is the identity of kalām.

In this study, in light of the absence of a comprehensive biographical investigation into Ibn Gaylān's life, the relevant data were gathered and organized into a holistic narrative framework. In order to correctly understand his attitude towards philosophy, the historical and intellectual background has been analysed in detail; political authority, Nizamiya madrasahs, the Ghazzālī factor and the role of religious concerns in the opposition to philosophy has been revealed. It has been determined that Ibn Gaylān developed an attitude that identified Ibn Sīna with Bātinism and reached the level of takfīr.

This research has shown that Ibn Gaylān has a unique place with his criticisms of the existence and nature of time. In this context, it has been explained that he criticized Ibn Sīna's understanding of time based on principles such as the absence of possibility, the impossibility that an accidental attribute should inhere in another accidental attribute, and the fact that the amount of movement cannot be discussed since it does not have an extension. In addition, it has been determined that he rejected the arguments about the eternity of time on the basis of the idea that time is a construct of the mind. It has been seen that Ibn Gaylān's explanations about time made the understanding of time of previous period kalām more explicit. Ibn Gaylān's criticisms on the perpetuity of matter, the conception of God as cause, and the issue of will, which is an extension of this concept, have been examined in detail; it has been determined that his criticisms in this direction brought new perspectives to Ghazzālī's criticisms and deepened the discussions. The study fills an important gap by bringing both Ibn Gaylān's anti-Ibn Sīna stance and his criticisms of the eternity of the universe to the academic literature in a comprehensive and systematic way for the first time.

Keywords: Kalām, Philosophy, Criticism, Avicenna, Ibn Gaylān, Universe, Eternity, Time

ÖNSÖZ

İbn Gaylân el-Belhî’de âlemin kıdemi eleştirisini konu alan bu çalışmanın fikrî temeli, Mîr Dâmâd’ın dehrî hudûs teorisine dair yaptığım okumalar sırasında atılmıştır. Mîr Dâmâd’ın İbn Gaylân’ı mevhûm zaman anlayışının savunucularından biri olarak eleştirisi, bu düşünürle ilk karşılaşmamı sağlamış ve dikkatimi ona yöneltmiştir. İbn Gaylân’ın bir yanda İbn Sînâ etkisinin giderek güçlendiği diğer yanda ise İbn Sînâ düşüncesine yoğun eleştirilerin olduğu bir dönemde yaşamış olması, onun düşünsel konumunu daha yakından anlamaya yönelik merakımı artırmıştır. Özellikle de bir kelâmcı olarak zaman üzerine geliştirdiği özgün ve ayrıntılı değerlendirmeleri, bu çalışmaya karar verme sürecimi şekillendiren en önemli etkenlerden biridir.

Tezin yazım süreci ise özellikle zaman konusunun oldukça soyut ve grift doğası nedeniyle zorlu geçmiştir. Konunun eleştiri bağlamında olması, her iki tarafın da argümanlarına derinlemesine vakıf olmayı zorunlu kılmıştır. Yoğun okuma ve sabır gerektiren bu dönem, daha önce kapsamlı bir şekilde ele alınmamış bir âlimi inceleyerek literatüre katkı sunma hedefi ve heyecanı ile anlamlı bir hale gelmiştir. Her ne kadar tez sürecinde çeşitli zorluklarla karşılaşmış olsam da bu zaman diliminde motivasyonumu en çok etkileyen durum, Gazze’de yaşanan zulüm olmuştur. İsrail’in tüm dünyanın gözü önünde yaptığı soykırımı durduramasam da tarihe kara bir leke olarak not düşmek adına bu zulmü burada anmayı vicdanî bir sorumluluk olarak görmekteyim.

Bu zorlu süreçte kontrolleri ve teşvikleriyle motivasyonumu canlı tutan, çalışmamı sabırla defalarca okuyarak güçlü ve özgün bir metin oluşması için her türlü çabayı gösteren, yorumlarıyla tezime katkıda bulunan ve her aşamada desteğini esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Hülya ALPER’e minnettarım. Onun rehberliği ve desteği ile bu tezi bitirmek mümkün oldu. Tez izleme jürimde bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Osman DEMİR’e tez sürecinde sorularıyla kendisini her rahatsız ettiğimde hiç tereddüt etmeden vakit ayırdığı, çalışmamı baştan sona okuyarak yorum ve önerileriyle katkı sağladığı için müteşekkirim. Tezimi okuyan, öneri ve eleştirileriyle katkı sağlayan tez izleme jürim değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli’ye teşekkür ederim. Tez savunma jürimde yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Rahim Acar ve Dr. Öğr. Üyesi Numan Rakipoğlu’na çalışmamı okuyarak felsefî açıdan önemli öneri ve değerlendirmeleriyle katkıda bulunmalarından ötürü teşekkürlerimi sunarım. Tezin tamamını okuyarak tashihleriyle çalışmama büyük katkıda bulunan kıymetli arkadaşım Arş. Gör. M. Beşir Ergin’e; zaman zaman fikirlerinden istifade ettiğim değerli arkadaşım Dr. Öğr. Üyesi Cihan Özaykan’a; tezin giriş ve sonuç kısmını okuyarak tashihte bulunan kıymetli arkadaşım Arş. Gör. Mehmet Bozkırlı’ya ve sonuç bölümüne dair tashih ve önerilerde bulunan değerli arkadaşım Arş. Gör. Orhan Çinici’ye teşekkürü bir borç bilirim.

Bugünlere ulaşmamda en büyük paya sahip olan, dualarını üzerimden hiç esirgemeyen anne ve babam için Yüce Allah'tan sağlık ve huzur diliyorum. Çalışmam boyunca bana destek olan eşime ve her daim dualarıyla yanımda olan kardeşlerime müteşekkirim. Tezimin son altı ayında dünyaya gelen, varlığıyla hayatıma farklı bir anlam katan, tebessümüyle yorgunluğumu unutturan oğlum Habip Ali'ye sevgilerimi iletiyorum. Nihayetinde beni bu noktaya ulaştıran Yüce Allah'a sonsuz hamdediyorum.



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ	9
1. TEZİN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI	9
2. TEZDE UYGULANAN YÖNTEM	12
3. KAYNAKLAR VE LİTERATÜRÜN DEĞERLENDİRİLMESİ	13

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE EĞİTİMİNDEN FELSEFE KARŞITLIĞINA: HORASAN VE İBN GAYLÂN

1. İBN GAYLÂN'IN YETİŞTİĞİ COĞRAFYA: HORASAN	21
1.1. Siyasi Arka Plan.....	21
1.2. VI/XII. Yüzyıl Horasan'ında İlmî Ortam.....	27
2. İBN GAYLÂN'IN BİYOGRAFİSİ	39
2.1. Kimliği: Nisbesi	39
2.2. Belh'ten Semerkand'a Uzanan Yaşamı	41
2.3. İlmî Bağlantıları	48
2.3.1. Ebü'l-Abbâs el-Levkerî ve İbn Gaylân ile İrtibatının İmkânı.....	49
2.3.2. Öğrencisi Sadrüddîn es-Serahsî ve Kimliği	51
2.3.3. Muâsırları	52
3. BİR ELEŞTİRİ VE ŞERH LİTERATÜRÜ OLARAK İBN GAYLÂN'IN ESERLERİ.....	61
3.1. et-Tavtia li't-Tahtia	61
3.2. Hudûsü'l-Âlem	62
3.3. et-Tenbih 'ala'l-İhtilâf ve't-Tefâvut ve't-Tenâkud fî Kitâbi'l-Edviyeti'l-Müfrede min Kitâbi Kânûn/Nakdü Edviyeti'l-Müfrede	63
3.4. et-Ta'lika 'ala Şerhi Makâleti'l-Âşira min Kitâbi Usûli'l-Mekâdir li Uklîdis	63
3.5. Hallü's-Şekk 'alâ Kıyâsi'l-Hulf	64

3.6. el-Mübâhasât fî Nakdi Risâleti'l-Muhtelitât	64
3.7. et-Tenbîh 'alâ Temvîhâti Kitâbi't-Tenbîhât.....	65
3.8. Telkîhü'l-Elbâb fî Tenkîhi Turuki'l-Ebvâb fî'l-Hisâb	66
4. VI/XII. YÜZYILDA HORASAN'DA FELSEFE ALGISI VE İBN GAYLÂN'IN KONUMU	67
4.1. İlmî Çevrede Felsefenin Durumu.....	67
4.2. İbn Gaylân'ın Felsefeye Yönelik Tutumunun Zemini ve Boyutu	81
4.3. Tehâfütü'l-Felâsife ve Hudûsü'l-'Âlem'in Mukayesesi	91
4.4. İbn Gaylân'ın Âlemin Kıdemi Problemini Merkeze Alması	97

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEMİN KIDEMİ DÜŞÜNCESİNİN İKİ TEMEL DAYANAĞI: ZAMAN VE MADDENİN KIDEMİ ELEŞTİRİSİ

1. ZAMANIN KIDEMİ ELEŞTİRİSİ	102
1.1. İbn Gaylân'ın İ'tibârî Zaman Tasavvuru	102
1.2. Zamanın Varlığı ve Doğasına Yönelik Eleştiriler.....	112
1.2.1. Hareketin Miktarı Olarak Zaman	112
1.2.1.1. İbn Sînâ'nın Yaklaşımı	112
1.2.1.2. İbn Gaylân'ın Eleştirileri.....	120
1.2.1.2.1. Hareketlinin Mesafeyi Kat Etme İmkânı Olarak Zamanın Varlığı.....	120
1.2.1.2.2. Zamanın Hareketin Sayısı Olması Bakımından Öncelik ve Sonralığa Zâtî Olarak Sahip Oluşu	126
1.2.2. Zamanın Hareketteki Bir Araz Olarak Kabul Edilişi.....	129
1.2.3. Zamanın Muttasıl/Sürekli Oluşu	135
1.2.4. “An”ın Varlığı.....	139
1.3. Âlemin Varlığından Önce Zamanın Varlığı: Zamanın Kıdemine Yönelik Argümanların Eleştirisi.....	147
2. MADDENİN KIDEMİ ELEŞTİRİSİ	166
2.1. Maddenin Kıdemi Düşüncesinin Genel Çerçevesi	166
2.2. İbn Gaylân'ın Eleştirileri.....	169
2.2.1. İmkânın Varlığı Üzerinden Eleştiriler.....	170
2.2.2. Maddesiz İmkânın Varlığı Varsayımına Dayanan Eleştiriler	178

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI’NIN BİRLİĞİ VE DEĞİŞMEZLİĞİNE DAYALI ARGÜMANLARIN ELEŞTİRİSİ

1. TANRI’NIN İLLET OLARAK TASAVVURU VE ELEŞTİRİSİ	184
2. HÂDİS BİR ÂLEMİN İRADE EDİLMESİNİN İMKÂNSIZLIĞI: İLÂHÎ İRADENİN REDDİNE DAİR ELEŞTİRİLER	192
2.1. İradenin Amaçsallığı ve Onun Tanrı’da Çokluk ile Değişimi Gerektirmesi	196
2.2. Hâdis Bir Âlemin Hâdis Bir İradeyi Gerektirmesi	202
2.3. İradenin Tercih ve Tahsîs Niteliğinin Reddedilmesi	205
SONUÇ	213
KAYNAKÇA	219

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
bs.	: Basım
ed.	: Editör
çev.	: Çeviren
m.ö.	: Milattan önce
öl.	: Vefat tarihi
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: ve devamı
vb.	: ve benzeri
y.y.	: Yayıncı yok
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Amacı ve Kapsamı

Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife* ile Meşşâî felsefeye yönelik müstakil ve sistemli eleştirileri, İslâm düşünce tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Özellikle onun vefat ettiği asır olan VI/XII. yüzyıl, Gazzâlî'nin yapmış olduğu eleştirilerin de etkisiyle felsefe eleştirilerinin en yoğun olduğu dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu asırda İbnü'l-Melâhimî (öl. 536/1141) ve Şehristânî (öl. 548/1153) gibi felsefe eleştirilerinde bulunan meşhur âlimler öne çıkmaktadır. Bu âlimlerin yanı sıra nispeten daha az tanınmakla birlikte eleştirisi geleneğine önemli katkılarda bulunmuş farklı birçok isimden de bahsedilebilir ki onlardan biri çalışmaya konu ettiğimiz İbn Gaylân'dır (öl. 585-590/1187-1195).

İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem* eserinde özellikle İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) âlemin kıdemi konusundaki fikirlerine çeşitli açılardan eleştiriler getirmiştir. Bu eserde kıdem düşüncesi bağlamında ele aldığı problemler ve problemlere yaklaşımıyla Gazzâlî'yi bazı noktalarda takip ettiği anlaşılan İbn Gaylân'ın daha sonraki *Tehâfüt* eserleri gibi sistemli olarak Gazzâlî'yi takip etmese de onun eleştirel metodundan oldukça yararlandığı göze çarpmaktadır. Bu anlamda İbn Gaylân'ın *Hudûsü'l-âlem* eseriyle *Tehâfüt* geleneğinin hazırlayıcısı konumunda bir âlim olduğu söylenebilir. Bununla birlikte onun felsefeye karşı yaklaşımının Gazzâlî'den daha sert ve olumsuz olması dikkat çekicidir. Bütün bunlara rağmen ihmal edilmesi ve fikirlerinin kendinden sonra yeteri derecede tartışılmamış olması şaşırtıcıdır.

İbn Gaylân'ın yaşadığı VI/XII. asır, felsefe ve kelâm ilişkisi bakımından sonraki dönemlere yön veren ve geçiş süreci niteliğindeki kritik bir zaman dilimidir. İbn Sînâ'nın fikri otoritesinin güç kazanması, hatta İbn Sînâcı olarak adlandırabileceğimiz kişilerin sayılarının çoğalması neticesinde felsefe eleştirilerinin İbn Sînâ merkezli gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerde iki farklı tutumun olduğunu söylemek mümkündür. Bir yanda Şerefüddin el-Mes'ûdî (600/1204) ve Fahreddin er-Razî (öl. 606/1210) gibi İbn Sînâ'ya saygı duyan, onun fikirlerine ön yargısız yaklaşan dolayısıyla daha ılımlı eleştiriler geliştiren bir kesim bulunurken; diğer tarafta ise İbn Sînâ'ya yönelik sert eleştirileri ve karşıt duruşlarıyla öne çıkararak onun fikri otoritesini yıkmayı hedefleyen kişiler yer almaktadır. Nitekim bu kesimin en önemli temsilcisi olarak İbn Gaylân öne çıkmaktadır.

İbn Gaylân'ın İbn Sînâ karşıtı tutumu, Gazzâlî sonrası eleştiri geleneğinin evrildiği noktalardan bir tanesini göstermesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu çerçevede İbn Gaylân'ın dönemin felsefe eleştirisinin radikal boyutunu yansıtmaması ve İbn Sînâ'ya yönelik sert eleştirileri, bizi onun düşüncelerini yakından incelemeye sevk eden temel motivasyonlardan biridir. Özellikle de onun âlemin kıdemine yönelik özgün tenkitleri, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

Kıdem probleminin felsefe ile kelâmın karşı karşıya kaldığı, ilkeler bakımından keskin sınırların olduğu en önemli meselelerden biri olduğu bilinmektedir. Bir yanda âlemin yoktan, belirli bir zamanda Allah'ın iradesinin gerektirdiği şekilde meydana getirilmiş olduğunu savunan kelâmcılar, diğer yanda ise Tanrı'nın yaratmaya yönelik bütün şartları ezeli olarak taşıması nedeniyle âlemin zorunlu olarak kendisinden meydana geldiğini dolayısıyla da Tanrı ile âlem arasında âlemin olmadığı bir zaman diliminin düşünülemeyeceğini savunan İbn Sînâ gibi filozoflar durmaktadır. Hudûsu dinin temel prensiplerinden biri kabul ederek kelâm sistemini takip ettiğini gösteren İbn Gaylân'ın bu nedenle âlemin kıdemi çerçevesinde İbn Sînâ'yı hedef aldığı mülahaza edilmektedir.

Âlemin kıdemi problemi bağlamında İbn Gaylân'ın en çok odaklandığı problem ise zaman meselesidir. Zamanın doğasını merkeze alarak kıdem düşüncesini eleştiri konusu yapması, İbn Gaylân'ı kendisinden önceki kelâmcılardan özellikle de *Tehâfüt* bağlamında Gazzâlî'den ayıran temel noktalardan biridir. Zaman, kelâmcıların varlığa bakış açılarından dolayı müstakil bir konu olarak tartışılmamıştır. İbn Gaylân ise hem zaman konusundaki bakış açısını ayrıntılı bir şekilde temellendirmiş hem de İbn Sînâ'nın zaman düşüncesine sistem içinden ve sistem dışından birçok eleştiri getirmiştir. İbn Sînâ'nın zamanın varlığını hareketle ilişkilendirmesi ise, İbn Gaylân'ın hedefindeki en önemli problem olarak görünmektedir. Bununla beraber onun âlemin kıdemi eleştirisini zamanın doğasıyla nasıl ilişkilendirdiği akla gelebilecek bir sorudur. Bu sorunun cevabı İbn Gaylân için gayet açıktır. Zira ona göre, âlemin kıdemi düşüncesinin temel dayanaklarından biri olan zamanın sonsuzluğu iddiasını çürütmenin en sağlam ve en etkili yolu, zamanın varlığına dair görüşlerin tutarsız ve çelişkili olduğunu ispat etmektir. Dolayısıyla zamanın bir gerçekliğinin olmadığı ispat edildiğinde sonsuz zamana dair iddialar da anlamsız olacaktır.

Bu tez, VI/XII. yüzyılda eleştiri geleneğinin önemli simalarından biri olmasına rağmen hakkında az şey bilinen İbn Gaylân'ın eleştirel duruşunu ve onun genelde âlemin kıdemine yönelik eleştirilerini özelde ise zamanın varlığı ve kıdemine yönelik eleştirilerini analiz ederek özgün konumunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu amaç, zımında İbn Gaylân'ın kıdem eleştirisini zamanın ontolojik yönüne odaklanarak nasıl şekillendirdiğini ve İslâm düşünce tarihinde ihmal edilmiş bir şahsiyetin eleştirel mirasını akademik literatüre kazandırmayı amaçlamaktadır.

Çalışmamız iki temel aşamada ilerlemektedir. Birinci aşamada İbn Gaylân'ın felsefe karşıtlığının arka planını görme gayesi doğrultusunda doğduğu ve yetiştiği ortam, yaşamı, etkileşime geçtiği kişiler, felsefe karşıtlığının temel nedenleri ve özellikle de eleştirel duruşunda Gazzâlî'nin payının ne olduğu incelenmiştir. Bu bağlamda İbn Gaylân'ın kendi anlatımlarından yola çıkarak bir tespit yapılmaya çalışılsa da özellikle dönemin felsefe algısıyla birlikte, felsefe karşıtlığıyla bilinen kişilerin bakış açısına da yeri geldikçe yer verilmiştir. Ayrıca İbn Gaylân'ın fikirleri değerlendirilirken Meşşâî düşünceye yönelik sistemsiz eleştirinin öncüsü olması itibarıyla Gazzâlî'nin düşünceleri sürekli göz önünde bulundurulmuştur. Bununla birlikte öncelikli meselemiz İbn Gaylân'ın hayatı olmasa da akademik literatürde buna dair detaylı bir çalışmanın olmaması dolayısıyla, mevcut bilgiler ve bazı ipuçları ışığında biyografisinin ve ilmî serüveninin incelenmesi gerekli görülmüştür. Bu doğrultuda şu sorulara yanıt aranmıştır:

1. İbn Gaylân'ın yaşadığı bölgede ve zaman diliminde felsefeye yönelik bakış açısı nasıldır? Dolayısıyla felsefenin ilim camiasındaki konumu nedir?
2. İbn Gaylân'ı felsefe karşıtlığına ve eleştirisine sevk eden temel unsurlar nelerdir?
3. İbn Gaylân'ın felsefeye karşı duruşunda Gazzâlî'nin rolü nedir? Gazzâlî'nin bu duruma etkisi varsa ne düzeydedir? İbn Gaylân'ın felsefeye karşı duruşunda Gazzâlî ile benzeşen veya farklılaşan yönleri nelerdir?
4. İbn Gaylân, neden özellikle İbn Sînâ'yı hedef almaktadır?
5. İbn Gaylân'ın âlemin kıdemi meselesini tenkitlerinin merkezine yerleştirmesinin temel sebepleri nelerdir?

İkinci aşamada ise İbn Gaylân'ın âlemin kıdemi eleştirisine odaklanılmıştır. Bu çerçevede kelâmcıların savunduğu hudûs düşüncesinin âlemin kıdemi eleştirisindeki rolü sebebiyle İbn Gaylân öncesinde konu ile ilgili tartışmalar da dikkate alınmıştır. Ancak hudûs meselesinin ayrıntılı incelenmesi tezimizin dışında tutulmuş, yalnızca kıdem eleştirisiyle ilişkili noktalar ihtiyaç duyulduğu ölçüde ele alınmıştır. Öte yandan Gazzâlî'nin eserinin büyük bir bölümünü kıdem eleştirisine ayırması ve İbn Gaylân'ın Gazzâlî'yi göz ardı etmesinin mümkün olmadığı düşüncesi doğrultusunda meseleleri yorumlamada ya da eleştirilerinin arka planını tespit etmede yukarıda da belirtildiği üzere Gazzâlî daima dikkate alınmıştır. Bunun yanında İbn Gaylân'ın tartıştığı meselelerin kendisinden sonraki süreçte de gündeme gelmesi sebebiyle, eleştirilerini değerlendirmek için Fahreddin er-Râzî (öl.606/1209) ve Nasîruddin et-Tûsî (öl. 672/1274) başta olmak üzere pek çok âlimin fikirlerine atıf yapılmıştır. Fakat bu kapsamda İbn Gaylân'ın fikrî çerçevesinin dışına çıkmadan onun düşünceleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan tartışmalara yoğunlaşılması tercih edilmiştir.

İkinci aşama ise iki basamakta işlenmektedir. İlk basamak, âlemin kıdemi düşüncesinin temeli olarak görülen zaman ve maddenin kıdemi problemleri hakkındadır. Burada İbn Gaylân'ın zamanın

kıdemi bağlamında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye (öl. 547/1152) yönelik eleştirileri bulunduğunu ancak bu eleştirilere çalışmamızın kapsamı dışında kaldıkları için yer verilmediğine işaret edelim. Öte yandan İbn Gaylân'ın zamanın kıdemi meselesi kadar detaylı olarak ele almamış olmasına rağmen, kıdem düşüncesinin temel argümanlarından biri olarak gördüğü maddenin ezeliyeti problemi de inceleme alanı içinde tutulmuştur. Bu basamakta şu sorulara yanıt aranmıştır:

1. İbn Gaylân, zamanın kıdemine dair eleştirilerini hangi temeller üzerine inşa etmektedir?
2. İbn Gaylân, zamanın kıdemi probleminde İbn Sînâ'yı doğru anlamakta mıdır ve eleştirilerinde hedef aldığı fikirleri aslına sadık kalarak ortaya koymakta mıdır?
3. İbn Gaylân'ın zamanın kıdemi konusundaki eleştirileri ve bu eleştirilerinde dayandığı argümanlar sağlam ve tutarlı mıdır, eleştirilerinde özgün yanları nelerdir?
4. İbn Gaylân'ın maddenin kıdemine yönelik eleştirilerinde temel argümanları nelerdir, bu argümanları özgün bir yöne sahip midir ve eleştirilerinde hedef aldığı fikirleri aslına uygun vermekte midir?

Şüphesiz âlemin kıdemi düşüncesinin bir yönü zaman ve maddenin ezeliyeti düşüncesi ise diğer yönü hatta en önemli dayanağı Tanrı tasavvurudur. Öyle ki zaman ve maddenin kıdemine dair düşüncenin dahi Tanrı tasavvuruna dayandığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede İbn Gaylân'ın tespitlerine yoğunlaşarak eleştirdiği problemler değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme ikinci basamağı oluşturmakta ve aşağıdaki sorular temelinde örülmektedir:

1. İbn Gaylân'ın filozofların Tanrı tasavvurlarına dayanan argümanlarına yönelik eleştirileri nelerdir ve bu eleştirilerinde hangi ilkeler üzerinden hareket etmektedir?
2. Filozofların Tanrı tasavvuruna yönelik eleştirilerinde tercih ettiği pasajlar onların fikirlerinin bütününe yansıtmakta mıdır? Bu noktada bütüncül bir bakış açısı sunulmakta mıdır?
3. İbn Gaylân'ın bu konuda kendinden öncekilerden farklı olarak ortaya koyduğu yeni bir argüman var mıdır?

2. Tezde Uygulanan Yöntem

İbn Gaylân'ın kıdem eleştirisine dair araştırmamız en başta tarihi bir araştırma olarak başlamaktadır. Bu doğrultuda İbn Gaylân'ın yaşamı, yetiştiği ortam, fikirlerine etki eden unsurlar ve bu konuya dair metinlerin tespiti, çalışmanın tarihsel yönü olarak öne çıkmaktadır. İbn Gaylân hakkındaki bilgilerin sınırlı oluşu, tarihsel boşlukları doldurmak için titiz bir kaynak taraması ve derinlemesine bir metin analizinin yapılmasını gerekli kılmıştır. Onun hakkında bilgi sahibi olmak ve bir takım ip uçları yakalamak için öncelikle kendi döneminden itibaren yazılan Safedî'nin (öl. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* gibi tabakât kitapları ayrıntılı bir biçimde taranmıştır. Bu aşamada belirli bir bölgeyi veya

dönemi ya da mezhebi esas alan çalışmalara özellikle dikkat edilmiştir. İkinci olarak İbn Gaylân döneminden itibaren yazılan dolayısıyla da onun yaşadığı dönemi de içine alan tarih kitapları ciddi bir incelemeye tabi tutulmuştur. İbnü'l-Esîr'in (öl. 630/1233) *el-Kâmil fi't-tarîh*'i başta olmak üzere genel tarih kitaplarının yanı sıra Sadruddin es-Serahsî'nin (öl. ?) *Zübdetü't-tevârih* gibi belirli bir bölgeyi esas alan tarih kitapları da taranmıştır. Tarihin bir döneminde yaşayan herhangi bir âlim hakkında araştırma yaparken sadece tarih ve tabakât kitaplarına bakmak da yeterli değildir. Bazen hiç ummadığımız bir eserde bizi ilgilendiren önemli bir bilgiye ulaşmamız mümkündür. Bunun en önemli örneği, Râzî'nin Mâverâünnehir bölgesindeki tartışmalarını içeren *Münâzârât* adlı eserdir. Nitekim Râzî, bu eserde İbn Gaylân'la tartışmasına yer vermektedir. Böyle bir düşünce ile İbn Gaylân'la çağdaş veya onunla aynı dönemde yaşamış âlimlerin de eserlerine müracaat edilmiştir. Böylelikle muhtelif eserler taranarak elde edilen bilgilerin tahlili vasıtasıyla sadece İbn Gaylân'a ait biyografik bilgiler değil, etkileşimleri ve entelektüel ortamı hakkında da bütüncül bir bakış açısı oluşturulmuştur.

İbn Gaylân'ın eleştirilerini değerlendirirken metin analizi yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlamda İbn Gaylân'ın eleştirdiği hususlar titiz bir şekilde tespit edilmiş ve eleştirilerin dayandığı temel argümanlar incelenmiştir. İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'ya atfettiği görüşlerin aslına ne kadar sadık kaldığını tespit etmek için, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi eserlerindeki metinlerle karşılaştırmalar yapılmıştır. Söz gelimi, zamanın varlığı ve kıdemi konularında İbn Sînâ'ya atfettiği görüşler, İbn Sînâ'nın bağlamdaki argümanlarıyla mukayese edilerek aktarımların doğruluğu ve geçerliliği test edilmiştir. Ayrıca, eleştirilerinin özgünlüğünü tespit etmek için Gazzâlî, Şehristânî ve İbnü'l-Melâhimî gibi felsefe eleştirisinde bulunan kişilerin eserleri dikkatli bir şekilde incelenerek karşılaştırmalı bir değerlendirmede bulunulmuştur.

İbn Gaylân'ın âlemin kıdemine yönelik eleştirilerini merkeze alan çalışmamızda doğal olarak eleştiri noktaları ön plana çıkarılmıştır. Fakat konuyu bütüncül bir şekilde işleyebilmek ve konunun hangi bağlam içerisinde şekillendiğini gösterebilmek adına zaman zaman eleştiri noktalarına geçmeden önce yöntem olarak eleştirilen konuyla ilgili genel bir bilgi verilmiştir. Bu yaklaşımla aynı zamanda eleştirinin de daha iyi değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

3. Kaynaklar ve Literatürün Değerlendirilmesi

Bu çalışmada kullanılan temel kaynak, İbn Gaylân'ın âlemin kıdemi düşüncesine yönelik ortaya koyduğu *Hudûsü'l-âlem* adlı eseridir. Söz konusu risalenin elimizde bulunan neşrinde yer yer anlamı bozacak birtakım hatalar tespit edilmesi nedeniyle matbu metnin yanında yazma nüshası da her daim dikkate alınmıştır. Öte yandan İbn Gaylân'ın eleştirilerinin muhatabı olan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserleri başta olmak üzere *en-Necât*, *Dânişnâme-i 'alâî*, *Uyûnu'l-hikme*, *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* gibi kitapları da metinlerin aslına gitme ve konuları bütüncül bir şekilde

görmek amacıyla sürekli başvurulmuş kaynaklar arasında bulunmuştur. Bu temel metinler yanında Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si, eleştiri geleneğinin öncü eserlerinden biri olması ve İbn Gaylân'ın istifade ettiği kitaplar arasında bulunması nedeniyle, sürekli müracaat ettiğimiz kaynaklardan biridir. Elbette yukarıda isimleri verilen eserlerle birlikte dikkate almamız gereken başka eserler de mevcuttur. İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ala'l-felâsife*, Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm* ve Musâra'atü'l-felâsife'si ile Şerefüddîn el-Mes'ûdî'nin *el-Mebâhis ve's-Şukûk 'ala'l-İşârât* eserleri aynı geleneğin ürünleri olmaları ve aynı coğrafi bölgeden çıkmaları sebebiyle ikinci derecede müracaat edilen kaynaklar içerisinde yer almaktadır. Bütün bunların yanında İbn Gaylân öncesi kelâm birikimini de göz önünde bulundurmak adına Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) eserleri başta olmak üzere İbn Gaylân'a kadar ortaya çıkan kelâm eserleri eleştirilerin arka planını anlamak amacıyla incelemeye tabi tutulmuştur.

Çalışmamızın ana konusunun âlemin kıldemi eleştirisi olması nedeniyle bu çerçevedeki literatür önem sırası bakımından en başta olsa da konunun İbn Gaylân özelinde ele alınması ve genel anlamda âlemin kıldemi eleştirisinin bir felsefe eleştirisi niteliği taşıması daha geniş bir literatür taramasının yapılmasını gerektirmiştir. Bu doğrultuda İbn Gaylân'la ilgili çalışmalar, felsefe eleştirisine dair araştırmalar ve âlemin ezeliğine yönelik eleştirilerle ilgili akademik çalışmalar olmak üzere üç ana ekseninde literatür taraması gerçekleştirilmiştir.

a. İbn Gaylân'la İlgili Çalışmalar:

İbn Gaylân'la ilgili mevcut çalışmalar makale ve kitap bölümü düzeyinde kalmıştır. Bunlardan ilki Jean R. Michot tarafından *Hudûsü'l-âlem* eserine tanıtım yazısı olarak kaleme alınan *Ibn Ghaylân al-Balkhî, un critique post-ghazâlien d'Avicenne*¹ adlı çalışma ve bunun *La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (Kitâb hudûth al-'âlam) d'Ibn Ghaylân al-Balkhî* adıyla geliştirilmiş hali olan makaledir.² Yazar bu çalışmada İbn Gaylân'ın hayatına dair genel bilgiler verdikten sonra *Hudûsü'l-âlem* eserinin mukaddimesinin tercümesini sunmaktadır. İbn Gaylân'ın hayatıyla ilgili kısım ise betimleyici bir tarzda kalmakta ve derinlemesine bir araştırma niteliği taşımamaktadır. Buna rağmen makale, İbn Gaylân'la ilgili giriş çalışması olması hasebiyle önem arz etmektedir.

Bir diğer araştırma ise, İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'yı tıp konusunda eleştirdiği risâle üzerinedir. Söz konusu çalışma, Ayman Shihadeh'in İbn Gaylân'ın *et-Tenbih 'ala'l-ihtilâf ve't-tefâvut ve't-tenâkud fi*

¹ Jean R. Michot, "Ibn Ghaylân al-Balkhî, un critique post-ghazâlien d'Avicenne", *Hudûsü'l-âlem* (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), I-XIII.

² Jean R. Michot, "La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (Kitâb hudûth al-'âlam) d'Ibn Ghaylân al-Balkhî", *Arabica* 40/3 (1993), 287-344.

Kitâbi'l-Edviyeti'l-müfrede min Kitâbi'l-Kânûn fi't-Tıb li İbn Sînâ adlı eserini konu edinen *A Post Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan al-Balkhî on The Materia Medica of The Canon of Medicine* adıyla kaleme aldığı inceleme makalesidir.³ Burada yazar, Gazzâlî sonrası felsefî ve kelâmî atmosferden bahsetmekte ve dönemin Gazzâlî geleneğinin etkisinde olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra ise İbn Gaylân'ın İbn Sînâ karşıtlığı ile onu buna sevk eden unsurları ortaya koymaktadır. Bununla birlikte yazar, İbn Gaylân'ın tıpla ilgili eleştirilerine yoğunlaşarak değerlendirmelerde bulunmakta ve makalenin sonunda eleştiri metninin neşirli halini ve tercümesini sunmaktadır. Shihadeh'in İbn Gaylân ile ilgili en önemli tespiti; İbn Gaylân'ın felsefe karşıtlığı noktasında Gazzâlî'den dahi daha Gazzâlî'ci olduğudur.⁴ Aslında Shihadeh, burada İbn Gaylân'ın Gazzâlî'nin filozoflara karşı takındığı tavırdan daha şiddetli bir tavır takındığını kastetmiştir ki bu anlamda kendisine katılmamak mümkün değildir. Fakat çalışma, asıl olarak İbn Gaylân'ın *Kânûn* kitabının *el-Edviyetü'l-müfrede* kısmındaki bilgileri eleştirisine dayandığı için tabii olarak onun felsefe eleştirisine çok sınırlı bir yer vermektedir.

Bunların dışında İbn Gaylân'ı müstakil olarak konu edinmeyip farklı bağlamlarda kitabının bir bölümünü ona ayıran çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan biri, İran'ın yaşayan son dönem felsefecilerinden Gulâm Hüseyin İbrahim-i Dînânî tarafından kaleme alınan *Muammây-ı zamân ve hudûs-i cihân* adlı eserdir.⁵ Eserin temel konusu, felsefî ve kelâmî gelenekte zaman mevzudur. Kendine has bir bakış açısıyla zaman meselesini ele alan Dînânî, Eş'arî ve Mu'tezilî gelenekte zaman meselesini felsefî geleneğin gözüyle değerlendirmekte ve bu bağlamda Eş'arî kelâm geleneğinde mevhûm zaman fikrinin zirvesinde İbn Gaylân'ın olduğunu iddia etmektedir. O, aynı zamanda İbn Gaylân'ın savunduğu mevhûm zaman anlayışına göre âlemin hâdis oluşundan dahi bahsedilmemesi gerektiğini, zira zamanın mevhûm oluşunun hudûsun da mevhûm olması anlamına geldiğini iddia etmektedir. Ayrıca yazarın İbn Gaylân üzerinden tüm Eş'arî düşüncüyü hedef aldığı görülmektedir. Ona göre zamanın mevhûm oluşu fikri, âlemin hudûsu meselesinde tutarsızlığa sebep olmaktadır.⁶

Bir diğer çalışma ise, Gulâm Rıza Dadhâh ve Esedullah Fellâhî tarafından hazırlanan *Mantık der İran sede-i şeşom* adlı eserdir.⁷ Kitap, Reşidüddin Vatvât (öl. 573/1177), İbn Gaylân, Şerefüddîn el-

³ Ayman Shihadeh, "A Post Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan al-Balkhî on the Materia Medica of the Canon of Medicine", *Journal of Islâmic Studies* 24/2 (2013), 135-174.

⁴ Shihadeh, "A Post Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan al-Balkhî on the Materia Medica of the Canon of Medicine", 146.

⁵ Gulâm Hüseyin İbrahim Dînânî, *Mu'ammây-ı zamân ve hudûs-i cihân* (Tahran: Muessese-i Pejûheşîy-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2018), 235-254.

⁶ Dînânî, *Mu'ammây-ı zamân ve hudûs-i cihân*, 249-251.

⁷ Esedullah Fellâhî - Gulâm Rıza Dadhâh, *Mantık der İran sede-i şeşom : İbn Salâh Hemedani, Mecdüddîn Cîlî, Reşidüddîn Vatvât, Şerefüddîn Mes'ûdî, İbn Gaylân Belhî, Fahreddin Râzî*. (Tahran: Müessese-i Pejûheşâ-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 2018), 83-106, 311-406. Söz konusu risâleler ile ilgili ayrıntılı bilgi eserleri ile ilgili kısımda verilecektir.

Mes‘ûdî ve Fahreddin er-Râzî gibi kişilerin mantıkla ilgili risâlelerini ve bunların tahlilini içermektedir. Eserin İbn Gaylân’la ilgili yönü ise onun *Hallü’ş-şek ‘alâ kıyasi’l-hulf* ve *el-Mubâhasât fî nakdi Risâleti’l-Muhtelitât* adlı eserlerin neşri ile bu risâlelerin aidiyeti ve ele aldığı konuların değerlendirilmesini içermesidir. Dolayısıyla bu çalışma bir nevi derleme çalışması olması hasebiyle risâlelerle bağlantılı bilgiler dışında İbn Gaylân’la ilgili farklı bir araştırma söz konusu değildir.

Frank Griffel’in *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı* adıyla Türkçeye çevrilen *Al-Ghazali’s Philosophical Theology* adlı eseri de İbn Gaylân’a az da olsa yer vermesi açısından zikredilmesi gereken çalışmalardan bir tanesidir. Bu kitap, Gazzâlî’nin biyografisi, takipçileri ve onun nezdinde İslâm’da felsefenin rolü gibi konulara yer vermesi açısından bütünüyle Gazzâlî üzerine yoğunlaşmış olsa da dördüncü bölümde akıl ve vahiy uzlaşması başlığı altında İbn Gaylân ile Fahreddin er-Râzî arasında âlemin kıdemiyle ilgili tartışma üzerinden Gazzâlî’nin yaklaşımını sorgulamaktadır. Yazar burada âlemin kıdemi konusunda sadece İbn Sînâ’nın argümanlarını hedef alması nedeniyle Râzî’nin İbn Gaylân’ı ilmi kesinlikten uzak olmayla itham etmesini kabul etmemektedir ki bizim de kanaatimiz bu yöndedir. Yine İbn Gaylân’ın âlemin ezeliliğine Gazzâlî gibi yaklaştığına dair görüşüne katılmaktayız. Ancak yazar, burada İbn Gaylân’ın Gazzâlî’den daha sert bir eleştiri yöntemine sahip oluşunu ve Gazzâlî’den farklı olarak zamanın varlığı meselesine yoğunlaşmasını göz ardı etmiş görünmektedir.⁸ Elbette çalışmanın merkezinde İbn Gaylân’ın olmaması nedeniyle bu durumu bir eksiklik olarak değerlendirmek uygun değildir.

İbn Gaylân’la ilgili kısa bir başlık açması açısından zikredilmesi gereken bir diğer kitap yine Frank Griffel tarafından ele alınan *İslâm’da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü* adıyla Türkçeye kazandırılan *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* adlı eserdir.⁹ VI/XII. yüzyılda İran, Irak ve Orta Asya’da felsefe tarihine dair ele alınan bu çalışma, “Filozoflar ve felsefeler” adlı ikinci kısımda İbn Gaylân ile Şerefüddîn el-Mes‘ûdî’ye “Mâverâünehirli İki Gazzâlî’ci” başlığıyla yer vermektedir. Ancak söz konusu çalışma, felsefe tarihi hüviyetinde olması nedeniyle İbn Gaylân’la ilgili sadece genel bilgiler vermektedir.

Yukarıda İbn Gaylân’la ilgili çalışmalardan da anlaşıldığı üzere İbn Gaylân’ın felsefe karşıtlığı ve kıdem eleştirisine dair kapsamlı bir araştırma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, İbn Gaylân’la ilgili literatürün eksik bıraktığı büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Aynı zamanda bu tez, onun

⁸ Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 195-198.

⁹ Frank Griffel, *İslâm’da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*, çev. Faruk Akyıldız - Şeyma Taç (İstanbul: alBaraka Yayınları, ts.), 226-232.

eleştirel mirasını ve özellikle de kıdem eleştirisine dair özgün bakış açısını ortaya koyarak İbn Gaylân'ı ayrıntılı bir şekilde ilk defa akademik dünyaya tanıtmayı amaçlamaktadır.

b. Felsefe Eleştirisine Dair Çalışmalar

İslâm düşüncesinde felsefe eleştirisine dair dünyanın farklı yerlerinde birçok çalışma mevcuttur. Bu bakımdan her birini tek tek zikretmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu kısımda felsefe eleştirisine dair akla ilk gelebilecek ya da tezimizin içeriği ile ilgili doğrudan veya dolaylı olarak alakalı olan eserler ele alınmıştır.

Felsefe eleştirisi konusunda Türkçe literatürdeki ilk çalışmalardan olan *Mübahat Türker'in Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı doktora eseri, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*, İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve Hocaî'nin (öl. 893/1488) *Tehâfüt*'ünü mukayeseli bir şekilde incelemesi açısından öncü bir rol oynamıştır.¹⁰ Bundan dolayı felsefe eleştirisi bağlamında en başta zikredilmesi gereken bir eserdir. Meşşâî felsefeye yönelik bütüncül eleştirileri inceleyen bir diğer çalışma ise Fatih Toktaş'ın *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* adlı doktora eseridir.¹¹ Gazzâlî ve sonrası âlimlerin eleştirilerini genel olarak ortaya koyan eser, eleştiri noktalarının bütüncül bir açıdan görülmesini sağlamaktadır. Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* adlı tezi, Râzî'nin mantık, fizik ve metafizik alanlarında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerini genel hatlarıyla ele almaktadır.¹² Bu eser, Râzî'nin eleştirel yönünün salt karşıtlık üzerine kurulu olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Orhan Şener Koloğlu tarafından kaleme alınan *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi'li Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefe Reddiyesi* adlı çalışma ise İbnü'l-Melâhimî üzerinden Mu'tezile'de Meşşâî felsefenin nasıl algılandığı yansıtmaya çalışmaktadır. Yazar, İbnü'l-Melâhimî'nin Gazzâlî'den farklı olarak felsefeyi topyekün reddettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca yazarın felsefe eleştiriden yola çıkarak Mu'tezile'nin akılcılığının filozoflarda olduğu gibi hakikat kurmak değil, kurulu hakikati anlamak olduğu fikrini ortaya koyması önemli bir husustur.¹³ İbn Gaylân'ın çağdaşlarından biri olan Şehristânî hakkında *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Eleştirileri* adıyla Hasan Hüseyin Bircan tarafından yazılan kitap da felsefe eleştirisi literatürü içerisinde zikredilmesi gereken bir çalışmadır. Bu eser, Şehristânî'nin *Musâra'a* eserindeki eleştirilerini ve bunların İbn Sînâ'nın fikirleriyle birlikte değerlendirilmesini içermektedir.¹⁴ Şehristânî bağlamında bir

¹⁰ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 2018).

¹¹ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013).

¹² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

¹³ Orhan Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi : Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 368.

¹⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı-Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Eleştirileri* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 26.

diğer çalışma ise Ömer Ali Yıldırım tarafından *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* adıyla yapılan doktora çalışmasıdır.¹⁵ Bu çalışma da Bircan'ın eserinde yaptığı gibi Şehristânî'nin *Musâra'a* eserini merkeze almaktadır. İki eserde de Şehristânî'ye atıf yapan ya da zaman zaman dolaylı yollardan Şehristânî'den yararlanan İbn Gaylân'ın dikkate alınmadığı görülmektedir.

Yukarıda zikredilen çalışmalar, kıdem meselesine genel anlamda yer vermiş olmalarına rağmen çalışmamızın odağındaki İbn Gaylân hakkında herhangi bir hususa değinmemişlerdir. Bununla birlikte söz konusu araştırmalar, çalışmamıza zemin hazırlamaları açısından önem arz etmektedirler.

c. Âlemin Kıdemi Düşüncesinin Eleştirisine Dair Çalışmalar

Literatürde âlemin kıdemi veya sonsuzluğuna dair eleştirileri ele alan çok fazla çalışmanın olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple de tümünü kapsayacak bir literatür taramasının veya değerlendirmesinin yapılması mümkün değildir. Burada kıdem eleştirisi bağlamında öne çıkan ve literatürde sıklıkla referans gösterilen eserlerin yanı sıra son dönem yapılan araştırmalar değerlendirilmiştir.

Âlemin kıdemi eleştiri özelinde gerçekleştirilen ilk çalışmalarından biri, Michael E. Marmura tarafından 1959 yılında *The Conflict Over The World's Pre-Eternity in The Tahafuts of Al-Ghazali and Ibn Rushd* adıyla yazılan doktora tezidir. Yazar bu eserde, Gazzâlî ve İbn Rüşd merkezli bir incelemede bulunmaktadır. Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserinde filozofların âlemin kıdemine dair öne sürdüğü deliller ve bunların eleştirileri ile İbn Rüşd'ün filozofların tarafında durarak Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerini konu alan çalışma, son bölümde İbn Rüşd'ün fikhî anlamda âlemin ezelîliğini nasıl savunduğuna dair incelemede bulunmaktadır. Yazarın Gazzâlî ile Meşşâî filozoflar arasındaki çatışmayı “uzlaştırılmaz metafizik öncüllerin çatışması” olarak nitelemesi ise dikkat çekici bir yorumdur.¹⁶

Hüsâm Muhyiddîn el-Âlûsî tarafından kaleme alınan *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* adlı eser, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âlemin var oluşuna dair görüşleri ve kelâmcıların özellikle de Gazzâlî'nin bu görüşlere yönelik eleştirilerini konu almaktadır.¹⁷ Eser, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili neredeyse tüm görüşlerini yansıtmaya ve *Tehâfüt* eserinde de üzerinde önemle durulan tam illet düşüncesini detaylı olarak tartışmasıyla öne çıkmaktadır. Ayrıca çalışma, kendi döneminin şartları da düşünüldüğünde çok geniş bir literatürden istifade etmesiyle dikkat çekmektedir.

Muhammet Özdemir tarafından doktora tezi olarak kaleme alınan *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-*

¹⁵ Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

¹⁶ Michael E. Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the Tahafuts of Al-Ghazali and Ibn Rushd* (United States: University of Michigan, Doktora Tezi, 1959), VIII.

¹⁷ Hüsâm Muhyiddîn Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* (Bağdâd: Matba'atü'z-Zehrâ, 1967).

Felâsife adlı eserinde "Üç Mesele"nin ele alınışı ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle Mukayesesi adlı çalışma, *Tehâfüt* merkezli oluşu ve âlemin kıdemi konusuna geniş bir yer ayırması bakımından dikkate almamız gereken bir eserdir.¹⁸ Bu çalışmanın özgün yanı ise Gazzâlî'nin âlemin kıdemiyle ilgili eleştirilerinde karşıtı olarak kabul ettiği İbn Sînâ'nın fikirlerini ne ölçüde doğru anlayıp aktardığı soruna yoğunlaşmasıdır. Bu doğrultuda yazar, Gazzâlî'nin aktarımlarının İbn Sînâ'nın metinleriyle ne derecede uyduğuna ortaya koyarak değerlendirmede bulunmaktadır. Özdemir'in çalışmasına benzer bir doktora tezi de Ömer Faruk Erdoğan tarafından *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneği)* adlı tezdır.¹⁹ Yine "Üç Mesele"nin ele alındığı bu çalışmada da Gazzâlî'nin filozofları itham ettiği noktalarda haklı olup olmadığı, İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayese edilerek belirlenmeye çalışılmıştır.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* eserinde âlemin kıdemi eleştirisine yönelik argümanlarına yoğunlaşan önemli çalışmalardan bir tanesi de *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi* adıyla Ayşenur Erken tarafından hazırlanan doktora tezidir.²⁰ Erken bu çalışmada Gazzâlî'nin âlemin kıdemi düşüncesinin dört deliline yönelik eleştirilerini münazara formatında ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Bu doğrultuda her bir delil ve bunlara yönelik eleştiriler mantıki ve felsefî anlamda değerlendirilerek argümanların sağlam, tutarlı ve geçerli olup olmadığı sorgulanmaktadır. Bu tez, her bir delilin ayrıntılı bir şekilde ele alınması hasebiyle dikkatimizi çekmektedir.

Yukarıdaki çalışmalar dışında pek çok başka araştırmadan bahsedilmesi mümkün olsa da bunların gerek doğrudan veya dolaylı olarak çalışmamızı ilgilendirmemeleri gerekse de birbirinin tekrarı olması bakımından zikredilmesine gerek duymadık. Bununla birlikte özellikle Gazzâlî'nin âlemin kıdemi meselesine dair İngilizce makalelere rastlamak mümkündür. Bunlardan Len E. Goodman'ın *Ghazali's Argument From Creation* adıyla²¹ *Tehâfüt*'teki âlemin kıdemine dair eleştirileri değerlendirdiği iki makalenin de en eski çalışmalardan olması sebebiyle zikredilmesi gerekmektedir. Bunun yanında Edward Omar Moad tarafından *Tehâfüt*'te âlemin kıdemi düşüncesinin ikinci delili olarak sunulan zaman argümanı üzerine ele aldığı *Al-Ghazali's Position on the 'Second Proof'*

¹⁸ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012).

¹⁹ Ömer Faruk Erdoğan, *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

²⁰ Ayşenur Erken, *El-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

²¹ Lenn E. Goodman, "Ghazali's Argument from Creation. (I)", *International Journal of Middle East Studies*, 2/1 (1971), 67-85; Lenn E. Goodman, "Ghazali's Argument from Creation (II)", *International Journal of Middle East Studies* 2/2 (1971), 168-188.

*of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers*²² adlı makale çalışması da dikkate değerdir.

Zikredilen çalışmaların her biri âlemin kıdemi meselesini ve Gazzâlî'nin bu bağlamdaki eleştirilerini farklı yönleriyle inceleyerek literatüre önemli katkılar sağlamışlardır. Bu anlamda çalışmamızın kıdem bağlamında olması, dolayısıyla da ortak problemlerin tartışılması nedeniyle bu eserlerden istifade ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Fakat çalışmamızın özgün yanı, âlemin kıdemi eleştirisinin İbn Gaylân merkezinde ele alınmasıdır. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki âlemin kıdemi problemine odaklanan bu çalışmaların hiçbiri İbn Gaylân'ı dikkate almamıştır.



²² Edward Omer Moad, "Al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers", *Sophia* 54 (2015), 429-441.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE EĞİTİMİNDEN FELSEFE KARŞITLIĞINA: HORASAN VE İBN GAYLÂN

Ömer b. Ali b. Gaylân el-Belhî, VI/XII. yüzyılın başlarında Büyük Selçuklu Devleti hükümdarı Ahmet Sencer (513/1118-552/1157) yönetimindeki topraklarda dünyaya gelmiş ve yaşamının büyük bir kısmını bu coğrafyada geçirmiştir. Horasan'daki bazı siyasi ve sosyal problemlerden dolayı hayatının son yıllarında Semerkant bölgesine geçen İbn Gaylân, bu bölgede eğitim ve öğretimle meşgul olmuştur.

Bu bölümde öncelikle fikirlerin yaşandığı ortam ve hâdiselerle mutlaka bir irtibatı bulunduğu gerçeği göz önüne alınarak İbn Gaylân'ın yaşadığı coğrafya ve zaman dilimi siyasal ve ilmî boyutlarıyla incelenecek, akabinde kimliği tespit edilmeye çalışılarak onun felsefe eğitiminden felsefe karşıtlığına uzanan hayatı ayrıntılı bir biçimde tetkik edilecektir. Nihayetinde ise İbn Gaylân'ın felsefe karşıtlığı farklı boyutlarla ele alınacaktır.

1. İbn Gaylân'ın Yetiştirdiği Coğrafya: Horasan

1.1. Siyasi Arka Plan

Horasan, tarih boyunca önemli bir kesişim noktasında bulunması nedeniyle siyasi anlamda köklü bir geçmişe sahiptir. Günümüzde Türkmenistan, Afganistan ve İran olmak üzere toprakları üç ülkenin sınırları içerisine yayılan bu bölge; Merv, Nisâbûr, Belh ve Herât gibi meşhur şehirlerin varlık bulduğu büyük bir coğrafi alanın adıdır. İran ve Orta Asya arasında yer alması nedeniyle tarihte çeşitli devletlerin hâkimiyetinde bulunan Horasan²³ İslâm'ın ilk dönemlerinde Sâsânîler'in (226-651) idaresinde iken ilk defa Hz. Ömer zamanında akınlar vesilesiyle İslâm ile karşılaşmış; Emevîler (41-133/661-750) döneminde ise tamamıyla İslâm yurdu kılınmıştır.²⁴ Daha sonrasında sırasıyla Tâhirîler (206-260/821-873), Saffârîler (247-394/861-1003), Sâmânîler (204-396/819-1005) ve Gaznelîler'in

²³ İslâm medeniyetinin önemli merkezlerinden biri olan Horasan, VI/XII. yüzyılda Doğu tarafından Huttel ve Gûr; Batıdan Taberistan ve Cürcân; Kuzey yönünden Hârezm ve Mâverâünnehir; Güneyde ise Deştülüt, Kirman ve Fâris ile sınırları olan bir bölgedir. Meşhûr coğrafya âlimlerinden biri olan Belâzûrî'nin (öl. 279/892-893) Semerkant ve Buhârâ gibi Türk illerini de Horasan bölgesi içerisinde zikrettiği görülmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Sadir, 1995), 2/350; İmâdüddîn İsmâîl b. Muhammed b. Ömer Ebû'l-Fida, *Takvîmü'l-büldân* (Paris: Dâru't-Tibâeti's-Sultâniyye, ts.), 441-442; Sebahattin Samur, "İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", *Bilimname* 9/3 (2005), 92-93.

²⁴ Ahmed b. Yahya el-Belâzûrî, *Fütûhü'l-büldân* (Kahire: Şirketü Tab'i'l- Kütübi'l-'Arabiyye, 1901), 410-537.

(352-582/963-1186) idaresinde bulunan Horasan, Dandanakan Savaşıyla (431/1040) Büyük Selçuklu Devletinin (432-552/1040-1157) hâkimiyetine geçmiştir.²⁵

Büyük Selçuklu Devleti idaresinde başkent olması hasebiyle birçok yönden merkez haline gelen Horasan, özellikle Sultan Melikşah'ın (465-485/1072-1092) ölümüne kadar refah seviyesi yüksek, siyasi bakımdan güvenli ve istikrarlı bir bölge olmuştur. Aynı zamanda bu dönem, Büyük Selçuklu Devletinin en güçlü ve parlak yılları olması nedeniyle tarihçiler tarafından Selçuklu Hanedanlığının baharı olarak kabul edilmektedir.²⁶ Fakat Melikşah'ın vefatından sonra oğulları arasında meydana gelen taht kavgaları bu durumu tam tersine çevirmiştir. Bu kavgaların doğurduğu siyasi boşluk sebebiyle Selçukluların hâkimiyetindeki bölgelerde çeşitli isyanlar çıkmış, dolayısıyla Horasan'da da sosyal ve ekonomik sorunlar baş göstermiştir.²⁷

İbn Gaylân'ın yaşamını sürdürdüğü VI/XII yüzyıla gelindiğinde 496/1103 yılından itibaren yaklaşık on üç yıl boyunca Horasan'da Melik olarak bulunan Sencer'in bu 513/1119'te Selçuklu Devleti'nin sultanı olarak tahta geçtiği görülmektedir.²⁸ Sencer'in Sultan oluşuyla beraber Büyük Selçuklu Devleti eski itibarını yeniden kazanmış, Gazneliler (352-582/963-1186), Karahanlılar (226-609/840-1212) ve Hârezmşahlar (490-628/1097-1231) gibi komşu bölgelerde yönetimde bulunan devletler tâbî devletler olarak Selçuklu Devletinin boyunduruğuna girmiştir. Böylece Kaşgar'dan Yemen'e Kafkaslardan Rum sınırına kadar uzanan çok büyük bir alan Büyük Selçuklu Devletinin idaresinde bulunmuştur. Fakat aynı zaman diliminde Bâtınîlerin Horasan'da yayılma faaliyetleri içerisinde bulunarak Büyük Selçuklu Devletini zor durumda bıraktığı anlaşılmaktadır. Bundan ötürü Sultan Sencer, Horasan şehirlerinde fitne ve karmaşaya sebep olan bu oluşumu siyasi ve fikrî olarak

²⁵ Sadrüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Nâsır el-Hüseynî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-'ulema ve'l-mülûki's-selcûkiyye)*, thk. Muhammed Nûruddîn (Beirut: Dâru İkra, 1985), 43-45; Sergey Grigoreviç Agacanov, *Selçuklular*, çev. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev (İstanbul: Ötüken, 2006), 103; Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular: Cilt I Büyük Selçuklu Devleti Tarihi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 80-89.

²⁶ Agacanov, *Selçuklular*, 147; Özgüdenli, *Selçuklular: Cilt I Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*, 191.

²⁷ Sultan Melikşah'ın vefatından sonra en küçük oğlu Mahmud, İsfahan'da sultan olarak tahta çıkartılırken buna karşı Berkyaruk ise Nizamülmülk'ün yardımcıları tarafından Rey'de sultan ilan edilmiştir. 486/1093 yılında Sultan Mahmud vefat edince Berkyaruk tüm yönetimi kendi eline almıştır. Fakat bu defa da Muhammed Tapar (499-511/1105-1118) ile aralarında taht kavgası yaşanmıştır. Öyle ki iki kardeş beş defa savaş meydanında karşı karşıya kalmışlardır. Neticede anlaşmaya varılarak Hârezm ve Horasan Sencer'e; Irak, Fars ve Huzistan Beryaruk'a; Güneydoğu Anadolu ve Suriye ise Muhammed Tapar'a verilmiştir. Berkyaruk'un vefatıyla oğlu Melikşah'ı devre dışı bırakarak hâkimiyeti ele geçiren Sultan Muhammed Tapar, Selçuklu Devleti yönetiminde bir müddet bulunarak tekrardan istikrarı sağlamayı başarmıştır. Bu sırada Horasan'da yönetimde bulunan Sencer, öz kardeşi Muhammed Tapar'ın ölümü üzerine tahta geçen yeğeni Mahmud'un hükümdarlığı tanımayarak 512/1118 yılında sultanlığını ilan etmiştir. Bk. Hüseynî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-'ulema ve'l-mülûki's-selcûkiyye)*, 155-157, 165; İzzüddîn İbn Esîr, el-Kâmil fi't-târih (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10/21-22, 26, 31, 47, 71, 77, 167, 182; Ahmed b. Lütfullah Münecim Başı, *Câmiu'd-Düvel Selçuklular Tarihi*, haz. Ali Öngül (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2017), 1/136-141; el-Feth Muhammed el-Bündârî, *Kitâbü Târihi Devleti's-Selcûk* (Mısır: Şirketü Tab'i Kütübî'l-'Arabiyye, 1900), 76.

²⁸ Hüseynî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-'ulema ve'l-mülûki's-selcûkiyye)*, 165; Erdoğan Merçil - Ali Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 204.

ortadan kaldırmak için ayrıca mücadele etmiştir.²⁹

Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkimiyet alanını bulunduğu topraklardan çok uzaklara taşıyan Sencer, başşehir yani yönetim merkezi olarak Merv'i belirlemiştir.³⁰ Dolayısıyla İbn Gaylân'ın eğitim ve öğretim hayatını geçirdiği Merv ve etrafındaki Horasan şehirlerinin büyük bir devletin merkezi olmaları münasebetiyle sosyal, ekonomik ve ilmi alanda önemli ilerlemeler kaydettiği ifade edilmelidir. Fakat Sultan Sencer'in yönetiminin son yıllarında bu durumu değiştiren hatta Büyük Selçuklu Devletini çöküşe götüren iki önemli hadise meydana gelmiştir:

Bunların ilki Büyük Selçuklu hâkimiyetindeki Semerkant bölgesi için önceden beri tehdit unsuru olan Karahıtaylar'la³¹ Sultan Sencer arasında Katvân denilen mevkide 536/1141 senesi meydana gelen savaştır. Karahıtaylar'a karşı büyük bir bozguna uğrayan Sultan Sencer, bu savaşı kaybetmiştir.³² Sultan Sencer'in bu savaştaki ilk yenilgisi ile siyasi kargaşalar baş göstermiş; başta Mâverâünnehir olmak üzere bazı İslâm beldeleri Müslüman olmayan bir devletin hükümdarlığı altına girmiştir. Büyük Selçuklu yönetimindeki bu buhranlı günler Horasan'da kargaşaların ortaya çıkmasına, buna bağlı olarak da emniyetsiz bir ortamın oluşmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin Hârezmşâhlar³³ ve Gürlular³⁴ bu

²⁹ Sultan Sencer, Bâtınilerin Horasan'daki faaliyetlerini durdurmak için Kuhistân'ın Tureysis şehri ve Nisâbü'r'a bağlı Beyhak kazasına asker göndererek bu bölgelerdeki Bâtınileri öldürtmüştür. Bk. İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2003, 10/235. Ayrıca Sultan Sencer dönemi Bâtınilerle yapılan mücadeleler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pınar Kaya, "Sultan Sencer Devrinde Bâtıniler İle Yapılan Mücadeleler", *Tarih Dergisi* 58 (2013), 43-64.

³⁰ Merv şehri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Yahyâ b. Hamza el-Vezne, Medînetü Merv ve's-Selâcika hatta 'asri Sencer* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007); *Umıdjan Movlyanov, Büyük Selçuklu Döneminde Merv* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

³¹ Karahıtaylar, Çin'in kuzeyinde Liao sülalesi adıyla uzun bir zaman hüküm sürdükten sonra Cürcenler tarafından bu bölgedeki hâkimiyetlerine son verildiği için Batı'ya doğru çekilmek zorunda kalan Türk-Moğol kabilelerinden meydana gelen bir kavimdir. Özgüdenli, *Selçuklular: Cilt I Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*, 270; Ahmet Taşağıl, "Karahıtaylar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 2/323.

³² Mâverâünnehir'e kadar gelen Karahıtaylar'ı engellemek amacıyla ordusuyla sefere çıkan Mahmud b. Muhammed'in (öl. 558/1163) mağlup olması neticesinde bölge halkını büyük bir korku sarmıştır. Öte yandan bu bölgede yaşayan Karluklarla yaşanan anlaşmazlık neticesinde Karahanlı hükümdarı Mahmut'un yardım isteği üzerine Sultan Sencer Karluklar üzerine yürümeye karar vermiştir. Karluklar ise, Karahıtay hükümdarı Gürhan'dan destek isteyerek onun yanında saf tutmuşlardır. Nihayetinde Hitaylar ile Sultan Sencer arasında Katvân denilen mevkide büyük bir savaş gerçekleşmiş ve Selçuklular bu savaşta mağlup olmuştur. Bk. Hüseyinî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-ulema ve'l-mulûki's-Selçukiyye)*, 175-177; Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 2/322; Ahmed b. Lütfullah Münecim Baş, *Câmi'ü'd-Düvel Selçuklular Tarihi*, 1/141-142; Agacanov, *Selçuklular*, 272-273; Bazı kaynaklarda bu savaşın sebebi, Hârezmşâh Atsız'ın Sultan Sencer'le savaşı neticesinde oğlunun öldürülmesi üzerine intikam almak amacıyla Karahıtayları Büyük Selçuklu Devletine karşı kışkırtması gösterilmektedir. İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/319.

³³ Söz gelimi Hârezmşâh Atsız, Sultan Sencer'in içine düştüğü durumdan faydalanarak Merv'e saldırmış, bu şehrin önde gelenlerini öldürmüş ve Sultan Sencer'in sarayını ve hazinelerini yağmalayarak tahtına oturmuştur. Bk. Hüseyinî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-ulema ve'l-mulûki's-Selçukiyye)*, 187-188; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/319; Merçil - Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, 217,220, 221-222.

³⁴ Sultan Sencer'in mağlup olmasıyla Gürlular Herât'ı alarak Belh'e kadar varmışlardır. Ancak daha sonra Sultan Sencer, Alâüddin Hüseyin'in Selçuklu Devletine karşı düşmanca tavırlarından dolayı sefer düzenleyerek onu mağlup etmiştir. Böylece Gürlular'ın kontrolü tekrardan Sencer'e geçmiştir. Bk. Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), 70.

mağlubiyetin oluşturduğu boşluktan faydalanarak Horasan şehirlerine saldırmış ve bu bölgeyi ele geçirmeye çalışmışlardır.

İbn Gaylân'ın Horasan'da te'lif faaliyetleriyle meşgul olduğu tahmin edilen bu dönemde Sencer'in esaretten kurtulup tekrardan istikrarı sağlamasıyla kısa bir müddet de olsa Horasan rahat bir nefes almıştır. Fakat bu bölgenin çok vakit geçmeden daha büyük bir sorunla karşı karşıya kaldığı müşahade edilmektedir. Zira Doğu'dan gelen Oğuzların uygun otlakların bulunduğu bu bölgeye yerleşmeleri yeni bir kaosa neden olmuştur. Nitekim 548/1153 yılında Büyük Selçuklu Devleti göçebe Oğuzlarla yaptığı bu savaşta yenilmiş ve Horasan'ın büyük bir kısmı bu kavmin hâkimiyetine geçmiştir. Bu olay, Büyük Selçuklu Devleti gibi o dönemde dünyanın birçok yerinde söz sahibi olan büyük bir devletin yıkılmasında etkili olan önemli bir hadise olarak tarihe geçmiştir.³⁵ Horasan'daki merkezi yönetimin devrilmesiyle Oğuzlar bu bölgede büyük bir yıkım gerçekleştirmişlerdir. Öyle ki Merv, Belh, Tûs ve Nisâbûr gibi şehirler yağmalanmış; başta birçok âlim olmak üzere sıradan halktan birçok kimse öldürülmüştür. Özellikle Tûs'da camiler, ilim merkezleri ve kütüphaneler ateşe verilmiş; evler ve saraylar talan edilmiştir.³⁶ Uzun bir müddet boyunca Horasan'ın muhtelif şehirlerinde devam eden bu yağma ve zulümlerin ardı arkası kesilmemiştir. Bu yıkıma ve kaosa bizzat olan şahit olan İbn Gaylân, o günkü mevcut durumu şu şekilde tasvir etmektedir:

Allah'ı unutan zalim bir kavim kullara zulmetmekte ve beldeleri harap edip Müslümanların malını yağmalamaktadır. Buna karşın fâsıklar ise cehaletin zirvesinde olmalarından ötürü Allah'ın rahmetinden umutlarını kesmiş, şehvetleri peşine düşerek kötülüklerin içine dalmışlardır.³⁷

Dönemin şairlerinden Evhadüddin Enverî'nin (öl. 585/1189) ifadesiyle Oğuzların yaptıkları zulümlerden dolayı Horasan'dan eser kalmamış ve Müslümanlar burada yaşama ümitlerini kaybetmişlerdir.³⁸ Sultan Sencer döneminde birçok alanda önemli bir konumda bulunan Horasan, onun vefatıyla (552/1157) büyük bir devletin merkezi olmaktan çıkarak uzaklardaki devletlerin kontrol ve

³⁵ Oğuzlar, Katvân savaşından sonra Belh civarında bir bölgeye yerleşerek burada hayvancılıkla uğraşan göçebe bir topluluktur. Bu grup Selçuklu güçlerinin sınırları dahilinde yaşasa da devlete ödedikleri vergi karşılığında yarı bağımsız bir hayat sürmüşlerdir. Fakat Belh valisi Emir Kumac ile aralarındaki anlaşmazlığın büyümesi sonunda yapılan savaşta Emir Kumac ve oğlu öldürülmüştür. Bunun neticesinde Sultanın emirlerinin Oğuzlarla savaşma konusundaki ısrarı üzerine Belh civarında Oğuzlarla savaşan Büyük Selçuklu Devleti yenilmiş ve Sultan Sencer ile birçok emiri esir düşmüştür. Bk. Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahhârü'l-ibâd* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 587; Abdurrahman b. Muhammed b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 18/90; Merçil - Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, 223-224; Ergin Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı* (İstanbul: Kitabevi, 2013), 22-24; Cihan Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklu Dönemi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012), 83.

³⁶ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/387; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 16/101; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyerü e'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût - Muhammed Naîm Araksûsî (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 20/314.

³⁷ Ömer b. Ali İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem* (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004), 13.

³⁸ Evhadüddin Enverî, *Dîvân-ı Enverî* (İntişârât-ı Pirûz, 1364), 106.

hâkimiyetinde varlığına devam etmiştir.³⁹

Sencer'in ölümünden sonra da bir taraftan Oğuzlar'ın Horasandaki tahribatı devam ederken⁴⁰ diğer bir yandan Sultan Sencer'in komutanları tarafından bu bölgede feodal beylikler kurulmuştur.⁴¹ Yanı sıra bölgedeki siyasi istikrarsızlık ve bundan kaynaklı yönetim boşluğu nedeniyle bir de mezhepler arası çatışmalar baş göstermiştir. Söz gelimi Merv'de Alevîlerle Şâfiîler arasındaki anlaşmazlık neticesinde meydana gelen çatışmalarda Alevîler tarafından şehirdeki medreseler, çarşılar vb. yerler alt üst edilmiştir.⁴² Horasan'daki bu kaos ortamının yanında bir de dışardan farklı devletler bu bölgeye göz dikmiş ve onu ele geçirmek için mücadele etmişlerdir. Nitekim Horasan'ı kendi topraklarına katmak için türlü yollara başvuran Hârezmşâhlar nihayetinde bu emellerine ulaşmışlardır. Hârezm Sultanı Alâüddîn Tekiş (597-617/1200-1220) 583/1187 yılında Nîsâbûr'a girmiş ve sonrasında 590/1194 yılında Merv ve Serahs gibi şehirleri ele geçirerek Horasan bölgesini kendi hâkimiyeti altına almıştır.⁴³ Hârezmşâhlar'ın bu bölgeye girmesiyle Horasan'ın büyük devletin merkezi olmaktan çıkmasına sebep olan Oğuzlar'ın da herhangi bir hükmü kalmayarak yok olup gitmişlerdir. Yine de uzun yıllar boyunca Horasan üzerinde dolaşan kara bulutlar dağılmamıştır. Hatta Moğolların bu bölgeyi işgali ve yakıp yıkmasıyla Horasan yıllarca harap halde kalmıştır.

İbn Gaylân'ın yaşamının belirli bir bölümünü Semerkant'ta geçirmesi hasebiyle oradaki siyasi duruma da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Nitekim Semerkant'ın İslâm'ın ilk dönemlerinden beri Horasan'ın bir parçası olarak görülmesi, aynı zamanda merkezi Horasan olan Büyük Selçuklu Devletinin tâbiyetinde idare edilmesi söz konusu bölgeyi müstakil bir başlık açmadan genel hatlarıyla ele almamızı mümkün kılmaktadır.⁴⁴

382/992 yılında Karahanlılar'ın (226-609/840-1212) hükmüne giren Semerkant, 445/1052 yılında kendi aralarındaki iktidar kavgaları neticesinde Batı Karahanlı Devleti'ne bırakılmış ve bu devletin kurucusu Tamgaç Han (433-460/1041-1068) tarafından başşehir kılınmıştır. 482/1089 yılında ise Sultan Melikşah, Karahanlı yönetimini kendisine tâbî kılarak bu şehri Büyük Selçuklu Devleti'nin himayesine almıştır.⁴⁵ Melikşah'ın vefatından sonra Karahanlılar Büyük Selçuklu Devleti'nin

³⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Dr. Umer Abdüsselâm Tedmurî (Lübnân: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1995), 38/82-85.

⁴⁰ Oğuzların tahribatı sadece Horasan ile sınırlı kalmamış, Gürlular ve Gazneliler'in yönetimindeki bazı şehirlere de yayılmıştır. Hatta 558/1153 yılında Gürlular Meliki Seyfüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Gûrî bunlar tarafından öldürülmüştür. Bk. İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/462,470.

⁴¹ İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/389,440, 447; Agacanov, *Selçuklular*, 324-327.

⁴² İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/424; Râvendî, *Râhetü's-südûr ve âyetü's-sürûr fi târihi Devleti's-Selcûkiyye*, 275; Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı*, 74.

⁴³ İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 10/232-233; Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı*, 163.

⁴⁴ Nitekim Belâzurî'nin Semerkant'ı Horasan bölgesi içerisinde zikrettiği görülmektedir. Bk. Ebü'l-Fida, *Takvîmü'l-büldân*, 441-442.

⁴⁵ Hüseyinî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-ulema ve'l-mülûki's-Selcûkiyye)*, 125-128.

tâbiyetinden çıkmak için zaman zaman bazı teşebbüslerde bulunmuşlarsa da Sencer, melikliği döneminde Mâverâünnehir'deki Karahanlı yönetimini kendisine bağlamış, burada yönetime gelecek kişileri de bizzat tayin etmiştir.⁴⁶ Fakat Sencer döneminde uzun bir müddet Selçuklular'ın yönetiminde bulunan Semerkant, Katvân savaşındaki mağlubiyet neticesinde Karahıtay tarafından istila edilmiştir. Bundan sonra Semerkant her ne kadar Karahanlılar'ın idaresinde bulunsu da bu bölgenin asıl hâkimi Hıtaylar olmuştur.⁴⁷

Semerkant'ın Hıtaylar gibi Müslüman olmayan bir devletin himayesinde bulunması akla birçok olumsuz durum getirirse de beklendiği gibi biri durum meydana gelmemiştir. Zira bu bölgenin Horasan ile karşılaştırıldığında çok daha güvenli ve rahat koşullar içerisinde bulunduğu görülmektedir. Hiç şüphesiz bu durumun en temel sebebi, Hıtaylar'ın ele geçirdikleri bölgelerde vergilerin ödenmesi şartıyla hiç kimsenin canına ve malına dokunmamasıdır. Uzun bir müddet Karahıtaylar'ın himayesinde bulunan Semerkant özellikle 556/1161 yılından 574/1178 yılına kadar Tamgaç Han Rüknuddîn II. Mes'ud yönetiminde rahat günler geçirmiştir. Semerkant'ın bu dönemde sosyal ve siyasal bakımdan güvenli bir yer olması sebebiyle çevre illerdeki ilim adamlarının da tercih ettikleri önemli bir merkez olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸ Bu minvalde Nîsâbûr, Belh, Merv vb. Horasan şehirlerindeki Oğuzların zulmünden kaçan ilim adamlarının bazılarının bu bölgeye sığındıkları tahmin edilmektedir.

Büyük Selçuklu Devletinin yıkılışından sonra komşu bölgeler içerisindeki en güvenli yer olarak görülen Semerkant, VI/XII. yüzyılın sonlarında bu bölge üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan Hârezmşâh Muhammed b. Tekiş'in (597-617/1200-1220) 612/1194 yılında işgali ile yeni bir döneme girmiştir. Hıtayları bu bölgeden sürüp Karahanlı hükümdarlarını öldüren Hârezmşâh Muhammed, bütün Mâverâünnehir'i ele geçirmiştir. Fakat Hârezmşâhların şehirleri elinde tutmak için uyguladığı yağma politikası ve sonrasında Moğolların yıkım faaliyetleri, başta Semerkant olmak üzere Mâverâünnehir'deki şehirlerin harap olması ve insanların buralardan kaçmasıyla neticelenmiştir.⁴⁹

⁴⁶ Arslan Han Muhammed b. Süleyman (öl. 526/1132) Berkyaruk'un vefatından sonra Sultan Sencer yönetimine isyan ederek Horasan bölgesini ele geçirmek istemiştir. Bu sebeple Sultan Sencer, Semerkant'ı kuşatarak onu esir almış ve bu bölgedeki yönetimi bizzat kendisi tayin etmiştir. Sencer, Arslan Han'dan sonra sırasıyla Hasan Tegin (524-526/1130-1132), Ebu'l-Muzaffer İbrahim (526/1132) ve II. Mahmud'u (525-535/1132-1141) tayin etmiştir. İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/57, 253; Merçil - Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, 211; Râvendî, *Râhetü's-südûr ve âyetü's-sürûr fi târihi Devleti's-Selcûkiyye*, 257.

⁴⁷ İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/321; Michal Biran, *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 274.

⁴⁸ Ayan, *Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyani*, 96-97.

⁴⁹ Bündârî, *Kitâbü târihi Devleti's-Selcûk*, 255; Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahhârü'l-ibâd*, 558.

1.2. VI/XII. Yüzyıl Horasan'ında İlmî Ortam

Büyük Selçuklular yönetimindeki Horasan'ın düşünce ortamının şekillenmesinde İslâm dünyasındaki sosyal ve siyasal olayların büyük bir etkisi olmuştur. Bir yandan Bağdat'ta Fâtımîlerin gücünü arkasına alan Büveyhîlerin faaliyetleri diğer taraftan Fatimî Devletinin İsmâîlî dâîlerinin İslâm âleminde yayılma çabaları, Müslümanlar arasında fikrî çatışmaların artmasına sebep olmuştur. Ancak Büyük Selçuklu Devleti'nin Büveyhîlerin Bağdat'taki hâkimiyetine son vermesiyle (447/1055) İslâm dünyasının başkentinde Bâtınî/İsmâîlî faaliyetler büyük oranda başarısız olmuş ve Sünnî düşünce galip konuma gelmiştir.⁵⁰ Bundan mütevellit İslâm dünyasında yayılma konusunda zorluk çeken Fâtımîler, yeni kimlikler ve yöntemlerle Müslümanların yaşadığı bölgelerde propaganda ortamı oluşturmaya çalışmışlardır. Nitekim İsmâîlîyyenin Bâtınî düşünce yapısı, Sultan Melikşah döneminde İsmâîlî dâîilerden biri olan Hasan Sabbâh (öl. 518/1124) liderliğinde İran topraklarının bir kısmında yayılma imkânı bulmuş, zamanla da bütün Horasan bölgesinde kendine müntesipler edinmiştir.⁵¹ Ancak bâtınî düşüncenin ezoterik bir şekilde halk içerisinde yayıldığını fark eden Selçuklular, mevcut durum karşısında yapılacak şeyin ilim adamları yetiştirerek Sünnî düşüncüyü güçlendirmek olduğunu fark etmiş ve buna yönelik icraatlerde bulunmuştur.

Bu yönde ilk olarak âlimlerle ilim taliplerinin eğitim ve öğretim faaliyetlerini rahat bir şekilde gerçekleştirebilecekleri mekânların inşa edilmesi ve geliştirilmesine özen gösterilmiş, Nizâmülmülk adıyla meşhur olan Ebû Ali Kivâmüddin Hasan b. Ali b. İshâk et-Tûsî (öl. 485/1092) kontrolünde başta Nisâbü'r olmak üzere birçok yerde Şâfiî/Eş'arî Nizâmiye medreseleri açılmıştır.⁵² Bu dönemde Nizâmiye medreseleri devlet desteğiyle faaliyette bulunmaları hasebiyle her ne kadar daha fazla itibar görse de başta Hanefilik olmak üzere Sünnî düşüncenin farklı kollarına ait önceden var olan okulların eğitim-

⁵⁰ Aynı tarihten itibaren başlangıçta Sultan tarafından Râfîzîlere camilerde lanet edilmesi emri verildikten sonra Hanefî-Mutezili Selçuklu veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin Şâfiî-Eş'arîleri de buna dahil etmesiyle Sünnî düşüncenin önemli bir kolu olan bu ekol büyük sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Öyle ki Horasan bölgesindeki Şâfiî-Eş'arîlerin ilim faaliyetlerine mâni olduğu için birçok âlim Horasan'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Fakat Sultan Alparslan'ın tahta oturmasından sonra Kündürî'nin görevden alınması ve Nizâmülmülk'ün vezirlik görevine getirilmesiyle Şâfiî-Eş'arî âlimler tekrar rahat bir döneme girmiş, dolayısıyla Sünnî düşünce de bu dönemde güç kazanmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bk. İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 8/364-365; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti* (İstanbul: TATAV yayınları, 2002), 87-90.

⁵¹ Şemsüddîn Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlî b. Abdillâh Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi'tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Enes el-Hin - Kâmil Muhammed el-Harrât (Şam: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 19/511. Merçil - Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, 119-121; Dr. Ali Muhammed Sallâbî, *Devletü's-Selcûkiyye ve burûzü meşrûin İslâmiyyin li Mukâvemeti't-teğâlgûli'l-Bâtînî ve'l-gazvi's-Salibî* (Kahire: Darü İbnü'l-Cevzî, ts.), 95-112.

⁵² Nizâmiye medreseleri Bağdat, Belh, Nisâbü'r, İsfahân, Basra, Merv, Âmûl, Taberistân, Mûsul, Herât gibi şehirlerde kurulmuştur. Bk. Tâciüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tenâhî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1992), 4/313; Hüseyinî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-'ulema ve'l-mülûki's-selcûkiyye)*, 177. Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, ed. İhsân Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/129. Nûrullâh Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye ve te'sîrât-i ilmî ve ictimâi-yi ân* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât-i Emîrkebîr, 1995), 70; Piyadeoğlu, *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklu Dönemi*, 221.

öğretim faaliyetlerini rahat bir şekilde yerine getirdikleri ve devlet tarafından desteklendikleri de görülmektedir.⁵³ Ehl-i sünnet dışı ilmi faaliyetlerin ise devlet ve halk nezdinde pek de itibar görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Selçukluların ilk zamanlarında Vezir Ebû Nasr Amîdül-mülk İmâdüddin Mansûr b. Muhammed el-Kündürî (456/1064) tarafından Mu'tezile'nin etkin bir konuma getirilip Eş'arîlerin dışlanması sonrasında koyu bir Eş'arî olan Nizâmül-mülk'ün göreve gelmesiyle bölgede yaşayan Mu'tezilî âlimlerin faaliyetlerine son verilmiştir.⁵⁴ Bu durum sadece Mu'tezile ile de sınırlı kalmamış aynı zamanda bâtinî hareketlerin etkisiyle Şîilere ait eğitim kurumları da kontrol altına alınmıştır. Yanı sıra birçok mensûbu bulunan Kerrâmiyye'nin de bu bölgede tutunamadığı görülmektedir. Nitekim kaynaklarda V/XII. asrın sonlarına doğru Hanefî ve Şâfiîlerin birleşerek Nisâbü'r'daki birçok Kerrâmî mezhebi mensubunu öldürdükleri ve medreselerinin de yakılıp yıkıldığı aktarılmaktadır.⁵⁵

Horasan'daki ilmi hayatın ve bu bağlamdaki faaliyetlerin kapsamlı bir şekilde ortaya konulabilmesi için Nizâmiye medreseleri üzerinde genel hatlarıyla durmak gerekir. İslâm ilim ve düşünce tarihi içinde bu medreselerin konumu ve ne derece önemli olduğu açıktır. Nitekim devlet tarafından desteklenen bu kurumlarda birçok öğrenci yetişmiştir ki bunlar arasında tarihte iz bırakan pek çok düşünür de bulunmaktadır. Aynı zamanda Nizâmiye medreseleri, dönemin düşünce biçiminin oluşumu ve şekillenmesinde belirli bir rol üstlenmiş önemli merkezlerdir. Dahası İbn Gaylân'ın İslâmî ilimlere dair temel eğitimini burada aldığı bilinmektedir. Esasen sadece bu husus dahi Nizâmiye medreselerini konu edinmemizin ana gerekçesi olabilir. Zira Nizâmiye medreseleri hakkında tespit ettiğimiz bilgiler, gerek İbn Gaylân'ın ilmi hayatının arka planını gerekse de onu felsefe karşılığına

⁵³ Nizâmül-mülk tarafından kurulan Nizâmiye medreseleri Şâfiî/Eş'arî mezhebi çerçevesinde eğitim verdiği için çoğunlukla bu mezhep mensuplarının eğitim aldığı bir merkez olmuştur. Ayrıca Horasan'da bu medrese dışında Hanefîlik üzerine eğitim ve öğretimde bulunan birçok ilmi merkez bulunmaktadır. Sa'îdiye Medresesi bunlardan bir tanesidir. Gazneli Mahmud'un (966/998-421/1030) kardeşi aynı zamanda Nisâbü'r valisi olan Nasr b. Sebükteğin (367/977-387/997) tarafından 390/999 yılında kurulan bu medrese, Hanefî fikhî üzerine eğitim vermiştir. Fakat kaynakların aktardığına göre 549/1154-1155 yıllarındaki yağmalar sonucunda bu mekânın tahrip edilmiştir. Bk. Alî Zâkirî, *Medâris ve Kotophane-yi Nisâbü'r* (Dâneşgâh-i Tahrân Daneşkede-i İlâhiyât ve Meârif-i İslâmî, Pâyannâme-yi Doktora, 1978), 151; Bir diğer medrese ise Ebû't-Tayyib Nisâbü'rî Medresesi'dir. Ehl-i Sünnetin dört mezhebi çerçevesinde eğitim faaliyetinde bulunan bu eğitim kurumu, 410/1019-1020 yıllarında kurulmuş ve Oğuzların saldırılarına kadar tedrisâta devam etmiştir. Bk. Zâkirî, *Medâris ve Kutubhânehâ-yi Nisâbü'r*, 102-103; Hanefî fikhî eğitimiyle öne çıkan en önemli medrese ise Sultaniye Medresesi'dir. Alparslan veya Sencer döneminde kurulan bu medresenin söz konusu dönemde Horasan bölgesindeki en önemli ilim merkezlerinden biri olduğu tahmin edilmektedir. Bu okul, İbn Gaylân döneminde de varlığına devam etmiştir. Bk. Zâkirî, *Medâris ve Kutubhânehâ-yi Nisâbü'r*, 152-153; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Firâr ez medrese* (Tahrân: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsarî, 1353), 60. Nizâmiye medreseleri dışında bu dönemde Şâfiîlik üzerine eğitim veren başka merkezler de bulunmaktadır. Nâsihiye Medresesi, Nisâbü'r'da bulunan Beyhakiyye Medresesi, Fahreddin er-Râzî'nin Herât'taki Medresesi bunlar arasında zikredilebilir. İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 9/424. Bk. Ferîdûn Gerâyîlî, *Nisâbü'r Şehr-i Firûze* (ys.: İntişârât-i Hâverân, 1994), 218,248,251; Münire Nâcî Sâlim, *el-Hareketü'l-fikriyye fi'l-karni's-sâdisi'l-hicrî* (Lübnan: Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2014), 136. Fakat Şâfiî medreselerinin büyük bir kısmının mescitler içerisinde yer aldığı yani müstakil olmadığı görülmektedir.

⁵⁴ İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ilel-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 108; Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, 61.

⁵⁵ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/506.

sevk eden faktörleri anlama imkânı sağlayacaktır.

İslâm tarihinde eğitim faaliyetleri ve ihtiyaçları bakımından sistematik bir biçimde işleyen ilk medrese olma özelliği taşıyan Nizâmiye medreseleri⁵⁶ Şâfiî-Eş'arî mezhebi çerçevesinde eğitim veren⁵⁷ ve o dönemde Bâtınîlik'le mücadelede başat bir rol üstlenen eşsiz bir kurumdur.⁵⁸ Bu medreseler bulundukları bölgenin fikri gücünü dikkate alarak şekillenmiş böylelikle kendi içlerinde de bazı noktalarda farklılaşmışlardır. Nitekim Bağdat Nizâmiyesinde sadece fıkıh, fıkıh usûlü, dil ve edebiyat ile Kur'ân ilimleri gibi naklî ilimlerin okutulduğu vakıf senedinden anlaşılmaktadır.⁵⁹ Bu anlamda Bağdat'taki medresenin daha geleneksel bir yapıda olduğu dikkat çekmektedir. Horasan'daki bazı medreselerin ise aklî ilimlere de yer vermesi bakımında, Bağdat medresesinden farklılaştığı düşünülmektedir. Zira bu medreselerde kelâm, mantık gibi ilimlerin okutulduğu tahmin edilmektedir.⁶⁰ Ancak Nizâmiye medreselerinin ortak özelliği, fıkıh ilmine ağırlık vermeleridir. Başka bir ifadeyle fıkıh ilmi bu medreselerin eğitim müfredatının omurgası konumundadır. Nitekim Horasan'daki medreselerde eğitim veren İmâmü'l- Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi kelâmcıların fıkıh ilminde uzman oldukları ve bu doğrultuda birçok öğrenci yetiştirdikleri bilinmektedir.⁶¹

⁵⁶ Nizâmiye medreseleri her ne kadar İslâm tarihindeki ilk medreseler olarak bilinse de gerçekte durum böyle değildir. Nitekim Nisâbü'r'da bu medreseler kurulmadan önce de birçok medresenin varlığından bahsedilmektedir. Söz gelimi Medresetü'l-Beyhakiyye, Medresetü's-Sa'diye, Eş'arî âlimlerden Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ile İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) ve daha birçok âlimin medreseleri bunlar içerisinde yer almaktadır. Aynı zamanda Nizâmiye'den önceki medreselerin çoğunun şahıslar tarafından kurulmuş olan özel yapılar olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir el-Abîdî Makrizî, *Kitabü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3/199; Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfi Tacüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Dârü İhyâi'l-Kütüb, 1992), 314.

⁵⁷ Şâfiî fıkının esas alındığı bu okullar, ayrıca ders vermek isteyen fıkıh müderrisin de Şâfiî olmasını şart koyuyordu. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 16/304; Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye ve te'sîrât-i ilmî ve ictimâi-yi ân*, 73; George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2015), 53. Kanaatimizce bu dönemde Sultanların Hanefî olmalarına rağmen Nizâmülmülk'ün Şâfiî düşüncüyü merkeze almasına izin vermelerinin sebebi Şâfiî/Eş'arîlerin Şîî/Bâtınî düşüncüyle mücadelede daha yararlı olacağı kanaatidir. Zira Cüveynî, Gazzâlî gibi âlimler aynı zamanda felsefeye vakıf kimselerdir. Dolayısıyla bâtinî düşünce ile mücadele edebilecek yetkinlikte âlimler bu dönemde Eş'arîler olmuştur. Bunun yanı sıra Nizâmülmülk'ün Eş'arî olması hasebiyle mezhep taassubuyla Eş'arîleri öne çıkardığı düşüncesi bize göre doğru değildir. Zira Nizâmülmülk'ün temel amacı söz konusu dönemdeki fikrî sapkınlıklarla mücadele etmektir.

⁵⁸ Ali Muhammed Sallâbî, *Devletü's-Selcûkiyye ve burûzü meşrû' in İslâmiyyin li mukâvemeti't-teğalğuli'l-Bâtınî ve'l-ğazvi's-Salîbî* (Kahire: Darü İbnü'l-Cevzî, ts.), 266. Çeşitli bölgelerden Nizâmiye'ye gelip burada okuyan kişiler İslâmî ilimler mâhir bir seviyeye geldiklerinde kendi şehirlerine dönerek eğitim ve irşâd faaliyetinde bulunmuş, bu anlamda toplumu sapkın düşüncelerden koruma vazifesini üstlenmişlerdir. Dolayısıyla Nizâmiye medreselerinin düşünce sistemi İslâm dünyasının her tarafına öğrencileri tarafından aktarılmıştır. Bk. Ahmet Ocak, "Nizâmiye Medreselerinin İslâm Tefekkür Hayatındaki Yeri ve Önemi", *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, ed. Musa Kazım Arıcan vd. (Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2019), 338-362.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 16/102.

⁶⁰ Muharrem Kesik, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 281.

⁶¹ İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî fî mâ nusibe ilel-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 280,292; Zerrînkûb, *Firâr ez medrese*, 29.

Fıkıh ilmi her ne kadar bu okullarda eğitim müfredatının büyük bir parçasını oluştursa da diğer dini ilimler de göz ardı edilmemiştir. Tabii Horasan'daki Nizâmiye medreselerinin kelâma yönelik programına dair günümüze herhangi bir bilginin ulaşmaması, bu medreselerde fıkıh ilminden sonra akâid ve kelâmın önemli bir yer tuttuğu gerçeğini değiştirmez.⁶² Zira kelâm ilmi o dönemde felsefeye karşı duran en güçlü ilim olup felsefeyle meşgul olan Bâtınîlerle mücadelede en etkili araç konumundadır. Bunun yanı sıra Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlimlerin fıkıhçı kimlikleri yanında asıl olarak büyük kelâmcılar olması ve bu bağlamda birçok eser ele almaları Horasan'daki Nizâmiye medreselerinde özellikle de Nisâbûr'da kelâm kürsüsünün, mühim bir konumda olduğunu göstermektedir. Fıkıh ve kelâm ilimleri dışında yardımcı ilimler mâhiyetinde hilâf ve cedel gibi fikhî ihtilafları ve tartışma usûlünü içeren bilim dallarının da bu merkezlerin eğitim müfredatı içerisinde ön planda olduğu anlaşılmaktadır.⁶³ Söz konusu ilimler dışında tefsir, hadis, dil ilimleri gibi İslâmî ilimlere dair derslerin de müfredatta yer aldığı kaydedilmektedir.

Horasan'daki Nizâmiye medreselerinin eğitim müfredatını her ne kadar naklî ilimler teşkil etse de birtakım ilimlerdeki meselelerin tam anlaşılabilmesi için yardımcı mâhiyetindeki bazı disiplinler temel seviyede öğretilmiştir. Söz gelimi bazı medreselerde ferâiz ilmindeki problemlerin anlaşılabilmesi için ihtiyaç duyulduğu kadarıyla matematik eğitimi ve fıkıh usûlüne giriş anlamında mantık okutulduğu kaydedilmektedir.⁶⁴

Nizâmiye medreselerinde ağırlıklı olarak naklî ilimlere dair eğitim verilirken, diğer ilimlerin öğretimi ise daha çok kendine has mekânlarda yer bulmuştur. Bu dönemde devlet, astronomi ve tıp gibi ilimlerin hem eğitiminin verileceği hem de uygulamasının gerçekleştirileceği yerler inşa ederek bilimsel faaliyetleri teşvik etmiştir. Nitekim astronomi araştırmaları yapmak üzere Nizâmülmülk ile bir rasathane kuran Sultan Melikşah burada başta Ömer Hayyâm (öl. 526/1132) olmak üzere Ebü'l-Hâtim el-İsfizârî (öl. 515/1121'den önce) ve Meymûn b. Necîb el-Vâsitî (6/12. yy) gibi bilginleri görevlendirerek astronomik gözlemler yapmalarını istemiş, neticede bu heyet *ez-Zîcû'l-Melikşâhî*⁶⁵ adında bir astronomi kitabı ve Celâlî takvimini ortaya çıkarmıştır.⁶⁶ Fakat Sultan Melikşah'ın vefatından sonra daha önce de ifade edildiği gibi iktidar kavgaları nedeniyle Horasan da dahil olmak üzere Büyük Selçuklu Devletinin

⁶² Horasan medreseleri Bağdat Nizâmiye'sinin aksine kelâmın etkin olduğu medreselerdir. Nitekim bu durumun en temel sebebi olarak bu bölgede Eş'arîlerden büyük kelâmcıların yetişmiş olması zikredilebilir. Bağdat Nizâmiye Medresesi'ndeki âlimler kelâma mesafeli iken, Horasan'daki önde gelen ilim adamları kelâmcı yönleriyle meşhurdurlar. Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, 70.

⁶³ Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye ve te'sîrât-i ilmi ve ictimâî-yi ân*, 134.

⁶⁴ Hüseyinî, *Zübdetü't-tevârih (Ahbâru'l-ulema ve'l-mulûki's-Selcukiyye)*, 177.

⁶⁵ Zîc, rasathanelerde icra edilen gözlemlerin tablo şeklinde gösterildiği fihristlere verilen isimdir. Ayrıca zicler; dönemin trigonometrisini, takvim çeşitlerini, astroloji ve ibâdet vakitlerinin belirlenmesini de içermekteydi. Bk. Yavuz Unat, "Zîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁶⁶ John Andrew Boyle, "Omar Khayyam: Astronomer, Mathematician and", *Bulletin of the John Rylands Library* 52/1 (1969), 34.

hâkimiyet alanındaki pek çok yerde ilmî faaliyetlerde duraksama yaşanmıştır.

Sencer dönemine gelindiğinde Horasan'da ilmî faaliyetlerin tekrardan canlandığı görülmektedir. Merv'i başkent olarak belirleyen Sultan Sencer'in Büyük Selçuklu Devleti sultanı olduktan sonra burada büyük bir kütüphane yaptırdığı ve birçok ilim adamına sarayın kapılarını açarak onları himayesine aldığı nakledilmektedir.⁶⁷ Diğer taraftan Merv'in başkent olması buradaki Nizâmiye Medresesi'nin büyük bir şöhret kazanmasını sağlamıştır. Bu durum, birçok ilim talibinin iyi bir eğitim alabilmek için bu bölgeye göç etmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim İbn Gaylân da bu nedenle Merv'e gitmiş ve İslâmî ilimlere dair temel eğitimini burada tahsil etmiştir.

Daha sonraki kısımlarda ayrıntılı bir biçimde görüleceği üzere İbn Gaylân, naklî ilimlere dair eğitiminin yanı sıra metafizik, astronomi, matematik, tıp vb. ilimlerde de eğitim almıştır. Aslında onun bu çok yönlülüğü aynı zamanda dönemin genel yapısını da göstermektedir. Bu sebeple İbn Gaylân'ın içerisinde olduğu ilmî havayı anlayabilmek için çevresinde ne tür ilimlerin revaçta olduğunu da incelemek gerekir. Böyle bir amaçla yaptığımız araştırmada VI/XII. yüzyılda ilmin yuvası olarak nitelenen Horasan'da bazı naklî ilimlerin yanı sıra edebiyat, astronomi ve tıp ilimlerinin en fazla öne çıkan ilimler arasında yer aldığı tespit edilmiştir. Öyle ki söz konusu ilimlerin uzmanları bu dönemde sultanlar tarafından ilgiye mazhar olmuş ve devlet nezdinde önemli bir yer edinmişlerdir. Örneğin dönemin önemli şairlerinden biri olan Nizâmî-i Arûzî (öl. 552/1157)⁶⁸ mezkûr ilimlerin devletteki önemine şöyle işaret etmektedir: “Kâtip, şâir, müneccim ve tabip sultanın has adamları olup sarayda bulunmaları elzemdir. Zira saltanatın düzeni kâtiple, sultanın isminin ölümsüzlüğü şairle, işlerin düzeni müneccimle, beden sağlığı ise tabipleştir.”⁶⁹ İşte bu sebeple bulunduğu bölgenin yönetimine yakın olan bilim adamları hem rahat bir hayat sürdürmüşler hem de önemli ilmî faaliyetlerde bulunma imkânı elde etmişlerdir. Şüphesiz bu durum, aynı zamanda ilim taliplerinin ilgili disiplinlere yönelmelerinde önemli bir etken olmuştur.

Bu bağlamda VI/XII. yüzyılda Horasan'da en fazla rağbet gören ve sultanlar tarafından desteklenen ilim dalının şiir ve kitâbet sanatı olduğunu vurgulamak gerekir. Bu ilimin uzmanları olan kâtipler ve şâirler yukarıda Arûzî'nin de işaret ettiği üzere devlet idarecisinin en yakınında

⁶⁷ Sultan Sencer'in sultanlığı döneminde kendi yaptırdığı kütüphane dışında onlarca kütüphane daha bulunmaktadır. Sultan Sencer'in şarapdârı Ebû Bekir ez-Zencânî'nin Merv'de kurduğu kütüphanede 12000 cilt kitabın yer aldığı nakledilmektedir. Sadece Merv'de; Nizâmiye, Hatuniye, Mecdü'l-mülk, Zamîriye gibi birçok kütüphanenin bulunduğu zikredilmektedir. Bunun dışındaki yerlerde de birçok kütüphanenin varlığından söz edilmektedir. Bk. Ğulâm Fârûk Nîlâb Rahîmî, *Seyr-i târihi kitâbhâneha der Afgânistân* (ys.: y.y., 1982), 125-133; İsmail E. Erünsal, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 393.

⁶⁸ Hayatı hakkındaki bilgilerin tümünün *Çihar makâle* adlı eserine dayanan Nizâmî-i Arûzî, Horasan'ın muhtelif şehirlerinde yaşamıştır. Aynı zamanda İbn Gaylân'la hem çağdaş olan hem de aynı bölgede yaşayan bu ilim adamının İbn Gaylân'la karşılaşmış olması mümkündür. 'Arûzî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yakup Şafak, “Nizâmî-i Arûzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

⁶⁹ Ahmed b. Ömer b. Ali Nizâmî-i 'Arûzî, *Çihâr makâle* (Tahran: Çabhâne-i Har, 1940), 11.

bulundurduğu ilim erbabı konumundadırlar. Özellikle de şâirler, şiiirleriyle sultanı övmekte ve onun yönetiminin propagandasını yaparak güçlü retorikleriyle toplumu sultanın istediği doğrultuda yönlendirmeye çalışmaktadırlar. VI/XII. yüzyılda bu bakımdan en meşhur şâirler olarak, Sultan Sencer'in hizmetinde bulunan Emîrüş-Şü'arâ Mu'izzî (öl. 518-521/1124-1127 yılları arası)⁷⁰ ve Evhadüddin Enverî (öl. 585/1189)⁷¹ ile hayatının sonuna kadar Hârezmşâhlar'ın himayesinde bulunan Reşidüddîn Vatvât (öl. 573/1177)⁷² isimleri öne çıkmaktadır.

Büyük Selçuklu döneminde revaçta olan diğer bir diğer ilim dalı ise siyasi ve sosyo/ekonomik ihtiyaçlar açısından çeşitli görevler icra eden nücûm/astroloji ve ilmü'l-hey'e/astronomi ilimleridir.⁷³ Bu dönemde ekonominin sac ayağı tarım olduğu gibi tarımsal faaliyetler de zaman ve takvimler üzerinden hesaplanmıştır. Öte yandan denizlerde konumların ve yönlerin belirlenmesi yine astronominin alanına girmektedir. Ayrıca nücûm/astroloji âlimleri savaşlarla ilgili ön görüleri ile sultanların savaş kararını ve usûlünü belirlemelerinde belirli bir etkiye sahiptir. İşte bütün bunlardan dolayı VI/XII. yüzyılda ilmü'n-nücûm ve ilmü'l-hey'e âlimlerine büyük bir ihtimâm gösterilmiştir. Büyük Selçuklularda Melikşah döneminde astronomi/ilmü'l-hey'e faaliyetleri üzerinde durulmuş sonrasında Sencer döneminde de bu yöndeki icraatler aynen desteklenmiştir.

Kendilerinden önceki asrın âlimlerinden İbnü'l-Heysem (öl. 432/1040), Ebü'r-Reyhân el-Bîrûnî (452/1061) gibi şahsiyetlerin izinden giden VI/XII. yüzyıl astronomi âlimleri, bu dönemde önemli çalışmalar yapmışlardır. Astronomi alanında dikkat çekici çalışmalar yapanların en başında ise Abdurrahman Mansûr el-Hâzinî (öl. 550/1155) adlı bilim adamını zikretmek gerekir. Sultan Sencer tarafından desteklenen bu âlim, astronomik gözlemler yaparak bunların sonuçlarını *ez-Zîcû'l-mu'teberü's-Sencerî es-Sultânî* adlı bir eserde bir araya getirmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere Sultan Sencer'e ithâf edilen bu zîc, içerisinde astronomik tablolar, takvimle ilgili bilgiler ve Merv'in enlemiyle

⁷⁰ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gökhan Gökmen, "Emîrüşşü'arâ Mu'izzî Dîvânı'nda Nizâmülmülk Methiyeleri", *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, ed. Musa Kazım Arıcan vd. (Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2019), 421-442.

⁷¹ İran edebiyatının en büyük kaside şâiri olarak kabul edilen Enverî hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Abdurrahman Câmî, *Behâristân* (Tahran: İntişârât-i İttilâât, 1992), 98; Abdülkadir Karahan, "Enverî, Evhadüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/267-268.

⁷² Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, 334; Nâhî Abd İbrahim Nâsır ez-Züheyri - Eymân Halîfe İsmâîl, "Reşidüddin Vatvât Edîbun zû sekafeteyn: Hayâtuhu ve Edebühü", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 50 (2017), 556-585.

⁷³ XIX. yüzyıla kadar "ilmü'n-nücûm" denildiğinde hem astronomi hem de astroloji ilimleri kastedilmiştir. Kâtip Çelebi ise bu ilmi hisâbiyyât, tabî'îyyât ve vehmiyyât olmak üzere üç kısımda değerlendirmektedir. Fakat sonraki dönemlerde astronomi ilmi için "ilmü'l-hey'e" adı kullanılırken; astroloji ilmine "ilmü'n-nücûm" denilmiştir. Bk. Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2/1930. Fakat buna rağmen söz konusu dönemlerde astrolojiyi kabul etmeyen âlimlerin astronomi anlamında "ilmü'l-hey'e" adını müstakil bir biçimde kullandıkları da görülmektedir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Câmiu'l-'ulûm (Sittîni)*, thk. Seyyid Ali Dâvûd (Tahran: Bünyad-i Mevkûfât-ı Doktor Muhammed Efşâr, 1962), 420.

ilgili gözlemler barındırmaktadır.⁷⁴ Bu bağlamda Hâzinî, çalışmalarının etkisi ve uygulanabilir olması açısından Bîrûnî ve Ömer Hayyâm'dan sonra en büyük astronomi âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Merv'de yetişmiş ve bu bölgede astronomi çalışmaları yapan bir diğer dikkat çeken âlim ise coğrafya ve astronomi ile ilgili eserleriyle adı günümüze kadar taşınmış olan Ebû Muhammed Bahâüddin el-Harakî'dir (öl. 553/1158). Hâzinî ile çağdaş olan Harakî; gökyüzünün meydana gelişi, dünyanın hareketleri ve kozmolojiden bahseden *Münteha'l-idrâk fî tekâsîmi'l-eflâk*; gök cisimleriyle ilgili bilgiler ve astronomide kullanılan bazı kavramları ele alan *et-Tebkira ilmi'l-hey'e* adlı eserleriyle bilinmektedir.⁷⁶ Harakî, bu eserlerinde dünyanın coğrafi ve iklimsel yönünü astronomi ilmiyle beraber ele almasıyla öne çıkmaktadır. Diğer yandan onun astronomi ilmindeki uzmanlığından dolayı olsa gerek ki, Hıtaclar'ın Sultan Sencer'i esir tuttuğu sırada Merv'i işgal eden Hârezmşâh Atsız kendisiyle birlikte bu âlimi de Hârezm'e götürmüştür.⁷⁷ Horasan'da aktif olarak astronomi faaliyetleri içerisinde bulunmayıp sadece teorik anlamda çalışmalar yapan Ömer b. Sahlân es-Sâvî (öl. 526/1132) ismi de astronomi âlimleri arasında zikredilebilir. Daha çok metafizik ve mantık alanındaki çalışmalarıyla tanınan Sâvî, *er-Risâletü's-Senceriyye fî kâinâtî'l-'unsuriyye* adındaki astronomi ilmiyle ilgili eseriyle bu alandaki literatür içerisinde yer almıştır.⁷⁸ Bu yüzyılda astronomi alanında yazılmış birçok eser daha zikredilebilir. Fakat bunların çoğunluğunun günümüze ulaşmadığı ya da kendinden sonra herhangi bir şekilde isimlerinin anılmadığı görülmektedir. Bu sebeple dönemin astronomi birikiminin tasvirinde yukarıda zikredilen isimler üzerinden çizilen bir anlatımla yetinilmek zorunda kalınmıştır.

İbn Gaylân'ın yaşadığı bu asrın astronomi birikimine genel hatlarıyla bakıldığında Batlamyusçu yer merkezli evren anlayışının Batı dünyasında olduğu gibi bu bölgede de devam ettiği görülmektedir.⁷⁹ Bu açıdan astronomi çalışmalarının dünya merkezli evren anlayışı üzerine bina edildiği söylenebilir. Fakat buna rağmen Müslümanlar ilk dönemlerden itibaren olduğu gibi bu dönemde de astronomi ile ilgili farklı birikimlerden de istifade ederek bazı tashîh ve tenkitlerde bulunmuşlardır.

Astronomi ilmiyle ilgilenen âlimlerin her biri aynı zamanda iyi bir matematik, geometri ve fizik

⁷⁴ Mohammed Abattouy, "Khâzinî: Abû al-Fatḥ Abd al-Raḥmân al-Khâzinî (Abû Maṣṣûr Abd al-Raḥmân, Abd al-Raḥmân Maṣṣûr)", *The biographical encyclopedia of astronomers*, ed. Thomas A. Hockey vd. (New York: Springer, 2007), 629-630.

⁷⁵ Sadettin Ökten, "Abdurrahman el-Hâzinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

⁷⁶ Abdülker'im b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî Mu'cemi'l-kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdâd: Matba'atü'l-İrşâd, 1975), 1/421.

⁷⁷ Y. Tzvi Langermann, "Kharâqî: Shams al-Dîn Abû Bakr Muhammad ibn Ahmad al-Kharâqî", *The biographical encyclopedia of astronomers*, ed. Thomas A. Hockey vd., (New York: Springer, 2007), 627.

⁷⁸ Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *el-Besâirü'n-nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, thk. Hasan Merâğî (Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1970), 4-5; Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 132-133.

⁷⁹ V/XI. yüzyılda dönemin meşhur astronomi âlimi Bîrûnî tarafından her ne kadar yer merkezli evren anlayışına dair sorgulamalar yapılsa da bu düşünceden vazgeçilmemiştir. Zira güneş merkezli evren anlayışının kabul edilmesi durumunda çözülmesi zor fizik problemleri meydana geleceği kabul edilmiştir. Bk. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islâmic Cosmological Doctrines* (İngiltere: Thames and Hudson, 1978), 135.

uzmanıdır. Zira astronomi ile ilgili çizimlerde, yine enlemlerin hesaplanması gibi faaliyetlerde bu ilimlere de ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Horasan bölgesinde bu zaman diliminde söz konusu ilimlere de özel bir yönelim olduğu söylenebilir. Astronomi ilminde uzman olan VI/XI İbnü'l-Heysem, Bîrûnî ile VI/XII. yüzyılda yaşamış Ömer Hayyâm, İsfizârî ve Hâzinî gibi kişilerin aynı zamanda Matematik ilimlerinde de uzman oluşu bu durumun en açık delilidir. Nitekim Ömer Hayyâm *el-Cebr ve'l-mukâbele*, İsfizârî *el-İhtisâr fî usûli Öklidis*, Hâzinî ise *Mizânü'l-hikme* adlı eserleriyle bu alana büyük katkılar sağlamışlardır.

Selçuklulardan daha önce İslâm dünyasında ileri noktalara taşınan tıp ilmi bu dönemde de kendisine özel bir yer verilen ilimlerdenidir. Zira Büyük Selçuklu Devleti birçok yerde bîmâristânlar (hastaneler) kurmuş, bu kurumlarda eğitim-öğretim ve tedavi faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Özellikle de Sultan Sencer döneminde Merv ve Nisâbûr'da birçok bîmâristân'ın varlığından söz edilmektedir.⁸⁰ Daha önce ifade edildiği üzere tabipler gerek toplumun sağlığını koruma gerekse de saray ehlinin sıhhatini muhafaza etme konusunda kritik bir görev icra ettiklerinden, devletler tarafından ilgiye mazhar olup himaye edilmişlerdir. Bu durum İbn Gaylân'ın yaşadığı dönemde de aynı şekilde devam etmektedir. Nitekim Sultan Sencer'in ve Horasan'daki diğer yönetimlerin himayesinde pek çok hekimin bulunduğu görülmektedir.⁸¹ Bu dönem için tıp eğitiminde takip edilen kitapları incelediğimizde Hipokrat'tan (öl. m.ö. 460 [?]-375 [?]) o dönemin ilim adamı Seyyid İsmail Cürcânî'nin (öl. 531/1137) eserlerine kadar uzanan geniş bir literatürün varlığı dikkat çekmektedir.⁸² Özellikle de İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî't-tıb* adlı eseri, tıp ilminde zirve olarak kabul edilmiştir. Nizâmî Arûzî'nin "Eğer Hipokrat ve Galen (Câlinûs) yaşasaydı önce bu kitaba secde ederlerdi." sözü⁸³ *Kânûn*'a bu dönemde ne derece kıymet verildiğini göstermektedir. Esasen daha sonra zikredileceği üzere İbn Gaylân'ın *Kânûn* üzerinden İbn Sînâ'yı hedef alması da söz konusu öneminden dolayıdır.

İbn Gaylân'ın yaşadığı asırda tıp eğitimi de diğer aklî ve naklî ilimler gibi yaygın olduğundan birçok kimse tıp eğitimi almış ve kaynaklarda tabîb şeklinde kaydedilmiştir. Sultan Sencer dönemi en ünlü tıp âlimi İsmâîl b. Hasan el-Cürcânî'dir. (öl. 531/1136) Nitekim İbn Gaylân, *Kânûn*'un bir bölümüne yaptığı eleştiride onun ismini de anmakta ve eleştirdiği hususların onun gibi biri tarafından

⁸⁰ Muharrem Kesik, "Selçuklular'da Sağlık, Sağlık Kurumları ve Tıp Eğitimi", *Tarih Dergisi* 71/1 (2020), 116-144.

⁸¹ Ramazan Şeşen, "Sultan Sencer'in Muhitinde Yaşayan Felsefeciler, Matematikçiler, Tabipler", *TTK Bildiriler I/XIV* (2005), 447.

⁸² VI/XII. yy. İslâm dünyasında tıp eğitimi, temel seviye için Hipokrat'ın *Kitâbü'l-Füsûl*, Huneyn b. İshâk'ın (öl. 260/873) *Kitâbü'l-Mesâil fî't-tıb li'l-müte'allimîn*, Ebû Bekir er-Râzî'nin (öl. 313/925) *Kitâbü'l-Mürşid*; Orta seviye için Sâbit b. Kurre'nin (öl. 288/901) *ez-Zahira fî İlmi't-tıb*, Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'l-Mansûrî*, Ebû Bekir el-Ahvî'nin (öl. 372/983) *Hidâyetü'l-müte'allimîn fî't-tıb*, Seyyid İsmâîl Cürcânî'nin *el-Ağrâdu't-tıbbiyye ve'l-mebâhisü'l-'alâiyye*; ileri seviye için ise Câlinûs'un tıpla ilgili risâleleri, Ebû Bekir er-Râzî'nin *Kitâbü'l-Hâvî fî't-tıb*, Ebû Ali İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fî't-tıb* ve Seyyid İsmâîl Cürcânî'nin *Zahire-i Harezmsâhi* adlı eserleri üzerinden okutulmaktadır. Bk. Nizâmî-i 'Arûzî, *Çihâr makâle*, 57-58.

⁸³ Nizâmî-i 'Arûzî, *Çihâr makâle*, 58.

fark edilmediğinden yakınmaktadır.⁸⁴ Hârezmşâh Sultanı Atsız b. Muhammed'in (522-551/1128-1156) hizmetinde uzun zaman görev yaptıktan sonra hayatının son yıllarında Sultan Sencer'in hizmetinde bulunan Cürcânî'nin tıp ilmindeki önemi bu ilimdeki problemleri kendinden öncekiler büyük âlimler gibi ayrıntılı bir şekilde ele almasında yatmaktadır. Bunun yanı sıra onun eserlerini kıymetli kılan bir diğer husus ise kendi dönemindeki araştırmaları derlemesidir. Onun bu alandaki en meşhur eseri *Zahîra-i Hârezmşâhî fi't-tıb* adlı Farsça ele alınan ilk tıp ansiklopedisidir.⁸⁵ Cürcânî dışında birçok Selçuklu Sultanının emrinde çalışan sonradan Müslüman olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (öl. 547/1152),⁸⁶ Hıtaclar'la yapılan savaşta şehit olan Muhammed b. Yûsuf el-Îlâkî (536/1141)⁸⁷ isimleri de dönemin tıp dalında meşhur kişilerdir. Yanı sıra Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209)⁸⁸ gibi tıp alanında sadece eser veren âlimlerin de kaynaklara tabip olarak geçtiği mülâhaza edilmektedir.

Horasan'da geçmişten beri var olan zengin ilmi gelenek birçok farklı dalda eğitim verilmesi hususunda oldukça etkili olmuştur. Nitekim bu bölgede matematik, astronomi ve tıp gibi ilimlerin yanında felsefenin metafizik ve mantık dallarında eğitim veren özel meclisler bulunmuş ve buralarda söz konusu alanlarda ilim adamları yetişmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz matematik, astronomi vb. ilim dallarıyla meşgul olan kişilerin bir kısmı aynı zamanda metafizikle de ilgilenmişlerdir. Fakat bu dönemde felsefenin arka planda kaldığı ifade edilebilir. VI/XII. yüzyılda felsefenin durumu felsefe eleştirisi bağlamında ele alınacağından bu hususa şimdilik değinilmeyecektir.

Horasan'daki ilim anlayışı çok yönlü bir yapıya sahiptir. Bu dönemde her ne kadar edebiyat, astronomi, tıp gibi disiplinlerin âlimleri ön planda olsa da başka ilim dallarının da hayli rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Bunların en başında ise fıkıh, hadis ve tarih ilimleri gelmektedir. Söz konusu ilimler geçmişte olduğu gibi o dönemde de önemini korumuştur. Özellikle de fıkıh ve hadis ilimleri dinin doğru

⁸⁴ Ömer b. Ali İbn Gaylân, *et-Tenbih 'ala'l-ihtilâf ve't-tefavut ve't-tenâkud fi Kitâbi'l Edviyeti'l-müfreda min Kitâbi Kânûn* (Tahran: Meclis-i Şûrây-i İslâmî, Mecmû'a-i Kotob-i Tıbbî, 1538), 399.

⁸⁵ Beyhakî, *Târihu hükemâi'l-İslâm*, 172-174.; İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ts.), 472.; Hilmi, *es-Selâcika*, 398; Hasan Doğruyol, "Cürcânî, İsmâil b. Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/133-134.

⁸⁶ Selçuklu Sultanlarından Muhammed Tapar, oğlu Mahmud ve Sultan Mes'ûd'un hizmetinde bulunan Bağdâdî, uzun yıllar boyunca doktorluk yapmış bir âlimdir. Asıl olarak felsefe ile ilgili eseri el-Mu'teber'le bilinen Bağdâdî, İbn Sînâ'nın el-Kânûn'una haşiyeler yazmıştır. Mustafa Çağrı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994); Beyhakî, *Târihu hükemâi'l-İslâm*, 152-154.

⁸⁷ Felsefe ve tıp alanında dönemin meşhur âlimleri arasında zikredilen Îlâkî, tıp alanında *Muhtasarü'l-Kânûn* adlı eseri ele almıştır. Bunun dışında *Kitâbü'l-esbâb ve'l-'alâmât*, *Kitâb fi a'dâdi'l-vefk* adlı eserleri bulunmaktadır. Bk. İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, 459; Beyhakî, *Târihu hükemâi'l-İslâm*, 131.

⁸⁸ Akli ve nakli ilimlerin birçok sahasında eğitim alan Râzî, bu ilimlerin çoğunda üst seviyede bilgiye sahiptir. Tıp ilminin de Râzî'nin tahsil ettiği bir alan olduğu anlaşılmaktadır ki buna binaen söz konusu alanda eserler kaleme almıştır. Fakat Râzî'nin tıp ilmindeki bilgisi teorik seviyede kalarak pratiğe yansımamıştır. Muhtemelen onu tabipler içerisinde kaydeden kaynaklar da teorik yönünü esas almışlardır. Râzî'nin tıpla ilgili eserleri ise şunlardır: *Şerhü Külliyyâti'l-Kânûn*, *et-Tıbbü'l-kebîr*, *et-Tesrîh mine'r-ra's ile'l-halk*. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995); İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, 462-470.

anlaşılması bakımından ehemmiyetli bir konuma sahip olduğundan ilim camiası tarafından öncelikli bir konumda görülmüş, medreselerde ve ilim meclislerinde oldukça yoğun bir biçimde öğretilmiştir. Bunun semeresi olarak da yetkin birçok âlim yetişmiştir. Burada her bir alanda onlarca isim ve ayrıntıya girme imkânı bulunmadığından bu ilimlerin genel durumu ve en meşhur temsilcileri zikredilerek dönemin zengin ilmî birikimi örnekler üzerinden ortaya konulacaktır.

İbn Gaylân'ın yaşadığı zaman diliminde Horasan bölgesinde daha önce de ifade edildiği üzere naklî ilimler içerisinde üzerinde en fazla durulan ve ilmî merkezlerde de yer bulan ilim dalları fıkıh ve fıkıh usûlüdür. Fıkıhın medreselerde eğitim müfredatının büyük bir bölümünü kapsaması sebebiyle bu alanda yetkin âlimler yetişmiştir. Bu minvalde özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup âlimler öne çıkmaktadır. Örneğin Hanefî mezhebinden Alâüddin es-Semerkindî (öl. 539/1144), Rüknuddîn el-Kirmânî (öl. 543/1149)⁸⁹ isimleri dikkat çekerken; Şâfiî mezhebinden ise Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbü'rî (öl.?)⁹⁰ Fahreddin er-Râzî⁹¹ gibi âlimler öne çıkmaktadır. Dönemin fıkıh sistematigi incelendiğinde Horasan bölgesinde Gazzâlî etkisinin üst boyutta olduğu görülmektedir.⁹² Onun fıkıh ilminde sahip olduğu etkin rol, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* adlı fıkıh usûlü eserinin medreselerde ders kitabı olarak okutulmasından da anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin bu eserinin mukaddime kısmında mantık ilmine yer vermesi ve mantığın onun tarafından bu ilimleri hakkıyla öğrenmek için olmazsa olmaz bir unsur olarak kabul edilişi, mantığın fıkıh usûlüne dahil edilmesine sebep olmuştur.⁹³ Fıkıh usûlünün mantıkla bu derecede bir araya getirilmesi aynı zamanda bu ilmi okuyanların mantık ilmini öğrenmek zorunda olduklarını göstermektedir. Bu nedenle de ilim taliplerinin mantık ilmini

⁸⁹ Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrveyh b. Muhammed b. İbrahim el-Kirmânî, Merv'de eğitim aldıktan sonra bu bölgedeki Hanefîlerin imâmı konumuna gelmiştir. Onun *et-Tecrîd ve el-izâh* isimli eserleri fıkıh ilminde önemli bir konuma sahiptir. Bk. Sem'ânî, *et-Tahbîr fî Mu'cemi'l-kebir*, 1/405.

⁹⁰ Tam adı Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Mansûr Ebû Sa'd en-Nîsâbü'rî olan bu âlim, yaşadığı dönemde Nîsâbü'r'daki ilim adamlarının önde gelenlerinden biridir. Fıkıh eğitimini Gazzâlî ve Ahmed el-Havâfî (öl.500/1106)'nin yanında alan Nîsâbü'rî, Nizâmîye Medresesi'nde muhtelif bölgelerden Nîsâbü'r'a gelen birçok öğrenci yetiştirmiştir. *el-Muhîr fî Şerhi'l-Vasît ve el-İntisâf fî mesâilî'l-hilâf* adlı eserleri yazdığı kaydedilen bu âlim 548/1153 yılındaki Oğuz saldırılarında şehit düşmüştür. Bk. Zehebi, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 37/337.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî birçok ilim dalında kendini yetiştiren ve adından söz ettiren bir âlimdir. Bundan dolayı onun farklı ilim dallarında önde gelen âlimler içerisinde zikredilmesi tuhaf karşılanmamalıdır. Onun kelâmcı ve tefsirci kimliğinin yanı sıra fıkıh usûlünde de yetkin bir âlim olduğu bilinmektedir. Nitekim *Mahsûl* adlı eseri bu alanın önde gelen kaynaklarından.

⁹² Gazzâlî'den fıkıh eğitimi alan birçok âlim, Horasan ve etrafındaki yerlerde ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Böylece onun fıkıh mirası talebeleri aracılığıyla Horasan ve çevresindeki birçok bölgeye aktarılmıştır. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin *Münâzarât*'ından anlaşıldığı kadarıyla Buhârâ'daki ilim adamlarının bazısının Gazzâlî'nin görüşlerinin doğrulunu araştırmadan kabul etmeleri Râzî'yi bir hayli rahatsız etmiş olmalı ki bölgedeki âlimlerle bazı tartışmalarda bulunmuştur. Söz gelimi Gazzâlî'nin kıyas anlayışı Gazzâlî taraftarı Şerefüddin el-Mes'ûdî ile Râzî arasında tartışma konusu edilmiştir. Ayrıca Tûs'ta Gazzâlî'nin medresesindeki âlimlerle tartışan Râzî, onların ilmî mesailerinin tümünü *Mustasfâ* eseriyle geçirmelerinden dolayı yakınmakta ve Gazzâlî'nin bu eserindeki zayıf görüşlerini göstermeye çalışmaktadır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, thk. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, ts.), 39-45.

⁹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medine: y.y., ts.), 1/30.

öğrenme konusunda büyük bir çaba sarf ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Gaylân'ın mantık ilmiyle ilk karşılaşması da daha sonra ifade edileceği üzere fıkıh ilmi eğitimi sırasında gerçekleşmiştir. Öyle ki İbn Gaylân kendi döneminde birçok kimsenin fıkıh usûlü ilmini daha iyi kavramak adına mantık ilmiyle meşgul olduğunu belirtmektedir.⁹⁴

İbn Gaylân dönemi Horasan'da İslâmî ilimler içerisinde en çok önemsenen ilim dallarından biri de hadistir. Özellikle bu dönemde Merv'de hadis ilimlerinin okutulduğu meclislerin çoğaldığı mülahaza edilmektedir. Bu ilimle ilgili en dikkat çekici faaliyet ise hadis hocasının öğrencilerine okutacağı hadisleri yazdırdığı imlâ meclisleridir. Bu bağlamda Merv ve Nisâbü'r gibi Horasan şehirlerinde pek çok hadis imlâ meclislerinin bulunduğu nakledilmektedir. Nitekim Ebû Bekir Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî'nin (öl. 510/1116) Merv camiinde yaklaşık yüz kırk imlâ meclisinde bulunduğu ve hadisleri senetleriyle birlikte zikrettiği aktarılmaktadır.⁹⁵ Ebû Abdillâh İsmâîl b. Abdilgâfir el-Fârisî'nin (öl. 529/1135) Nisâbü'r'da Ukayl mescidinde düzenlediği imlâ meclisleri de bu alandaki önemli ilmî toplantılardan sayılmaktadır.⁹⁶ Fakat bu ilim dalında o dönemde hadisle ilgilenen birçok isim ve eserleri zikredilmesine rağmen günümüze kadar ulaşan nadir çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi ise *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ* adlı eserdir. Hadis ilmi eğitimi ve İslâm eğitim tarihi açısından kıymetli bir yere sahip olan bu eser, dönemin meşhur âlimlerinden biri olan Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (öl. 562/1166) tarafından yazılmıştır.⁹⁷

İbn Gaylân döneminde mezkûr dînî ilimlerin yanı sıra tarih çalışmaları da oldukça şöhret kazanmıştır. Bu yüzyılın ilk yarısında dinler tarihi, biyografi, nesep ve bölge-şehir tarihçiliği Horasan âlimlerince ileri seviyelere taşınmıştır. Tarih alanında akla gelebilecek ilk kişi ise *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseriyle dönemin en meşhur dinler tarihçisi vasfını kazanan Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir (öl. 548/1153). Onun bu eseri hem tarafsızlığı hem de diğer dinleri ele alması sebebiyle uzun bir müddet alanındaki yegâne kaynak olmuş, hatta günümüzde dahi bu vasfını kaybetmemiştir.

İbn Gaylân'ın yaşamını sürdürdüğü bu zaman diliminde tarih alanında ele alınan eserlerin çoğu nesep, biyografi ve bölge tarihine yöneliktir. Bu alanda çalışma yapanların en başında Şehristânî'nin öğrencisi İbnü'l-Funduk adıyla meşhur Zahîrüddin Ali b. Zeyd el-Beyhakî (öl. 565/1169) gelmektedir. Çok yönlü bir ilmi birikime sahip olan ve tarih alanında birçok eseri bulunan Beyhakî'nin kendi dönemine kadar felsefe ile meşgul olmuş kişilerin hayatlarını ele aldığı *Tetimetü Sivânî'l-hikme* adlı

⁹⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 9.

⁹⁵ Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Umer Bârûdî (Lübnân: Dârü'l-Cinân, 1988), 222-226; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 35/259-261.

⁹⁶ Tacüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 7/171-173.

⁹⁷ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kitâbü edebi'l-implâ ve'l-istimplâ*, thk. Ahmed Muhammed Abdurrahmân Muhammed Mahmûd (ys.: Matbaatü'l-Mahmûdiye, 1994).

eseri meşhurdur.⁹⁸ Tabii onun şehir tarihçiliği ve nesep ilgili eserleri de alanında önemli bir yer tutmaktadır. Bu dönemin en ünlü nesep tarihçisi ise Abdülkerîm es-Sem‘ânî’dir. Onun *Ensâb* adlı eseri kabile, belde, şehir, ülke ve mezheplerle ilgili nispetleri tüm yönleriyle incelemesi açısından günümüze kadar gelen temel kaynaklardandır.

Horasan, Tâhirîler’in (821-873/1418-1468) hâkimiyetine girdiği günden Büyük Selçuklu Devleti’nin yıkılışına kadar sosyal, ekonomik ve ilmî açıdan ileri bir seviyede bulunmuştur. Bu bölgedeki Nizâmîye medreseleri ilmî havayı sürekli canlı tutmuş ve muhtelif bölgelerden gelen birçok ilim talibinin yetiştiği büyük bir merkez olmuştur. Özellikle de Sultan Sencer döneminde Merv’in başkent olmasıyla bu bölge ayrı bir önem kazanmış ve ilmî alanda İslâm dünyasının sayılı merkezlerinden biri haline gelmiştir. Fakat Sultan Sencer’in yönetimindeki Horasan’ın bu parlak günleri Oğuzlar’la yapılan savaşla birlikte sona ermiştir. Zira Oğuzlar, Horasan’ın büyük bir bölümünü yağmalamış ve ilmî merkezleri neredeyse bütünüyle tahrip etmişlerdir. Üstelik bu kargaşa ortamını fırsat olarak gören bazı grupların mezhepler arasında ayrılık çıkartmalarından dolayı meydana gelen mezhep çatışmaları neticesinde ibâdethâneler dahi zarar görmüştür. Bu bağlamda Nisâbûr’da Hanefîlerin sekiz, Şâfiîlerin ise on yedi medresesinin ve daha birçok mescit ve kütüphanenin yerle bir edildiği zikredilmektedir.⁹⁹ Oğuzlar’ın ortaya çıkardığı bu kargaşa ortamından zarar gören sadece ilmî ve kültürel mekânlar olmamış, birçok ilim adamı da etkilenmiştir. Hatta etkilenmekle de kalmayarak bazı âlimler katledilmişlerdir. Nitekim Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî (öl. ?) ve Abdülğâfir el-Farisî (öl. ?) gibi medreselerde eğitim veren meşhûr birçok ilim adamı bu olaylar neticesinde hayatını kaybedenler arasında yer almaktadır.¹⁰⁰ İşte bütün bunlar neticesinde yüzyıllar boyunca İslâm dünyasının ilim merkezlerinden biri olan Horasan, ilim adamlarının faaliyet alanlarının neredeyse bütünüyle kısıtlandığı bir bölge haline gelmiştir ki âlimler, daha güvenli bölgelere göç etmek zorunda kalmışlardır. Özellikle de Moğolların 617/1220 yılında Hârezmşâhlar’ı mağlup ederek bu bölgeye geldikten sonra gerçekleştirdiği tahribattan dolayı Horasan, eski ilmî ve kültürel gücünü bütünüyle kaybetmiştir.¹⁰¹

⁹⁸ Ebû Süleymân es-Sicistânî’nin (öl. 391/1001) *Sivânü’l-Hikme* adlı eserine zeyl olarak yazılan bu eser, 236-545/850-1150 yılları arasında yaşayan filozof ve bilginleri ele almaktadır. Eser, özellikle de Horasan bölgesinde yaşayan filozof/hekimler hakkında bilgiler içermektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Kübra Bilgin, *Felesefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine bir İnceleme*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2014), 173-208.

⁹⁹ İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2003, 9/388.

¹⁰⁰ Zehebî, *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, 37/353.

¹⁰¹ Gerek Oğuzlar zamanında gerekse Moğollar döneminde Horasan bölgesinin birçok şehri büyük zarar görmüştür. Bu şehirlerden yıkım faaliyetine en çok maruz kalan şehir ise Belh’tir. Öyle ki şehrin mescitlerinin altının üstüne getirildiği aktarılmaktadır. Bk. Atâ Melik Cüveynî, *Târihu fâtihî’l-‘âlem (Târih-i Cihângüşây)*, 153-170; İbn Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 2003, 419-421. Timurlular (772/1370-913/1507) dönemine gelindiğinde Horasan şehirlerinin tekrardan imar edildiği, özellikle de Nisâbûr ve Herât’ta ilim ve sanat merkezlerinin inşa edildiği kaydedilmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 365-375.

2. İbn Gaylân'ın Biyografisi

2.1. Kimliği: Nisbesi

İbn Gaylân'ın nisbesiyle ilgili “Belhî” ve “Gaylânî” olmak üzere iki farklı kullanımın olduğu görülmektedir. Çağdaşlarından Ali b. Zeyd el-Beyhakî (ö. 565/1169) tam adını Ömer b. Gaylân el-Belhî şeklinde zikredip “Belhî” nisbesini kullanırken, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Ferîd Gaylânî¹⁰² ve Efdalüddîn Gaylânî¹⁰³ adını kullanmakta dolayısıyla “Gaylânî” nisbesiyle İbn Gaylân'ı anmaktadır. Ayrıca Beyhakî'nin verdiği bilgiye uyumlu olarak İbn Gaylân'ın eserlerinin el yazmalarında da müstensihlerin Ömer b. Ali b. Gaylân el-Belhî şeklinde “Belhî” nisbesini tercih ettikleri tespit edilmiştir.¹⁰⁴

Öyle anlaşıyor ki bu iki kullanımdan birinin doğru olduğu kanısıyla modern dönemde bazı araştırmacılar tarafından söz konusu nisbelerden sadece biri doğru olarak kabul edilmiş ve İbn Gaylân için kullanılan diğer bir nisbe göz ardı edilmiştir. Fakat bu iki farklı kullanımdan sadece birini tercih ederek bunun doğru, diğerinin ise yanlış olduğu şeklinde bir hükme varma zorunluluğu yoktur.¹⁰⁵ Esasen bu farklı nisbeleri birbiriyle çelişkiye düşmeyecek şekilde anlamak ve hatta aksine İbn Gaylân'ın hangi soya veya beldeye mensup olduğu hakkında konuyu aydınlatacak bir şekilde değerlendirmek mümkündür. Zira malum olduğu üzere İbn Gaylân için yaygın olarak kullanılan “Belhî” nisbesi bir şehre aidiyet anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla söz konusu nisbenin doğum yerine veya yetiştiği yere binaen kullanıldığı pekâla söylenebilir. Nitekim İbn Gaylân'ın eğitim hayatına ilk olarak Belh'te başladığına dair kendi ifadesi, böyle bir çıkarıma gitmenin doğrulunu destekleyici bir delildir.¹⁰⁶

“Gaylânî” nisbesine gelince, bunun verilme gerekçesi ve anlamına dair “Belhî” nisbesindeki gibi bir netlik bulunmamaktadır. Ancak “Gaylân” lafzının neye işaret ettiğine dair birtakım görüşlerin var olduğu görülmektedir. Söz gelimi İranlı bazı son dönem araştırmacılarına göre bu lafız günümüzde İran sınırları içerisinde kalan Gîlân şehrine delalet etmekte ve dolayısıyla İbn Gaylân'ın aslen Gîlân'lı

¹⁰² Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 59.

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulema ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.), 91.

¹⁰⁴ Ömer b. Ali İbn Gaylân, *Risâle fî Hudûsî'l-'âlem* (Tahran: Meclis-i Şûrây-i İslâmî, 1399), 1b; Ömer b. Ali İbn Gaylân, *et-Tenbîh 'ala'l-ihtilâf ve't-tefâvut ve't-tenâkud fî Kitâbi'l-Edviyeti'l-müfrede min Kitâbi Kânun* (Meclis-i Şûrây-i İslâmî, Mecmû'a-i Kotob-i Tıbbî, 1538), 399.

¹⁰⁵ Esasında İbn Gaylân hakkında bilgi veren kişilere baktığımızda tek bir nisbeyi kullanıp diğerini göz ardı ettikleri için sadece bir nisbeyi doğru kabul ettikleri kanaatine vardık. Yoksa bununla ilgili kaynaklarda herhangi bir açıklamaya rastlamış değiliz.

¹⁰⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 20.

olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷ Kanımızca söz konusu araştırmacıların böyle bir kanaate sahip olmalarının en temel sebebi, Arapça’da “g” harfinin bulunmaması sebebiyle “غیلانی” şeklindeki yazımın tercih edilmesidir. Fakat klasik kaynaklara bakıldığında “Gılân” şehrinin “Ğılân” şeklinde “غ” harfiyle yazıldığına dair bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ayrıca “Gaylânî” nisbesinin İran’lı araştırmacıların kabul ettiği gibi yer adına izafet edilmesi isâbetli değildir. Zira bu kelimenin mekân adı olarak kullanılan Gılân’a nisbe olarak kabul edilmesi için Arapça “حیلانی” (Cilânî) veya Farsça “گیلانی” (Gılânî) olarak yazılması gerekmektedir.¹⁰⁸ Halbuki İbn Gaylân’ın adının geçtiği yerlerde “غ” (ğayn) harfiyle “ابن غیلان” (İbn Gaylân) veya “غیلانی” (Gaylânî) şeklindeki yazım kullanılmıştır. Öte yandan İbn Gaylân’ın tam adına bakıldığında “Ömer b. Ali b. Gaylân el-Belhî” şeklindeki soy silsilesinde “Ali” adının babasına, “Gaylân” isminin ise dedesine ait olduğu açıkça görülmektedir. Üstelik Sem’ânî (ö. 562/1166), *el-Gaylâniyyât* olarak bilinen hadis cüzlerinin yazarı İbn Gaylân (ö. 440/1049) hakkında bilgi verirken “Gaylânî” nisbesinin kendilerine mensup olunan atalara aidiyeti işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁹ Sem’ânî’nin bu ifadeleri de “Gaylânî” nisbesinin yer adı değil de soy adı bakımından aidiyet için zikredildiğini gösteren önemli bir dayanaktır. Buna binaen Fahreddin er-Râzî’nin İbn Gaylân için kullandığı “Gaylânî” nispetinin soy bakımından aidiyeti vurguladığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen İbn Gaylân, Fahreddin er-Râzî’nin kendisiyle görüştüğü bölgede yani Semerkant’ta bu nisbeyle şöhret bulduğu için Râzî de onu bu şekilde anmıştır.

Bütün bu verileri birlikte değerlendirdiğimizde İbn Gaylân için nakledilen “Belhî” ve “Gaylânî” nisbelerinin her ikisinin de doğru olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Bu durumda “Gaylânî” nisbesi, İbn Gaylân’ın soyuna işaret ederken; “Belhî” ise doğduğu yeri göstermektedir. Ancak “Belhî” nisbesinin kaynaklarda daha fazla kullanılması sebebiyle asıl olarak İbn Gaylân’ın bu nispet ile meşhur olduğu müşahade edilmektedir. Nitekim bundan hareketle biz de tezimizde söz konusu nispeti esas alarak İbn Gaylân el-Belhî kullanımını uygun bulduk.

¹⁰⁷ İbn Gaylân’ın günümüzde İran sınırları içerisinde olan Gılân şehrinden olduğunu iddia eden eserler için bk. Hansârî Muhammed Bakır b. Zeynel-Âbidîn, *Ravdâtu’l-cennât fî ahvâli’l-‘ulemâ ve’s-sâdât*, ed. Esedullah İsmâ‘îliyyân (Kûm: Dehâkânî(İsmâ‘îliyyân), ts.), 6/318; Muhammed Hasan b. Abdurresûl Fânî Zenûnî, *Riyâdu’l-Cenne*, thk. Ali Rafi‘î, ed. Mahmûd Mar’aşî (Kûm: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullah Uzma Mar’aşî, 1390), 5/149; Ali Asğar b. Muhammed Çapuklî, *Tarâifü’l-mekâl fî ma’rifeti tabakâti’r-ricâl*, thk. Mehdi Recâyî - Mahmûd Mar’aşî (Kûm: Mektebetu Âyetullah el-Uzmâ el-Mar’aşî en-Necefî, ts.), 2/446.

¹⁰⁸ Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), İranlı yazarların İbn Gaylân’a nisbet ettikleri “Cılân” adlı şehir için şu bilgileri vermektedir: “Taberistân’ın arka taraflarında bulunan birçok yere verilen bir isimdir. Hişâm b. Muhammed bu hususta şöyle demektedir: Cılân ve Mûkân, Kâşec b. Yâfes b. Nûh’un iki çocuğudur. Cılân denilen bölgede büyük şehirler bulunmamaktadır. Bu isim, dağlar arasında kalan köylere verilen bir addır. Bu beldelere nisbet yapıldığı zaman ‘Cilânî’ denilmekte; burada yaşayan kimselere nispette bulunulurken ise ‘Cilî’ nisbesi kullanılmaktadır. Yabancılar (acem) ise bu bölgeyi ‘Kılan olarak’ telaffuz etmektedir. Bk. Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 2/201.

¹⁰⁹ Sem’ânî, *el-Ensâb*, 10/107.

2.2. Belh'ten Semerkand'a Uzanan Yaşamı

İslâm düşünce tarihinde üzerinde en şiddetli tartışmaların yapıldığı hudûs-kıdem probleminde kelâmcıların yanında durarak felsefeye karşı ele aldığı *Hudûsü'l-âlem* adlı eseri ile bilinen İbn Gaylân'ın hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Onun bizzat yazdığı *Hudûsü'l-âlem* adlı risâlesi, hayatı ile ilgili bilgilerimizin en temel kaynağıdır. Bunun yanı sıra kendisiyle görüşen Fahreddin er-Râzî¹¹⁰ ile Beyhakî'nin¹¹¹ verdiği bazı bilgiler de İbn Gaylân hakkında fikir yürütmemizi sağlamaktadır.¹¹² Önemli bir bölgede ve zaman diliminde yaşamasına ilaveten ilim meclislerinde felsefe ve kelâm eğitimi veren aynı zamanda Fahreddin er-Râzî gibi meşhur âlimlerle tartışma yapan böyle bir ilim adamının biyografi kaynaklarında konu edilmemesi gerçekten dikkat çekicidir. Kuşkusuz İbn Gaylân hakkında sınırlı bilgilerin var olması, hayatıyla ilgili araştırmamızda bazı zorluklar çıkarsa da elimize ulaşan bilgiler üzerinden onun doğumundan ölümüne kadarki yaşamı hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür.

Bir ilim adamının hayatına dair araştırmanın doğal olarak onun doğum tarihiyle başlaması gerekir. Fakat mevcut kaynaklar içerisinde İbn Gaylân'ın doğum tarihine dair doğrudan herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Buna rağmen onun hayatı hakkındaki verilerden hareket edilerek kesin bir tarih belirlenemese de hangi tarihler aralığında doğmuş olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda İbn Gaylân'ın doğumuyla ilgili tahminde bulunmamızı sağlayan iki tarihsel veri bulunmaktadır. Bunlardan biri onun ilk olarak 523/1128 yılından önce Belh'te tahsil hayatına başlamış olduğu iken diğeri ise Fahreddin er-Râzî ile 582/1186-583/1187 yıllarında yaptığı tartışmadır.¹¹³ Söz gelimi İbn Gaylân'ın Merv'de bulunduğu sıralarda dönemin eğitim geleneği göz önüne alınarak on beş ile yirmi yaş aralığında olduğu düşünülürse 500-505/1106-1111 yılları arasında doğduğuna dair bir tahminde bulunulabilir.

İlk tahsiline günümüzde Afganistan sınırlarında yer alan Belh şehrinde başlayan İbn Gaylân,

¹¹⁰ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 59.

¹¹¹ Beyhakî, *Târihu hükemâi'l-İslâm*, 157.

¹¹² İbn Gaylân hakkında yapılan bu araştırmada başta kendi döneminde yaşayan ilim adamlarının tarih ve tabakât kitapları olmak üzere konu ile ilgili günümüze ulaşan eserlerin birçoğu incelenmiştir. Bunların şu şekilde zikredilmesi mümkündür: Nizâmî-i Ârûzî (öl. 552/1157), *Çehâr Makâle*; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (öl. 562/1166), *et-Tahbîr fî Mu'cemü'l-kebîr* ve *el-Ensâb*; Reşîdüddîn Vatvât (öl. 573/1177), *Hedâiku's-Sihr ve Dekâiku's-Şî'r*; Ali b. Zeyd Beyhakî (öl. 565/1169), *Tetîmetü Sivânî'l-hikme* ve *Târihu Beyhak*; Sadrüddîn Ali b. Nâsır el-Hüseynî (öl. ?), *Zübdetü't-tevârih*; Cemalüddîn İbnü'l-Kıfî (öl. 646/1248), *İhbâru'l-ulemâ bi ahhâri'l-hükemâ (Târihu'l-hükemâ)*; Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân* ve *Mu'cemü'l-üdebâ*; Nûrüddîn el-'Avfî (öl. 629/1232), *Lübâbü'l-elbâb*, İbn Ebî Usaybi'a (öl. 668/1269), *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*; İbn Hallikân (öl. 681/1282), *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zaman*; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî (öl. 687/1288), *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzâtü'l-efrâh (Târihu'l-hükemâ)*, Ebü's-Safâ es-Safedî (öl. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-veşeyât*; İbn Hacer el-Askalânî (öl. 748/1374), *Siyerü a'lami'n-nübelâ*; Tâceddîn es-Sübkî (öl. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*; İbn Kutluboğa (öl. 879/1474), *Tâcü't-terâcim*; Ziyâüddîn Nurullâh eş-Şüsterî (öl. 1019/1610), *Mecâlisü'l-mü'minîn*; Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*.

¹¹³ İlerde zikredileceği üzere Fahreddin er-Râzî, İbn Gaylân ile 582/1186 ya da 583/1187 yılında görüşmüştür. Bk. Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 32, 59.

dönemin eğitim anlayışına uygun olarak öncelikle bir hoca nezaretinde İslâmî ilimlere dair temel eğitimi aldıktan sonra matematik ilimlerine yönelmiştir. Söz konusu ilimlerle ilgili Öklid'in (M.Ö. III. yüzyıl) eserlerini ve Müslüman ilim adamları tarafından söz konusu esere yazılan şerhleri okuyan İbn Gaylân, astronomi alanında ileri derecede bir eğitim almıştır.¹¹⁴ Nitekim İbn Gaylân, bu ilimlerde bir hocanın rahle-i tedrisinden geçtiğini bildirmekte fakat hocasının kim olduğuna dair hiçbir açıklama yapmamaktadır. Dolayısıyla onun hocalarıyla ilgili doğrudan herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün olmamaktadır. Zira yukarıda da belirtildiği üzere kendisi hakkında bibliyografik kaynaklarda zaten bilgi bulunmamaktadır. Fakat İbn Gaylân'ın o sıralarda yaşadığı bölge ve zaman dilimine binaen bazı tahminlerde bulunmak mümkündür.

İbn Gaylân'ın öğrenim gördüğü zaman diliminde Horasan'da matematik ve astronomi alanlarında eğitim veren kişileri incelediğimizde önümüze Zahîrüddîn Muhammed b. Mes'ûd el-Gaznevî (ö. 550/1155)¹¹⁵, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ebî Hanîfe Nu'mân b. Âsım el-Balekânî (ö. 557/1161)¹¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Enbârî el-Belhî (öl. ?)¹¹⁷ gibi isimler çıkmaktadır. İbn Gaylân'ın söz konusu ilim adamlarıyla karşılaşmış olması hatta bazılarında ders almış olması mümkündür. Tabii İbn Gaylân'ın kendi hayatı hakkındaki bilgi eksikliği hocaları hakkında da söz konusu olduğundan matematik ve astronomi gibi ilimleri tarihe kaydolan zamanın meşhur hocalarından değil de ismi günümüze kadar ulaşmamış birilerinden öğrenme olasılığı da gözden kaçmamalıdır.

İbn Gaylân'ın matematik ve astronomi ilimlerini kimlerden aldığına dair verilere ulaşamadığı gibi o dönemde Belh'te bu dersleri ihtiva eden medreselerin bulunup bulunmadığı da tespit edilememektedir. Her ne kadar İbn Gaylân'ın Belh'te yaşadığı zaman diliminde Nizâmiye Medresesi'nin varlığı malûm olsa da burada aklî ilimlerde eğitim verilmediği tahmin edilmektedir. Bununla birlikte bazı kaynaklarda Nizâmiye Medresesi dışında başka ilim merkezlerinin de bu dönemde Belh'te mevcut olduğu aktarılmaktadır.¹¹⁸ Fakat bu ilim merkezlerinde hangi derslerin okutulduğu ve

¹¹⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 10; Öklid ve elementleri üzerine Müslüman âlimlerin yaptıkları şerhler için bk. Hüseyin Gazi Topdemir, "Öklid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/24-25.

¹¹⁵ En önemli eseri *Kıfayetü't-ta'lim fî sînâti't-tencîm* adlı astronomi kitabıdır. Bunun dışında *Nâfi'u's-Semere fî'l-hey'e*, *Cihân Dâniş*, *Ma'rîfetü 'anâsir ve Kâinâtı'l-cev* adlı eserleri de bulunmaktadır. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1310; Ahmed Kemâlüddîn Hilmî, *es-Selâcika fî't-târih ve'l-hedâra* (Kuveyt: Dârul-Buhûsü'l-İlmiyye, ts.), 397.

¹¹⁶ Belh'e sonradan gelen, burada matematik ve astronomi ilimlerinde ders veren önemli bir âlimdir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/269.

¹¹⁷ Geometri ilminde uzman bir âlimdir. Ömer Hayyâm gibi kendi dönemindeki birçok kişi kendisinden istifade etmiştir. Bk. Beyhakî, *Târihu hükemâi'l-İslâm*, 103-104; Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh*, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib (Paris: Dârul-Bibliyûnî, 2007), 318.

¹¹⁸ Belh'te Nizâmiye Medresesi dışında Medrese-i Tekîşî, Medrese-i Kuzey ve Mescid-i Serseng isminde bazı medreselerin varlığından bahsedilmektedir. Bk. Müntecebüddîn Bedî' Atabek el-Cüveynî, *'Atebetü'l-ketebe: Mecmû'a-i Murâselat-ı Dîvân-i Sultân Sencer*, haz. Muhammed Kazvîni-Abbâs İkbâl (Tahran: Şirket-i Sehâmî, 1385/2005), 35.

nasıl bir sistem takip edildiğine dair bir bilgi edinilememiştir.

Belh'te Matematik ilimlerinde eğitim alan İbn Gaylân, bundan sonra dinî ilimlerde ihtisas yapmak amacıyla farklı şehirlerdeki ilim merkezlerine yönelmiştir. Bu amaçla ilk olarak 523/1128 yılında Horasan sınırları içerisindeki dönemin en büyük ve en önemli merkezlerinden biri olan Merv şehrine geçmiş ve buradaki Nizâmiye Medresesi'nde fıkıh ve fıkıh usûlü gibi İslâmî ilimlerde tahsil görmüştür. O zamana kadar metafizikle ilgili herhangi bir bilgisi olmayan İbn Gaylân'ın mantık ve metafizik gibi felsefî ilimlerle ilk karşılaşması da bir ders müzakeresi esnasında arkadaşlarından mantıkla ilgili terimleri duyması üzerine gerçekleşmiştir. Bu durumu bizzat İbn Gaylân şu ifadelerle belirtmektedir:

Felsefî ilimleri öğrenmeye girişmemdeki sebep şuydu: 523 [1129] yılının Şevval ayında Merv'de Nizâmiye Medresesi'nde -Allah bu mekânı muhafaza etsin- eğitim gördüğüm vakitlerde genel hatlarıyla fıkıh ilmi okumalarına ve incelemelerine yöneldim. Bu sırada benimle fıkıh üzerinde çalışanlardan daha önce duymadığım lafızlar ve kavramlar işitmişim. Bunun üzerine arkadaşlarıma bu kavramların ne olduğunu sorduğumda bana mantık ilminden bahsederek bu ilmin münâzarâda çok büyük bir yardımcı olduğunu ve hasma galip gelmede sağlam bir ön hazırlık olduğunu söylediler. Buna binaen ben de mantığı ve inceliklerini öğrenmeyi şiddetli bir biçimde arzuladım. Böylelikle bu ilmin bir kısmını Merv'de aldım ve bir sonraki yılın Şevval ayında Nisâbûr'a geçerek mantık ilmine dair eğitimimi burada tamamladım.¹¹⁹

Yukarıdaki anlatımda görüldüğü gibi İbn Gaylân'ın mantık ilmiyle karşılaşması, onun için bir dönüm noktası olmuştur. O, bu doğrultuda felsefe öğrenimine başlamış ve bu ilimlerde ihtisas yapabileceği uygun ortamlar aramıştır. Bu ilme dair eğitimine ilk olarak Merv'de başlayan İbn Gaylân'ın bu öğrenimini bir hoca nezaretinde gerçekleştirdiği düşünülmektedir. Bu bağlamda bazı sonraki dönem kaynaklarında İbn Gaylân'ın Levkerî (ö.?) adlı bir âlimden¹²⁰ ders aldığı kaydedilmektedir. İleride üzerinde durulacağı üzere şayet İbn Gaylân'ın Levkerî'den ders aldığı bilgisi doğru ise Levkerî'nin aynı zamanda İbn Sinâ geleneğinden gelmesi, İbn Gaylân'ın felsefî kültürü bizzat kaynağından aldığına bir işarettir. İbn Gaylân'ın Levkerî ile irtibatı olmasa dahi Levkerî'nin öğrencilerinin de bu bölgede ilmî faaliyetlerde bulunduğu dikkate alındığında İbn Gaylân'ın onlardan yararlanmış olması akla gelen bir diğer ihtimaldir.

Merv'de bir süre mantık ve metafizik eğitimi alan İbn Gaylân, Nisâbûr'a geçerek burada tahsiline devam etmiştir. İbn Gaylân'ın mantık ve felsefe öğrenimi için Nisâbûr'da bu ilimlerde uzman birisine yönelmesi en tabîî durumdur. Bu bölgede felsefî ilimlerde mahir olarak kabul edilen âlimleri

¹¹⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 10.

¹²⁰ İleride Levkerî ve İbn Gaylân irtibatı üzerinde durulacaktır.

araştırdığımızda karşımıza ilk olarak Ömer b. Sehlân es-Sâvî (öl. 540/1145) çıkmaktadır. Dolayısıyla daha sonraları felsefî ilimlerde üstün bir seviyeye gelecek olan İbn Gaylân'ın bu ilimlerde şöhret bulan Sâvî gibi bir âlimin rahle-i tedrisinden geçmiş olması da muhtemel görünmektedir.

Diğer taraftan İbn Gaylân'ın, tıpla ilgili İbn Sînâ'yı eleştiren bir risâle kaleme alması sadece mantık ve metafizikle değil aynı zamanda bu alanla da ilgilendiğini göstermektedir.¹²¹ Hatta Nîsâbü'r'da bulunduğu yıllarda diğer ilimler yanında tıbbâ dair birtakım dersler almış olması da güçlü bir ihtimaldir. Nitekim daha sonra bahsedileceği üzere İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler de tıp ilmine dair bir birikime sahip olduğuna işaret etmektedir.

İbn Gaylân, uzun bir mantık ve felsefe eğitimi aldıktan sonra, metafizik hakkında kendisinde gelişen olumsuz kanaatlerinden dolayı ilmî açıdan bir çizgi değişikliğine gitmiştir. Metafiziğin inanç esaslarına aykırı hususlar barındırdığı düşüncesi, onu kelâm ilmine yöneltmiş ve bundan sonra yoğun bir şekilde kelâm ilmiyle meşgul olmuştur. Onun kelâm ilmini dönemin hangi âlimlerinden ders alarak öğrendiği bugün için malûm değildir. Fakat *Hudûsü'l-'âlem* adlı çalışmasında Gazzâlî (ö. 505/1111)¹²² ve Şehristânî (ö. 548/1153)¹²³ gibi kelâm âlimlerinin eserlerinden istifade etmesi onun, bu ilmi mezkûr şahıslar üzerinden okuduğuna bir işaret olarak değerlendirilebilir. Muhtemelen İbn Gaylân, Nîsâbü'r'da bulunduğu yıllarda özellikle Gazzâlî'ye öğrencilik yapmış kişilerden kelâm dersleri almıştır.

Daha önce açıklandığı gibi İbn Gaylân'ın Merv ve Nîsâbü'r'daki eğitim yılları Büyük Selçuklu Devleti Sultanı Ahmet Sencer'in (511/1118-552/1157) yönetimine denk gelmektedir. Bu dönemde Horasan'ın büyük bir devletin hâkimiyetinde olması avantajıyla da farklı alanlarda merkez haline gelmesi ve bunun getirdiği imkanlar, birçok ilim adamı ve ilim talibinin eğitim ve öğretim için Horasan'da bulunmasına vesile olmuştur.¹²⁴ Dolayısıyla İbn Gaylân da bu anlamda ilmî imkânların bol olduğu rahat bir ortamda eğitim almıştır. Fakat bu durum Sultan Sencer'in Karahıtaylarla 536/1141 yılında yaptığı Katvân savaşından sonra değişmiştir. Dahası 548/1153 yılında Sultan Sencer'in Oğuzlarla olan savaşı kaybetmesi ile yönetimindeki Merv ve etrafındaki şehirlerin talan edilmesi bu bölgeyi siyasi, ekonomik ve ilmî açıdan büyük bir kaosa sürüklemiştir.¹²⁵ Büyük Selçuklu Devleti'nin hâkimiyetinin sona erdiği bu evrede Horasan'da yönetim boşluğu meydana gelmiş ve bundan dolayı

¹²¹ İleride bu eserden bahsedilecektir.

¹²² Nitekim İbn Gaylân sekiz yerde bizzat Gazzâlî'ye atıf yapmaktadır. Bununla beraber farklı meselelerde atıfta bulunmasa dahi ondan yararlandığı görülmektedir. Bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 8,9,11,40,79,86,98.

¹²³ İbn Gaylân Şehristânîye doğrudan bir yerde atıf yapsa da fikirlerinden etkilendiği noktaların olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 79.

¹²⁴ Râvendî, *Râhetü's-südûr ve âyetü's-sürûr fî târihi Devleti's-Selcûkiyye*, 260.

¹²⁵ Atabek el-Cüveynî, *Atebetü'l-ketebe*, 16.

oluşan kargaşa ortamında mezhep kavgaları da zuhur etmiştir.¹²⁶ Bütün bunlar neticesinde bölgede yaşayan birçok ilim adamı gibi İbn Gaylân'ın da Horasan'ı terk ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁷

Zorunlu sebeplerle Horasan'ı terk eden İbn Gaylân'ın ilk aşamada nereye göç ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat kendisine ait 577/1181 yılında istinsah edilen bir eserin girişinde “Doğu’nun ve Çin’in faziletliilerinin önderi” olarak anılması¹²⁸ söz konusu tarihlerde Çin asıllı Karahıtaylar’ın egemenliğinde olan Mâverâünnehir bölgesinde bulunduğuna işaret etmektedir. Ayrıca zikredileceği üzere yaklaşık beş yıl sonrasında da Semerkant’ta yaşadığına dair kesin bilgi de bu hususu desteklemektedir. Kanaatimizce İbn Gaylân, Horasan’dan çıktıktan sonra Semerkant’a geçmiştir. Onun Semerkant’a geçmiş olma ihtimalini güçlendiren en önemli iki faktör, bu şehrin Horasana çok yakın olması dolayısıyla buraya çok rahat geçiş yapabilmesi ile Karahıtaylar’ın yönetiminde bölgeye hâkim olan Karahanlı Devleti’nin âlimleri himâye etme vaadinde bulunmasıdır.¹²⁹ Dolayısıyla İbn Gaylân’ın Semerkant’a geçtikten sonra Mâverâünnehir bölgesindeki farklı merkezlerde bulunmuş olması mümkün olsa da asıl ikamet ettiği yerin bir diğer ifadeyle dönüp dolaştığı yerin Semerkant olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Gaylân’ın Semerkant yılları hakkında elimizdeki tek kaynak Râzî’nin *Münâzarât* adlı eseridir. Ancak eser, haddi zâtında Râzî’nin Mâverâünnehir tartışmalarını içermekte, dolayısıyla İbn Gaylân’ın Semerkant’ta nasıl bir hayat sürdürdüğüne yönelik ayrıntılı bilgiler vermemektedir. Yine de hem Râzî’nin İbn Gaylân hakkındaki izlenimlerine dayanarak hem de onunla görüştükleri zaman dilimine dair verileri kullanarak bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Fahreddin er-Râzî, İbn Gaylân’la görüştüğü zamanı açıkça ifade etmese de önce Buhara’ya daha sonra ise Semerkant’a gittiğini belirtmektedir.¹³⁰ Yine başka bir bölümde 582/1186 yılında Buhârâ’da Şerefüddîn el-Mes’ûdî (ö. yaklaşık 582/1189-590/1194) ile görüştüğünü zikretmektedir.¹³¹ Râzî öncelikle Buhârâ’yı ziyaret ettikten sonra Semerkant’a gittiğine göre İbn Gaylân’la görüştükleri zamanın 582-583/1186-1187 yılları içinde olması gerekir. Bu görüşmeye dayanarak İbn Gaylân’ın söz konusu yıllarda Semerkant’ta olduğu kesin bir şekilde ifade edilebilir.

Horasan’daki hayatı ilim yolunda geçen İbn Gaylân’ın Semerkant’ta da ilmî faaliyetlerine

¹²⁶ Ravendî, *Râhetü’s-südûr ve âyetü’s-sürûr*, 275; Ebû’l-Fidâ İsmâil b. Umer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1998), 16/385.

¹²⁷ İbn Gaylân’la aynı vakitlerde göç eden âlimlerden birisinin de Şerefüddîn Mes’ûdî (ö. 585/1189) olduğu iddia edilmektedir. Bk. Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas’ûdî’s Commentary on the Isharat* (Boston: Brill, 2015), 16.

¹²⁸ Ömer b. Ali İbn Gaylân, *Telkihü’l-elbâb fî tenkîhi turuki’l-ebvâb fî’l-hisâb* (Universitätsbibliothek Leipzig, Sammlung Refaiya, Vollers 825), 200a.

¹²⁹ Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, 16.

¹³⁰ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 7.

¹³¹ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 32.

devam ettiği görülmektedir. Nitekim felsefeye karşı olumsuz bir kanaate sahip olmasına rağmen Râzî'nin o dönemde yazmış olduğu *el-Mulahhas*, *Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *Şerhü'l-İşârât* gibi eserlerini ilim meclislerinde okuttuğu nakledilmektedir.¹³² Üstelik İbn Gaylân'ın, ileride ele alınacağı üzere İbn Sînâ'ya kadar giden ilim silsilesinin bir halkası olarak zikredilmesine bakılırsa İbn Sînâ'ya ait eserleri de bu bölgede okuttuğu anlaşılmaktadır.¹³³ İbn Gaylân, felsefî ilimler alanındaki yetkinliğini bu bölgedeki kişilere ispat etmiş olmalıdır ki Fahreddin er-Râzî, "Ferîd Gaylânî'nin büyük şöhreti bana ulaşmıştı" sözüyle İbn Gaylân'ın bu şöhretini izhar etmiş ve Semerkant'a varır varmaz ilk iş olarak onu ziyaret etmiştir.¹³⁴

İlmî faaliyetlerle dolu bir hayat sürdüğü anlaşılan İbn Gaylân'ın daha önce de bahsedildiği üzere gerek şahsî gerekse de sosyal hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Üstelik İbn Gaylân'ın ölüm tarihi ile ilgili de herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Bununla birlikte bazı izleri takip ederek takriben hangi zaman diliminde vefat ettiği tespit edilebilir. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî'yle 582-583/1186-1187 yılları arasında görüşmesine dair kayıt aynı zamanda onun bu tarihlerde halen hayatta olduğunu gösteren bir bilgidir. Bunun yanı sıra Râzî'nin 585-590/1189-1194 yılları arasında ele aldığı *Muhassal*¹³⁵ adlı eserinin bazı nüshalarında İbn Gaylân için rahmet dilenmesi Ayman Shihadeh'in de belirttiği üzere ölüm tarihinin en azından 590/1195 yılından önce olmasını gerektirir.¹³⁶ Bu bilgilere dayanılarak İbn Gaylân'ın 585-590/1187-1195 yılları arasındaki bir zaman diliminde vefat ettiği çıkarımında bulunabilir.

Burada İbn Gaylân'ın kimliği ile ilgili cevaplanması gereken bir başka soru ise mezhep mensubiyetine dairdir. Acaba o, hangi mezhep içerisinde konumlandırılabilir? Birçok ilim merkezinde eğitim gören İbn Gaylân, kendi mezhebî eğilimi ile ilgili herhangi bir şey belirtmediği gibi kaynaklarda da buna dair bir nakil tespit edilememiştir. Hanefî ve Şafîîlerin yoğunlukta olduğu bir belde¹³⁷ dünyaya gelen İbn Gaylân'ın Merv ve Nîsâbûr gibi Şâfiî/ Eş'ariler'in çokça bulunduğu ilim

¹³² Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 60.

¹³³ İbn Gaylân'ın ilim silsilesine ileride yer verilecektir.

¹³⁴ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 59.

¹³⁵ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 120.

¹³⁶ Shihadeh, "A Post Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan al-Balkhi on the Materia Medica of the Canon of Medicine", 139.

¹³⁷ Belh şehri İslâm tarihinde birçok dinî akıma ev sahipliği yapmış önemli bir yerdir. Bu şehir ilk dönemlerde daha çok Hanefî mezhebi mensuplarının bulunduğu bir merkez iken, Şâfiî fakihlerinden Ebû Bekir Ahmed b. Hasan b. Sehl el-Fârisî'nin (ö. 305/917) Belh'e gelip burada Şâfiî fikrini öğretmesiyle zamanla Şâfiî mezhebi mensubu kişilerin çoğaldığı görülmektedir. Bk. İman Binti Suûd b. Hişân el-Kureşî, *el-Hayâtu'l-İlmîyye fî Belh hilâle fetreti(205-617/820-1220)* (y.y.: Câmiatu Ummu'l-Kurâ Külliyyetü's-Şeria ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 60; Muhammed Mahrûf Abdullatif el-Müderriş, *Meşâyîğu Belh mine'l-Hanefiyye ve ma inferedü bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye* (Bağdad: ed-Dâru'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a, 1977), 144; Nâcî Ma'rûf, *Urûbetü'l-ulemâ el-mensûbine ilâ'l-buldâni'l-a'cemiyye fî Hurâsân* (b.y.: Menşûrâtü Vizâreti'l-A'lâm, 1976), 1/114.

merkezlerinde eğitim alması, Şâfiî-Eş'arî mezhebine mensup olduğunu gösteren bir işaret olarak yorumlanabilir. Çünkü ilgili dönemde daha önce zikredildiği üzere bu mezhep müntesipleri eğitim almak için daha çok Nizâmiye medreselerini tercih etmektedirler. Hanefî düşüncesi üzerine okumak isteyenler ise genellikle Hanefîlik'le ilgili medreselere gitmektedirler. Ayrıca İbn Gaylân'ın eleştirilerinde Eş'arî âlimlerin görüşlerinden faydalanması, onun söz konusu mezhebin fikirlerini benimsediğini gösteren güçlü bir delildir.

Diğer taraftan İbn Gaylân'ın hayatının bir kısmını Semerkant'ta geçirmesi “Hanefî/Mâtürîdî olması mümkün değil mi?” sorusunu da akla getirebilir. Fakat onun Semerkant'a bulunmasının temel sebebinin Merv, Nisâbûr ve Belh gibi Horasan şehirlerindeki kargaşa ortamından kaynaklanan problemler olduğunu daha önce belirtmiştik. Zaten bu dönemde Semerkant ve Buhara gibi merkezlerin sadece Hanefî mezhebi müntesiplerinden oluşmadığı, Şâfiî ilim adamlarının da bu bölgeye çok daha önceleri yerleştiği ve hatta buralarda ilmî faaliyette bulundukları bilinmektedir.¹³⁸ Bunun yanı sıra İbn Gaylân'ın *Telkîhu'l-elbâb fî tenkîhi turuki'l-ebvâb fî'l-hisâb* adlı eserinin kapak sayfasında “el-Hanefî” şeklinde anılması İbn Gaylân'ın Hanefî olduğuna dair bir delil olarak sunulabilir. Fakat temellük kaydı ve esere dair bilgilerin yer aldığı bu kısmın eserin istinsah edilmesinden çok sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.¹³⁹ Dolayısıyla muhtemelen İbn Gaylân'ın Hanefî imâmlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) vasiyetle ilgili problemleri çözmek için oluşturduğu matematiksel bazı esaslar üzerine eser yazmasından hareketle Hanefî olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Halbuki İbn Gaylân'ın muhakkik bir âlim oluşu göz önüne alındığında matematikle ilgili konularda herhangi bir âlimin eseri üzerine yorum yapması onun söz konusu âlimle aynı mezhebî tutuma sahip olduğunu göstermez. Bu anlamda Hanefîlerin yoğun olduğu bir bölgede İbn Gaylân'ın onların imâm olarak kabul ettiği bir ilim

¹³⁸ İçerisinde Semerkant'ın da bulunduğu Mâverâünnehir bölgesinde Şâfiî/Eş'arî düşüncenin yer bulması bu düşüncenin Horasan'da yayılmasını takip eder. Bu bölgede Şâfiî düşünce en başta hadis öğrenimi için Mısır'a giden öğrencilerin İmâm Şâfiî'nin talebelerinden fıkıh ve hadis dersleri alıp bu bölgeye dönmesi ile görülmeye başlamıştır. Bu kişilerin ilkinin Ahmed b. Seyyâr b. Eyyûb Ebû'l-Hasan el-Mervezî (ö. 268/881) olduğu belirtilmektedir. O, bu birikimi Merv'e taşıyarak Şâfiî düşüncesini burada yaygınlaştırmıştır. Bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/183. Daha sonrasında birçok ilim talebesi Horasan'dan Mısır vb. Şâfiî mezhebinin yoğun olarak yaşandığı yerlere gidip Şâfiî fikhını öğrenerek bu sistemi bulundukları yerlere getirmişlerdir. Bu süreç Horasanlı sûfîlerin Eş'arî düşüncüyü benimsemesiyle daha da öteye taşınmış ve bu bölgede Eş'arî düşünce toplumsal tabanda yer bulmuştur. Horasan'da Eş'arî düşüncenin gelişimi sonrasında bu düşünce Mâverâünnehir'e de taşınmıştır. Bunun en önemli örneği Horasan ve Mâverâünnehir'de fıkıh ve usûl konularını en iyi bilen kişi olarak kabul edilen Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâfi'dir. (Ö. 365/976). O, Eş'arî düşüncenin bu bölgede yaygınlaşması için büyük bir çaba sarf etmiştir. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 2/200-203; Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişim* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 136-139. Ayrıca Semerkant ve Buhara gibi Mâverâünnehir şehirlerine ilmi seyahatler gerçekleştiren Fahreddin er-Râzî, buradaki Şâfiî âlimlerinden de bahsetmektedir. Bk. Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 24. Buhâra'da yaşayan, İbn Gaylân'ın çağdaşı Şerefüddîn Mes'ûdî hakkında çalışma yapan Ayman Shidadeh Mes'ûdî'nin bu bölgeye sonradan gelen Şâfiî âlimlerinden olduğunu belirtmektedir. Bk. Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, 12.

¹³⁹ Nitekim eserin kapak sayfasında temellük tarihi 978/1570 olarak geçmekte olup muhtemelen temlik eden tarafından kapak sayfasına bazı bilgiler yazılmıştır. Eserin istinsah tarihine bakıldığında 577/1181 olarak kaydedildiği görülmektedir. Bk. İbn Gaylân, *Telkîhu'l-elbâb fî tenkîhi turuki'l-ebvâb fî'l-hisâb* (Sammlung Refaiya, Vollers 825), 201a.

adamının çalışmasını takdir etmesi ve buna yönelik çalışma yapmasında mezhepsel bir tutumun aranmasına gerek yoktur.

2.3. İlmî Bağlantıları

Bir düşünür, ilmî hayatı boyunca farklı ortamlarda bulunabileceği gibi birçok kimseyle de bağlantıya geçebilir. Bu bağlantı ağında ilim talibi öncelikle etkilenme düzeyinde öğrenci olarak bu yolculuğa başlar. Bu aşamada öğrenci bir veya birden çok hoca ile bağ kurabilir. Bunun yanı sıra aynı zamanda çevresindeki ilmî atmosferden de tabii olarak etkilenir. Daha sonra olgunlaşma evresinde bu ilim yolcusu etkin olma durumunun daha güçlü olduğu ders verme aşamasına geçer. Bu düzeydeki düşünür, başkalarının fikirlerine tesir ettiği gibi öğrenme süreci devam ettiğinden kendisi de etkiye açıktır. Bunun yanı sıra kimi zaman bir âlim, doğrudan herhangi bir kimseyle bizzat yüz yüze gelmeden kendisine ulaşan eserlerle de bir bağ kurarak etkilenebilir. Öğrencilikle başlayıp hayatın sona ereceği vakte kadar devam eden bu süreç, ilim yolcusunun fikirlerinin oluşmasında çok büyük bir role sahiptir. Zikredilen hususlardan dolayı bir âlimin ilmî bağlantılarını bir diğer deyimle etkileşimlerini tespit etmek son derece önemlidir. Zira bu ağın keşfedilmesiyle düşünürün fikirlerinin doğduğu zemin tespit edilebilir ve böylece problemleri görünen hususlar da anlaşılır hale gelir. Bu minvalde İbn Gaylân'ın fikirlerinin arka planının görülebilmesi için hocaları, öğrencileri ve kendisiyle bağlantıya geçmiş çağdaşlarının ortaya konulması gerekmektedir.

Kuşkusuz İbn Gaylân'ın ilmî bağlantıları içerisinde en başta incelenmesi gereken taraflar hocaları ve öğrencileridir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi onun ilim silsilesindeki hocaları ve öğrencileri hakkında bilgi veren herhangi bir temel kaynağa ulaşamamıştır. Bununla birlikte kendisinden yaklaşık üç asır sonra yaşamış olan Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) öğrencisi Afîfüddîn Abdurrahman el-İcî (ö. 900/1494'ten sonra) için yazdığı icazet belgesi söz konusu hususla ilgili bizlere bazı bilgiler vermektedir. Bu belgeye göre İbn Gaylân, aklî ilimlerde Devvânî'den başlayıp İbn Sînâ'ya kadar geriye giden silsilenin bir parçası olarak Levkerî adlı âlimin öğrencisi olduğu gibi Sadruddîn es-Serahsî ismiyle bilinen bir âlim de onun rahle-i tedrisinden geçmiştir.¹⁴⁰ Devvânî'den bir asır sonra yaşayan Şîî âlim Tüsterî de (ö. 1019/1610) - ki bu bilgiyi Devvânî'ye dayanarak vermiş olması mümkündür- bu hususu destekler mâhiyette içerisinde İbn Gaylân'ın da bulunduğu Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) öğrenim silsilesini şu şekilde vermektedir: “Nasîrüddîn et-Tûsî, akli ilimlerde Ferîdüddîn Dâmâd'ın öğrencisidir. Ferîdüddîn Dâmâd Sadreddîn es-Serahsî'den, o Efdalüddîn

¹⁴⁰ Efraim Wust, *Catalogue of the Arabic, Persian and Turkish Manuscripts of the Yahuda Collection of the National Library of Israel Vol. 2.*, ed. Raquel Ukeles (Leiden: Brill, 2020), 815; Ağâ Bozork Tehrânî, *Tabakâtü e'lâmi's-Şîa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2009), 4/169, 6/13.

Gaylânî'den; o Levkerî'den, Levkerî Behmenyardan; Behmenyar ise İbn Sînâ'dan ders almıştır.”¹⁴¹

Bu zincirdeki bilgiyi dikkate alarak İbn Gaylân'ın hocası olarak zikredilen Levkerî ve öğrencisi Sadrüddîn Serahsî'nin hayatına dair kaynaklarda araştırma yapıldığında İbn Gaylân ile zikredilen şahısların irtibatını kesin net bir şekilde kurmayı engelleyen bazı karışıklıklar tespit edilmektedir. Burada öncelikle Levkerî-İbn Gaylân irtibatının imkânı hususu üzerinde durulacak, ardından öğrencisi olarak nakledilen Serahsî'nin kimliği tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak İbn Gaylân'la aynı bölgede yaşamış olup bağlantıya geçme ihtimali bulunan çağdaşları hakkında bilgi verilecektir.

2.3.1. Ebü'l-Abbâs el-Levkerî ve İbn Gaylân ile İrtibatının İmkânı

İbn Gaylân'ın metafizik alanındaki hocası olarak kabul edilen Levkerî'nin tam adı Ebü'l-Abbâs Fadl b. Muhammed el-Levkerî'dir.¹⁴² Merv'in Levker köyünden olan Levkerî'nin doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Beyhakî'nin aktardığına göre İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân'dan (ö. 458/1066) ders almıştır. Bu açıdan Horasan bölgesinde felsefî ilimlerin yayılması özellikle de İbn Sînâ geleneğinin devam ettirilmesi Levkerî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Kendi döneminde felsefî ilimlere en ince ayrıntılarıyla vâkıf bir âlim olarak kabul edilen Levkerî, bulunduğu bölgede önde gelen saygıdeğer âlimler arasında sayılmaktadır. Ardından birçok eser bırakan Levkerî, *Beyânu'l-hak bi damânî's-sıdk* adlı felsefî eseri ile *Esrârü'l-hikme* ve *Şerhü'l-Esrâri'l-hikme* adlı kasideleri ve bir şiir divanı te'lif etmiştir. Bu müellefâtı dışında birçok Farsça risâleler de yazmış olduğu aktarılmaktadır.¹⁴³ Fakat eserlerinden sadece *Beyânü'l-hak* ile bazı şiirleri günümüze ulaşmıştır.

Daha önce ifade edildiği üzere Devvânî'nin öğrencisine verdiği icâzet belgesindeki kayıt dışında, İbn Gaylân ile Levkerî arasındaki hoca-öğrenci ilişkisini aktaran herhangi bir kaynak tespit edilememiştir. Ayrıca Levkerî'nin ölüm tarihi ile ilgili net bir bilginin bulunmaması ve mevcut bilgilerin ise son yüzyıl âlimleri tarafından bazı ipuçlarından hareketle yapılan tahminlerden ibaret olması bu iki ilim adamı arasındaki ilişkinin varlığına dair hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır. Söz gelimi Levkerî'nin vefat tarihini Müderris Tebrîzî 458/1065,¹⁴⁴ Muhammed Mahmûd Hudayri 5. asrın sonları,¹⁴⁵ İbrahim

¹⁴¹ Nurullah Mar'âşî et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn* (b.y.: Dâru Hişâm, ts.), 3/179.

¹⁴² Levkerî isminin Lûkerî şeklinde okunduğuna dair aktarımlar da bulunmaktadır. Bu ismin farklı okunuşları hakkında bilgi almak için bk. Kemal Sözen, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 29.

¹⁴³ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 121; Şemsüddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, ed. İlhan Kutluer, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 750.

¹⁴⁴ Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Rihânetü'l-edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künye ve'l-lakab* (b.y.: Çâbhâne-i Haydarî, 1995), 5/139.

¹⁴⁵ Muhammed Mahmûd Hudayrî, “Silsiletun muttasiletün li telâmizi İbn Sînâ fî mieti 'âmin”, *el-Kitabu'z-Zehebî li'l-mihricâni'l-elfî'z-zikra İbn Sînâ* (Bağdad: Matba'atu Mısır, 1952), 56.

Kalın ise, 517/1123 olarak kaydetmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla bu ilim adamları söz konusu tarihle ilgili bilgiye ne şekilde ulaştıklarını veya nereden hareketle böyle bir bilgiyi elde ettiklerini belirtmedikleri için söz konusu tarihler hakkında herhangi bir değerlendirme yapılamamaktadır. Bu konuda önümüzdeki en net bilgi, Levkerî'nin İbn Sînâ'nın *Ta'likât* adlı eserine 503/1109 yılında fihrist hazırlamasıdır.¹⁴⁷ Bu husus, Levkerî'nin ölümünün söz konusu tarihten sonra olduğunu gösteren önemli bir veridir.¹⁴⁸ Fakat bu bilgi de tek başına Levkerî ile İbn Gaylân irtibatını kurabilmemiz için yeterli değildir. Zira İbn Gaylân'ın 523/1128 yılından sonra felsefe eğitimi aldığı göz önüne alındığında Levkerî'nin bu tarihe kadar yaşamış olması gerekir. Esasında Levkerî'nin bu tarihlerde çok yaşlı olması ve görme kaybı yaşamasına rağmen İbn Gaylân'ın kendisinden bir şekilde ders almış olması ihtimal dahilindedir. Bununla birlikte Levkerî'yi bizzat tanıdığı anlaşılan Beyhâkî'nin İbn Gaylân'ı onun öğrencileri arasında belirtmemesi, bu hoca-öğrenci ilişkisi ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira Beyhakî, eserinde zikrettiği kişilerin Levkerî ile hoca-öğrenci irtibatı varsa özellikle belirtmektedir. Ayrıca Beyhakî'nin bu eseri 553/1158 yılından sonra yazdığı düşünüldüğünde şayet böyle bir irtibat varsa yazması gerekirdi. Yine de küçük bir ihtimal de olsa bu durumun Beyhâkî tarafından bilinmemesi ihtimalini göz ardı etmemek gerekir. Buna binaen İbn Gaylân'ın Merv'de bulunduğu zaman diliminde kısa bir süre de olsa Levkerî'den İbn Sînâ felsefesini okumuş olması imkânsız değildir. Bu hususta akla gelen bir diğer ihtimal ise İbn Gaylân'ın Levkerî'nin öğrencileri vasıtasıyla icâzet zincirine dahil edilmiş olmasıdır. Zira İbn Gaylân'ın felsefe dersleri aldığı dönemde Es'ad el-Mîyhenî (öl. 527/1069)¹⁴⁹, Muhammed b. Ebî Tahir et-Tabesî el-Mervezî (öl. 539/1144)¹⁵⁰, Abdurrezzâk et-Türkî (öl.?)¹⁵¹, 'Aynü'z-Zamân Hasan el-Kattân el-Mervezî (öl. 548/1153)¹⁵² ve daha birçok kişi, Horasan bölgesinde aktif olarak faaliyette bulunmaktadırlar. Bu durumda Levkerî ile İbn Gaylân arasında kurulan bağ, doğrudan değil de öğrencileri vasıtasıyla gerçekleşmiş olabilir. Yani yukarıda zikredilen ilim silsilesindeki Levkerî ve İbn Gaylân bağlantısı, Levkerî'nin bir öğrencisi aracılığıyla gerçekleşmesine rağmen bu bilgi, icâzetnâmeye Levkerî'nin adıyla geçmiştir. Fakat öğrencilerinden hangisinin bu bağı sağladığına dair bir ipucu bulunmadığından herhangi bir isim verilmesi pek de doğru görünmemektedir.

¹⁴⁶ İbrahim Kalın, "Al-Lawkari, Fadl b. Muhammad", *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, ed. Oliver Leaman (London: Bloomsbury Academic, 2015), 289-290. Daha önce başka araştırmacılar tarafından da kaydedilen tarih, Brockelman'a dayandırılmaktadır. Fakat GAL'de böyle bilgiye rastlanmamıştır.

¹⁴⁷ İbn Sînâ'nın *Ta'likât* adlı eserinin bir nüshasında şu ifadelerle yer verilmektedir: "Bu fihristin yazımını 503/1109-1110 yılında şeyh, imâm, reîs, hikmetli, edip, zamanının eşsizi, hakkın burhanı Ebü'l-Abbâs el-Fadl b. Muhammed el-Levkerî gerçekleştirmiştir." Bk. Abdurrahman Bedevî, "Mukaddime", *et-Ta'likât* (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-İslâmî, ts.), 9.

¹⁴⁸ Roxanne D. Marcotte, "Preliminary Notes on the Life and Work of Abū Al-'Abbās al-Lawkarī (d. ca. 517/1123)", *Anaquel de Estudios Arabes* 17/12 (2005), 138.

¹⁴⁹ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 141.

¹⁵⁰ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 128.

¹⁵¹ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 130.

¹⁵² Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 156.

İbn Gaylân ister doğrudan ister dolaylı olarak Levkerî'ye öğrencilik yapmış olsun, her hâlükârda Levkerî yoluyla İbn Sînâ'ya kadar uzanan bir silsilenin parçası olarak bulunmaktadır.

2.3.2. Öğrencisi Sadrüddîn es-Serahsî ve Kimliği

İbn Gaylân'ın öğrencisi olduğu iddia edilen Sadrüddîn es-Serahsî adlı kişinin kim olduğuna dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple de İbn Gaylân'ın yaşadığı dönem ve bölge üzerinden bu kişinin kimliğinin tespitinin yapılması gerekmektedir. Bu doğrultuda bir araştırma yaptığımızda İbn Gaylân'ın yaşadığı bölgede aynı zaman diliminde yaşamış “Serahsî” nisbesiyle meşhur iki isim karşımıza çıkmaktadır. Bu kişiler, Muhammed b. Hârisân es-Serahsî ve Sadrüddîn Ali b. Nâsir el-Hüseynî es-Serahsî en Nîsâbûrî adlı âlimlerdir. Günümüzde yapılan çalışmalarda hangi Serahsî'nin İbn Gaylân'ın öğrencisi olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Muhammed Mahmûd Hudayrî ve Murtazâ Mutahharî, Muhammed b. Hârisân es-Serahsî'yi İbn Gaylân'ın öğrencisi ve Feridüddîn Dâmâd'ın hocası olarak göstermektedirler.¹⁵³ Muhammed es-Serahsî'nin hayatıyla ilgili çok az bilgi bulunmaktadır. Dil ve edebiyat alanıyla ilgilenen Serahsî'nin aynı zamanda felsefe kitapları okuduğu gibi muhtelif ilimlerle ilgilendiği aktarılmaktadır. Bunun yanında Serahs, Merv gibi ilim merkezlerini ziyaret eden Serahsî'nin mantık ve felsefe alanlarında tartışmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim Zahîrüddin el-Beyhakî, aralarında tasdiki kaç tasavvurun önceleyeceği hususunda tartışma geçtiğini ortaya koymaktadır. Muhammed es-Serahsî 545/1152 yılında Serahs'ta vefat etmiştir.¹⁵⁴ Elbette Muhammed Serahsî'nin, ilim yolunda birçok yeri ziyaret etmesi ve aynı zamanda felsefeyle de ilgilenmesi sebebiyle İbn Gaylân'dan da ders almış olması imkân dahilindedir. Fakat Hasan Ensârî, onun İbn Gaylân'ın öğrencisi olabilmesi için VI/XII. asrın sonlarına kadar hatta VII/XII. asrın başlarında yaşamış olması gerektiğini belirterek İbn Gaylân'la irtibatının mümkün olmadığını iddia etmektedir.¹⁵⁵ Ensârî'nin bu tespiti Muhammed Serahsî'nin vefat tarihinin 545/1150 yılı olarak tespit edilmiş olması itibarıyla makul gibi görünse de aslında durum tam da öyle değildir. Zira şayet problem sadece yaş ise Muhammed es-Serahsî'nin ileri yaşıta İbn Gaylân'dan istifade etmiş olması gayet mümkündür. Fakat bize göre Muhammed Serahsî'nin İbn Gaylân'ın öğrencisi olmadığına dair en önemli delil, hakkında bilgi veren kaynaklarda “Sadrüddîn” lakabının kullanılmamasıdır. Halbuki İbn Gaylân'ın öğrencisi olarak behsedilen Serahsî, bu lakapla anılmıştır. Netice olarak Muhammed es-Serahsî'nin İbn Gaylân'ın

¹⁵³ Hudayrî, “Silsiletun muttasiletün li telâmizi İbn Sînâ fî mieti ‘âmin”, 58; Murtaza Mutahharî, *Hedemât mütekâbili İslâm ve İrân* (Tahrân: b.y., ts.), 484.

¹⁵⁴ Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, *el-Muntahab min Mu‘cemi şuyûhi’s-Sem‘ânî*, thk. Muvaffak İbn Abdullah (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 1996), 1522; Yûsuf el-Hâdî, “Mukaddime”, *Târîhu Beyhak*, kitap editörü Ali b. Zeyd el-Beyhakî (Beyrût: Dâru İkra, 2004), 33.

¹⁵⁵ Hasan Ensârî, “Fahru Râzî ve mukâtebe-i û ba yeki ez hokemâ-i moasir-i hod”, *Me‘ârif* 19 (Şubat 2002), 17.

öğrencisi olması zayıf bir ihtimaldir.

“Serahsî” nisbeli diğer bir âlim olan Sadrüddîn Ali b. Nâsir el-Hüseyinî’ye geldiğimizde ise bu kişinin Nîsâbü’r’un ileri gelen kimselerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. *Lübâbü’l-elbâb* adlı eserin müellifi Muhammed Avfî, onu “es-Sadru’l-ecel sadrû’l-mille ve’d-dîn melikü sâdâtî’n-Nîsâbü’r” olarak anmaktadır. Ayrıca kendi zamanının faziletli ve büyük kimseleri arasında yer aldığını belirterek Horasan’daki birçok kimsenin onun bu faziletlerini ikrar ettiğini ifade etmektedir. Buna ilaveten çok iyi şiir yazdığını ve bir şiir divanına sahip olduğunu da kaydetmektedir.¹⁵⁶ Ayrıca Fahreddin er- Râzî’nin ona hitaben bir mektup yazdığı kayda geçmiştir.¹⁵⁷ Hasan Ensârî tarafından neşredilen bu mektupta Râzî’nin mektubun girişinde Serahsî’yi “sadru’l-ecel, sadrû’l-mille ve’d-dîn, şemsü’l-İslâm ve’l-müslimîn, melikü’s-sâdât, kudvetü’l-muhakkikîn” gibi birçok övgüyle andığı¹⁵⁸ Serahsî’ye büyük bir saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Bulunduğu bölgede yönetimde de söz sahibi bir kimse olan Serahsî, Selçuklu tarihini ele alan *Zübdetü’t-tevârîh* ile *Nehcü’l-Belâğa*’nın şerhi *Î’lâmu Nehci’l-Belâğa* adlı eserlerin de müellifidir. Ensârî, mezhepsel tutumuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamasına rağmen muhtemelen *Nehcü’l-Belâğa*’ya şerh yazmasını göz önüne alarak Serahsî’nin Zeydiyye’ye mensup olabileceğini iddia etmektedir.¹⁵⁹ Fakat aslında Serahsî’nin hangi ekole mensup olduğuyla ilgili bir şeyler söylememizi mümkün kılacak bir bilgi bulunmamaktadır. Tabii Sadrüddîn Ali b. Nasir es-Serahsî’nin devamlı Nîsâbü’r’da ikâmet ettiği bilgisi¹⁶⁰ İbn Gaylân ile karşılaşmış olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Râzî’nin mektubunda da Serahsî’yi felsefî ilimlerde derin ilme sahip biri olarak nitelemesi ve İbn Gaylân’ın eğitim verdiği dönemlerde Serahsî’nin genç yaşlarda olması, İbn Gaylân’dan akli ilimlerde ders almış olmasının imkânına işaret etmektedir. Bütün bunlardan da öte Serahsî için kullanılan “Sadrüddîn” lakabı İbn Gaylân’ın öğrencisi olarak kastedilen kişinin Sadrüddîn Ali b. Nasir es-Serahsî olması ihtimalini güçlendirmektedir.

2.3.3. Muâsırları

İbn Gaylân’ın yaşadığı asır, İslâm dünyasının farklı bölgelerinde aklî ve naklî muhtelif ilim dallarında büyük âlimlerin hayat sürdüğü bir zaman dilimidir. Horasan dışındaki diğer İslâm beldelerine

¹⁵⁶ Muhammed Avfî, *Tezkira-i Lübâbü’l-elbâb* (Kitâbfurûş-i Fahr-i Râzî, ts.), 1/142-143.

¹⁵⁷ Ahmed Tâhirî Irakî, *Zendekiyyi Fahri Râzî* adlı makalede Hasan Ensârî’den önce farklı nüshalardan yola çıkarak bu mektuptan bahsetmektedir. Bk. Ahmed Tâhirî Irakî, “Zendekî-yi Fahr-i Râzî”, *Mecelle-i Me’ârif* 1 (1987), 14. Ayrıca Râzî bu mektubuyla birlikte İbn Sînâ’nın *Uyûnü’l-Hikme* adlı eserine yazdığı şerhi de Serahsî’ye gönderdiğini ifade etmektedir. Bk. Ensârî, “Fahru Râzî ve mukâtebe-i û ba yeki ez hokemâ-i moasir-i hod”, 17.

¹⁵⁸ Hasan Ensârî, “Fahru Râzî ve mukatebe-i û ba yeki ez hükemai moasir-i hod”, 21.

¹⁵⁹ Hasan Ensârî, “Fahru Râzî ve mukatebei û ba yeki ez hükemai moasir-i hod”, 18.

¹⁶⁰ Fahreddin er-Râzî’nin mektubunun girişinde Serahsî’nin Nîsâbü’r’da ikamet ettiği ifade edilmektedir. Bk. Fahreddin Râzî, “Metin name-i Fahr-i Râzî ve Pâsûh-i Sadrüddîn”, thk. Hasan Ensârî, *Me’ârif* 19 (2002), 17.

bakıldığında Hârezmî'li dil âlimi Zemahşerî (öl. 538/1144), Yesevîliğin kurucusu Türkistân'lı Ahmet Yesevî (öl. 562/1166), İsrâkî felsefe akımını kuran Sühreverdî Maktûl (öl. 587/1191), Endülüslü Meşşâî felsefenin son temsilcisi İbn Rüşd (öl. 595/1198), Endülüslü astronom Câbir b. Eflâh (öl. 6/12.yy) gibi eserleri ve isimleriyle günümüze kadar gelen çağlar üstü ilim adamları dikkat çekmektedir. Aynı zaman diliminde Horasan'da da meşhur birçok âlim yaşamıştır. Bu bağlamda birçok kişi zikredilebilse de İbn Gaylân'la bizzat görüşmüş olan ya da İbn Gaylân'ın çalışmalarında atıfta bulunması hasebiyle görüşme ihtimali olan çağdaşları üzerinde durmak araştırmamızın kapsamı açısından daha doğru olacaktır. Böyle bir ihtimali dikkate alarak araştırdığımızda karşımıza Ömer b. Sehlân es-Sâvî, Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, İbnü'l-Funduk adıyla bilinen Ali b. Zeyd el-Beyhakî, Reşidüddîn Vatvât (öl. 573/1117), Şerefüddîn Mes'ûdî ve Fahreddin er-Râzî çıkmaktadır ki devam eden kısımda bu isimler üzerinde durulacaktır.

İbn Gaylân'ın eğitim yıllarında karşılaşmış olması kuvvetli derecede mümkün olan şahıslardan ilki Nisâbûr'da yaşayan Ömer b. Sahlân es-Sâvî'dir. Horasan bölgesindeki en önde gelen felsefe âlimlerinden biri olan Sâvî, doğup büyüdüğü yer olan Sâve'deki kâdılık görevini bırakarak şöhreti ve makamından vazgeçmiş ardından Nisâbûr'a yerleşerek burada ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. Sâvî, Nisâbûr'daki yıllarında İbn Sînâ'nın *Şifâ* eserini istinsâh edip ilim adamlarına satarak geçimini sağlamıştır. Güçlü bir yazı yeteneği bulunan Sâvî'nin o dönemde *Şifâ*'dan üç nüsha yazdığı ve her bir nüshayı yüz bin dînâra satıp hayatının geri kalan kısmını sattığı bu nüshalardan gelen parayla idame ettirdiği anlatılır.¹⁶¹ Sâvî hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda hocalarıyla ilgili herhangi bir şey bulunmasa da bazı modern dönem araştırmalarında onun Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Îlâkî'nin öğrencisi olduğu zikredilmektedir.¹⁶² Şayet bu iddia doğru ise Îlâkî'nin Ömer Hayyam'ın öğrencisi olması ve Ömer Hayyam'ın da İbn Sînâ geleneğinden gelmesi sebebiyle Sâvî'nin bu geleneğin bir parçası olduğu ifade edilebilir.

Aslında Sâvî'nin eserlerinden hareketle onun İbn Sînâ düşüncesinin bir takipçisi olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Sâvî, *el-Besâirü'n-nasîriyye* isimli eserinde mantık ilminin temel meselelerini İbn Sînâ çizgisi çerçevesinde açıklamaktadır. Bundan dolayı *Besâir*, İbn Sînâ'nın eş-*Şifâ*'daki mantıkla ilgili kısmın sistemli bir özeti olarak kabul edilmiştir.¹⁶³ Ayrıca Sâvî'nin metafizik konularında da İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalandığı ve aynı zamanda ondan etkilendiği müşahede edilmektedir.¹⁶⁴ Çok yönlü bir ilim adamı olan Sâvî'nin çalışmaları sadece mantık ve metafizik

¹⁶¹ Beyhakî, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, 132; Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahhârü'l-ibâd*, 307; Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 5/47.

¹⁶² Murtazâ Zekâî Sâvecî, "Ahvâl ve âsâr-i Hakîm İbn Sehlân es-Sâvî", *Keyhân-i Endîşe* 41 (1992), 35.

¹⁶³ Sâvî, *el-Besâirü'n-nasîriyye fî ilmi'l-mantık* (Mukaddime), 10; Ahmet Kayacık, "Sâvî, Ömer b. Sehlân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

¹⁶⁴ Bk. el-Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *Risâletân fî'l-felsefe ve'l-mantık: Nehcü't-takdîs ve Es'ile ve evvibe*, thk. Hasan el-Merâğî (Tahran: Şems Tebrîzî, 2004).

ilimleriyle sınırlı kalmayarak geometri ve ilimlerini de kapsamıştır. Sâvî'nin astronomi ilimlerindeki uzmanlığına örnek olarak daha önce zikredilen er-*Risâletü's-Senceriye fî kâinâtî'l-'unsuriyye* adlı eseri verilebilir. Selçuklu Devleti'nin önde gelen ilim merkezlerinden biri olan Nîsâbûr'da yaşamasından dolayı kendi dönemindeki birçok ilim adamıyla karşılaşması muhtemel olan Sâvî'nin Şehristânî gibi âlimlerle iletişim halinde olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserine yönelik eleştirileri ve sorularına dair cevaplar veren Sâvî, *el-Cevâb alâ's-Şehristânî* adlı bir risâle kaleme almıştır.¹⁶⁵ Fakat bu eser, günümüz dökümantasyon verilerine göre elimizde bulunmamaktadır. Metafizik ve mantıkta kendi döneminin en meşhur âlimlerinden biri olan Sâvî gibi bir âlimin Nîsâbûr'daki birçok kişiye eğitim vermiş olması muhtemeldir. Daha önce de zikredildiği üzere mantık ilminde derinleşmek isteyen İbn Gaylân'ın özellikle Nîsâbûr'u tercih etmesinde Sâvî'nin orada yaşamasının etkili olduğu tahmin edilmektedir. İbn Gaylân'ın Sâvî'yle bağlantısına dair her ne kadar doğrudan bir kaynak bulunamasa da özellikle Sâvî ile aynı zaman diliminde Nîsâbûr'da bulunması, mantık ilmine dair ihtisasını onun yanında yaptığına dair bir ihtimali akla getirmektedir.

İbn Gaylân'la Horasan'da karşılaşmış olması imkân dahilinde olan bir diğer âlim ise Şehristânî'dir. İbn Gaylân'ın gençlik dönemlerinde ilmî seviye bakımından olgunluk evresinde olan Şehristânî, eğitim hayatının büyük bir bölümünü Nîsâbûr'da Cüveynî ve Gazzâlî'nin öğrencilerinin yanında geçirdikten sonra bir müddet Bağdat'ta bulunmuş ve buradaki Nizâmîye Medresesi'nde dersler vermiştir. Bağdat'ı terk etmesinin akabinde Horasan'a dönen Şehristânî, Merv'de Sultan Sencer'in veziri Ebü'l-Kâsım el-Mervezî'nin hizmetinde çalışmıştır.¹⁶⁶ Bu dönem aynı zamanda İbn Gaylân'ın da Horasan'da bulunduğu bir zaman dilimidir. Dolayısıyla her iki âlimin aynı bölgede ve zaman diliminde yaşamaları nedeniyle birbirleriyle karşılaşp karşılaşmadıkları merak edilen bir husustur. Fakat kaynaklarda bununla ilgili herhangi bir bilgi yer almadığını belirtmek gerekir. Buna rağmen Şehristânî'nin ilmî şöhreti göz önüne alındığında İbn Gaylân'ın Şehristânî ile iletişime geçmiş olması güçlü bir ihtimaldir.

İbn Gaylân ile Şehristânî bizzat görüşmeseler dahi İbn Gaylân'ın onu, eserleri üzerinden tanıdığı söylenebilir. Nitekim İbn Gaylân'ın felsefe eleştirisine dair *Hudûs* eserinde Şehristânî'yi “sâhibü *Kitâbi Nihâyeti'l-ikdâm*” şeklinde anması ve ondan alıntıda bulunması bu durumu destekleyen önemli bir delildir.¹⁶⁷ Burada dikkat çeken bir husus ise İbn Gaylân'ın özellikle Şehristânî'nin *Nihâye* eserinden faydalanması ve onu bu kitabıyla anmasıdır. Halbuki Şehristânî'nin doğrudan felsefe eleştirisine dair yazdığı *Musâra 'atü'l-felâsife* adlı eseri İbn Gaylân'ın *Hudûs* risâlesine konu ve muhteva bakımından

¹⁶⁵ Sâvecî, “Ahvâl ve âsâr-i Hakîm İbn Sehlân es-Sâvî”, 38.

¹⁶⁶ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 141-144; es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî Mu'cemi'l-kebîr*, 2/160-162; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/376-377.

¹⁶⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 79.

daha yakındır. Dolayısıyla İbn Gaylân'ın ele aldığı eserin gereği olarak *Musâra 'a'*dan istifade etmesi normalde akla gelen ilk durumdur. Burada iki ihtimal bulunmaktadır. Bunlardan ilki Şehristânî'nin bu eserinin İbn Gaylân'ın risâlesine çok yakın vakitte ele almış olmasıdır. Zira Şehristânî, *Musâra 'a'*'yı tamamladığı tarihe dair bilgi vermese de eseri yazdığı zaman diliminde meydana gelen olaylar sebebiyle devam edemediğini ifade etmektedir. Muhtemelen bahsettiği bu durum ölümüne yakın bir zaman diliminde meydana gelen Oğuz isyanlarıdır.¹⁶⁸ İbn Gaylân'ın ise bu olayların devam ettiği sırada veya hemen sonrasında *Hudûs* eserini ele aldığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁹ Dolayısıyla buradan hareketle Şehristânî ile İbn Gaylân'ın felsefe eleştirisine dair eserlerini birbirlerine yakın bir zamanda ele aldıkları bir ihtimal olarak ifade edilebilir. Buna binaen İbn Gaylân'ın bu eserden habersiz olmasından ötürü Şehristânî'yi özellikle *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserle anmış olması mümkündür. İbn Gaylân'ın bu eseri anmasının arka planındaki sebeplerle ilgili olarak bir diğer ihtimal ise Şehristânî'nin daha çok *Nihâye* eseriyle bilinmesi ve bu eserin de felsefecilere eleştiriler barındırmasıdır. Bu nedenle de İbn Gaylân'ın *Nihâye*'yi tercih etmiş olması mümkündür. Şehristânî, Horasan'da bulunduğu sıralarda felsefî ilimlerde ileri gelen bazı âlimlerle görüşme ve yazışmalarda da bulunmuştur. Nitekim Muhammed b. Yûsûf el-Îlâkî'ye hitaben *Risâle ilâ Muhammed b. Yûsûf el-Îlâkî* adlı eseri yazdığı kaydedilmektedir.¹⁷⁰ Buna ilaveten dönemin önemli filozoflarından biri olan Ömer b. Sehlân es-Sâvî'yle aralarında İbn Sînâ'yı red ile ilgili tartışmaların olduğu ve bunların yazışmalarla gerçekleştiği aktarılmaktadır.¹⁷¹ Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Şehristânî kendi dönemindeki felsefî tartışmaların doğrudan içerisinde yer almış ve bu anlamda her ne kadar kelâmcı yönüyle meşhur olsa da felsefe ile ilgili görüşleriyle tartışmaların gündemini belirlemiştir. O, aynı zamanda felsefeye dair düşünceleri ile İbn Gaylân'ın da ilgisini çeken biri olmuştur.

İbn Gaylân'ın hem çağdaşı olup hem de kendisiyle aynı bölgede doğan Reşîdüddîn Vatvât (öl. 573/1177), mantık ilmindeki bazı tartışmalarla İbn Gaylân'ın bağlantıları içerisinde yer almaktadır. Her iki âlim de aynı bölgede doğup büyüdüğü için görüşme ihtimallerinin yüksek olduğu tahmin edilmektedir. Fakat Vatvât'ın İbn Gaylân'dan farklı olarak felsefe ve mantık ilminin yanı sıra özellikle edebiyatla uğraştığı görülmektedir. Nitekim Vatvât, bu yönünden dolayı Arap ve Fars edebiyatındaki önemli ilim adamlarından kabul edilmiştir. Ayrıca Zemahşerî gibi dönemin en büyük dalcisinden dersler

¹⁶⁸ Bu durumu Şehristânî şöyle ifade etmektedir: “Bu konuyu bitirip altıncı ve yedinci bölüme başlamak istediğimde o zaman meydana gelen fitne hadiselerinin ağırlığı beni yormuş ve bu işimden alıkoymuştu. Şüphesiz ki bütün şikayetler Allah'a yapılır, bollukta ve darlıkta kendisine itimat edilecek O'dur. Bu yüzden meselelerin başı olan hudûs konusunu tüm sorular, şüpheler ve problemleri çerçevesinde zikretmekle yetiniyorum. Kim ki bu konuyu hakkıyla ele alıp çözerse şüphesiz bu ilmin hakiki uzmanı odur.” Bk. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Musâra 'atü'l-felâsife* (b.y.: y.y., 1976), 118.

¹⁶⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 13.

¹⁷⁰ Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *Emr ve halk ve ilm-i Vâcibi'l-vücûd (Du mektûb)*, thk. Seyyid Muhammed Rıza Celâlî Nâîni (Tahran: Sazmân-i Çâb ve İntişârât, ts.).

¹⁷¹ Sâvecî, “Ahvâl ve âsâr-i Hakîm İbn Sehlân es-Sâvî”, 35.

alması onu dil alanında daha da güçlü kılmıştır. Vatvât'ın günümüze kadar gelen *Hadâikü's-sihr fî dakâiki's-şi'r* adlı eseri onun edebiyat alanındaki yetkinliğine işaret eden en önemli çalışmasıdır.¹⁷² Tabakât ve tarih kitaplarında Vatvat'ın felsefî yönüne dair herhangi bir bilgi bulunmasa da Beyhakî felsefe ile ilgilenen kişilerin biyografilerini ele aldığı *Tetimme*'de ona dair bazı notlar kaydetmekte ve *Meşâribü't-tecârib* adlı eserinde hakkında ayrıntılı olarak bilgi verdiğini belirtmektedir.¹⁷³ *Tetimme* adlı eserin mezkûr özelliği göz önüne alındığında Vatvât'ın felsefî birikime de sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun günümüze ulaşan hulfî kıyasla ilgili risâlesi¹⁷⁴ ve Râzî gibi âlimlerin ona nispet ettikleri boyutların sonluluğu ile ilgili delil de bunun çok açık göstergeleridir.¹⁷⁵ Hatta İbn Gaylân ile Vatvât'ın etkileşimine dair bilgimiz de aslında Vatvât'ın hulfî kıyasın zayıf yönlerine dair yazdığı risâlesine dayanmaktadır. Öyle ki İbn Gaylân onun bu risâlesindeki görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için *Hallü's-şek alâ kıyâsi'l-hulf* adlı bir eser yazmıştır. Zikrettiklerimizden anlaşılmaktadır ki hayatının bir bölümünü Hârezmşâh devleti sultanlarının hizmetinde geçiren Vatvât, bir yandan edebiyat ile iştigâl ederken diğer taraftan da felsefe ile ilgilenmiş ve bu bağlamda bazı eserler kaleme almıştır.

İbn Gaylân'ın bağlantıları arasındaki en önemli isimlerden bir tanesi bizzat İbn Gaylân ile görüşen Ali b. Zeyd el-Beyhakî'dir. Beyhak'ta doğup yetişen ve Horasan'ın farklı bölgelerinde aklî ve naklî ilimlere dair eğitim alan Beyhakî, çok yönlü bir birikime sahip olup daha çok astronomi ve tarih ilimlerinde ön plana çıkmaktadır. Onun *Cevâmi'ü ahkâmî'n-nücûm* adlı üç ciltlik eseri astroloji ilmine dair bilgisini gözler önüne sermektedir.¹⁷⁶ Fakat Sicistânî'nin Yunan filozoflarının biyografilerine dair *Sivânü'l-Hikme*'ye yazdığı zeyl en önemli eseridir. Kendi dönemine kadar Horasan bölgesinde yaşayan felsefecilerin biyografilerini ele alan Beyhakî, özellikle bizzat görüştüğü kişiler hakkında da kıymetli bilgiler vermektedir. Nitekim bu anlamda çağdaşı olan İbn Gaylân'ı da zikretmektedir.¹⁷⁷

Kanaatimizce Beyhakî, İbn Gaylân'la Nisâbü'r şehrinde karşılaşarak onu tanıma fırsatı elde etmiştir. Zira her ikisi de bu şehirde uzun müddet yaşamıştır.¹⁷⁸ İbn Gaylân ile Beyhakî arasında nasıl

¹⁷² Ali b. Enceb İbnü's-Sâî, *ed-Dürrü's-semîn fî esmâi'l-müellifîn*, thk. Ahmed Şevkî Benbîn - Muhammed Saîd Haneşî (Tûnus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009), 132-133; Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ İrsâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsân Abbas (Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2631.

¹⁷³ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 167.

¹⁷⁴ Fellâhî - Dadhâh, *Mantık der İran sede-i şeşom*, 63-72.

¹⁷⁵ Abdurrahman Süleymân Ebû Saileyk, *Kitabü'l-Me'arif fî Şerhi's-Sahâif Te'lîfû Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (el-Müteveffâ Ba'de 705 Hicriyyen): Tahkik ve Dirâse* (Ammân: Cami'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2012), 198.

¹⁷⁶ Boris A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, "Zahir al-Din al-Bayhaqi", *Mathematicians, astronomers, and other scholars of İslâmic civilization and their works (7 th -19th. c.)* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2003), 181.

¹⁷⁷ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 157.

¹⁷⁸ 529/1134 yılında Nisâbü'r'a dönen Beyhakî, felsefe eğitimi almak için Kutbuddîn Muhammed el-Mervezî'nin yanında bir müddet Serahs'ta bulunmuş, sonrasında 530/1135 yılında tekrardan Nisâbü'r'a dönmüştür. Daha sonraları her ne kadar ara ara Nisâbü'r'dan ayrılsa da bu durumu her defasında çok kısa sürmüş ve dönüş yeri her defasında Nisâbü'r olmuştur. Böylelikle 549/ 1154 yılına kadar Nisâbü'r'da yaşamını sürdürmüştür. Sonrasında Oğuzların bu bölgeyi yağmalamasıyla emniyetsiz

bir bağlantı olduğu hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat Beyhakî'nin “el-İmâmu'l-Ferîd Ömer b. Gaylân el-Belhî, zamanımızın en faziletli imâmıdır. O, Hikmetle ilgili bilgiyi tam anlamıyla elde etmiştir. Hatta ona nispetle hikmet kendisini hak edene sığınan bir şey gibiydi.” övgü dolu sözlerinden¹⁷⁹ onun İbn Gaylân'ı ilmî alanda ileri bir noktada gördüğü ve ona çok saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlara rağmen Beyhakî'nin İbn Gaylân ile hoca-öğrenci ilişkisi tarzında bir bağlantısının bulunmadığı söylenebilir. Çünkü Beyhakî, bu eserde âlimlerin hayatlarından bahsederken şayet kendilerinden istifade etmişse bunu açıkça belirtmektedir. Fakat İbn Gaylân'a dair buna delalet edecek herhangi bir ifade kullandığı tespit edilmemiştir.

İbn Gaylân'ın çağdaşları arasındaki en önemli isimlerden biri, Şerefüddîn Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî'dir. İbn Gaylân onu “eş-şeyh el-imâm el-ecel Şerefüddîn Muhammed el-Mes'ûdî” olarak anmakta ve mantık ilminde uzman, kelâm ilmiyle kendini güçlendirmiş ve aklî ilimlerde yetkin bir kimse olarak nitelemektedir.¹⁸⁰ Mes'ûdî'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda pek de bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda modern araştırmacılar tarafından yazılanlar ise daha çok tahmin niteliğindedir. Söz gelimi Ayman Shihadeh, bazı bilgilerden hareketle bu âlimin aslının Merv'deki Mes'ûdî soyuna dayandığını ifade etmektedir.¹⁸¹ Ayrıca Ekmeleddin İhsanoğlu, *Kitâb-i cihan dâniş* ile *el-Kifaye fi'l-hey'e* adlı astronomi alanındaki çalışmaları ona nispet etmektedir.¹⁸² Mes'ûdî'nin eğitim ve öğretim hayatına dair bilgiler ise biyografi kitaplarında geçen başka âlimler hakkındaki açıklamalardan dolaylı olarak elde edilmektedir. Bu minvalde Mes'ûdî hakkında tahmin yürütülmesini sağlayan malûmat Safedî'nin İbn Bakıllânî en-Nahvî el-Hillî adlı (öl.?) âlimin ilmî silsilesi hakkında verdiği bilgilerden elde edilmektedir. Safedî, burada Mes'ûdî'nin Sâvî'nin yardımcısı (*gulâm*) olduğunu belirtmekte ve İbn Bakıllânî'nin ilmî silsilesi içerisinde onun da adını zikretmektedir.¹⁸³ Dolayısıyla buna göre Mes'ûdî, Sâvî'nin öğrencisidir. Yanı sıra Mes'ûdî'nin mantık ve astronomideki uzmanlığı da dikkate alındığında ilim silsilesinde zikredilen Mes'ûdî adlı âlimin Şerefüddîn Mes'ûdî olma ihtimali daha da güçlenmektedir.

Diğer bir husus Safedî'nin İbnü'l-Ekfânî (öl. 749/1348) adlı âlimin ilim silsilesi içerisinde de Mes'ûdî adını zikretmesidir. Bu bilgiye göre ise Mes'ûdî İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserini Ömer Hayyâm'dan

ortamdan kaçan Beyhakî'nin nereye gittiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Yâkût Hamevî, *Mu'cemü'l-üdeba' İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbas (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1759-1767.

¹⁷⁹ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 157

¹⁸⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 11.

¹⁸¹ Ayman Shihadeh, Şerefüddîn Mes'ûdî'nin soyunu Ebü'l-Feth Mes'ûd b. Muhammed el-Mes'ûdî'ye dayandırmaktadır. Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: a study and edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's commentary on the Ishârât* (Leiden ; Boston: Brill, 2016), 12; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/292.

¹⁸² Boris A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, “Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî”, *Mathematicians, astronomers, and other scholars of İslâmîc civilization and their works (7 th -19th. c.)* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2003).

¹⁸³ Selâhüddîn Halil b. Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavût, Türkî Mustafa (Lübnan: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 12/170.

okumuş olup Fahreddin er-Râzî'ye ise bu doğrultuda hocalık yapmıştır.¹⁸⁴ Fakat Mes'ûdî'nin Râzî'ye *eş-Şifâ* adlı eseri okuttuğuna dair bu bilgi problemli görünmektedir. Zira Fahreddin er-Râzî'nin 582/1186 yılında Buhara'da Mes'ûdî ile görüşmelerinde buna delalet edecek herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Hatta Râzî, Mes'ûdî'nin hocası olduğuna delalet edecek bir ifade kullanmadığı gibi aksine onu, Gazzâlî'yi birçok konuda taklit ettiği için sert bir şekilde eleştirmekte ve küçümsemektedir.¹⁸⁵ İlâveten Râzî'nin Mes'ûdî ile görüştüğü zaman diliminde felsefeye dair eğitimini tamamladığı anlaşılmaktadır ki bu durum, Râzî'nin Mes'ûdî'ye öğrencilik yapma ihtimalini zayıflatmaktadır. O halde Safedî'nin zikrettiği Mes'ûdî adındaki âlimin bu dönemde benzer ad ve lakapla anılan Ebü'l-Mehâmid Muhammed Mes'ûdî (öl.?) veya felsefî ilimlerde mâhir bu nispetle anılan başka bir âlim olması mümkündür. Öte yandan iyi bir Gazzâlî taraftarı olan Mes'ûdî, aynı zamanda *el-Mebâhis ve's-şukûk* ve *Şerhu Hutbeti'l-garrâ* adlı eserleri ile kendi dönemindeki İbn Sînâ şârihlerinden birisidir.

İbn Gaylân ile Mes'ûdî arasındaki bağlantıya gelince her iki âlimin de Horasan'da eğitim alması sebebiyle aralarındaki tanışıklığın bu döneme dayandığı tahmin edilmektedir. Muhtemelen Mes'ûdî'nin Nîsâbûr'da Savî'nin yanında olduğu yıllarda İbn Gaylân da bu bölgede bulunmuş hatta belki de ikisi aynı dönemde Sâvî'den mantık dersleri almıştır. Diğer taraftan her ikisinin aynı dönemlerde Horasan'dan ayrılıp Karahanlılar'ın hâkimiyetindeki Semerkant ve Buhara'ya gitmiş olduklarını tahmin etmekteyiz. Horasan'dan ayrılan İbn Gaylân ve Mes'ûdî'nin bulundukları yerde felsefe derslerine devam ettiği görülmektedir. Nitekim daha önce belirtildiği üzere İbn Gaylân'ın Semerkant'ta felsefe okuttuğu sıralarda Mes'ûdî de Buhara'da felsefe alanında öğrenciler yetiştirmekte ve bu kişilerle ayrıca astronomi alanında çalışmalar yapmaktadır.¹⁸⁶ İbn Gaylân ile Mes'ûdî her ne kadar aynı dönemde yetişen akranlar olsalar da Mes'ûdî'yi “şeyh” ve “imâm” olarak anan İbn Gaylân, bazı kelâmî-felsefî mevzularda onun *el-Mebâhis ve's-şukûk* adlı eserinden alıntılarda bulunmakta ve bunları kendi fikirlerini destekleyici mâhiyette kullanmaktadır. Bu bağlamda örneğin İbn Gaylân, Allah'ın cüzîlere dair bilgisi konusunda Mes'ûdî'den uzun bir alıntıda bulunmaktadır.¹⁸⁷ Esasında bu durum aynı zamanda İbn Gaylân'ın felsefî konularda Mes'ûdî'nin görüşlerine itimat ettiğini göstermektedir. Zira İbn Gaylân, Mes'ûdî'yi felsefenin yanlışlarıyla doğrularını ayırt edebilen ve felsefî mevzularda söz

¹⁸⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2000, 2/101.

¹⁸⁵ Râzî, kıyas ile ilgili bir tartışmada Mes'ûdî'nin tartışmada sinirlenmesi üzerine şu ifadeleri kullanmıştır: “...Bu sözü işitince kızgınlığı arttı ve daha fazla gürültü yaptı. Bundan dolayı doğru olanın tartışmayı bitirmek olduğunu gördüm. Zira bu derece akli eksikliğe ulaşan bir kimseyle konuşmayı kesmek elzendir.” Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 32.

¹⁸⁶ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 24-25.

¹⁸⁷ Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, 111-114.

sahibi bir âlim olarak görmektedir.¹⁸⁸ Dahası İbn Gaylân'ın Mes'ûdî'yle olan etkileşimi *Hudûs* eserinde ondan yaptığı alıntılarla sınırlı değildir. Mes'ûdî'yi mantıkta da uzman bir âlim olarak gören İbn Gaylân, onun kıyasla ilgili yazdığı *Risâletü'l-Muhtelitât* adlı eserine *el-Mubâhesât fî Nakdi Risâleti'l-Muhtelitât* ismiyle bir reddiye yazarak ona bazı eleştiriler yöneltmiştir. İbn Gaylân muhtelif vesilelerle Mes'ûdî'yi ansa da Mes'ûdî tarafında İbn Gaylân ile etkileşim hakkında herhangi bir bilgi günümüze ulaşmamıştır.

İbn Gaylân'la bizzat görüşen kişilerden biri olan Fahreddin er-Râzî, gerek İbn Gaylân'a dair kaydettiği izlenimleri gerek de onunla yaptığı tartışmasıyla hiç şüphesiz çağdaşları içerisinde en kayda değer kişidir. Zira onun verdiği bilgiler, birçok noktada İbn Gaylân'la ilgili tahmin yürütme imkânı sağlamaktadır. Ayrıca İbn Gaylân'ın felsefe eleştirisinin değeri hakkındaki yorumları da araştırma alanımız açısından onu önemli kılan diğer bir husustur. Irak ve İran bölgelerinde yetişen Fahreddin er-Râzî, ilmî bakımdan olgunluk evresine ulaşmış eserler yazdığı bir dönemde kanımızca hem farklı bölgelerdeki ilmî ortamı görmek hem de kendi rûstünü ispat etmek için seyahatler gerçekleştirmiştir. Bu doğrultuda 581-585/1181-1185 yılları arasında Horasan ve Mâverâünnehr bölgesindeki bazı medreseleri ve âlimleri ziyaret eden Râzî, bu bölgedeki farklı ilim dallarında uzman birçok âlimle görüşmüş ve onlarla ilmî münâzaralarda bulunmuştur. Söz gelimi Buhara'da Nûreddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184),¹⁸⁹ Rûknüddîn el-Kazvînî (öl.?),¹⁹⁰ Şerefüddîn el-Mes'ûdî¹⁹¹ gibi âlimlerle fıkıh, kelâm ve astronomi alanlarında önemli tartışmalar yapmıştır. Râzî, Sâbûnî gibi Mâtürîdî âlimlerle de tartışmış olsa da Gazzâlî'nin fikirlerinin bu bölgede kayıtsız şartsız herhangi bir sorgulanmaya tabi tutulmadığını düşündüğü için daha çok Gazzâlî taraftarı ilim adamları ile görüşmüştür. Nitekim tartışmalarında Gazzâlî'yi hedef aldığı ve bu bölgedeki ilmî otoritesini sarsmaya çalıştığı görülmektedir.¹⁹² Buharâ'dan sonraki durağı Semerkant olan Râzî, günümüze ulaştığı kadarıyla burada sadece İbn Gaylân'la görüşme gerçekleştirmiştir. Semerkant'a vardığında ilk iş olarak İbn Gaylân'ı ziyaret ettiğini belirten Râzî, bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

Semerkant'a gittiğimde Ferîd Gaylânî'nin büyük şöhreti bana ulaşmıştı. Gerçekten de o, zeki ve şahsiyetli birisiydi. Fakat bilgisi az, nazar ve tartışma kurallarından uzaktı. Varır varmaz hemen evine gittim. Onun son derece mütevazî ve güzel ahlâklı biri olduğunu işitmiştim. Evine geçtiğimde ben ve arkadaşlarım oturup uzun süre onu bekledik. Fakat o, herkesçe bilinen adeti ve

¹⁸⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 11.

¹⁸⁹ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 14-15.

¹⁹⁰ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 24.

¹⁹¹ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 31-47.

¹⁹² Râzî, felek ilmi ve âlemin hudûsu konularında Şerefüddîn Mes'ûdî ile yaptığı tartışmada Gazzâlî'nin bu konulardaki görüşlerini zayıf ve yetersiz bulmaktadır. Nitekim onun bu tavrı Mes'ûdî tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Bk. Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 35-38. Yanı sıra Râzî, Mes'ûdî'nin Gazzâlî'ye yönelik övgülerini yersiz bularak onun *Şifâü'l-'alil* adlı eserindeki zayıf görüşleri ortaya koymaktadır. Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 43.

güzel ahlakı terk etti. Geç kalması sebebiyle çok rahatsız oldum ve bu durumdan hayli etkilendim. Yanımıza gelip oturunca bu sebeple pek de hürmet etmedim. Hatta bizi küçük düşürdüğünü sözlerim ve hareketlerimle gösterdim. -Çünkü [bana göre] kötülüğün karşılığını vermek gerekir.- Biz, onun değerli ve kötü ahlaktan uzak bir olduğu zannıyla evine alelacele giderken onun iyiliğe böyle bir karşılık vermesi (yani gecikmesi) “Kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür” (eş-Şûra, 42/40) sözü gereğince kötülüğüne karşılık vermek aklıma geldi.¹⁹³

Yukarıda görüldüğü üzere ilim camiasınca övgüyle bahsedilen İbn Gaylân’ı ziyaret etmek isteyen Râzî, özellikle de onun İbn Sînâ’ya eleştiri maksadıyla yazdığı *Hudûsü’l-‘âlem* eseri hakkında konuşmak istemektedir. Fakat Râzî’nin uzun süre bekletilmekten rahatsızlık duyması sebebiyle İbn Gaylân hakkındaki olumlu tavrı değişikliğe uğramıştır. Bu nedenle Râzî’nin bir nevi had bildirmek niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Gaylân ile konuşmasının merkezine âlemin hudûsu çerçevesinde İbn Sînâ’ya yöneltilen eleştirileri yerleştirmiştir. Yeri geldiğinde Râzî tarafından İbn Gaylân’ın fikirlerinin ne denli tutarlı ve doğru görüldüğü üzerinde ayrıca durulacağı için burada ayrıntıya girilmeyecektir. Fakat kısaca şunu belirtmek gerekir ki Râzî, İbn Gaylân’ın eleştirilerinin ilmi olmaktan uzak nitelikte olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Her şeye rağmen Râzî, *Muhassal* adlı eserinde zamanın varlığı konusunda Aristo düşüncesine verilen cevaplar içerisinde İbn Gaylân’ın adını saygıyla anmakta ve onun zamanla ilgili görüşünü özet bir şekilde vermektedir. Öte yandan Râzî’nin İbn Gaylân’ın görüşlerine karşı yazdığı *Cevâbü’l-Ğaylânî* eseri, İbn Gaylân’ın fikirlerini dikkate aldığını gösteren bir işarettir.

İbn Gaylân’ın ise Râzî’ye yönelik tutumuna dair bir bilgi bulunmasa da Semerkant’ta yaşadığı sırada onun *Mûlahhas*, *Şerhü’l-İşârât* ve *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye* eserlerini okutması Râzî’nin İbn Gaylân tarafından daha önceden en azından eserleri üzerinden tanındığı ve şöhretinin bu bölgeye kadar vardığının bir delilidir.¹⁹⁴ İbn Gaylân, kendisinden belki de otuz yaş küçük olan Râzî’nin eserlerini okutmuş ve tartışma sırasında da pasif bir biçimde kendisini savunma konumunda bulunmuştur. Fakat Râzî diğer tartıştığı kişiler gibi İbn Gaylân’ın da kendisine cevap veremeyip aciz kaldığını söyleyerek yazısını sona erdirmiştir. İbn Gaylân ise aslında yeri geldiğinde tartışılacağı üzere eserindeki tenkit yöntemini Râzî’ye aktarma çabası içerisinde bulunmuştur. Bu anlamda esasında İbn Gaylân, Râzî karşısında bağlamın gerektirdiği üzere cevap veren taraf olduğu için onunla farklı mevzuları konuşma veya eleştiride bulunma fırsatı elde edememiştir.

¹⁹³ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 59.

¹⁹⁴ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 60.

3. Bir Eleştiri ve Şerh Literatürü Olarak İbn Gaylân'ın Eserleri

3.1. et-Tavtia li't-Tahtia

İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem* adlı eserinde *et-Tavtia li't-tahtia* isimli bir başka çalışmasından bahsetmekte, bu risâleyi İbn Sînâ'nın dinin temel asılları hususunda yaptığı mantıkî hataları ortaya koymak amacıyla yazdığını ifade etmektedir. Ayrıca bu eserinde daha önce İbn Sînâ felsefesiyle ilgili hiç kimsenin fark edemediği hataları tespit ederek bunlara cevaplar verdiğini belirtmektedir. Yine İbn Gaylân, bu risâlenin bir kısmını *Hudûsü'l-âlem* adlı eserinde paylaştığını da ifade etmektedir.¹⁹⁵ Kanaatimizce İbn Gaylân'ın sözünü ettiği bölüm, *Hudûsü'l-âlem*'deki İbn Sînâ'nın *Risâle fî hüceci'l-müsbitîne li'l-mâdî mebdeen zemâniyyen ve tehlîluhâ ilâ'l-kıyâsât* adlı risâlesine eleştirilerini içeren kısımdır. Zira İbn Gaylân, *Tavtia* adlı eserin İbn Sînâ'nın akıl yürütmeye ilgili düştüğü yanlışları içeren bir eser olduğunu belirtmektedir ki *Hudûsü'l-âlem*'in ilk kısmı bu konularla ilgilidir.¹⁹⁶

Ayman Shihadeh ise *et-Tavtia li't-tahtia*'nın mantıkla ilgili oluşuna dayanarak iktirânî kıyasların kipli hallerine dair İbn Gaylân ile Mes'ûdî arasında geçen tartışmaları başlatan eser olduğunu iddia etmektedir. O, İbn Gaylân ile Mes'ûdî arasındaki yazışmayı İbn Gaylân'ın en başta İbn Sînâ'yı kıyas konusunda eleştirmek için yazdığı *et-Tavtia li't-tahtia* adlı eseriyle başlatmaktadır. Ona göre Mes'ûdî *Ecvibe* ve *Muhtelitât* adlı risâleleri İbn Gaylân'ın *Tavtia* adlı eserine eleştiri maksatlı yazmıştır. İbn Gaylân ise neticede *Mubâhasât* adlı eserini Mes'ûdî'nin görüşlerini reddetmek için kaleme almıştır.¹⁹⁷ Fakat kanaatimizce Shihadeh'in bu iddiası isabetli değildir. Zira İbn Gaylân'ın *Tavtia* eseri önermeleri salt olarak değil, İbn Sînâ'nın temel inanç esaslarıyla ilgili dayandığı önermeler üzerinden işlemektedir. Dolayısıyla İbn Gaylân, aslında bu eserinde mantıkî önermeler üzerinden İbn Sînâ'nın inanç esaslarına aykırı görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Nitekim *Tavtia* eserinin bir bölümü olan *Risâle fî hüceci'l-müsbitîne li'l-mâdî mebdeen zamâniyyen* adlı eserin eleştirisinde İbn Sînâ'nın âlemin ezelîliği konusunda kullandığı kıyas türlerini çürütmeye çalışması da bunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Gaylân ile Mes'ûdî arasında kipli kıyaslarla ilgili meydana gelen tartışmaların bu eserle doğrudan herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır.

¹⁹⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 11.

¹⁹⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 11.

¹⁹⁷ Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, 25-26.

3.2. Hudûsü'l-‘Âlem

Bu risâle, İbn Sînâ'nın âlemin ezeliliğiyle ilgili delillerini çürütmek ve âlemin hudûsunu ispat amacıyla kaleme alınan bir eserdir. Bir mukaddime ve iki bölümden oluşan bu risâlenin mukaddime kısmında İbn Gaylân, hudûs meselesinin dinin temel esaslarından olduğunu vurgulamakta ve onu inkâr eden filozoflar ile onların görüşlerine ilgi duyanları şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Daha sonra ilk bölümde İbn Sînâ'nın *Risâle fî hüceci'l-müsbitine li'l-mâdî mebdeen zamâniyyen ve tehlîluha ilâ'l-kıyâsât* adlı eserini özetleyerek buradaki yanlış gördüğü hususları tek tek belirleyip mantikî açıdan çürütmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken aynı zamanda o, verdiği cevaplarla âlemin sonradan meydana geldiğini ispat etmeye de çaba harcamaktadır. Kitabın ikinci kısmında ise İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın âlemin ezeliliğine dair görüşlerini irdelemekte ve bu fikirlerin dayandığı temelleri çürütmeye çalışmaktadır. Bunun yanında yer yer sıfatlar gibi âlemin kıdemiyle ilintili olan bazı meseleleri de ele alarak eleştirilerde bulunmaktadır.

İbn Gaylân'ın bu eserde ortaya koyduğu eleştirel yaklaşım ilmî çevrelerde bazı yankılar uyandırmıştır ki Fahreddin er-Râzî'nin, *Münâzarât*'ında Semerkant'ta İbn Gaylân ile yaptığı tartışmaya yer vermesi bunun açık bir delilidir.¹⁹⁸ Buna ek olarak Râzî, İbn Gaylân'ın bu eserindeki fikirlerine cevap olarak *Cevâbü'l-Gaylânî* adlı müstakil bir eser ele almıştır. Fakat söz konusu eserin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹⁹

Hudûsü'l-‘âlem'in yazılış tarihi ile ilgili doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat buna rağmen İbn Gaylân'ın o dönemdeki olaylarla ilgili düştüğü kısa not bize bu konuda tahminde bulunma fırsatı vermektedir. Bu bağlamda o, şahit olduğu zulümler ve yağmaları dile getirmektedir. Bahsettiği olay muhtemelen 548-549/1153-54 yıllarında Oğuzların Horasan şehirlerine saldırısıdır. Bu husus İbn Gaylân'ın söz konusu eseri zikredilen olaydan sonra yazdığını göstermektedir.²⁰⁰ Kanaatimizce İbn Gaylân, Semerkant'a varıp ilmî bir ortam kurduktan sonra böyle bir eserin yazımını gerekli görmüştür.

Hudûsü'l-‘âlem risâlesinin İran'da iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Meclis-i Şûrây-i İslâmî Kütüphanesi 1399 numaralı koleksiyonda, diğeri ise Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde 1314 numarasıyla kayıtlıdır. Risâle, 1993 yılında Mehdi Muhakkik tarafından neşredilerek Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i İslâmî aracılığıyla yayımlanmıştır. Ayrıca Jean R. Michot, bu eserin mukaddime kısmıyla ilgili bir yazı kaleme almıştır.²⁰¹

¹⁹⁸ Bk. er-Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*, 59-63.

¹⁹⁹ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükema*, nşr. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 293.

²⁰⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, 194.

²⁰¹ Bk. Michot, "La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (Kitâb hudûth al-‘âlam) d'Ibn Ghaylân al-Balkhî", 287-344.

3.3. et-Tenbîh ‘ala’l-İhtilâf ve’t-Tefâvut ve’t-Tenâkud fî Kitâbi’l-Edvîyeti’l-Müfrede min Kitâbi Kânûn/Nakdû Edvîyeti’l-Müfrede

Bu kısa risâle, İbn Sînâ’nın *el-Kânûn fi’t-tib* adlı eserinin, “Tek Başına İlaç Olarak Kullanılan Bitkiler (*el-edvîyetü’l-müfrede*)” bölümündeki zıtlıkları ve çelişkileri ele almaktadır. İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın kendinden öncekilerin fikirlerine atıfta bulunmadan bu bölümü kendi görüşüymüş gibi aktarmasını şiddetli bir şekilde eleştirir. Ayrıca İbn Sînâ’nın verdiği bilgilerin eserinin başka kısımlarındaki malûmatla çeliştiğini belirtir. Hatta o, tıpla ilgili eserler yazan ve bunları okutan İsmâîl b. Hasan el-Cürcânî’nin (öl. 531/1137) *el-Kânûn*’dan aktarımlarda bulunmasına rağmen bu çelişkileri ve ihtilafları fark etmemesini hayretle karşılar. Risâlede İbn Sînâ’nın eserindeki bu kısmı özetleyerek söz konusu çelişkileri ortaya koyan İbn Gaylân, bu alanda çalışma yapanları araştırmanın zahmetinden ve yorgunluğundan kurtarmak için böyle bir risâle kaleme aldığını belirtmektedir.²⁰² Risâlenin mahtût nüshası İran’da *Nakdû Kitâbi Kânûn* adıyla Meclis-i Şûray-ı İslâmî kütüphanesinde 1538 numaralı Mecmûa-i Kutub-i Tıbbî koleksiyonunda 399-401 sayfa aralığında kayıtlıdır. Ayrıca bu risâle 2013 yılında Ayman Shihadeh tarafından tahkik edilerek bir değerlendirme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır.²⁰³

3.4. et-Ta’lika ‘ala Şerhi Makâleti’l-‘Âşira min Kitâbi Usûli’l-Mekâdîr li Uklîdis

Bu risâle, Mârîstan kadısı Muhammed b. Abdi’l-Bâkî Ebû Bekir b. Ebî Tâhir el-Bezzâz (ö. 535/1141)²⁰⁴ tarafından Öklid’in onuncu makalesine yazılan şerh üzerine bazı değerlendirmeler içermektedir. İbn Gaylân bu risâlede söz konusu değerlendirmelere yönelik bazı eleştirilerde bulunmaktadır. Elimizde tek nüshası bulunan bu eser, İran’da Meclis-i Şûray-ı İslâmî Kütüphanesinde 599 numaralı *Risâle der Mantık* (Mantık konusunda risâleler) koleksiyonunda 172-174 sayfaları arasında kayıtlıdır.²⁰⁵

²⁰² İbn Gaylân, *et-Tenbîh ‘ala’l-ihtilâf ve’t-tefâvut ve’t-tenâkud fî Kitâbi’l-Edvîyeti’l-müfrede min Kitâbi Kânûn* (Mecmû’a-i Kotob-i Tıbbî, 1538), 399-402.

²⁰³ Bk. Shihadeh, “A Post Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan al-Balkhi on the Materia Medica of the Canon of Medicine”, 135-174.

²⁰⁴ Muhammed b. Abdi’l-Bâkî Ebû Bekir b. Ebî Tâhir el-Bezzâz, matematik ilimlerinde uzman bir âlim olup bu alanla ilgili birçok eser yazmıştır. Vefat tarihi *Keşfu’z-zunûn*’da 489/1095 olarak belirtilirken; Muhibbuddîn İbn Neccâr ise *el-Müstefâd min zeyli târihi Bağdâd* adlı eserinde bu tarihi 535/1141 olarak kaydetmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, 1/138; Muhibbuddîn İbn Neccâr el-Bağdâdî, *el-Müstefâd min Zeyli Târihi Bağdâd*, thk. Muhammed Mevlûd Half (Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 1986), 103.

²⁰⁵ Ömer b. Ali İbn Gaylân, *et-Ta’lika ‘ala Şerhi Makâleti’l-‘Âşira min Kitâbi Usûli’l-mekâdîr li Uklîdis* (Meclis-i Şûray-ı İslâmî, Mecmûa-i Resâil-i Mantık, 599), 172a-174b.

3.5. Hallü's-Şekk 'alâ Kıyâsi'l-Hulf

Bu risâle, Reşidüddîn Vatvât'ın hulfî kıyası²⁰⁶ konu alan *eş-Şek alâ kıyâsi'l-hulf* adlı eserine cevap olarak yazılmıştır. İbn Gaylân'ın anlatımına göre aralarında halkın da olduğu bir mecliste Şihâbüddin adındaki bir kimsenin Reşidüddîn el-Vatvât'ın hulfî kıyasla ilgili şüphelerine cevap vermesini istemesi ve daha sonra birçok kimsenin ısrarı üzerine Vatvât'ın hulfî kıyasla ilgili risâlesi üzerine yazılmış bir metindir.²⁰⁷ İbn Gaylân bu metni üç fasılda ele almaktadır. Birinci kısımda Vatvât'ın bu kıyas türünün zayıflığına dair zikrettiği hususları özetlemekte, ikinci ve üçüncü kısımda ise bu şüphelerin yanlışlığı üzerinde durmaktadır.²⁰⁸

Bu eserin yazma nüshası Meclis'i- Şûray-i İslâmî Kütüphanesinde 599 no'lu koleksiyonda kayıtlıdır. Ancak mahtût nüshada eserin baş kısmı olmadığı için İbn Gaylân'ın adı eserde zikredilmemektedir. Bu risâleyi ilk defa tespit eden Muhammed Takî Danişpeje'ye göre eserin yazıldığı dönemde İbn Gaylân'ın mantıkla ilgilendiği ve özellikle de İbn Sînâ'yı mantık ilmi bağlamında eleştirdiğini göz önüne alındığında İbn Gaylân tarafından yazılmış olması güçlü bir ihtimaldir. Hatta Danişpeje, bu eserin *Tavtia* adlı risâle ile alakalı olabileceğini de îma etmektedir. Esasen metin içerisindeki birçok işaretten hareketle bu eserin İbn Gaylân'a ait olduğu araştırmacılar arasında da genel kabul görmüştür.²⁰⁹ Mezkûr risâle Gulâm Rızâ Dadhâh ve Esedullah Fellâhî tarafından tahkik edilerek *Mantık der İran sede-i şeşom* adlı derleme eserin içinde yayımlanmıştır.

3.6. el-Mübâhasât fî Nakdi Risâleti'l-Muhtelitât

Bu eser, Şerefüddîn Mes'ûdî'nin kipli kıyaslarla ilgili ele aldığı *Muhtelitât* adlı eserin eleştirisidir. Risâlenin *Mubâhasât* olarak adlandırılmasının nedeni, İbn Gaylân'ın eleştirilerini altı bölümde serdetmesinden dolayıdır. Risâle, kıyas konusunu ele alması sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'ya reddiye olarak ele aldığı *et-Tavtia* adlı eseri olarak kabul edilmiştir. Ancak bu kabul pek de doğru görünmemektedir. Zira Şerefüddîn Mes'ûdî'nin İbn Sînâ yorumunun

²⁰⁶ Hulfî kıyas, mantık ilminde kıyasın bir formu olarak ispat edilmek istenen önermenin çelişğinin yanlışlığından hareketle doğruluğunun ispatlanması faaliyetine verilen addır. Temelde ele alınan kıyasın içerisindeki şüpheyi gidermek ve doğruluk değerini ölçmek için çelişği ele alınarak bu çelişik kıyasın saçmalığı üzerinden doğruluk ispatında bulunulur. Yani ele alınan önermenin kabul edilmemesi durumunda tersinin doğru olması gerektiği fakat tersinin yanlış olduğunun ispat edilerek ilk kıyasın doğruluğunun ispat edilmesi olarak da ifade edilebilir. Bu kıyas Arapçada "kıyâsü'l-aks" olarak, Türkçede ise "ters kıyas" veya "saçmalığa indirgeme" şeklinde ifade edilmektedir. Bk. İ. Latif Hacinebioğlu vd., "İslâm Mantıkçalarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013), 43-44.

²⁰⁷ İbn Gaylân, "Hallü's-şekk 'ala kıyâsi'l-hulf", 85.

²⁰⁸ İbn Gaylân, "Hallü's-şekk 'ala kıyâsi'l-hulf", 85-111.

²⁰⁹ Muhammed Takî Danişpeje, "Gûşe-i ez târihi mantık der İran (Redd-i Ğaylânî ber şekk-i Reşîd Vatvât der kıyâs-i hulf)", *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyat-i Tebrîz* 58 (Sonbahar), 290-291.

eleştirisi bağlamında metinde İbn Sînâ'nın adı sadece dört defa geçmektedir. Mes'ûdî'nin lakabı olan “Şerefüddîn” ifadesinin metnin birçok yerinde kullanılması, eserin Mes'ûdî'ye karşı yazıldığını gösteren bir işaret olarak kabul edilebilir. Zira İbn Gaylân döneminde bu lakap ile şöhret bulan ve İbn Gaylân'ın “Şerefüddîn” olarak andığı aynı zamanda mantık ve felsefe ile ilgilenen yegâne kişi Mes'ûdî'dir. Aslında bu eserin İbn Gaylân ile Şerefüddîn Mes'ûdî'nin birkaç yazışmasından sonra ortaya çıktığına dair bir görüş de zikredilmektedir. Buna göre Mes'ûdî en başta bir arkadaşının kipli kıyaslarla ilgili bir şema hazırlaması isteği üzerine birinci ve ikinci şekil hakkında bir çalışma yapmıştır. Daha sonra bu şema İbn Gaylân'ın eline geçmiş ve o, buna dair eleştirileri içeren bir risâle kaleme almıştır. Sonrasında Mes'ûdî buna cevaben *Ecvibe* adıyla karşı bir metin yazmış ve İbn Gaylân ise bu risâleye yönelik eleştirilerini içeren bir metin kaleme almıştır. Nihayetinde Mes'ûdî, mezkûr *Muhtelitât* risâlesini ele almış, İbn Gaylân ise son olarak Mes'ûdî'nin *Muhtelitât* adlı eserine reddiye olarak *Mubâhasât* adlı eseri te'lif etmiştir.²¹⁰

Yazma nüshası İran'da Meclis-i Şûray-i İslâmî Kütüphanesinde 599 numarayla kayıtlı bulunan eser, İbn Gaylân'ın hulfî kıyasla ilgili risâlesiyle birlikte yer almakta ve her iki eserin de giriş kısımlarının kaybolduğu görülmektedir.²¹¹ Bu sebeple de mezkûr eserler tek bir risâleymiş gibi anlaşılabilir. Ancak risâlenin muhtevasına ve yapısına bakıldığında kendinden önceki kısımdan farklı olarak Şerefüddîn Mes'ûdî'ye eleştiri amaçlı yazıldığı anlaşılmaktadır. 570/1174 yılında istinsah edilen eserin baş kısmında “Efdalüddîn” lakabının zikredilmesi bu dönemde halen hayatta olan ve bu lakapla bilinen İbn Gaylân'ın her iki risâleyi yazdığına işaret etmektedir. Bu risâle de *Hallu's-şek* adlı risâleyle birlikte *Mantık der İran Sede-i Şeşom* isimli derleme kitap içerisinde yayımlanmıştır.²¹²

3.7. et-Tenbîh ‘alâ Temvîhâtî Kitâbî’t-Tenbîhât

İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem* adlı eserinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri ile onun diğer kitaplarında hakka muhâlif gördüğü bütün görüşlerini ele alan bir kitap yazacağından bahsetmektedir.²¹³ Ancak daha sonra bu kitabı yazıp yazmadığına dair herhangi bir bilgi günümüze ulaşmamıştır. Ayman Shihadeh'e göre İbn Gaylân'ın bahsettiği bu eser, Şerefüddîn el-Mes'ûdî'nin *el-Mebâhis ve's-şukûk* adlı eserinin devamı niteliğindedir.²¹⁴ Fakat daha sonra ayrıntılı olarak üzerinde

²¹⁰ Gulâm Rıza Dadhâh - Esedullah Fellâhî, *Mantık der İran sede-i şeşom* (Tahran: Muessese-i Pejûheşî-yi Hikmet ve Felsefe-i İran, 2018), 311-312.

²¹¹ Ömer b. Ali İbn Gaylân, *el-Mubâhasât fî nakdi Risâleti'l-Muhtelitât* (Meclis-i Şûray-i İslâmî, Mecmûa-i Resâil-i Mantık, 599).

²¹² Fellâhî - Dadhâh, *Mantık der İran sede-i şeşom*, 345-403.

²¹³ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 12.

²¹⁴ Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, 47.

durulacağı üzere İbn Gaylân'ın felsefeye karşı tutumu Mes'udî'nin bakış açısından bir hayli farklıdır. Bu bakımdan mezkûr eserin *Mebâhis*'in devamı olarak görülmesi bizce isabetli bir değerlendirme değildir. Zira İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem* adlı eserini bitirdikten sonra bu esere başlayacağını belirtmektedir.²¹⁵ Buradan hareketle *Tenbîh*'in, İbn Gaylân'ın *Tevtîa*'dan başlayıp *Hudûsü'l-âlem* eseriyle devam eden eleştiri silsilesinin bir devamı olarak tasarlandığı kanaatindeyiz.

3.8. Telkîhü'l-Elbâb fî Tenkîhi Turuki'l-Ebvâb fî'l-Hisâb

Bu risâle, İbn Gaylân'ın eserleri içerisinde eleştiri şeklinde yazılmayan, bu bakımdan şerh mâhiyetinde olan yegâne eseridir. Eserin girişinde tam adı verilen İbn Gaylân, “âlemin eşsiz imâmı, doğunun ve Çin'in faziletlilerinin önderi” olarak anılmaktadır. Bu anlamda eserin İbn Gaylân'a aidiyeti noktasında şüphe oluşturacak herhangi bir husus bulunmamaktadır. Muhtemelen İbn Gaylân bu eseri Mâverâünnehir bölgesine geçtikten sonra yazmıştır ki bundan dolayı müstensih onu Mâverâünnehir'in Karahıtaylar'ın yönetiminde olması nedeniyle yukarıda zikredilen övgü dolu ifadelerle anarak özellikle “Çin'in faziletlilerinin önderi” olarak zikretmiştir.²¹⁶

Söz konusu eser incelendiğinde İbn Gaylân'ın Hanefî mezhebi imâmlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) *el-Asl* adlı kitabında vasiyetle ilgili problemleri çözmek için matematiksel esaslara dayanan “turuku'l-bâb/turuku'l-hisâb” olarak bilinen yöntemini incelemek amacıyla bu eseri ele aldığı anlaşılmaktadır. İbn Gaylân, vasiyetle ilgili problemlerde ortaya koyduğu matematiksel hesaplamaların fıkıh âlimlerinin çoğu tarafından benimsendiği ifade etmektedir. Bununla birlikte bu hesaplamaların matematikle ilgilenen ilim camiasında matematiksel temel ve küllî kurallara dayanmamasıyla meşhur olduğunu aktarmaktadır.

İmâm Muhammed'in vasiyetle ilgili ortaya koyduğu matematiksel esasların sadece vasiyetle ilgili meselelere özgü olduğu ve başka konularda kullanılamayacağına dair matematik âlimleri arasındaki yaygın kanaat, İbn Gaylân'ın söz konusu esere yönelmesindeki temel saiklerden biri olmuştur. İmâm Muhammed'in fikirlerine yönelen İbn Gaylân, İmâm onun fikirlerine vakıf olduktan sonra ortaya koyduğu şeylerin temellerinin meşhur olanın aksine miras ve vasiyetle ilgili zor problemleri çözmeye yarayan cebir ve mukâbeleye²¹⁷ dayandığını fark etmiştir. İbn Gaylân, bu bulgularını temellendirmek ve desteklemek üzere, aynı zamanda etrafındaki ilim adamlarının da yoğun talebi

²¹⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 11.

²¹⁶ İbn Gaylân, *Telkîhü'l-elbâb fî tenkîhi turuki'l-ebvâb fî'l-hisâb* (Sammlung Refaiya, Vollers 825), 1a.

²¹⁷ Cebir ve mukâbele, hesap ilminin alt dallarındandır. Vasiyet, mîrâs ve muâmelât ile ilgili zor problemlerde bu hesap yöntemlerine başvurulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, thk. 'Abdül'emîr U'sem (Lübnan: Dâru'l-Menâhil, 2008), 179.

nedeniyle bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.

İbn Gaylân, giriş kısmında eserinin adını matematikte kullanılan hesap yöntemlerinin mükemmelleştirilmesi konusunda zihinleri aydınlatmak anlamında *Telkîhu'l-elbâb fî tenkîhi turuki'l-ebvâb* olarak aktarmaktadır. İbn Gaylân, İmâm Muhammed'in kullandığı hesaplama yöntemlerini matematiğin cebir ve mukabele literatüründeki karşılıklarıyla mukayese ederek incelemektedir. Birinci kısım, cebir ve mukabele ilimlerine giriş mâhiyetinde bazı bilgilerden oluşmaktadır. Söz gelimi sayılar teorisi, vasiyette kullanılan hesaplama yöntemleri vb. bilgiler bu kısımda ele alınmaktadır. İkinci kısımda vasiyetle ilgili İmâm Muhammed'in ortaya koyduğu hesaplama yöntemleri işlenmekte, üçüncü kısımda ise İmâm Muhammed'in ortaya koyduğu yöntemlerle bağlantılı olarak zikretmediği problemler ele alınmakta ve farklı âlimlerin görüşlerine de yer verilmektedir.

Telkîhu'l-elbâb'ın günümüze ulaşan el yazması İbn Gaylân'ın henüz hayatta olduğu 577/1181 yılında Halebî olarak bilinen Abdülkerîm b. Dihkân b. Umer b. İbrâhîm es-Sirâcî el-Mübârekî tarafından istinsah edilmiştir.²¹⁸ Bu eser henüz tahkik edilmemiş olup yazma nüsha olarak Leipzig Üniversitesi kütüphanesinde Sammlung Refaiya projesi çerçevesinde 825 numarasıyla kayıtlıdır.

4. VI/XII. Yüzyılda Horasan'da Felsefe Algısı ve İbn Gaylân'ın Konumu

4.1. İlmî Çevrede Felsefenin Durumu

Daha önce İbn Gaylân'ın ilmî bakımdan nasıl bir ortamda doğup yetiştiği Horasan bağlamında ortaya konuldu. Bu kısımda ise o dönemde felsefenin nasıl konumlandırıldığına dair cevap arayışına odaklanılacaktır. Zira söz konusu soruya karşılık elde edilen cevaplar aynı zamanda İbn Gaylân'ın felsefeye yönelik tutumunun arka planının daha net bir şekilde görülmesini sağlayacaktır.

Tercümeler vasıtasıyla Yunan felsefesi ile tanışan İslâm toplumu, zamanla felsefe alanında büyük âlimler çıkarmıştır.²¹⁹ Fakat İslâm dünyasında Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu felsefe, İbn Sînâ'ya kadar çok az kişinin benimsediği aykırı bir sistem olarak varlığını sürdürmüştür. İbn Sînâ'nın sahneye çıkması ve bu alandaki yetkinliğini ortaya koyması ile ilim camiasında mantık ve metafiziğe yönelik geçmişe oranla büyük bir merak uyanmıştır. Diğer yandan bâtinî düşüncenin felsefeyle iç içe olması

²¹⁸ İbn Gaylân, *Telkîhu'l-elbâb fî tenkîhi turuki'l-ebvâb fî'l-hisâb* (Sammlung Refaiya, Vollers 825), 201a.

²¹⁹ Yunan düşüncesinin tercümeler vasıtasıyla Müslüman âlimlerin gündemine girişi, tepkiler ve yankılarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 73-77, 147-178. Ayrıca bk. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017).

ve inançlarında Presokratik ve Helenistik unsurları çokça kullanmaları,²²⁰ Müslüman toplumunda inançla ilgili problemlerin ortaya çıkma endişesini arttırmıştır. Bütün bunlar neticesinde Gazzâlî, öncelikle felsefeye dair ayrıntılı bir okuma yaparak felsefî geleneğin Müslüman temsilcilerinden Farâbî ve İbn Sînâ metafiziği içerisindeki -kendi bakış açısına göre- İslâm inancına aykırı gördüğü hususları tespit ederek şiddetli bir biçimde tenkit etmiştir. Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirileri²²¹ bir taraftan felsefeye yönelik olumsuz algıyı ilim camiasının bir kısmında daha da derinleştirirken diğer yandan eleştirilerin oluşturduğu tartışma ortamı, felsefenin dallarından olan mantık ve metafizik gibi alanlarına daha fazla ilgi oluşmasına neden olmuştur. Bunun neticesinde ise farklı saiklerle felsefe öğrenimine yönelik rağbet artmıştır. Nitekim bu durum Gazzâlî'den sonra İbn Gaylân döneminde de benzer bir şekilde devam etmiştir.

İbn Gaylân'ın yaşamını sürdürdüğü VI/XII. yüzyıl, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi iki farklı geleneğin mirasını devralan bir dönemdir. Özellikle de Gazzâlî, bu döneme damgasını vuran etkili bir âlim olmuştur. Zira İbn Sînâ düşüncesinin öğrencilerinin öğrencileri vasıtasıyla ikinci kuşak üzerinden devam ederken, Gazzâlî'nin bu asrın başlarında vefat ettiği göz önüne alındığında bizzat bu dönemdeki birçok kişiyi doğrudan etkileyen bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Üstelik Gazzâlî'nin yönetime yakın olması fikirlerinin yayılmasında son derece etkili olmuştur.²²² Diğer yandan Gazzâlî'nin mantık ilmini İslâmî ilimlerin mukaddimesi olarak görmesi, birçok alandan kimsenin mantık ve felsefe ile meşgul olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde felsefe, sadece gelenek içerisindeki kişilerin tahsil ettiği bir alan olmaktan çıkarak farklı ilim dallarından birçok kişinin ilgilendiği bir ilim dalı haline gelmiştir.

İbn Gaylân'ın yetiştiği bölge olan Horasan, bu bağlamdaki en canlı ve en aktif yerdir. Zira Horasan, felsefe geleneğinden gelenler ile bu geleneğin karşısında duranların yoğun bir biçimde

²²⁰ Bâtınî düşünce birçok felsefî akımdan etkilenen eklektik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Antik Yunan'dan kendi sistemlerini temellendirebilecek birçok düşünceyi almışlardır. Dahası sistemlerinde kullandıkları akıl, nefis vb. kavramlar ile âlemin var oluşu ile nefis-beden ilişkisine dair düşünceleri felsefeden ileri derecede etkilendiklerini göstermektedir. Nitekim İmam Gazzâlî, onlardan bazılarının dile getirdiği düşüncelerin kadim filozoflardan Pisagor'a (m.ö. 570 [?] -500 [?]) dayandığını beyan etmektedir. Bk. Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis* (London: I.B.Tauris & Co Ltd, ts.), 43.

²²¹ Felsefe karşıtlığı veya eleştirisi denildiğinde felsefî ilimlerin tümünün aynı kefiye konularak reddedildiği gibi bir husus ilk etapta akla gelse de durum böyle değildir. Özellikle tezimizde kullanılan felsefe kavramından kastedilen asıl olarak metafizik ve onunla bağlantılı fizik konulardır. Nitekim her ne kadar matematik vb. ilimler de felsefenin bir kolu olarak kabul edilmiş olsa da ilim camiasında felsefe denildiğinde akla ilk gelen şey metafiziktir. Dolayısıyla eğer felsefe denildiğinde bütün felsefî ilimlerin kastedilmesi durumu söz konusu ise Ömer Mahir Alper'in de çalışmasında belirttiği üzere Gazzâlî'nin felsefe karşıtı bir âlim olduğu söylenemez. Ayrıntılı bilgi için Bk. Ömer Mahir Alper, "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 88.

²²² İmam Gazzâlî, Vezir Nizâmülmülk ile kuvvetli ilişkileri bulunan bir âlim olduğu gibi, Sultan Melikşâh ve Sultan Sencer gibi Büyük Selçuklu Devleti yöneticileri tarafından kendisine saygı duyulan bir ilim adamıdır. Öte yandan Abbâsi halifesi el-Mustazhir Billah'ın talimatıyla Bâtınlığa karşı yazdığı *Fedâihü'l-Bâtıniyye* adlı eseri yazması onun halife katında dahi önemli bir yeri olduğuna işaret etmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâilü'l-enâm min resâilî Hüccetü'l-İslâm el-Gazzâlî* (Tahran: y.y., ts.), 9-16.

etkileşime geçtikleri bir merkezdir. Nitekim İbn Gaylân, Horasan'daki gözlemlerinden hareketle felsefenin ilim camiasındaki konumunu şu ifadeleri ile tasvir etmektedir: “Birçok Müslüman, filozofların görüşlerine ve onların eserlerinde ortaya koydukları sapkınlıkları öğrenmeye meyletmekte ve bu ilgi gün geçtikçe daha da artmaktadır.”²²³ Şu var ki geçmişe nazaran dînî ilimler erbâbının felsefe eğitimine olan ilgisi artsa da felsefenin bizzat kendisine yönelik olumsuz tutum zayıflamamış hatta giderek daha güçlenmiştir. Hiç şüphesiz bunda devletlerin felsefeye karşı mesafeli durmasının büyük bir etkisi vardır. Bu dönemde özellikle Bâtınîlerin felsefe ile özdeşleştirilmesi, devletlerin böyle bir tutum sergilemesine neden olan önemli etkenlerden biridir. Nitekim bu nedenle Büyük Selçuklu Devleti, kendi bünyesindeki hiçbir ilim merkezindeki eğitim müfredatına felsefeyi dahil etmemiştir.²²⁴ Bu nedendir ki o dönemde felsefeyle ilgilenen birçok kişi, bu ilimlere dair eğitimini ya bireysel olarak gerçekleştirmiş ya da medreseler dışında bu ilimlerde uzman belirli hocalardan ders almışlardır. Örneğin Abdülkerîm eş-Şehristânî, İbn Gaylân, Fahreddin er-Râzî, Kemâlüddin b. Yûnus el-Enbârî (öl.639/1242) gibi felsefeye dair ilimlerde yetkin olan ilim adamları felsefe derslerini medrese dışında alan din âlimleri arasında yer almaktadırlar.²²⁵

VI/XII. yüzyılda dînî ilimler erbabı olup felsefe ile ilgilenen kişilerin çoğunda Gazzâlî etkisi bulunduğu gibi, bizzat felsefe geleneğinden kimseler de büyük oranda İbn Sînâ takipçisidir.²²⁶ Bu bağlamda İbn Gaylân'ın şu ifadeleri dikkat çekicidir: “İbn Sînâ'nın ne söylerse söylesin doğru söylediği, hata yapmasının mümkün olmadığı ve onun söylediklerinden herhangi bir şeye muhalefet eden kişinin akıllı kimselerden sayılamayacağı fikri zamanımızdan bir grubun kalbinde köklemiştir.”²²⁷ Bu ifade o dönemde felsefî gelenek içerisinde yer alanların İbn Sînâ'yı ne derecede takip ettiklerini gösteren önemli bir delildir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın takipçisi olduğu Meşşâî düşüncenin felsefî sistemler

²²³ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 7.

²²⁴ Muhammad al-Faruque, “The Development of the Institution of Madrasah and the Nizamiyah of Baghdad”, *Islamic Studies* 26/3 (1987), 256; M. Esad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan (Samsun: Etüt Yayınları, 2001), 51.

²²⁵ Zikredilen âlimlerden herhangi birinin medrese bünyesinde felsefe dersleri aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta bunlar içerisinde yer alan Kemâlüddin b. Yûnus'un felsefe derslerini dışarıdan aldığı ve Mûsul'da Nizâmiye Medresesi'nde fıkıh hocalığı yaparken medrese dışında felsefenin farklı dallarında eğitim verdiği nakledilmektedir. Bu husus, felsefenin Nizâmiye medreselerinde kabul edilmediğini gösteren önemli bir delil olarak karşımızda durmaktadır. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâi'z-zamân*, 5/378-387; Ahmet Beken, “Nizâmiye Medreseleri'nde Öğretimi Yapılan İlimler”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2021), 434.

²²⁶ Bu dönemde İbn Sînâ takipçisi filozoflar çoğunlukla Doğu İslâm dünyasında yaşayan kimselerdir. Batı'ya yöneldiğimizde ise İbn Tufeyl (öl.581/1185) gibi kısmen İbn Sînâ'dan yararlanan filozoflar bulunsun da çoğunlukla İbn Sînâ'nın fikirlerinin benimsenmeyip eleştirildiği görülmektedir. Nitekim dönemin en önemli filozofu İbn Rüşd, Meşşâî düşüncenin takipçisi olma noktasında İbn Sînâ ile aynı sistem içerisinde olmasına rağmen İbn Sînâ'nın Aristo'ya bazı konularda muhâlefetinden dolayı onun felsefe anlayışını beğenmeyip bu düşünce biçimine ciddi eleştiriler yöneltmiştir. O bakımdan İbn Rüşd, İbn Sînâ takipçisi olmayıp bizzat Aristo'nun eserlerine yönelik şerhler yazan bu yönden tam anlamıyla Aristocu Meşşâî bir âlimdir. Bk. Birgül Bozkurt, “Endülüslü Düşünürlerin İbn Sina'ya Bakışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/38 (2017), 162,164,166.

²²⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 13.

içerisinde dönemin en güçlüsü olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Horasan'da İbn Sînâ geleneğinden gelen önemli felsefecilerin olduğu mülahaza edilmektedir. Nitekim söz konusu geleneği devam ettiren iki önemli isim öne çıkmaktadır. Bunlardan biri Levkerî, diğeri ise Ömer Hayyam'dır. Özel meclislerde felsefe dersleri verdiği anlaşılan Levkerî; Es'ad el-Mîhenî²²⁸, Muhammed b. Ebî Tahir et-Tabesî el-Mervezî²²⁹, Abdurrezzâk et-Türki²³⁰, Aynü'z-Zamân Hasan el-Kattân el-Mervezî²³¹ gibi yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla Horasan bölgesinde felsefenin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Fakat Levkerî, öğrencileri vasıtasıyla her ne kadar sonraki asırlara bağlansa da güçlü ilmî bir gelenek oluşturamamış, bu anlamda onun felsefî etkisi bulunduğu zamanla sınırlı kalmıştır. Bu geleneğin bir diğeri önemli ismi olan Ömer Hayyâm ise ekseriyetle fizik, astronomi, matematik vb. alanlarda faaliyet gösterip eserler te'lif etmiş, metafizikle ilgili küçük çapta risâleler ele almıştır. Hayyâm, metafizik alanında eser te'lifi noktasında her ne kadar geride kalmış gibi gözükse de mantık ve felsefe alanındaki yetkinliği onu ön plana çıkarmıştır. Nitekim Ali b. Zeyd el-Beyhakî, Ömer el-Hayyâm'ı İbn Sînâ'dan sonraki en yetkin filozof olarak tanıtmıştır.²³² Sonuç olarak gerek Ömer Hayyâm²³³ gerekse Levkerî, İbn Sînâ felsefesinin bir sonraki kuşağa aktarılmasındaki zincirin birer halkası olarak bulunmaları sebebiyle İslâm felsefe tarihinde kendi dönemlerine adlarını yazdıran filozoflar arasında bulunmaktadır.

İbn Sînâ geleneğinden gelen bir diğeri kişi ise Ömer Hayyâm'dan ders aldığı nakledilen Ömer b. Sehlân es-Sâvî'dir.²³⁴ Bu filozof, İbn Sînâ'nın mantık sistematığını *el-Besârü'n-nasîriyye* adlı eseriyle sadeleştirip yeni bir forma koymak sûretiyle mantığın kolay anlaşılması yolunda gösterdiği çaba ile bilinmektedir. Bu öneminden dolayı eser, günümüze kadar mantık ilminde ders kitabı olarak okutulmuştur. Sâvî, sadece mantık ilmiyle kendisini sınırlandırmamış, metafiziğe dair çalışmalar da yapmıştır. Onun metafiziğe dair görüşleri incelendiğinde birçok yönden İbn Sînâ'yı takip ettiğini görülmektedir.²³⁵

İbn Gaylân'ın yaşadığı dönemde İbn Sînâ geleneğini bütünüyle takip edenler olduğu gibi onun görüşlerinden, dolayısıyla Meşşâî düşünceden istifade etmelerine rağmen kendine özgü bir sistem oluşturmaya çalışanlar da yok değildir. Nitekim bunların başında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gelmektedir.

²²⁸ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 141.

²²⁹ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 128.

²³⁰ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 130.

²³¹ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 156-157.

²³² Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 193-194.

²³³ Daha önce zikredildiği üzere Ömer Hayyâm, İbn Sînâ'nın eserlerine dair verdiği derslerle felsefe geleneğini devam ettirerek ilim silsilesine adını kaydettirmiştir. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/101.

²³⁴ Kayacık, "Sâvî, Ömer b. Sehlân", 36/202-203.

²³⁵ Sâvî'nin sağlam bir İbn Sînâ taraftarı olduğunu onun *Nehcü't-takdis* adlı eserinden anlamak mümkündür. O, bu eserinde Allah'ın tikellere dair bilgisi hususunda İbn Sînâ'nın yanında durarak Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine cevap vermektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. es-Sâvî, *Risâletân fi'l-felsefe ve'l-mantık: Nehcü't-takdis ve Es'ile ve ecvibe*.

O, dönemin egemen felsefî anlayışını şiddetli bir biçimde eleştirerek kendi düşünsel sistemini inşa etmeye çalışan önemli bir filozoftur. Özellikle kendinden önceki felsefî geleneklerin hakikati anlama yolunda yetersiz kaldıklarını dile getirerek alternatif fikirlerini *Kitâbü'l-Mu'teber* adlı eseri aracılığıyla sunmuştur.²³⁶

Aslında Bağdâdî, Meşşâî düşünceye yönelik eleştirileriyle dikkat çekmesine rağmen özellikle var oluş ile ilgili düşünceleri Meşşâî düşünceye yakındır. Dolayısıyla onun fikirleri yine de Müslümanların çoğunun aksi bir çizgidedir ve bu sebeple olsa gerek felsefe camiası dışında pek de muteber görülmemiştir.²³⁷ Bu bağlamda İbn Gaylân'ın zaman konusunda Bağdâdî'ye yönelik ciddi eleştirilerde bulunduğu ifade edilmelidir. Buna rağmen şunu da belirtmek gerekir ki Bağdâdî, bu yüzyılın filozofları içerisinde uzun bir müddet kendisinden istifade edilen, fikirleri tartışılan ve bu yönüyle etkisi hissedilen birkaç âlimden biridir.

Bağdâdî'den sonra dikkate alınması gereken bir diğer düşünür ise ondan kısmen etkilenen fakat İslâm düşüncesinin etkisi bakımından Bağdâdî'yi geride bırakan Şihâbüddin Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî el-Maktûl'dür (öl. 587/1191).²³⁸ Mantık formasyonunun büyük bir bölümünü Sâvî'nin *Besâir* adlı eseri vasıtasıyla kazanan Sühreverdî, öğrencilik yıllarında İbn Sînâci iken, olgunluk döneminde onu Aristocu düzeyde kalmakla itham ederek ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Antik Yunan düşüncesinin farklı sistemlerinden istifade eden Sühreverdî, yaşadığı dönemin güçlü akımı Aristocu felsefenin bilginin kaynakları konusundaki fikirlerinin aksine mistik tecrübe ve sezgiyi esas alan Platon düşüncesinin etkisinin görüldüğü bir yaklaşım benimsemiştir. Neticede sezgisel bir bilgi felsefesinin egemenliğinde “nur metafiziği” olarak kabul edilen İshrâkî felsefeyi geliştirmiştir.²³⁹ Onun bu felsefî tarzı, Meşşâî düşüncenin varlık bakımından sorunlarına da eğilerek özellikle sudûr teorisine farklı bir şekil vermiştir.²⁴⁰ Sühreverdî, sentezci bir düşünce sistemine sahip olmasına rağmen özgün yönleriyle İslâm düşüncesi içerisinde önemli bir yer edinmiş ve uzun bir müddet Müslüman filozoflara ilham veren bir âlim olmuştur. Öyle ki kendisinden dört asır sonra gelen Hikmet-i Mûteâliye düşüncesinin kurucusu

²³⁶ Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Ali b. Melkâ el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (İsfahan: Dâneşgah-e İsfahân, 1995), 1/3-4.

²³⁷ İbn Gaylân'ın yaşadığı asırda Bağdâdî'nin fikirlerine yönelik reddiyelerin kaleme alındığı kaydedilmektedir. Bunlardan biri de Ali b. Zeyd el-Beyhakî'nin ele aldığı *el-Müşteher fi nakdi'l-Mu'teber* adlı eseridir.

²³⁸ Hossein Ziai, “The Illuminationist Tradition”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Hossein Nasr - Oliver Leaman, Routledge History of World Philosophies, Vol. 1 (London: Routledge, 2003), 838.

²³⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 1/353-354; Tahir Uluç, “İshrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mâhiyeti”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya - Eyüp Bekir Yazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 999; İnâm Haydûre, “‘Mukaddime’”, *Hikmetü'l-işrâk*, mlf. Şihâbüddin es-Sühreverdî (Beyrut: Dâru'l-Meârifî'l-Hikemiyye, 2010), 8.

²⁴⁰ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 115.

Molla Sadra olarak anılan Sadrüddin eş-Şîrâzî (öl. 1050/1641)'yi birçok hususta etkilemiştir.²⁴¹

Mantık ve metafizik ilimleriyle ilgilenenler genellikle felsefe geleneğine derinden bağlı olan kimselerden teşekkül etse de felsefenin muhtelif dallarından ilim adamları ve dînî ilimlerle iştigâl eden kişilerin de çeşitli amaçlarla mantık ve metafizik öğrenimine yöneldiği mülâhaza edilmektedir. Bu döneme dair gözlemlerini aktaran İbn Gaylân, felsefe geleneği dışında bu alanla ilgilenenleri aritmetik, geometri, tıp, astronomi gibi felsefeyle bağlı olan ilim dallarının öğrencileri ile kelâm fıkıh ve tasavvuf gibi dînî ilimleri öğrenenler olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Felsefenin diğer dallarında eğitim gören kimselerin özellikle metafizik ile ilgilenmeleri İbn Gaylân tarafından şöyle gerekçelendirilmiştir:

Felsefenin ilim dallarından birinde eğitim görmeye başlayanlar, tahsiline girdiği ilmin doğru olduğuna inandığında -bu ilmin de felsefî ilimlerin bir parçası olduğunu bildiği [için]- felsefenin diğer dallarının da herhangi bir temeli olmadığından aynı şekilde doğru olduğunu zanneder. Böylece meşgul olduğu ilmin esaslarını içeren ilimleri – [inanç esasları açısından] doğruluğuna inansın veya inanmasın- kendini daha da ilerletmek amacıyla öğrenmek ister.²⁴²

İbn Gaylân'ın yukarıdaki ifadesinde iki husus ön plana çıkmaktadır: Bunlardan birincisi, matematik, geometri vb. alanlarda eğitim görenlerin, metafiziği; iştigâl ettikleri alanla aynı kategoride yer alması nedeniyle kesin bilgi veren bir ilim olarak görmeleri ve bu nedenle de büyük bir iştiaqla tahsil etmek istemeleridir. İbn Gaylân'a göre bu düşüncenin dayandığı herhangi bir temel bulunmamaktadır. Çünkü söz konusu ilim mensupları kendi tahsil ettikleri ilimden hareketle böyle bir kıyas yapmakta ya da metafiziğin de bu doğrultuda olduğu tarzında bir telkine maruz kalmaktadırlar. İkinci husus ise, İbn Gaylân'ın “meşgul oldukları alanın esaslarını içeren ilimler” ifadesidir. Bu ifade aynı zamanda teorik ilimlerle meşgul olanların felsefeye olan bakış açısını yansıtmaktadır ki buna göre felsefe yani metafizik, teorik ilimlerin esaslarını içeren ve tartışan bir ilim olması nedeniyle hangi teorik ilimle meşgul olunursa olunsun öğrenilmesi gerekli görülen bir ilimdir. Dolayısıyla İbn Gaylân'ın bu kısımda zikrettiği kişilerin felsefe eğitimi almasının altındaki en temel neden, alanları gereği kendilerinde metafiziği öğrenme zorunluluğu hissetmeleridir. Zira bu ilimlerin öğretildiği ortamda metafiziğin diğer birçok doğa ilminin ilkelerini içerisinde barındıran en üstün ilim olduğu düşüncesi hâkimdir.²⁴³ Bu durumda metafizik öğrenen kişi, diğer teorik alanlarda ilerlemek için doğruluğuna

²⁴¹ Sadrüddîn Muhammed eş-Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfâri'l-âkliyyeti'l-erba'a* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1990), 2/59-64; Uluç, “İşrâkîlik-Meşşâîlik İlişkisinin Mâhiyeti”, 7/1152-1154..

²⁴² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 9.

²⁴³ Metafizik, ilk Müslüman filozof Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Kindî (öl. 252/866)'de Allah'ın varlığını ele alması bakımından en üstün ilim olarak kabul edilirken, Ebû Nasr el-Fârâbî (öl. 339/950)'den itibaren mutlak varlık ve varlığı varlık olması bakımından incelemesi sebebiyle diğer ilimlerden daha yüksek bir konumda görülmüştür. Dahası metafiziğin en üstün ilim olarak görülmesinin asıl nedeni, külli bir ilim olarak bütün ilimlerin ilkelerini mesele edinmesi ve açığa kavuşturmasıdır. Diğer

inanmadığı şeyleri dahi amacı doğrultusunda tahsil etmek zorunda kalır. Ne var ki İbn Gaylân'ın bahsettiği bu gruptan bazıları felsefe ile güçlü bir bağ kurarken bazıları ise sadece kendi alanında derinleşmek için felsefe ilmini bir araç olarak görmüştür. Söz gelimi tıp ilmiyle meşgul olduğu sıralarda felsefe tahsili de gören İsmâîl el-Cürcânî, metafiziğin içerisinde barındırdığı aykırı fikirleri fark ederek, bunlara cevaben bir felsefe eleştirisi yapmıştır.²⁴⁴ Aynı şekilde İbn Gaylân da ilk başlarda geometri ve astronomi ilimlerine dair eğitim aldıktan sonra felsefeye ilgi duymuş ve bir müddet felsefî ilimleri öğrenmiştir. Fakat bilindiği üzere o, felsefenin dinin esaslarına aykırı düşünceler barındırdığını iddia ederek felsefeye karşı konumlanmıştır.

Felsefenin farklı dallarında eğitim alan kimselerin dönemin şartlarında metafizik öğrenmesi normal bir durumdur. Burada asıl dikkat çekici husus; fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi uzun bir müddet felsefeye bütün yönleriyle karşı olan İslâmî ilimler alanındaki kişilerin felsefe ile ilgilenmesidir. Hiç şüphesiz fıkıhçıların özellikle de fıkıh usûlü ile meşgul olan kimselerin felsefe ile alakadar olmalarının en temel nedeni Gazzâlî ile mantık ilminin fıkıha giriş mesâbesinde görülmesinden ileri gelmektedir. Bu doğrultuda mantık ilmine yönelen fıkıhçılar; tanım, kıyas vb. konuların kendi alanlarıyla bağlantılı olduğunu fark etmeleri üzerine mantığa yönelik özel bir ilgi duymuşlardır. Böylelikle mantık ilmi, ele alınan konuların kavramlarını daha net koyma ve meseleleri delillendirme açısından fıkıh usûlü ilmi için vazgeçilmez bir alan haline gelmiştir.²⁴⁵ Nitekim İbn Gaylân'ın, ders arkadaşlarıyla fıkıh müzakeresi yaptığı sırada mantığa dair kavramları ve mantığın tartışmada karşı tarafı alt etmek için en güçlü araç olduğunu işitmesi üzerine bu ilmi öğrenmeye girişmesi, mantığın usûlcüler tarafından ne kadar önemsendiğini gösteren açık bir delildir.²⁴⁶ Öyle anlaşılmaktadır ki mantığın fıkıhta derinleşmek ve tartışmada hasmı yenmek için vazgeçilmez bir ilim olduğu fakihlerin zihninde köklü bir yer edinmiştir. Fıkıhçıların mantığa bu denli güvenmeleri, zamanla onların felsefeye ilgi duyar hale gelmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda İbn Gaylân, fıkıhçıların mantık ilmine dair hususları öğrenirken felsefecilerin

bir ifadeyle metafizik, farklı ilimleri bir araya getiren ve onlar arasında bir bağ kurabilen tümel bir ilim niteliği taşımaktadır. Bk. Ebû Yûsuf el-Kindî, *Kitâbü'l-Kindî ilâ Mu'tasim Billah fi'l-felsefeti'l-Ülâ*, thk. Ahmed Fuâd Ehîvânî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1948), 77-78; Mubahat Türker, "Fârâbî'de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20/1 (1962), 26; Kamuran Gökdağ, "Klasik Dönem İslâm Filozofları İlim Tasniflerinde Metafizik", *Kavramlar ve Kuramlar -Düşünce Bilimleri-*, ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020), 18,26,31; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik, 2019), 100-107.

²⁴⁴ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 172.

²⁴⁵ Bu bağlamda Ömer Mahir Alper, mantık ilminin Gazzâlî ile sadece fıkıh ilmi değil, dini ilimlerin tümünün metodolojik temelini oluşturan felsefî bir ilim olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla aslında dinî ilimlerin usûl bakımından meşruiyetini sağlayan ilim, felsefe olmaktadır. Bk. Ömer Mahir Alper, "Dini İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği", *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014), 60.

²⁴⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 10.

metafizik ve tabiata dair görüşleriyle de karşılaştıklarını, dolayısıyla bu ilimlere de merak saldıklarını ifade etmektedir.²⁴⁷

Böylece aslında Gazzâlî'nin mantığın Yunan düşüncesini içerisinde barındırmadığı fikri pratikte geçersiz olmaktadır. Daha da ötesi Gazzâlî mantığı bu şekilde sorgulanmaz bir ilim şeklinde ortaya koyarak karşısında durduğu metafiziğin merak edilen bir ilim haline gelmesine neden olmuştur. Söz gelimi İbn Gaylân ile aynı dönemde yaşayan Mu'tezilî âlim İbnü'l-Melâhimî, kendi zamanındaki birçok fakih'in felsefeyi tahsilde büyük bir çaba gösterdiklerini ifade etmektedir. Ona göre özellikle de Şâfiîler, fıkıh ve fıkıh usûlünde derinleşmek için felsefe öğrenimini şart olarak görmüşlerdir. Hatta bu konuda bazı Hanefîler de Şâfiîleri takip etmişlerdir.²⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî'nin filozofların ilimleri olarak ifade ettiği şey, muhtemelen mantık ilmidir. Fakat bazı fıkıhçıların metafiziği de öğrenmeye çalıştıkları göz önüne alındığında her iki alanı da kastetmiş olması mümkündür. Şunu da belirtmek gerekir ki fıkıhçıların hemen hemen hepsi felsefeyi fıkıhta derinleşmek için bir araç olarak gördüklerinden onu benimseme durumları pek de olmamıştır. Bu sebeple de fıkıhçıların büyük çoğunluğunun Aristo mantığının uzantıları olan fikirlere karşı durmuşlardır. Hatta fıkıh âlimleri, aslında mantık alanında kendilerinden ders aldıkları bazı hocalarından hoşlanmamalarına rağmen onları alanlarında derinleşmek için bir araç olarak telakki ederek iletişimde bulunmuşlardır. Mesela Ömer Hayyâm, birçok fakih'in felsefenin farklı dallarında kendisinden dersler aldıklarını fakat felsefe ile ilgilenmesinden dolayı arkasından kendisini kötülediklerini ifade etmektedir.²⁴⁹ Aslında bu durum fıkıhçıların içten içe felsefeye hayranlık duyduklarını göstermektedir. Zira mantık ve felsefî ilimleri öğrenme zorunluluğu hissetmeleri onların bu ilimlere olan ihtiyaçlarını açıkça ortaya koymaktadır. Onların bu ilimleri öğrenmek için o ilmin uzmanına sığınmalarına rağmen böyle davranmalarının başka bir açıklaması bulunmamaktadır.

Fıkıhçılar gibi belirli bir amaca matuf felsefeye yönelen bir diğer kesim ise tasavvuf erbâbıdır. Onların başlarda bu ilme yönelmelerindeki esas neden, felsefenin nefsi bütün boyutlarıyla ele alması ve maddeden soyutlanmaya yaptığı vurgudur. Maddeden dolayısıyla dünyevi şeylerden arınmayı amaçlayan bu kesim, felsefenin nefisle ilgili görüşlerine ilgi duymuşlardır. Öte yandan bu grup, felsefedeki feyz anlayışının kendi sistemlerine yakın olduğunu fark edince felsefenin bütününe yönelik bir çeşit bağ kurmuşlardır. Nitekim İbn Gaylân bu kesimin felsefeye yönelişini şöyle tasvir etmektedir:

Felsefî ilimlere uhrevî saadete ulaşmak için râğbet gösterenlere gelince bunlar, uhrevî saadetin,

²⁴⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 9.

²⁴⁸ Rûknüddîn İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, thk. Wilfred Madelung -Hasan Ensârî (Tahran: Müesses-e-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2008), 3.

²⁴⁹ Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahhâru'l-ibâd*, 475.

nefsi kötü huylardan arındırarak ve akli ilimlerle donatarak bedeni kuvveleri kontrol altına almakla gerçekleşeceğine taklidî olarak inanan kimselerdir. Aynı zamanda bunlar, aklî ilimlerin nefis tezkiyesinden sonra herhangi bir öğrenim ve çaba olmadan nefse feyz şeklinde akacağına inananlardır. Bu şekilde düşünenler, felsefecilerin; nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bedenî şeylerden uzak oluşu ve aklî manaların suretleriyle donatılmasından dolayı saadete eriştiğini söylediklerini duymuşlar ve bunun üzerine onların bazı sözlerinin kendi itikatlarıyla uyuşmasından dolayı onların inançlarına yönelmişlerdir.²⁵⁰

Felsefe ile İbn Gaylân'ın bahsettiği doğrultuda ilgilenen tasavvuf âlimlerinden bazıları zamanla felsefe ile özel bir bağ kurarak her iki ilmi mezcetmeye çalışmışlardır. Bunu çevresinde bizzat müşahade eden veya bir yerlerden duyan İbn Gaylân, muhtemelen bu nedenle yukarıdaki sınıflandırma içerisinde tasavvuf ehlini de saymıştır. Nitekim geçmişte bu tarz kimseler olduğu gibi İbn Gaylân'ın küçük yaşlarına denk gelen dönemde benzer bir tutumu Aynü'l-Kudât el-Hemedânî olarak bilinen Ebu'l-Me'âlî Abdullah b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Miyâne'î el-Hemedânî (öl. 525/1131) de ortaya koymuştur. Uzun bir arayış dönemi geçiren Hemedânî, felsefenin de etkisiyle dönemin hâkim anlayışına aykırı fikirler ileri sürmüştür. Neticede ise bu fikirleri bahane edilerek idam edilmiştir.²⁵¹

Konumuz ile bağlantılı olması sebebiyle bu üç grup arasındaki en önemli topluluk ise kelâmcılardır. VI/XII. yüzyıl kelâm geleneği incelendiğinde Mu'tezile, Eş'arilik ve Hanefilik/Mâtürîdîlik olmak üzere dönemin düşünce biçimini etkileyen üç temel ekolle karşılaşmaktadır. Bunlar içerisinde Mâtürîdîlik, kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) istisna olmak üzere İbn Gaylân'ın yaşadığı asra kadar felsefeden uzak bir kelâm anlayışı benimsemiştir. Mu'tezile ve Eş'arî düşüncenin ise tarihsel süreç içerisinde felsefe ile ilişkileri farklı boyutlarda olmuştur.²⁵²

²⁵⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 12. Bk. Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 193-194.

²⁵¹ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 135-156; Hamid Dabashi, "The Illuminationist Tradition", *'Ayn al-Quḍât Hamadânî Ana the Intellectual Climate of His Times*, ed. Hossein Nasr - Oliver Leaman, Routledge History of World Philosophies, Vol. 1 (London: Routledge, 2003), 675-690; Süleyman Uludağ - Nurettin Bayburtlugil, "Aynülkudât el-Hemedânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991).

²⁵² İbn Gaylân'a kadarki süreçte felsefeye en mesafeli duran kelâmî düşünce Hanefî-Mâtürîdî gelenek olmuştur. Özellikle İbn Gaylân dönemindeki Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin dönemin felsefî tartışmalarına pek girmedikleri veya dikkate almadıkları anlaşılmaktadır. Hatta bu dönem âlimlerinden olan Necmeddîn en-Nesefî (öl. 537/1142) ve Alâüddîn es-Semerkandî'nin (öl. 539/1144) hocası V/XI yy. âlimlerinden Ebü'l-Yusr el-Pezdevî (öl. 493/1100), felsefenin batıl bir ilim olduğunu ifade ederek hiçbir şekilde tahsil edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Ebü'l-Yusr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hanz Bitirlens (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2003), 248. Mâtürîdîliğin felsefeden uzak olması, felsefî fikirlerden habersiz olmaları ya da hiçbir şekilde eserlerinde felsefeye dair görüşleri zikretmedikleri anlamına gelmemelidir. Hiç şüphesiz Mâtürîdîlik sistem ve yöntem bakımından felsefeden uzak durmuş ve kelâmî nosyonu korumuştur. Yoksa bu düşüncenin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den itibaren Dehrîler ve Tabiatçılar gibi kelâm eserlerinde fikirlerine yer verilip reddedilen gruplar Mâtürîdî kelâm kitaplarında da işlenmiştir. Nitekim İmâm Mâtürîdî (öl. 333/944), özellikle âlemin kıdemi bağlamında filozoflara eleştiriler yönelttiği gibi, Aristo'nun mantık eserinden alıntıda dahi bulunmuştur. Bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir

Felsefe ile etkileşim bakımından içerisinde farklı renkler barındıran Mu'tezile düşüncesi, genel olarak ilk dönemlerde atom nazariyesi, nedensellik gibi konularda farklı felsefî geleneklerden yararlanmış olsa da yöntem ve içerik bakımından kelâmî kimliğini korumuş, cevher ve araz gibi Antik Yunan filozoflarına ait teorileri ise,²⁵³ inanç ve dünya görüşüne göre yeniden şekillendirmiştir. Bu dönemde özellikle materyalist felsefe, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından ayrıntılı olarak öğrenilmiş ve bu tarz fikirlere yönelik reddiyeler kaleme alınmıştır. Aristo düşüncesine dair bilgileri de tahsil eden Mu'tezile, Aristo'nun özellikle varoluş ile ilgili düşüncelerine itirazlarda bulunmuştur.²⁵⁴ İlk dönemlerde Mu'tezile içerisinde her ne kadar felsefe alanında belirli bir birikime sahip olan âlimler bulunsa da felsefî sistemi bütüncül olarak öğrenmedikleri ve tikel bazı meselelerde farklı düşüncelerden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Söz gelimi İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm (öl. 231/845) ve Ebü'l-Ösman el-Câhız (öl. 255/869) ve Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) bu bağlamda zikredilebilir. Nitekim Nazzâm'ın tedahül, kumûn-zuhûr düşüncesinde Stoa felsefesinden etkilenmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Ayrıca Câhız'ın da fikirlerinde bu felsefenin izlerini görmek mümkündür.²⁵⁵ Muammer'in ise varlığın doğası konusundaki fikirleri göz önüne alınarak tabiatçı filozoflardan etkilendiği anlaşılmaktadır.²⁵⁶ Fakat felsefî sistemin özellikle de Meşşâî dilin ve yöntemin bütüncül bir şekilde bilinmediği ve kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Zira Yahya b. Adî'nin (öl. 364/975) Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) hakkında kullandığı ifadeler de bunu desteklemektedir. İbn Adî, Cübbâî'nin Aristo felsefesine yönelik *Tasaffuh* adlı bir eser yazdığını ve burada Aristo'nun görüşlerini kendince geçersiz kıldığını aktardıktan sonra Cübbâî'nin mantık kurallarından habersiz olması nedeniyle Aristo'ya dair reddiyesinin herhangi bir anlamı kalmadığını ileri sürmektedir.²⁵⁷

Mu'tezile'de felsefî dilin ve sistemin gerçek manada anlaşılması durumu ise Ebü'l-Hüseyin el-

Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Neşriyyâtü Vakfı Diyâneti't-Türkî, 2017), 225-235. Hanefî-Mâtürîdî düşüncenin bizzat felsefe ile ilgilenmesi ve kelâmın felsefe ile yakınlaşmasını ise Hanefî olması itibarıyla Şemseddin es-Semerkindî'den (öl. 702/1303) başlatmak mümkündür.

²⁵³ Kelâm atomculuğunun temelini Demokritos ve Epiküros'a dayandığına dair yaygın bir düşünce olsa da her iki düşünce arasında önemli farkların olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim Pines, kelâm atomculuğunun farklı düşünce geleneklerinden istifade etmiş olarak görünmesine rağmen kendine özgü yanlarının ağır bastığını özellikle vurgulamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 95-122.

²⁵⁴ Söz gelimi ezeli bir maddenin olduğunu kabul eden Aristo'cu düşünceye karşı Muhammed b. Şeddâd el-Mesme'î, *Kitâbün 'alâ ashâbi'l-heyûlâ* adlı eser kaleme almıştır. Bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan (Lübnân: Daru'l-Mârifet, 1997), 361. Bu bağlamda İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'te *en-Nakd 'alâ Aristûtalis fî'l-kevn ve'l-fesad* adlı eseri Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet etmektedir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 214-215.

²⁵⁵ Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021), 133-140.

²⁵⁶ Demet Aydın, *Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2023), 241-243; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabîî Nedensellik Düşüncesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 199.

²⁵⁷ Cemâlüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi ahhâri'l-hükemâ* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 37.

Basrî (öl. 436/1044) ile başlamaktadır. Onun kelâmî görüşlerinde doğrudan felsefî terminoloji kullanılmamış olsa da felsefeden etkilenecek kendinden öncekilere birçok konuda muhalefet ettiği görülmektedir. Nitekim bundan dolayı o, Şehristânî tarafından felsefî görüşleri olan bir kişi (الرجل فلسفي) (المذهب) olarak nitelendirilmiştir.²⁵⁸ Basrî'den sonra gelen ve onun takipçilerinden biri olan İbnü'l-Melâhimî'nin de felsefe ile ilgilendiği mülâhaza edilmektedir. Fakat onun felsefe ile meşguliyeti bütünüyle karşıtlık üzerine kuruludur. Nitekim bu doğrultuda *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ala'l-felasife* adlı eseri kaleme almıştır. Onun bu eseri incelendiğinde Meşşâî düşünce ve İbn Sînâ hakkında iyi derecede bir bilgiye sahip olduğu net bir şekilde görülmektedir.

İbn Gaylân'ın yaşadığı asırda felsefe ile çeşitli sâiklerle en fazla meşgul olan kelâmî grup ise Eş'arîlerdir. Bu düşünce sistemi, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den itibaren felsefî düşünceden haberdar olan, özellikle de Antik Yunan'daki bazı düşüncelere karşı cevaplar üreten bir kelâm ekolüdür. Fakat Eş'arîler, ilk dönemlerde her ne kadar felsefe ile bir şekilde ilgilenmiş olsalar da felsefî dili ve nosyonu kelâm eserlerine yansıtmamışlardır. İbn Sînâ'nın felsefî düşüncüyü tekrardan canlandırması ve İslâm âleminin gündemine yerleştirmesiyle beraber Eş'arî düşüncede felsefe dikkate alınmış, ona karşı kelâmî sistemi güçlendirme ve bu bağlamda epistemolojiyi yeniden kurma çabası öne çıkmıştır. Söz gelimi felsefe diline aşina olduğu anlaşılan Cüveynî, bu çabayı gösteren en önemli kişidir. O, özellikle mütekaddim dönem kelâmında merkezî bir konuma sahip delillendirme yöntemlerinden biri olan şahidle gâibe istidlâl (*el-istidlâl bi's-şâhid 'ala'l-gâib*) yöntemindeki problemleri tespit ederek bunlara ciddi eleştiriler yöneltmiştir.²⁵⁹ Onun bu adımı kelâmın alternatif yöntemler ortaya çıkarması yönünde ön ayak olmuştur. Öte yandan âlemin hudûsu meselesini İbn Sînâ'nın eleştirdiği noktaları dikkate alarak işlemesi de felsefeye karşı kelâmî güçlendirme adımı olarak anlaşılmalıdır.²⁶⁰ Ne var ki Cüveynî de her ne kadar kendinden öncekilere daha fazla felsefî bilgiye sahip olsa da onun felsefe ile olan ilişkisi karşıtlık ve savunmacılık üzerine kurulu olup daha öteye geçmemiştir.

Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî ile kelâm-felsefe ilişkisinde yeni bir sürece geçiş yapılmıştır. Kendinden önceki kelâmcıların felsefe eleştirisi konusunda yetersiz olduğunu savunan Gazzâlî, ikna edici ve hakkaniyetli eleştiriler için filozofların özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde öğrenilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁶¹ Bu minvalde uzun bir müddet

²⁵⁸ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 1/85.

²⁵⁹ Cüveynî'nin bu eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.

²⁶⁰ Nitekim Cüveynî, cevher-i ferd konusunu ele aldığı sırada filozofların cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceği iddiasını farklı yönlerden cevaplamaya çalışmaktadır. Bk. Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 36-39.

²⁶¹ Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl ve'l-müfsihü bi'l-ahvâl*, 21-22.

bütün mesaisini felsefe öğrenmeye ayıran Gazzâlî, felsefe öğrenimindeki nihâî amacı olan filozofların fikirlerinin kendi içerisinde tutarsız olduğunu ortaya koyan fikirlerini ilan etmiştir. Fakat filozofların metafizik ve fizikle ilgili bazı görüşlerine şiddetle karşı çıkan Gazzâlî, felsefenin bir parçası mesabesindeki mantığın aslında sadece Yunan düşüncesine ait bir ilim olarak görülmesinin yanlış olduğunu savunmuş, kelâmın zaten geçmişten beri “Kitâbü’n-nazar” vb. başlıklar altında bu ilmin benzeri bir fonksiyonu icra ettiğini iddia ederek mantığı yabancı bir unsur olmaktan çıkarmıştır.²⁶² Öyle ki bundan dolayı *Mi’yarü’l-’ilm*, *Mihakkü’n-nazar* ve *el-Kıstâsü’l-müstakîm* adlı mantık eserlerini kaleme almıştır. Böylece o, mantığı metafizik unsurlardan soyutlama girişimiyle bu ilme meşruiyet kazandırmıştır. Gazzâlî’den sonra mantık ilmi özellikle kelâm öğrenenler arasında büyük bir rağbet görmüştür. Fakat bu dönemdeki kelâmcıların mantığı öğrenmesindeki asıl amaç, esasında İbn Gaylân’ın ifade ettiği gibi filozofların eserlerinde görüşlerine dair getirdiği önermelerin sağlamasını yapabilmek ve bu doğrultuda sağlam cevaplar verebilmektir.²⁶³ Ayrıca bu dönemde kelâmcılar, Gazzâlî’nin ilk başlardaki felsefe öğrenimindeki temel amacına paralel olarak felsefe tahsilinde bulunmuşlardır. Nitekim İbn Gaylân, kelâmcıların felsefeye yönelme sebeplerini şu şekilde dile getirmektedir:

Kelâm ilmini öğrenmeye girişenlerden bazıları bu ilimde felsefecilerin görüşleri ve delillerine karşı âlimlerimizin onların fikirlerinin bozukluğunu açıklamak ve görüşlerini iptal etmek için ortaya koydukları şeylere rastlayınca mezkûr hususları bizzat filozofların kendi kitaplarından tetkik etmek isterler. Özellikle de kelâm kitaplarında zikredilenlerin kadîm filozofların görüşleri olduğunu, sonraki dönem filozofların kadîm filozofların birçok görüşüne muhalefet edip iddialarını geçersiz kıldıklarını işitince üstelik sonrakilerden muteber ve kendisine itimat edilecek görüşlerin İbn Sînâ’nın eserlerinde zikredilenlerin olduğunu duyduklarında kendilerinde İbn Sînâ’nın kitaplarındaki bilgileri öğrenme isteği ortaya çıkar. Bunu ise, araştırmalarının filozoflar nezdinde geçersiz olan değil de üzerinde tartıştıkları ve onlar nezdinde kabul gören fikirlere dayanması için yaparlar.²⁶⁴

²⁶² Ebû Abdullah Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru’l-Meârif, ts.), 85. Doğrusu Gazzâlî’ye kadar ki süreçte Aristo mantığı kelâmcılar ve usûl âlimleri tarafından hiçbir şekilde kabul görmemiştir. İlk dönem kelâmcılarından bazılarının Stoa (*Revvâkî*) mantığını benimsedikleri iddia edilse de bu hususta net bir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî ile Aristo mantığının meşrulaştırılması söz konusu olmuştur. Bk. Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhicü’l-bahs ‘inde müfekkiri’l-İslâm ve iktisâfû’l-menheci’l-’ilmî fi’l-’âlemi’l-İslâmî* (Beyrût: Daru’n-Nehdati’l-’Arabiyye, 1984), 28. Gazzâlî’nin mantığı meşrulaştırma çabası ve buna yönelik faaliyetlerinin temel nedenleri; filozofların metafizikteki çelişkilerini ortaya koyup mantık ilmini metafizik alanda yetkin bir şekilde kullanmadıklarını ispat ederek onların ilim camiasındaki güvenilirliğini zedelemek, kelâm ve fıkıh gibi ilimleri mantık ilmi aracılığıyla sistematize etmek ve bilginin mantıkî kuralar aracılığıyla doğruluğunun test edilmesi gerektiğini ortaya koyarak Bâtınîlerin bilginin kaynağının masum imâm olduğu iddiasını geçersiz kılmaktır. Bk. Ferruh Özpilavcı, “Gazzâlî’nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2012), 718.

²⁶³ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-’âlem*, 10.

²⁶⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-’âlem*, 10.

Yukarıdaki açıklamada dikkat çekici hususlardan bir tanesi, İbn Gaylân'ın kelâmcıların felsefeye yönelmesindeki sebeplerden bir tanesi olarak kelâm kitaplarında filozoflara dair eleştiri amacıyla verilen görüşleri bazı kelâmcıların bizzat kaynağından tahkik etme isteği olarak ortaya koymasıdır. İbn Gaylân'ın bahsettiği kelâmcıların en başında Gazzâlî'nin geldiğini söylemek mümkündür. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Gazzâlî, felsefeye dair eleştirilerin sığ kaldığını düşünerek bizzat bunları kaynağından ayrıntılı bir biçimde okumuştur. Onun bu tutumu kendisinden sonraki bazı kelâmcılar tarafından da devam ettirilmiştir. Nitekim bu dönemde öne çıkan Şehristânî, İbn Gaylân, Şerefüddîn Mes'ûdî ve Râzî gibi kişiler felsefeye dair bilgilerini bizzat temel kaynaklardan edinmişlerdir. Dikkat çeken bir diğer husus ise bu dönem kelâmcılarının özellikle İbn Sînâ'nın eserlerini merkeze almasıdır. Buna göre kelâmcıların özellikle İbn Sînâ üzerine yoğunlaşması, onun Antik Yunan düşüncesinin temsilcisi olan filozoflara yaptığı itirazlar ve onların görüşlerini geçersiz kılmak için öne sürdüğü delilleri öğrenme girişimi nedeniyledir. Dolayısıyla aslında kelâmcıların en başta İbn Sînâ'ya yönelme nedeni; Antik Yunan filozoflarının usûllerini bilen, sistemlerini derinden kavramış birisinden istifade ederek felsefenin geneline dair sağlıklı bir bilgiye sahip olmaktır. Nitekim bizzat İbn Gaylân da başlarda İbn Sînâ'yı okuma nedeninin bu husus olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Kelâm kitaplarında filozofların bazı görüşlerini kabul etmediği ve bu görüşleri geçersiz kılmak için İbn Sînâ'dan deliller getirdiğini gördüm. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın kitaplarını inceleme ve içerisindeki fikirleri tahkik etme hususundaki isteğim arttı. Bu isteğimin temel nedeni ise, onların fikirlerine muârazâda ve delillerini nakzetmede doğruya ve basirete dayanmak olmuştur.²⁶⁵

Kelâmcıların İbn Sînâ'nın eserlerine yönelmelerindeki bir başka neden ise, felsefeye dair en doğru bilginin İbn Sînâ aracılığıyla elde edilebileceği düşüncesidir. Zira onlara göre kadîm filozofların özellikle de Aristo gibi düşünürlerin fikirlerini en doğru biçimde aktaran filozoflar, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi âlimlerdir. Özellikle de İbn Sînâ bu noktada özel bir konuma sahiptir. Esasında bu tutumu ilk ortaya koyan Gazzâlî olmuştur.²⁶⁶ Ayrıca o, İbn Sînâ'nın aynı zamanda birçok konuda Aristo ve sonrası Yeni Platoncu düşüncenin takipçisi olduğunu bildiği için özellikle onun aktarımlarını tercihe şayan bulmuştur. Bu durum İbn Gaylân döneminde aynı şekilde devam etmiştir ki Râzî de Gazzâlî gibi, İbn Sînâ'nın bu noktadaki rolünün önemini benzer şekilde itiraf etmektedir.²⁶⁷ Öte yandan kelâmcılar,

²⁶⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 11.

²⁶⁶ Gazzâlî bu noktada şu ifadeleri kullanmaktadır: “Aristoteles’in eserlerini çevirenlerin tercümeleri, açıklama ve yoruma ihtiyaç duyuracak kadar saptırma ve değişime uğramaya devam etmiş, hatta bundan dolayı kendi aralarında tartışmalar ortaya çıkmıştır. Müslüman filozoflardan Aristo’yu en iyi nakledip inceleyen kişiler Fârâbî ve İbn Sînâ’dır. O halde biz dalalette olan önderlerinin görüşlerine dair tercih ettikleri ve doğru buldukları görüşleri iptal etmek ile iktifa edeceğiz.” Bk. el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 77-78.

²⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr (Lübnan: *Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1982), 91-92.

zamanla İbn Sînâ'nın fikrî gücünü tespit ettikten sonra aslında İbn Sînâ'nın otoritesini yıkarak onun şahsında Meşşâî-Yeni Platoncu geleneğin tümüne darbe vurulacağı düşüncesine varmışlardır. Nitekim bundan dolayı bizzat onun fikirlerindeki çelişkileri tespit edip eleştirmeye girişmişlerdir. Ne var ki Gazzâlî ile başlayıp İbn Gaylân döneminde devam eden süreçte Eş'arî kelâmcılar, felsefe kitaplarını içerisindeki yanlış görüşleri tespit ederek reddetmek amacıyla okumaya başlamış olsalar da²⁶⁸ zaman içerisinde felsefeye yönelik farklı tutumlar ortaya çıkmıştır.

Felsefeye dair birikim bu dönemde gittikçe artarken bu ilimle ilgilenenlerin bir kesim tarafından şiddetli tenkide uğradığı da gözden kaçırılmamalıdır. Daha önce açıklandığı üzere Müslüman devletlerin felsefeyle arasına mesafe koyması ve felsefenin halen İslâm dışı bir unsur olarak topluma sunulması kimi yerlerde filozof olarak bilinen ya da farklı amaçlarla felsefe ile ilgilenen kimselerin ilim camiasından dışlanmasına ve çeşitli şekillerde itham edilmesine neden olmuştur. Nitekim felsefe ile ilgilenen kimseler; Horasan'ın özellikle Merv, Nisâbûr, Belh gibi beldelerinde daha rahat hareket etmekteyken Herât gibi kimi yerleri ile bu bölge dışındaki İslâm beldelerinin bazılarında büyük sıkıntılarla karşılaşmışlar, dahası zındıklıkla suçlanmışlardır. Örneğin 560/1164-1165 yılında Bağdat'ta filozof olarak nitelenen Abdusselam b. Cengî adındaki bir kişi zındıklıkla suçlanarak hapse atılmıştır. Bununla da yetinilmemiş İbnü'l-Mâristâniyye olarak bilinen Abdullad et-Tîmî, minbere çıkıp insanların huzurunda felsefeyi ve filozofları lanetleyerek elindeki kitapları ateşe atarak yakmıştır. Hatta bunlar arasında İbnü'l-Heysem'in astronomi ile ilgili *Kitâbü'l-Hey'e* adlı eserinin dahi bulunduğu nakledilmektedir.²⁶⁹ Aynı dönemde Fahreddin er-Râzî'nin de benzer durumlarla karşılaştığı görülmektedir. Râzî, kendi adına medrese kurulan Gûrluların yönetimindeki Herât'ta bir tartışma neticesinde Kerrâmîler tarafından zındıklık ve felsefe ile meşgul olmak ile suçlanarak Herât'tan sürülmüştür.²⁷⁰ Râzî gibi İslâmî ilimlerde yetkin biri dahi felsefe ile meşgul olmasından dolayı sadece Kerrâmîlerce değil, Ehl-i Sünnet camiasından kimileri tarafından da Ehl-i Sünnet'in dışına çıkmakla suçlanmıştır ki bundan dolayı o, ömrünün yarısını felsefe ile mücadeleye ayırdığını vurgulamak zorunda kalmıştır.²⁷¹

Yukarıdaki bilgilerden hareketle İbn Gaylân'ın yaşadığı asırda İbn Sînâ ve Gazzâlî faktörleri göz önüne alındığında felsefeye yönelik üç farklı tavır ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Birincisi, felsefenin hakikate götürdüğü dolayısıyla öğrenilmesi gerektiğine dair tutumdur ki bunu savunanlar doğal olarak felsefî geleneğin takipçisidirler. İkincisi, felsefenin içerisinde inanca aykırı

²⁶⁸ Felsefî kelâmın kurucusu olarak kabul edilen Râzî, kelâm ilmini öğrenmeye başladığında filozofların eserlerini reddetmek amacıyla okuduğunu ve ömrünün yarısını buna adanmış olduğunu ifade etmektedir. Bk. Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 91-92.

²⁶⁹ Ali Zarîf A'zamî, *Muhtasarü Bağdâdî'l-kadîm ve'l-hadîs* (Bağdad: Matba'atü Furât, ts.), 105-106.

²⁷⁰ İbn Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 2003, 262.

²⁷¹ Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 91-92.

hususlar barındırdığı, dolayısıyla bunların tespit edilip ortaya konması gerektiği inancıdır. Bunu yapabilmek için ise felsefî nosyonu ve sistemi öğrenmek gerekmektedir. Dolayısıyla düşmanın silahıyla silahlanmakta herhangi bir mahzur yoktur. Bu grubun hemen hemen hepsini kelâmcılar oluşturmaktadır. Fakat bu bakış açısının kimi düşünürlerde zamanla evrileceği dikkatten kaçmamalıdır. Son tutum ise felsefeyi onunla savaştırmak için dahi olsa öğrenmenin yanlış olduğunu savunan görüştür. Bazı fıkıhçılar, Ehl-i Hadis grubu ve bazı Hanefî-Mâtürîdîlerin bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Devam eden kısımda İbn Gaylân'ın felsefeye karşı nasıl bir tutum içinde bulunduğunu görmeye çalışalım.

4.2. İbn Gaylân'ın Felsefeye Yönelik Tutumunun Zemini ve Boyutu

Felsefe, köklerinde İslâm'a aykırı hususlar barındırdığı iddiasıyla Müslüman ilim adamları tarafından ilk fark edildiği andan itibaren çeşitli eleştirilere muhatap olmuştur.²⁷² Fakat o, bütün haliyle İslâm toplumu içerisinde çok az kişinin benimsediği ve takip ettiği bir sistem olmasından dolayı uzun bir müddet tam olarak ciddiye alınmamıştır. Buna rağmen zaman zaman bu fikirleri benimseyenlerle karşılaşan Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar, ilgili konularda müstakil eserler kaleme almışlardır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin İbnü'l-Kays ed-Dehrî adlı bir kişinin heyûlâ ve suret hakkındaki görüşlerini eleştirmek maksadıyla ele aldığı *er-Red 'ala'l-felâsife* eseri bunun en önemli örneğidir.²⁷³ Fakat İbn Sînâ'ya kadar kelâmcıların karşısında felsefeyi temsil eden güçlü bir kişi olmadığından söz konusu reddiyeler belirli konularla sınırlı kalmış ve o dönemin muhataplarına göre ortaya konmuştur.

İbn Sînâ ile özellikle Meşşâî düşünce bir bütün olarak kelâmcıların eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir.²⁷⁴ İbn Sînâ'nın bu düşüncenin en önemli Müslüman temsilcilerinden biri olarak görülmesi ve savunduğu görüşlerde İslâm inancına ters hususların var olduğu iddiası, onun da fikirlerinin yoğun bir şekilde tartışılması ve eleştirilmesi ile neticelenmiştir. Bu eleştiri geleneğini başlatan ilk kişi olarak daha

²⁷² Fakat şurası unutulmamalıdır ki kelâmcıların felsefî bazı fikirlere karşı çıkması, onların felsefî düşüncüyü bütünüyle reddettikleri anlamına gelmemektedir. Zira belirli bir felsefî geleneği ve yöntemi eleştirmek evrensel bir düşünme biçimi olan felsefî düşüncüyü reddetmek olarak yorumlanamaz. Bu minvalde kelâmcıların felsefe eleştirisi veya karşıtlığı gibi ifadelerin hangi bağlamda söylendiği önemlidir. Daha da önemlisi kelâmın ilk döneminden itibaren özellikle Mu'tezilî kelâmcıların sadece savunma yapmadığı aynı zamanda kelâmı tümel bir disiplin halinde inşa ederek varlığın tümüne yönelik bir araştırma içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Hayrettin Nebi Güdekli'nin de savunduğu üzere kelâm, hem din hakkında konuşmak hem de eşyanın gerçekliğini incelemektir. Dolayısıyla mütakellim, bir hakikat araştırmacısı olduğu için felsefî bir faaliyet içerisinde. Bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2024), 250-261.

²⁷³ İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fi mâ nusibe ilel-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 134.

²⁷⁴ Meşşâî düşünce ile Yeni Eflatuncu felsefeyi sentezleyen İbn Sînâ, güçlü felsefî birikimi ve sisteminin yanı sıra yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla felsefî ilimlerin Müslüman âleminde yayılıp gelişmesinde önemli bir role sahiptir. Bu sebeplerdir ki onun eserleri gerek hayatta iken gerekse de ölümünden sonra anlaşılacak, geliştirilmek ve çürütülmek gibi farklı amaçlarla yoğun bir şekilde okunmuştur. Nitekim Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemi felsefe açısından altın çağ olarak adlandırmaktadır. Ona göre İbn Sînâ'nın başarılı felsefî faaliyetleri kendinden sonrakilerin felsefeyi onunla tanımlamalarına neden olmuştur. Ayrıca Gutas, İbn Sînâ'yı başarılı kılan temel unsurlar unsurlar üzerinde de ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 137.

önce defalarca zikredildiği üzere Gazzâlî karşımıza çıkmaktadır.²⁷⁵ Onun başlattığı bu gelenek farklı formlarla kendisinden sonra da devam etmiştir. Nitekim İbn Gaylân'ın yaşadığı asırdaki kelâmcılar, Meşşâî düşünceyi özellikle İbn Sînâ üzerinden yoğun bir biçimde eleştirmişlerdir. Bu bağlamda felsefe eleştirilerine yönelik literatürün büyük bir kısmının İbn Sînâ ekseninde olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.²⁷⁶ Bu asırdaki felsefe eleştirisi literatürü incelendiğinde karşımıza birçok eser çıkmaktadır. Bunlardan bazıları günümüze kadar ulaşırken kimisinin de sadece tarih ve tabakât kitaplarında adı geçmektedir. Günümüze kadar ulaşan en önemli eleştiri eserleri; İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ala'l-felâsife*, Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felasife*, Şerefüddîn el-Mes'ûdî'nin *el-Mebâhis ve's-şukûk 'ala'l-İşârât ve't-tenbîhât*, İbn Gaylân'ın *Hudûsü'l-âlem* ve Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhü'l-İşârât*'ıdır. Bunun dışında İsmâ'îl el-Cürcânî gibi bu asırda yaşayan âlimlerin de felsefeye yönelik reddiyeler kaleme aldığı kayda geçmiş olsa da söz konusu eserler günümüze ulaşmamıştır.²⁷⁷ Bu eleştiri literatürünün dikkat çekici yanlarından bir tanesi Mu'tezilî âlim İbnü'l-Melâhimî bir tarafa konulacak olursa bütünüyle Eş'arî âlimlerin eserlerinden oluşmasıdır. Dolayısıyla buradan hareketle felsefe eleştiriciliğinin bu asırdaki temsilcilerinin Eş'arîler olduğu net bir şekilde ifade edilebilir. Fakat her ne kadar eleştiride bulunan kimseler mezhep kimliği bakımından ortak olsalar da bu eleştirilerin her biri kendi içerisinde yöntem olarak farklı olduğu gibi, eleştiri dozu bakımından da aynı şiddette değildir. Bunlar içerisinde bazı yönlerden kendine ait özellikleri olan ve bu bakımdan diğerlerinden ayrılan bir eleştiri tarzı da İbn Gaylân'a aittir. Onun felsefe eleştirisi araştırmamızın ana konusu olması sebebiyle bütün yönleriyle irdelenecektir.

İbn Gaylân'ın yaşadığı dönemde İslâm dünyasının neredeyse tümünde olduğu gibi Horasan'da da felsefeye yönelik olumsuz bir tavır söz konusudur. Nitekim medreselerde felsefe derslerine dair herhangi bir eğitimin verilmediği daha önce zikredilmişti. Buna binaen İbn Gaylân'ın felsefe ile ilk karşılaşmasında verdiği tepki, yetiştiği ortamın tutumuna paraleldir. İbn Gaylân, metafiziğe yönelik ilk okumalarında nasıl bir rûhî bunalım yaşadığını “Felsefe kitaplarında inandığım temel esaslara aykırı

²⁷⁵ Gazzâlî'ye göre bilgi ve varlık düzleminde Antik Yunan düşüncesini takip eden Müslüman filozoflar, din ve nübüvvet hususlarında onların fikirlerine dayanarak İslâm inancına aykırı bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Üstelik bu kimseleri takip edenlerden bazıları dinin hakikatine erişmiş olduklarını, bundan dolayı avâmın mükellef oldukları şeylerden muaf olduklarını ifade ederek dînî sorumlulukları da küçümsemişlerdir. Gazzâlî, buna binaen filozofların metafizik ile ilgili konularda dayandıkları bilginin kesinlik ifade etmeyen tahminden öteye geçemeyeceğini ve filozofların düşünce sistemlerinde tutarsızlık ve çelişki olduğunu ispat etmek için *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri kaleme almıştır. Böylece o, yaptığı bu faaliyet neticesinde bir yandan kendi bakış açısına göre dinin temel esaslarını savunmuş diğer taraftan ise ilim câmiasının bir kısmında var olan felsefenin kesin bilgi aracı olduğuna dair düşünceyi yıkmaya çalışmıştır. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 77.

²⁷⁶ Kimi âlimler tarafından bu dönemde yaşamış olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye yönelik eleştiri eserlerinin de yazıldığı görülmektedir. Nitekim Ali b. Zeyd el-Beyhakî tarafından Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *el-Mu'teber fi'l-hikme* eserindeki görüşlerine karşı reddiye sadedinde *el-Müşteher fi nakdi'l-Mu'teber* adlı bir eser kaleme alınmıştır. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-udebâ İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, 4/1763.

²⁷⁷ Beyhakî, *Târîhu hükemâi'l-İslâm*, 172.

görüşler var olmasından dolayı kalbim daralıyordu” şeklinde tasvir etmektedir.²⁷⁸ Ona göre felsefe; âlemin varoluşu, nedensellik nübüvvet vb. konularda İslâm inancına aykırı görüşler ortaya koymaktadır. Buna rağmen bu dönemde birçok kişinin felsefe eserlerine ilgi duyması ve içerdikleri hususları öğrenmeye çalışması, dinin temel esasları noktasında korkulması gereken bir fitnedir. Bu fitnenin Müslümanlar arasında yayılmasını engellemek ise en büyük sorumluluktur. Bu minvalde felsefeyi enfeksiyonlu uzva benzeten İbn Gaylân, nasıl ki enfeksiyonun bedenin tümüne sirayet etmesini engellemek için enfeksiyonlu uzvu kesmek gerekiyorsa aynı şekilde Müslümanlar arasında dîni çöküntüye sebep olacak felsefenin de kökünden kurutulması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre felsefeyi kökünden kurutmanın en güçlü yolu ise, filozofların inançlarının temelinde küfür ve sapıklığın olduğunu göstermek ve görüşlerini dayandırdıkları delilleri ortaya koyarak bunların zayıf olduğunu ispat etmektir.²⁷⁹

İbn Gaylân’ın felsefeyi Müslümanların gündeminden çıkarmak için tavsiye ettiği bu yol, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofların savundukları fikirlerden dolayı tekfir edilip edilmeyeceği konusunu gündeme getirmektedir. Bilindiği üzere filozofların âlemin hudûsu, sıfatlar bağlamında Allah’ın tikellere dair bilgisi ve bedenlerin dirilişi gibi inanç esaslarına ilişkin konulardaki görüşlerinden dolayı tekfir edilmesi gerektiğini savunan Gazzâlî, kendisinden sonra bu konuların sürekli tartışılmasının önünü açan âlimdir.²⁸⁰ Nitekim İbn Gaylân da onun izinden giderek bu konuyu canlı tutan düşünürlerden biridir. Fakat İbn Gaylân’ın tekfir noktasında sınırlamaya gitmeyerek daha genelleyici bir tavır takındığı mülâhaza edilmektedir. Zira ona göre filozofların âlemin ezeliliğine dair görüşleri yaratıcıyı inkâr etmek anlamına geldiği gibi, âlemin ebediliğini savunmaları da âhireti inkâr etmek demektir. Ayrıca sıfatlara dair dile getirdikleri şeyler Allah’ın varlığını inkâr ettiklerini, nübüvvet ve mu‘cizelerle ilgili görüşleri ise peygamberi tasdik etmediklerini göstermektedir. Buna binaen İbn Gaylân’ın filozofları tekfir konusunda Gazzâlî’den daha sert bir tutum sergilediği çok rahat bir şekilde söylenebilir. Nitekim o, Gazzâlî’nin filozoflara karşı yeteri kadar sert tepkiler vermediğini şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

[Hüccetü’l-İslâm Muhammed el-Gazzâlî’nin] neden onların Allah’a ve ahirete inandıklarını, peygamberleri tasdik edip şeriata boyun eğdiklerini kabul ettiğini bilemiyorum. Onların ilk illet ve başlangıçta âlemin varlığa geliş şekli hususundaki sözleri nasıl olur da Allah inanmak ve yaratıcı ispat etmek [anlamına gelir]? -Daha önce âlemin kıdemini savunmanın yaratıcıyı gerçek anlamda inkâr etmek olduğunu zikretmiştik. Hatta daha sonra başka açılardan onların Hak Teala’nın varlığını inkâr ettiklerini açıklayacağız.- Nasıl olur da onların âlemin ebediyetine dair fikirleri ahirete imanı

²⁷⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 10.

²⁷⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 7.

²⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 75,371.

içerisinde barındırır? Üstelik onlardan naklettiğim üzere nübüvvet ve mucizeler konusundaki görüşleri, peygamberleri kabul ettikleri [şeklinde nasıl anlaşılır]? Hüccetü'l-İslâm gibi birisi onların sözlerinin zahirine aldanıyor hatta onların Allah'a ve âhirete inandıklarına şahadet ediyorsa onun gibi derin ilme sahip olmayanlar hatta ilmin tozuna dahi erişemeyip herhangi bir şey elde edemeyenleri sen düşün.²⁸¹

İbn Gaylân'ın yukarıdaki ifadelerinden ilk bakışta göze çarpan en önemli husus, Gazzâlî nezdinde filozofların Allah'a, âhirete ve nübüvvet'e iman eden kimseler olduğuna dair vurgudur. İbn Gaylân, Gazzâlî'nin böyle bir tavra sahip olmasını çok fazla yadırgamakta ve Gazzâlî'yi zâhire yani görününe aldanmakla itham etmektedir. Halbuki bilindiği üzere Gazzâlî, *Tehâfüt* eserinde filozofların tutarsızlıklarını ve inanca taalluk eden hususlarda tekfir edilmesi gereken noktaları ele almaktadır. Dolayısıyla onların inançla ilişkili konulardaki düşüncelerine yönelik pek de müspet bir tavır ortaya koymamaktadır. O halde İbn Gaylân, böyle bir fikre nasıl varmakta ve bu konuda neye dayanmaktadır? Bu doğrultuda öncelikle İbn Gaylân'ın bizzat *Tehâfüt*'teki bir pasajdan yola çıkarak böyle bir yorum yaptığı ifade edilmelidir. Şöyle ki İbn Gaylân'ın bu fikri, Gazzâlî'nin kendi dönemindeki felsefeyle ilgilenen bir grubun büyük filozofların burhânî bilgi iddiasına dayanarak kendilerini halktan farklı bir tabakada görmeleri sebebiyle dînî emirleri yok saymaları ve İslâm'ın şîârlarını küçümsemeleri üzerine verdiği cevapları içeren paragraftaki bazı müphem ifadelerine dayanmaktadır.²⁸²

Gazzâlî, ilgili yerde bahse konu olan kişilerin dayanaklarının temelsiz olduğunu, zira kendilerinden önceki seçkin kişilerin Allah'a ve âhirete iman ettiklerini belirtmektedir. Arapçasıyla bu kimseleri “مرموق من الأوائل و الأواخر” (*önceki ve sonraki seçkinler*) şeklinde ifade eden Gazzâlî, bunların kim olduğunu açık bir biçimde zikretmemiştir.²⁸³ Fakat İbn Gaylân, “مرموق” lafzıyla kendisine göre kastedilenleri “Onların önde gelen seçkinlerinden sadece Platon, Sokrat, Aristo ile onların akranı olan

²⁸¹ İbn Gaylân, *Hudüsü'l-'âlem*, 8-9.

²⁸² İbn Gaylân'ın bu cevabı orijinal haliyle şu şekildedir: هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر، على الإيمان بالله واليوم الآخر. وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين الذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شذمة يسيرة من ذوى العقول المنكوسة، والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبا بهم فيما بين النظر، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار، وغمار الأغبياء والأغمار، ليكف عن غلوائه من يظن أن التجل بال كفر تقليداً يدل على حسن رأيه ويشعر بفطنته وذكائه إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يشتبهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برأ عما قنفوا به من جد الشرائع، وأنهم مؤمنون بالله، ومصدقون برسله، وأنهم اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول، قد زلوا فيها، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل Bk. el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 75.

²⁸³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 75. Muhammet Özdemir, Allah'a ve âhirete iman konusunda Gazzâlî'nin “مرموق من الأوائل و الأواخر” (*önceki ve sonraki seçkinler*) şeklinde ifade ettiği kişilerin Sokrat, Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar olmamasının daha makul olduğunu beyan etmekte ve bunu Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te felâsifeye karşı tavrına bağlamamaktadır. Bk. Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 36-38. Aksine bize göre Gazzâlî'nin ifadelerindeki bağlam dikkate alındığında özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kişilerin kastedilmesi daha tutarlıdır. Zira her ne kadar Gazzâlî, Müslüman filozofların bazı noktalarda tekfir edilmeyi gerektirecek fikirlere sahip olduğunu iddia etse de bu, onun filozofların bütünüyle inançsız olduğunu göstermemektedir. Esasında Gazzâlî, her ne kadar söz konusu ifadeyi muğlak olarak bıraksa da İbn Gaylân, bağlamı dikkate alarak netliğe kavuşturmuştur.

kadim filozofları ve öncekilerin fikirlerini aktaran Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tanıyorum.”²⁸⁴ diyerek ortaya koymaktadır. Ancak şunu söylemek gerekir ki İbn Gaylân'ın bu ifadesinden yola çıktığımızda Aristo gibi düşünürlerin dahi iman sahibi olduğu ve belirli bir şeriata tabi oldukları anlamı çıkmaktadır. *Tehâfüt*'ün geneline dair ileri seviyede bilgi sahibi olduğunu anlaşılan İbn Gaylân'ın, tekfir noktasında Gazzâlî'nin genel tavrından habersiz olması pek de mantıklı bir durum değildir. Zira Gazzâlî, eserinin başından sonuna kadar Yunan düşünürlerinin sistemlerindeki hataları ve çelişkileri ortaya koyduğu gibi onlarla ilgili inanç bağlamında herhangi olumlu bir düşünce de ifade etmemektedir. Bu durumda İbn Gaylân'ın söz konusu lafızla ilgili yorumunu özellikle Müslüman filozoflara dikkat çekmek için yaptığı ihtimali akla gelmektedir. Bir diğer ifadeyle İbn Gaylân, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları, Platon ve Aristo isimleriyle zikrederek tümünü aynı kategoriye koymak istemektedir. Öyle olmasa İbn Gaylân Müslüman filozofların imanıyla ilgili görüşünü ifade etmek için “*önceki ve sonraki seçkinler*” şeklindeki genel ve muğlak bir ifadeyi tercih etmez metnin sonunda daha net olan ifadelerle fikrini ortaya koyardı. Zira Gazzâlî'nin söz konusu paragrafın devamındaki ifadeleri, işaret edilen muhatap açısından daha anlaşılırdır. Gazzâlî burada kendi dönemindeki mülhit olarak ifade ettiği kişilerin -muhtemelen bahsedilenler Bâtınîler'dir²⁸⁵ - dine dair tahkîr ve inkârlarına dayanak olarak sundukları büyük filozofların onların iftiralarından beri olduğunu söylemektedir.

Buna ek olarak Gazzâlî, Müslüman filozofların inanca dair temel ilkeleri kabul ettiklerini ancak ayrıntıda yollarını kaybederek hem doğrudan sapıp hem de başkalarını saptırdıklarına dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda söz konusu kişilerin fikirlerini meşrulaştırmak için kendilerine dayanak olarak ortaya koyabilecekleri en güçlü kişi İbn Sînâ'dır. Zira *Tehâfüt* eserinin genel bağlamı ve İbn Sînâ'nın Bâtınîlik'le ilişkilendirilmesine dair çabalar²⁸⁶ göz önüne alındığında kendilerine benzemeye çalıştıkları kişiden kastedilenin İbn Sînâ gibi filozoflar olması daha tutarlı görünmektedir. Özellikle de Gazzâlî'nin söz konusu metnin sonunda kendilerine benzemeye çalıştıkları filozofların ayrıntıda doğrudan saptıkları ve başkalarını da saptırdıklarına dair anlatımı bu fikri desteklemektedir. Fakat bize göre asıl tartışma Gazzâlî'nin bahse konu olan bölümde muğlak bıraktığı ifadeler değil, İbn Gaylân'ın Gazzâlî'yi; Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofları haddi zâtında mücmel olarak Allah'a, nübüvvete ve âhirete inanan kimseler olarak kabul etme ihtimalinden dolayı garipsemesidir. Esasında Gazzâlî, Müslüman filozofları belirli noktalarda tekfir etmesine rağmen toptancı bir tavırla onların hiçbir

²⁸⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 8.

²⁸⁵ Bâtınî düşüncenin *Tehâfüt*'ün ortaya çıkmasında güçlü etkenlerden biri olduğuna inanan kişilerden biri de Muhammed Âbid Câbirî'dir. Nitekim o, bu eserin *Fedâihü'l-Batıniyye*'nin devamı olan bir proje olduğu ve Gazzâlî'nin burada aslında İsmâîlî düşünce tarafından baş tacı edilen İbn Sînâ'nın şahsında İsmâîlî harekete karşı bir tepkinin sonucu olarak bu eseri yazdığını vurgulamaktadır. Bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 387, 405-406.

²⁸⁶ İleride İbn Gaylân'ın bâtinî düşünce ile İbn Sînâ'yı bağdaştırma çabasına yer verilecektir.

şekilde iman etmediğine dair bir beyanda bulunmamaktadır. Binaenaleyh İbn Gaylân'ın, Gazzâlî'yi Müslüman filozofları mücmel anlamda iman eden kimseler olarak görmesinden dolayı yadırgaması pek de doğru görünmemektedir. Zira Gazzâlî'nin filozofları bazı noktalarda tekfir etmesi, onların bütünüyle inkâr edici bir konumda olduklarını kabul ettiğini göstermez. Nitekim kişinin Allah'a ve âhirete inanması ile bu inancın içeriğinde yanlış sonuçlara varması arasında fark bulunmaktadır. Dolayısıyla Müslüman filozofların Allah'a ve âhirete inandığı kabul edilmekte fakat ayrıntıda hata yaptıkları için küfre nispet edilmektedirler. Ancak İbn Gaylân, Müslüman filozofları bütün yönleriyle Yunan düşünürleriyle bir tuttuğu için onların hiçbir şekilde inanmadığını iddia etmektedir. İbn Gaylân'ın Müslüman filozofları yöntem ve sistem bakımından bütünüyle Aristo vb. filozofların devamı olarak görmesi hakkaniyetli ve ölçülü bir tutum değildir. Çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofların sistemlerini Yunan filozoflarından ayıran en temel şey, nübüvvet dolayısıyla da vahiy unsurudur. Müslüman filozoflar, nübüvvet dair farklı fikirler ileri sürmelerine rağmen bu esası yok saymamışlardır. Bunun yanı sıra Aristo düşüncesinde Allah inancının var olmaması nedeniyle sadece hareketi başlatan ilk illet fikri söz konusu iken İbn Sînâ gibi düşünürler inançları gereği varlık düşüncelerinde "Vacibü'l-Vücûd" ve "Mümkünü'l-Vücûd" tarzında bir ayrıma gitmişlerdir. Bütün bunlardan hareketle Müslüman filozofların ayrıntıda farklı olsa da haddi zâtında temel inanç ilkelerini kabul ettiklerini bu nedenle de inanç sahibi olarak kabul edilmelerini gerektiğini söylemek gayet normaldir.

Öyle anlaşıyor ki İbn Gaylân, filozofların savundukları fikirlerinden dolayı bütünüyle küfür içerisinde olduklarını ilan ederek ilim camiasında felsefeye yönelik herhangi bir olumlu algının kalmamasını hedeflemektedir. Bir anlamda o, toplumu felsefeden uzaklaştırmanın en keskin yolu olarak tekfiri tercih etmiştir. Böylece inanç konusunda riske girmek istemeyen toplum, felsefeden bütünüyle uzaklaşmak zorunda kalacaktır. Bu doğrultuda felsefecilerin görüşlerini ortaya koyan ve değerlendiren İbn Gaylân, özellikle dönemin felsefî önderi kabul edilen İbn Sînâ'yı tenkitlerinin merkezine yerleştirmiştir.

İbn Gaylân, felsefeden bahsederken filozoflar şeklinde genel olarak konuşsa da çoğunlukla İbn Sînâ'yı kastetmektedir. Zira daha önce bahsedildiği üzere ona göre İbn Sînâ, o dönemde bir kesim tarafından sorgusuz bir biçimde her söylediği doğru kabul edilen, bu anlamda hata yapması mümkün görülmeyen bir filozof olarak algılanmaktadır. Bu nedenle de onun felsefe ile ilgilenen kimseler arasındaki güvenilirliğini ve ona olan iyimser bakışı zedelemek, felsefeye büyük bir darbe vurmak anlamına gelmektedir. İşte bundan dolayı İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın süslü lafızlarına ve yalan aktarımlarına dikkat çekerek o ve onun gibi filozofların asıl derdinin hikmet arayışı veya hak ve hakikat araştırması olmadığını manalara dikkat etmeden zâhire aldananlara göstermek gerekmektedir. Burada İbn Gaylân, amacını gerçekleştirme yolunda daha da ileri giderek İbn Sînâ'yı Bâtînlilikle

ilişkilendirmektedir. Bu doğrultuda o, Ebû Ubeyd Abdülvâhid el-Cüzcânî'nin (öl.?) tarihle ilgili günümüze ulaşmayan bir eserine dayanarak İbn Sînâ'nın babasının Bâtınî olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Müslüman gibi görünüp İslâm'a karşı düşmanlık yapan Bâtınî bir ailede dünyaya gelen İbn Sînâ, babasından aldığı kötü inancı ve bozuk tabiatı nedeniyle felsefe öğrenimine yönelmiştir. Nihayetinde İbn Sînâ, Allah'ın kendisine vermiş olduğu ileri zekâ ve güçlü mizacı sayesinde felsefeye ileri derecede vakıf olmuş ve farklı hacimlerde birçok eser yazmıştır. Ancak eserlerinin tümünde İslâm'a aykırı birçok fikir ileri sürmüştür. Bununla da kalmayarak kendi bozuk fikirlerini gizlemek adına eserlerine *Şifâ*, *Necât*, *Hidâyet* vb. ilgi çeken güzel isimler koymuştur. Dolayısıyla Bâtınî düşüncüyü farklı bir kılıfla Müslümanlar arasında yaymaya çalışmıştır.²⁸⁷

İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın ilim camiasında üst düzey bir şöhrete sahip oluşu ve eserlerinin ilim camiasında şöhret bulması toplum içerisinde önemli konumlarda olan öğrencileri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Öyle ki bu kişiler sürekli onu anarak ve yücelterek toplum içerisinde avâmından seçkinine kadar herkesin zihninde yer edinmesini sağlamışlardır. Fakat asıl olarak İbn Sînâ, ileri zekasının yanı sıra lafızlarla istediği gibi oynayarak onları çarpıtma ve sözlerinin içerisine çeşitli hileler karıştırıp insanları fikirlerine yöneltme yeteneği sayesinde birçok kişiyi kendisine hayran bırakmıştır.²⁸⁸ İbn Gaylân, İbn Sînâ'yı Bâtınîlikle ilişkilendirerek dönemin şartlarında toplumun korku ve endişelerini gayet iyi kullanmakta ve aslında İbn Sînâ'nın felsefî derinliğine bütünüyle gölge düşürmektedir. Esasen İbn Sînâ'yı Bâtınîlik'le ilişkilendirerek sahip olduğu ilmî gücü ve geniş müktesebâtı Müslümanların gözünden düşürme girişimi sadece İbn Gaylân ile sınırlı olmayıp birçok felsefe karşıtı âlimin savunduğu bir husustur.²⁸⁹ İbn Gaylân'ın felsefeye olan karşıtlığı İbn Sînâ'yı Bâtınî olarak itham etmesiyle sınırlı kalmamış, toplum içerisinde İbn Sînâ'ya dair kin ve nefreti teşvik etmeye de yönelmiştir. İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'yı fikirlerinden dolayı lanetleyen bir kişinin bu davranışını takdir etmesi bunun en önemli örneğidir.²⁹⁰

İbn Gaylân, bir yandan toplum içerisinde İbn Sînâ'ya yönelik oluşan müspet ve iyimser tavrı olumsuz propaganda yoluyla ortadan kaldırmaya çalışırken, diğer yandan ilim camiası içerisindeki İbn Sînâ hayranlığını; onun mantık, metafizik, tıp gibi alanlardaki hatalarını ortaya koyarak yok etmek için çabalamıştır. Bu doğrultuda bütün ilmî hayatını İbn Sînâ'nın eserlerine reddiyeler yazmakla geçirmiştir. Özellikle de o, İbn Sînâ'yı metafizik ilminin inanç konularına taalluk eden kısımlarında geçmişteki

²⁸⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 12.

²⁸⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 12-13.

²⁸⁹ İbn Sînâ'ya yönelik benzer tavır, sonraki dönemlerde felsefeye yönelik eleştirileri ile bilinen İbn Teymiyye'de görülmektedir. Nitekim o, aynı şekilde İbn Sînâ'nın İsmâîlî düşünceden birçok unsuru aldığını iddia ederek İbn Sînâ'yı bâtınî düşüncüyle ilişkilendirmektedir. Bk. Takiyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyin*, thk. Abdüssamed Şerefüddin el-Ketbî (Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 185-186.

²⁹⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 8.

filozofları taklit ederek zayıf ve temelsiz fikirler ileri sürmekle itham etmiş ve bu hususu ispat etmeye çalışmıştır.

Peki, felsefeden ve İslâm felsefesinin en önemli temsilcisi olan İbn Sînâ'dan bu derece nefret eden İbn Gaylân gibi bir âlim neden felsefeyle ileri derecede meşgul olmuştur? Bunun en açık cevabı, İbn Gaylân'ın felsefeyi kendi silahıyla vurma amacıdır. Ne var ki o, felsefenin sapkınlıklarından korunmanın en sağlam yolunun felsefeyi iyi derecede öğrenmek olduğunu düşünmesine rağmen herkesin felsefe öğrenimi sırasında inancını muhafaza etmesi ve onun tehlikelerinden korunmasının mümkün olmadığını da savunmaktadır.

İbn Gaylân'a göre felsefe ile ilgilenen kimselerin sorgulama ve yanlışları fark etme açısından durumları farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda o, felsefeyle ilgilenen kimseleri iki gruba ayırmaktadır. Birinci grup, herhangi bir şekilde felsefenin yanlışlarını göremeyen ve uyarıları dikkate almayan kişilerden oluşmakta iken, ikinci grup ise inanç esaslarına aykırılık teşkil eden şeyleri fark edebilen ve uyarılara kulak veren kimselerden teşekkül etmektedir.²⁹¹ İbn Gaylân'ın bahsettiği birinci grubun felsefi ilimlerle yoğun bir şekilde ilgilenen veya kendisini bu geleneğin takipçilerinden görenler olduğu düşünülmektedir. Bunlardan bazıları kendilerini anlayış ve ilim bakımından farklı gördükleri için dışarıdan herhangi bir kimseye kulak vermemektedirler. Nitekim bu tarz kimseleri İbn Gaylân şöyle tasvir etmektedir:

Haklarında [dönüş] ümidinin, sapkınlıktan yüz çevirmenin, uyarı ve yol gösterme yoluyla hakka dönüş imkânının az olduğu kimseler ise kendilerini basiretli, ileri zekalı kimseler olarak görmektedirler. Ayrıca bunlar, ilim yolunda herhangi bir sıkıntı çekmeden, ilmi genel hatlarıyla ve ayrıntılı bir şekilde öğrenmekten yüz çevirmelerine rağmen kendilerini istidlal bakımından [ileri seviyede göstererek] veya kendilerini âlimler grubuna [dahil ederek] seçkinlerden kılmak isterler. Yine bu kimseler; dînî sorumlulukları terk etmekte, yüz kızartıcı çirkin şeyler yapmakta, küfre [delâlet eden] şeyler söylemekte ve diriliş ile haşrı inkâr etmektedirler. Bütün bu yaptıkları ile ise filozoflara benzemeye çalışmaktadırlar.²⁹²

İbn Gaylân'ın yukarıdaki anlatımı, Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserini ele alma nedenini anlattığı pasaja dikkat çekici boyutta benzemektedir. Hatta kullanılan ifadelerin bazıları birebir aynıdır. Nitekim Gazzâlî, söz konusu benzer ifadelerin devamında bu kişilerin tabiatlarının filozofların anlattıklarına uygun olduğu için herhangi bir araştırma olmadan onların söylediklerini olduğu gibi kabul ettiklerini ifade etmektedir.²⁹³ İbn Gaylân'ın Gazzâlî ile benzer ifadelerden kullanmasından hareketle her iki

²⁹¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 9.

²⁹² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 13.

²⁹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 73-75.

âlimin yaşadığı dönemde ortak bir tehlikenin varlığından söz edilebilir. Kanaatimizce bu tehlike Bâtînî hareketidir. O dönemde filozofları bahane ederek kendi istedikleri doğrultuda hareket eden, aynı zamanda dine ait birçok hususu zâhiri anlamından uzaklaştırarak istedikleri gibi yorumlayan, hatta dini sorumlulukları yok sayan en tehlikeli grup Bâtînîler'dir. Dolayısıyla İbn Gaylân'ın hakka dönme imkânının bulunmadığı kimseler olarak nitelendirdikleri içerisinde Bâtînîler'in büyük bir yekûn tuttuğu tahmin edilmektedir.

Felsefedeki problemleri alanların farkına varma ve bu doğrultuda uyarıları dikkate alma noktasında İbn Gaylân'ın zikrettiği ikinci grup; fıkıh, tasavvuf ve kelâm gibi İslâmî ilimler ile matematik, astronomi vb. aklî ilimler mensuplarıdır. Bu kimseler, felsefeyi alanlarında uzmanlaşmak ya da felsefî argümanlardan haberdar olmak için okuduklarından ona körü körüne bir bağlılıkları söz konusu değildir. Bu nedenle de yanlışların farkına varma ve uyarıları dikkate alma konusunda herhangi bir problemleri bulunmamaktadır. Buna rağmen İbn Gaylân'a göre özellikle fıkıhçıların alanlarında uzmanlaşmaları için felsefenin bir dalı olan mantığı öğrenmeleri gereksizdir. Zira mantıktaki tanım, kıyas vb. konuların fıkıhta herhangi bir kullanım alanı bulunmamaktadır. Bu anlamda mantık ilmi, fıkıhçılara fayda sağlamadığı gibi onların zamanlarını boşa harcamalarına sebep olmaktadır.²⁹⁴

Kanaatimizce İbn Gaylân'ın mantığı gereksiz görmesinin altındaki esas neden, mantık ilminin bizzat kendisinden dolayı değil, içerisinde metafizikle ilgili örnekler barındırmasından dolayıdır. Dolayısıyla onun mantık öğrenimini fıkıhçılar için uygun görmemesi, fıkıhçıların mantıktaki metafizikle ilgili şeylere rastlamaları neticesinde metafiziği öğrenmeye meyletme ihtimalinden dolayıdır. Bu nedenle de İbn Gaylân, mantığı gereksiz bir şey olarak göstermeye çalışmaktadır. Öte yandan İbn Gaylân'ın bu tavrı, onun Gazzâlî gibi düşünmediğini göstermektedir. Zira malûm olduğu üzere Gazzâlî, mantığı diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh için de şart olarak görmektedir. Buna ek olarak Gazzâlî, mantığın filozofların metafiziksel unsurlarını içerisinde barındırmadığını düşünmesine rağmen,²⁹⁵ İbn Gaylân, mantığın içerisinde filozofların fizik ve metafizik anlayışını yansıtan örneklerin olduğunu ifade ederek zımnen Gazzâlî'nin bu düşüncesine itiraz etmektedir.

Diğer bir husus ise İbn Gaylân'ın kelâmcıların tümünün eleştiri maksadıyla olsa dahi felsefe öğrenmesinin uygun bir durum olmadığı düşüncesidir. Zira ona göre her kelâmcı felsefî fikirler karşısında aynı sağlam iradeyi göstermeyebilir. Bununla birlikte İbn Gaylân, felsefe öğreniminin kelâmcıların inançlarına zarar verme ihtimali olmasa, esasında filozofların dayanaklarını nakzetmek için çok faydalı olacağını düşünmektedir. Zira filozofların terminolojisi felsefe eğitimi almadan ve onların

²⁹⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 9.

²⁹⁵ Gazzâlî, *el-Münkiz* adlı eserinde mantığın olumlu veya olumsuz anlamda dinle herhangi bir alakası olmadığını, aksine delil ve kıyasların yöntemleri, burhânın öncüllerinin şartları gibi konularda tartışmalar içeren bir ilim olduğunu belirtmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Münkiz mine 'd-dalâl ve 'l-müfsihü bi 'l-ahvâl*, 71-72.

eserlerini okumadan tam anlamıyla kavranamaz. Bu anlamda onların kullandığı terimlere vâkıf olmak, yanlışlarının tespit edilmesi yolunda büyük kolaylıklar sağlar. Buna binaen İbn Gaylân, ileri bir zekaya, sağlam bir inanca ve tabiatı doğru akıl yürütmeye yatkın kelâmcının mantık ilmini öğrenmesinde herhangi bir mahzur görmez. Hatta böyle bir kimsenin mantık ilmini ileri derecede öğrenmesinin filozofların ileri sürdükleri delillerin içeriğini tartışması için çok önemli olduğunu beyan eder. Özellikle mantık ilminde ileri bir seviyede bulunan bir kelâmcı, felsefedeki karmaşık ve kapalı görülen hususları çok rahat anlar ve doğru ile yanlış ayırt edebilir. Nitekim ona göre Gazzâlî ve Şerefüddîn el-Mes'ûdî gibi akli ilimlerde yetenekli olup mantıkta uzman olan birçok kelâmcının felsefe karşısındaki durumu tam da böyledir.²⁹⁶ Bu yeterliliğe sahip olmayıp felsefe okumaya başlayan kişiler, filozofların karmaşık ve zor görünen sözleriyle karşılaştıklarında zorunlu olarak bir felsefe hocasına başvurmak zorunda kalırlar. Ne var ki bu zaruret zamanla felsefe öğrenen kişinin felsefi düşünceyi benimseyen hocasıyla sağlam bir bağ kurmasına ve onun fikirlerini özümsemesine neden olur. Özellikle de zamanını filozofların görüşlerini anlamaya uğraşmakla geçiren kişiler, uğruna çabaladıkları şeyi elde ettiklerinde artık hatalarını görmez ve ona körü körüne bağlanırlar. İşte bundan dolayı böylelerinin felsefeye uğraşmaları engellenmeli hatta gerekirse bunun için zor kullanılmalıdır.²⁹⁷

İbn Gaylân'ın felsefenin yayılmasının engellenmesi adına tekfirin yanı sıra şiddeti içeren yollara başvurulması gerektiği düşüncesi, esasında ilmî olmaktan uzak olduğu gibi fikir özgürlüğüne de aykırı bir tutumdur. Dahası onun İbn Sînâ'ya karşı tavrı, fikir düzlemindeki muhalefetten çıkıp kişisel düşmanlığa dönüşmüştür. İbn Gaylân, Meşşâî metafiziğinin bütünüyle İslâm dışı bir unsur olduğunu kabul ettiği için onu temsil eden İbn Sînâ vb. kişileri de aynı kategoriye koymaktadır. Dolayısıyla o, İbn Sînâ'nın fikirlerinin temelinde inanca aykırı ve sapkın şeyler olduğunu ortaya koyma yolunda elinden geleni yapmakta ve onun şahsına hiçbir şekilde saygı göstermemektedir.

Aslında onun bu tutumu, selef âlimlerinin kelâma karşı tutumlarına çok benzemektedir. Fakat bir farkla ki selef âlimleri o dönemdeki kelâmla yani karşı düşüncelerle meşgul olunmaması gerektiği kanaatini taşıırken İbn Gaylân, bu derece karşıtlığına rağmen filozofların görüşlerinin geçersiz kılınması noktasında mantık ilminde uzman, kelâmda yetkin ve akli ilimlere tabiatı yatkın sağlam inanca sahip kimselerin felsefe öğreniminin ve felsefeye karşı mücadele etmesinin bir nevi farz-ı kifaye olduğunu savunmuştur. Ona göre bu görevi yerine getiren kişiler, filozofların fikirlerinde dayandığı temelleri ve görüşlerindeki tutarsızlıkları açık bir biçimde ortaya koyarak onların ilim camiasındaki itibarlarını yok etme fırsatı elde edecektir.²⁹⁸

²⁹⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 11.

²⁹⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 12.

²⁹⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 14.

İbn Gaylân, yukarıda zikredilen şartları haiz bir kelâmcının felsefe eğitimi alabileceği ve sonrasında felsefe ile mücadele etmesi gerektiğini zikrederken haddi zâtında kendisinin bu şartları taşıdığını dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır. Bu anlamda felsefeyi ortadan kaldırmayı kendisi için önemli bir görev olarak addeden İbn Gaylân, öncelikle ilim camiası içerisinde inanç bakımından aykırı fikirlerine rağmen hakkında iyimser bir tavır sergilenen ve her söylediği doğru addedilen dönemin en büyük felsefe temsilcisi İbn Sînâ'nın fikirlerindeki çelişki ve tutarsızlıkların ortaya konulması gerektiğini düşünmektedir.²⁹⁹ Onun bu bakış açısından çıkan sonuca göre felsefe ile mücadelede başarılı olduğu takdirde zaten felsefeye olan müspet bakış ve bazılarının ona körü körüne olan bağlılığı kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Bu doğrultuda İbn Gaylân, ilk olarak *et-Tavtia* adlı kitabını ele almış daha sonra ise mezkûr eserden de bazı bölümleri kattığı *Hudûsü'l-âlem* adlı eseri ortaya koymuştur.

İbn Gaylân'ın felsefe eleştirisine yönelmesinde dini hassasiyetler baskın gelse de dönemin şartlarının da göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesindeyiz. Zira bu asırda felsefeye yönelik eleştiri bir gelenek halini almıştır. Üstüne bir de devletin felsefeyle arasında mesafe koyması ve bu bağlamda Nizâmîye unsuru, küçük bir ihtimal de olsa İbn Gaylân'ın bir eleştiri eseriyle kendini ispatlamasını gerektirmiş olabilir. Dolayısıyla zaten felsefeye yönelik olumlu bir kanaate sahip olmayan İbn Gaylân'ın, bu tutumunu bir eleştiri eseri ele alarak ispat etmiş olması mümkündür. Fakat bu ihtimal dönemin şartlarını göz önüne alarak yapılan bir tahminden ibarettir. İbn Gaylân'ın *Hudûs* eserinden bağımsız olarak dikkatimizi çeken bir husus ise İbn Gaylân'ın bütün yazdıklarını İbn Sînâ'nın farklı ilimlerdeki hatalarına ayırmasıdır. Bu durumda iki ihtimalden biri doğru olmaktadır. Bunlardan ilki İbn Gaylân'ın, İbn Sînâ'nın farklı alanlardaki hatalarını ortaya koyarak şöhretini zedeleyip felsefe alanındaki yetkinliğine de gölge düşürme amacıdır. Böylece İbn Sînâ'nın mensupları arasında özellikle metafizik alanında sorgulanabilir düzeye indirilmesi sağlanmış olacaktır. Bu ihtimal, İbn Gaylân'ın felsefeyi alt etme yolunda İbn Sînâ'nın yetkinliğini hedef almasına dair fikirleri göz önüne alındığında güçlü bir olasılık olarak karşımızda durmaktadır. Fakat bir diğer ihtimal ise, İbn Gaylân'ın İbn Sînâ gibi birçok ilimde yetkin bir âlimi tartışarak kendi yetkinliğini ispat etme çabasıdır. Bu ihtimalin doğru olduğunu düşündüğümüz takdirde onun metafizik eleştirisinde de her ne kadar dînî kaygılar ağır bassa da kendini ispat etme amacının da söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır.

4.3. Tehâfütü'l-Felâsife ve Hudûsü'l-âlem'in Mukayesesi

Araştırmamızın temel eseri olan *Hudûsü'l-âlem*'in ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerin Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazmaya sevk eden âmillerle benzerlikler arz etmesi ve İbn Gaylân'ın, eserinin

²⁹⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 13.

birçok yerinde Gazzâlî'yi “şeyh” ve “imâm” olarak saygıyla anarak ondan istifade etmesi, İbn Gaylân'ın kendisini Gazzâlî'nin başlattığı geleneğin takipçisi olarak kabul ettiğini göstermektedir. Her düşüncenin arkasında onu besleyen bir geleneğin ve düşünce yapısının olması normal bir durumdur. Esas olan ise bu geleneği devam ettiren kişi veya kişilerin katkıları, öz eleştirileri ve özgünlükleridir. Hiç şüphesiz Gazzâlî'nin açtığı yolda devam eden İbn Gaylân, bu geleneğe katkıda bulunan ve kendine has yönleri bulunan bir âlimdir. Bu minvalde İbn Gaylân'ın *Hudûsü'l-âlem* eseri ile Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin amaç, içerik ve yöntem açısından karşılaştırılması İbn Gaylân'ın konumunun daha net tespit edilmesini sağlayacaktır.³⁰⁰

İbn Gaylân'ın *Hudûsü'l-âlem* eserinin ortaya çıkışını tetikleyen şartlar ile Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserini yazmasında etkili olan hususların birbiriyle benzerlik arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Gaylân'ın felsefî görüşlerin yayılmasını dînî çöküntü olarak görmesi,³⁰¹ Gazzâlî'de olduğu gibi felsefe karşıtlığında dînî kaygıların ön planda olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan kanaatimizce İbn Gaylân, felsefî karşıtlığını dinle ilişkilendirmesi bakımından Gazzâlî'yi dahi geçmektedir. Nitekim Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmasında dînî referansların yanı sıra birçok etkenin varlığından söz edilmektedir.³⁰²

İbn Gaylân'ın metafizik eleştirisine yönelik elimize ulaşan tek eseri olan *Hudûsü'l-âlem*'i yazmasındaki temel amaç, filozofların inanç esaslarına aykırı olan görüşlerinin temelini oluşturan

³⁰⁰ İbn Gaylân'ın eserinden önce Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi geleneğini devam ettiren İbnü'l-Melâhimî'nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ala'l-felâsife*, Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife* ve Şerefüddin Mes'ûdî'nin *el-Mebâhis ve's-şukûk* eserleri bulunmaktadır. Bu kaynaklardan ilki olan *Tuhfe*, dini kaygıların ön plana çıkması ve filozoflara yönelik tutum bakımından *Hudûsü'l-âlem*'e çok benzemektedir. Fakat her iki eserde de kullanılan yöntemin farklı olduğu mülahaza edilmektedir. Nitekim *Tuhfe*'de kelâmî dil daha baskın iken *Hudûsü'l-âlem*, felsefî nosyonun kullanıldığı bir eleştiri hüviyeti taşımaktadır. Bu açıdan her iki âlimin tutumu ve eleştiri tarzı müstakil olarak çalışılmayı hak etmektedir. Bu geleneğin diğer bir eseri olan *Musâra'a*'nın ise *Hudûsü'l-âlem* ile çok yakın bir vakitte yazılması nedeniyle İbn Gaylân'ın bu esere ulaşmadığı ya da ulaşsa da dahi istifade etmediği düşünülmektedir. Zaten Şehristânî ile İbn Gaylân'ın eleştiri tarzlarını karşılaştırdığımızda bütünüyle birbirlerinden farklı oldukları görülmektedir. Nitekim dînî endişelerle hareket eden İbn Gaylân, felsefeyi alt etmek için kelâmın cedel metoduna dahi başvururken Şehristânî, bir filozof edasıyla felsefî görüşleri irdelemektedir. Bunun dışında her iki âlimin de eleştirilerinin içeriği, objektifliği ve tutarlılığı gibi konular araştırma konumuzun sınırlarını aşmaktadır. İbn Gaylân'ın eserinde zaman zaman istifade ettiği *el-Mebâhis* ise felsefeye yönelik tutum ve eleştiri yöntemi bakımından bütünüyle *Hudûsü'l-âlem*'den ayrılmaktadır. Mes'ûdî'nin eleştiri olarak kabul edilen eseri, bir eleştiri olmaktan öte entelektüel bir sorgulama niteliği taşımaktadır. Nitekim o, eserine şu ifadelerle başlamaktadır: “Zikredeceğim hususlar, İşârât kitabında karşı karşıya kaldığım tereddütler ve bana karmaşık gelen şeylerdir.” Dolayısıyla *el-Mebâhis* dînî kaygıların olmadığı, metindeki anlamın keşfedilmesi yolunda bir araştırmadır. İbn Gaylân'ın ondan yaptığı alıntılar ise zikrettiği konunun daha net anlaşılabilmesi içindir. Söz konusu eserlerin bazıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Hüseyin Bircan, “Selçuklu Emirlerinden Ebu'l-Kasım el-Musevî'ye İthaf Edilmiş Bir Eser: Şehristânî'nin Kitâbü'l-Musâraa'sı ve İbn Sînâ Eleştirisi”, *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, ed. Mustafa Demirci (Konya: Selçuklu Belediyesi, 2013), 3-35; Koloğlu, *Mu'tezile'nin felsefe eleştirisi*; Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, 7-98.

³⁰¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 7.

³⁰² Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* üzerine doktora çalışması yapan Muhammet Özdemir, Gazzâlî'yi felsefe eleştirisine sevk eden birçok etken zikretmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 27-47.

âlemin kıdemi konusunda -ileride özellikle bu konuya neden yer verdiği üzerinde durulacaktır- çelişkili görüşlerini tespit edip geçersiz kılmak ve âlemin hudûsunu ispat etmektir. İbn Gaylân öncelikle kelâmın temel meselelerinden biri olan âlemin hudûsunu ispat etme yolunu, sonsuz hâdislerin varlığının imkânsızlığını kanıtlamak olarak belirler. Bu bağlamda bizzat filozofların kendi delillerinden yola çıkarak onların terminolojisini kullanır. Bu kısımda İbn Sînâ'nın mantıkî önermeleri üzerinden âlemin hudûsunu ispat etmeye çalışır. İkincil olarak âlemin kıdemine yönelik dile getirilen delillerin zayıf ve tutarsız yönlerini kelâmî sistemden de yardım alarak ortaya koyar. Dolayısıyla İbn Gaylân'ın temel hedefi, filozofların mantıkî ve felsefî dayanaklarını yıkmaktır. Bu doğrultuda Gazzâlî'nin eserini yazma amacına bakıldığında iki husus ön plana çıkmaktadır: Bunlardan biri filozofların metafizik konularındaki görüşlerinin burhânî olduğu, yani kesin bilgiye dayandığı iddialarını bizzat kendi fikirlerindeki tutarsızlıkları ve birbiriyle çelişen düşüncelerini tespit edip gözler önüne sererek geçersiz kılmaktır.³⁰³ İkincisi ise felsefeye yeterli düzeyde hâkim olmayıp büyük filozofları taklit ederek ibadetleri ve itikâdî unsurları küçümseyenleri hedef almaktadır.³⁰⁴ Buna göre temel amaç, taklit ettikleri büyük filozofların görüşlerinin hayal ürünü ve abartıdan ibaret olduğunu onlara göstermektir. Nihayetinde İbn Gaylân'ın eleştirilerinde Gazzâlî ile aynı doğrultuda hareket ettiği rahatlıkla ifade edilebilir. Çünkü her ikisinin de amacı, filozofların dayandığı temellerin zayıf olduğunu göstererek onların ilim camiasındaki karizmalarını yıkmaktır. Nitekim İbn Gaylân'ın zaman konusunu işlerken kullandığı şu ifade, Gazzâlî ile aynı doğrultuda hareket ettiğini gösteren daha net bir delildir:

Birinci kısımda zamanla ilgili bir görüşü zayıf olmasından dolayı zikretmedim. Fakat daha sonra [bu konuyu] akıl sahibi kişilerin, Allah tarafından yüz üstü bırakılan ve noksan akıllarıyla Allah'ın resulüne itaat etmeyen bu cemaatin başka görüşlerini görmesi için burada zikretmeyi uygun gördüm.³⁰⁵

İbn Gaylân'ın felsefe eleştirisi, hedef alınan felsefî anlayış ve kitle açısından *Tehâfüt*'le ortak noktada buluşmaktadır. Zira İbn Gaylân da eleştirilerinde Meşşâî düşünceyi çerçeve olarak belirlemekte, bu doğrultuda İbn Sînâ'yı hem bu düşüncenin en doğru aktarıcısı hem de bu sistemim Müslümanlar arasında yayılmasına sebep olan yegâne kişi olarak ortaya koymakta ve eleştirilerinin hedefi olarak belirlemektedir. Fakat bir farkla ki Gazzâlî, -özellikle eleştirilerinde İbn Sînâ'nın görüşlerini esas alsa da- Farabî'yi de eleştirilerindeki muhatap kişi olarak kabul etmektedir. İbn Gaylân'ın Gazzâlî'den ayrıldığı bir diğer husus ise dönemin önemli filozoflarında biri olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *el-Mu'teber* eserinde aykırı bulduğu bazı görüşlerini de konu bağlamında

³⁰³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 77.

³⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 73.

³⁰⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 70.

eleştirmesidir. Bağdâdî'nin özellikle âlemin kıdemi konusunda ayrıntıda farklı düşünceleri olsa da Meşşâî filozoflarla benzer fikirlere sahip olması, onun da İbn Gaylân'ın eleştirel ilgi alanına girmesine neden olmuştur. Bu açıdan İbn Gaylân kendi döneminde bu geleneğin temsilcilerinden felsefî anlamda güçlü bulduğu Bağdâdî gibi kişileri de İbn Sînâ ile eleştirilerinin hedefine yerleştirmektedir.

Tehâfüt ile *Hudûsü'l-âlem* metinlerinin kendine has yönlerinin ortaya çıkması açısından mukayese edilmesi gereken en önemli taraf, eleştiride kullanılan yöntem üzerine olmalıdır. Çünkü bir eleştiri metni için yöntem, hedeflenen şeye ulaşma yolunda en büyük araç olduğu gibi özgünlüğün en bariz ölçütüdür. Bu bağlamda İbn Gaylân'ı incelediğimizde bazı noktalarda Gazzâlî'den farklılaşırken bazısında ise onunla benzer yönleri sahip olduğu görülmektedir. İbn Gaylân'ın yöntem bakımından Gazzâlî'den ayrıştığı en temel husus Gazzâlî'nin aksine metin odaklı bir yol tercih etmesidir. Bir diğer ifadeyle o, eleştirilerini ortaya koymadan önce eleştireceği hususla ilgili kullandığı kaynağı belirtmekte ve çoğunlukla meseleyi okuyucunun anlayacağı şekilde özetlemektedir. Sonrasında ise konuyla ilgili eleştirilerini, tutarsız ve yanlış gördüğü hususları ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra filozoflara ait bazı anahtar ifadeleri olduğu gibi alıntılanarak anlam kargaşasının önüne geçmektedir. Çoğunlukla doğrudan filozofların görüşlerinden hareket eden İbn Gaylân, bazen de Gazzâlî'nin çokça kullandığı yöntem olan varsayım yöntemini tercih etmektedir. Bu doğrultuda konuyla ilgili filozofların dile getirmedikleri akla gelebilecek ihtimalleri varsayım olarak soru şeklinde zikredip bunlara cevap vermektedir.

Yine İbn Gaylân, Gazzâlî'den farklı olarak eleştirilerini dile getirirken bazen bizzat felsefî gelenek içerisinde yer alan kişilerin fikirlerinden de yararlanmaktadır. Söz gelimi bazı hususlarda İbn Sînâ'dan farklı düşünen Ebü'l-Berekât'ın itirazlarını İbn Sînâ'nın görüşlerini geçersiz kılmak amacıyla kullandığı mülâhaza edilmektedir.³⁰⁶ Halbuki Gazzâlî, eserinde başka eleştirilerden yararlanmış olsa da herhangi bir kişi veya kaynak ismi vermemekte, dolayısıyla onun eleştirilerinde başkalarına ait görüşleri fark etmek pek de kolay olmamaktadır. Zikrettiğimiz hususlardan hareketle İbn Gaylân'ın eleştiri tarzının Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te benimsediği yöntemden daha ilmî olduğu söylenebilir. Çünkü her iki âlim de felsefî görüşleri alt etmek için kelâmın cedel metodunu kullanmış olsalar da İbn Gaylân, Gazzâlî'den farklı olarak eleştirdiği görüşün kaynağını göstermeyi ihmal etmemeye çalışmıştır. Yanı sıra onun bu tutumu, Gazzâlî'deki zaman zaman eleştirdiği konuyu asıl halinden çıkararak eleştirebileceği bir içeriğe büründürme tavrından uzak kaldığını göstermektedir.

Yöntem bağlamında İbn Gaylân ile Gazzâlî'nin mukayese edilmesi gereken en önemli yönlerinden bir diğeri ise filozofların fikirlerine cevap verme şekli bir diğer deyimle tartışma usûlüdür.

³⁰⁶ Örneğin Allah'ın cüz'îyyâtı bilmesinin zâtında çokluğa sebep olabileceğine dair düşüncüyü, Ebü'l-Berekât'ın itirazlarından da faydalanarak işlemektedir. Bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 111-113.

İbn Gaylân, Gazzâlî’de olduğu gibi tartışmalarında zaman zaman nakz ve muârazâ metodunu kullanmaktadır. Yani İbn Gaylân, bazen filozofların delillerindeki öncülleri bir tarafa bırakarak alternatif bir delil getirerek, kimi zaman ise filozofların fikirlerinin aksine olan hususu ispat etmeye çalışarak bahis konusu iddiayı çürütmeye çalışır. Fakat Gazzâlî’den farklı olarak o, çoğunlukla filozofların iddialarını felsefecilerin tartıştığı bağlam içerisinde ele alarak geçersiz kılmaya çalışmakta ve iddiasını destekleyen alternatif deliller ileri sürmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî’de karşı tarafın delillerini farklı yollarla çürütme söz konusu iken; İbn Gaylân aynı zamanda iddiada bulunan ve iddiasına delil getiren bir konumda hareket etmektedir. Bu durum aynı zamanda İbn Gaylân’ın eleştirdiği hususta kendi fikrinin ne olduğunu tespit etmeyi kolaylaştırmaktadır. Zira İbn Gaylân, karşı tarafın delillerini çürütmenin yanı sıra kendi fikrini gerekçelendirme ve savunma görevini de yerine getirmektedir. Gazzâlî’nin ise esas amacı sadece filozofların fikirlerini çürütmek olduğu için kullandığı delillerde ve savunduğu konulardaki gerçek düşüncesini çoğunlukla tespit etmek mümkün değildir. Nitekim eleştiri yönteminde de bahsettiği üzere o filozoflara karşı oluşturduğu argümanlarında tek bir mezhebe veya bakış açısına bağlı kalmadan yerine göre farklı düşünce sistemlerinden istifade etmektedir.³⁰⁷ Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Gaylân’ın metni muhatapın fikirlerini reddetme yöntemleri bakımından *Tehâfüt*’ten daha sade ve nettir. Zira *Tehâfüt*’te o kadar çok kelâmî ve felsefî farklı yollara ve argümanlara başvurulmuştur ki bu durum okuyucunun meselelerin özünü anlamasını zorlaştırmaktadır.³⁰⁸ Bu anlamda İbn Gaylân’ın metni her ne kadar ele aldığı problemler hasebiyle zor olsa da daha kolay anlaşılır bir yöne sahiptir.

Yöntem bakımından dikkatimizi çeken son bir husus ise her iki âlimin muhatap aldıkları felsefî görüşü küçümseyici tavırları olmuştur. Söz gelimi Gazzâlî, filozofların âlemin kıdemine dair delillerini zikrettikten sonra şu ifadeyi kullanmaktadır:

Zikrettiklerim onların hayali delilleridir. Özetle filozofların metafiziğe dair başka konulardaki fikirleri bu konudaki fikirlerinden daha zayıftır. Zira onlar başka konularda hayali fikirler ortaya koyamazken bu konuda birçok hayali görüş ileri sürebilirler...³⁰⁹

³⁰⁷ Nitekim Gazzâlî bu hususu şöyle açıklamaktadır: “Bilinmelidir ki, [eleştirilerimdeki] amaç, filozoflar hakkında iyimser bir tavra sahip olan ve yöntemlerinin herhangi bir çelişki içermediğini zannedenleri onların çelişkilerinin farklı yönlerini açıklayarak uyarmaktır. Bundan dolayı ben, tez ortaya atıp bunu ispat etmeye çalışarak değil, iddiaları reddeden sorularla onlara karşı çıkacağım...” Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 82-83.

³⁰⁸ Hiç şüphesiz Gazzâlî’nin bu yönü her ne kadar okuyucu gözünde karmaşık gibi görünse de aslında onun amacı dikkate alındığında anlaşılır bir durumdur. Zira Gazzâlî, ilmi derinliği ve felsefî birikiminin getirdiği kendine has birçok farklı yol ve yöntemle filozofların fikirlerini çürütmeye çalışmaktadır. Bu anlamda hakkaniyetli davranıp İbn Gaylân’ın gerek yöntem çeşitliliği gerekse de argümanların gücü noktasında onu geçemediğini ifade etmek gerekir. Nitekim Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’te kullandığı yöntemler birçok çalışmaya konu edilmiştir. Örnek olarak Bk. İbrahim Emiroğlu, “Tartışma Usûl ve Âdabı Açısından Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsifesinin* İncelenmesi”, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2012), 667-701.

³⁰⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 96.

İbn Gaylân ise zaman konusuna dair filozofların görüşlerini ele aldığı sırada benzer bir küçümseyici ifadeyle şöyle demektedir: “Bu bölümle ilgili zikrettiğim ve zikretmediğim hususlarda birçok yönden yanlışlık vardır. Bunların açıklanması boş yere zamanı harcamaktır.”³¹⁰ Her iki âlimin de bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onlar, aslında bu yöntemle hem salt okuyucunun gözünde zikredilen delillerin değerini düşürmekte hem de bu delillerin zayıf ve temelsiz olduğunu ifade ederek tartışmaktan kaçınmaktadırlar.

Hudûsü'l-âlem ile *Tehâfût* içerik bakımından karşılaştırıldığında *Hudûs* eserinin *Tehâfût*'ten kapsam yönünden ve kısmen ele alınan konular bakımından farklılaştığı mülahaza edilmektedir. Nitekim İbn Gaylân, filozofların âlemin kıdemine dair görüşlerine yoğunlaşmakta ve eserini bu minvalde iki bölüm halinde ele almaktadır. Birinci bölüm, İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-Hukûme* adlı eseri merkeze alınarak hudûsun ispatı, sonsuz hâdislerin varlığının imkansızlığına dair mantikî argümanların tahlili ve İbn Sînâ'nın bu husustaki fikirlerinin eleştirisine ayrılmaktadır. İkinci bölümde ise Gazzâlî'nin âlemin kıdemine dair dört delilin yanı sıra sıfatlar meselesine ve kısmen de olsa sudûr düşüncesine yer verilmektedir. Bu anlamda *Hudûsü'l-âlem* eseri, birinci bölümdeki muhteva bakımından çoğunlukla *Tehâfût*'ten ayrılmakta ikinci kısımda ise zamanın varlığı ve mâhiyeti meselesi bir tarafa bırakılırsa büyük oranda *Tehâfût*'ü takip etmektedir. İbn Gaylân'ın eleştirileri, özellikle âlemin kıdemi bağlamında sonsuzluk ve zaman konularının merkeze alınması ve söz konusu meselelere farklı perspektiflerden yaklaşılması bakımından kendine özgü bir yapıya sahip olup Gazzâlî'nin *Tehâfût* 'ündeki eleştirilerinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla *Tehâfût* -her ne kadar kıdem eleştirisi beşte birlik bir yekûn tutsa da- filozofların metafizik ve fizikle ilgili farklı konulardaki fikirlerine yönelik bir eleştiri eseri iken, *Hudûs* bir kıdem eleştirisi ve hudûs savunusu eseridir. Bununla beraber İbn Gaylân, *Tehâfût* eserinde âlemin kıdemi bağlamında yani birinci meselede zikredilmeyen problemleri de âlemin kıdemi çerçevesinde ele almaktadır. Söz gelimi, Allah'ın âlemin yaratıcı oluşuna dair filozofların fikirlerinin ele alındığı üçüncü meseleyi, sıfatların nefyi ile ilgili altıncı meseleyi ve on bir on iki ve on üçüncü meseleleri de âlemin kıdemiyle bağlantılı olması hasebiyle genel anlamda işlemektedir. Dolayısıyla o, âlemin kıdemi probleminin temelinde Tanrı tasavvurunun olması hasebiyle bu hususları müstakil problemler olarak değil âlemin kıdemi düşüncesine götüren ilkeler olarak sunmaktadır. Zira İbn Gaylân'ın gözünde filozofların metafizikle ilgili görüşlerinin temelinde kıdem düşüncesinin bulunduğu görülmektedir. Bu sebeple de İbn Gaylân'ın özellikle kıdem eleştirisine yönelmesinin sebeplerine ve hudûs konusunun onun gözündeki önemine değinmek gerekir.

³¹⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 72.

4.4. İbn Gaylân'ın Âlemin Kıdemi Problemini Merkeze Alması

İbn Gaylân'ın âlemin kıdemi eleştirisine yoğunlaşmasının arka planındaki esas neden, onun kelâmcı kimliğinin bir gereği olan şu sözlerinde açığa çıkmaktadır: “Bu konu (âlemin hudûsu meselesi) usûlû'd-dinin ana meselelerinden biri olup (من أمهات أصول الدين) öğrenilmesi Müslümanlar için önemli bir görevdir.”³¹¹ İbn Gaylân, kelâmcı olmanın bir gereği olarak âlemin hudûsunu dinin asıllarından biri olarak kabul etmektedir. Çünkü kelâm, ortaya çıktığı ilk günden itibaren ezeli bir diğer deyimle zamansal anlamda başlangıca sahip olmayan tek varlığın Allah olduğunu, yegâne ve değişmez bir ilke olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda kelâmcılar, Allah dışındaki tüm varlıkların/âlemin yoktan ve sonradan meydana geldiğini ve herhangi bir şekilde Allah dışında hiçbir şeyin âlemi öncelemesinin söz konusu olmadığı üzerinde ittifak ederek hudûs teorisini ortaya koymuşlardır.³¹² Bu düşünce, ontolojik bakımdan Allah ile âlem arasında keskin bir sınır çizme imkânı vermesinin yanı sıra esas olarak Allah'ın varlığına delil olarak kullanılan en önemli argümandır. Bu öneminden dolayı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Füsûl* adlı eserinde âlemin hudûsunu savunmak adına kıdemi savunan Dehriîleri şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.³¹³ Eş'arî'den sonraki âlimlerden biri olan Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027), kişinin Müslüman olarak isimlendirilmesi için gerekli hususlardan bir tanesinin âlemin hudûsuna inanmak olduğunu belirtmektedir.³¹⁴ Hatta sonrasında gelen Cüveynî, bu konuya gösterilen ehemmiyeti daha da ileri taşıyarak mükellef olan kişinin ilk vazifesinin, âlemin hudûsuna dair bilgiye götüren sahih nazara yönelmek olduğunu ortaya koymuştur.³¹⁵ Âlemin hudûsu ispat edilmeden Allah'ın varlığının ispat edilmeyeceğini düşünen İbn Gaylân, kendinden önceki kelâmcılarda olduğu gibi hudûsun fâile ihtiyacın illeti olduğunu savunmaktadır.³¹⁶ Dolayısıyla yaratıcının varlığı ancak âlemin bir var ediciye ihtiyaç duyduğunun ispat edilmesiyle bilinebilir. Zira filozofların iddia ettiği gibi âlem ezelde var ise bu durumda âlemin bir var ediciye muhtaç olmadığı anlamı çıkar. İşte burada İbn Gaylân'ın kıdem eleştirisine yönelmesindeki asıl sebep belirginleşmektedir. Çünkü İbn Gaylân'ın gözünde âlemin kadîm

³¹¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 7.

³¹² Ebû Bekir İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 36-37; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben (Beyrut: el-Mektebetü'l-Kâtulikiyye, 1962), 1/59-65; Ebûbekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve Telhisü'd-delâil*, thk. İmâdüdüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 41-42; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fi'ilmî'l-kelem*, thk. Fâdıl el-İrfân (Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2008), 3.

³¹³ İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ilel-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 128-129.

³¹⁴ Richard MacDonough Frank - Dimitri Gutas, *Classical Islamic Theology: The Ash'arites* (Aldershot: Ashgate, 2005), 129-202.

³¹⁵ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tefvîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 11.

³¹⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 2. Nitekim Kâdî Abdülcebbar bu konuyu ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/69.

olduğunu iddia etmek, varlığında Allah’a ihtiyaç duymaması anlamına geldiği gibi Allah ve evreni ontolojik anlamda aynı düzeye yerleştirmektedir. Bu nedenle de âlemin kâdim oluşu fikrinin geçersiz kılınması gerekmektedir. Bu noktada hudûs düşüncesinin onun nezdindeki önemi daha da artmaktadır. Çünkü İbn Gaylân’da önceki kelâmcılarda olduğu gibi âlemin hudûsu meselesi sadece Allah’ın varlığının bilinmesine giden bir yol olarak da kalmamaktadır. Âlemin yoktan meydana getirildiği ispat edildiğinde onu var edenin diri olma, kudret, ilim, kelâm gibi sıfatlara sahip oluşu temellendirilebilir duruma gelmektedir. Hatta Allah’ın peygamberler gönderip onları mucizelerle desteklemesinin imkânı gibi hususlar dahi en temelde âlemin hudûsunun varlığına dayanmaktadır. Çünkü söz konusu hususların varlığı ancak yaratıcının varlığı ispat edildikten sonra ortaya çıkmaktadır. Yaratıcının varlığı ise hudûs ile delillendirildiğinden âlemin hudûsu, dinin temel prensiplerinden ve şeriatın aslından olmaktadır.³¹⁷

İbn Gaylân’a göre nasıl ki hudûs, dînî esasların varlığının ortaya konulabilmesi için zorunlu bir öncül ise kıdem düşüncesi de felsefecilerin yanlış düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla kıdem düşüncesinin geçersiz olduğu ortaya konularak hudûsun varlığının ispat edilmesi durumunda felsefenin metafizik alanındaki en temel düşünceleri de geçerliliğini yitirecektir. Nitekim İbn Gaylân, filozofların kıdem anlayışıyla bağlantılı olan dolayısıyla da âlemin kıdemi fikrinin çürütülmesi halinde temelleri yıkılan argümanları şöyle beyan etmektedir:

1. Feleklerin hareketi, unsurların dönüşümü, birleşimi ve çözülmesi bakımından âlemin şu an bulunduğu hal üzere oluşu. Bilindiği üzere filozoflara göre mufârık akıllar, felekler ve nefisler her ne kadar varlıklarını başka bir ilkeye borçlu olsalar da ezeli olarak kâmil olup değişimden ve sonradanlıktan uzak bir durumdadırlar.³¹⁸ Bu durumda Allah ile başka varlıkların da kâdim oluşu söz konusu olmaktadır. Filozofların ay üstü ve ay altı şeklindeki ayırımın temel nedeni olan bu tasavvur, İbn Gaylân’ın bakış açına göre âlemin kâdim oluşuna dayanan düşüncenin iptaliyle geçersiz kılınmış olacaktır.

2. Sudûr düşüncesi: İbn Gaylân, filozofların sıfatlara sahip olmayan, varlığı dışında herhangi bir gerçekliği bulunmayan ilk illet olarak adlandırdıkları bir varlık tasavvur ettiklerini ifade etmektedir. Bu zâtın varlığından dolayı ilk akıl olarak adlandırdıkları teklikte ve soyutlukta kendisi gibi başka bir zâtın zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece ikinci zâtın varlığı ikinci aklı ve birinci feleği; bu ikisinin varlığı ise üçüncü aklı ve ikinci feleği gerektirmektedir. Bu durum ay feleğine kadar bu şekilde devam etmektedir. Neticede ayla birlikte olan aklın varlığı ise unsurların varlığını gerektirmektedir. Ayrıca bunların her birinin meydana gelmesinde herhangi bir irade ve istek söz konusu olmayıp her biri diğerini

³¹⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 3.

³¹⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 4.

zorunlu olarak gerektirmektedir.³¹⁹ İbn Gaylân'a göre âlemin kıdemi fikrinin geçersiz kılınması durumunda filozofların sıfatlar dolayısıyla da âlemin meydana geliş şekli ile düşünceleri bütünüyle iptal edilmiş olacaktır. Zira âlemin meydana gelişinde etkin, irade sahibi ve yoktan var etmeye kadir bir yaratıcının varlığı zorunlu olarak kabul edilecektir. Ayrıca sudûr düşüncesindeki neden-sonuç arasındaki ilişkinin de zorunlu olmadığı Allah'ın sıfatlarının varlığı ve etkinliği üzerinden ispat edilmiş olacaktır.

3. İbn Gaylân'ın kıdem düşüncesiyle bağlantılı olarak gördüğü hususlardan bir tanesi de Tanrı'nın ilmi konusudur. Nitekim o, mütekaddim dönem filozofların Tanrı'nın sadece zâtını bildiğine inandıklarını; müteahhirûnun ise Tanrı'nın dış dünyada herhangi bir varlığa sahip olmayan tümellere dair bilgi sahibi olduğunu savunduklarını belirtmektedir.³²⁰ Mütekaddimûn olarak bahsedilen kişilerin Aristo ve ilk dönem takipçileri; müteahhirûn olarak isimlendirilen kişilerin ise Fârâbî ve İbn Sînâ olduğu açıktır.³²¹ İbn Gaylân'ın filozoflara dair bu yorumunun ne derecede doğru olduğu ileriki bahislerde ele alınacaktır. Burada esas bizi ilgilendiren husus, İbn Gaylân'ın âlemin kıdemi ya da hudûsunu bu mesele ile ilişkilendirmesidir. Bu anlamda ilim mevzusunun hudûsun zorunlu bir mukaddimesi olarak görüldüğü ifade edilmelidir. Zira kelâmcılar, eşyanın yaratıcısının fiillerinin ayrıntılarını bilmesi gerektiğini nazârî bir zorunluluk addetmektedirler.³²² Dolayısıyla İbn Gaylân da bir kelâmcı olarak aynı tavrı sergilemektedir. Zira ona göre filozofların kıdem fikrinin geçersiz kılınması durumunda âlemin düzen ve uyum bakımından bulunduğu hal üzere meydana gelmesinin ancak yaratıcısının âlemi, insan idrakinin ulaşamayacağı zerreye kadar bütün her şeyiyle bilmesiyle mümkün olduğu anlaşılır. Böylece filozofların ilim konusunda ileri sürdükleri fikirlerin geçersiz olduğu ispat edilmiş olur.

Yukarıda sıralanan üç temel konu dikkate alındığında İbn Gaylân nezdinde âlemin kıdemi konusunun kilit bir konumda görüldüğü net bir biçimde anlaşılmaktadır. Aslında İbn Gaylân, Müslüman filozofların âlemin kıdemi ve varlığın Tanrı'dan taşması noktasındaki düşüncelerinin temelinde onların Tanrı'nın zâtı ve sıfatları konusundaki tasavvurlarının asıl zemini oluşturduğunu düşünmektedir. Bir diğer ifadeyle İbn Gaylân, filozofların kıdem düşüncesine gitmelerinin altındaki esas nedenin Tanrı anlayışları olduğunu hatta filozofların hakikatte bir Tanrı'ya inanmayan Dehrîler statüsünde olduğunu savunmaktadır.³²³ Söz gelimi filozofların, Tanrı'nın her yönden bir olduğu ilkesinin zorunlu sonucu olarak “birden ancak bir çıkar” prensibini kabul ederek akıllar teorisini kurmaları bunun neticesidir.

³¹⁹ Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, thk. el-Eb Kanvânî - Saîd Zâyd (Kahire: Mektebetü Ayetillâh el- 'Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefi, 2012), 402-409; İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 4.

³²⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 4.

³²¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 206.

³²² Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Zâhid el-Kevserî (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 15.

³²³ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 3.

Aynı şekilde “Tanrı’nın değişimden berî” oluşu ilkesine dayanarak Tanrı’dan özellikle irade sıfatını nefyetmeleri ve kadîmden hâdisin çıkmasının imkânsız olduğunu iddia etmeleri de kabul ettikleri ilkelerden dolayı vardıkları sonuçlardır. Yine Tanrı’yı yetkinlik üstü ve ezelî varlık olarak tasarımlarından dolayı onun fiilinde gecikmenin yetkinliğini zedeleyeceğini ve varlık vermenin bir an olsun ondan ayrı düşünülmemeyeceğine inanmaları, Tanrı’yı İllet olarak kabul edip varlığın kendisinden zorunlu olarak taşıdığı düşüncesine götüren ilkelerden biridir. Dolayısıyla filozofların Vâcibü’l-Vücûd’a dair önermeleri de âlemin kıdemi düşüncesindeki temel dayanakları olmuştur.

İşte bütün bunlardan dolayı İbn Gaylân, doğrudan onların âlemin kıdemine yönelik fikirler üzerinden dayandıkları temelleri yıkmaya çalışmaktadır. Çünkü âlemin kıdeminin yanlış bir düşünce olduğu ispat edildiğinde âlim, kâdir, fâil bir yaratıcının varlığı kanıtlanmış olacaktır. Hatta kıdem ile temellendirdikleri Tanrı anlayışlarının iptal edilmesi durumunda diriliş, mu’cize, vahyin keyfiyeti vb. konularda ileri sürdükleri bütün ilkeler kendiliğinden çürütülmüş olacaktır. Zira sonsuz ilim ve kudret sahibi bir yaratıcının söz konusu meselelerde sınırlandırılması mümkün değildir. İbn Gaylân’a göre bunların tümünün imkânı âlemin kıdemi fikrinin imkânsız oluşuna, dolayısıyla da hudûsun ispatına bağlıdır.³²⁴ Bir diğer ifadeyle hudûs, kelâmcıların savunduğu ilkelerin ortaya konulmasında zorunlu bir öncüdür. Bundan dolayı İbn Gaylân, bütün dikkatini filozofların âlemin kıdemine dair görüşlerine vererek âlemin hudûsunu ispatlamaya çalışmıştır.

İbn Gaylân’a göre Tanrı ve evren hakkında farklı bir tasavvura sahip olan filozofların âlemin kıdemi konusunda beş temel delili bulunmaktadır: (i) Zamanın kıdemi, (ii) maddenin kıdemi, (iii) Allah’ın varlığından dolayı âlemin varlığının zorunlu oluşu, (iv) Tanrı’nın değişimden uzak olup sonradan meydana gelen şeylerin kendisinde bulunmasının imkansızlığı (v) Tanrı’nın her yönden tek oluşu. Bu dayanaklardan ilk üçü kesinlikle batıldır. Yani bu dayanaklarda savunulan hiçbir önerme doğru değildir. Fakat son iki ilkede durum farklıdır. Söz gelimi dördüncü ilke kendisiyle beraber farklı önermeler söz konusu edilmediği sürece salt haliyle mutlak anlamda doğrudur. Zira Tanrı’nın değişimden berî olduğu kendisinde hâdisâtı barındırmadığı -İslâm düşünce tarihinde birkaç istisna tavrı söz konusu olsa da- neredeyse herkes tarafından kabul edilmektedir. Beşinci ilke olan Tanrı’nın her yönden tek oluşuna gelince İbn Gaylân’a göre bu önerme Allah’ın ortağı ve dengi olmaması anlamında doğrudur. Fakat filozofların sıfatları inkâr etmesi bağlamında bütünüyle yanlıştır.³²⁵ Dolayısıyla son iki ilke salt haliyle kelâmcıların da kabul ettiği şeyler olsa da filozoflar bu ilkeler üzerinden aykırı sonuçlar elde ettiği için şiddetli bir şekilde eleştirilmişlerdir. Diğer taraftan İbn Gaylân, özellikle zaman ve ezelilikle ilgili problemlerin filozofların kıdem düşüncelerini temellendirmelerinde güçlü bir role sahip

³²⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 7.

³²⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 47.

olduğunu savunmaktadır. Nitekim o; zaman, oluş ve bozuluş, nefisler ile feleklerin hareketlerinin ezeliliğinin âlemin kıdemi düşüncesinin levâzımı/gerekleri olarak ortaya koymaktadır.³²⁶ Dolayısıyla kıdem düşüncesinin iptal edilmesi, söz konusu hususların dikkatli bir şekilde tetkik edilerek geçersiz kılınması ile mümkündür. Bu sebeple İbn Gaylân, zamanın kıdemi ve ezelilikle ilgili diğer problemleri eleştirilerinin merkezine yerleştirmektedir.

³²⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 34.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLEMİN KIDEMİ DÜŞÜNCESİNİN İKİ TEMEL DAYANAĞI: ZAMAN VE MADDENİN KIDEMİ ELEŞTİRİSİ

İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozofların kıdem düşüncesinin iki temel dayanağı bulunmaktadır. Bunlardan biri zamanın diğeri de maddenin kیدemidir. Meşşâî düşünürler açısından zamansal anlamda hâdis olanlar için gerekli olan bu iki unsur, kelâm düşüncesi bakımından doğrudan âlemin kیدemini ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle kelâmcı bakış açısıyla, Meşşâîlerin âlemin varlığı için zamansal anlamda bir başlangıç tayin etmemeleri ve âlemin yoktan meydana gelişini imkânsız görmeleri, kadîm bir âlem tasavvurunun göstergesidir. Bu nedenle İbn Gaylân da Gazzâlî gibi bu iki argümanı âlemin kیدemi düşüncesinin zorunlu sonucu olarak değerlendirmiş ve bu konuda ciddi eleştiriler ortaya koymuştur. Bu doğrultuda öncelikle İbn Gaylân'ın zamanın kیدemi meselesiyle ilgili eleştirileri, ardından ise maddenin kیدemine yönelik değerlendirmeleri ele alınacaktır.

1. Zamanın Kیدemi Eleştirisi

İbn Gaylân, kıdem düşüncesinin en temelinde zamana dair bakış açısının bulunduğunu savunur. Zira ona göre âlemin kیدemi düşüncesini destekleyen ve besleyen önemli bir faktör, zamandır. Bu nedenle de o, bu meseleyi âlemin kیدemi düşüncesinin çürütülmesi yolunda en başa yerleştirdiği gibi en çok da bu mesele üzerinde durur. Dahası ona göre Meşşâî filozofların özellikle de İbn Sînâ'nın zamanın kیدemine dair fikirlerinin geçersiz kılınması için daha derine inerek zamanın varlığı ve doğasına dair argümanların dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Buna binaen İbn Gaylân, selefi ve takipçisi olduğu Gazzâlî gibi zamanın kیدemine dair argümanları değerlendirmesinin yanı sıra ondan farklı olarak İbn Sînâ'nın hareketle ilişkili zaman düşüncesine ve bu düşüncenin zayıf yönlerine yoğunlaşmaktadır. Bu kısımda öncelikle İbn Gaylân'ın zaman anlayışı ortaya konulduktan sonra onun zamanın varlığı ve kیدemine yönelik eleştirileri incelenecektir.

1.1. İbn Gaylân'ın İ'tibârî Zaman Tasavvuru

İbn Gaylân'ın zaman tasavvurunu anlayabilmek için öncelikle kendini konumlandığı başka bir deyişle fikrî anlamda sırtını dayadığı geleneğe genel hatlarıyla bakmak gerekir. Zira o, her ne kadar felsefî görüşleri tartışırken kelâmî bir dil ve argümantasyon kullanmasa da dayandığı temeller kelâmın

vazgeçilmez unsurlarıdır. Dolayısıyla İbn Gaylân öncesi kelâm geleneğinin zamana yönelik bakış açısını incelemek, onun zaman tasavvurunun anlaşılması yolunda büyük bir katkı sağlayacaktır.

Zaman düşüncesi bağlamında kelâm tarihi incelendiğinde kelâmcıların filozoflarda olduğu gibi zaman hakkında ayrıntılı tartışmalara girmediği net bir şekilde görülmektedir. Buna rağmen kelâmcılar, muhatap oldukları kesimlerin fikrî temellerini göz önüne alarak bizzat konu edinmedikleri meseleleri bazen eserlerine almış ve burada kendi yaklaşımlarını ve eleştirilerini ortaya koymuşlardır. Tarihî süreç içerisinde günümüze ulaşan eserler üzerinden kelâmcıların zamana yönelik tutumları incelendiğinde ilk olarak İmâm Eş‘arî’nin zamanla ilgili aktarımlarıyla karşılaşılmaktadır. Nitekim Eş‘arî üç farklı zaman anlayışından bahsetmektedir.³²⁷ Bunlardan birincisine göre zaman, fiiller arasındaki farktır. Bir diğer deyimle zaman, bir işten diğerine kadarki boyuttur.³²⁸ Ayrıca bu zaman anlayışına göre her fiille beraber bir vakit meydana gelir. Bu vakit anlayışında iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi, zamanın fiiller belki de hareketler arasındaki uzanım veya boyut olarak görülmesi, diğeri ise vaktin sürekli meydana gelen bir şey olarak tasavvur edilmesidir. Özellikle ikinci husus, zamanın atomcu anlayışa göre tasavvur edildiğini göstermektedir ki bundan daha önemli delil, bu görüşün atomcu anlayışın temsilcisi olan Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a (öl. 235/849-850) ait olmasıdır.³²⁹ İkinci tasavvura göre zaman, bir şey için vakit tayin etmektir. Bu görüşe göre sürekli aynı biçimde tekrar eden gök unsurlarının hareketlerine göre vakit tayini yapılabildiği gibi sürekli tekrar eden ve bilinen bir şey üzerinden de vakitlendirmede bulunulabilir. Bu görüş Cübbâî’ye nispet edilmekle beraber baba Cübbâî mi yoksa oğul Cübbâî mi olduğu konusunda bir bilgi verilmemektedir. Fakat Cübbâî nisbesinin mutlak olarak kullanılması, kastedilenin Ebû Ali el-Cübbâî (öl.303/916) olduğunu göstermektedir. Eş‘arî’nin aktardığı üçüncü görüşe göre ise zaman, bir araz olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu zaman anlayışına göre zamanın mâhiyeti ve hakikatine dair bilgi sahibi olmak mümkün değildir.³³⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, bazı

³²⁷ İmâm Eş‘arî’nin aktarımında dikkat çekici olan şey, tüm tanımlarda zaman yerine vakit kavramının kullanılmasıdır. Bu kavramın kullanımına yönelik bir araştırma yapıldığında Mütেকaddim dönemi kelâmcıları tarafından genellikle zaman ifadesi yerine vakit kavramını kullanıldığı görülmektedir. Gerek İmâm Eş‘arî’nin aktarımı gerekse sonraki asırlarda Kâdî Abdulcebbar, Cüveynî ve İbn Metteveyh gibi âlimlerin kullanımı bu yöndendir. Bk. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhayiddîn Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1995), 2/130-131; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, thk. ‘Abdülkerîm ‘Usmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 782; el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*, 37; Ebû Muhammed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’raz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Me’hadü’l-İlmî el-Fıransî, 2009), 41.

³²⁸ Allâf’ın “fiiller arasındaki fark” ifadesiyle bir fiilin diğerinden daha hızlı veya daha yavaş olarak nitelenmesini kastetmesi mümkündür. Nitekim bir noktadan diğer noktaya daha az zamanda ulaşan daha hızlı, daha fazla zamanda ulaşan ise yavaş olarak nitelenmektedir. Burada farkı ortaya koyan, zaman olmaktadır. Bundan dolayı Allâf’ın böyle bir tanım yapmış olması mümkündür. Bu, aynı zamanda felsefî düşüncenin zamanı ispat şeklini anımsatmaktadır.

³²⁹ Ebû Alî el-Merzûkî (öl. 421/1030), Allâf’ın yanı sıra Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Ka‘bî’yi (öl. 319/931) de bu görüşün sahibi olarak zikretmektedir. Bk. Ebû Alî el-Merzûkî, *Kitâbü’l-Ezmine ve’l-emkine*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 103.

³³⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû’l-musallîn*, 2/130-131.

kelâmcıların zamanı araz olarak kabul ettiğini ifade etse de elimizdeki kelâm kitaplarında böyle bir bilgiye rastlanılmamaktadır.³³¹ Hatta kelâmcıların cevher-araz sistemi incelendiğinde zamanın araz olarak görülmediğini kesin bir şekilde söylemek mümkündür. Zira zamanın araz olarak kabul edilmesi halinde bir mahalde bulunması gerekir. Bu doğrultuda bir incelemede bulunduğumuzda zamanın kandisinde kâim olduğu bir şeyden söz edilmediği görülmektedir. Zamanın mahallinin hareket gibi bir şey olduğunun söylenmesi halinde ise arazın arazla kâim olması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır ki bu, kelâm bakımından imkânsızdır. Dolayısıyla bize göre Meşşâî düşüncenin zamanın araz olduğu düşüncesi göz önüne alındığında bu görüşün filozoflara ait olduğunu söylemek mümkün olsa da yine de kesin bir hükme varmak pek de doğru görünmemektedir.

Eş'arî'ye kadarki süreçte yukarıda zikredilen zaman anlayışlarının sahiplerine dikkat edildiğinde kelâmın ilk döneminde zamana dair bir şeyler söyleyen kişilerin çoğunlukla Mu'tezilî kelâmcılar olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki kendilerinden sonraki Eş'arî âlimler dahi onların bakış açısını takip etmişlerdir. Söz gelimi Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın zamanı fiiller arasındaki fark olarak ortaya koyması dikkat çekicidir. Allâf'ın zamanı fiiller arasındaki müddet veya büyüklük yani boyut olarak ortaya koyması, İbn Gaylân'ın savunduğu zaman anlayışını andıran bir yapıya sahiptir. İleride görüleceği üzere İbn Gaylân da zamanı "hareketin uzanımının sayısı" (مقدار امتداد الحركة) olarak tanımlamıştır.³³² Bu bakımdan uzanım/imtidâd denilen şeyin peş peşe gelen hareketlerin arasındaki bir durum olması göz önüne alındığında bir benzerliğin olduğunu söylemek mümkündür. Eş'arî'nin ikinci olarak aktardığı Cübbâî'ye ait olan görüş ise -kelâmcılar arasında farklı versiyonları ve yönleri bulunmakla birlikte- genel anlamda kelâmcıların çoğunun kabul ettiği zaman anlayışıdır. Esasen mütekaddim dönem kelâmcılarında temelde zaman veya vakit denilen şey, vakitlendirme işlevini yerine getirmektedir. Zamanı mutlak bir gerçeklik olarak görmeyen kelâmcılar; güneşin doğuşu, batışı, ayın hareketleri gibi sürekli tekrar eden ve herkes tarafından bilinen olayları vakti tayin etmek için kullanmışlardır. Hatta kelâmcılara göre vakit tayininde gök cisimlerinin hareketi esas olsa da evrendeki olayları birbiriyle ilişkilendirerek vakit tayin etmek de mümkündür. Nitekim Ebû Ali el-Merzûkî (öl. 421/1030), kelâmcılardan bazılarının zamanı havâdisin birbiriyle ilişkilendirilerek takdir edilmesi olarak anladığını ifade etmektedir. Daha sonraki dönemlerde Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) da benzer şekilde zamanı -ya da onun ifadesiyle vakti- havâdisin birbiriyle takdiri yani vakitlendirilmesi olarak kabul ettiği görülmektedir.³³³ Mu'tezilî âlimlerin bu tanımında öne çıkan bir husus ise birbiriyle ilişkilendirilen iki olayın hâdis olması şartıdır. Buna göre hem vakit olarak tayin edilen şeyin hem de

³³¹ Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: KİTÂBEVİ, 2000), 250.

³³² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 53-55.

³³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 782.

vakitlendirilenin hâdis olması gerekir.³³⁴

Olayları birbiriyle ilişkilendirilerek vakit tayininde bulunma ve zamanı iki olayın birbirine nispeti olarak benimseyen Mu'tezile gibi Eş'arilikte de benzer zaman tanımları yapılmıştır.³³⁵ Nitekim İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî,³³⁶ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî (öl. 512/1118)³³⁷ gibi âlimler incelendiğinde bu durum net bir biçimde görülmektedir. Birbirine benzer tanımlamalarda bulunan Eş'arî kelâmcıların zaman anlayışlarının özünü şu tarifte görmek mümkündür: "Zaman, yenilenen ve bilinen bir şey olup yenilenen müphem bir şey, belirsizliğinin ortadan kaldırılması amacıyla onunla vakitlendirilir/ölçülür."³³⁸ Bu zaman tanımına göre zamandan bahsedebilmek için iki durumun varlığı şart olduğu gibi bu durumların Mu'tezilî âlimlerin de kabul ettiği üzere hâdis olması gerekir. Zira tanımda yenilenen (*müteceddid*) ifadesinden kastedilen bu durumun var olup yok olan dolayısıyla sürekli yenilenen bir şey olmasıdır. Aksi takdirde varlığı sürekli yani dâim olan kendisinde değişimin olmadığı olaylar birbirleriyle ilişkilendirilip vakit olarak tayin edilemezler.³³⁹ Örneğin "Ahmet gökyüzü yukarıda iken geldi." denildiğinde bu cümle herhangi bir anlam ifade etmez. Zira bu durum varlığı devamlı olan bir şeydir.

Zamandan söz edebilmenin ikinci şartı ise sonradan meydana gelen olaylardan birinin gerçekleşmesinin kesinlik taşıyan bir şey olması diğerinin ise bilinmemesidir. Böylelikle bilinen üzerinden bilinmeyen takdir edilmekte yani vakitlendirilmektedir. Örneğin güneşi doğuşu veya batışı ya da ayın hareketleri, meydana gelişlerinde şüphenin olmadığı herkesçe bilinen hâdiselerdir. Bu anlamda söz konusu olaylar, herkesçe bilinen şeyler olduğundan onlar üzerinden vakitlendirmede bulunmak daha uygun ve daha doğru kabul edilmiştir. Mesela "Ne zaman geleceksin?" sorusuna "güneş doğarken geleceğim." şeklinde cevap vermek güneşin doğuş vaktinin herkesçe bilinen bir olgu olması hasebiyle daha doğru bir vakitlendirme işlemidir.³⁴⁰ Ayrıca bazen bilinen ve bilinmeyen yer değiştirmesi de mümkündür. Tabi burada bir şeyin bilinmesi veya müphem olması öznenin bilme

³³⁴ Merzûkî, *Kitâbü'l-Ezmine ve'l-emkine*, 103.

³³⁵ Müteahhir dönem Eş'arî kelâmında zamanın hâdislerin birlikteliği üzerinden vakitlendirme olarak anlaşılmasına yönelik ciddi eleştiriler getiren âlimler olmuştur. Fahreddin er-Razî bunlardan biridir. Râzî'ye göre vakitlendirme denilen şey iki hâdis şey arasındaki birlikteliktir. Bu birliktelik ise zamanın kendisi değildir. Detaylı bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2012), 1/618.

³³⁶ Cüveynî'ye göre vakit, varlığın kendisiyle beraber olana nispet edilmesi sonucu ortaya çıkar. Örfte vakitten kastedilen ise feleklerin hareketi ve olayların peş peşe gelmesidir. Bk. el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 37.

³³⁷ Ensârî, zamanı "İkisinden birindeki mevhum belirsizliği kaldırmak amacıyla yenilenen/tekrarlanan şeyin yenilenen/tekrarlanan şeyle ilişkilendirilmesi" olarak tarif etmektedir. Bk. Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsir el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *Şerhü'l-İrşâd* (Beyrût: Dâru'd-Diyâ, 2022), 278.

³³⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/136.

³³⁹ Nisâbü'rî, *Şerhü'l-İrşâd*, 278-279.

³⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, 1/615.

durumuna göre değişir. Söz gelimi “Falan ne zaman geldi?” denildiğinde soru soranın bildiği bir durumla cevap verilir ki soru soran güneşin doğuşuna o zaman şahit olmuşsa “Güneş doğarken geldi.” denir. Bunun tam tersi düşünüldüğünde yani güneşin doğuş vaktini bilmeyen kişinin “Güneş ne zaman doğdu?” sorusuna da “Zeyd geldiğinde” şeklinde cevap verilir. Bir başka ifadeyle zaman belirli bir şey olmayıp bir kimseye göre bir şey için zaman olan başka kimse için bilinmeyen olabilir. Dolayısıyla gerek Mu'tezile'de gerekse de Eş'arilikte zaman denilen unsurun ilişkisel vasma sahip olduğu ve insan algısına dayandığı görülmektedir. Bu bağlamda mütekkaddim dönem kelâmcılarda zamanın insanların hayatlarını sistemli bir şekilde ve ihtiyaçlarını giderecek bir biçimde sürdürmek için gündüz ve geceyi kesitlere ayırarak vakitlendirme anlamında kullanıldığı net olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla zaman kendi başına bir gerçekliğe sahip olmayan, subjektif bir durumdur. En önemlisi de insanın varlığıyla birlikte söz konusu olmasıdır.

İbn Gaylân'a gelindiğinde onun da zamanı, kendinden önceki kelâm âlimleri gibi vakitlendirme vb. anlamlarda işlevsel bir kavram olarak değerlendirdiği ve insanın varlıkla birlikte bir kurgusu olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, filozoflarda olduğu gibi zamanın doğasına yönelik bir keşif çabası içerisinde değildir. Aksine zamanın birey ve toplum bakımından işlevi üzerinde duran İbn Gaylân, öznenin zamanı nasıl algıladığı üzerinden bir zaman tespiti yapmaya çalışır. Buna göre zaman, gerek günlük hayatta gerekse de entelektüel arayışlarımızda merkezi bir yeri olan, bu anlamda hepimizi kuşatan ve ondan bağımsız düşünemeyeceğimiz bir durumdur. Bu nedenle İbn Gaylân, zamanın bir şekilde bütün insanların gündeminde olduğunu belirtmektedir. Tıpkı insanoğlunun günlük işlerinde hayatını kolaylaştırmak adına ağırlık ve uzunluk gibi fizikî nesneleri ölçmek için ölçü aletleri icat etmeleri gibi insan ömrünün uzunluğunun süresini hesaplamak gibi bir şeyin varlığının uzanımını veya nübüvvetin yokluğunu ifade eden fetret dönemi gibi bir şeyin yokluğunun uzanımını yahut iki şey arasındaki varlıksal uzanımı takdir etmek için de zaman mefhumuna başvurulmuştur.³⁴¹ Ayrıca çalışma vakti, ibâdetlerin yerine getirileceği vakit ya da tarımsal faaliyetler gibi yaşamın çeşitli faaliyetleri için de zamanın belirlenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Ancak insan algısında apaçık bir zaman algısı bulunsa da zamanın bizzat kendisi somut olarak var olan elle tutulur bir şey değildir. Ondaki bahsedebilmek için şeylerin bir uzanımına (*imtidâd*)³⁴² sahip olması gerekir. Yani olaylar arasında bir tür bağlantının olması

³⁴¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l- 'âlem*, 54.

³⁴² Arapçada imtidâd (*uzanım*) olarak kullanılan bu kavram, önce ile sonrayı vehimsel olarak bitişiren aralığa bir diğer ifadeyle bu aralıktaki boyuta verilen isimdir. Uzanım denilen şey harekette ortaya çıkar. Örneğin feleğin bir noktadan diğer noktaya geçtiğinde kat ettiği şey mesafe iken, iki nokta arasındaki hareketlerin peş peşe gelişi uzanımı oluşturmaktadır. Bu anlamda uzanım, bir şeyden bir şeye uzanan oluş hali veya süreklilik hali olarak ifade edilebilir. Nasıl ki nesne hareketsiz kabul edilen bir mekânda uzanımıyla ölçülebilirse zaman da şeylerin peş peşe gelmesi ya da akışı üzerinden uzanımıyla ölçülebilir. Bu uzanım filozoflarda muttasıl iken; kelâmcılar, iki nokta arasını bitştirdiği varsayılan şeyi munfasıl olarak kabul etmektedirler. Uzanımın ölçülmesi için tekrar eden olayların varlıkları üzerinden bir ölçme gerçekleştirilebilir. Söz gelimi iki olayın güneşin

gerekmektedir. Ancak bu bağlantı sayesinde zamandan bahsedilebilmekte ve ölçme işlemi gerçekleştirilebilmektedir.

Gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı kendi başına zamanı ortaya koyan şeyler olmayıp gök cisimlerinin hareketleri sonucunda bizim zaman olarak takdir ettiğimiz uzanımlardır. Nitekim gece ve gündüz, güneşin hareketinin ekvatora uzanımının sayısı olarak kabul edilmektedir.³⁴³ Güneşin doğuş veya batış noktasından hareket ederek tekrar başladığı noktaya varana kadarki hareketinde uzanımı sayısını bildiren bir ölçü belirlenerek diğer uzanımlar takdir edilmektedir. Söz gelimi gece ve gündüzün uzanımlarının sayısı taksim edilerek zaman dilimleri ortaya konulmuştur. Güneşin doğup batması astronomik bir olaydır. Gündüz ve gecenin oluşmasını sağlayan bu olay neticesinde gün ve gecenin birleştirilmesi ile oluşturulan adına gün verdiğimiz zaman dilimini biz oluştururuz. Dolayısıyla saat, gün, ay ve yıl astronomik olaylara göre tespit edilmektedir.³⁴⁴

Saat dediğimiz zaman dilimi, güneş ve ayın hareketlerinin takip edilerek gece ve gündüzün yirmi dört parçaya bölünmesiyle elde edilmiştir. Aynı şekilde ay ve yıl gibi daha büyük zaman dilimleri de bu uzanımların sayılarına göre takdir edilmiştir. İbn Gaylân dönemi ve öncesinde doğal zaman aralığı olan günleri ve günlerden oluşan haftaları, ayları ve yılları takip etmek için ortaya konulan takvimler, güneş, ay ya da her ikisinin hareketlerinin takip edilmesi neticesinde oluşturulmuştur. Söz gelimi bazı toplumlar takvimlerini ayın hareketlerine göre oluştururken kimisi güneşe göre bir kısmı da her ikisinin hareketlerini esas alarak zaman hesaplaması yapmıştır. Bu bağlamda İbn Gaylân, bazı milletlerin ay feleğinin bir dönüşünü ay olarak isimlendirip birkaç dönüşünü ise yıl olarak telakki ettiklerini, bazı milletlerin ise güneşin bir dönüşünü yıl olarak hesap ettiklerini aktarmaktadır.³⁴⁵ Böylece toplumlar, gök cisimlerinin hareketlerini ve gece ile gündüzü takip ederek olayların akışını zamansal bir düzleme koymuş ve tarihlerin düzenini oluşturmuşlardır.

İbn Gaylân, zamanın farklı toplumlar tarafından çeşitli gök cisimlerinin hareketlerine göre elde edilmesine dayanarak itibârî bir şey olduğunu iddia etmektedir. Ona göre zaman, ekvator feleğinin³⁴⁶

belirli noktalarda hareket etmesi veya kum saatiyle ölçülmesi bunun örneğidir. Hatta sabit ve tekrarlayan nabız atışıyla dahi olayların kısa aralığının zamanını belirlemek mümkündür.

³⁴³ Güneş yılı olarak kabul edilen zaman göstergesinde güneşin hareketinin aynı noktaya ulaşana kadar geçen süre esas alınır. Uzanımın başlangıç noktası ise ekvator ile tutulma dairesi denilen noktanın kesiştiği yer olmaktadır. Bk. Stephen P. Blake, *Erken Modern İslâm'da Zaman*, çev. Ercan Ertürk (İstanbul: ALFA, 2017), 17.

³⁴⁴ Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 356.

³⁴⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 54.

³⁴⁶ Batlamyusçu evren anlayışındaki dokuz külli felekten en büyüğü farklı isimlerle anılan Ekvator Feleği'dir. Aslında bu felek genellikle Atlas Feleği ve En Büyük Felek adlarıyla tanımlanmaktadır. Dokuzuncu felek olarak da kabul edilen bu felek, kuşatıcı bir konumda olmasına atfen "el-Felekü'l-Muhît" olarak isimlendirildiği gibi bu feleğin mıntıkasının ekvatorun yörüngesine denk gelmesi sebebiyle "Felekü Mu'addelü'n-Nehâr/Ekvator Feleği" olarak da isimlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla "Ekvator Feleği" şeklindeki kullanımlarımızda kastedilen bu felektir. Güneşin burçlar mıntıkası ile ekvatorun

hareketinin uzanımının sayısı, ayın hareketinin uzanımının sayısı ve güneşin hareketinin uzanımının sayısına göre farklı açılardan belirlenen bir şeydir.³⁴⁷ Dolayısıyla genel geçer nesnel bir zamandan bahsetmek mümkün değildir. Yani zaman aslında esas aldığımız harekete göre belirlediğimiz göreceli bir durumdur. İbn Gaylân'ın zamanın mâhiyetine dair görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla zaman kendi başına bağımsız, mutlak bir varlığa sahip değildir. Aksine o, birey ve toplumun yaşamını sürdürürken vakitlendirme ihtiyacını gidermek için kullandığı bir ölçüm aracıdır. İbn Gaylân'ın zamanı bireysel ve sosyal bir olgu olarak ortaya koyması,³⁴⁸ kendisini konumlandığı zeminle oldukça güçlü bir irtibata sahiptir. Zira daha önce açıklandığı üzere dayandığı gelenek olan kelâmî sistemde zaman vakitlendirme, olaylar arasında bağlantı kurma işlevi görmüştür.

Zamanın olaylar arasındaki nispet veya gök cisimlerinin hareketlerine göre belirlenen bir durum olması noktasında müttekaddim dönem kelâmcılarıyla aynı fikirde olduğu görülen İbn Gaylân'ın zamanı "hareketin uzanımının miktarı" olarak tarif ettiği görülmektedir.³⁴⁹ Aristocu hareketle bağıntılı zaman anlayışına benzer bir bakış açısı ortaya koyan İbn Gaylân'ın esasında bu görüşünde Gazzâlî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır.³⁵⁰ Nitekim filozofların âlemin varlığının öncesinde zamanın olduğuna dair ilzâmî iddiaları çürütmek için çabalayan Gazzâlî, zamanın hareketin miktarı oluşu noktasında Aristocu tavrı izleyerek mekânsal boyutun cisme bağlı olması gibi zamansal boyutun da harekete bağlı olduğunu bu

kesiştği iki ortak noktadan geçmesiyle kutupların belirli yerlerinde hariç dünyadaki her yerde gece ve gündüz eşit olur. "Muaddelü'n-Nehâr" denilmesinin sebebi de budur. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/900; Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tahânevî, *Keşşâfu İştilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 2/1289.

³⁴⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 54.

³⁴⁸ Günümüz araştırmacıları içerisinde zaman problemini kelâmcılar gibi iki olay arasında ilişki kurma ve bunlardan birini öteki olay veya olaylar için karşılaştırma ölçüsü olarak standartlaşmasını temsil eden bir sembol olarak kabul eden birçok kişi bulunmaktadır. Söz gelimi *Zaman Üzerine* eserinin yazarı Norbert Elias bu fikri savunan kişilerdendir. Bk. Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 74.

³⁴⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 55.

³⁵⁰ Kelâmcılar, varlık anlayışlarının bir gereği olarak zamanın i'tibârî ve mev'hûm oluşu noktasında birleşseler de zamanın ilişkisel boyutu konusunda farklı tutumlar sergilemişlerdir. Kanaatimizce bunun en önemli sebebi, kelâmcıların zamana dair açıklamalarının muhaliflerinin tutumuna göre geliştirilmesidir. Yani kelâmcılar, zamana dair bir araştırma ve keşif çabası içerisinde olmayıp yaşadıkları dönemdeki felsefi tutumlara karşı cevap üretme derdindedirler. Bu bağlamda bakıldığında ilk dönem kelâmcılarında zamana dair tartışmaların zamanı mutlak anlamda mevcut ve kadîm kabul eden Ebû Bekir er-Râzî (öl. 313/925) gibi kişilere karşı yürütüldüğü görülmektedir. Nitekim özellikle Mu'tezilî kelâmcılar, zaman problemi bağlamında Ebû Bekir er-Râzî'ye itirazlarda bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu süreçte zamanın mutlak bir mevcut olamayacağı ve ancak ilişkisel anlamda varlığından söz edilebileceği üzerinde durulmuştur. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hareket bağıntılı Aristocu zaman anlayışının güçlü bir şekilde gündeme gelmesiyle zamanın ilişkisel boyutu ağırlıklı olarak zamanın hareketle bağıntısı üzerinden ele alınmıştır. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 41. Yanı sıra İbn Hazm gibi kendisini kelâmcılarla aynı safta görmeyen âlimlerin de Ebû Bekir er-Râzî'nin kıdem anlayışına yönelik itiraz ve eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Nitekim o, zamanı mutlak anlamda kadîm görenlere karşı sakın veya hareketli olan maddenin müddeti olarak tarif eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/198-212.

anlamda zamanın hareketin uzanımının sayısı olduğunu kabul etmektedir.³⁵¹ İşte İbn Gaylân da bu bağlamda varlıklara ait bir özellik olan uzanım kavramı üzerinden zamanın gerçekte var olmadığını ispat etmek için uğraşmaktadır. İbn Gaylân yağmurun olmadığı bir müddet veya fetret dönemi gibi peygamberlerin yokluğunu ifade eden zaman dilimlerinin zaten herhangi bir varlıksal uzanıma sahip olmadığını açık olduğunu ifade etmektedir. Ona göre parçalara sahip olan cisim, yüzey ve çizgi gibi varlıkların uzanımı, birlikte var olan parçalarından başka bir şey değildir. Hareketin varlığını kabul eden İbn Gaylân, hareketin dışta bir uzanıma sahip olmadığını iddia etmekte ve hareketin başladığı nokta ile bitiş noktası arasındaki geçişte var olup yok olan parçalara ait vehmî uzanımlar üzerinden zamanın var olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Buna göre zaman, hareketin uzanımı olması sebebiyle dışta var değildir. Zira hareketin uzanımı, biri diğeriyle beraber varlığına devam etmeyen sadece vehimsel olarak beraber var olan hareketin parçalarından başka bir şey değildir. Harekette önce ve sonra olarak kabul edilen her iki parçanın bir defada yani anda var olması ise mümkün değildir. Birincisinin varlık anında ikincisi bulunmamakta ikinci varlık anında ise birincisi geçip gitmektedir. Dolayısıyla hareketin parçalarından biri yok olduktan sonra diğeri var olduğundan, gerçekten bir uzanımdan bahsedilemez. Bu ise hareketin uzanımının var oluşunun ancak vehimsel bir durum olduğunu göstermektedir. Hareketin bir uzanımı yoksa bu durumda uzanımının miktarından da bahsedilmesi mümkün değildir.³⁵² İbn Gaylân'ın bu bakış açısı aslında genel olarak zamanı vehmî bir durum olarak gören ve hareket üzerinden açıklayanların çoğunluğunun fikridir. Nitekim Râzî, başta İbn Gaylân olmak üzere zamanın varlığını inkâr ederek sadece vehimde olduğunu iddia edenlerin bakış açısını şöyle tasvir etmektedir:

Hareketli cisim mesafedeki sınırlardan birinde var olabilir. İşte insan, cismi bu sınırdan müşahade eder. Cisim hareket ettiğinde ikinci sınırdan ve üçüncü sınırdan onu görür. Bu meydana gelişler her ne kadar dışta var olmasalar da suretleri zihinlerde var olur. Bu sebeple de zihinde mesafenin başından sonuna uzanan bir durumun bilinci oluşur. Böylece insan bu durumu meydana gelen şeylerin ve hareketlerin zarfı gibi addeder. Halbuki mesafenin başından sonuna uzanan bu durumun dışta herhangi varlığı yoktur.³⁵³

İbn Gaylân'ın zamanın varlığını uzanım üzerinden reddetmesi kelâmcı kimliğiyle uyumlu ve

³⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 112. Felsefî ve kelâmî düşüncede zaman üzerine eser yazan Hüsâm Âlûsî, Gazzâlî'nin zamanı Aristo'da olduğu gibi "hareketin öncelik ve sonralık bakımından miktarı" şeklinde kabul ettiğini iddia etmektedir. Hüsâm el-Âlûsî, *ez-Zamân fi'l-fikri'd-dînî ve'l-felsefî ve felsefeti'l-ilm* (Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2005), 184. Halbuki Âlûsî'nin bu görüşünü dayandırdığı *Mi'yâru'l-ilm* adlı esere bakıldığında Gazzâlî'nin zamana dair bu tanımı filozoflara dayandırdığı görülmektedir. Zira Gazzâlî, bazı ıstılahların anlamını vermeden önce bu ıstılahların filozofların kullandıkları ıstılahlar olduğunu beyan etmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi'l-mantık* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), 273-274, 294.

³⁵² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 54; Râzî, *Muhassalü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulema ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, 91.

³⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1994), 120.

tutarlı bir yaklaşımdır. Çünkü filozoflar nezdinde sürekli nicelik (*el-kemmü 'l-muttasıl/bitişik nicelik*) olan miktar, kelâmcılara göre vücûdî/varlıksal bir kategori değildir.³⁵⁴ Fakat İbn Gaylân, miktar problemine takılmadan zamanın varlığı sorununu uzanım üzerinden çözmek istemiştir. Bu bağlamda şunu söylemek gerekir ki İbn Gaylân, her ne kadar zaman olgusunu felsefî bir dil ve yöntemle ele alsada dayandığı esas temel kelâmın ilkeleridir. Nitekim kelâmcılar, iki şeyin birbirine nispeti veya hareketlerin uzanımı gibi durumları herhangi bir varlık kategorisine yerleştirmezler. Her ne kadar zaman hareketle ilişkilendirilse de hareketin kendisi bir araz olması hasebiyle zamanın varlık kazanması yolunda herhangi bir işleve sahip değildir. Zira oluş (*kevn*) arazının bir uzantısı olarak hareketin kendisi bir araz olması nedeniyle³⁵⁵ zamanın taşıyıcısı gibi bir konumda değildir. Daha doğrusu zaman, kelâmcılarda ne cevhere ne de araz ilişen bir arazdır ki zaten araz olması farz edilirse dahi kelâmcılarda arazın arazı taşınması mümkün değildir. Öte yandan Mûsâ b. Meymûn (öl. 601/1204) gibi düşünürler, bazı kelâmcıların zamanı anlar üzerinden atomcu anlayışa uygun bölünemeyen en küçük cüzlerden teşekkül eden şeyler olarak tasavvur ettiğini³⁵⁶ iddia etse de kanaatimizce zamanın bu şekilde düşünülmesi varsayımsal anlamdadır. Aksi taktirde zamanın bölünmeyen cüzlerden teşekkül eden bir cisim olması söz konusu olmaktadır ki bunun mümkün olmadığı açıktır. Dolayısıyla zamanın bölünmeyen anlar olarak tasavvur edilmesi vehmen olup gerçek anlamda değildir. Bu anlamda zaman, oluşla birlikte takdir edilen ve günlük hayatta vakitlendirme işlevini yerine getiren bir durumdur.

İbn Gaylân her ne kadar zaman düşüncesini doğrudan kelâmcılara dayandırmasa da zamanın sadece zihinde var olduğunu ifade etmesi³⁵⁷ kelâmî ilkeleri temel aldığı bir göstergesidir. Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Gaylân'ın zihinde var oluştan kastettiği zamanın kendinde bir gerçekliği olan zihnî varlık oluşu değil, oluş ve olaylardan hareketle zihnin takdir ettiği bir şey olmasıdır. Nitekim Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin şu ifadesi İbn Gaylân'ın bir nevi satır aralarından çıkarılan fikrini

³⁵⁴ Filozoflar tarafından nicelik, bitişik nicelik (*el-kemmü 'l-muttasıl*) ve ayrı nicelik (*el-kemmü 'l-munfasıl*) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bitişik nicelik ise ya kârru'z-zâtıdır. Yani varsayılan parçalarının varlıkta bir arada bulunması mümkündür. Ya da kârru'z-zât olmayıp parçalarının varlıkta bir arada bulunması mümkün değildir. Zâtı yerleşik olan çizgi, yüzey ve geometrik cisim iken; zâtı yerleşik olmayan nicelik ise zaman olarak kabul edilmektedir. Zâtı yerleşik olmayan zaman, filozoflar tarafından hareketin miktarı olarak kabul edilmektedir. Halbuki kelâmcılar nezdinde bitişik nicelik olan miktarın herhangi bir varlığı söz konusu değildir. Çünkü cisim bölünmeyen parçalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla bu parçalar arasında bir bitişiklik olmadığı için ölçüsünün olması da mümkün değildir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/78; Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulema ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, 89.

³⁵⁵ Kelâmcılar, filozofların kabul ettikleri kategorilerden sadece eyn/mekân kategorisini kabul etmekte ve buna mekânda oluş adını vermektedirler. Aslında tek bir arazdan söz edilse de oluşun farklı hallerine itibarla hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma şeklinde dörde ayrıldığı kabul edilmektedir. Dolayısıyla hareket oluşun bir türüdür. Ayrıntılı bilgi için Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 249; Ebü'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Terceme, 2010), 1/297; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/584-590.

³⁵⁶ Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 197-198.

³⁵⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 54.

özetlemektedir:

Zaman ne idrak edilen maddelerden ne duyulur anlamlardan ne de akledilir oluşlardandır. Aksine o, cevher için hayyızın konumu neyse odur. Nitekim hayyiz, kendi başına bilinen bir şey değildir. O ancak şekilli bir şeyin ya da maddenin varsayılmasıdır. Zaman ise yenilenenin takdir edilmesidir. Bu ise oluşların ve bilinenlerin peş peşe gelmesidir.³⁵⁸

Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin (öl. 512/1118) bu ifadesinden anlaşılacağı üzere genelde kelâmcılar özelde ise İbn Gaylân nezdinde zamanın gerçek anlamda bir varlığı söz konusu değildir. Bu yönden zaman, vehim kuvvesinin bir ürünüdür. Vehim kuvvesi, sonradan meydana gelenlerin birlikteliği ve bazısının bazından önce gelişinden zaman fikrini elde eder. Zamanı anlamak ve belirginleştirmenin yolu ise insanların zaman bildirme aracı kıldığı havâdisi/gök hareketlerini dikkate almaktır.³⁵⁹

Peki zaman fiziki âlemde hareketle bağıntılı bir şekilde ya da olayların birbiriyle ilişkilendirilmesi yoluyla ortaya çıkıyor ise evrenin varlığından önce zamandan bahsedilebilir mi? İbn Gaylân açısından bu sorunun cevabı nettir. Zira önce ve sonra gibi görelilik bildiren zamansal ifadeler, ancak zihinde var olup gerçeklileri söz konusu olmayan şeylerdir. Dolayısıyla zaman, âlemin varlığıyla birlikte varsayılan bir durumdur. Zaman ne mutlak bir varlığa sahiptir ne de cevher ve araz kategorisine girmektedir. Zaman varlığın başlamasıyla yani âlemin yaratılmasıyla birlikte var olmuştur. Âlemin varlığıyla birlikte var oluşu ise zihnin takdirinden ibarettir. Zira gerçekte herhangi varlığa sahip değildir. Dolayısıyla aslında en temelde zamanın ne hâdis oluşundan ne de kadîm oluşundan bahsedilebilir. *İrşâd* şarihi Takiyyüddîn el-Muktarah'ın (öl. 612/1215) deyimiyle zamanın varlığının herhangi bir hakikati veya gerçekliği yoktur. Dolayısıyla zamanın âlemin varlığından önce de herhangi varlığı söz konusu değildir. Zira öncesinde yenilenen olaylar bulunmamaktadır.³⁶⁰ Bir başka ifadeyle âlemden önce oluşun bulunmaması nedeniyle zaman da gerçek anlamda yoktur. Dolayısıyla daha sonra İbn Gaylân'ın filozofların zamanın kıdemiyle ilgili verdiği cevaplarda da görüleceği üzere âlemin meydana gelmesinden önce zamandan ancak varsayımsal olarak bahsedilebilir.

Öyleyse zamanın gerçekliğini kabul etmeyen İbn Gaylân'ın zamanın varlığını konu edinmesinin esas nedeni, zamanın filozoflar nezdindeki ontolojik temellerini yıkarak zamanla ilgili teolojik ve metafizik problemleri ve ilzâmî varsayımları ortadan kaldırmaktır. Bunu ise zamanın dışta varlığının olmadığını ispat ederek yapmaya çalışmıştır. Zira zamanın varlığı söz konusu değilse kıdeminden de bahsedilemez. İbn Gaylân bu hususu şöyle beyan etmektedir: “Zamanın dışta varlığının bulunmadığı

³⁵⁸ Nîsâbü'rî, *Şerhü'l-İrşâd*, 1/280.

³⁵⁹ Abdülhekîm es-Siyalkûtî, “Hâşiye ‘alâ Şerhi'l-Mevâkıf”, *Kitabü'l-Mevâkıf ve Şerhühü ma'a Hâşiyeteyn*, thk. Muhammed Bedrüddîn en-Na'sânî (Mısır: Matba'tü's-Se'ade, 1907), 5/113.

³⁶⁰ Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî el-Mukterah, *Şerhü'l-İrşâd fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Nezihe Meâric (b.y.: Merkezü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsü'l-Akadiyye, ts.), 1/228.

ortaya çıktığında filozofların zamanın kıdemine dayalı şüpheleri geçersiz olur. Çünkü zaman var değilse ne kadim ne de hâdis olur.”³⁶¹ Neticede İbn Gaylân, zamanın vehmin bir ürünü olduğunu iddia ederek, zamanın gerçekliğini ve bundan hareketle kıdemini iddia eden filozoflara karşı onların ilkeleri üzerinden eleştirilerde bulunmaktadır.

1.2. Zamanın Varlığı ve Doğasına Yönelik Eleştiriler

İbn Gaylân’a göre zamanın kıdemi fikri, zamanın varlığından bağımsız düşünülmemeyeceği için bu düşüncüyü en temelinden yıkmak, yani zamanın varlığına dair zayıf ve tutarsız görünen noktaları saptayarak onları kendi sistemleri içerisinde ilzâm etmek gerekir. Bu minvalde o, İbn Sînâ’nın hareketle ilişkili zaman anlayışını merkeze alarak zamanın hareketin miktarı oluşu, araz olan harekette araz olarak bulunması, zamanın muttasıl oluşu ve “an”ın varlığı gibi meseleleri eleştiri konusu yapmaktadır.

1.2.1. Hareketin Miktarı Olarak Zaman

1.2.1.1. İbn Sînâ’nın Yaklaşımı

İbn Gaylân’ın İbn Sînâ’ya yönelik eleştirilerini ele almadan önce İbn Sînâ’nın zamana bakış açısını ve bu bakış açısını temellendirme yöntemine genel hatlarıyla bakmak gerekir. Nitekim bu yaklaşım, İbn Sînâ’nın zaman anlayışının arka planının anlaşılmasına yardım edeceği gibi İbn Gaylân’ın eleştirilerinin tahlil edilmesinde de büyük bir katkıda bulunacaktır.

İbn Sînâ’nın zamanın doğasıyla alakalı fikirleri onun kıdem anlayışının temel yapı taşlarından biridir. Zamanın hareketin ölçüsü olarak var olduğunu ileri süren İbn Sînâ, bu düşüncesini kendinden önceki gelenek üzerine inşa etmiştir. Ancak İbn Sînâ, bu inşa faaliyetinde her ne kadar geçmişten yararlansa da kendisine kadarki fikirleri elekten geçirerek özgün bir bakış açısıyla yeni yorumlar ortaya koymuştur. Bu bağlamda İbn Sînâ, kendinden önceki zaman anlayışlarını sistematik bir biçimde ortaya koymakta ve bu konudaki bakış açılarını sınıflandırarak eleştirel bir tavır sergilemektedir. Onun ortaya koyduğu zaman yaklaşımlarından hareketle dört ana düşünce grubundan bahsetmek mümkündür: (i) Zamanın varlığını tümüyle reddedenler (ii) Zamanın sadece vehimde var olabileceğini iddia edenler ve onun itibârî olarak varlığını kabul edenler (iii) Zamanı kendi başına var olan bir şey olarak görenler (iv) Zamana müstakil bir varlık vermeyip feleğin kendisi, feleğin hareketi veya hareketin kendisi olarak tasavvur edenler.³⁶² İbn Sînâ, kendi zaman anlayışını söz konusu dört yaklaşıma yönelik eleştirileri

³⁶¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-‘âlem*, 78.

³⁶² Zaman konusunda İbn Sînâ’nın aktardığı görüşler şunlardır: (i) Zamanın herhangi bir şekilde varlığı söz konusu değildir.

üzerine temellendirmektedir. Bu bağlamda Aristo'nun izini takip ederek bu görüşlere alternatif olarak kendi başına varlığa sahip olmayan bununla birlikte ne vehmî ne de başka bir şeyle özdeş olmayan hareketle birlikte varlığa çıkan bir zaman anlayışı ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın takipçisi olduğu Aristo, hareket bulunmadan zamanın olamayacağını savunmakla birlikte zamanın hareketin kendisi de olamayacağına iddia etmektedir. Zira Aristo'ya göre zaman, her yerde ve her nesnede olması açısından tek bir hareket tarzında bulunmayıp hareketten daha kuşatıcı bir durumdadır. Nihayetinde ise Aristo'ya göre zaman, önce ve sonraya göre hareketin sayısı olarak tarif edilmektedir.³⁶³

Zamanın mâhiyeti noktasında büyük ölçüde Aristo'yu takip eden İbn Sînâ, zamanın kendi başına bir varlığa sahip olamayacağını savunmakta ve bu doğrultuda hareket merkezli bir zaman tasavvuru geliştirmektedir. Bu bağlamda o; hareket, mesafe ve hız olguları üzerinden bir zaman ispatında bulunmaktadır. Özellikle hareket, onun düşüncesinde zamanın varlığı ve mâhiyetini açıklamada önemli bir yere sahiptir. Nitekim hem Aristo hem de İbn Sînâ düşüncesinde hareket, en temelde bir şeyin bilkuvve iken bilfiil hale gelmesidir. Bununla beraber hareket denildiğinde akla ilk gelen bir yerden bir yere intikal anlamındaki yer değiştirme hareketidir. Fakat hareket denilen olgu bununla da sınırlı değildir. Hareket, artma ve eksilme yani nicelik anlamında, bir şeyin biçiminin değişmesi gibi nitelikte, mekân bulunmasa dahi kendi çevresinde dairesel harekette bulunan bir feleğin hareketi gibi konumdaki hareketi de kapsar.³⁶⁴

İbn Sînâ zamanı doğrudan en net anlaşılabilir olan yer değiştirme anlamındaki hareket üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır. Bir nesnenin başlangıç noktasında uzaklaşarak yeni bir konuma yaklaşması bu hareket tarzının temelini oluşturur. Nesne, başlangıç noktasından bitiş noktasına varıp durduğunda bu iki nokta arasında bir hareketin meydana geldiği net bir biçimde görülür. İşte bu hareket durumuyla birlikte üç ölçüm aracını görmek mümkündür. Birincisi, nesnenin başladığı nokta ile durduğu nokta arasındaki mesafe; ikincisi, mesafe denilen konumlar arasındaki büyüklüğün kat edilme hızı; üçüncüsü ise hareketin mesafede gerçekleşen süresi. Aslında bu üç verinin birbiriyle irtibatı olsa

(ii) Zaman, dışta herhangi bir şekilde varlığa sahip olmayıp vehmedilen bir durum olarak vardır. (iii) Zaman, kendi başına bir durum olarak varlığa sahip olmayıp herhangi bir yönde oluşmuş durumların kendileri gibi oluşmuş durumlarla bağıntısıyla var olandır. (iv) Zaman kendi başına bir varlığa ve gerçekliğe sahiptir. (v) Zaman, zâtı ile kâim bir cevherdir. (vi) Zaman, hareketin kendisidir. (vii) Zaman sadece en uzak feleğin hareketidir. (viii) Zaman, feleğin bir dönüşüdür. (ix) Zaman, feleğin kendisidir. Bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, thk. Saîd Zâhid (Kûm: Mektebetü Ayetillâh el- 'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, 1985), 1/148-154.

³⁶³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 191-192; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Adî, "Fizika", çev. Mehmet Dağ, *Zaman Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 142.

³⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 515; Ebû Ali İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 88a; Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'yye ve'l-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 132-133.

da hareketlinin hareketinin büyüklüğünü gösteren asıl unsur zamandır.³⁶⁵ Bu nedenle İbn Sînâ, en temelde iki hareketlinin kat ettiği mesafe ve hız üzerinden zamanın mâhiyetini ve varlığını³⁶⁶ ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁶⁷ Şöyle ki:

(i) Harekete beraber başlayıp birlikte hareket etmeyi bırakan hareketlilerden A'nın daha uzun bir mesafe kat etmişken B'nin daha kısa bir mesafe kat etmesi mümkündür.³⁶⁸

Başlangıç

A|----->|

B|----->|

(ii) Hareketlilerden birinin harekete başlamamasına rağmen diğerinin harekete başlaması ve her ikisinin birlikte hareket etmeyi bırakması durumunda birinin kat ettiği mesafe diğerinden farklı olur.³⁶⁹

Başlangıç

Bitiş

A|----->|

B|----->-----|

Bu anlamda ilk durumda A daha hızlı iken B daha yavaş hareket ettiği için A daha fazla mesafe kat etmektedir. Dolayısıyla buradaki fark hızda ve yavaşlıktadır. İkinci durumda ise her ne kadar hızları eşit olsa da biri diğerinden önce harekete başladığı için daha fazla mesafe kat der. Fakat buna rağmen

³⁶⁵ Teoman Duralı, "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 95.

³⁶⁶ Aslında mesafe, hareket ve hız olgularıyla başlayıp bir imkân olarak devam eden ispat faaliyetinde İbn Sînâ'nın zamanın mâhiyetinden mi yola çıktığı yoksa varlığını mı esas aldığı noktasında bir belirsizlik vardır. Nitekim Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın yukarıda da ele alınan meselede zamanın mâhiyetini ortaya koymaya çalıştığını zira onun nezdinde zamanın varlığının bedîhî olduğunu iddia etmektedir. Bk. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'îyyât*, 1/621. Modern İbn Sînâ araştırmacıları ise bu bağlamda farklı kanaatlere sahiptirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Jon McGinnis, *Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sînâ's Temporal Theories* (Pennsylvania: Faculties of the University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1999), 210; Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Boston: De Gruyter, 2018), 431.

³⁶⁷ İbn Sînâ'nın hareketli nesneleri karşılaştırma üzerine kurulu olan bu ispat yönteminde yukarıda zikredilmeyen bir durumun göz önünde bulundurulması gerekir. Bu ise hareketlerin tür bakımından aynı olmasıdır. Söz gelimi uçuş ve yürüme şeklindeki iki farklı hareket tür bakımından aynı değildir. Dolayısıyla bu hareketleri karşılaştırmak için ikisinin de aynı türden olması gerekir. Bundan da öte iki uçan nesnenin hareketleri de aynı olmayabilir. Buna örnek serçe ve kartalın uçuşu dahi aynı türden olmadığı için birbirleriyle karşılaştırılması mümkün değildir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, 1/279.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, 1/155.

³⁶⁹ Ebû Alî İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 120; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'îyyât*, 1/621.

harekete önceden başlayanın yavaş hareket etmesi ve sonradan başlayanın ise hızlı hareket etmesi durumunda sonradan harekete başlayanın daha fazla mesafe etmesi mümkündür. Böylece hareketin başlangıç noktasından bitiş noktasına kadar yukarıdaki durumlar vb. herhangi bir durumda farklı imkanlar bulunmaktadır. Yani a) belirli bir hız ve yavaşlıkta bir hareketle aynı mesafenin kat edilmesi b) bu hareketten daha hızlısı ile bu mesafeden daha büyüğünü kat etmek c) daha az mesafeyi daha yavaş hareketle kat etme imkânı bulunmaktadır. Dolayısıyla her mesafenin başlangıcından bitişine kadar harekete ve onun hızı ile yavaşlığına kıyasla varsayılan bir imkân bulunmaktadır.³⁷⁰

Başlangıç ve bitiş arasındaki mesafeyi yarıya bölerek de bu imkândan bahsetmek mümkündür. Nitekim İbn Sînâ, bu imkânın yarıya bölünebildiğini dolayısıyla belirli bir miktara sahip olduğunu aynı mesafenin yarısını farz ederek ortaya koymaya çalışır. Söz gelimi biraz önce açıklanan mesafenin yarısı ile aynı hız ve yavaşlığın farz edilmesi durumunda mesafenin başlangıcı ile yarısı arasında da başka bir imkân bulunur. Bu imkân durumuna göre, aynı hız ve yavaşlıkla mesafenin yarısının kat edilmesi mümkündür. Hatta bu durum mesafenin yarısının bittiği yerden sona kadar da bu şekildedir. Dolayısıyla yarıya kadar olan imkân ile yarıdan itibaren sona kadar olan imkân eşit olmaktadır. Bu iki parçayı ayrı ayrı düşündüğümüzde her bir parçanın imkânı, bütünün imkânının yarısı olarak hesaplanabilir. Böylelikle imkânın bölünebilir bir şey olduğu ortaya konmuş olur.³⁷¹ İbn Sînâ'nın bu düşüncesini somutlaştırmak gerekirse şöyle bir örnek verilebilir. Yüz kilometrelik bir mesafenin olduğunu düşünelim. Yukarıda belirtildiği üzere bu mesafede hareketlinin hızına ve yavaşlığına göre farklı imkânlar mevcuttur. Bu mesafeyi yarıya böldüğümüzde yani elli kilometre olarak kabul ettiğimizde mesafenin başlangıcından ellinci kilometrenin sonuna kadar yani yarısının sonuna kadar mesafenin tümünde varsayılan hız ve yavaşlıkla aynı şekilde kat edilmesi mümkündür. Dolayısıyla burada da farklı imkânlar mevcuttur. Benzer şekilde yarısından yani ellinci kilometreden yüzüncü kilometreye kadar ilk yarıdaki hız ve yavaşlık durumu varsayıldığında iki tarafın imkân durumu da eşit olmuş olur. Dolayısıyla da başta varsayılan imkân durumu bölünmüş olur.

Zikredilen imkân durumlarına bakıldığında hareketin büyüklüğüne göre daha büyük veya daha küçük bir mesafenin kat edilmesi imkânı bulunmaktadır. Yani aslında “hareketli mesafeyi başka bir hareketliye göre daha çabuk kat etti” denildiğinde hepsinde ortak olan bir imkân durumu söz konusudur. Bu imkân aynı zamanda diğerinin de daha hızlı olması durumunda aynı mesafeyi kat edebileceği

³⁷⁰ “Varsayılan” ifadesini İbn Gaylân'ın “مقدر” ifadesinden hareketle kullandık. Yoksa İbn İbn Sînâ'nın metninde bu kelime kullanılmayıp “محدود” yani sınırlı ifadesine yer verilmektedir. Bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 48; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/155.

³⁷¹ İbn Gaylân, burada “منتصفها” ifadesini kullanırken; *Şifâ* metninde “منتهى نصفها” yani yarısının sonu ifadesi kullanılmıştır. Fakat anlam bakımından pek bir fark bulunmamaktadır. Bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 48; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/156.

anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle harekete beraber başlayıp beraber bitiren iki hareketliden birinin mesafenin tümünü kat etmesi, diğerinin ise yarısını kat etmesiyle birlikte şayet hızlı olması durumunda diğeriyle aynı mesafeyi kat etme imkânı vardır.

İbn Sînâ'nın bu perspektifinden hareketle hareketlinin daha büyük bir mesafeyi kat etmesi ya da hareketlinin daha hızlı olduğuna dair izlenimimiz bir imkana dayanmaktadır. Bu bakımdan aynı yerden geldikleri varsayılarak “Ahmet okula hızlı geldi” ifadesi ile “Ayşe okula yavaş geldi” denilmesini sağlayan küçüklük ve büyüklük bakımından farklı ölçülebilir bir imkân bulunmaktadır. Bu imkân biraz önce ifade edildiği üzere aynı zamanda bölünebilen bir şey olduğundan yani daha küçüğü, yarısı veya tümünden söz edilebildiğinden dolayısıyla bu imkânın artması, azalması ve başka bir şeyle eşit derecede olması söz konusu olduğundan onun bir ölçü veya ölçü sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple söz konusu imkânın ölçüden bağımsız olması düşünülemez. Zira bu imkânın artması, azalması veya eşit olma durumunun söz konusu olması sebebiyle bir ölçüye/miktara sahip olması gerekir.

İbn Sînâ bu ölçü için üç ihtimal zikretmektedir. Buna göre bu imkânın ölçüsü ya (i) mesafenin ya (ii) hareketlinin ya da (iii) hareketin ölçüsü olmalıdır. Şayet mesafenin ölçüsü ise bu durumda eşit hareketler bu ölçüde eşit olurdu. Halbuki mesafede eşit olanların başka bir yönden birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Nitekim mesafe bakımından eşitlik olsa dahi hareketlerin hızının farklı olmasıyla bu imkân da farklılaşmaktadır. Bir diğer ihtimal ise hareketlinin ölçüsü olmasıdır. Fakat hareketlinin miktarı olması problemlidir. Zira bu durumda da büyük hareketlinin ölçüsü de büyük olurdu. Örneğin bir fil ile bir atı karşılaştırdığımızda bu ölçünün hareketlinin ölçüsü olması durumunda filin uzanımı daha büyük olduğu için ölçüsünün daha büyük olması gerekir. Halbuki bir atın bir file aynı imkâna sahip olmasının mümkün olması, bu ihtimalin de geçerli olmadığını göstermektedir. Bu durumda son bir ihtimal kalmaktadır ki o da hareketin ölçüsü olmasıdır.³⁷² Bununla birlikte hareketin bizzat kendisi, ölçünün zâtı değildir. Zira bu durumda kendisinin ölçüsü olması söz konusu olur. Ayrıca ne hızın ne de yavaşlığın ölçü olma durumu söz konusu değildir. Çünkü hareketler hareket olmaları noktasında hareketlilik ile hız ve yavaşlıkta denk olabilmelerine rağmen bu miktarda farklı olabilmektedirler. Bazen aksine bir durumda söz konusu olabilir. Yani hareketler, hız ve yavaşlıkta farklı olmasına rağmen bu ölçüde denk olabilir.³⁷³

İbn Sînâ'ya göre yukarıdaki zikredilen sebeplerden yola çıkarak mesafe bakımından önce gelen

³⁷² Muslihuddîn Mustafâ Hocazâde, *et-Tehâfût fi'l-Muhâkeme beyne'l-Ğazâlî ve'l-felasife*, thk. Luay Hâtim Ya'kûb (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), 91.

³⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât*, 1/156; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 154; İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 48.

ile sonra gelen arasında hareketlerin meydana gelişinin imkânı için bir ölçünün varlığı söz konusudur. Aynı zamanda bu hareketlerin meydana gelişini kendileriyle birlikte ölçülebilen mesafelerin olmasını gerektirmektedir. Zira harekette önce ve sonradan bahsedebilmek için mesafe gereklidir.³⁷⁴ İbn Sînâ, bu ölçünün varlığını ortaya koyduktan sonra varlık bulma şekli üzerinde akıl yürütür. Ona göre bu ölçü, ölçtüğü şeyle beraber yenilendiği için ve bu anlamda gelip geçici bir şey olduğundan kendi başına varlık bulması mümkün değildir. Dolayısıyla varlığı geçici olan bir şeyin kendi başına bir varlığı olmayacağından bir mahalde olması ya da bir mahalle sahip olması gerekir. Bu durumda söz konusu ölçü bir mahalle ilgilidir. Ancak hareketlinin cisminin aracısız olarak miktarın mahalli olması mümkün değildir. Çünkü hareketlinin maddesinin aracısız olarak miktarın mahalli olması gibi bir durumda miktarın artmasıyla maddenin de küçüklük ve büyüklük bakımından artması gerekir ki böyle bir durum söz konusu değildir.³⁷⁵ Buna göre hareketlinin maddesinin doğrudan değil de kendisinde bulunan başka bir hey'et/araz³⁷⁶ aracılığıyla miktarın mahalli olması gerekir. Fakat bu hey'etin beyaz ve siyah gibi yerleşik/karra yani bütün parçalarıyla aynı anda bulunması mümkün değildir. Zira zâtı yerleşik olan şeyin miktarının da yerleşik olması gerekir. Halbuki sözü edilen miktarın bütün parçalarının aynı anda yerleşik olması mümkün değildir. O halde miktar, hareketlide zâtı yerleşik olan şeylerin miktarı olmayacağı için başka bir ihtimal kalmaktadır ki o da zâtı yerleşik olmayan bir hey'etin miktarı olmasıdır. Hareketli maddede zâtı yerleşik olmayan şey ise mekânsal veya dairesel harekettir. Neticede İbn Sînâ'ya göre mekânsal veya dairesel hareketin miktarı zaman diye isimlendirilen şeyin ta kendisidir.³⁷⁷ Bu anlamda zaman doğrudan cisimde bulunan bir şey olmayıp hareketle birlikte varlık kazanan bir şeydir. Bu nedenle hareketin algılanmadığı durumda zamanın algılanması da söz konusu değildir. İbn Sînâ görüşünü sunmak için Ashab-ı Kehf'i örnek olarak sunmaktadır. Bu insanlar da hareketsiz kaldıkları uyandıklarında uyudukları an ile bu anı birleştirerek zamanın geçmediğini

³⁷⁴ Ölçtüğü şeyle birlikte geçici oluşu anlamını İbn Gaylân'ın aktarımındaki “لأنه منقض مع مقدره” ifadesinden çıkardık. Zira buradaki “منقض” lafzı kendi başına olmama, geçip gitme anlamına gelmektedir. Fakat şu an elimizde olan *eş-Şifâ* metinlerinde “منقض” kelimesi yerine “منقص” yani eksik ifadesi kullanılmaktadır. Eksik anlamının hareket ve zamanı ifade etmediği net bir biçimde anlaşılmaktadır. Zira burada kastedilen hareketin veya zamanın bir parçasının yok olup başka bir parçasının meydana gelmesidir. Kanaatimizce İbn Gaylân'ın aktarımındaki geçici oluşu ifade eden lafız, problemi daha iyi ifade etmektedir. Ayrıca Râzî gibi İbn Sînâ'nın eserleri üzerine dakik çalışmalar yapan birisinin de İbn Gaylân'ın kullanımını tercih etmesi, çalışmamızda bu anlamın tercih edilmesinde etkili olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/156; İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 48; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, 1/622; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383), 2/398.

³⁷⁵ Ancak her hızlı olan şeyin daha büyük olması gerektiği tarzındaki akıl yürütmeyi Râzî yanlış bulur. Çünkü söz konusu miktar, daha hızlı olanda daha büyük değildir ki daha hızlı olanın daha büyük olması gereksin. Aksine daha hızlı olanda daha yavaş olandan daha azdır. Çünkü daha hızlı olan mesafeyi daha az zamanda kat edendir. Bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, 1/622.

³⁷⁶ Felsefî düşüncede hey'et, sıfat ve araz kavramları birbirlerine yakın kavramlardır. Hatta yer yer eş anlamlı olarak kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla hey'et kavramı nicelik, nitelik ve görelilik bildiren arazların tümünü içine almaktadır. Bk. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 109.

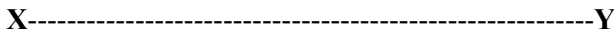
³⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/156; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fî'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'yye ve'l-ilâhiyye*, 155.

düşünmüşlerdir. Fakat bu örnek İbn Sînâ'nın hareketle zamanı özdeşleştirdiği gibi bir düşünceye de yol açmamalıdır. Tam aksine zamanın hissedilmesi için harekete de ihtiyaç olduğu şeklinde yorumlanmalıdır. Nitekim takipçisi olduğu Aristo'nun ifade ettiği üzere zaman, doğrudan bir devinim olmadığı gibi devinimden bağımsız da değildir.³⁷⁸

Aslında buraya kadar İbn Sînâ'nın zamanı hareketin varlığıyla ne şekilde ispat ettiği ortaya konulmaya çalışıldı. Peki, zaman ne şekilde hareketin ölçüsü yani sayısı olur ve hangi hareketin sayısı olarak varlık bulur? Ya da hareketin sayılmasını sağlayan yönü nedir? İşte İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamaları zamanın hareketle ilişkisini daha net olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda zamanın saydığı harekette sayılma imkânına sahip olan özelliği tespit etmek gerekir. Burada İbn Sînâ, harekete ilişkin önce ve sonra gelme halini ortaya koyar. İbn Sînâ'ya göre hareketteki öncelik ve sonralık, mesafedeki öncelik ve sonralığa denk gelir. Yani hareketin önceliği mesafe bakımından öncede olan, sonralığı ise mesafe bakımından sonrada olandır. Fakat hareket ve mesafedeki bu durum bir yönden farklılaşmaktadır. Bu anlamda mesafede önce ve sonra gelenin birlikte bulunması mümkün iken, harekette önce gelen ile sonra gelenin birlikte bulunması mümkün değildir.³⁷⁹ Bu hususu biraz daha açmak gerekirse hareketin zamanla doğrudan ilişkili olduğu ve sürekli bir durum olduğu göz önüne alındığında bir anı yakalayarak onda önce ve sonrayı bir araya getirmek imkânsızdır. Bunu şu şemayla ifade edebiliriz:



A'yı zamandan bir an B'yi de başka bir an olarak düşünelim. Aynı zamanda hareketin devamlılığını göz önüne alalım. Bu durumda hareketin herhangi bir anında başlama noktası ve bitiş noktası aynı anda var olmaz. Bir diğer ifadeyle önce ve sonra sürekli akış halinde olduğu için bir arada var olmaları söz konusu değildir. Halbuki mesafede durum böyle değildir. Bunun için de şöyle bir doğru farz edilebilir:



Bu doğruda görüldüğü üzere mesafe statik bir yapıya sahip olduğu için X ve Y konumu dikkate alındığında aralarındaki mesafe sabit olup aynı anda var olabilirler. Zira mesafede zamansal bir öncelik

³⁷⁸ İbn Sînâ'nın Ashâb-ı Kehf olarak yorumladığı kişiler, Aristo'da Sardinya'lı (*İtalyanca: Sardegna*) uyuyan kahramanlar olarak geçmektedir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 189; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve'l-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 153.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*, 1/156-157; Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 122.

ve sonralık değil fiziksel bir konum söz konusudur. Bu anlamda mesafe ölçüldüğünde aralarındaki fiziksel boşluk göz önüne alınır.

Peki o halde mesafe ve hareket için böyle bir ayrım söz konusu ise öncelik ve sonralık harekette nasıl sayılır? İbn Sînâ'ya göre hareket için önce ve sonra olmaları nedeniyle hareketteki öncelik ve sonralığa ilişkin bir özellik bulunmaktadır. Böylece bu önce ve sonra hareketle sayılabilir olmaktadır. Dolayısıyla hareketin mesafede öncesi ve sonrası olması açısından bir sayısı vardır. Bu sebeple de mesafenin miktarına nazaran hareket için de miktar bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre zaman işte bu sayı veya miktardır.³⁸⁰ Öte yandan aslında zaman hareketin miktarı olduğu gibi hareket de zamanın miktarı olmaktadır. Şöyle ki hareket, önce gelen ile sonra gelenin sınırlarını oluşturması bakımından zamanı sayar. Yani öncelik ve sonralık hali aynı zamanda zamanın sayılmasını sağladığı için bu anlamda hareket zamanı sayar. Zaman ise hareketi noktaları üzerinden ölçü sahibi kılarak bu ölçünün niceliğini gösterir.³⁸¹ Böylelikle zaman tanımlanmak istediğinde en uygun tarif “önce gelen ve sonra gelen açısından dairesel hareketin miktarı olmasıdır.”³⁸² Aslında zaman, zaten kendi zâtı sebebiyle kendinde öncelik ile sonralığa sahip olan ve kendisinde önce gelenle sonra gelenin bir arada bulunamadığı şeyin miktarıdır. Zaman sürekli akan ve değişen bir şey olması hasebiyle kendi zâtında ondan bir şeyin bir şeyden önce, bir şeyin bir şeyden sonra olduğu ve başka şeylerin de onun nedeniyle bazısının önce bazının sonra ile nitelendiği bir durumdur. Şayet zaman başka bir şey sebebiyle önce ve sonra olarak nitelenseydi bu durum teselsüle götürürdü. Bu sebeple de zamanın kendisinden dolayı öncelik ve sonralık söz konusudur.³⁸³

İbn Sînâ'nın zamanın mâhiyeti ve hakikatine yönelik açıklamalarından çıkan sonuca bakıldığında hareketli nesnenin harekete başlama ve bırakması arasındaki daha fazla veya daha az mesafe kat etme imkânı üzerinden öncelikle zamanın mâhiyetinin ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Burada göze çarpan bir husus ise İbn Sînâ'nın kendinden önceki gelenekten farklı olarak zaman meselesini imkân kavramın üzerinden temellendirmesidir. Zira Aristo düşüncesinde zaman problemi çerçevesinde herhangi bir şekilde imkân kavramına yer verilmemektedir.³⁸⁴ Bu anlamda İbn Sînâ, Aristo

³⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/157.

³⁸¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, 1/639.

³⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/164-165; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'yye ve'l-ilâhiyye*, 155.

³⁸³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 122.

³⁸⁴ Nitekim zamanın imkân üzerinden açıklanmasına İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* eserlerinde rastlanılmaktadır. Genel anlamda İbn Sînâ'nın öncelik ve sonralık üzerinden zamanı ortaya koyduğu görülmektedir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/155-159; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'yye ve'l-ilâhiyye*, 152-155. Ayrıca Aristo'nun zaman anlayışı ile ilgili bk. Aristoteles, *Fizik*, 191.

düşüncesindeki zaman anlayışını geliştirerek yeni bir boyuta taşımakta³⁸⁵ ve Râzî'nin de belirttiği üzere, imkân üzerinden hareketle örtüşen miktara geçiş yaparak zamanın mâhiyetini ortaya koymaktadır.³⁸⁶ Zira bu imkân durumunun bölünebilir olması bir diğer deyişle yarısından veya bütününden bahsedilmesi onun bir ölçüye sahip olduğunu, dolayısıyla niceliksel bir şey olduğunu göstermektedir. Fakat buradaki temel soru, bu ölçünün neyin ölçüsü olduğudur. İbn Sînâ daha önce zikredilen nedenlerden dolayı bu ölçünün ne mesafenin ne de hız veya yavaşlığın kendisi olmadığını açıklamıştır. O halde burada tek bir tek seçenek kalmaktadır ki bu da hareketin ölçüsü olmasıdır. Zaten bu imkân durumundan bahsedebilmek için hareketin olması gerekmektedir. Böylece imkân, hareketle beraber varlık kazandığından ve hareketteki öncelik ve sonralıktan dolayı hareketin daha çok veya daha az mesafe kat etmesinin imkânı olduğundan hareketin sayısı olmaktadır. İşte İbn Sînâ, hareketin imkânının miktarı/ölçüsü olarak gördüğü şeyi zaman olarak adlandırmaktadır. Aynı zamanda bu imkânın miktarı harekete arız olması nedeniyle hareket gibi gerçektir. Kısacası İbn Sînâ'ya göre hareketten bahsedildiği sürece zaman da vardır.

1.2.1.2. İbn Gaylân'ın Eleştirileri

İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu zaman tasavvurunda yanlış gördüğü bazı noktalara yoğunlaşmakta, bu nedenle de onun zamanın mâhiyetine dair bütün fikirlerine değinmemektedir. Bu bağlamda onun hedefine yerleştirdiği temel problemler zamanın varlığının imkân üzerinden temellendirilmesi ile önce ve sonranın zamanın zâtının bir gereği olarak görülmesidir.

1.2.1.2.1. Hareketlinin Mesafeyi Kat Etme İmkânı Olarak Zamanın Varlığı

İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın iki hareketlinin harekete başlaması ile bitirmesi arasında hızına ve yavaşlığına göre bir imkânın varlığını kabulü ve bu imkânının daha az veya daha çok olarak nitelenmesinden dolayı niceliksel oluşu üzerinden zamanın mâhiyetini ve varlığını ispat etme girişimine karşı ilk itirazını bu imkânın varlığını sorgulayarak ortaya koymaktadır. Zira zamanın varlığını ispat etme yolundaki bu delillendirmede imkân ve miktar olarak nitelenen hususlar bizzat zamanı ifade etmektedir. İbn Gaylân'a göre zamanın, hareketlinin mesafenin iki ucu arasını kat etme imkânı olarak ifade edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Fakat bu imkân durumunun dışta bir varlık olarak ortaya konulması yanlıştır. Zira iki hareketliyi karşılaştırdığımızda ortaya çıkan bu imkân, sadece

³⁸⁵ Yâsîn 'Arabî, "İşkâlâtü isbâtî'z-zamân fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye", *el-Hikme: Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-Felsefiyye ve'l-İctimâiyye* 1 (1976), 51.

³⁸⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'îyyât*, 1/621.

zihinde bulunmaktadır. Bu tarz zihinde var olan şeylere mutlak anlamda “var” demede herhangi bir problem yoktur. Dolayısıyla nasıl ki külli şeyler sadece zihinde varsa aynı şekilde bu imkân durumunun da zihinde var olduğu söylenebilir. Mesela beyaz, kendinde tek bir anlama sahip olmasına rağmen mevcut, araz, nitelik, duyulan, siyahın zıddı gibi yüklemelere konu olmaktadır. Sözü edilen her bir yükleme konu olması ise bir itibara göre veya başka bir şeye kıyasladır. Nitekim beyazın araz olduğu yargısı, cevherle aralarındaki farklılıktan kaynaklandığı gibi başka arazlarla ortak özellikler taşımasından dolayıdır.³⁸⁷

İbn Gaylân’a göre bu bağlamda düşünüldüğünde birçok sıfat aynı şekilde değerlendirilebilir. Ancak örneğin beyazla ilgili zikredilen sıfatların hiçbiri nefsü’l-emirde bulunmamaktadır. Buna rağmen zihin, beyazı tasavvur ettiğinde veya başka bir deyişle beyaz zihinde hasıl olduğunda bu sıfatları beyaza ekler. Bu nedenle de söz konusu nitelikler her ne kadar nefsü’l-emirde bulunmasalar da bunların beyaz için tasavvur edilmesinde herhangi bir sorun yoktur. Çünkü zihin, beyazın renk olduğu yargısında bulunduğu bu, zihindeki tasavvura uygun olduğu için doğru olarak nitelenir. Dolayısıyla itibâr ve kıyas yoluyla zihinde var olan şeylerin dışta varlığının söz konusu olmaması, itibârî olarak var olan imkânın da dışarıda varlığının olmadığını göstermektedir. Daha da önemlisi bunların nefsü’l-emirde de bulunmamasıdır.³⁸⁸

İbn Gaylân, bu tarz durumların gerçekte bulunmadığını felsefî düşüncedeki kategoriler üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Bilindiği üzere kategoriler, biri cevher dokuzu ise araz olan varlıkla ilgili on genel cinstir. Bunlardan izafet, yer, zaman, konum ve aitlik ise görelî kategorilerdendir.³⁸⁹ Tabi bunun yanında göreliliğin bir şeyin katı ve yarısı gibi nicelikte, hızlilik veya yavaşlık gibi nitelikte veya kesen-kesilen gibi etki ve edilgide bulunması da mümkündür. İbn Sînâ göreliliği başkasına kıyasla akledilen mâhiyet olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda mâhiyeti başkasına kıyasla söylenen her şey görelî olmaktadır.³⁹⁰ Fakat görelî mâhiyetin başkasıyla var olmasının şart olması bazı şeylerin ancak başka şeylerle var olmasıyla karıştırılmamalıdır. İbn Sînâ, siyah rengini buna örnek olarak vermektedir. Her ne kadar siyahın var olması için bir cisimle birlikte var olması gerekse de siyah, mâhiyeti kendi başına düşünülebilir bir şeydir. Diğer yandan bazı şeyler başka bir sebep olmaksızın zâtlarıyla görelî iken bazıları ise kendilerine arız olan bir şeyden dolayı görelî olmaktadır. Birincisinin örneği babalık ve oğulluk iken, ikincisinin örneği cisimde bulunmasına nispeten siyah rengidir. Fakat asıl tartışma zâtı ile görelî olanlarda bu göreliliğin varlığı üzerinedir. Söz gelimi

³⁸⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 62.

³⁸⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 63.

³⁸⁹ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, 307-319; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 244-245.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-îlâhiyyât*, 152-153.

filozoflara göre babalık ve oğulluk gibi göreliler dışta mevcutturlar. Zira gerek babalık gerekse de oğulluk kişilerde var olan anlamlardır. Bu anlamda baba veya oğul dışında babalık ve oğulluk diye bir şey söz konusudur. Tabi bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre görelî olan şey kendi başına var olan ya da iki şeyi birleştiren bir bağ da değildir. Aksine görelî, ayrı bir kategori olup nesnelerde araz olarak vardır. Neticede şu ortaya çıkmaktadır ki İbn Sînâ göreliliğin/izafetin varlığını değil, görelinin/muzafın varlığını net bir biçimde kabul etmektedir.³⁹¹

İbn Gaylân, kelâmcılarda olduğu gibi bu kategorilerin görelî olması hasebiyle sadece zihinde var olduğunu belirtmektedir. Aynı örnek üzerinden gidersek o, söz gelimi ne babanın baba olması açısından ne de oğulun oğul olması açısından dışta var olmadıklarını belirterek bu görüşe itiraz etmektedir. Bu bağlamda muzâf, mekân, zaman, konum ve sahiplik kategorileri bir şeyin bir başka şeye izafetiyle ortaya çıktıklarından, bunlar duyulur değil zihni olmaktadır. Bu bakımdan zihin herhangi bir kimseyi başkasına babası olarak bağlamadığında ne babalık durumu ne de falanın baba olduğu sonucu çıkmaz. Dolayısıyla da ne babalık ne de oğulluk dışta var değildir. Babalık ve oğulluk, dışta var olan şeyler olsalardı örneğin Ahmet, oğlu olmadan önce de baba olurdu ve oğlu olduktan sonra zâtında bir artma olur ve oğlu vefat ettikten sonra zâtından bir şey eksilirdi. Halbuki böyle bir durum söz konusu değildir. Kısacası babalık denilen durum, zihnin bir kişinin bir kimsenin nutfesinden meydana gelmesi nedeniyle onu ona izafet etmesinden başka bir şey değildir.³⁹²

İbn Gaylân'ın kategorilerin göreliliği ve dışta varlıklarının söz konusu olmadığı üzerinde durmasının temel sebebi, harekete başlama ile bitiş arasında daha fazla mesafeyi kat etme imkânının yani zamanın nefsü'l-emirde dahi bulunmadığını ispat etmek içindir. Zira bu imkân durumunun zihinde olması onun nefsü'l-emirde olduğunu göstermez. Bunun anlamı zihnin iki şeyi birbiriyle kıyaslaması neticesinde zamanın ortaya çıkmasıdır. Harekete başlama ile bırakma arasında böyle bir imkândan söz edilebilse de gerçekte bu imkânın varlığından bahsedilememektedir.

İbn Sînâ'nın imkândaki artma ve eksilmeden hareketle imkânın hareketle uyuşan bir miktara sahip olduğu çıkarımı ise İbn Gaylân'ın hedefindeki ikinci problemdir. Nitekim İbn Gaylân'a göre bu imkânın artması, eksilmesi ve bölünebilirliği üzerinden ortaya konmaya çalışılan miktar mevzuu zayıf temellere dayanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere hareketlerin başlangıç bitiş noktaları arasındaki imkân durumu gerçek anlamda bir varlığa sahip değildir. O halde bu imkânın ölçüsünden de bahsetmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'nın miktarı izafet ettiği şey, hareketlerin meydana geliş

³⁹¹ Ebû Ali İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (Kum: Merkez-i İntişârât Defter-i Tebliğât-i İslâmî, 2005), 86, 106-110; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 157-158. Ayrıca görelilik ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Zehra Gökçöz, "Başkalık Üzerine: İbn Sînâ'nın Görelilik Teorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021), 84-104.

³⁹² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 63.

imkânıdır. Böyle bir imkân için ise zât bakımından bir varoluş zaten söz konusu değildir. Öte yandan miktardan bahsetmek için uzanımın söz konusu olması gerekir. Halbuki var olup yok olan hareketler arasında böyle bir uzanım bulunmamaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın imkân olarak tabir ettiği hareketlinin daha fazla veya daha az mesafe kat edişi vb. imkân durumları herhangi bir varlıksal özellik taşımazlar.³⁹³

İmkânın yokluğu üzerinden hareket eden İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın imkâna bir miktar atfedebilmesi için öncelikle söz konusu imkânın varlığına dair bir ispatta bulunması gerekir. Ancak İbn Sînâ, imkânın varlığını ispatlamadan miktardan bahsetmektedir. İmkânın itibari bir durum olduğu göz önüne alındığında ise esasen İbn Sînâ, zamana dair bir şey ispatlayamamış olmaktadır.³⁹⁴ Her ne kadar İbn Gaylân İbn Sînâ'ya bu tarz bir eleştiri getirmiş olsa da bu eleştiri Fahreddin er-Râzî tarafından pek de haklı görülmemektedir. Zira Râzî'ye göre İbn Sînâ, burada zamanın varlığını ispatlama tarzında bir girişimde bulunmayı amaçlamamıştır. İbn Sînâ'ya göre zamanın varlığına dair bilgi bedîhî olduğu için onun asıl hedefi zamanın mâhiyetini yani hareketin miktarı olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda İbn Sînâ, imkânın artma ve eksilmeyi kabul etmesinden, onun vücûdî olduğu sonucunu çıkarmayıp hareketle uyuşan bir miktar olduğu sonucuna varmaktadır. Tekrar vurgulamak gerekirse Fahreddin er-Râzî'nin yorumuna göre İbn Sînâ'nın asıl hedefi, zamanın mâhiyetini ortaya koymaktır.³⁹⁵ Lakin Râzî'nin İbn Sînâ'nın bu düşüncesine yönelik savunusu, mâhiyeti ön plana çıkarma anlamında doğru kabul edilebilse de yine de İbn Sînâ'nın imkânı vücûdî bir durum olarak görmediğini ortaya koymaz. Zira İbn Sînâ, bu imkân durumuna dayanarak zamanın miktar oluşuna gitmektedir. Aksi takdirde İbn Sînâ'nın miktardan bahsetmesi mümkün olmamaktadır. Ancak her ne kadar İbn Sînâ, kendi sistemi içerisinde imkânın varlığını miktar bağlamında delillendirmeye ihtiyaç duymasa da İbn Gaylân'ın ifade ettiği üzere zamanın miktar oluşundan bahsetmesi için öncelikle imkânın vücûdîliğini ispat etmesi gerekmektedir.

Yukarıda görüldüğü üzere İbn Gaylân, hareketlinin daha fazla mesafe kat etme imkânı olarak ele alınan zamana miktar atfedilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Ayrıca İbn Gaylân, hareketin var olup yok olan bir şey olması nedeniyle sayılabilecek bir uzanım da sahip olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle İbn Gaylân'ın miktarla ilgili itiraz noktalarından bir diğeri de

³⁹³ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 55.

³⁹⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 55.

³⁹⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, 1/621. Nasîruddin et-Tûsî'nin zamanın varlığı konusundaki "varlığı açık, mâhiyeti gizli" (ظاهر الإنية و خفي الماهية) ifadesi, zamanın İbn Sînâ nezdindeki durumunu çok net ifade eden bir sözdür. Nitekim Tûsî'den sonra birçok kişi bu sözü zamanın varlığı noktasında tekrar etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nasîruddin et-Tûsî, "Şerhu Nasîruddîn et-Tûsî", *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, thk. Süleymân Dünyâ (Beyrût: Müessesetü'n-Nu'mân li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993), 3/72.

imtidâd/uzanım problemine dayanmaktadır. İbn Sînâ'cı hareket anlayışı üzerinden zaman eleştirisinde bulunan İbn Gaylân, muhtemelen kat etme anlamındaki hareketi esas alarak itirazlarda bulunur. Zira zamanın varlığını nefyetme konusundaki en uygun hareket türü budur. Bu anlamdaki hareket, mesafenin başlangıç noktasından bitiş noktasına uzanan bir şey olarak kabul edilmektedir. Bu uzanım, biri diğeriyle beraber varlığına devam etmeyen sadece vehimsel olarak beraber var olan hareketin parçalarından başka bir şey değildir. Harekette önce ve sonra olarak kabul edilen her iki parçanın bir defada yani aynı anda var olması ise mümkün değildir. Birincisinin varlık anında ikincisi bulunmamakta, ikinci varlık anında ise birincisi geçip gitmektedir. Dolayısıyla hareketin parçalarından biri yok olduktan sonra diğeri var olduğundan, gerçekten bir uzanımdan bahsedilemez. Bu ise hareketin uzanımının var oluşunun ancak vehimsel bir durum olduğunu göstermektedir. Hareketin bir uzanımı yoksa bu durumda uzanımının miktarından da bahsedilmesi mümkün değildir.³⁹⁶ Buradan hareketle İbn Gaylân açısından bakıldığında uzanım söz konusu olmadığından bir imkân durumundan ve imkânın artması ve azalmasından bahsedilemez. Nitekim İbn Gaylân'ın en temelde üzerinde durduğu nokta hareketin uzanımının olmaması nedeniyle ölçüsünden bahsedilemeyeceği dolayısıyla da zamanın varlığının söz konusu olmamasıdır.

Bu noktada Nasîruddin et-Tûsî (öl. 672/1274) zaman gibi zâtı yerleşik olmayan şeylerin uzanımının, parçaları bir defada var olan şeylerde olmalarının mümkün olmadığını, aksine kendisinde iki parçanın bir defada olmayacağı bir şeyde olması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre eğer zaman düzleminde uzanım akledilebilir bir durum olmasaydı akıllı kimseler zaman için aynı kökten gelen müddet kelimesini kullanmazdı. Yanı sıra Tûsî, Aristo'nun zamanın mâhiyeti noktasında uzanıma yer vermediğini dolayısıyla da İbn Gaylân'ın uzanımın bitişik ölçü/miktar olduğunun bilgisizliğiyle sırf Aristo'ya itiraz etmek için bu kavramı eklediğini iddia etmektedir. Tûsî'ye göre zaten uzanım, kendi içerisinde sürekli miktar anlamını barındırdığı için "hareketin uzanımının miktarı" denildiğinde uzanım gereksiz yere tekrar edilmiş olmaktadır.³⁹⁷ Fakat Hillî'nin ifade ettiği üzere Tûsî burada tartışma noktasını kaçırmaktadır. Zira burada mesele uzanımın tarife eklenip eklenmesi değil, zâtı yerleşik olan hareketin uzanıma sahip olup olmadığıdır. İbn Gaylân'ın özellikle tarife "uzanım" kavramını eklemesi, hareketin parçalarının birlikte bulunmaması nedeniyle bir uzanıma sahip olamayacağını vurgulamak içindir. Uzanım denilen şey, ancak parçalara sahip olan şeyler için söz konusudur. Hatta uzanım hareketler arasındaki bir nispettir. Dolayısıyla da uzanımda bahsedebilmek için nispetin yapılacağı iki parçanın olması gerekir. Bu iki parçanın beraber var olma durumu söz konusu olmadığı için uzanımdan

³⁹⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 54; Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulema ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, 91; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, 1/617; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/118, 2/634.

³⁹⁷ Nasîruddin et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* (Lübnan: Dâru'l-Edvâ, 1985), 139.

bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca bu tarz bir konuda kavramların köklerinden hareketle delil getirmek en zayıf ispat yöntemidir.³⁹⁸

İbn Gaylân, bu imkân kabul edilse bile mesafenin iki ucu (A ile B noktası) arasındaki ölçünün varlığını kabul etmenin ortaya çıkacağı neticeye vurgu yapar. Zira her ne kadar mesafe için iki nokta belirleme durumu söz konusu olsa da genel anlamda mesafelerin sınırları sayılamayacak kadar çoktur. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımına göre mesafelerin sınırları arasında birden fazla zaman bulunması gerekir. Bu ise varlıkta sayılmayacak derecede zamanın varlığını ortaya koyar. Ayrıca her mesafede önce gelen ile sonra gelen arasındaki her bir sınırdaki hız ve yavaşlıkta hareketin meydana gelmesinin imkânı göz önüne alındığında yine birden fazla zamanın varlığı ortaya çıkar. Çünkü harekette hız ve yavaşlıktaki sınırlar da aynı şekilde sayısızdır. İbn Gaylân'a göre bu durum, İbn Sînâ'nın zamanı ekvator feleğinin hareketinin ölçüsü olarak görmesine aykırıdır.³⁹⁹

İbn Gaylân'ın mesafelerin sınırları üzerinden gerçekleştirdiği akıl yürütme neticesinde vardığı fikir konusunda ayrıntıya girmemesi, onun bakış açısı hakkında sağlıklı bir yorum yapmayı engellemektedir. Fakat İbn Gaylân'ın bu itirazına Râzî'nin benzer bir itiraza verdiği cevapla karşılık vermek mümkündür. Buna göre zaman her ne kadar bütün hareketlerin miktarı olsa da varlığı bütün hareketlere ilişmez. Bu anlamda tek bir miktarla birçok şeyin birbirleri vasıtasıyla ölçülmesi mümkündür. Şöyle ki zamanın varlığı hareketlerin en eskisine ilişirken diğer hareketler de bu en eski hareketle ölçülür. Böylece zaman tek bir harekete ilişerek dolaylı yoldan bütün hareketlerin ölçüsü olur. Dolayısıyla da her bir hareketin zamanının olması gerekmemektedir.⁴⁰⁰ Aslında bu husus, âlemdeki hareketli şeyler üzerinden düşünüldüğünde kabul edilebilir. Söz gelimi beraber aynı hareketlere tabi olan ya da aynı değişim ve gelişim sürecinden geçen şeyler aslında her ne kadar her biri kendi başına ölçülse de diğeriyle aynı ölçüde olabilmektedir. Bundan dolayı hepsinin ölçüsünü kuşatan ya da barındıran bir şeyin olması mümkündür. Böylece en büyük feleğin hareketinin kuşatıcılığı göz önüne alınarak İbn Sînâ düşüncesi bağlamında zamanın ekvator feleğinin hareketi olduğu söylenebilir. Benzer bir bakış açısı İbn Sînâ'nın takipçisi olduğu Aristo'nun fiziğinde görülmektedir. Zamanın hangi hareketin sayısı olduğunu sorgulayan Aristo, farklı hareket türlerinin zaman içinde olduğunu dolayısıyla da her birinin hareketinin sayısı olduğu sonucuna varır. Bununla birlikte hepsini kuşatan bir sayının

³⁹⁸ Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm*, 1/336-337.

³⁹⁹ Mukterah, *Şerhü'l-irşâd fî usûli'l-i'tikâd*, 214.

⁴⁰⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, 1/617. Ancak Râzî *Uyûnu'l-Hikme*'nin şerhinde ise İbn Sînâ'nın feleklerin hareketinin diğer hareketleri de kapsayan bir ölçüye sahip olmasının her hareketin kendi başına zamanı oluşturduğunu kabul etmeyi gerektireceğini ifade eder. Ona göre böyle bir kabul, zamanın birden çok olması ve sürekliliği fikrini zedeler. Bk. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 142.

olması gerekir ki bu sürekli hareketten başkası olamaz.⁴⁰¹ Bu minvalde birçok hareketle paralel birçok zamanın olduğu düşünülse de aslında süreç açısından aynı sayıya sahip olan şeyler her ne kadar vehimde birden fazla zaman sahip olsa da tek bir zamanla sayılmaktadırlar.

İbn Sînâ'nın imkân, uzanım ve miktar üzerinden temellendirdiği zaman anlayışında aslında tam anlamıyla berrak olmayan kısım, zamanı imkân üzerinden açıklanmasıdır. Zira İbn Sînâ'nın zamanı imkân üzerinden temellendirmesine *eş-Şifâ* ve *en-Necât* eserlerinde rastlanmaktadır. Özellikle *el-İşârât* eserine bakıldığında İbn Sînâ'nın zamanı öncelik ve sonralık üzerinden ispat ettiği görülmektedir. Buradaki temel problem İbn Sînâ'nın imkân üzerinden başlayan akıl temellendirme faaliyetinde mâhiyetten hareketle mi zamanın varlığına gittiği yoksa doğrudan varlığını ispat etme girişiminde mi bulunduğudır. Yukarıda görüldüğü üzere Râzî, İbn Sînâ'nın yukarıda da ele alınan meselede zamanın mâhiyetini ortaya koymaya çalıştığını iddia etmektedir. Fakat İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın imkân üzerinden zamanın varlığını ispat etmeye çalıştığını düşünmektedir. Ancak bununla birlikte İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın zamanın mâhiyeti konusunda tereddütte olduğu kanaatindedir. Zira o, İbn Sînâ'nın zamanın mâhiyetini ortaya koyarken özellikle *eş-Şifâ* eserinde zamanı hareketin meydana gelişinin imkânının ölçüsü olarak görmesine karşın kimi yerde zamanı mutlak hareketin ölçüsü, kimi zaman ekvator feleğinin ölçüsü, daha sonra ise hareket ve değişimlerin gerektiği bir varlık olarak görmesini eleştirir.⁴⁰² Dolayısıyla İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın zamanı ortaya koyarken farklı eserlerde farklı akıl yürütmeler ve tanımlamalarda bulunması, onun zihninde zamanın mâhiyeti ve varlığına yönelik net bir şeyin oluşmadığını işaret etmektedir.

1.2.1.2.2. Zamanın Hareketin Sayısı Olması Bakımından Öncelik ve Sonralığa Zâtî Olarak Sahip Oluşu

Zamanın hareketin ölçüsü olması noktasında gündeme gelen bir diğer konu ise hareketteki önce ve sonra ile zamanın öncesi ve sonrasıdır. Buradaki temel tartışma noktası öncelik ve sonralığın zamanın zâtından dolayı mı olduğu yoksa mesafe ve hareket aracılığıyla mı kendisine iliştiğidir. Daha önce açıklandığı üzere İbn Sînâ, hareketin mesafeyle örtüşmesi bakımından önce ve sonraya ayrıldığını ifade etmektedir. Nitekim harekette önce gelen mesafe bakımından önce gelen, sonra ise mesafe bakımından sonra gelendi. Fakat hareketteki öncelik ve sonralıkla mesafedeki öncelik ve sonralık arasında bir fark bulunmaktadır. Mesafede önce ve sonra birlikte bulunabilirken harekette böyle bir durum söz konusu değildir. Biz her ne kadar zamanın öncelik ve sonralığını hareket aracılığıyla idrak etsek de İbn

⁴⁰¹ Aristoteles, *Fizik*, 213.

⁴⁰² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 56.

Gaylân'ın ifade ettiği üzere İbn Sînâ, zamanın; zâtından dolayı bazısının bazısından önce ve bazısının da bazısından sonra olduğu şeyin kendisi olduğu sonucunu çıkartır. Ne var ki İbn Gaylân, hareket ile mesafenin önce ve sonra olarak ayrılan parçalarının örtüşmesinden ve hareketin parçalarının mesafede olduğu gibi bir arada olmasının mümkün olmamasından yola çıkarak zamanın zâtından dolayı bazısının bazısından önce bazısının ise bazısından sonra olduğu neticesine vardığını ifade etmektedir.

İbn Gaylân'a göre hareket ve mesafenin örtüşmesinden yola çıkarak İbn Sînâ'nın zamanın zâtı nedeniyle önce ve sonraya sahip olduğunu iddia etmesi tuhaf bir delillendirme yöntemidir. (من عجائب (الادلة). Çünkü İbn Sînâ, ne delili tam olarak ortaya koymuş ne de delillendirmede herhangi bir orta terim ya da neticeye ulaştıran bir vasıta kullanmıştır. Bu anlamda hareket ve mesafedeki örtüşmeyle başlayan akıl yürütmede zamanın kendi zâtından dolayı öncelik ve sonralığa sahip olduğunu gösteren herhangi bir delil ortaya konulmamıştır. Bundan dolayı İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın zamandaki öncelik ve sonralığı şöyle temellendirmesinin daha uygun olacağını beyan etmektedir:

Zaman, mesafe nedeniyle bazısının bazısından önce, bazısının ise bazısından sonra olduğu hareketten ötürü bir kısmının önce bir kısmının ise sonra olduğu şeydir. Çünkü zaman hareketle örtüşmektedir. Böylece hareketin önce gelen parçasına denk gelen zamanın parçası önce olur. Aynı şekilde hareketin sonra gelen parçasına denk gelen parça ise sonra olur. Fakat [zamanın zâtından dolayı] bir parçasının önce bir parçasının ise sonra olması gerekmez.⁴⁰³

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere İbn Gaylân, zamanın haddi zâtında öncelik ve sonralığı kendisinde barındırmadığını düşünmektedir. Nitekim dikkat edilirse İbn Gaylân açıklamasında “لذاته” yani zâtı gereği ifadesini atmakta ve mesafe ile hareketin gerektirdiği bir öncelik ve sonralık fikrini ortaya koymaktadır. Fakat İbn Gaylân, mesafe ve hareketin de sürekli birbirine uyumlu olmadığına da dikkat çekmiştir. Çünkü mesafedeki öncelik ve sonralığın göreceli olması mümkündür. Mesela önce gelen olarak kabul ettiğimiz bir şey, mesafenin diğer ucundan başladığında sonra gelen olabilir. Yani mesafenin bir ucundan başladığında önce olan diğer ucunda sonra konumunda bulunabilir. Halbuki harekette öncelik, mesafe bakımından önceki bir konumda olmasından değil, hareket bakımından ilk olarak başlayıp başlamadığına göre önce veya sonra olabilir.⁴⁰⁴

⁴⁰³ فيكون الزمان شيء منه قبل شيء و شيء بعد شيء لأجل الحركة التي يكون شيء منها قبل شيء و شيء بعد شيء لأجل المسافة. لأن الزمان يطابق الحركة فيكون
Yukarıdaki الجزء منه المطابق لجزء من الحركة متقدماً متقدماً و المطابق لجزء من الحركة متأخراً متأخراً. لا أن يكون جزء منه متقدماً و جزء متأخراً.
tercümeye mahtûl nüsha dikkate alınmıştır. Zira neşirli metinde mahtûl nüshadan farklı bazı ifadeler ve düşürülmüş bazı kelimelere rastlanmıştır. Nitekim mahtûl nüshada “و المطابق لجزء من الحركة متأخراً متأخراً لا أن يكون جزء منه متقدماً و جزء متأخراً” ifadesi “لا أن” ifadesi “متأخراً” kelimesi düşürülmüş “و المطابق لجزء من الحركة متأخراً إلا أن يكون جزء منه متقدماً و جزء متأخراً” ifadesi “يكون” ifadesi “إلا أن يكون” şeklinde verilmiştir. Neşirli metin esas alındığında sağlıklı bir anlam çıkmamaktadır. Karşılaştırma için bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 56; İbn Gaylân, *Risâletü Hudûsi'l-âlem* (1399), 41b-42a.

⁴⁰⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 56-57.

İbn Sînâ, zamanın; hareketin mesafe bakımından önce ve sonraya ayrılması durumunda hareketin sayısı olduğunu açıklamaktadır. Ona göre hareketin zaman bakımından önce ve sonraya ayrışması şeklinde bir tanım kısır döngüye götürmektedir. Dolayısıyla zaman, zâtı gereği zâtında önce ve sonraya sahip olanın miktarıdır. Başka bir ifadeyle zaman, artma ve eksilmeyi kabul eden bir ölçü olarak önce ve sonrayı gerektirir. Ayrıca zaman, zâtı nedeniyle ondan bir şeyin bir şeyden önce ve bir şeyin bir şeyden sonra olduğu ve başka şeylerin de onun varlığı sebebiyle bazısının önce bazısının ise sonra olduğu şeydir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre değişim ve yenilenmenin olduğu yerde yani hareketin olduğu yerde şeyler kendi zâtlarından dolayı değil zamandan dolayı önce ve sonra olarak nitelenmektedir. Bu anlamda zaman, hareketin sayısı olması bakımından zâtı gereği önce ve sonra bağıntısını almaktadır. Hatta ona göre zaman kendi başına önce ve sonraya ayrılmaktadır.⁴⁰⁵ İbn Gaylân, zamandan dolayı şeylerin önce ve sonra olduğu tarzında bir düşünceyi kabul etmez. Çünkü bu fikre göre mesafe ve hareketin de zamandan dolayı önce ve sonra şeklindeki parçalara ayrılması mümkün olmaktadır. Halbuki bunlardaki öncelik ve sonralık zamandan dolayı değildir. Her ne kadar geçmiş, şimdi ve gelecekteki zamanlardan bir tanesinde var olan bir şey için kendisinden sonra gelenden önce olduğu ifade edilse de bu, zamanın zâtından dolayı önce ve sonrayı gerektirdiği ve bütün her şeyin zamandan dolayı önce ve sonra olarak nitelendirildiğini göstermez. Dolayısıyla İbn Gaylân, zaman diye bir gerçekliği kabul etmediğinden önce ve sonrayı gerektirmesini de doğru bulmaz.⁴⁰⁶

Aslında İbn Sînâ, zamanın doğrudan önce ve sonrayı gerektirdiği tarzında bir düşünceyi savunmamaktadır. Ona göre zaman, bizzat öncelik ve sonralık olmaz. Aksine zamanın zâtından dolayı öncelik ve sonralık bağıntıları gerekir. Fakat başka şeyler öncelik ve sonralık bağıntısını zamandan dolayı alır. Öncelik ve sonralık ise bağıntı olduklarından zamanın kendisi değildir. Zamanın gerektirdiği bir şeydir. Bu anlamda hareket ve değişimin olmadığı yerde zaman olmaz. Çünkü önce ve sonra yenilenme ve değişimin olduğu yerde söz konusudur. Bu anlamda bakıldığında sanki İbn Sînâ da aslında önce ve sonrayı değişim ve hareket üzerinden zamanla ilişkilendirmektedir. Tabii buna rağmen önce ve sonra her ne kadar bağıntı olsalar da zamandan ayrılmaz hususiyetler olarak bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın önce ve sonra ile ilgili bu görüşünün temelinde şeylerin bizzat kendi zâtında önce ve sonra olarak nitelenemeyeceği yatmaktadır. Zira örneğin baba ile oğul üzerinden öncelik ve sonralık takdir edildiğinde baba önce, oğul ise sonra olarak kabul edilir. Fakat oğulun varlığından sonra babalık durumunun var olması düşünüldüğünde baba sonra olmaktadır. Dolayısıyla babanın önce oğulun ise sonra olarak kabul edilmesi, birinin yokken var olmasından sonra ortaya çıkan bir durumdan ibaret görülmemesi gerekir. Bu durumda öncelik babanın varlığına ve oğulun yokluğuna eklenen izâfî bir

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/157-158.

⁴⁰⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 57.

durumdur. Bununla birlikte bu öncelik ve sonralığının dayandığı bir mahallin olması gerekir. Şayet öncelik ve sonralığın dayandığı şey de öncelik ve sonralığı başkasından dolayı alıyorsa bu durum teselsüle götürür. Dolayısıyla öncelik ve sonralığın, kendi zâtından dolayı hak eden bir şeye dayanması gerekir ki bu, zamandır. Bu akıl yürütmeye göre zaman, zâtından dolayı kendinden bir parçanın bir parçadan önce ve kendinden bir parçanın bir parçadan sonra olduğu şeydir. Bu durumda İbn Sînâ'nın başka şeylerin zamandan dolayı önce ve sonra olduğu iddiası da anlaşılmaktadır. Nitekim buna göre zamanın önceki parçasıyla uyuşan önce; sonrasıyla uyuşan ise sonra olarak nitelenmektedir.⁴⁰⁷

İbn Sînâ'nın önce ve sonrayı zamanın zâtıyla ilişkilendirmesi hususu, içerisinde bazı muğlaklıklar barındırmaktadır. Nitekim İbn Gaylân'ın bakış açısıyla konu irdelendiğinde en temelde zamanın zâtından yani hareketin imkânının miktarı olmasından dolayı önce ve sonrayı gerektirmesi en büyük problem olarak görünmektedir. Zira İbn Sînâ, bu imkânın varlığını tam anlamda ispat etmeden dolayısıyla da miktar oluşunu temellendirmeden önce ve sonranın zamanın zâtından dolayı olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Bu ise İbn Gaylân nezdinde herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Zira onun bakış açısıyla düşündüğümüzde zamanın bir varlığı söz konusu olmadığından zâtından dolayı önce ve sonrayı gerektirmesi de temelsiz kalmaktadır. Sonuç olarak İbn Gaylân'a göre önce ve sonrayı hareketin cüzleri veya sürekli tekrar eden olaylara göre takdir etmek daha mümkün görünmektedir.

1.2.2. Zamanın Hareketteki Bir Araz Olarak Kabul Edilişi

İbn Gaylân nezdinde zamanın hareketin uzanımının miktarı olması nedeniyle herhangi bir varlığa sahip olmaması, bir mahalle sahip olamayacağını göstermektedir. Fakat İbn Sînâ düşüncesinde zaman, hareket aracılığıyla cisimde bulunan bir şey olması bakımından bir araz olarak başka bir araz olan harekette bulunmaktadır. İbn Sînâ'da ise genel anlamda arazın arazda kâim oluşu söz konusu edilmese de bazı hallerde mümkün görülmüştür. Bu nedenle İbn Gaylân, İbn Sînâ düşüncesindeki arazın arazda kâim olmasına dair argümanların geçersiz olduğunu ileri sürerek zamanın gerçekte var olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.

Zamanın hareketin imkânının miktarı olarak kabul edilmesi, onun araz kategorisinde yer aldığını göstermektedir. Zira bir önceki kısımda ifade edildiği üzere İbn Sînâ, bu imkân durumunun artması, eksilmesi ve eşit olarak bulunmasından dolayı bir miktara yani ölçüye sahip olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla zaman, kem/nicelik kategorisinde yer alan bir araz olarak harekette bulunmaktadır.⁴⁰⁸ Zaman bir arazdır. Çünkü bu ölçünün kendi başına var olması mümkün değildir. Bu

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/157; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, 1/643-644.

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/156; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 117; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/79.

ölçünün var olması için öncelikle hareketin var olması gerekmektedir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “Bu ölçünün kendi başına var olması mümkün değildir. Ölçtüğü şeyle birlikte geçici iken nasıl olur da kendi başına var olması mümkün olabilir ki?”⁴⁰⁹

Başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların geneli bazı durumlarda arazın arazda bulunmasının mümkün olduğunu iddia ederek buna yönelik birtakım deliller ve örnekler sunmuşlardır. Söz gelimi cismin araz olan yüzeyinde araz olan pürüzsüzlük ve kabalık/pürüzlülüğün kâim olması, araz olan harekette araz olan hızlilik ve yavaşlığın kıyamı gibi hususlar bu duruma delil olarak sunulmuştur.⁴¹⁰ Hatta İbn Sînâ çok net bir şekilde arazın arazda bulunmasının yadsınacak bir durum olmadığını belirtmektedir. Nitekim ona göre hızın harekette, doğruluğun çizgide bulunması veya arazların araz olan birlik ve çokluğa nispet edilmeleri arazın arazda kâim olabileceğini göstermektedir. Fakat İbn Sînâ, arazın arazda bulunabileceğini iddia ederken her iki arazın da bir mevzuda (موضوع) bulunduğunu eklemekten de durmaz.⁴¹¹ Dolayısıyla İbn Sînâ, arazın arazda kıyâmını mümkün görse de tümünün aslında bulunduğu şeyin cisim olduğunun gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak buradaki temel problem hepsinin dayandığı şey değil, arazın arazda bulunması meselesidir.

İbn Gaylân, kelâm geleneğinin bir takipçisi olarak arazın arazda bulunmasının mümkün olmadığını savunmaktadır.⁴¹² Bu anlamda o, filozofların bu fikrini çürütmek için onların dayandığı noktalar üzerinden hareket etmektedir. Ancak o, kelâmcıların yaptığı gibi doğrudan arazın arazla kâim oluşunun imkânsızlığına yönelik akıl yürütmelerinin aksine, filozofların araz olarak kabul ettikleri şeylerin araz olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Zira ona göre araz olarak zikrettikleri şeylerin dışta herhangi bir varlığa sahip olmadığını ispat edilmesi durumunda onların arazın arazda kâim oluşuna dair düşünceleri geçersiz olacaktır.⁴¹³

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/156.

⁴¹⁰ Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 3/160.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 58.

⁴¹² Kelâmcıların arazın arazda kâim oluşunu imkânsız görmelerinin en temelinde iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi arazın yer tutma hususunda cevhere tabi olmasıdır. Yani cevher mütehayyiz olduğu için mahal konumundadır. Dolayısıyla araz bu vasfa sahip olmadığı için cevherde bulunarak onun bu vafında ona tabi olmaktadır. Bu anlamda araz kendisi zaten tabi olduğu için başka bir arazın kendisine tabi olması düşünülemez. İkinci olarak başkasıyla kâim olan yani kendi başına kâim olan cevherde bulunan arazın başkasına mahal olması düşünülemez. Şayet arazların kâim oluşu başka bir arazın kıyâmına dayanırsa bu durum teselsüle götürür. Aksinin düşünülmesi durumunda yani her bir arazın mahalsiz olması ise imkânsız bir durumdur. Çünkü arazın mahalsiz var olması mümkün değildir. Neticede en son noktada kendisiyle kâim olunan arazlar cevherde sona ererse bu durumda tüm arazlar cevherde bulunuyor demektir. Bu sebeple de arazın arazda bulunması mümkün değildir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/48; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Lübnan: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2/157-158. Ayrıca mütekaddim dönem kelâmı bağlamında ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 188-195.

⁴¹³ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 57.

İbn Gaylân, filozofların arazın arazla kâim oluşuna dair bakış açılarını nokta, çizgi ve yüzey üzerinden ortaya koymaktadır. Buna göre filozoflar, söz konusu şeylerin araz olduğunu kabul ederek noktanın çizginin sonu olduğu için çizgide, çizginin yüzeyin sonu olduğu için yüzeyde ve yüzeyin de cismin sonu olduğu için cisimde bulunduğunu ve bunların birbirleri vasıtasıyla cisimde kâim olduğunu savunmuşlardır.⁴¹⁴ Ancak İbn Gaylân; nokta, yüzey gibi şeylerin gerçekte var olmadıklarını ispat etmeye çalışarak bu düşüncüyü çürütme girişiminde bulunmaktadır. Bu bağlamda o; nokta, çizgi ve yüzeyin cismin parçası olmaktan başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Nitekim yüzey, cisimdeki görme ve dokunma ile idrâk edilen kısımdır. Ayrıca uzunluk ve genişliğe sahip olan cismin başka bir cisme dokunan kısmı olmaktadır. Bu bakımdan yüzey, kendinde bir şey olmayıp cisimden bir parçadır.

İbn Gaylân, benzer şekilde çizgiyi de açıklar. Buna göre yüzeyin genişliğinden bir şey kalmayıp sadece uzunluk kalsa bu, çizgi olur. Yanı sıra o, çizginin iki yüzey arasındaki ortak ayrım olarak kabul edilmesi durumunda tevehhüm edilen bir şey olup gerçeklikte herhangi bir varlığının olmadığı anlamına geldiğini belirtir. Daha da ötesi çizgi, şayet genişliği olmayan bir tarafı keskin olan cisimde olsa dahi aynı şekilde cismin bir parçası durumundadır. Çizgi, yüzeyin bir tarafı ve sonu olarak düşünülmesi durumunda yüzeyde var olmayıp cisimde var olmuş olur. Dolayısıyla çizgi de aslında cisimdeki parçadan başka bir şey değildir. Noktanın durumu da kendisinde tevehhüm edilen kısmın çizginin parçaları arasındaki ortak ayrım olması bakımından çizginin durumu gibidir. Zira çizginin uzunluğu sona erse ve kendisinden başka bir şey kalmasa noktanın gerçekte herhangi bir varlığı kalmaz. Hatta noktanın dışta olan bir araz olduğu farz edilerek baş tarafı keskin olan bir koni düşünülse yine de noktanın cismin bir parçası olduğu gerçeği değişmez. O halde gerek çizgi gerekse de nokta, cisimde var olan şeylerdir. Bu durum çizginin yüzeyin sonu olarak düşünülmesi halinde dahi çizginin yüzeyde var olduğunu göstermez. Netice olarak İbn Gaylân, çizgi ve noktanın birbirleri vasıtasıyla cisimlerde bulunmadığı ve her birinin doğrudan cismin parçası konumunda olduğu kanaatine varmaktadır.⁴¹⁵ Burada İbn Gaylân, yüzey, çizgi ve noktayı cisimlerin parçaları olarak tasavvur ederken bunların araz olma anlamında bulunmasını değil, bizzat cismin bir yönü olması anlamını kastetmektedir. Dolayısıyla

⁴¹⁴ Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1993), 2/247. Aristo düşüncesinde çizgi ve yüzey gibi niceliksel şeyler, sürekli parçalara bölünebilen büyüklüklerdir. Bu anlamda bir tek yönde sürekli olan uzunluk çizgi, sınırlı bir genişliğe sahip olan nicelik ise yüzey olarak ifade edilmektedir. Bunlar aynı zamanda özünden dolayı nicelik kategorisinde yer almaktadır. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 299. İbn Sînâ ise yüzeyin varlığını cismânî ölçünün sonlu olmasının gerekliliğine bağlar. Ona göre çizginin varlığı ise yüzeylerin kesilmesi ve yüzeyler için sınırların varsayılması üzerine kuruludur. Ayrıca yüzey, iki boyutu kabul eden bir ölçü, çizgi ise tek boyutun kendisinde farz edilebildiği bir ölçüdür. Aynı zamanda bunlar araz olarak vardır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 114-116. Kendisi için bir konum söz konusu olmakla birlikte bir boyut düşünilemeyen şey, noktadır. Nokta bölünmeyi kabul etmez. Çizgide var olan nokta, tek başına herhangi bir varlığa sahip değildir. Onun ilke oluşu ise sadece uç olması anlamındadır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 72,322.

⁴¹⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 57-58.

bunların cisimlik halinin dışında bir varlıkları söz konusu değildir. Nitekim kendisinden sonra Fahreddin er-Râzî gibi ilim adamlarının da benzer akıl yürütmeye bulunduğu görülmektedir.⁴¹⁶

Öyle anlaşıyor ki İbn Gaylân'ın bu tarz şeyleri cismin parçası olarak kabul edişinin arka planında kelâmın genel tasavvuru yatmaktadır. Zira yukarıda belirtildiği üzere kelâmcılar, arazların arazda bulunmasının mümkün olmadığını çünkü arazda tahayyüz vasfının olmaması nedeniyle başka bir arazi kendisinde bulunduramayacağını iddia etmektedirler.⁴¹⁷ İbn Gaylân'ın da bu kabulden dolayı arazın arazla kâim oluşu fikrine karşı olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İbn Gaylân, yine bir kelâmcı olarak bu tarz arazların ademî olması nedeniyle varlığa sahip olamayacağı fikri üzerinden araz olarak kabul edilen bu durumların varlığını tartışmaya açmaktadır.⁴¹⁸ Onun için filozofların araz olarak kabul ettiği nokta, çizgi ve yüzey gibi şeylerin varlığının bulunmadığını temellendirmek, bu imkânsızlığı göstermek için en sağlam yöntem yöntem olmaktadır. Aksi takdirde filozofların cevabı, arazın nihayetinde cevherin hayyizine dayanmasında herhangi bir tartışma bulunmadığını, bununla birlikte bütün arazların cevherde kâim olmasının gerekli olmadığı olacaktır. Zira filozoflara göre bazı arazlar arasında bir arazın diğerinin sıfatı olması anlamında niteleyici aitliğin olması mümkündür. Harekete ait olan hız, yüzeye ait olan pürüzsüzlük vb. gibi. Çünkü bu bakış açısına göre asıl nitelenen cisim değil araz olmaktadır. Hatta bu sebeple noktanın çizgide kâim olan bir araz, çizginin ise yüzeyde olan bir araz olduğu iddia edilmektedir. Bu anlamda noktaya sahip olan çizgi, çizgiye sahip olan ise yüzeydir. Ancak filozofların bunları niteleyici aitlik olarak vasfetmeleri dolayısıyla da sıfatmış gibi ortaya koymaları, bunların esasında araz olduğu ve arazların var olma şekline tabi olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.⁴¹⁹ Bundan dolayı söz konusu cevap arazın arazda kâim olmasının imkânsızlığına bir çözüm sunmamış olmaktadır.

İbn Gaylân, bu arazlara izâfe edilen niteliklerin de cisimde kâim olan şeyler olduğunu ifade etmektedir. Söz gelimi yüzeye isnat edilen beyaz, sert, parlak gibi nitelikler aslında yüzeyde bulunmayıp cisimde var olan şeylerdir. Çünkü daha önce açıklandığı üzere yüzey, cismin ötesinde bir şey değildir. Bu bakımdan renk ve parlaklık gibi şeyler cisimde kâim olmakta ve onunla idrak edilebilmektedir. Yine örneğin cisimdeki pürüzlülük cisimde farklı uzunlukta küçük parçaların bulunması nedeniyle uzun ve kısa parçaların karışık bir biçimde idrak edilmesine dayanmakta iken pürüzsüzlük, cisimde bu tarz bir durumun idrak edilmemesine dayanmaktadır. Buna göre cisimdeki pürüzsüzlük veya pürüzlülük,

⁴¹⁶ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 101-102.

⁴¹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 73; Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*, thk. Abdurrahman eş-Şerîf (b.y.: y.y., ts.), 246-247; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/157.

⁴¹⁸ Şemseddin es-Semerkandî, söz konusu ölçülerin son olma anlamında farz edildiğini dolayısıyla da gerçekte var olmadıklarını açıklamaktadır. Buna göre yüzey cismin sonu, çizgi yüzeyin sonu, nokta ise çizginin sonudur. Bunların her biri sonu oldukları şeylerden sonra geldikleri için onların parçaları olmaları söz konusu değildir. Bk. Şemsüddîn Semerkandî, *Bişârâtü'l-îşârât fî Şerhi'l-îşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Evcebî (Tahran: Moessese-i Pejûheşi-yi Mirâs-i Mektûb, 2020), 2/56.

⁴¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/44-45; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/159.

parçaların eşit olup olmamasından kaynaklanır. Böylece idrak eden kişi, bu parçaları birbirlerine kıyaslayarak dolayısıyla birbiriyle karşılaştırarak böyle bir hükme varır.⁴²⁰ Yani aslında bu tarz sıfatlar ayrı yüzeyde var olan ya da kâim olan şeyler olmayıp cisimdeki yapıdan/terkipten dolayı idrak edilen durumlardır. Dolayısıyla da cismin halidir. Filozoflar da bunların cisimde kâim olan şeyler olup duyuyla idrak edilen şeyler olduğunu kabul etseler de onların temel iddiası bunların araz olduğu yönündedir. İbn Gaylân, gerek bu sıfatların yüzeyde var olduğunu kabul edenlere karşı gerekse de sıfatların araz olduğunu kabul edenlere karşı bunların gerçekte bir varlığa sahip olmadıklarını vurgulamaktadır.

İbn Gaylân filozofların arazın arazla kâim oluşuna yönelik ileri sürdüğü bir diğer dayanağı da hedef almaktadır. Buna göre hızlılık ve yavaşlık, harekette bulunan iki arazdır. Zira hareket söz konusu iki arazla nitelenmektedir. Fakat cisim doğrudan hızlılık ve yavaşlıkla nitelenmemektedir. Dolayısıyla da araz olan hızlılık ve yavaşlık yine araz olan harekette bulunmaktadır.⁴²¹ Bununla birlikte bu iki araz göreceli oldukları için başka bir şeye kıyasla varlıkları ortaya çıkmaktadır. Böylece hızlılık ve yavaşlık hareketin kendisinden dolayı başka bir harekete kıyasla ortaya çıkan ve var olan arazlardır.⁴²² İbn Gaylân bu noktada mütekaddim kelâmcılarda olduğu gibi hareketteki hızlılık ve yavaşlığın hareketin arazları olmadığını, bu bakımdan ortada hızlılık ve yavaşlık diye iki gerçeklik bulunmadığını belirtmektedir. İbn Gaylân, bunların izafî/göreceli olduğunu kabul etse de filozoflardaki gibi hem zihinde hem de dışta var olduklarını kabul etmez. Ona göre bunların hareketin mâhiyetiyle alakası bulunmamaktadır. Böylelikle sadece zihinde varlıkları olduğu anlaşılmaktadır. Zihindeki varlıkları ise sadece itibârla olması bakımındandır. Yani hareket haddi zâtında ne hızlı ne de yavaştır. Ancak zihin mesafeyi kat etmede bir hareketi başka bir hareketle karşılaştırdığında aynı sürede diğerinden daha fazla mesafe kat eden ya da eşit mesafede daha az zamanda mesafeyi kat eden hızlı olarak diğerini ise yavaş olarak nitelemektedir. Bu anlamda iki şey arasındaki nispet veya itibar söz konusu olmadan harekette hızlılık ve yavaşlıktan bahsedilemez. Oysaki bu iki durum, varlıksal şeyler olsaydı yani dıştaki gerçeklikler olsaydı hızlı olan, kendisinden daha hızlı olana kıyasla yavaş ve yavaş olan da kendisinden daha yavaş olana kıyasla hızlı olarak nitelenmezdi.⁴²³ İbn Gaylân'ın hızlılık ve yavaşlıkla ilgili görecelik üzerinden yaptığı itiraz hiç kuşkusuz filozofları ilzâm edici bir yöne sahiptir. Çünkü İbn Gaylân, mütekaddim dönem kelâmında olduğu gibi hareketteki hızı ve yavaşlığı hareketteki durakların sayısı üzerinden temellendirmeden

⁴²⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 58.

⁴²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/46.

⁴²² İbn Sînâ, izâfeti/göreceliği mâhiyeti başkasına kıyasla söylenen şey olarak tarif etmektedir. Dolayısıyla dışta mâhiyeti başkasına kıyasla söylenen her şey göreceli kapsamına girer. Dışta görecelikle anılan çok şey bulunmaktadır. Bu bakımdan göreceli olan şeyin de dışta var olduğu kabul edilmektedir. Fakat göreceli olan şeyin tek başına mevcut olmadığı unutulmamalıdır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 156-157.

⁴²³ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 58.

bizzat onları izâfet kategorisi üzerinden ortaya koymaktadır.⁴²⁴ Dolayısıyla İbn Gaylân, arazın arazda kâim olması fikrini özellikle filozofların sistemi bağlamında ve sistem içerisindeki boşlukları hedef alarak eleştirmektedir. Bu bakımdan hızlılık ve yavaşlık gibi şeylerin hareketin mâhiyetinde bulunmayan kıyas ve karşılaştırma yoluyla elde edilen nitelikler olması hasebiyle varlıklarının söz konusu olmadığını böylece bunların araz olmadıkları için arazın arazla kıyamının ortaya çıkmadığını ispat etmiş olmaktadır.

İbn Gaylân, arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığını ortaya koymak için örnekleri çoğaltmaktadır. Örneğin onun ele aldığı arazlardan bir tanesi de kelâm arazıdır. O, yukarıda bahsedilen kıyas ve görelilik durumunun bu araza eklenen niteliklerde de geçerli olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla akıcı, zayıf, narin gibi kelâma eklenen nitelikler kendi başlarına herhangi bir varlığa sahip olmayan başka kelâm veya kelâmları dikkate alma neticesinde ortaya çıkan şeylerdir. Bu anlamda sözün akıcı olması vb. nitelikler görelilik nitelikler oldukları için dışta da herhangi bir şekilde varlığa sahip değildir. İbn Gaylân bu noktada bazı sözlerin başka bir şeyi itibara almadan söz konusu niteliklerle anılabileceğini ifade ederek bir sınırlandırmada bulunmaktadır. Bunun akla gelen ilk örneği Allah'ın kelâmıdır. Zira Allah'ın kelâmı mutlak anlamda fasihtir. Ancak İbn Gaylân'a göre Allah'ın kelâmı için mutlak olarak böyle bir ifadenin kullanılabilmesinin temel sebebi, ilim sahipleri tarafından Allah'ın sözünün işitilen bütün sözlerle karşılaştırılması ve lafızların fesâhat bakımından incelendikten sonra benzerinin olmadığı kanaatinin oluşmasıdır. Bu genel kanaatten sonra zihin herhangi bir kıyasa gerek duymadan Allah'ın kelâmının fasîh olduğunu kabul eder. Dolayısıyla ilk etapta bir karşılaştırma ve itibâr durumu olsa da genel bir bilgi hâsıl olduktan sonra zihnin Allah'ın kelâmını başka bir kelâmı karşılaştırarak fasîh nitelemesinde bulunması söz konusu değildir.⁴²⁵ Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Gaylân'ın Allah'ın kelâm sıfatını araz kategorisinde görmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Onun Allah'ın kelâm sıfatını da konuya dahil etmesi, bütün sözlerle ilgili nitelemelerin görelilik olmadığına dair bir kayıt koyma maksatlıdır.

İbn Gaylân, filozofların sayıda bulunan nitelikleri araz olarak kabul etmelerini de eleştirir. Nitekim İbn Sînâ, sayıların kendi başına varlığa sahip olmadığını kabul etmektedir. Dolayısıyla sayı, süreksiz nicelik kategorisinde yer alan bir arazdır. İbn Sînâ; çift olma, tek olma, tam olma ve eksik olma gibi özelliklerin araz olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre bu tarz nitelikler sayıyla ilgili olup

⁴²⁴Nitekim mütekaddim dönem kelâmında hareketteki hız ve yavaşlık atomcu anlayış düzleminde ortaya konulmaktadır. Buna göre bir cismin hızlı veya yavaş oluşu hareketteki duraksama sayısı ile ilgilidir. Şayet duraksama sayısı az ise hareketli cisim hızlı, çok ise yavaş olmaktadır. Dolayısıyla cisimdeki hareketin çokluğu veya azlığının kat edilen mesafeye herhangi bir etkisi olmamaktadır. Söz gelimi bir cisim on dakikada peş peşe on hareket yapsa başka bir cisim ise beş dakikada otuz harekette bulursa ulaşılması gereken mekâna ulaşma bakımından hareketi az olan daha hızlıdır. Bu anlamda hareket, duyulara açık olan bir şey değildir. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, 261; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/159.

⁴²⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 59.

sayının niteliklerindendir. Dolayısıyla söz konusu şeyler, kemmiyetteki keyfiyetlerdir. Bunlar, sayıya ilişen şeyler olmaları hasebiyle de vardılar.⁴²⁶ Ancak İbn Gaylân, arazın araza kâim oluşunu ifade eden bu durumu kabul etmemektedir. Ona göre biz bir sayıya çift dediğimizde onun iki eşit parçaya bölünmesini aynı şekilde tek dediğimizde ise bölünememesini göz önüne alırız. Ya da bir sayı için tam kavramı kullanıldığında bölenlerinin toplamına eşit olması kastedilirken, zâid/fazla sayı denildiğinde bölenlerinin toplamının kendisinden fazla olması kastedilmektedir. Dolayısıyla burada itibârî bir durum söz konusu edilmektedir. Ayrıca sayılar için kat ve yarı gibi niteliklerin kullanılması da başka sayılara nispeten ortaya çıkan niteliklerdir. İbn Gaylân, bu tarz sıfatların ademî olduğunu savunmaktadır. Zira aksi takdirde sayıların sonsuz parçalardan oluşması gerekmektedir. Öyle ki her sayının her sayıya nispeti söz konusu olur ki bu durumda bir sayı bir sayıya nispeten yarı, başkasına nispeten üçte bir, bir başkasına üçte iki şeklinde belirli bir sınıra ulaşmadan devam edip gitmesi gerekir. Halbuki her sayının bu parçalardan oluşması imkânsızdır. Dolayısıyla filozofların iddia ettiği gibi sayıların söz konusu niteliklerinin araz olarak varlıkları söz konusu olmayıp sayıların birbirleriyle veya parçalarıyla kıyası veya itibarı sonucu zihinde var olan şeyler olmaktadır. Böylece İbn Gaylân, arazın arazla kâim oluşuna dair delil olarak getirilen bu probleme de deliller çerçevesinde itirazlarını sunmuş olmaktadır.⁴²⁷

Sonuç olarak İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın zamanın harekette bulunan bir araz olduğu düşüncesini arazın arazla kâim oluşunun imkânına yönelik getirilen örneklerde, arazda kâim olduğu düşünülen niteliklerin dışta var olmayan şeyler olduğunu ispat ederek geçersiz kılmaya çalışmıştır. Böylece o, zaten itibârî oluşuna hükmettiği zamanın harekette bulunan bir araz olmasının mümkün olmadığını gözler önüne sermiş olmaktadır. Özetle İbn Gaylân'a göre zaman eğer harekette kâim ise, itibârî bir durum olması hasebiyle sadece zihinde var olması gerekir.

1.2.3. Zamanın Muttasıl/Sürekli Oluşu

Zamanın muttasıl/sürekli oluşu, zamanın ezelîliği düşüncesiyle doğrudan ilişkili bir problemdir. Bu nedenle İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın zamanın sürekliliğine dair argümanlarını derinlemesine inceleyerek eleştirilerini ortaya koyar. Bu bağlamda İbn Gaylân'ın eleştirilerini daha açık ve doğru bir şekilde anlatabilmek için İbn Sînâ'nın süreklilikle ilgili temel tasavvurunu ve dayanaklarını da konu edinmek gerekmektedir. Böyle bir gereklilik dikkate alınarak burada öncelikle İbn Sînâ'nın düşüncelerine yer verilmiştir.

İbn Sînâ ve onun temsil ettiği gelenekte zaman, mâhiyet bakımından hareketle ilişkili olarak

⁴²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 145.

⁴²⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 59.

düşünüldüğü gibi zamanın sürekliliği de hareketle ilişkisi üzerinden açıklanmaktadır. Bu anlamda zamanın varlığı, hareketin varlığına bağlı olduğundan zamanın da hareketle birlikte sürekli olması gereklidir. Bir başka deyişle hareket sürekli ise zaman da onunla örtüşen bir şey olduğu için sürekli dir. Zira bir şey sürekli olanla örtüşüyorsa o da sürekli olmaktadır.⁴²⁸ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki her ne kadar İbn Sînâ zamanın sürekliliğini hareketin sürekliliğiyle açıklıyorsa da hareketin sürekliliği bizzat zamanın sürekliliğinin illeti değildir. O halde burada mesafe, hareket ve zaman üçlüsü üzerinden bir açıklama yapılmalıdır. Temelde hareketin sürekliliğinin illeti, mesafenin sürekli oluşudur. Çünkü harekette öncelik ve sonralık, mesafenin sürekli olmasına dayanmaktadır. Hareket ise öncelik ve sonralık ile kendisi için sayı olan şeyin illeti olur ki bu da zamandır. Bu bakımdan zaman, art arda gelen hareketleri önce ve sonra şeklinde belirleyerek hareketin sürekli akışını gösterir. Dolayısıyla hareket kendi zâtında sürekli olmayıp mesafe ve zamanla birlikte süreklilik kazanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, hareketin mâhiyet bakımından bilkuvve olanın yetkinliğini ifade ettiğini vurgular. Hatta o, hareketin mâhiyeti bakımından sürekli olmadığını mesafedeki parçalanamayan üç parça üzerinden tasavvur eder. Buna göre hareketli birinci parçadan üçüncü parçaya hareket ettiğinde bilkuvveden bilfiil hale gelen bir durum söz konusu olup bu durumda sürekli olan bir şey üzerinde ortaya çıkmaz. Tabi bununla beraber onun mâhiyetinde sürekliliğin bulunmaması bilfiil bölünebilir olmasını da gerektirmez. Öyleyse sürekliliğin harekete arız olan bir şey olduğunu söylemek mümkündür.⁴²⁹ Hülâsa İbn Sînâ'ya göre zaman ve mesafe göz önüne alınmadan bizzat hareketin varlığından söz edilememektedir.

Burada asıl işaret edilmesi gereken husus ise zamanın sürekliliğinin illetidir. Bu noktada İbn Sînâ, zamanın sürekliliğinin yakın illetini hareketin mesafe ile sürekli olması olarak açıklar. Her ne kadar mesafe hareketin sürekliliğinin illeti olsa da arada hareket olmadan sadece mesafenin zamanın sürekliliğinin illeti olması mümkün değildir. Bununla beraber İbn Sînâ'ya göre zaman, kendinde sürekli olan bir şeydir. Bu bakımdan zaman, sürekli değilken sonradan mesafe ve hareket aracılığıyla sürekli olan bir şey değildir. Tam aksine zaman sürekli olduğu için sürekli olan şey ona arız olmaktadır. Hatta zamanın sürekliliğinin kendisi olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla hareket aracılığıyla mesafenin sürekliliği, zamanın sürekliliğinin illeti değil, onun varlığının illeti olmaktadır. Yani mesafe nedeniyle harekette ortaya çıkan önce ve sonra zamanın varlığının nedeni olmaktadır.⁴³⁰

Tam bu noktada var olup yok olmasına rağmen hareketin nasıl sürekli sayıldığı sorusu akla gelmektedir. İfade edildiği üzere hareketler mesafe bakımından önce ve sonra gelen parçalarla birbirine

⁴²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 155.

⁴²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*, 1/168-169.

⁴³⁰ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Esrâru'l-hafîyye fi'l-'ulûmi'l-akliyye*, thk. Hüsâm Muhyiddîn el-Âlûsî - Sâlih Mehdi el-Hâşim (Lübnan: Müessesetü'n-Nûr li'l-Matbû'ât, 2005), 200.

bağlı ve bitişiktirler. Dolayısıyla yok olan hareketler var olan hareketin ucu vehmen birbirine değmekte ve bu sürekli olarak gerçekleşmektedir. Harekette önce ve sonra şeklinde sürekli olarak gerçekleşen bu durum zamanın sürekliliğini göstermektedir. Temelde sürekli olan zaman, sürekli değişim ve yenilenme yoluyla sürekli olmaktadır.⁴³¹ Dolayısıyla felsefî düşüncede kelâmın süresiz hareket düşüncesinin aksine hareketler arasında bir uzanımın varlığı kabul edildiğinden, var olup yok olan hareketlerin bitişik olduğu ve hareketteki ayırım olarak kabul edilen noktaların vehmî olduğu savunulmaktadır. Bu bağlamda mesafe ve hareketlerin sürekliliğine paralel olarak sürekli olan zamanda gerçek anlamda bir kopukluk veya kesinti olmasa da vehmedilen bir faslının yani ayırımının olduğu düşünülmektedir. Yani zamanın başlangıç ve bitiş noktasının ucu olarak kabul edilen “an”lar bilfiil değil bilkuvve olarak var olmakta ve vehimde zamanı böldüğümüzde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ’ya göre “an” zamanın kendisine kıyasla var değildir. Çünkü vehimde ayırım noktası olarak kabul edilen “an”ın var olması durumunda zamanın sürekliliği sona erer. Hatta İbn Sînâ’ya göre vehmin “an”ı ayırım noktası değil de uzanımın doğrusallığında bitişme noktası olarak var kabul etmesi daha doğrudur. Dolayısıyla an bitişirme vazifesini yerine getirdiği için uzanımın doğrusallığında bilfiil var olmamaktadır.⁴³² Bir sonraki başlıkta “an”ın varlığına dair İbn Gaylân’ın eleştirilerine yer verileceğinden anla ilgili burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Fakat konu bağlamında “an”ın bir bakımdan bitişiren nokta bir bakımdan ise ayırım noktası olduğunu söylemek mümkündür.

Esasında İbn Sînâ’nın nezdinde zamanın sürekliliğini ifade eden en önemli husus, onun zaman tanımındır. Daha önce ifade edildiği üzere İbn Sînâ, ağırlıklı olarak zamanı hareketin miktarı olarak tarif etmiştir ki miktar, sürekli olan büyüklükler için kullanılmaktadır. Aksi takdirde süresiz olan aded kavramının kullanılması gerekmektedir. Fakat özellikle *eş-Şifâ* adlı eserinde İbn Sînâ’nın zaman için “hareketin miktar veya sayısı” ifadesini kullanması,⁴³³ onun zamanın muttasıl oluşu noktasında tereddüt ettiği şeklinde değerlendirilmiştir.⁴³⁴ Yanı sıra İbn Sînâ’nın zamanın mâhiyetine yönelik tanımlamalarda kimi yerde sadece aded kavramına yer vermesi,⁴³⁵ onun zamanı miktar olarak değil de süresiz nicelik olarak yorumladığı şeklinde anlaşılabilmektedir. Buna karşı Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ’nın zamanı hareketin sayısı olarak tanımlamasının onun, zamanı süresiz kabul ettiği anlamına gelmediğini belirtmektedir. Ona göre zamanın sayı oluşu, çizgi ve yüzeyin cisme arız olması gibi sayının zamana arız olmasıdır. Buradan hareketle Râzî; İbn Sînâ’nın düşüncesinde zamanın zaman olması bakımından

⁴³¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 3/76-77.

⁴³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, 1/159-160.

⁴³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, 1/157.

⁴³⁴ Dâvûd el-Kayserî, “Nihâyetü’l-beyân fî dirâyeti’z-zamân”, *er-Resâil*, thk. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Metropolitan Municipality, 1997), 168.

⁴³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, 157.

hareketin sayısı olmadığını ifade etmektedir.⁴³⁶ Onun bu yorumuna göre zamanın kendi zâtında hareketle örtüşen bir miktar olması hasebiyle sayı oluşu sadece önce ve sonranın sayılabilmesi anlamındadır. Görüldüğü üzere her ne kadar İbn Sînâ'nın zamanın mâhiyetine yönelik düşünceleri konusunda birtakım tartışmalar bulunsada İbn Gaylân İbn Sînâ'nın zaman tanımını bir tarafa bırakarak doğrudan onun süreklilik ifade eden görüşlerine yoğunlaşmaktadır.

İbn Gaylân'ın zamanın sürekliliği bağlamında hedef aldığı ilk argüman, “hareket ve değişim olmazsa zaman olmaz” düşüncesidir. Ona göre bundan kastedilen, zamanın hareketle ilişkisinin vurgulanması olsaydı burada herhangi bir problem bulunmayacaktı. Nitekim İbn Gaylân'a göre zamandan kastedilen feleğin hareketinin uzanımının takdir edilmesi ise zaten bu durumda hareket, değişim ve şeylerin art arda gelerek yenilenmemesi halinde zaman olmaz. Dolayısıyla İbn Gaylân bu bağlamdaki hareket ve zaman anlayışını kabul etmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın bu argümanla asıl anlatmak istediği zamanın sadece varlık bakımından harekete bağlı olduğu değil, hareketin öncelik ve sonralığının sürekliliğinden dolayı zamanın da sürekli olduğudur. Bu bakımdan hareket ve yenilenmenin olmaması durumunda önce ve sonra olmayacaktır. Öte yandan söz konusu hareket ve değişimin bir yerde kesintiye uğradığı düşünüldüğünde ise zaman kesintiye uğrayacaktır. İbn Sînâ nezdinde öncelik ve sonralığın kesintiye uğramasının imkânsız olması nedeniyle hareketin kadîm ve ebedî olması gerekmektedir. Dolayısıyla da İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ aslında zamanın kıdemini ispat etmeye çalışmaktadır.⁴³⁷ Başka bir şekilde söylemek gerekirse İbn Gaylân nezdinde İbn Sînâ, zamanın kıdemini soyut zaman üzerinden değil zamanın mahalli olan hareketin sürekliliği üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır. Aksi takdirde hareket söz konusu edilmeden zamanın zâtından dolayı öncelik ve sonralığının varlığından bahsedilebilse de bu öncelik ve sonralık ancak var olan hareketle birlikte varlık kazanmaktadır.

Zamanın kıdemi problemine ayrıca yer vereceğimden burada konuya işaret etmekle yetinerek İbn Sînâ'nın “zaman muttasıldır/süreklidir” düşüncesi üzerinde durmak istiyorum. İbn Gaylân, bundan kastedilenin zihnin feleğin hareketi için sürekli bir uzanım takdir etmesi ve buna bağlı olarak da sürekli bir büyüklük tasavvur etmesi olması durumunda bunda karşı çıkılacak bir durumun olmadığını savunmaktadır. Aksine eğer zamanın dışta sürekli olduğu savunuluyorsa bu bütünüyle yanlıştır. Yukarıda geçtiği gibi İbn Gaylân zamanın var olmadığını ve sadece zihnin takdiri olduğunu savunduğundan ona göre zamanın sürekli veya süresiz oluşundan bahsedilemez. Ancak zamanın hareketle uyumlu olduğu düşüncesi göz önüne alınarak bir değerlendirmede bulunulması durumunda zaman ve hareketin birbirine denk gelen parçaları üzerinden konuşulması gerekir. Buna göre hareketin

⁴³⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, 1/195.

⁴³⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 60.

bir parçası diğeriyle aynı anda var olmadığı gibi zamandan bir parça da diğeriyle aynı anda bulunmaz. Birinin var olması için diğerin yok olması gerekir. Bu durumda ise var olanın yok olanla bitişmesi mümkün olmadığından ne hareket ne de zaman sürekli olur. Böylelikle bir parçası ile diğeri birlikte var olmayan hareketin parçalarının uzanımı da vehimsel olmaktadır.⁴³⁸

İbn Gaylân'ın yukarıdaki düşüncesinin farklı bir versiyonunu Dâvûd-i Kayserî'de görmek mümkündür. O da her ne kadar zamanı, varlığın ölçüsü olarak kabul etse de hareketteki geçiciliğin ve yenilenmenin sürekliliğinin vehmî bir durum olduğunu savunmaktadır. Çünkü geçip gitme yokluk ile ilgili bir durumken yenilenme varlık ve bitişikliktir. Fakat başka bir parçanın varlığıyla hareketten bir parçanın yok olması ancak vehimde gerçekleşen bir durumdur. Dolayısıyla da yok olan parça dışta var olan bir şey olmadığı için dıştaki şeyle bitişmesi de düşünülemez. Kayserî'ye göre bu bağlamda zamanın ancak geçip giden ve yenilenen hareketlerden meydana gelen vehimdeki bitişik miktar olduğu söylenebilir.⁴³⁹

Zamanın sürekliliği noktasında zamanın parçaları olarak ifade edilebilecek dün, şimdi ve yarın gibi zaman dilimlerinin olması İbn Sînâ gibi filozoflar için problem değildir. Zira zamanın muttasıl oluşu, onun sonsuza kadar bilkuvve ortak parçalara bölünebilmesi anlamını taşımaktadır. Bu anlamda zamanda geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcı mesabesindeki anın vehmedilmesi mümkün olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde “an”ın bilfiil var olmayan vehimsel ayrımlar olması, süreklilik fikrine zarar vermemektedir. Bu sebeple İbn Gaylân da “an” problemini zamanın varlığı bağlamında değerlendirmektedir. Şimdi ise bir yönden ayırıcı bir yönden ise birleştirici bir durumda olan “an”la ilgili İbn Gaylân'ın eleştirilerine geçebiliriz.

1.2.4. “An”ın Varlığı

İbn Gaylân, İbn Sînâ geleneğinde “an”ın zamanla ilişkisi üzerinden zamanın varlığı ve gerçekli düşüncesini hedef almaktadır. Zamanın sürekli oluşunun zorunlu bir sonucu olarak ortaya konulan varsayımsal ayırım veya ortak sınır olarak kabul edilen an, felsefî tartışmalarda zaman zaman belirli bir

⁴³⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 60. Şii filozof Mîr Dâmâd'a göre İbn Gaylân ve onun gibi düşünenler, zamanın meydana gelen ilk parçasının sonrasında meydana gelen ikinci parçasından mevcûdun ma'dûmla aynı olmasının imkânsızlığı nedeniyle farklı olması gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla bunların bölünmesi mümkün olmadığı gibi peş peşe gelmesi ve gerçek anlamda birleşmeleri de mümkün değildir. Fakat Mîr Dâmâd'a göre zamanın miktarı olan kat etme anlamındaki hareket her ne kadar var olup yok olan hareketlerden oluşsa da zihnen bir bütün olarak vardır. Zira bilkuvve ile bilfiilin bir bütün olarak varsayılması zamanın sürekliliğini sağlamaktadır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd, *es-Sirâtu'l-müstakim fî rabti'l-hâdisi bi'l-Kâdim*, thk. Ali Evcebî (Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 2002), 164-168.

⁴³⁹ Kayserî, “Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân”, 168. Ayrıca Kayserî'nin zaman anlayışına yönelik detaylı okuma için bk. Osman Demir, “Dâvûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziğinde Zaman”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 431-448.

gerçekliğe sahip parçalar veya kendi başına bir varlık olarak yer bulmuştur. Bu bağlamda İbn Gaylân, İbn Sînâ geleneğinde “an”ın zamandaki ayrımlar olarak kabulü, bilkuvve varlığı, noktaya benzetilmesi “an”ın varlığının zamanla ilişkisi gibi hususları ele alarak ciddi eleştiriler getirmektedir.

Bilindiği üzere İbn Gaylân’ın hedef aldığı İbn Sînâ’cı anlayışın temeli Aristo’ya dayanmaktadır. Bu nedenle İbn Gaylân’ın eleştirilerinin merkezine aldığı İbn Sînâ’nın “an”la ilgili bakış açısına geçmeden önce Aristo’da “an”ın durumuna kısaca bakmak uygun olacaktır. Aristo’da an; zamanın en küçük birimi olarak geçmiş, şimdi ve geleceğin her birinin kendisidir. Yani insanın zamanın parçaları olarak addettiği bu şeyler, “an”lardan başka bir şey değildir. Hatta Aristo’ya göre zaman düşünüldüğünde önce ve sonra diye iki an bulunmaktadır. İnsan, “an”ı, hareketteki önce ve sonra olarak algıladığında zamanın geçtiğini düşünmektedir. Bu bağlamda zaman ve an birbiriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Zaman olmasa an, an olmasa zaman olamaz. Ancak bundan kastedilen ikisinin varlık bakımından birbirine bağlı olması değil, birbirleri aracılığıyla bilinmeleridir. Nitekim zaman, an vasıtasıyla sürekli olduğu gibi “an”a kıyasla da bilinmektedir. Fakat “an”ın zaman açısından bu rolüne rağmen o ne zamanın bir parçası ne de bir kesintisidir. Dolayısıyla an, bir ayırım noktası olarak addedildiğinden zamanın kendisi olmayıp zamanın bir ilineği olarak bulunmaktadır. Aristo düşüncesinde an bir bakıma zamandaki hayali parçalar olsa da şimdi olarak kabul ettiğimiz an en önemli yere sahiptir. Nitekim an denildiğinde ilk akla gelen de budur. Zaman sürekli olması sebebiyle an, bir bakıma geçmiş ve geleceği birbirine bağlamakta bir yönden ise zamanın sınırı olarak bir parçanın sonu iken birinin başı konumunda bulunmaktadır.⁴⁴⁰ Bütün bunlara rağmen “an”ın gerçek anlamda bir varlığından söz edilememektedir. Bu nedenle de onun bir bağlantı kurucu unsur veya bir ayırım noktası oluşu vehim düzeyinden öteye geçmemektedir.

Aristo takipçisi İbn Sînâ, Aristo’nun “an”la ilgili görüşlerini ayrıntılandırarak kendi durduğu konumu netleştirir. Nitekim o da Aristo gibi “an”ın bilkuvve varlığına vurgu yapmakta ve bir yönden ayırıcı bir yönden de birleştirici yönüne yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Sînâ, “an”dan bahsederken en başta zamanın sürekli olmasından ötürü vehmedilen bir ayırımının olması gerektiği ile başlar. Ona göre an, zamanın bilinmesiyle bilinebilir.⁴⁴¹ Ayrıca an, zamanın bizzat kendisine kıyasla bilfiil mevcut değildir. Bununla birlikte bilfiile yakın bir kuvve ile vardır. Bu anlamda zaman daima kendisinde bir “an”ın varsayılması için hazırdır. Yani güneşin doğuşu ve batışı gibi hareketin bölünmeyen ortak bir sınıra varmasıyla ya da bir kişinin buna bağlı olmaksızın anı varsayması mümkündür. Bu, zamanda ayırıcı bir unsur ortaya atmak değildir. Aksine zamanda başka bir şeye kıyasla varsayımsal bir ayırımın bulunmasıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ, “an”ın ayırıcı yönünden

⁴⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, 185-197.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, 1/160.

bahsetse de aslında “an”ın varlığının vehmin onu uzanımın doğrusallığında birleştirici olarak görmesinden dolayı ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla an, ayırıcı ve birleştirici yönüyle zamanda vehimsel olarak varlık bulmaktadır.⁴⁴²

İbn Gaylân İbn Sînâ’nın, zamanın sürekli olmasından dolayı kendisinde vehmedilen bir faslın yani “an”ın bulunması gerektiği ve bu “an”ın zamanın kendisine kıyasla bilfiil var olmayacağı şeklindeki düşüncesini zamanın dışta bulunmaması sonucuna götürdüğünü iddia eder. Zira ona göre zamanın bir parçası diğeriyle birlikte var olmadığına göre bu durumda zamanın uzanımı vehimseldir. Uzanım vehimsel olduğuna göre uzanımda bulunan an da vehimseldir. İbn Gaylân’ın bu akıl yürütmesi önermesel olarak şu şekilde ifade edilebilir:

1. Aşama

- Zamanın parçaları birlikte bulunmuyorsa bu durumda uzanımı mütevehhimdir.
- Parçaları birlikte bulunmamaktadır.
- O halde zamanın uzanımı mütevehhimdir.

2. Aşama

- Uzanımı mütevehhim olan zamanın ayrımı olan an mütevehhim ise zaman mütevehhimdir.
- Zamanın ayrımı olan an mütevehhimdir.
- O halde zaman mütevehhimdir.

İbn Gaylân, uzanımın varlığını kendi açısından çürüttükten sonra aslında normal olarak zaten “an”ın varsayımsal olması dışında herhangi bir anlamı kalmamaktadır. Fakat görülen o ki İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın “an”ın vehmî oluşu görüşüne binaen zamanın varlığına dair herhangi bir delili kalmadığını öne sürmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse İbn Gaylân, zamanın önce ve sonra olan “an”lardan oluştuğunu ve “an”ların ise gerçekte var olmadığından hareketle zamanın varlığından söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak İbn Sînâ’nın zaten yer yer “an”ı zamanın bir parçası olarak görmeyip varsayımsal sınırlar veya mütevehhim bir şey olarak tasavvur etmesi, İbn Gaylân’ın an üzerinden zamanın varlığını iptal ettiğine dair iddiasını zayıflatmaktadır. Bu nedenle de İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın “an”ın varlığına ve zamanda bulunmasına işaret eden düşüncelerine yoğunlaşarak İbn Sînâ’nın an konusunda net olmayıp çelişkiler içerisinde kaldığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

İbn Gaylân’ın bu bağlamda itiraz ettiği noktalardan bir tanesi “an”ın zamanda bilfiile yakın bir kuvve olarak var olduğu iddiasıdır.⁴⁴³ Ona göre “an”ın varlığının bu şekilde nitelendirilmesi herhangi

⁴⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, 1/161.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, 1/161.

bir temele dayanmamaktadır. Zira bilkuvve varlık denildiğinde yok olan ve var olması muhtemel olan kastedilmektedir. Dolayısıyla bu kuvve bir çocuğun yazmaya güç yetirmesi gibi uzak bir kuvve olabileceği gibi, bülûğa ermiş bir çocuğun yazmaya gücü yetmesi gibi yakın bir kuvve veya yazmayan bir yazarın yazmaya olan kuvvesi gibi çok daha yakın bir kuvve de olabilir. Fakat var olması söz konusu olmayan bir şeyin bilkuvve olması mümkün olmadığı gibi onun bilfiile yakın bir kuvvesinden bahsedilmesi de pek bir anlam ifade etmez. Öte yandan “an”ın ortak sınır olarak kabul edilmesi, onun var olduğunu veya bilfiile yakın bir kuvveye sahip olduğunu da göstermez. İbn Gaylân’a göre bir kimsenin varsayımında bulunması vehimde bir şey meydana getirmekte olup nefsü’l-emirde herhangi bir varlığa işaret etmez. Bu bakımdan hareketlerin belirli bir sınıra varması da farz eden idrak edici bir kimsenin varlığıyla mümkündür. Yani zamanın miktarı olduğu hareket için ortaya konulan sınırlar veya noktalar, hareketi idrak eden bir kimsenin sınırlar farz etmesi yoluyla olabilir. Çünkü güneşin doğuşu veya batışının başlangıcı ancak varsayım yoluyla belirlenebilir. Nitekim feleklerin hareketlerine bakıldığında parçaların birbirine benzediği bundan dolayı parçalar arasında bir ayrımın yapılmasının mümkün olmadığı görülür. Dolayısıyla da ortak sınır denilen şey de duruma göre farklı olabilir.⁴⁴⁴ İbn Gaylân’ın varmak istediği nokta, varsayan kişinin varsayımına dayanması nedeniyle ortak sınırın dahi değişebileceği, böylece bu tarz bir şeyin bilfiil duruma yakın olmasından bahsedilmesinin mümkün olmayacağıdır. Nitekim güneşin doğması ve batması örneğinde olduğu gibi bulunduğumuz bölgede dünyanın hareketlerinin neticesinde güneşin ufukta görünmeye başlamasıyla biz o anı başlangıç varsayırız. Halbuki başka bir bölgedeki bir kişi gözleminin neticesinde başka bir anı belirler. Böylelikle tam anlamıyla varsayımın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Aslında yukarıda bahsedilen durum, “an”ın zaman içerisinde varsayılması veya zamanın varlığından dolayı meydana gelen bir şey olarak kabul edilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber Râzî’nin ifade ettiği üzere İbn Sînâ, “an”ın zamanı oluşturduğu ihtimali üzerinden de bir temellendirmede bulunmaktadır.⁴⁴⁵ Onun bu açıklamasında takip ettiği yol, an ve nokta karşılaştırması üzerinedir. İbn Gaylân’ın eleştiri noktalarında biri olan bu karşılaştırmanın daha net bir biçimde anlaşılması için İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu şekliyle ayrıntılı bir biçimde verilmesi faydalı olacaktır.

İbn Sînâ’nın zaman ve “an”ın durumunu nokta ile karşılaştırması noktanın da an gibi ortak bir ayrım veya uç olarak kabul edilmesinden ileri gelmektedir. Nitekim nokta da an gibi kendi başına varlığı

⁴⁴⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 60-61.

⁴⁴⁵ Fahreddin er-Râzî’ye göre İbn Sînâ düşüncesinde zaman ve an ilişkisi bağlamında şu iki durum farz edilebilir: Birincisi, sürekli olan zamanda “an”ın, ayrım ve uç olarak farz edilmesidir. Bu anlamda an, zamanla birlikte ortaya çıkan zamandaki sınır veya uçtur. Böylelikle “an”ın varlığı zamanın varlığına bağlıdır. İkinci durum ise zamanın varlığının “an”ın varlığından dolayı ortaya çıkmasına dayanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ’daki nokta ve an benzetmesi bu tasavvur üzerinden yapılmaktadır. Bk. Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*, 1/634.

olmayan çizginin ucu veya varsayımsal ayrımı olarak kabul edilmektedir. Böylece bu benzerlik yönlerinden hareketle an ile nokta arasında bir benzetme faaliyetinde bulunmaktadır. İbn Sînâ, nokta ve an benzetmesinde hareket, zaman ve mesafe arasındaki örtüşme üzerinden açıklama yapar. Bu benzetmede hareket, mesafe ve zaman doğrusal olarak düşünüldüğünde birbirlerine denk gelen noktalar bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın bu benzetmesine göre mesafede yer değiştiren bir nesne varsayalım. İbn Gaylân, bu yer değiştiren nesneden kastedilen çizgi olduğunu belirtir. Biz de İbn Gaylân'ın anladığı gibi bunu çizgi kabul edelim. Çizgi ucuyla hareket ettiğinde mesafenin başlangıcından sonuna kadar uzanan bir nokta meydana gelir. Bu noktanın miktarı ise zaman olmaktadır. Bu noktanın yer değiştirmesinden meydana gelen mütevehhim süreklilik ise yer değiştiren nesne ile daima beraberdir. Ayrıca bu noktanın taşınmasından mesafe bakımından nokta, mesafenin kat edilmesi bakımından hareketin ucu, zaman bakımından ise an var olur. Yani İbn Gaylân, bu süreklilik açısından meydana gelen varlık göz önüne alındığında bunun ancak mütevehhim çizgideki bitiş noktası olabileceğini açıklar. Aynı şekilde hareket açısından bu, hareketin bitiş noktası iken, zaman bakımından ise geçen kısmın sonu olur. Aslında çizginin kendisi zaten bitiş noktasıdır. Çünkü yer değiştiren nesne mesafede başlangıçtan sona kadar uzanan şey olarak kabul edildiğinde bunda var olan şey, ondan geçip giden şeyin sonudur. Dolayısıyla nasıl ki bu nokta, bölünmez olup akışıyla sürekliliği meydana getirmekteyse süreklilik için de bir sınır mesabesindedir. İbn Sînâ, bu benzetmesinden sonra zamanda bu şekilde bölünmeyen bir şeyin bulunup bulunamayacağı ve bunun akışıyla zamanın yapıcısı olup olmadığını sorgular. Neticede ise zamanda böyle bir şeyin varlığının mümkün olması durumunda zaman, hareket ve mesafenin birbirleriyle örtüşen şeyler olması nedeniyle “an”ın akışıyla zamanın yapıcısı olmasının mümkün olduğu sonucuna varır. Ancak İbn Sînâ, “an”ın akması bakımından sürekli, zamanın sınırı olması bakımında ise var olmadığını özellikle belirtir. Bununla beraber “an”ın sınır anlamında alınmayıp akıcı olması anlamında var olması durumunda zamanın onun akışıyla meydana gelebileceğini belirtmektedir.⁴⁴⁶ Böylelikle nasıl ki çizginin yapıcısı olan nokta, çizgide varlığı tevehhüm edilen şey değilse aynı şekilde zamanı yapan “an”ın da zaman meydana geldikten sonra sınır anlamında varsayılan an olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Bu anlamda İbn Sînâ, hareket eden ya da akan şimdiki zamanın sebebi ya da veya yapıcısı olarak yorumlamaktadır.⁴⁴⁷

İbn Gaylân, öncelikle İbn Sînâ'nın “an”ın akışından dolayı sürekliliği meydana getirmesi problemine yoğunlaşmaktadır. İbn Sînâ'nın karşılaştırması dikkatli incelendiğinde noktanın yer değiştirmesinin müşebbehün bih/benzetilen, “an”ın akışının ise benzeyen olduğu görülmektedir. Buna göre noktanın intikaliyle mesafede ve harekette meydana gelen süreklilik mütevehhim ise “an”ın

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât*, 1/163-164; İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 67.

⁴⁴⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, 1/637.

akışından ötürü ortaya çıkan sürekliliğin de mütevehhim olup dışta var olmaması gerekir. Zira benzetme, nokta üzerinde kurulması hasebiyle noktanın yer değiştirmesinden meydana gelen sürekliliğin varlığının dışta olmaması bunu göstermektedir. Ayrıca İbn Gaylân'a göre noktanın yer değiştirmesi İbn Sînâ nezdinde araz olan noktanın yer değiştirmesinin mümkün olmamasına rağmen, uç olma anlamında ve yer değiştiren nesnenin son sınırı olması anlamında tevehhüm edilebilir. Yani nokta için bir şekilde bir mahal veya konum tasavvur etmek mümkündür. Fakat zamanda var olan "an"ın akışı tevehhüm edilemeyeceği gibi ne üzerinde aktığını tespit etmek de zor bir durumdur. Zira bu akışın felekler üzerinde mi yoksa unsurların herhangi biri üzerinde gerçekleştiği konusunda bir belirlemede bulunmak mümkün değildir. Üçüncü bir şık olarak "an"ın nokta için tevehhüm edilen hareket üzerinde akışını gerçekleştirdiğini söylemek ise tevehhüm edilemeyecek bir durumdur. İbn Gaylân, zamanın sürekliliği noktasında daima var olanın "an" olarak kabul edilmesi halinde zamanın hiçbir zaman var olmayacağı anlamının çıktığını ileri sürmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın bakış açısına göre "an"ın kendisi zaman değildir. Nitekim zaman "an"da olmadığı gibi, "an"ların bütünü de zamanı oluşturmaz.⁴⁴⁸

Nokta ve an benzetmesindeki başka bir problem ise "an"ın zamanda var olması ve bölünmeyen bir parça olarak akmasından dolayı akışıyla zamanı meydana getirdiği iddiasıdır. İbn Gaylân, buna karşı en temelde bir şeyin var olmamasına rağmen nasıl olur da bir fiil yerine getirmesi anlamında sürekli olduğunu sorar. Aynı şekilde bu şey, zâtı bakımından yani an olması bakımından sürekli olmayıp var olmadığı halde nasıl olur da akışıyla zamanı meydana getirir? Dolayısıyla İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın "an akışıyla zamanı üretir" sözü bütünüyle yanlıştır. Buna göre gerek nokta benzetmesi gerekse de "an"ın varlığına dair varsayımlar üzerine konuşması ve bu bağlamda açık bir şey ortaya koymaması, onun bu iddialarını geçersiz kılmaktadır. Yani sıra "an"nın gerçek kabul edilmemesine rağmen zamanı oluşturmamasının mümkün bir durum olarak kabulü ise İbn Sînâ'nın bu bağlamındaki ikilemini gözler önüne sermektedir. McGinnis, İbn Sînâ'daki bu çelişik durumu aşmak için "an"ı kendi başına bir varlığı olmayan fakat hareket halindeki şeye içkin bir gerçeklik olarak kabul etmekte ve hareket eden nesnenin zamansal konumu olarak yorumlamaktadır.⁴⁴⁹ Fakat onun bu çıkarımı da "an"ın gerçekliği problemine çözüm sunmamaktadır. Zira "an"ın hareket eden şeye içkin bir gerçeklik olarak yorumlanması son derece belirsiz olduğu gibi zamansal konum olarak kabul edilmesi onu varsayımsal bir şey olmaktan çıkarmaz.

Esasında İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın "an"ın varlığı noktasında kesin bir tavır ortaya koymak istemediğinin farkında olsa da onun varsayımlarını cedelî bir tavırla gerçek kabul etmekte ve varsayımlardaki argümanları ciddi bir biçimde eleştirmektedir. Ayrıca İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın

⁴⁴⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 68.

⁴⁴⁹ Jon McGinnis, "Ibn Sînâ on the Now", *American Catholic Philosophical Quarterly* 74/1 (1999), 101-102.

zamanın ve “an”ın varlığıyla ilgili bazı argümanlara cevap vermekten kaçındığını beyan etmektedir. Örneğin İbn Sînâ’nın zamanın ve “an”ın varlığıyla ilgili bizzat kendi aktardığı bir argüman, bunu net bir biçimde göstermektedir. Bu argümana göre zaman; geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Geçmiş ve geleceğin ise zamanın varlığını kabul edenler tarafından var olmadıkları ittifakla sabittir. Bu anlamda sadece şimdi vardır. Fakat bir bakıma geçmiş ve gelecek, şimdide ma’dûm haldedirler. Geçmiş ve gelecek ise var olmayıp sadece şimdi varsa şimdinin ya bölünebilir ya da bölünemez olması gerekir. Şimdi eğer bölünebiliyorsa bu durumda geçmiş ve gelecek olmak üzere iki parçası ma’dûm olmaktadır. Böylece sadece bir parçası kalmaktadır. Dolayısıyla da mesele başa dönmektedir. Şimdinin bölünememesi durumunda ise ma’dûm olan geçmiş ile geleceğin birleştiricisi “an” olmaktadır. Halbuki an, zaman olarak kabul edilmediği gibi bilfiil mevcut da değildir. Nihayetinde zamandan bahsedildiğinde farz eden nezdinde zaman, geçmiş an ve geçmişe kıyasla gelecek an olmak üzere iki anla sınırlandırılır. Ayrıca bu iki anın birlikte var olmaları da mümkün olmayıp bunlardan biri ma’dûmdur. Buna göre ma’dûm olan bir uca ihtiyaç duyanın varlığı mümkün olmadığı gibi bir şey için ma’dûm olan bir uç yani an da olamaz. Neticede var olan yok olanla birleşemediği için zamanın varlığı mümkün değildir.⁴⁵⁰ Böylece aslında zamanı inkâr edenler, geçmişin geçip gitmesi, geleceğin henüz var olmaması ve “an”ın da varlığının kabul edilmemesine dayanarak zamanın varlığının bulunmadığını ispat etmeye çalışmışlardır.

Doğrusu İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* eserinde bu argümanı naklettikten sonra herhangi bir itirazda bulunmaması hatta bu delili zamanın varlığını reddedenlerin en güçlü dayanağı olarak nitelemesi İbn Gaylân’ı haklı çıkarmaktadır. İbn Sînâ, ikinci makalenin on ikinci faslında “an”la ilgili görüşlerini zikrettikten sonra on üçüncü fasılda tekrardan zamanın varlığına dönüş yapmaktadır. Burada İbn Sînâ, yukarıda zamanı reddedenlerin “an”la ilgili argümanını da göz önüne alarak zamanın yokluğuna dair bütün görüşlerin zamanın varlığının herhangi bir şekilde “an”da bulunmadığına dayandığını iddia etmektedir.⁴⁵¹ Fakat İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın zamanın varlığını inkâr edenlerin delillerinin zamanın varlığının “an”da bulunmasına dayandığı iddiasını kabul etmemektedir. Çünkü İbn Gaylân’a göre “an”la ilgili delilin dayanağı, zamanın varlığını kabul edenlerin ortaya koydukları “an”da geçmiş ve geleceğin bulunmamasına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu “an”ın da meydana gelmesinin mümkün olmaması ve zamanın var olmayan geçmiş, an ve gelecekte ibaret olması nedeniyle “an”ın herhangi bir varlığa sahip olmadığı ortaya konmak istenmektedir.⁴⁵²

İbn Sînâ, zamanın yokluğuna yönelik ileri sürülen bu delili an meselesine havale ederek geçersiz

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, 1/149; İbn Gaylân, *Hudûsü’l-âlem*, 61.

⁴⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî’iyyât*, 1/166.

⁴⁵² İbn Gaylân, *Hudûsü’l-âlem*, 62.

kılmaya çalışmaktadır. Zira kendisi de “an”ı gerçek kabul etmediğinden zamanın varlığının aleyhine “an” üzerinden getirilen itiraz onun için geçersiz olmaktadır. Ancak İbn Sînâ’da zamanın “an”da olmadığı dolayısıyla da mutlak bir varlığa sahip oluşu anlaşılır olsa da zamanın varlığını “an” üzerinden çürütmeye çalışan kişilere karşı tam anlamıyla cevap vermiş olmamaktadır. Zira İbn Sînâ’da her ne kadar zaman, ardı ardına var olup yok olmalar ve sürekli akış olarak kabul edilse de ma‘dûm olan geçmiş ve gelecek üzerinden zamanın varlığının nasıl izah edildiği tam olarak anlaşılmamaktadır. İbn Sînâ’daki bu muğlaklığa yönelik geçmiş ve gelecekte birinin var olup diğerinin yok oluşu üzerinden ortaya konulan çözüm ise⁴⁵³ yine tam anlamıyla bu meseleyi aydınlığa kavuşturmamaktadır. Zira böyle bir durumda gelecek, şimdi olmakta ve gelecek olmaktan çıkmaktadır. Ayrıca bu şimdinin de varlığı sabit olmadığından şimdi geçmiş olacaktır. Bu durumda ise her ne kadar itibari olarak geçmiş ve gelecekte bahsedilse de her biri var olup yok olduğundan zaman diye kendisine işaret edilebilecek bir şey kalmamaktadır.

İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın zamanın varlığını ne an üzerinden ne de başka bir şekilde ispat edemediğini ileri sürmekte ve onun zamanın “an”da bulunması ile mutlak anlamda bulunmasının arasını ayırarak zamanın varlığını temellendirmesini tartışma noktasından kaçış olarak değerlendirmektedir.⁴⁵⁴ Nitekim İbn Sînâ, zamanın “an”da bulunması gibi bir durumun ancak tevehhümde veya nefiste olabileceğini işaret etmektedir. Fakat ona göre mutlak varlık için ise böyle bir şey söylemek mümkün değildir. Daha önce açıklandığı üzere İbn Sînâ’ya göre hareketin iki ucu arasındaki imkân durumu ve bu imkânın miktarının bulunuşu zamanın mutlak anlamda var olduğunu delalet etmektedir. Bu noktada İbn Sînâ, zamanın var oluş şekline net olarak bahsedemese de zamanın varlığının mutlaklığının tevehhüme dayanmadığı konusunda emindir. İbn Sînâ, zamanı belirli bir yönde bulunuşunun ve meydana geliş şeklinin tam olarak ispat edilememesinden dolayı var oluşu zayıf olanlar kategorisine yerleştirmektedir. Nitekim ona göre bazı şeylerin meydana gelişi ya da varlığı tam anlamıyla belirgin iken bazı şeyler bu bağlamda daha zayıf kalmaktadır. Bu minvalde zaman, hareketle ilişkisi bağlamında incelendiğinde onun varlık bakımından hareketten daha zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İbn Sînâ’ya göre zaman her ne kadar böyle bir varlık tarzına sahip olsa da başkasına kıyasla var olan görelilerle aynı cinsten olduğu mülahaza edilmektedir. Yani zaman, mesafe ve hareketin varlığıyla birlikte hareketin miktarı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle daha önce de ifade edildiği üzere zaman bizzat izafet olmasa da izafeti gerektiren bir durumdur.⁴⁵⁵ Bu anlamda İbn Sînâ, tartışma noktasını imkân ve miktar problemleri üzerinden zamanın mutlak bir varlık oluşuna çekmekte ve an meselesini tam olarak

⁴⁵³ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 71.

⁴⁵⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 62.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî‘iyyât*, 1/166-167.

netleştirmemektedir.

İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın zamanın tek bir "an"da bulunmasının mümkün olmayışı üzerinden zamanın varlık bakımından mutlak oluşu fikrine yönelmesi de zamanın zihinde var olduğunu gösteren bir durumdur. Çünkü zaman, geçmiş ve gelecekte bulunmuyorsa ve "an"ın varlığı söz konusu değilse bu, zamanın dışta olmadığını göstermektedir. O halde zamanın varlığı zihinlerde bulunmakta olup bu anlamda varlığı mutlak olmaktadır.⁴⁵⁶ Ne var ki İbn Sînâ'nın mutlaklıktan kastettiği anlam ile İbn Gaylân'ın kastettiği şey farklıdır. Çünkü İbn Sînâ, zamanın varlığının mutlaklığından onun varlığının şeklini tam olarak bilemememize rağmen nefiste yani bilinçte zamanın varlığının bilinmesini kastederken; İbn Gaylân, bundan sadece zamanın zihnimizin kurguladığı bir durum oluşunu kastetmektedir. Sonuçta İbn Gaylân gerek zamanın gerekse de onun en küçük birimi sayılan "an"ın yokluğunu kendi sistemi içerisinde ortaya koymaktadır.

1.3. Âlemin Varlığından Önce Zamanın Varlığı: Zamanın Kıdemine Yönelik Argümanların Eleştirisi

İbn Gaylân zamanın varlığına ve sürekliliğine yönelik getirdiği eleştiriler ve ortaya koyduğu argümanlarla temelde zamanın zihinde bir kurgu olması dışında herhangi bir varlığa sahip olmadığını göstermeyi hedeflemiştir. Esasında onun açısından zamanın varlığına yönelik argümanlar geçersiz olduğundan kadîm veya hâdis oluşuna dair tartışma anlamsızdır. Zira onun ifadesiyle "Zaman herhangi bir şekilde var değilse bu durumda ne kadîm ne de hâdis [oluşundan bahsedilebilir]."⁴⁵⁷ Bu bağlamda İbn Gaylân'ın kendi düşüncesinde zamanın hâdisliği veya kıdemi diye bir problemin söz konusu olmadığını vurgulamak gerekir. Ancak İbn Gaylân'ın sistemine göre zamanın kıdemi sorunu bulunmasa da bir başka ifadeyle çözülmüş olsa da yine de o, karşıt görüşte olanların argümanlarını bütüncül bir şekilde çürütmek amacıyla zamanın kıdemine yönelik ortaya konulan argümanları da değerlendirmeyi ve eleştirilerini ortaya koymayı tercih eder.

İbn Gaylân'ın eleştirilerine geçmeden önce zamanının varlığının bir başlangıcının olup olmadığına İbn Sînâ'nın kendi düşüncesi bağlamında kısaca bakmakta fayda vardır. Esasında İbn Sînâ düşüncesinde zamanın kadîm oluşuna dair müstakil bir başlık bulmak mümkün değildir. Dahası, İbn Sînâ açısından mutlak olarak varlığa sahip olan kendi başına kâim bir zaman anlayışından söz edilemeyeceği için mutlak anlamda kendi başına kadîm bir zamandan da söz etmek mümkün değildir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 62.

⁴⁵⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 78.

⁴⁵⁸ İbn Sînâ'nın âlemin değişimin süresi olarak kabul ettiği zaman dışında "dehr" ve "sermed" kavramlarına da yer vermesi, bir yönden "Acaba İbn Sînâ, mutlak bir zaman anlayışına mı sahipti?" sorusunu akla getirmektedir. Fakat kanaatimizce İbn Sînâ,

Dolayısıyla zamanın kıdemi, varlıkla birlikte kendisinden söz edilebilecek bir durumdur. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kadîm ve muhdesle ilgili kavramları sınıflandırmasına ve bu kavramların tanımlamasına bakıldığında zaman bakımından kıdem fikrine ulaşmak mümkündür. İbn Sînâ, kadîm ve muhdes kavramalarını zât ve zaman bakımından ikiye ayırmaktadır. Buna göre zât bakımından kadîm, kendisiyle var olduğu bir ilkesi bulunmayandır. Zamansal anlamda kadîm ise zamanının başlangıcı olmayandır. Muhdes kavramı ise kadîmin tam karşısında durması nedeniyle anlam bakımından onun zıttıdır. Dolayısıyla kendisiyle var olduğu bir ilkesi bulunan zât bakımından muhdes, zamansal anlamda başlangıca sahip olan ise zaman bakımından muhdes olmaktadır.⁴⁵⁹

İbn Sînâ'nın kadîm ve hâdisi zât ve zaman bakımından sınıflandırması, aynı zamanda zamansal anlamda başlangıç atfetmediği varlıkları kabul ettiğini göstermektedir. Zaten Meşşâî düşüncenin ay-üstü ve ay-altı âlem şeklinde iki farklı yapıdaki âlem tasavvuru düşünüldüğünde söz konusu sınıflandırmanın sebebi daha net anlaşılmaktadır. Şöyle ki ay üstü âlem ile ay altı âlemin var oluş tarzı farklıdır. İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisini ifade eden sudûr teorisine göre ilk illet ve Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı'dan zâtı gereği tek bir şey taşar ki bu, zât ve mâhiyet bakımından bir maddede bulunmayan ilk akıldır. Bu bakımdan ilk akıl aracısız olarak Tanrı'dan meydana gelmesi nedeniyle yegâne mübda⁴⁶⁰ varlıktır. Aynı zamanda ilk akıl, zât bakımından varlığını Tanrı'dan almakta ve zamansal anlamda ise Tanrı ile birlikte olmaktadır. Aslında ay üstü âlemde faal akla kadar bütün akıllar ve feleklerin varlık kazanması biri diğerinin nedeni olması gerçekleşmekte ve bu varlık kazanma olayı aynı anda olmaktadır. Dolayısıyla doğrudan Tanrı tarafından meydana getirilen ilk akıl ile diğer akıllar ve feleklerin nefisleri ile cisimler zaman bakımından Tanrı ile birliktedirler. Aynı şekilde feleklerin hareketi de feleklerle birlikte ortaya çıktığından zamansal anlamda başlangıca sahip değildir. Bu durumda hareketle varlık bulan zamanın da zât bakımından hâdis iken zamansal anlamda başlangıca sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ay altı âlem ise feleklerin hareketi ile meydana geldiği için zamansal anlamda bir başlangıca sahip durumdadır. Ay altı âlem kendinden önce imkân ile öncelendiği için zamansal anlamda sonra olsa da varlıklarının imkânı bakımından yoktan meydana gelmemekte ve

Tanrı, ay-üstü âlem ve ay-altı âlem şeklindeki sınıflandırmasına bağlı olarak sonsuzun zamana kıyasla durumuna farklı adlar vermektedir. Nitekim İbn Sînâ, zamanla birlikte olup zamanda olmayan ve varlığı zamanın devamlılığı ile olan şeylerin sürecini “dehr” olarak ifade etmektedir. Aslında “dehr”, varlığı devamlı olmayana nispeten veya bir başka deyimle zamanın ay üstü şeylerle ilişkisi bakımından sürekliliği için kullanılmaktadır. Varlığı devamlı olan şeylerin birbirine nispeti ise “sermed” olarak isimlendirilmektedir. Bu anlamda “sermed” denilen boyut, mutlak değişmezliğin olduğu ve herhangi bir vakte kıyasın söz konusu olmadığı bir sürekliliktir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 155.

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 254; Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Hudûd* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1989), 262.

⁴⁶⁰ İbda' kelimesinin İsm-i mef'ûlu olan “mübda'” kavramı, İbn Sînâ tarafından maddesiz olarak doğrudan yaratılanlar için kullanılmaktadır. İbn Sînâ ibda' şeklinde var etmeyi illetten sudûr olarak kabul etmekte ve bu yaratma türünün varlık vermenin en üstün tarzı olarak ifade etmektedir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 266-267.

varlıklarına imkân durumu aracılık etmektedir. Bir diğer yönden bakılırsa ay üstü âlemde neden ve sonuç zamansal anlamda birlikte iken, ay altı âlemdeki varlığın nedeni sonucundan önce olmaktadır.⁴⁶¹ Netice olarak İbn Sînâ düşüncesinde ay-üstü âlemdeki varlıklar, zamansal bir başlangıca sahip değilken ay-altı âlemdeki varlıklar zamanın bir noktasında meydana geldikleri için bir başlangıca sahiptirler.

İbn Sînâ düşüncesinde bir bütün olarak âlem, zamansal anlamda Tanrı ile birliktedir. Bu durum ilk bakışta İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı ve âlemin eş değer kabul edildiğini akla getirebilir. Zira yaratıcı ile yaratılan ilişkisi zamansal bir perspektifle düşünüldüğünde doğal olarak yaratıcının önce yaratılanın ise sonra olduğu düşüncesi ilk olarak akla ilk gelendir. Fakat Meşşâî düşüncenin genel anlamda varlık tasavvuru özel anlamda ise Tanrı tasavvurunun kendine has yönü, Tanrı ve âlem arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisini basit bir ardışıklık olarak algılanmasını kabul etmez. İşte tam da bu noktada önce ve sonra, felsefî düzlemde âlemin kıdemi probleminin temel tartışma noktalarından biri olarak öne çıkar.⁴⁶² İbn Sînâ bu problemi aşmak için zâtî hudûs (الحدوث الذاتي) kavramını ortaya koymaktadır. Ona göre Vâcibü'l-Vücûd ile mümkünü'l-vücûd arasındaki varlık verme ve varlık alma ilişkisi, zamansal anlamda birinin önce diğerinin ise sonra olduğu bir ilişki tarzı değildir. Zira varlık verme ve varlığı kabul etme açısından önce ve sonra olanın zaman bakımından birlikte olması mümkündür. Buna göre ilk illet olan Tanrı ile malûlû olan âlemden biri önce diğeri sonra olmasına rağmen ikisi zamansal anlamda birlikte olabilir. Ancak önemli bir nokta vardır ki her ne kadar önce ve sonranın bu anlamda birlikte olması mümkün olsa da âlemin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlı olmasına rağmen Tanrı'nın varlığı âlemin

⁴⁶¹ Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nûrânî (Tahrân: Moessese-i Motâla'ti İslâmi Dânişgâh-i Mekgil Şu'be-i Tahrân, 1984), 78-86; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 310-314, 316-319. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Rahim Acar, *Talking about God and talking about creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' positions* (Leiden:Boston: Brill, 2005), 186-187; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytülhikme* 1/2 (ts.), 104-132.

⁴⁶² Zaman ve mekân bakımından öncelik (*tekaddüm*), her ne kadar çoğunluk tarafından kabul edilen en meşhur öncelik çeşitleri olsa da öncelik genel anlamda beş çeşitle sınırlandırılmıştır. Bunların en başında akla ilk gelen zaman bakımından önceliktir. Buna göre başlangıç olarak kabul edilen "an"a en yakın olan "önce" olarak kabul edilmektedir. İkincisi, tabiat bakımından önceliktir. Birin ikiye önceliği bu böyledir. Bu öncelik çeşidinde önce ve sonra beraber olabilir. Ama bir doğası itibarıyla ikiden öncedir. Üçüncüsü, şeref veya rütbe bakımından önceliktir. Söz gelimi toplum tarafından âlim kabul edilen kişinin âlim olmayana önceliği buna örnektir. Dördüncüsü mertbe veya sıra bakımından önceliktir. Bir şeyin belirli bir ilkeye diğerinden daha yakın olması, onun mertbe bakımından önce olmasına işaret eder. Örneğin cevher ilke kabul edildiğinde cisim canlıdan önce gelir. Son bir öncelik türü de hakkında tartışmaların olduğu illiyet veya zât bakımından önceliktir. Bu öncelik türünde illet zâtı bakımından yani ma'lûla varlığını vermesi bakımından öncedir. Fakat birbirilerine izafet edilmeleri açısından illet ve ma'lûl zamansal anlamda birliktedirler. Ayrıca birinin varlığı durumunda diğeri kesin bir şekilde gerekli iken, sonra gelenin yokluğu önce gelenin yokluğunu gerektirmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/84; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 257-258; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 163-169; Alâüddîn et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Rıza Saâde (b.y.: Dârü'l-Fikr el-Lübânî, ts.), 96-97. Şehristânî altıncı bir öncelik çeşidi olarak varlık bakımından önceliğin sayılabileceğini ifade etmekte ve buna örnek olarak varlık verenin var edene önceliğini göstermektedir. Bk. eş-Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, 101. Nasîruddin et-Tûsî ise bu Şehristânî'nin altıncı olarak zikrettiği öncelik türünün zâtî öncelik/illiyet bakımından öncelik ile aynı olduğunu belirtmektedir. Bk. Nasîruddin et-Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, thk. Faysal Bedir Avn (b.y.: Dârü's-Sekâfe li'n-Neşr ve Tab', ts.), 198.

varlığına bağlı değildir. Dolayısıyla burada Tanrı ontolojik anlamda âlemi öncelemektedir. İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere Tanrı'nın varlığının âlemi öncelemesi, varlığının üçüncü bir şey olarak öncelemesi olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü Tanrı'nın varlığı zâtı olduğu için Tanrı bizzat âlemi öncelemektedir.⁴⁶³ İbn Sînâ, Tanrı'nın âlemi öncelemesini daha anlaşılır kılmak için el ve anahtar örneğini sunmaktadır. Buna göre “elimi hareket ettirdim bunun neticesinde anahtar hareket etti” ya da “elimi hareket ettirdim sonrasında anahtar hareket etti” denildiğinde sonra gerçekleşen şey, her ne kadar kendi başına var olmama ve varlığını başkasından alma anlamında sonralıkla nitelense de aslında bu durum, gerçekte zamansal anlamda beraberliği ifade etmektedir. Bu örnekten hareketle tekrar Tanrı-âlem ilişkisine dönüldüğünde âlemin varlığını Tanrı'dan alması ve kendi başına düşünüldüğünde yokluğu hak etmesi, ona varlık verildiği için hâdis olduğunu göstermektedir. Fakat bu hadis olma durumu, âlemin mümkün oluşu ve zâtî sonralığa sahip olması sebebiyle zâtî hudûs adını almaktadır.⁴⁶⁴

İbn Sînâ'nın zâtî hudûs teorisini göz önüne alarak altı çizilmesi gereken bir husus vardır ki o da İbn Sînâ'nın zâtî hudûs kavramının zamansal kadîme tekabül etmesine rağmen onun ne zaman ne de âlem için doğrudan kıdem nitelemesinde bulunmamasıdır. Dahası Meşşâî düşüncede zaman için bir başlangıç noktası tayin edilemeyeceği fikrinden hareketle âlemin kadîm olarak nitelendirilmesine karşı çıkanlar da vardır. Söz gelimi Fârâbî, âlemin bütünüünün zamansal bir başlangıcı olmaması fikrinin kıdem olarak kabul edilmesini zandan ibaret bir durum olarak görmektedir. Hatta ona göre Aristo'da âlem kadîm değildir. Çünkü Aristo'ya göre zaman feleklerin hareketidir ve ondan meydana gelmektedir. Dolayısıyla zamanın hareketin ötesinde onu kuşatan bir şey olarak tasavvur edilmesi söz konusu değildir. Bu anlamda Aristo'nun âlemin zamansal bir başlangıcı olmadığına dair düşüncesi âlemin parçalarıyla peyderpey ortaya çıkmadığı manasındadır. Çünkü âlemin parçaları zamanda birbirini öncelemektedir. Zaman ise hareketle ortaya çıktığı için âlemin meydana gelişinin zamansal bir başlangıcının olması mümkün değildir. Böylelikle âlemin ibdâ fiiliyle bir defada zamansız olarak var olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶⁵ Günümüz araştırmacıları içerisinde de zamansal kadîm kavramının kafa karışıklığına sebep olduğu için yanlış anlamlandırıldığını savunan kişiler bulunmaktadır. Hatta daha da ötesi İbn Sînâ düşüncesinde kıdemın ontolojik bir kavram olduğunu ve zaman içerisindeki bir varlığın zamansal sürekliliğinin kıdem olarak ifade edilmemesi gerektiğini ifade eden İlhan Kutluer, İbn Sînâ düşüncesinde âlemin kıdem ile nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır.⁴⁶⁶ Kutluer, İbn Sînâ'nın âlem için doğrudan kadîm kavramını kullanmaması noktasında haklı olsa da öyle anlaşılmaktadır ki İbn

⁴⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 107.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/86-89; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 259.

⁴⁶⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, thk. Elbir Nasrî Nâdir (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 101.

⁴⁶⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 101-102.

Sînâ'nın dolaylı olarak bu anlama işaret ettiğini dikkate almamaktadır.

İbn Sînâ'nın Tanrı ve âlemin zamansal anlamda birlikte oluşuna dair tasavvuru, Tanrı'nın zamansal bir varlık olarak tasavvur edildiği şeklinde yanlış anlaşılmamalıdır.⁴⁶⁷ Zira Meşşâî düşüncede Tanrı ile âlemin zaman bakımından birlikte oluşu, her ikisinin de zamansal olarak başlangıcının düşünülmemesi anlamındadır. Bu bağlamda âlemin başlangıcının düşünülmemesi âlem olarak isimlendirilen bütünün içindeki bazı şeylerin veya âlemin bir bütün olarak dayandığı şeyin Tanrı'nın zâtı gereği yoklukla öncelenmeden var edilmesidir. Meşşâî düşüncede zaman da bunlardan biri olarak kabul edilmektedir. Yani zaman, zamansal hudûs denilen yoklukla öncelenme şeklinde var olmayıp Tanrı'nın ibda' fiiliyle meydana getirilmiştir. Dolayısıyla Tanrı zamanı, zamanla değil zâtıyla öncelemektedir. Aksi takdirde zamandan önce zamanın varlığı meselesi gündeme gelmektedir ki bu bir paradoksa yol açmaktadır.⁴⁶⁸

İbn Sînâ'nın âlemden önce zamanın varlığını gündeme getirdiği asıl mesele ise, Tanrı ile âlem arasındaki öncelik ve sonralığın zâtî olarak kabul edilmemesi halidir. Zira zaman için başlangıç kabul ettiğimizde onun öncesi gündeme gelir. Tanrı'nın yaratma eyleminde bulunmadığı bir önce ise zamanın sonsuz oluşunu gerektirir.⁴⁶⁹ Öte yandan İbn Sînâ, âlemin varlığından önce vehim düzeyinde olsa dahi zamanın yok sayılamamasını zamanın varlığına işaret eden bir durum olarak değerlendirir. Dahası o, özellikle Mu'tezilî âlimlerin; âlemin varlığından öncesi için farklı durumların farz etmenin mümkün olduğu yönündeki düşüncelerinin de âlemin öncesinde zamanın varlığını gerektirdiğini savunmaktadır. Zira ona göre âlemin varlığından önce farklı hareketlerin veya durumların varlığı ancak bir zamanla birlikte söz konusu edilebilir.⁴⁷⁰ Bu doğrultuda İbn Sînâ, kelâmcıların bazı söylemlerinden hareketle zamanın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse İbn Sînâ, kelâmcıların zamansal hudûs fikrini esas alarak onları ilzam etme girişiminde bulunmuştur. Özellikle kelâmcıların âlemden "önce" ifadeleri, âlemin öncesini ifade etmek için zamansal kiplere başvurmaları ya da Allah'ın kudretine nispeten âlemin varlığından önce farz ettikleri mümkün durumlar, İbn Sînâ'nın zamanın varlığına dair temellendirmeleri için bir vesile olduğu gibi ilzâm işlevi de görmüştür

Buna karşılık İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozofların âlemin varlığından öncesine

⁴⁶⁷ Nitekim İbn Sînâ'nın sermed, dehr ve zaman ayrımında "sermed" kavramı, Tanrı'nın zamansız ve sürekli oluşunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 155. Ayrıca Tanrı ve zaman ilişkisine dair ayrıntılı inceleme için bk. Engin Erdem, *İlâhî Ezeliyye ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 125-127.

⁴⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 152-153.

⁴⁶⁹ Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezeliyye ve Zaman* (Ankara: İlâhiyât, 2018), 210. Son dönem Batı düşüncesinde zamanın başlangıçsız oluşuyla ilgili tartışmaların bir örneği için bk. Quentin Smith, "On the Beginning of Time", *Wiley* 19/4 (1985), 579-584.

⁴⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 134, 167.

varlıksal bir durum atfetmeleri ve özellikle âlemin kıdemi meselesinde önemli bir yere sahip olan “zamanın kıdemi” düşüncesini “önce” kavramı üzerinden ortaya koymaları, kelâmcıların dikkatlerini bu noktaya vermelerine sebep olmuştur. Nitekim bu doğrultuda Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de birinci meseleyi âlemin kıdemi problemine ayırmış ve filozofların âlemin kیدemini temellendirmede zamanın kیدemine dayanmalarını ikinci delil olarak sunmuştur.⁴⁷¹ Aslında İbn Gaylân da öncelik-sonralık ve bu bağlamda zamanın kıdemi meselesini Gazzâlî'nin ele aldığı problemlere üzerinden işlemekte ve Gazzâlî'nin üzerinde durduğu bazı problemlerin esas hareket noktasına değinerek problemi ortaya koymaya çalışmaktadır. Bununla birlikte ondan farklı olarak İbn Sînâ'nın bazı pasajlarına yoğunlaşp meseleyi derinleştirmektedir.

Zamanın kıdemi konusunda filozoflar ile kelâmcılar arasındaki temel tartışma noktası, âlemin varlığının zamansal açıdan Tanrı'nın varlığından sonra olması durumunda yokluğun varlığı öncelemesi halidir. İşte kelâmcıların kabul ettiği bu yokluk hali, İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından varlıksal bir durum olarak tasavvur edilmekte ve zamanın varlığına delalet ettiği kabul edilmektedir. İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın özellikle bu bağlamdaki açıklamalarına yoğunlaşarak konuyu tartışmaktadır. Bu çerçevede Gaylân'ın İbn Sînâ'nın şu ifadesini merkezine aldığı görülmektedir:

Hâdis şey, yokluktan sonra kendisinde olmadığı bir önceye sahiptir. [Bu öncelik] kendisiyle önce olan ile sonra olanın varlığın meydana gelişi noktasında birlikte olduğu birin ikiye önceliği gibi değildir. Aksine onun önceliği, sonra ile birlikte olmayan bir öncedir. Bu tarz bir öncelikte yok olan öncelikten sonra bir sonralık vardır. Bu öncelik, yokluğun kendisi değildir. Zira yokluk bazen sonra olabilir. Ayrıca bu öncelik failin kendisi de değildir. Çünkü fâil; önce, beraber ve sonra olabilir. Dolayısıyla bu öncelik, kendisinde yenilenme ve değişimin sürekli olduğu başka bir şeydir...⁴⁷²

İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadeleri dikkatle incelendiğinde ilk olarak zamansal olarak yokken var olan bir şeyin yokluğunun varlığını öncelediğine dikkat çekildiği görülür. Yokluğun varlıkta önce oluşu ise birin ikiye önceliği gibi bir öncelik değildir. Çünkü bir ve ikinin varlıkta aynı anda birlikte olması mümkündür. Nitekim iki sayısı biri de kendinde barındırmaktadır. Ancak hudûs durumunda önce gelen yokluk ile şu anki varlık birlikte bulunamazlar. İbn Sînâ'ya göre bu önceliğin ya yokluğun kendisi ya fâilin kendisi ya da başka bir şey olması gerekir. Buna göre hakkında öncelik hükmü verilenin yokluğun

⁴⁷¹ Gazzâlî, zamanın kıdemi meselesini iki temel düzlemde ele almıştır. İlk olarak filozofların zamansal hudûsun kabulü halinde âlemin ve zamanın varlığından önce zamanın söz konusu olması durumu üzerinden zamanın kadim oluşunu temellendirmede kullandıkları yöntemi ve fikirleri hedef alarak çürütme girişiminde bulunmuştur. İkinci kısımda yine zamansal hudûsu kabul edenlerin âlemin varlığından önce Allah'ın kudretine nispeten mümkün gördükleri durumların veya ölçü ifade eden şeylerin zamanın varlığına dolayısıyla da kیدemine işaret ettiği şeklindeki iddialarını eleştirmiştir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 110-117. *Tehâfüt*'ün bu kısmıyla ilgili ayrıntılı değerlendirme için bk. Raja Bahlul, “Ghazali on the Creation Vs. Eternity of the World”, *Philosophy & Theology* 6/3 (1992), 264-269; Erken, *El-Gazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 103-177.

⁴⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/71-75.

kendisi olması mümkün değildir. Çünkü bu yokluğun varlıktan sonra da gelmesi, imkân dahilindedir. Bu durumda öncenin sonra olmaması nedeniyle bu öncelik yokluğun kendisi olamaz. Ayrıca bu önceliğin failin zâtının kendisinin de olması mümkün değildir. Çünkü fâilin zâtı; o şeyden önce, sonra ve o şeyle birlikte olmak üzere her an onunla var olabilir. Öncelik, bütün anlarda var olan bir durum olmadığına göre bunların dışında bir şeydir. Dolayısıyla bu önceliğin sürekli olan bir şey olması gerekir. Râzî'nin de ifade ettiği üzere bu durumda yokluğun önce oluşu, şeyin yokluğunun bir zamanla birlikte olması anlamına gelir. Daha sonra bu şey meydana geldiğinde kendisiyle birlikte bir zamanı gerektirir ki böyle bir durum, hâdisten önce zamanın varlığının sonsuz olduğunu gösterir.⁴⁷³

İbn Gaylân'ın yukarıdaki pasajda âlemin kıdemi düşüncesi bağlamında ortaya konulan bazı noktalara ciddi itirazları vardır. Bu bağlamda o, “bu öncelik yokluktan başkadır” ifadesinin önceliğin yoklukta mütevehhim olarak bulunması anlamında doğru olduğunu düşünmektedir. Zira bu anlamda zaten öncelik mütevehhim olduğu için yok durumundadır. Fakat İbn Gaylân, “yok”un sonra olmasının mümkün olmasından dolayı önce olamayacağına dair delillendirmeyi “ifsat” olarak nitelemektedir. Çünkü “yok”un sonra olması mümkün ise önce olmasına mâni bir şey bulunmamaktadır. Önce ve sonranın izâfî oluşu göz önüne alındığında bir şeyin bir şeyden önce ve başka bir şeyden sonra olması mümkündür. Dolayısıyla âlemin meydana gelişinden önce yokluğun bulunması ve âlem yok olduktan sonra da yokluğun bulunması, âlemden önce zamanın varlığını gerektirmez. Bununla beraber İbn Gaylân'a göre âlemden önce mevhûm bir zaman düşünmekte herhangi bir problem yoktur. Hatta aslında İbn Gaylân'ın zaman anlayışı üzerinden bakıldığında âlemin var oluş anında zamanın varlığı nefsü'l-emirde yokken tevehhümde vardır. Bu anlamda âlemin var oluş anında dahi gerçekte var olmayan zamanın âlemin varlığından önce olması anlamsızdır. Bu noktadan bakıldığında âlemin var oluş vaktinden önce zaman tevehhümde var ise, bu durumda âlemin varlığından önce tevehhüm halinde bir öncenin varlığında bahsedilebilir. İşte İbn Gaylân, bu bakış açısıyla İbn Sînâ'nın “zamanın ne başında ne de sonunda kopukluğun mümkün olmadığına” dair iddiaya cevap verdiğini savunmaktadır. Zira ona göre zamanın değişimle ilintili olduğu düşünüldüğünde âlemden önce bir değişimin varlığının gerekli olmamasından dolayı âlemin kadîm olması da gerekmemektedir.⁴⁷⁴ Ancak İbn Gaylân bu iddiasında haklı gibi görünse de onun bu yaklaşımı eleştiriye açıktır. Öncelikle İbn Sînâ düşüncesinde ay-üstü âlemdaki hareket sürekli olsa da bir yönden değişmektedir. Bu anlamda feleklerin konumsal hareketlerinde değişim olarak kabul edilebilecek şey, kendindeki bir eksenle dönmesidir. Çünkü feleklerin dairesel hareketinde feleğin kendisinde bir mekân değişikliği söz konusu olmayıp feleğin

⁴⁷³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/396; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, 1/624.

⁴⁷⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 80.

parçalarının yönler nispeti değişmektedir.⁴⁷⁵ Dolayısıyla feleklerin dairesel hareketlerinin bir yönden ezeli bir yönden ise zamansal olduğu söylenebilir. Hareket sürekli bir yapıya sahip olsa da dairesel hareket, sürekli var olup yok olması bakımından parçalara sahiptir. Yani bir hareketin yok olup diğerinin var olması bakımından hareket, zamansal bir olay olarak görünmektedir. Fakat bir bütün olarak dairesel hareket bilkuvv ve anlamda ezeli bir süreçtir.⁴⁷⁶

Öte yandan İbn Sînâ'nın kimi eserlerinde âlemden önce zamanın mutlak varlığını ifade etmek için Aristocu hareket merkezli zaman anlayışından uzaklaşarak Platoncu mutlak zaman anlayışına yaklaştığı görülmektedir. Bu anlamda zamanın zâtı, değişimden münezzeh ve varlığı devamlı olanlara itibarla "sermed" olarak adlandırılırken, hareket ve değişimin meydana gelmesinden önceki durumuna itibarla "dehr" olarak kabul edilmektedir. Bizim zaman olarak ifade ettiğimiz şey ise değişenlere nispeten, onlarla birlikte olması bakımından kabul edilen süredir.⁴⁷⁷ Bu bağlamda İbn Sînâ'da "zamanda olmak" ile "zamanla birlikte olmak" şeklinde iki farklı tabire rastlanmaktadır. Şöyle ki İbn Sînâ'ya göre kendisi için önce ve sonra söz konusu olan şeyler yani öncelik ve sonralığa bölünebilen şeyler zamandadır. Dolayısıyla hareket ve hareketli önce ve sonraya bölünebildiği için zamanda olmaktadır. Tabii İbn Sînâ'nın burada kastettiği mekânsal/mesafe bakımından hareket olmaktadır. Diğer taraftan kendileri için öncelik ve sonralığın bulunmadığı şeyler ise zamanla birlikte olanlardır. İbn Sînâ'ya göre bazı şeyler bir yönden öncelik ve sonralığa sahipken başka yönden değildir. Örneğin bir şey, zât ve cevher olması bakımından öncelik ve sonralığa sahip değilken, hareketli olması bakımından öncelik ve sonralığa sahip olur. Dolayısıyla zât ve cevher olması bakımından öncelik ve sonralığa sahip olmayan şey, bu anlamda zamanda değil zamanla birlikte olmaktadır. Bununla beraber hareket eden olması bakımından ise zamanda olmaktadır. O halde İbn Sînâ'nın yaklaşımına göre ay-üstü âlemdaki varlıklar, zâtları bakımından zamanla birlikte iken hareketleri bakımından zamanda olmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın; zamanın devamlılığı ile birlikte olan şeylerin varlığının "dehr"de olduğunu savunduğu görülmektedir.⁴⁷⁸ Sonuç olarak İbn Gaylân'ın ay-altı âlemin varlığından önce değişimin yokluğundan dolayı zamanın söz konusu olamayacağına dair iddiası, İbn Sînâ düşüncesi bağlamında dikkate alındığında isabetli bir eleştiri olarak durmamaktadır.

İbn Sînâ'nın yukarıda yer verdiğimiz hâdis şey ile öncesindeki durumun varlığı üzerinden zamanı ispat girişimi, Tanrı ve âlem arasındaki öncelik-sonralık durumunun zamansal olarak anlaşılması halinde zamanın kıdemine dayanak olarak konulmasını daha anlaşılır kılmaktadır. Bu minvalde İbn

⁴⁷⁵ İbn Sînâ'nın hareket anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 37-40.

⁴⁷⁶ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the Tahafuts of Al-Ghazali and Ibn Rushd*, 64-65.

⁴⁷⁷ Ebû Ali İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât-Dârü'l-Kalem, 1980), 28.

⁴⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât*, 1/171-173.

Sînâ, Tanrı'nın hâdisâtı zamanla mı yoksa zâtı ile öncelediği sorusunu sorar. Buna göre eğer sadece zâtı ile önceliyorsa bu durum, beraber olsalar dahi birin ikiyi öncelemesi ve hareketin kaynağının hareketi öncelemesi gibidir. Neticede her ikisinin de hâdis olması durumu söz konusu olur. Şayet Tanrı'nın varlığı ve diğer bütün her şeyin yokluğu anlamında Tanrı'nın zât ve zaman ile hâdisleri öncelediği kastediliyorsa bu takdirde zamandan önce zamanın varlığı söz konusu olur.⁴⁷⁹ Böyle bir kabul ise zamanın varlığından önce âlemin içinde bulunmadığı bir zamanın varlığını gerektirir. Netice olarak İbn Sînâ, “önce” kavramı ile yokluğa varlıksal bir durum atfedilmesi ve yokluğun da varlığı öncelemesinden yola çıkarak Allah'ın âlemden başlangıcı bulunmayıp sonu bulunan uzun bir zaman önce var olduğu sonucuna ulaşılabilceğini, bunun ise sonsuz bir zaman fikrine götüreceğini savunur. Aslında böyle bir sonuç, zamanın âlemle birlikte meydana geldiğini savunanlar için bir çelişki olmaktadır. Bu nedenle de İbn Sînâ'ya göre zamanın zamansal öncelikle yaratıldığını kabul etmek kaçınılmaz olarak zamanın da bir öncesi olduğu fikrine götürür. Bu, zaman için bir başlangıcın tasavvur edilememesi demektir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zaman, varlığını Tanrı'dan almıştır ve ondan önce sadece Tanrı bulunmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın âlemi zamansal anlamda öncelemesinin kabul edilmesi halinde bizzat bu öncelemeyi tasdik eden kişilerin “Ne âlem ne de hareket vardı yalnızca o vardı” şeklinde formüleştirdikleri ifadelerinde zaman ifade eden “كان” kipi çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların yaratmanın ilk vaktinin herhangi bir şeyle öncelenmediği düşüncesi sorunlu bir hale gelmektedir. Çünkü onların düşüncesinin ürünü olan “O vardı ve âlem yoktu.” (كان ولا خلق) sonra “O ve âlem vardı.” (كان و خلق) cümlelerin ifade ettiği anlam, sadece bir zâtın varlığı ve diğerinin yokluğu ve daha sonra her ikisinin varlığı değildir. Hatta “كان” ifadesi ile bir şeyin varlığı ve diğerinin yokluğu kastedildiği iddia edilse de buradan Tanrı'nın âlemi öncelemesi anlamı çıkmaz. Tam aksine Tanrı'nın varlığına rağmen yaratmanın gecikmesinin anlaşılması mümkündür. Dolayısıyla bir zâtın varlığı ve diğerinin yokluğu aynı anlama gelmediği gibi “كان” ifadesi de bu iki anlam dışında farklı duruma işaret etmektedir. Ayrıca her iki durum biri geçmiş zamanı diğeri ise şimdiki zamanı ifade etmesi bakımından birbirinden farklıdır. Bu sebeple “كان” lafzıyla Tanrı'nın varlığını ifade etmeye

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 1/379. İbn Sînâ'nın bu argümanını Gazzâlî daha ayrıntılı ve anlaşılır bir biçimde sunmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin çoğul bir dille filozoflara attığı bu delile göre “Âlem Allah'tan sonra, Allah ise âlemden öncedir.” diyen bir kimse ya zât bakımından ya da zaman bakımından önceliği kastetmektedir. (i) Zât bakımından öncelik, tabiat bakımından önce olan ancak zamansal anlamda varlıkları birlikte olan birin ikiye önceliği şeklinde olabileceği gibi, zamansal anlamda eşit olan illet ve ma'lûl arasındaki öncelik de olabilir. Allah ile âlem arasında illet ve ma'lûl arasındaki bir öncelik ve sonralık ilişkisinin kastedilmesi durumunda ikisinin de ya hâdis ya da kadîm olması gerekmektedir. Çünkü zamansal anlamda eşitlik olduğundan birinin kadîm diğerinin hâdis olması söz konusu değildir. (ii) Zamansal anlamda önceliğin kastedilmesi halinde ise, âlemin ve zamanın varlığından önce yokluğun varlığı öncelemesinden dolayı zamanın varlığı söz konusu olur. Bk. el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 110.

gerek yoktur. Zira gerek İbn Sînâ düşüncesinde gerekse de zamansal hudûsu savunanlarda Tanrı zamandan münezzehtir. Buna göre Tanrı'nın önceliğini zât ve zaman bakımından önce görenler söz konusu ifadeyle Tanrı'nın varlığının sonsuza uzanması anlamına işaret etmektedirler. Buna bağlı olarak da yaratmanın tevehhüm edilebildiği herhangi bir yaratmadan önce yaratmanın mümkün olmasına hükmedilmiştir. İşte İbn Sînâ'ya göre hakkında âlemin varlığından önce, daha önce ve daha fazla gibi niceliksel ifadelerin kullanılabildiği bu üçüncü şey zamandır. Bu nedenle yoktan yaratmayı dolayısıyla da zamansal hudûsu savunanlar âlemin varlığından önce zamanın varlığını kabul etmek durumundadırlar. Çünkü “يكون ve كان” gibi lafızların anlamı zaman gibi zâtı yerleşik (*kârr*) olmayan bir şeye arız olabilmektedir.⁴⁸⁰

Bu problemi İbn Gaylân öncesinde Gazzâlî çözmeye girişiminde bulunmakta ve bu anlamda Allah'ın varlığının âlemin varlığını öncelemesini ontolojik düzlemde açıklamaktadır. Buna göre Allah ve âlemin varlığı düşünüldüğünde Allah'ın var olup âlemin henüz var olmadığı “Allah vardı âlem yoktu.” (كان الله ولا عالم) ifadesiyle ortaya konurken her ikisinin var olduğu ise “Allah vardı ve onunla âlem de vardı.” (كان ومعه عالم) şeklinde ifade edilmektedir. Gazzâlî, birinci durumda Allah'ın varlığının âlemin varlığını öncelemesinin O'nun varlıkta tekliğini ifade ettiğini dolayısıyla söz konusu cümledeki “كان” lafzının üçüncü bir şeyi ifade etmediğini iddia etmektedir. Hatta Gazzâlî, Allah ve âlem arasındaki öncelik sonralık ilişkisinin âlemde önce zamanın varlığına hiçbir şekilde delalet etmediğini tikel bir örnek üzerinden de ortaya koymaktadır. Ona göre nasıl ki “Allah vardı, İsa yoktu daha sonra Allah vardı İsa da vardı” ifadesi birinci durumda Allah'ın varlığını ve İsa'nın yokluğunu ifade ederken ikinci durumda Allah'ın ve İsa'nın varlığını ifade ediyorsa tümel olan âlem için de durum aynı şekildedir. Özetle Gazzâlî'ye söz konusu ifadede anlaşılan, bir zâtın varlığı ve diğerinin yokluğu olup üçüncü bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Ona göre sırf bu lafızdan hareketle zamanın varlığına ulaşmak mümkün değildir. Zira bu ifade, âlemin varlığının geçmişteki yokluğuna nispeten kullanılan dolayısıyla da bizim kurduğumuz bir ilişkidir. Bir diğer deyimle biz bulunduğumuz ana nispeten iki varlık arasındaki ilişkiyi göz önüne alarak bu tarz bir ifade kullanırız. Nitekim âlemin gelecekte var olup sonra yok olduğunu farz ettiğimizde yine bulunduğumuz ana nispeten “Allah vardı ve âlem yoktu” demek zorunda kalırız. Neticede burada “كان” lafzının zamana delâleti iddiası, insan zihninin bir başlangıç noktası tayin edemeyip sürekli bir öncelik kurgulamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁸¹

⁴⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 3/379-380; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 44; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 136. Aslında bu yaklaşımın temelinde âlemin varlığından önce ifadesindeki “-den önce” lafzının zamanın başlangıçsızlığına delalet ettiği fikri bulunmaktadır. Zira zaman için bir başlangıç noktası belirlendiğinde onun öncesi akılda belirmektedir. Aristo ve İbn Sînâ gibi düşünürlerde görülen bu argüman son dönemlerde de tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zikri Yavuz, “Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı mıdır?”, *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 48-52.

⁴⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 110-111.

İbn Gaylân aklın böyle bir durumda zamanın varlığına hükmetmesinin yani âlemin başlangıcından önce bir zaman kurgusunda bulunmasının normal bir durum olduğunu ifade ederek Gazzâlî'nin açıklamalarının filozofların itirazlarını kapı araladığını iddia etmektedir. Zira Gazzâlî, söz konusu iki ifadenin birinde Tanrı'nın zâtının varlığı ve âlemin yokluğu diğeri ise her ikisinin varlığını kastettiğini ve Allah'ın âlemde önce gelmesinin varlıkta teklik olduğunu ortaya koymuştur. Dikkat edilirse Gazzâlî “كان” ifadesine rağmen zamanı göz ardı ederek bir nevi ontolojik bir temellendirmede bulunmuştur. Halbuki mezkûr ifadede Tanrı ve âlemin varlığı, Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğundan sonra gelmektedir. Bu durumda akıl, sonralığın zamanla olduğuna hükmetmektedir. İbn Gaylân, Tanrı ile âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinde zaman mefhumunu bütünüyle dışarda tutmayı reddetmektedir. Nitekim o, Şehristânî'nin öncelik, sonralık veya birlikteliğin Allah hakkında kullanılmayacağı çünkü zât ve varlık bakımından zamansal olmayan bir varlığın zamansal öncelik, sonralık ve birlikteliğinden söz edilemeyeceği açıklamasına atıfta bulunarak⁴⁸² bu yaklaşımın da yeterli olmadığını savunmaktadır. Tanrı'nın zamandan münezze oluşunda tartışma yoktur. Fakat mesele Tanrı-âlem ilişkisi olduğunda bir şekilde öncelik, sonralık ve birliktelik ile ilgili zamansal kavramlar devreye girmektedir. Zira hareket ve oluş halinde olan insanın zamandan bağımsız düşünebilmesi veya Tanrı ile âlem ilişkisini bu bağlamda zamansal ifadeler kullanmaktan kaçınarak ifade etmesi mümkün gözükmemektedir.

İbn Gaylân, her ne kadar Tanrı ve âlem ilişkisinde zaman mefhumuna başvurmada konuşamayacağımızı düşünse de bu durum onun zamanın gerçekliğini kabul ettiğini göstermez. Zira ona göre zaman, aslında insan zihninin kurgusudur. Dolayısıyla da zamanın dışta herhangi bir şekilde gerçekliği bulunmamaktadır. Ancak İbn Gaylân'ın bu yaklaşımı, felsefe geleneğinden esinlenen İran'ın çağdaş filozoflarından Dînânî tarafından sorunlu olarak kabul edilmektedir. Hatta Dînânî, zamanın zihnin bir kurgusu olmasının zamansal hudûsun da bir kurgu olarak kabul edilmesini gerektirdiğini iddia etmektedir.⁴⁸³ Fakat bize göre İbn Gaylân'ın bu düşüncesinden hareketle böyle bir sonuca varmak mümkün değildir. Zira âlemin belirli bir anda yaratılması ve o anın zihinsel olması, İbn Gaylân'ın bakış açısıyla ortaya konulduğunda âlemin yokluktan sonra meydana gelişine hâlel getirmemektedir. Zira

⁴⁸² Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 27. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*'de filozoflara cevaben Allah âlem ilişkisi bağlamında “yaratmadı” veya “daha sonra yarattı” gibi ifadelerin her ne kadar geçmişe veya geleceğe delalet eden lafızlar olarak anlaşılması mümkün olsa da yokluk halinde zamanın olmaması nedeniyle mecâzî anlamda kullanıldıklarını belirtir. Hatta o, filozofların “önce nefsi ibda' etti ve daha sonra aklı ibda' etti” gibi ifadelerine atıfta bulunarak bu tarz lafızların zamanın varlığına delalet ettiğine dair iddialarını onların kullandıkları ifadelerden hareketle ilzam eder. Bk. eş-Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, 107. Ancak Tûsî Şehristânî'nin bu düşüncesinin aslında kendi aleyhine olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre filozoflar zamansız bir sonralık savundukları için “daha sonra” gibi zamansal ifadeleri varlıkta önceleme anlamında kullanmaktadırlar. Bk. Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, 204-205.

⁴⁸³ Dînânî, *Mu'ammây-ı zamân ve hudûs-i cihân*, 246-247.

zamanı oluşla birlikte kurgulanan bir şey olarak düşündüğümüzde âlemin unsurlarının var edilmesinin başlangıç noktası için bir “an”ın takdir edilmesi ve bu an için zaman mefhumuna başvurulmasında sakınca yoktur. Dolayısıyla da böyle bir durumda zaman için bir gerçeklik bahse konu olmasa da var olma durumunun başlangıcı bir gerçektir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse insan zihni bunun için an olarak ifade edilen bir başlangıç noktası takdir etmektedir. Bu takdir edilen şeyin ise âlemin varlığıyla birlikte gerçek anlamda var olması gerekmemektedir.

Zamanın mâhiyeti konusundaki tartışmalardan anlaşıldığı üzere İbn Gaylân, âlemle birlikte gerçek anlamda bir zamanın söz konusu olmadığını, ancak itibârî olarak zamanın varlığından bahsedilebileceğini kabul etmektedir. Zaman, âlemin varlığıyla birlikte dahi itibari ise âlemin varlığından önce gerçekliğinden bahsetmek zaten mümkün değildir. Bu bağlamda İbn Gaylân yukarıda Allah’ın varlığı ve âlemin yokluğunu ifade etmek için kullanılan “كُن” kipi üzerinden gerçekleşen tartışmayı da göz önüne alarak âlemin varlığından önce zaman meselesini kısa ve öz bir şekilde sunmaya çalışmaktadır. Ona göre âlemin yokluktan sonra meydana gelişi âlemin öncesinin olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla da öncenin öncesi ve onun da öncesinin öncesi şeklinde silsile halinde sonsuza kadar giden bir durum geçersizdir. Bu durumda “âlem yokluktan sonra hâdistir” şeklindeki bir yargının anlamı, âlemin başlangıca sahip bir varlığının olmasıdır. İbn Gaylân’ın buradan kastettiği şey, yokluğun herhangi bir şekilde varlığa sahip olmayıp önce olarak nitelendirilmemesidir. Peki İbn Gaylân’a göre filozofların âlemden öncesini düşünmesi veya yokluktan sonra meydana gelen âlemin öncesinin olduğunu kabul etmelerinin temel sebebi nedir? İbn Gaylân, Gazzâlî ve Şehristânî’nin de savunduğu üzere filozofların âlemin öncesine varlıksal bir durum atfetmeleri ve âlemin bir önceye sahip olduğuna inanmalarının altında yatan asıl sebebin vehim ve hayal duygusu olduğunu savunmaktadır.⁴⁸⁴ İbn Gaylân’a göre insanda var olan vehim kuvvesi, sırf akledilir olan şeyleri duyumsanan şeylere göre değerlendirmektedir. Buna göre insan, yaşamış olduğu âlemde sonradan meydana gelen her şeyin önce olan bir şeyden sonra meydana geldiğine şahitlik eder ve bu öncenin var olduğunu tevehhüm eder. Dolayısıyla bu önceden önce başka bir önceyi ondan da önce başka bir önceyi düşünerek bunu sonsuza

⁴⁸⁴ Nitekim Gazzâlî, geçmiş zaman kipiyle ilgili tartışma bağlamında âlemin öncesinin olduğunu dolayısıyla da kâdîm olduğu iddiasını filozofların vehim duygusunu dayanak olarak kabul etmesine bağlamaktadır. Zira filozoflar, vehim duygusundan hareketle öncesiz bir zamansal başlangıcın olamayacağını savunmakta ve “önce” için bir gerçeklik yargısında bulunmaktadır. Buna göre vehim duygusu nasıl ki her yüzeyin üstünde bir üstün olduğunu tasarlayarak âlemin ötesinde doluluk veya boşluk dışında bir şey hayal edemiyorsa aynı şekilde âlemin var oluşundan önce de bir öncenin olamayacağını kavrayamaz. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 111-113. Şehristânî de benzer şekilde “yokluktan meydana geldi” ya da “yokluktan sonra meydana geldi” veya “âlemin varlığını yokluğu öncelemiştir” gibi ifadelerden yokluğun gerçek bir şey olup kendisinde öncelik, sonralık ve birliktelik gibi özellikler taşıdığı iddiasının hayalin aldatıcı bilgisi olduğunu savunmaktadır. Ona göre hayal gücü, sonradan meydana gelen bir şeyde başlangıcı ancak mevhum bir şeye dayandırarak tasavvur edebilir. Yine o da Gazzâlî’nin verdiği örnekler ek olarak vehmin Allah ile âlem arasında boşluk tasavvur edemediği gibi bu aralığı zamansız olarak da tahayyül edemediğini savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bk. Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-keîm*, 14-15.

kadar götürür. Çünkü vehim, bir durumu mekânsız olarak düşünemediği gibi zamansız olarak da kavrayamaz.⁴⁸⁵ Oysa yokluk herhangi bir şey olmadığı için kendisinde öncelik ve sonralık bulundurması da mümkün değildir. Neticede İbn Gaylân, âlemin sonsuza uzanan bir yokluktan sonra meydana geldiğini savunmaktadır. Onun bu savunmasına göre Tanrı hakkında kullanılan “كان” lafzı da âlemin varlığından önceki sonsuza uzanan yokluğa işaret etmektedir.

Burada problem olarak görünen husus, İbn Gaylân’ın yokluğun herhangi bir şekilde varlıksal bir özelliğe sahip olmadığını ifade etmesine rağmen yokluğa uzanım isnat etmesidir. O, bu problemi yokluğun uzanımını vehimsel kabul ederek çözmektedir. Dolayısıyla ona göre âlemin yokluğunun uzanımı, Allah’ın varlığının uzanımına nispeten takdir edilir. Yani Allah’ın sonsuz varlığı her ne kadar bir uzanım ile olmasa da onun bu sonsuzluğu göz önüne alınarak yokluk için vehmen bir uzanım düşünülür. İbn Gaylân bu hususu şöyle açıklamaktadır:

...Vehimlerimiz her hâdisin öncesinde bir öncenin sonsuz bulunduğuna hükmeder. Halbuki böyle değildir. Yokluk, kendisinde önce ve sonranın olduğu bir şey değildir. Dolayısıyla âlem, sonsuza kadar uzanan bir yokluktan sonra meydana gelmiştir. Âlemin vehimde varlığı ve uzanımı tasavvur edilen yokluğunun uzanımı, Allah’ın varlığının uzanımına nispetledir. Şöyle ki, Allah’ın zâtı ezeli olarak mevcut olup kendisiyle birlikte herhangi bir şey var olmadığından zihin, Allah’ın zâtını, suretler halinde uzanımsal bir varlıkla zihinde bulunan mamdûm zâtlara kıyas eder. Bunun sonucunda ise ma’dûm zâtlar hakkında uzanımının başlangıcı olmayıp sonu âlemin varlığı olan bir yokluğa hükmeder. Ayrıca zihin, bu uzanımın başlangıcı olmayan bir miktarı olduğuna hükmüne varır. [İşte] bu miktarın, feleğin hareketinin uzanımının miktarının müddet ve zaman olarak isimlendirilmesine kıyasla müddet ve zaman olarak isimlendirilmesi mümkündür. Buna göre âlemden önce zihinde var olup başlangıcı olmayan bir zamanın olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸⁶

İbn Gaylân’ın yukarıdaki açıklamasında iki temel nokta dikkat çekmektedir. Birincisi; insanın âlemden öncesini dışta var olmayıp zihinde var olan şeyleri Tanrı’nın sonsuz varlığıyla kıyaslayarak tahayyül etmesidir. Aslında bu tasavvur, insan zihninin Tanrı’nın varlığıyla birlikte yokluğu tahayyül edememesinden dolayı bu yokluğu Tanrı’nın zâtıyla ilişkilendirmesi üzerine kuruludur. Bu bağlamda İbn Gaylân’a göre insan zihni, öncelikle Allah’ın varlığının sonsuz imtidâdını göz önüne alarak Allah’ın zâtı ile kendisinde bulunan suretleri karşılaştırır. Dolayısıyla öncelikle âlemin varlığından önceki yokluk

⁴⁸⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 33,78.

⁴⁸⁶ فحكمت أو هأما أن كل حادث يكون قبله قبل إلى غير نهاية و ليس كذلك، فإنَّ العدم لا يكون شيئاً فيه قبل و بعد فالعالم حدث بعد عدم ممتد إلى غير نهاية و امتداد عدم العالم يكون بقياسه إلى امتداد وجود البارئ تعالى المتصور وجوده و امتداده في الأوهام ذلك بأنه لما كانت ذاته موجودة لم يزل و لم يكن معه شيء حكم الذهن بقياس ذاته إلى الدّوات المعدومة في الأعيان الموجودة في الذهن بوجود ممتد لذاته و على الدّوات المعدومة بعدم ممتد امتدادا لا أول له و آخره وجود العالم و حكم أنَّ مقدار امتداد حركة الفلك مئة و زمانا لهذا الامتداد مقدارا لا أول له و يجوز أن يسمى هذا المقدار مدة و زمانا على قياس تسمية 'âlem, 78. Eserin yazma nüshasında “على الدّوات المعدومة” kısmında “و” atf harfi bulunmaktadır. Fakat biz, anlam problemi ortaya çıktığından tahkikli metinde olduğu gibi atf harfini dikkate almadık. Bk. İbn Gaylân, *Risâletü Hudûsi'l-âlem* (1399), 60a.

hali, Allah'ın zâtına nispeten zihindeki suretlerin varlığının Allah'ın sonsuz varlığıyla karşılaştırması üzerinden açıklanır. Böylece daha sonra bu şeylere gerçekte olmamaları nedeniyle Allah'ın sonsuz varlığına nispeten başlangıçsız bir uzanım takdir edilir. Yokluk halindeki bu uzanım tek bir bütün olarak düşünüldüğünden öncesi ve sonrasının olması da söz konusu değildir. İbn Gaylân'ın bu yaklaşımı aynı zamanda “Allah vardı ve onunla hiçbir şey yoktu” ifadesinin açıklaması mahiyetindedir. İbn Gaylân'ın bu yaklaşımında dikkat çeken ikinci nokta ise Tanrı'nın zaman ve mekândan münezze olmasına rağmen onun sonsuz varlığının esas alınarak âlemin başlangıç anına kadarki ezeli sürecin uzanımsal kabul edilmesidir. Buna binaen âlemin öncesi var olmamasına rağmen Tanrı'nın varlığı göz önüne alınarak ve Tanrı'nın yaratma eyleminin herhangi bir vakitle sınırlandırılmamasına dayanılarak zihinsel veya başka bir deyimle varsayımsal bir uzanım takdir edilmektedir. İşte İbn Gaylân'a göre filozoflar nezdinde âlemin öncesinde feleklerin hareketlerinin uzanımının miktarı nasıl ki zaman olarak kabul ediliyorsa âlemden önce Allah'ın varlığına kıyasla ma'dûm zâtlara uzanımsal bir durum atfedilebilir. Dolayısıyla âlemin öncesine Allah'ın zâtının varlığına kıyasla bir miktar atfetmek ve buna zaman demek bir sakınca yoktur.⁴⁸⁷

İbn Gaylân'ın bu fikrinin bir benzerine İbnü'l-Melâhimî'de de rastlanmaktadır. Nitekim o da âlemin varlığından önce değişim ve zaman ifade eden ya da âlemin varlığının sonradanlığını belirtmek için kullanılan lafızların varlıksal anlamda gerçekte herhangi bir karşılıkların olmadığını savunmaktadır. Dahası o da önce problemini mütevehhim bir uzanıma dayanarak açıklamaktadır. Ona göre başlangıcı olmayan vehimsel bir uzanımın takdir edilmesinin esas sebebi, Tanrı'nın başlangıcı olmayan kadim varlığı nedeniyle.⁴⁸⁸

İbn Gaylân'ın âlemin öncesine gerçekte var olmayan bu tarz zihinsel bir zaman atfetmesi, onun âlemin öncesi için varlıksal bir durum ortaya koyması şeklinde anlaşılmamalıdır. Aslında onun burada yapmak istediği şey, insan zihninin sınırlılığının zaman dışına çıkamadığını ifade etmektir. Bu anlamda ona göre vehmin bu tarz bir zaman algısı, âlemin zamansal hudûsu açısından sakıncalı değildir. Yani âlemin öncesine varlıksal bir durum atfedilmediği sürece âlemin öncesini Tanrı'nın zâtına nispeten uzanımsal olarak görmek herhangi bir problem teşkil etmez. Ancak İbn Gaylân, bu tarz bir zaman algısını hudûs açısından sorun etmese de bu durum, bazı âlimler tarafından reddedilmiştir. Nitekim Şîî filozoflardan Mîr Dâmâd, böyle bir kıyaslamamanın ancak varlığı ve zâtı yerleşik olmayan niceliksel bir şey hakkında yapılabileceğini ancak Tanrı'nın varlığının niceliksel bir niteliğe sahip olmaması

⁴⁸⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 78.

⁴⁸⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-red ale'l-felâsife*, 27.

nedeniyle bunun mümkün olmadığını ifade ederek bu görüşü zayıf ve temelsiz görmektedir.⁴⁸⁹

Doğrusu İbn Gaylân, filozoflar tarafından zamanın kıdemine yönelik iddiaları bertaraf etmek için bu tarz bir mevhum zaman tasavvuru ortaya koymuş olsa da onun bu iddiası iki bakımdan tartışmaya açıktır. Birincisi, İbn Gaylân'ın Tanrı'nın sonsuz varlığını var olmayan ve zihinde varlığı takdir edilen şeylerle kıyaslamasıdır. Esasında böyle bir anlayış, İbn Gaylân'ın her ne kadar böyle bir amacı olmasa da Tanrı'nın varlığının niceliksel bir uzanıma sahip olduğuna dair vehim uyandırabilir. Dolayısıyla böyle bir iddia neticesinde Tanrı'nın zamansal bir varlık olarak sunulması gibi bir problemle karşı karşıya kalınabilir. İkincisi, Allah'ın varlığına nispeten zihninin varlığını farz ettiği yokluk halindeki şeyler için kabul edilen uzanımın niceliksel olarak ifade edilmesinin zamanın kıdemi düşüncesine götürme tehlikesidir. İbn Gaylân'ın bu uzanımı veya başka bir şekilde adlandırmak gerekirse başı olmayan ama sonu bulunan bu sürekliliği niceliksel olarak kabul etmesi, zaman düşüncesine götürmektedir.

Yukarıda yokluğun önce oluşu ve Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı durumla ilgili filozofların âlemin öncesi veya önce için kullanılan zaman kipinden hareketle ortaya koydukları argümanlar genel geçer bazı öncüller üzerinden akıl yürütme yoluyla zamanın kıdemini ortaya koyma girişimi olarak kabul edilebilir. Fakat İbn Sînâ başta olmak üzere filozoflar tarafından zamanın varlığını ispat etmek için kullanılan bir diğer yöntem, hasmın yani âlemin zamansal hudûsunu kabul edenlerin öncülleri üzerinden hareket ederek çelişkileri ortaya koyma girişimidir. Bu anlamda her ne kadar İbn Sînâ açısından zamanın sonsuzluğu söz konusu olsa da onun asıl amacı, zamansal hudûsu kabul edenlerin fikirlerinin saçma olduğunu ispat ederek onları ilzam etmektir.⁴⁹⁰ Nitekim İbn Sînâ bizzat kendisi sonsuzluğu ispat etmek için hasmının kabul ettiği bazı cedelî kıyaslar üzerinden hareket ettiğini ifade etmektedir.⁴⁹¹ Bu bağlamda İbn Gaylân, filozofların zamanın kıdemi ile ilgili delillerinin bir kısmının Allah'ın kudreti meselesi üzerinden ilzama dayandığını vurgulamaktadır.⁴⁹² Bu argümanları Gazzâlî, *Tehâfüt* eserinde ayrıntılı bir biçimde incelemiş ve kapsamlı bir eleştiride bulunmuştur.⁴⁹³ İbn Gaylân da bu argümanları ya da bir diğer ifadeyle varsayımları tek tek ortaya koyduktan sonra bunların bütünü

⁴⁸⁹ Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd, "Musannefâtü Mîr Dâmâd", *Hulsetü'l-Melekût*, ed. Abdullah Nûrânî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2002), 1/1/298.

⁴⁹⁰ Acar, *Talking about God and talking about creation*, 170.

⁴⁹¹ Ebû Ali İbn Sînâ, "Risâletü'r-Reîs Ebî Ali İbn Sînâ fî mâ tekarrara 'indehû mine'l-hukûme fî hüceci'l-müsbitîne li'l-mâdî mebdéen zamâniyyen ve tahlîluha ile'l-kiyâsât", *Hudûsü'l-âlem* (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 151.

⁴⁹² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 80.

⁴⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün birinci meselenin ikinci delilinin ikinci şeklinde bu konuyu ele almaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin bu konuya dair fikirlerini ele alan modern çalışmalar da mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ayşenur Erken, "Hâdis Bir Âlemden Önce Başka Âlemlerin Var Olma İmkânı, O Âlemde Önce Zamanın Varlığını Zorunlu Kılar mı? Tehâfütü'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemi Hakkında Bir Münazaranın Mantıksal Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 289-315.

dayandığı ilkelere kısa ve öz bir biçimde eleştirilerini yöneltmektedir.

Zamanın kıdemine yönelik Alah'ın kudreti üzerinden ileri sürülen ilzâmî argümanlardan birini İbn Gaylân'ın eleştirdiği *Risâletü'l-Hukûme* adlı eserde görmek mümkündür. Burada İbn Sînâ, sonradan yaratmayı kabul edenlerin düşüncesi üzerinden bir argüman oluşturmaktadır. Buna göre âlemin zamansal hudûsunu kabul edenler, yaratıcının bu âlemin yaratılışının başlangıcında yok olacak bir âlemi bu âlem yaratılmadan önce yaratabileceğini ve bu âlemin, başlangıcından yok oluşuna kadar belirli vakitlere sahip olduğunu kabul etmektedirler. Aynı şekilde yaratıcının, bu âlemin yaratıldığı ilk vakitte yok olacak, ilk âlemin vakitlerinin ortasına denk gelen bir vakitte başka bir âlem yaratabileceğini kabul etmektedirler. İbn Sînâ, birinci âlemin ikinci âlemin yaratılma vaktinde yaratılmasının mümkün olmadığını genel olarak kabul edildiğini vurgulamaktadır. Bu durumda ise ikinci âlemin yaratılması ile birinci âlemin yaratılması arasında vakitler söz konusu olur. Daha sonra ikinci âlemin birinci âlemin vakitlerinin ortasında yaratılmaması durumunda hatta aralarında daha az bir vakit bulunması halinde ilk âlem sıfatıyla bir âlemin yaratılmasının imkânı, ikinci âlem sıfatıyla bir âlemin yaratılma imkânından ayrılmaktadır. Bu durumda ise 'adem halinde öncelik ve sonralık gerçekleşmiş olur. Böylece başlangıç olarak farz edilen her önce gelenin durumu, âlemin kendisinde yaratıldığı ilk vaktin durumu gibidir. Buna göre yokluk halinde birinci âlemi önceleyen âlemin yaratılması için başka bir imkânın varlığı gereklidir. Ayrıca bu önceliğin de birinci âlemin bu âlemi öncelediği süre gibi bir süresinin olması gerekir. Bu durum sonsuza kadar devam eder. Neticede ise yokluk durumunda varsayımsal olarak birbirini önceleyen âlemlerin yaratılmasının imkânı ortaya çıkar. İbn Sînâ'ya göre bu âlemlerin birbirini öncelemesinin varlığı söz konusu olmasa da bunların imkânı mevcuttur. Neticede İbn Sînâ, âlemin hudûsundan önceki yokluk halinde sonsuza kadar bir şeyin bir şeyden önce olma durumunun imkânı üzerinden zamanın sonsuzluğu fikrini ortaya koymaktadır.⁴⁹⁴

Yukarıda doğrudan daha önce bir âlemin varlığının imkânı ve âlemler arasındaki öncelik ve sonralığın müddeti üzerinden gerçekleştirilen ispat faaliyeti, farklı dönüş sayılarına sahip felekler üzerinden de icra edilmektedir. Bu bağlamda âlemin zamansal hudûsunu kabul edenlere şöyle bir soru sorulmaktadır: “Yaratıcı, âlemi yaratmadan önce ilk yaratılış anından bu âlemin yaratılmasına kadar bin defa dönen bir felek ve yine birinci felekten önce hızda ve yavaşlıkta birinci feleğin hareketi gibi bir hareketle yaratılışının başlangıcından bu âlemin yaratılmasına kadar iki bin defa dönen başka bir felek yaratmaya güç yetirebilir mi?” Böyle bir soru karşısında hudûs savunucularının “hayır” cevabı vermesinin filozofların nezdinde Tanrı'yı acizlikle niteleme anlamına geldiği açık bir husustur. Ancak “evet” cevabının verilmesi halinde sorular devam edecektir. Bu durumda ise hudûs taraftarları şöyle bir

⁴⁹⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 52-53.

soru ile karşı karşıya kalacaklardır: “İkinci feleğin yaratılışının birinci feleğin yaratılmasıyla aynı anda olması ve ikinci feleğin yaratılmasının ilk anından bu âlemin yaratılmasına kadar iki bin dönüşü birinci feleğin farz edilen hızdaki hareketi gibi bir hareketle yapması mümkün müdür?” Her ikisinin aynı anda yaratılması ve aynı hızda olması durumunda ikincisinin daha fazla hareket etmesi mümkün olmadığı için evet cevabı vermek mümkün değildir. “Hayır” cevabı verilmesi durumunda ise ikinci feleğin yaratılmasının başlangıcından bu âlemin yaratılma anına kadar belirli bir hızla hareketin imkânı ve birinci feleğin yaratılmasının ilk vaktinden bu âlemin yaratılma vaktine kadar bin dairesel hareket olan mezkûr hız ve yavaş hareketin imkânı kabul edilmiş olur. Bu durumda birincisinin imkânının yarısı ikinci feleğin dönüşlerinden bin dönüşe denktir. Aynı şekilde birincisinin imkânının diğer yarısı her iki feleğin bin dairesel hareketine eşittir. Böylece bu imkân bölünmüş olur. Bu imkânın hareketle ilgili oluşu ve hareketin miktarı olarak varlığa gelişi göz önüne alındığında zaman olduğu da anlaşılır. Dolayısıyla bu âlemin yaratılmasından önce feleğin iki bin dönüşünün bir zamanı vardır. Bu durum birbirinden önce gelen her bir felek için de geçerli olduğundan sonsuza kadar gider. Böylelikle bu âlemin yaratılmasından önce sonsuz bir zamanın varlığı söz konusu olur.⁴⁹⁵ Ayrıca bu durum âlemin varlığından önce fazlalık ve eksikliği kabul eden bir uzanımının varlığını ifade ettiği gibi, bu uzanımın hareketin miktarı olmasını gerektirir. Hareket ise cisme arız olan bir şey olduğundan bu durumda zamanın kıdemiyle birlikte hareketin ve cismin de kâdim olduğu anlamı çıkar.⁴⁹⁶

Yukarıda filozofların âlemin hudûsunu kabul edenleri ilzam etmek için ortaya koydukları iddiaların temelinde genel olarak âlemin varlığından önce Tanrı’nın başka bir âlemi yaratmaya kâdir olması veya bu âlemi daha önce yaratmasının imkânı ve bunun sonsuza kadar yapmaya güç yetirmesinin mümkün oluşu üzerine kuruludur. İbn Sînâ gibi filozoflar nezdinde bu imkânın hudûs savunucuları tarafından kabul edilmemesi halinde Tanrı’nın acizlikten kudrete intikali ve âlemin de imkânsızlıktan imkân durumuna geçişi söz konusu olacaktır ki bu imkânsızdır. Buna binaen onlar, yukarıda görüldüğü üzere yaşadığımız âlemden önce başka bir âlemin yaratılma imkânı ve bunlar için bir sürenin takdir edilmesi ya da âlemin feleklerin daha fazla dönüş yapma imkânının tasavvur edilmesi yoluyla zamanın kıdemini ispat etmeye çalışmışlardır. Başka bir biçimde kısaca ifade etmek gerekirse bu âlemden önce başka âlemlerin varlığı mümkün ise bu durumda âlemin kendisinde var olduğu ezele kadar uzanan bir ölçü vardır ki bu zamandır. Filozoflara göre bu durum, zamansal anlamda hudûsu kabul edenler için bir çelişki ortaya çıkaracağından zamanın dolayısıyla da âlemin bir başlangıcının olmaması gerekliliğine götürmektedir. Aksi takdirde Tanrı’nın kudreti üzerinden ortaya konulan imkanlar, zamansal hudûsu

⁴⁹⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-âlem*, 51-52.

⁴⁹⁶ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*, 1/628.

savunanların zamanın kıdemini kabul etmelerini gerektirecektir.⁴⁹⁷ Öte yandan mezkûr delillerde imkân kavramının ön plana çıkarılması, zamanın; hareketlinin daha fazla mesafeyi kat etme imkânı üzerinden temellendirilmesini akla getirmektedir. Zira İbn Sînâ'nın bu yaklaşımından hareketle düşünüldüğünde âlemin varlığından önce feleklerin daha fazla dönüş imkânı, zamanın varlığına delalet etmektedir. Hülâsa özellikle feleklerin dönüşlerine dayanan imkân tasavvuru, âlemin varlığından önce, yani Tanrı'nın âlemi yaratmadığı bir süreci göstermektedir.⁴⁹⁸

Filozoflar tarafından Tanrı'nın mümkün olan her şeye kâdir oluşu üzerinden hudûsu savunanları ilzam girişimi, Gazzâlî'de olduğu gibi İbn Gaylân'da da âlemden önce başka âlemlerin veya farklı hareket sayısına sahip feleklerin yaratılmasının imkânsızlığı fikriyle engellenmektedir. Nitekim İbn Gaylân böyle bir durumun zât bakımından imkânsız olduğunu savunmaktadır. Bu durumda filozofların iddia ettiği üzere Tanrı'nın daha önce bir âlemi yaratmasının mümkün görülmemesi durumunda ya daha önce güç yetirmezken daha sonra güç yetirdiği veya imkânsızlık durumundan imkân durumuna geçtiği şeklinde ihtimaller akla gelebilir. Fakat İbn Gaylân sonsuza kadar bir âlemden önce başka bir âlemin yaratılmasının sonsuz cisimlerin varlığı anlamına gelmesi nedeniyle imkânsız olduğunu savunur. Hatta filozofların bu âlem dışında başka bir âlemin varlığının imkânsızlığı düşüncesine⁴⁹⁹ atıfta bulunarak

⁴⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 134; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, 628. İbn Sînâ, *Şifâ* eserinin *İlâhiyat* kısmında kelâmcıları Tanrı'yı âlemi varlığa getirme konusunda işlevsiz kılanlar (المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده) olarak nitelemekte ve onları Tanrı'nın kudretine yükledikleri anlam üzerinden ilzam etmeye çalışmaktadır. Buna göre kelâmcılar ya (a) Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce âlemin yaratılma anına kadarki zaman miktarınca hareket eden hareketli bir cisim ya da âlemin yaratılmasına kadar sınırlı vakitlere sahip olan âlemin yaratılmasıyla da devam eden hareket sahibi bir cisim yaratabileceğini kabul ederler. Bu durumda Tanrı'nın âlemi yaratma vaktine kadar sınırlı ve ölçülebilen bir vakit olur. Aksi takdirde (b) Tanrı'nın yaratmaya başlaması ancak yaratmaya başladığı vakitte olur. İşte İbn Sînâ'ya göre ikinci ihtimal, Tanrı'nın acizlikten kudrete geçişini gerektirir ki bu durum kabul edilemez. İbn Sînâ birinci ihtimali de iki kısımda değerlendirir. Birinci ihtimal, Tanrı'nın bu cisim dışında başka bir cisim yaratması mümkündür. Bu durumda söz konusu cismin daha uzun bir müddette veya daha fazla hareketle âlemin yaratılma anına ulaşması mümkündür. İkinci ihtimal ise böyle bir durumun mümkün olmamasıdır. İbn Sînâ'ya göre böyle bir şeyin mümkün olmaması imkânsızdır. Böyle bir cismin yaratılması mümkünse bu durumda bu cismin birinci cisimle birlikte yaratılması veya öncesinde de olması gerekir. Ancak her ikisinin beraber yaratılması ise imkânsızdır. Çünkü hareket bakımından eşit olan iki yaratılanın başlangıç bakımından beraber olması ve birinin müddetinin diğerinden uzun olmasına rağmen her ikisinin de âlemin yaratılma vaktinde sona ermeleri mümkün değildir. İkisinin başlangıç bakımından beraber olması mümkün değilse bu durumda hareket imkânı diğerinden farklıdır ve bunlardan biri ya öncedir ya da sonradır. İşte bütün bunlardan dolayı yoklukta bir şeyin yaratılıp yaratılmaması ölçülebilirdir ve bu durum sonsuza kadar götürebilir. Böylece İbn Sînâ, daha önce yaratılma ve daha fazla hareket imkânını zamanın varlığına delil olarak sunmaktadır. Fakat esasında o, bu durumun çelişikliğinden hareketle başlangıcı olmayan hareket ve zaman mefhumuna ulaşmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 380-381.

⁴⁹⁸ Jon McGinnis, "Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân", çev. Zikri Yavuz, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 263-264.

⁴⁹⁹ İbn Sînâ iki temel sebepten dolayı birden fazla âlemin olamayacağını savunur. Bunlardan biri aynı surete ve kuvveye sahip cisimlerin doğal mekânlarının tek olmasının gerekliliğidir. Dolayısıyla böyle bir kabul, evrenin merkezinde olan toprağın başka bir evrende de bulunması ya da evrenin sınırlarına yakın bir yerde duran ateşin başka bir evrende de bulunmasını gerektirir. Halbuki ne toprak ne de ateş tabiat bakımından başka bir âlemde bulunamaz. İkinci olarak basit cisimlerin mekânı dairesel biçimde olmasından dolayı bütün cisimlerin tek bir küre olması gerekir. Bu bağlamda ikinci bir âlem düşünüldüğünde bunun da dairesel olması gerekir. Bu ise zorunlu olarak iki âlem arasında boşluğun varlığını zorunlu kılar ki bu da imkânsızdır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'yye ve'l-ilâhiyye*, 174-175. İbn Sînâ'nın âlemin tek olması

âlemden önce başka bir âlemin varlığının imkânsızlığına delil getirmektedir. İbn Gaylân her ne kadar bu konuda ayrıntılı bir açıklama yapmasa da zamanın âlemden önceki varlığı meselesini âlemden önce başka bir âlemin imkânsızlığıyla kıyaslaması, Gazzâlî'nin savunmasını olduğu gibi kabul ettiğini göstermektedir. Gazzâlî'nin bu bağlamdaki kıyasına dönmek gerekirse, bu kıyasa göre âlemin daha büyük veya daha küçük bir şekilde varlığı imkânsızsa⁵⁰⁰ bunun mukabilinde zaman bakımından hâdis olan bir âlemden önce başka bir âlemin varlığının imkânsız oluşunun yadsınmaması hatta doğrudan kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu durumda âlemin zamansal anlamda nasılsa öyle olması gerektiği anlamı çıkar. Öte yandan âlemin daha büyük veya daha küçük yaratılması ya da bu âlemle birlikte başka bir âlemin yaratılması ne aklen ne fiziken imkânsız bir durum değildir. Zira böyle bir durumun herhangi bir çelişkiye yol açması söz konusu değildir. Dolayısıyla filozofların Allah'ın kudretini esas alarak ilzam etme girişimi, onların âlemin olduğu hal üzere yaratılmasının zorunluluğu fikrinden dolayı kendilerinin de ilzam edilmesiyle sonuçlanmaktadır.

İbn Gaylân, âlemden başka bir âlemin varlığının veya zamandan önce başka bir zamanın varlığının ancak bunların sonlu olarak farz edilmesi durumunda mümkün olabileceğini kaydeder. Nitekim o, varlığa gelen her şeyin zamansal anlamda sonlu olduğu gibi âlemden önce varsayılan imkânlar, öncelik ve sonralıkların da sonlu olduğunu savunur. Dolayısıyla varlığı gök kürelerinin yaratılmasıyla beraber farz edilen zaman da sonludur. Sonlu olan şey, sonluya eklendiğinde ortaya çıkan sonuç yine sonludur. Bununla birlikte Allah'ın ezeli varlığına nispeten bunları sonlu olarak bir sınırdan durmadan sonsuza kadar yaratması mümkündür. Fakat şu unutulmamalıdır ki âlemin varlığından önce varlığı farz edilen her durum, yaratılmış olduğu için bir sınırı bulunmakta ve varlık bakımından sonlu olmaktadır. Böylece filozofların iddia ettiği üzere Allah'ın âlemden önce başka bir âlemi yaratma imkânı, âlemin kadîm olduğu anlamına gelmemektedir.⁵⁰¹ Şurası var ki her ne kadar âlemden önce Allah'ın kudretine nispeten bu şekilde sonlu durumlar takdir edilebilse de bunların vehmin ürünü olduğu göz önüne alındığında herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığının ifade edilebilmesi gerekir. Neticede İbn Gaylân, Gazzâlî'nin savunduğu üzere⁵⁰² âlemin varlığından daha önce yaratılmasını mümkün

gerektiğine dair bir diğer savunmayı *el-Mübâhasât*'ta görmekteyiz. İbn Sînâ burada tek bir ilkenin varlığının tek bir nizamın varlığını gerektirdiğini dolayısıyla âlemin içindeki çoklukla birlikte tek olması gerektiğini savunmaktadır. Bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdarfer (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2017), 305-306.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, filozofların "âlemin mevcut hali dışında daha büyüğünün veya daha küçüğünün olmasının imkânsız olduğuna" dair görüşlerini, aslında âlemin olduğu hal üzere olmasının zorunluluğa işaret ettiğini ifade etmektedir. Buna göre âlem zorunlu kabul edildiğinde herhangi bir nedene ihtiyaç duymaz. Ancak Gazzâlî'ye göre filozofların buna rağmen Tanrı'yı âlemin nedeni olarak görmeleri, onların tutarsızlığını göstermektedir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 117.

⁵⁰¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 81-82.

⁵⁰² Gazzâlî, farz edilen farklı imkân durumlarının anlamsız olduğunu savunur. Allah'ın aklen mümkün olan her şeye güç yetirmesi ve bu anlamda kudretinin sınırının olmaması, uzanımlı bir zamanın varlığını gerektirmemektedir. Ona göre böyle bir zaman takdir etmek ancak vehmin başka bir şeyleri işin içerisine karıştırmasından ileri gelmektedir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 117.

görmenin âlemden önce zamanın varlığına delalet etmeyeceğini düşünmektedir. Çünkü âlemden önceki var olma imkânından bahsedilen şeylerin varlığının imkânı ya da önce veya sonra gelmesinin imkânı gerçekte herhangi bir varlığa sahip değildir. Zira bir sonraki kısımda görüleceği üzere imkânın varlıksal bir durumu söz konusu değildir.

2. Maddenin Kıdemi Eleştirisi

İbn Gaylân'ın bakış açısına göre İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozofların temel iddiası, âlemin yokluktan meydana gelemeyeceği dolayısıyla da âlem için bir bütün olarak zamansal anlamda başlangıcın düşünülmemeyeceğidir. Bu bağlamda ilk olarak İbn Gaylân'ın âlemin kıdeminin temel dayanağı olarak sunduğu zaman meselesi üzerinde duruldu. Bu kısımda ise âlemin varlık verilmeden önceki imkân halinin ezeliyeti ve varlığının maddeye dayanmasına yönelik eleştiriler konu edilecektir.

2.1. Maddenin Kıdemi Düşüncesinin Genel Çerçevesi

İbn Gaylân'ın imkânın ezeliyeti ile ilgili eleştirileri belirli noktalara yoğunlaştığı için doğal olarak imkân ile ilgili genel anlamda bir tasavvur oluşturmamaktadır. Bu nedenle onun eleştirilerine geçmeden önce imkân ve onun konusu olan maddenin ezeliyeti fikrini genel hatlarıyla vermekte fayda vardır.

Öncelikle imkân kavramına kısaca değinmek gerekirse, bu kavramın farklı bağlamlarda ve düzlemlerde çeşitli anlamlara geldiğini ifade etmek gerekir. Bu minvalde mantık ve epistemolojide bir önermenin ya da aklî bir yargının olasılıklı olması ve çelişki içermemesi anlamında kullanılan imkân, ontolojik anlamda var olması ile var olmaması farz edildiğinde bir imkânsızlığın söz konusu olmadığı mümkün varlığın niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰³ Bununla birlikte imkânın ontolojik düzlemde varlıkla ilişkisi dikkate alındığında en genel anlamda mümkünün yokluk durumundaki var olma potansiyelini ifade eden bir kavram olduğu söylenebilir. Felsefe metinlerinde imkânla eş anlamlı kullanılan veya imkânın farklı boyutlarını ifade eden kavramları da görmek mümkündür. Söz gelimi kuvve⁵⁰⁴ ve isti'dâd⁵⁰⁵ kavramları imkânla benzer anlamlar taşıyan lafızlardır.

⁵⁰³ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 268-270. Mümkün önerme veya imkân, İbn Sînâ tarafından varlık gibi tanımı yapılamayan ya da kısır döngüye götüren bir kavram olarak görülmektedir. Bu bağlamda müşekkek bir lafız olan imkânın cins ve faslından söz etmek mümkün olmadığı için fasıl anlamında kullanılan şeyler imkânın kendisinde bulunan anlam derecelendirmesini ayırt etmek içindir. Bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, thk. Saîd Zâhid (Kum: Mektebetü Ayetillâh el- 'Uzmâ el-Mar'âş en-Necefi, 2012), 2/166-170; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 161.

⁵⁰⁴ Nitekim varlığı imkân sınırında olan bir varlığa "bilkuvve varlık" denilmektedir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 171.

⁵⁰⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 125; Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London: Duckworth, 1983), 193.

İmkân düşüncesinin arka planında yoktan var edilmenin imkânsızlığı fikrinin olduğu söylenebilir. Nitekim Antik Yunan düşüncesinden beri kabul edilen “yoktan yok çıkar (ex nihilo nihil fit)” düşüncesi⁵⁰⁶, Aristo takipçisi İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Nitekim o, mümkünün dışta var olmadan önce varlık imkânının mevcut olduğunu dolayısıyla âlemin yokluktan sonra varlığa çıkmayıp mevcuttan meydana geldiğini savunmuştur. Onların bu tasavvurunun ardında varlık düşüncesinin olduğu bilinmektedir. Zira İbn Sînâ’nın varlığı zorunlu ve mümkün olarak sınıflandırmasının yanı sıra mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet ayrımını ortaya koyması, âlemin varlığının imkânının temelindeki asıl düşüncedir. İmkân mâhiyetin bir gereğidir. Zira bir şeyin mâhiyeti bilinmeden mümkün olup olmadığını dolayısıyla da imkân niteliğini haiz olup olmadığını bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla âlem, mâhiyet anlamında bir tür varlığa sahipse âlemin niteliği olan imkân da vardır.⁵⁰⁷

İbn Sînâ’ya göre âlemin varlığından önce imkânın bulunmaması durumunda zorunlu varlık dışında bir varlık düşünülemez. Çünkü imkânın tabiatı yok sayıldığında sadece zorunlu ve imkânsız söz konusu olur. Varlığın zorunluluğu ise sadece Tanrı’ya ait olduğundan başka bir varlığın meydana gelmesi düşünülemez.⁵⁰⁸ Ayrıca imkân, âlemde önce var olması ve Tanrı’nın sonsuz olarak âlemin müessiri olmasının imkânı nedeniyle ezeldir. Dolayısıyla Tanrı’nın âlemi ezelde yaratma imkânı, ezeliğin imkânını gerektiren bir durum olmaktadır.⁵⁰⁹ Öte yandan bu imkân, mevcut bir anlamdır. Aksi takdirde imkânın mümkünün varlığını öncelemesi söz konusu olmazdı. Ayrıca imkân bir cevher olmadığı için varlığı maddeye izafetle söz konusu olup kendi başına kâim bir şey değildir.⁵¹⁰

Varlığın kuvvesi olarak da ifade edilen imkân, kendi başına bir varlığa sahip olmayıp varlığı görelî olduğu için konuda bulunan bir mana ve araz durumundadır. Dolayısıyla imkânın varlığı için maddenin varlığı şarttır. Buna göre asıl olan maddedir. Varlığının başlangıç olmayan bu madde için İbn Sînâ tarafından varlık kuvvesinin taşıyıcısı, heyulâ gibi adlandırmalar kullanılmıştır.⁵¹¹ Madde aynı

⁵⁰⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 537-539.

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 434; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 309-330; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 209-214.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, 70; İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, 254-255.

⁵⁰⁹ Hocazâde, *et-Tehâfût fi’l-Muhâkeme beyne’l-Ğazâlî ve’l-felasife*, 105. İmkânın ezeliğinin ezeliğin de imkânını gerektirdiğine dair iddia ve değerlendirmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Risâle fi Hudûsi’l-âlem ve’l-fark beyne ezeliyyeti’l-İmkân ve İmkânî’l-ezeliyyeti*, thk. Mustafa Ahmed Sâbit (b.y.: el-Asleyn li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, ts.).

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 400-401; Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mecmu’ ev el-Hikmetü’l-‘Arûdiyye*, thk. Muhsin Salih (Lübnan: Dâru’l-Hâdî li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2007), 36.

⁵¹¹ Kabul edici ilke olarak ifade edilen madde, farklı yönleri dikkate alınarak çeşitli adlarla karşımıza çıkar. Bu anlamda bilkuvve kâbil olması bakımından heyulâ (هوى), bilfiil taşıyıcı olması bakımından mevdû’ (موضوع), varlığı sûretler arasında ortak olması bakımından madde veya tînet (طينة) gibi adlarla anılmaktadır. Bk. Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fi ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*, 1/511.

zamanda Tanrı ile âlem arasındaki ilişkide de nedensellik bağlamında önemli bir yere sahiptir. Zira madde, aynı zamanda fâilin var etmesi için maddî bir ilke ve illet olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla o, kendisi nedeniyle kabul eden (kâbil) illettir. Tanrı'yı fâil bir illet olarak tasavvur eden İbn Sînâ gibi düşünürler, varlık vermenin söz konusu olması için faille birlikte kâbilin de varlığının gerektiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla varlık verme olayı, fâilin kâbile suret vermek suretiyle onu bilkuvve olan halini bilfiil hale getirmesi ve onu suretle birleştirmesiyle gerçekleşmektedir.⁵¹²

Meşşâî düşüncede ay-üstü ve ay-altı olmak üzere iki âlem anlayışı bulunduğundan dolayı imkânın varlığı öncelemesi ve imkânın dayandığı madde konusunda her iki âlem birbirinden farklılaşmaktadır. Ay-üstü âlemdeki varlıklar, zamansal anlamda ezeli oldukları için imkânları kendileriyle birlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla ay-üstü âlemdekilerin imkânı sürekli dışta bulunmaktadır. Ay-altı âlemdeki varlıklar ise zamansal anlamda sonralığa sahip oldukları için varlıklarının imkânı kendilerinden önce bulunmakla birlikte bu imkânın dışta varlığı yoktur.⁵¹³ Öte yandan ay-üstü kozmik varlıklar doğrudan zamansız olarak var edilirken ay-altı âlemdeki varlıkların madde olmadan var olmaları mümkün değildir. Buradaki ayrımın temel nedeni ise bilkuvve ve bilfiil ayrımıdır. Fârâbî'den itibaren söz konusu olan bu tasnif, ay-üstü ile ay-altı âlemdeki varlıkların maddeye dayanıp dayanmaması meselesini açıklığa kavuşturmaktadır. Ay-üstü âlemdeki metafiziksel varlıklar var olmadan önce illetlerinde kuvve halinde bulunmazlar. Bu açıdan ezelden ebede var olup maddeleri olmadığından dolayı imkânlarını taşıyacak bir maddeden söz edilmez. Bu durumda unsuru olmayan bir parçadan sudûr etmektedirler. Dolayısıyla bunlar mevcuttan var olmuşlar ve bilfiil vardılar. Fiziksel mevcutlar ise var olmadan önce kuvve halinde onları taşıyan maddede bulunur. Böylece ya bilfiil varlığın farklı bir varlığa dönüşmesi ya da kuvve halindeki varlığın yeni bir varlığa dönüşmesi söz konusudur.⁵¹⁴ Neticede özellikle maddenin ezeliliği düşüncesinin Meşşâî filozofların âlem anlayışı ve ayrımına bağlı olarak zamansal hudûsa tabi olan ay-altı âlem için geçerli olduğu görülmektedir.

⁵¹² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 40-41; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-îlâhiyyât*, 40-42. İbn Sînâ, nedensellik anlayışı çerçevesinde varlığın meydana gelmesi için fâil, gâye, madde ve suret olmak üzere dört temel illet ortaya koymaktadır. Buna göre madde, kendi başına maddî illet olarak şeyin varlığının parçası olarak bulunan, onun taşıyıcısı ya da konusu olarak onu bilkuvve haline getiren nedendir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-îlâhiyyât*, 257-259. Ayrıca bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 113-146. Buna somut bir örnek vermek gerekirse masanın maddî nedeni ahşaptır. Ahşap, aynı zamanda masanın masa olma imkânını kendinde taşımaktadır. Fâil illet yani usta masa yapmak amacıyla kendisine şekil verip maddeyi ve sureti bir araya getirdiğinde masa var olur.

⁵¹³ Ay-üstü âlemdeki şeyler ile ay-altı âlemdekiler varlık ve imkân bakımından üç anlamda ayrılmaktadırlar: (i) Sonradan varlık kazanan şeylerin varlıklarının imkânı, bilfiil varlıklarını öncelemekte iken ezeli varlıkların imkânları varlıkları ile birlikte dir. (ii) Ay-altındaki varlıkların imkânı dışta her zaman var değildir. Çünkü imkânlarının mâhiyeti sürekli dışta bulunmamaktadır. Ay-üstü varlıkların imkânı ise imkânlarının mâhiyetlerinin dışta sürekli bulunmasından dolayı dışta her zaman vardır. (iii) Ay-altı âlemdeki şeylerin mâhiyetlerinin gereği olarak tek bir imkânları varken, ezeli olan ise akli taksime tabi tutulurken ki sahip oldukları imkân ve dışta varlıkla beraber bulunan imkân olmak üzere iki türlü imkânları bulunmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 410-411; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 212-213.

⁵¹⁴ Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 252-253; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 213.

Dolayısıyla filozofların maddenin öncelemesinden kastettiklerinin zamansal hudûsa tabi şeyler olduğunda herhangi bir şüphe yoktur.

Filozofların bu tavrı, özellikle mütekaddim dönem kelâmcıların çoğunluğunun hudûs anlayışlarıyla bütünüyle ters düşmektedir. Zira onlar, âlemin yaratılmasından önce ne mâhiyet ne de imkân bakımından âlemin herhangi bir parçasının var olmadığını net bir biçimde kabul etmektedirler.⁵¹⁵ Onlara göre Allah, yok olan şeyleri öncesinde bir madde söz konusu olmadan yaratmıştır. Dolayısıyla kelâmcılar nezdinde âlemin varlığından önce gerçek anlamda bir varlıktan söz edilemediği gibi zihnen varlığı kabul edilen ya da potansiyel halinde varlık almayı bekleyen bir maddenin varlığı da kabul edilmemektedir. Bu nedenle mütekaddim dönem kelâmcıları zaman zaman çeşitli itiraz ve eleştirilerde bulunsalar da bu konudaki eleştirilerini bütüncül anlamda ortaya koyan kişi Gazzâlî'dir. Nitekim o, âlemin kıdemi konusunu içeren birinci meselenin üçüncü ve dördüncü delili olarak imkânın ve onun konusu olan maddenin ezeliği problemlerini ayrı ayrı ele almış ve eleştirilerini sunmuştur.

2.2. İbn Gaylân'ın Eleştirileri

İmkân problemini selefi ve takipçisi olduğu Gazzâlî gibi âlemin kıdemi meselesinin ikinci önemli delili olarak gören İbn Gaylân, imkânın varlığı ve maddenin ezeliği problemini tek bir başlık altında işlemektedir. Ayrıca o, bu probleme dair eleştirilerinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinin imkânın ve onun mahalli olan maddenin ezeliği konusunda beşinci namat altıncı fasıldaki şu pasajı üzerinden eleştiriler getirmektedir:

Her hâdis, varlığından önce varlığı mümkün olandır. Bu durumda hâdis için varlığının imkânı [hudûsundan önce] vardır. [Hâdis şeyin varlığının imkânı] fâilin gücünün ona işmesi de değildir. Aksi takdirde imkânsız için “ona güç yetirilemez çünkü o, kendinde imkânsızdır” denildiğinde “ona güç yetirilemez çünkü o, güç yetirilemezdir.” Ya da “o kendinde mümkün değildir. Çünkü o, kendinde mümkün değildir” denilmiş olur. Böylece bu imkânın, fâilin yapabilme gücünden başka bir şey olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu imkân, varlığı konuda (mahalde) olmayan kendi başına

⁵¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201-206, 231-233; Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil ve Telhisü'd-delâil*, 41-42; Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 30, 94-99. İbn Gaylân öncesindeki dönemde Mu'tezilî kelâmcılar içerisinde ma'dûmun şey oluşuna dair fikirlerin varlığı dikkate alındığında bazı kelâmcıların âlemin varlığından önceki yokluğuna varlıksal bir durum attettikleri anlaşılar. Dolayısıyla bütün kelâmcıların âlemin öncesindeki yokluk hali için aynı kanaatte olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta Mu'tezilî kelâmcıların ma'dûmun şey oluşu ile ilgili fikirlerinden dolayı kıdemi savundukları dahi iddia edilmiştir. Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemdüddîn (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 90-91. Ayrıca ma'dûmun şey oluşuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 85-118; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 129-149. Fahreddin er-Râzî, ilâhî kitapların âlemin maddesi ve suretiyle hâdis olduğuna dair açık bir ifade kullanmadıklarını beyan etmektedir. Dolayısıyla âlemin öncesinde hiçbir şekilde varlıktan bahsedilmeyeceği fikrinin kesin olmadığına dolaylı yoldan işaret etmektedir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 4/29.

bir şey de değildir. Tam aksine imkân, izâfî [bir durumdur.] Bu sebeple de bir konuya ihtiyaç duymaktadır. Buna göre var olma kuvvesi ve konu (mahal), hâdisi öncelemektedir.⁵¹⁶

Yukarıdaki metinden anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, zamansal anlamda hâdis olan mümkün varlığın imkân durumunun kendisini öncelediğini ve imkânının var olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca mümkünün güç yetirilme durumundan başka bir anlama geldiği ifade edilerek varlığının fâile dayanmadığı iddia edilmektedir. Bununla birlikte varlıksal bir anlam olan imkânın, kendi başına bir şey olmadığı için dolayısıyla da bir konuda bulunmayan cevher olmadığından varlığının imkânına sahip olan şeye izafetle var olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak imkân, bir konuya ilişkin araz durumundadır. Buradan çıkan sonuç ise mümkünün varlığını önceleyen imkânın varlığının bir maddeye dayanmasıdır. Bu bağlamda metinde asıl olarak (i) hâdisten önce imkânın varlığı ve mümkünü ait imkân niteliğinin kendinden oluşu (ii) imkânın varlığının ezeli bir maddeye dayanması olmak üzere iki noktaya dikkat çekildiği görülmektedir. İşte bundan hareketle İbn Gaylân, imkân ve madde ilişkisinde imkânın var olan bir nitelik olmadığını dolayısıyla var olmayan bir şeyin bir konuya ihtiyaç duymayacağını ve imkânın bir tür varlığa sahip olsa dahi maddenin varlığına dair düşüncenin vehme dayandığını ispat etmeye çalışmaktadır.

2.2.1. İmkânın Varlığı Üzerinden Eleştiriler

İbn Gaylân, ilk olarak “Her hâdis, varlığından önce varlığı mümkün olandır.” ifadesine odaklanarak hâdisin varlığından önce imkânının varlığına dair bakış açısını çürütmeye çalışmaktadır. İbn Gaylân’a göre söz konusu ifade, hâdisin yokken varlığının mümkün oluşuna dair bir yargıdır. Bu durumda ise varlığının mümkün olması ya dışta var olan bir şeydir ya da değildir. Eğer dışta mevcut ise bu durumda yokluğu üzerinden yargıda bulunulamaz.⁵¹⁷ Halbuki burada hâdisin yokken mümkün olduğu yargısında bulunulmaktadır. Peki bu durumda hâdisin varlığından önce olumlama ve olumsuzlamada nasıl bulunulabilir? İşte İbn Gaylân, yokluk üzerinde yargıda bulunmanın yolu üzerinden imkânın zihnin bir kurgusu olarak var olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bunu ise bizzat İbn Sînâ’nın kabul ettiği mantık kurallarını işleterek yapmaktadır. Buna göre sırf ma’dûm hakkında yargıda bulunmanın yolu, olumsuzlama anlamı içeren olumlamadır. Yani bu durumda hakkında hüküm verilen şey, vehimde var olarak kabul edilerek olumlanır. Örneğin “Nuh tufanı vardı” denildiğinde tufanın dışta varlığının olmadığı ve bir vakitte yok olduğu kastedilir. Burada “vardı” ifadesi ilk bakışta

⁵¹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 3/78-82.

⁵¹⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-’âlem*, 82.

olumlama anlamını vermekte olsa da olumsuzlama anlamı da içermektedir.⁵¹⁸ Çünkü esas olarak ifade edilmek istenen, geçmişte var olsa da şu an olmamasıdır. Böylece “varlığı mümkün olandır” sözü, olumsuzlama anlamı içermesi durumunda hâdis için sözü edilen imkânın hâdisin varlığından önce dışta herhangi bir varlığı söz konusu olmaz. Olumsuzlama anlamını içermemesi durumunda ise hâdis için imkânın varlığına ancak zihinde varsayılarak hükmedilebilir. Dolayısıyla imkân, zihninin takdir ettiği bir şey olur ki bu durumda varlığından bahsedilemez.⁵¹⁹

Burada ifade edilmesi gereken bir husus da İbn Gaylân’ın eserinde birkaç yerde andığı Şerefüddîn Mes’ûdî gibi imkânla ilgili herhangi bir ayırım yapmadan doğrudan imkânın varlığını tartışmaya açmasıdır. Halbuki Mes’ûdî, “Hâdis varlığından önce mümkündür.” önermesinin İbn Sînâ düşüncesinde iki anlama gelebileceğini ifade etmektedir. Birinci anlam, hâdisin varlığından önce yokluğunun zorunlu olmayışı ve meydana gelmemesinin zorunlu olmamasıdır. İkinci anlamda ise hâdisin varlığa hazır olması ve bu hazır bulunuşun varlığından önce bulunmasıdır. Dolayısıyla şayet birinci anlam kastediliyorsa bu yokluğunun ve varlığının zorunlu olmaması anlamında doğrudur. Aynı zamanda bu anlam, varlıksal bir şey olmadığı için kâdirin kudreti mi yoksa başka bir şey mi olduğu veya maddeye dayanıp dayanmadığı konusunda tartışmanın bir anlamı da bulunmamaktadır. Fakat ikinci anlamda olması durumunda tartışmalar ortaya çıkmaktadır.⁵²⁰ Nitekim filozofların varlığından bahsettiği ve maddeye dayanması gerektiğini savundukları imkân, ikinci anlamdaki imkân olup isti’dâd olarak kabul edilen imkân türüdür.

İbn Gaylân’ın yukarıdaki açıklamaları ve imkân ile ilgili herhangi bir ayırımda bulunmadan tartışması göz önüne alındığında her iki anlamda da hâdisten önce imkândan bahsedilemeyeceğini savunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Gaylân, hâdis meydana geldikten sonra zihninin onun için imkân durumunu kurgusal olarak takdir edebileceğini, ancak hâdisin varlığından önce imkânı hakkında herhangi bir yargının doğrudan ifade edilemeyeceğini ileri sürmektedir.

İbn Gaylân’ın hâdisin varlığından önce imkân durumundan bahsedilmesinin mümkün olmadığı fikri, İbn Sînâ’nın bakış açısıyla hareket edildiğinde çeşitli itirazlarla karşılaşacak bir yapıya sahiptir. Nitekim bu bağlamda bir itiraz İbn Gaylân ile âlemin kıdemi konusunda tartışan Fahreddin er-Râzî’den

⁵¹⁸ İbn Sînâ, “Risâletü’r-Reîs Ebî Ali İbn Sînâ fimâ tekarrara ‘indehû mine’l-hukûme fi hüceci’l-müsbitine li’l-mâdî mebbeen zamâniyyen ve tahlîluha ile’l-kiyâsât”, 139-140.

⁵¹⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-âlem*, 82-83.

⁵²⁰ Şerefüddîn Mes’ûdî, “el-Mebâhis ve’ş-şükûk ‘alâ Kitâbi’l-İşârât”, *Doubts on Avicenna: A Study and edition of Sharaf al-Dîn al-Mas’ûdî’s Commentary on the Ishârât* (Leiden:Boston: Brill, 2016), 271-273. Ayrıca İbn Sînâ’ya göre isti’dâd konusunda ayrıntılı bilgi için Bk. İbrahim Halil Üçer, “Aristotelesçi Dunamis’in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti’dâd ve Teheyü’ Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat* 2/3 (2015), 35-74.

gelmektedir. İmkânın ezeliyeti çerçevesinde İbn Sînâ'nın bakış açısıyla hareket eden Râzî⁵²¹, İbn Gaylân'ı âlemin varlığından önce meydana gelmesinin imkânı üzerinden ilzam etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda o, iki ihtimalin var olduğunu ifade ederek itirazını ortaya koymaktadır. Buna göre biz ya hâdisin meydana gelmesinin imkânının ezeli olduğunu ya da bir başlangıcı olduğunu kabul etmek durumundayız. Âlemin hudûsunun imkânının bir başlangıcı olduğunu söylememiz durumunda bu başlangıçtan önce âlemin hudûsunun ya zâtı gereği zorunlu ya da imkânsız olup daha sonra mümkün olması söz konusudur. Eğer zorunluluk söz konusu ise âlemin kâdim olduğu ortaya çıkar. Aksine âlemin hudûsu imkânsız ise daha sonra var olmasıyla imkân niteliği kazanmışsa burada bir şeyin daha önce zâtî olarak imkânsızken daha sonra mümkün dönüşmesi problemi doğar ki ona göre bu, Allah'ın varlığını bilmenin önüne kapatacak bir durumdur. Zira imkânsızın mümkün dönüşmesi gibi bir durumun kabul edilmesi, Allah'ın varlığını ispat çabasında aklî ve mantıkî argümanların işlevini yitirmesi anlamına gelir. Daha da ötesi böyle bir durum, Tanrı'nın ortağı veya iki zıddın bir araya gelmesi gibi aklen kabul edilemeyen, çelişik durumların dahi geçerli sayılmasına neden olur. Dolayısıyla da aklî yargılara herhangi bir güven kalmaz.⁵²² Neticede Râzî, âlemin meydana gelmesinin imkânının bir başlangıcı olmadığını kabul edilmesi gerektiğini ve bu kabulün âlemin sonsuz olarak meydana gelmesinin mümkün olduğu sonucuna götürdüğünü ifade eder. Râzî'nin aktarımına göre İbn Gaylân'ın buna karşı cevabı, âlemin var olmadan önce sıfır yokluk olması hasebiyle varlığının imkânının bir başlangıcının olup olmadığını söylemenin imkânsız olduğudur.⁵²³ Dolayısıyla İbn Gaylân'a göre sıfır yokluk hakkında bir yargıda bulunulamayacağı için âlemin ezelde varlığının imkânından bahsetmek mümkün olmadığı gibi, bu imkân için bir başlangıcın olup olmadığını söylemenin de herhangi bir anlamı yoktur.

Râzî'nin burada İbn Gaylân'a itiraz olarak öne sürdüğü iki husus vardır. Birincisi, âlemin varlığından önce ma'dûm oluşu nedeniyle hakkında bir yargıda bulunmanın imkânsızlığıdır. Halbuki bir yargıda bulunmanın imkânsızlığına dair fikir, bu imkânsızlık hakkında yargıda bulunmaktır. Bu ise imkânsız bir durum olan iki çeliğin bir arada olması anlamına gelir.⁵²⁴ Râzî'nin bu cevabının cedelî bir tavırla ileri sürüldüğü gayet nettir. Buna karşı İbn Gaylân'ın sessiz kalarak cevap vermediğini ifade eden Râzî'ye İbn Gaylân'ın bakış açısıyla hareket ederek cedelî bir tavırla hakkında imkânsız hükmü verilen şeyin yokluk üzerine değil yokluk hakkında konuşma üzerine olduğu söylenebilir. Ayrıca yokluk hakkında konuştuğumuz an, onu zihnen var kabul ederek hakkında yargıda bulunmuş oluruz.

⁵²¹ Râzî'nin İbn Gaylân'a itiraz olarak öne sürdüğü bu argüman, *Muhassal*'da âlemin hudûsu düşüncesine karşı bir itiraz olarak öne sürülmektedir. Ayrıca Râzî burada söz konusu argümanı kabul ettiğine dair bir ifade kullanmamaktadır. Bk. Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulema ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, 123.

⁵²² Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulema ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, 123.

⁵²³ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fi bilâdi Mâverâünnehr*, 62.

⁵²⁴ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fi bilâdi Mâverâünnehr*, 63.

Dolayısıyla bu tarz bir yargı yokluğun ontolojisi ile ilgili değil, dilsel bir düzeyde gerçekleşmektedir. Râzî'nin İbn Gaylân'a bir diğer itirazı ise, âlemin ma'dûm oluşu ve hakkında herhangi bir yargıda bulunmanın imkânsız oluşunun varsayılması üzerinedir. Râzî, bu durumda "Allah'ın kudreti ezelde mevcut değil midir?" diye sorar. Allah'ın kudretinin ezelde mevcut olduğu konusunda şüphe olmadığına göre hakkında belirli bir yargıda bulunmak da mümkündür. Buradan hareketle Râzî, Allah'ın kudretinin mümkünleri var kılmada başlangıçsız olması gerektiğini ifade ederek Tanrı'nın kudretinin sınırlanamayacağından hareketle âlemi var etme imkânının ezeli olduğu sonucuna varmaktadır.⁵²⁵

Aslında Râzî'nin imkânın ezeliyeti konusunda İbn Gaylân'a yönelttiği sorular, filozoflar tarafından ezeliyeti reddedenlere karşı ileri sürülen iddialardır. Dolayısıyla Râzî'nin bunları bizzat kabul ediyormuş gibi sunduğu anlaşılmaktadır. Ancak şu bir gerçektir ki her ne kadar Râzî, imkânı âlemin varlığından önce varlıksal bir durum olarak kabul etmese de âlemin hudûsunun imkânının başlangıcı bulunmadığını ifade etmektedir. Tabii bu durum, âlemin ezeli olmasını gerektirecek bir şey değildir.⁵²⁶ Zira hâdisin varlığı yoklukla zamansal bir şekilde öncelenmektedir. Bu bağlamda İbn Gaylân'a dönmek gerekirse o; âlemin hudûsunun, imkânının varlığını öncelemediğini ona bu hükmün Tanrı'nın varlığına kıyasla verildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla onun nezdinde "Âlemin varlığı mümkündür." yargısı, âlemin hâdis olması göz önüne alınarak oluşturulmuştur.⁵²⁷ Üstelik İbn Gaylân'ın zaman konusundaki bakış açısından hareketle âlemin varlığının imkânının Allah'ın sonsuz kudretine kıyasla ezeli olarak mümkün olduğunu söylemekte herhangi bir mahzur yoktur. Dolayısıyla âlemin imkânının zihnin bir takdiri olarak varlığını öncelemesinde sorun yoktur. Asıl sorun, bu imkânın varlıksal bir şey olarak addedilerek bir maddeye dayandırılmasıdır.

Yukarıda geçtiği üzere İbn Gaylân açısından âlemin kıdemi problemi çerçevesindeki temel sorunlardan biri, imkânın varlıksal bir şey olarak kabul edilmesidir. Nitekim o, bu sebeple "Hâdis için hudûsundan önce varlığının imkânı vardır." ifadesinde görüldüğü üzere varlığının imkânının mevcut bir şey olarak tasavvur edilmesine yönelik eleştiriler getirmektedir. İbn Sînâ'ya göre imkânın varlığı kendi başına bir şey olarak bulunmayıp izâfî bir durum olduğu için bir konuya yani mahalle ihtiyaç duymaktadır. Aksi takdirde imkândan söz edilmesi mümkün değildir. İmkân gibi belirli bir konuya nispeten varlığından söz edilen şeylerin İbn Gaylân nezdinde ise varlıksal bir durumları yoktur. Zira ona göre dışta varlığı olmayan şeyin gerçek anlamda varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda

⁵²⁵ Râzî, *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fi bilâdi Mâverâünnehr*, 63.

⁵²⁶ Fahreddin er-Râzî'ye göre âlemin hudûsunun imkânının başlangıcı yoktur. Fakat imkânın ezeliyetinin hudûsla birlikte farz edilmesi muhaldir. Tûsî ise Râzî'nin bu cevabını muğalata olarak nitelemekte ve doğru olanın zâtî imkânla başka sebeple imkânsızlığın çelişmediğini kabul etmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre imkânsız olan, âlemin varlığının muhtâr bir fâile dayanması nedeniyle imkânıyla birlikte ezeli olmasıdır. Bk. Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 196-197, 203.

⁵²⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 83.

İbn Gaylân, kelâm geleneğinin varlık anlayışını devam ettirerek nisbî ve izâfî şeyler ile külli kavramların dışta herhangi bir varlıklarının olmadığını savunmaktadır.⁵²⁸ Buna göre varlık kavramı gibi bütün varlıkların ortak olarak taşıdığı külli kavramlar veya imkân gibi bir şeye izafetle varlığından söz edilen şeylerin varlığı sadece zihindedir. Daha önce ifade edildiği üzere varlıklarının zihinde olması ise ayrı bir kategori olarak değil zihnin takdir etmesine binaendir. Dolayısıyla bir şeyin varlığı ve yokluğu, dışta bulunup bulunmamasına göre değerlendirilmektedir.

Mümkünün imkân niteliğinin varlığından önce bulunuşu mâhiyet ve imkân ilişkisine dayanmaktadır. Bu bağlamda İbn Gaylân, imkân ve mâhiyet ilişkisine dikkat çekerek bir şeyin varlığından önce mâhiyet olarak bulunduğu fikrini de eleştirmektedir.⁵²⁹ Ona göre zâtların kendinde şeyler olup kendilerine varlık verildiği fikri vehmin yanlış yargılarından. Çünkü bu durumda zâtlara varlık verilmeden önce var olmaları ya da yok olmaları dışında bir ihtimal bulunmamaktadır. Zât var ise zaten varlığın verilmesi gibi bir şeyden söz edilememektedir. Neticede İbn Gaylân'a göre yaratıcının yaratması zâta varlık verme şeklinde değil, zâtı baştan yoktan yaratmasıdır. Zât meydana geldikten sonra zihin zâtın diğer varlıklarla ortak olarak taşıdığı bir nitelik olan varlık yargısını zâta yüklemektedir. Bu anlamda İbn Gaylân'a göre varlık dahi kendi başına bir gerçekliğe sahip olmayıp zihnin kurduğu tümel bir durumdur. Böylelikle İbn Gaylân mümkün varlığın varlığından önce mâhiyeti gereği imkânının var oluşunu mâhiyetin yokluğuna dayanarak açıklamaktadır. Hatta İbn Gaylân, mâhiyetin var olan bir şey oluşunu dahi vehmin yargılarından biri olarak kabul etmektedir. Şöyle ki ona göre mâhiyete şeyin varlığı dışında bir tür varlık verilmesi, aklın dış dünyadaki gerçeklikleri varlık ve yokluktan bağımsız olarak tasavvur etmesine dayanmaktadır. Buna göre mâhiyete zât olma durumunu atfeden kişiler, aklın bu tasavvuruna dayanarak mâhiyetlerin yoklukta kendi başlarına var edilme söz konusu olmadan zâtlara sahip olduğunu zannetmektedirler. Oysa yokluk halinde mâhiyetler herhangi bir şey değildir. Ancak zihin bunları tasavvur ettiğinde zihinde var olmaktadır. Böylece bu mâhiyetler zihnin takdir ettiği şeyler olarak zihinde bulunmaktadırlar.⁵³⁰

İbn Gaylân, aslında yukarıdaki varlık anlayışına dayanarak varlığın imkânının herhangi bir şekilde var olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Çünkü onun bakış açısıyla hareket edildiğinde varlığın kendisi dışta bulunmuyorsa bu durumda imkânının varlığının da dışta bulunmadığı

⁵²⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 74.

⁵²⁹ İbn Sînâ, varlığın imkânını mâhiyetin bir gereği olarak görür. Bu bakımdan mâhiyet, birçok şeyi gerektirdiği gibi o şeyin varlığının mâhiyetinin imkânını da gerektirmektedir. Nitekim İbn Sînâ, varlığın imkânını bir şeyin mâhiyeti açısından mümkün oluşuyla açıklamaktadır. Dolayısıyla mâhiyeti bilinmeyen şeyin imkânından bahsetmek de mümkün değildir. Bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 434.

⁵³⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 74-75.

kendiliğinden anlaşılır. Bu noktada İbn Gaylân, Gazzâlî gibi⁵³¹ varlığın imkânı, zorunlu oluşu ve imkânsızlığı gibi durumların zihnin takdir ettiği şeyler olduğunu dolayısıyla da herhangi bir şekilde var olmadıklarını şu cümleleriyle açıklamaktadır:

Varlığın imkânı, zorunluluğu ve imkânsızlığı zihinsel anlamlar olup dışta herhangi bir varlıkları bulunmamaktadır. Şöyle ki zihin, zâtları tasavvur ederek birbiriyle kıyasladığında varlığa nispeten birbirlerinden farklı olduğunu görür. Böylece bu zâtların bazısı hakkında zorunluluk, bazısında imkânsızlık bazısı hakkında ise imkâna hükmeder. Bunun dışında zâtlar için nefsü'l-emirde ne zorunluluk ne imkânsızlık ne de imkân bulunmaktadır.⁵³²

Bu metinden de anlaşıldığı üzere İbn Gaylân, varlığa dair bu nitelemelerin zâtların varlık düzleminde birbiriyle kıyaslanması neticesinde zihnin kurguladığı kavramlar olarak kabul eder. Bir örnek vermek gerekirse insan düşünüldüğünde varlığının çeşitli faktörlere bağlı olarak meydana gelip gelmeme durumunun eşit düzeyde olduğu görülür. Fakat Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda onun varlığı için bir sebep düşünülemediği gibi yokluğu da düşünülemez. Dolayısıyla zihin bunları birbirine kıyasladığında sebepli olana “mümkün” hükmünü verirken, varlığı herhangi bir sebebe bağlı olmayana da “zorunlu” olarak niteler. O halde İbn Gaylân nezdinde zihin söz konusu edilmediğinde Tanrı'nın zorunlu varlık oluşu nasıl değerlendirilmelidir? Bu fikir Dînânî'nin iddia ettiği gibi nefsü'l-emirde Tanrı'nın bu niteliğe sahip olmadığını mı göstermektedir? Ya da Tanrı'nın Vâcibü'l-Vücûd oluşu sadece zihni bir durum mudur? Dînânî, bu soruların İbn Gaylân için cevabının çok zor olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre Tanrı'nın nefsü'l-emirde bu vasfının olmadığını söylemek onun Tanrı oluşuyla ilgili birçok problem meydana getirmektedir.⁵³³ Fakat İbn Gaylân'ın bakış açısıyla mesele değerlendirildiğinde varlık tümel bir kavram olduğundan ona yüklenen niteliklerin de zâtların kıyaslanmasıyla elde edilmektedir. Bundan dolayı zihin söz konusu edilmediğinde zorunlu kavramından da bahsedilemez. Ancak bu Tanrı'nın varlığının kendinden oluşu, yokluğunun tasavvur edilememesi anlamına gelmez. Zira zorunlu kavramının söz konusu edilememesi nefsü'l-emirde Tanrı'nın varlığının kendinden oluşu, başka varlıkların sebebi olması vb. durumların varlığını engellemez.

İbn Gaylân'ın imkânı zihnin bir ürünü olarak ortaya koyması, İbn Sînâ'nın mümkünün imkânının mâhiyeti gereği olduğu dolayısıyla imkânın özünden kaynaklandığı fikrine de bir bakıma cevap vermiş olmaktadır. Nitekim bu bağlamda İbn Gaylân, mümkünün özünden dolayı imkân niteliği

⁵³¹ Gazzâlî, filozofların âlemin varlığından önce imkân olarak bahsettikleri şeyin aklın yargısından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Buna göre aklın varlığını takdir edebildiği şeye mümkün, varlığını takdir edemediği şeye imkânsız, yokluğunu takdir edemediği şeye ise vâcib denilmektedir. Bk. el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 120.

⁵³² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 83.

⁵³³ Dînânî, *Mu'ammây-ı zamân ve hudûs-i cihân*, 243-244.

taşıdığına dair iddiayı⁵³⁴ varsayımsal olarak şöyle bir soruyla ortaya koymaktadır: “Hâdis, hakkında herhangi bir tasavvur durumunun söz konusu olmaması halinde kendinde mümkün müdür yoksa değildir”⁵³⁵ İbn Gaylân’a göre mümkünün imkânının özünden dolayı olduğu fikri birçok filozofun ayağının kaydığı bir zemindir. Bir şey ne dışta ne de zihinde mevcut değilse bu şeyin tam anlamıyla yokluk halinde olduğu anlaşılır. Tam anlamıyla yok olan bir şey hakkında ne bir yargıda ne de olumlu veya olumsuz bir nitelemde bulunabilir. Peki bu durumda böyle bir şeyin mümkün oluşuyla ilgili yargı nasıl oluşmaktadır? İbn Gaylân’a göre böyle bir yargının oluşma nedeni zihnin kendisidir. Zira insan, bir şey hakkında onun mümkün olup olmadığı ile ilgili düşünmeye başladığında en başta onu zihne dahil eder ve onun mümkün olduğu yargısına ulaşır. Dolayısıyla şeyin mümkün oluşu, kendinde bir şey değildir. Bu durumda hâdis şey ne zihinde ne de dışta yoksa herhangi bir varlıksal özelliğe sahip olmaması nedeniyle ne “mümkün” ne de “imkânsız” olarak nitelenmesi söz konusu değildir.⁵³⁶

Esasen İbn Sînâ’nın düşüncesine göre mümkünün kendisinden dolayı imkân niteliğini taşıması ve imkânın varlıksal bir şey olarak görülmesi, mümkünü ait imkân niteliğinin tam olarak ne olduğu meselesini gündeme getirmektedir. Bu konuyla alakalı olarak bir şeyin imkânının kendinden önce varlığının anlamının kâdirin ona güç yetirebilmesi olduğu iddiası gündeme gelmektedir. İbn Sînâ, alıntılanan metinde görüldüğü üzere imkânın güç yetirilen ile özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Zaten o, failin yapabilme gücü ile hâdisin mümkünlüğünün aynı şey olduğuna dair düşünceyi reddeder. Buna göre bir şeyin güç yetirilebilir oluşunun illeti, varlığının mümkünlüğü olması durumunda bir diğer ifadeyle mümkünlük güç yetirilebilirlikle aynı anlama sahip olması durumunda delil ile kendisi için delil getirilen şey aynı olmaktadır. Yani imkânsız hakkında “Kendinde mümkün olmadığı için güç yetirilebilen değildir.” denildiğinde şayet mümkün olmak, güç yetirilebilmekle aynı olursa bu durumda “O güç yetirilebilir olmadığı için güç yetirilebilir değildir” anlamı çıkar. Halbuki bu iki terimin farklı olduğu açıktır. Çünkü biz, bir şeye güç yetirebilmeyi onun mümkün oluşuyla illettendiririz. Dolayısıyla bir şeye güç yetirebilmeyi imkân ile delillendirdiğimizde güç yetirmeye ulaştırın imkânın güç yetirenin güç yetirebilmesinden farklı bir şey olması gerekir.⁵³⁷ Öte yandan imkân ile güç yetirilebilmenin birebir

⁵³⁴ Nitekim İbn Sînâ, her hâdisin var olmadan önce kendinde mümkün olduğunu farklı eserlerinde vurgular. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, 255; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 181.

⁵³⁵ İbn Gaylân’ın bu varsayımsal soruyu Gazzâlî’nin karşı tarafın itirazı olarak kurgusal olarak öne sürdüğü metinden çıkardığını düşünmekteyiz. Çünkü Gazzâlî, imkânın akli bir yargı oluşuna karşı kendisine cevap olarak ürettiği metnin sonunda şöyle demektedir: “Akıllı kimselerin imkânı takdir etmekten yüz çevirdiklerini ve onun farkına varmadıklarını varsayarsak şöyle deriz: İmkân durumu ortadan kalkmaz. Tam aksine mümkünler kendinde mümkündürler. Fakat akıllar, ona dikkat etmemişlerdir. Akıllar ve akıllı kimseler yok olsa dahi imkân hali varlığına devam edecektir.” Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 122.

⁵³⁶ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-âlem*, 83.

⁵³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 181-182; İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, 254-255.

aynı olmadığını gösteren bir diğer durum, imkânın mümkününe ait zâtî bir nitelik olmasıdır. Şöyle ki imkân, mümkünlerin ve hâdis şeylerin zâtî niteliği olması sebebiyle fâil ve kâdir kavramları olmaksızın zihinde belirir. Halbuki bir şeyin güç yetirilen olması fâil ve kâdir tasavvur edilmeden anlamsızdır.⁵³⁸ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki her ne kadar bir şeyin özü itibarıyla mümkün oluşu ile fâilin güç yetirebilir oluşu farklı şeyler olsa da güç yetirilebilir olmak mümkünün bir parçası durumundadır. Burada aslında iki yön ortaya çıkmaktadır. Buna göre mümkünü kendi başına düşündüğümüzde imkân özelliği kendi zâtından kaynaklanırken, mümkünü var edenle beraber düşündüğümüzde nispet yoluyla güç yetirilebilir oluşuna hükmederiz. Bu bakımdan imkân güç yetirilen şeyin sıfatı olurken güç yetirme kâdirin sıfatı olması nedeniyle her ikisinin aynı olması düşünülemez.

İbn Gaylân ise imkân ile kâdirin güç yetirebilmesinin özdeş olarak kabul edilmesi durumunda “İmkânsız, mümkün olmadığı için ona güç yetirilemez.” denildiğinde hiçbir akıl sahibinin bundan “İmkânsız, güç yetirilemez olduğu için güç yetirilemezdir.” gibi bir şeyi kastetmeyeceğini vurgular. Dolayısıyla İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın ulaştığı bu sonucu fâsit olarak niteler. Ona göre muhalin anlamı, mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla aksi bir anlam kastedilerek “Mümkün olmayan mümkün olmadığı için güç yetirilebilen olmaz.” gibi bir ifade yanlıştır. Ona göre doğru olan ise “İmkânsız olanın güç yetirilemez oluşunun, onun var olmamasıyla illetlendirilmesidir.”⁵³⁹ Anlaşılan odur ki İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın itirazının açık ve anlaşılır olmadığını ve varılan sonucun da geçersiz olduğunu belirterek imkânsızlığın güç yetirilemez oluşunu, onun var olmamasıyla illetlendirerek çözmeye çalışmaktaysa da problemi bütün boyutlarıyla tartışmaktan kaçınmaktadır. Nitekim İbn Sînâ’nın vardığı neticeyi, akıl sahibi hiç kimsenin kabul etmediğini ileri sürerek tam anlamıyla irdelememesi de bunu göstermektedir. Halbuki İbn Sînâ’nın bu itirazının arkasında “Ma’dûmun güç yetirilebilir” olarak kabul eden bazı Mu’tezilî kelâmcıların olduğu anlaşılmaktadır. Zira onlara göre mümkün olan ma’dûmun gerçekliğini kabul etmenin tek yolu kâdirin yani Tanrı’nın kudretine bağlı olmasıdır. Dolayısıyla onlara göre mümkün denilen şey, kendisine güç yetirilendir. Bu bağlamda fâilin varlığı söz konusu olmadığında herhangi bir şey mümkün olarak tanımlanamamaktadır. Buna göre bir şeyin mümkün oluşu, fâilin kudretine taalluk etmesinin imkânının bilinmesine bağlıdır.⁵⁴⁰

Buraya kadar yaptığımız açıklamaların da gösterdiği gibi İbn Gaylân, âlemin varlığından önce mümkün oluşuna ait imkân niteliğinin ezeliğini, zaman meselesindeki kullandığı yöntem üzere imkânın varlığını sorgulayarak ve eleştirilerini ortaya koyarak çürütmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ’nın

⁵³⁸ Hasan Melikşâhî, “el-İşârât ve’t-Tenbîhât Açıklama Kısım”, çev. Tahir Uluç, *el-İşârât ve’t-tenbîhât* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/341.

⁵³⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-âlem*, 84.

⁵⁴⁰ Kaya, *Varlık ve imkân*, 140-186.

belirttiği üzere imkânın izâfî oluşu ve varlığından söz edilebilmesi için maddede bulunması gerektiği düşüncesini dikkate alarak hareket eden İbn Gaylân, imkânın itibârî bir şey olduğu için herhangi bir maddeye ihtiyaç duymadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre imkân, zihnin bir ürünü ise bu durumda imkânın mahalli de zihindir. Böylelikle imkân zihnî bir şey olduğundan ezeliiliğinden söz edilmeyeceği gibi kendisi var olmadığından onu önceleyen ve onun mahalli olarak kabul edilen maddenin de ezeliiliğinde bahsedilemez. Her ne kadar İbn Gaylân, imkânın varlığına yönelik eleştirilerini ortaya koysa da onun asıl hedefi maddenin ezeli oluşu düşüncesini geçersiz kılmaktır. Çünkü ona göre hedefindeki muhatap İbn Sînâ, imkânın bir mahalle ihtiyaç duyduğunu ve bu mahallin (*madde*) hâdis olması durumunda ise başka bir maddeye ihtiyacın hasıl olmasının imkânsız olacağından dolayı da kadîm bir maddenin olması gerektiğini iddia etmektedir.⁵⁴¹

2.2.2. Maddesiz İmkânın Varlığı Varsayımına Dayanan Eleştiriler

İbn Gaylân, bir yandan imkânın zihnin takdiri olup bir mahalle ihtiyaç duymadığını temellendirirken öte yandan imkânın varlığının bir varsayım olarak kabul edilmesi halinde maddeye gerek olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Gaylân, öncelikle imkânın maddenin mi yoksa hâdisin mi bir niteliği mi olduğunu İbn Sînâ'nın ifadeleri üzerinden ortaya koymaktadır. İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın "Hâdis, varlığından önce varlığı mümkün olandır." yargısı, hâdis için varlığının imkânına dair bir ifadedir. Dolayısıyla burada imkânın varlığı maddeye değil hâdis'e yüklenmektedir.⁵⁴² Bu durumda ise imkânın varlığının kabul edilmesi halinde imkânın mahalli madde değil, hâdis olmaktadır. İbn Gaylân'ın bu kabulüne göre, hâdis var olduktan sonra var olma ile olmama durumunun eşit olmasından dolayı mümkün vasfını almaktadır. Bunu başka bir şekilde Alâüddin et-Tûsî'nin savunduğu gibi ortaya koymak gerekirse bir nitelik olarak kabul edilen imkân, aslında mümkünün sıfatıdır. Mümküne ait olan bu vasfın sadece mümkünde bulunması gerekir ki bunun anlamı imkânın mümkün'den başkasında bulunamamasıdır. Sonuç olarak mümkünün imkânının başkasında bulunması mümkün değildir.⁵⁴³ Dolayısıyla aklen mümkünün varlığından önce bir imkân durumu söz konusu olsa da imkânın asıl mahalli mümkünün kendisidir. Bu bağlamda "Hâdis varlığı mümkün olandır." ifadesinin, hâdisin maddesinde mümkün oluşu anlamına geldiği tarzında bir itiraz ileri sürülerek imkânın gerçekte maddeye izafet edilmesi nedeniyle mahallinin madde olması gerektiği iddia edilebilir. İbn Gaylân'a göre böyle bir iddia, ulaşılmak istenen sonucun (*matlûb*) öncül yapılması demektir. Zira normalde İbn Sînâ'nın düşünce biçimine göre şöyle bir akıl yürütme ortaya çıkmaktadır:

⁵⁴¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 82.

⁵⁴² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-'âlem*, 83.

⁵⁴³ Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 118.

- Hâdis varlık, varlığından önce mümkündür.
- Varlığının mümkünlüğü, izafî bir niteliktir.
- İzâfî olanın var olması için bir maddeye dayanması gerekir.
- O halde imkânın var olabilmesi için maddeye dayanması gerekmektedir.

Yukarıda ifade edilenin aksine birinci öncülden imkânın maddede bulunması kastedilirse bu durumda birinci öncül netice ile aynı olur. Dolayısıyla imkânın maddede bulunduğu baştan kabul edildiğinden döngüsel bir durum ortaya çıkacak ve İbn Sînâ'nın imkânın kendi başına bulunmayışından maddenin varlığına doğru akıl yürütmesinin herhangi bir anlamı kalmayacaktır. İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın hâdisin varlığından önce mümkün oluşu yargısında mevzunun hâdis olması nedeniyle imkân niteliğinin hâdis'e yüklendiği iddia etmektedir.⁵⁴⁴ Buna göre hâdisin varlığının mümkün oluşu, hâdis var olduktan sonra hâdisin bizzat kendisindedir. İbn Gaylân'ın imkânı aklî bir yargı olarak görmesini hatırlarsak bu durumda hâdisteki imkân niteliği, hâdis varlığın var edilmesiyle aklın varlıkları birbiriyle kıyaslaması neticesinde ulaştığı bir yargıdır. Bu minvalde âlemin ezeli olarak mümkün oluşu fikri de geçersiz olmaktadır. Çünkü âlem yokken herhangi bir niteliği kendisine atfetmek mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın hâdisten kastettiği şeyin, zamansal anlamda hâdis olan ay-altı âlem olduğu açıktır. Zira daha önce açıklandığı üzere varlığının imkânının önceliğinden bahsedilebilenler ay-altı âlemdeki varlıklardır. Bu varlıklar, zaman ve yoklukla öncelendiğinden kelâmcıların anladığı tarzda hâdis varlıklar olmamaktadırlar. Bu durumda İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'nın kastettiği anlamı dikkate almayarak onun ortaya koyduğu yargı üzerinden itirazda bulunması doğru bir tutum olmamaktadır. Çünkü eğer İbn Sînâ'nın düşüncesi üzerinden bir eleştiri yapılacaksa onun kastettiği anlama sadık kalmak gerekmektedir.

İbn Gaylân, zaman zaman İbn Sînâ'nın bazı argümanlarını kendi sistemine göre yorumlamakla beraber kendisinden önce felsefe eleştirisi yapan kişilerin yaptığı hatalara düşmekten de kaçınmıştır. Bu bağlamda onun; Gazzâlî, Şehristânî ve Mes'ûdî gibi isimlerin imkân problemi bağlamında İbn Sînâ'ya yönelik bazı yanlış anlamaları fark ettiğinden dolayı tartışmaya girmediği söylenebilir. Nitekim imkân-madde ilişkisi bağlamında Gazzâlî ile başlayan süreçte İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozoflara göre ay-üstü âlemdeki şeylerin imkânlarının kendilerini öncelediği zannedilmiştir. Buna dayanılarak da filozofların imkânın maddeye ihtiyaç duymasına yönelik fikirlerini nakzetme girişiminde bulunulmuştur. Örneğin Gazzâlî, imkânın aklî bir yargı olup var olan bir şeyin vasfı olmadığını, filozofların nefislerin imkânının varlığına dair fikirleri üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre nefisler, onlar nezdinde hâdis olup kendi başına var olan cevherler olarak hudûslarından önce imkânları

⁵⁴⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 83-84.

bulunmasına rağmen bu imkânın ne zâtı ne de maddesi bulunmaktadır. Hatta bu imkân hali, kâdirin kudretiyle ilgili olmadığı gibi fâile ait bir durum da değildir.⁵⁴⁵ Kanaatimizce Gazzâlî, İbn Sînâ'nın imkân-madde ilişkisine dair pasajında zikrettiği "her hâdis" ifadesinin bütün hâdisleri kapsadığını zannederek böyle bir delil ortaya koymuştur. Oysa İbn Sînâ başka eserlerinde madde ve zamanın öncelemediği ay-üstü âlemdeki varlıkların imkânlarının varlıklarıyla birlikte bulunduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî sonrasında Mes'ûdî'nin de aynı akıl yürütmede bulunduğu görülmektedir.⁵⁴⁶ Şehristânî ise ay-üstü âlemdeki varlıkların imkânlarının kendilerini öncelediği halde maddeye gereksinim duymamasını kelâmcıların zamansal hudûs fikrine benzetmektedir. Ona göre kelâmcıların âlemin hudûsuyla ilgili bakış açısı, filozofların nefislerin hudûsuyla ilgili fikrine benzetilebilir. Nitekim her iki yaklaşımda da yokluktan meydana gelme ve başlangıca sahip olma durumu söz konusudur. Dolayısıyla ona göre nefislerin meydana gelişinde olduğu gibi hâdisin yoktan meydana geldiği kabul edildiği takdirde aklen bir imkânın onları öncelemesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Fakat bu durum imkânın bir maddeye dayanmasını gerektirmemektedir.⁵⁴⁷

İbn Gaylân, her ne kadar imkânın varlığını bir varsayım olarak kabul ederek maddenin varlığına gerek olmadığını ortaya koyma girişiminde bulunuyor gibi gözükse de aslında onun imkân olarak ortaya attığı şey, imkânın var olduktan sonra hâdis aklen yüklenen bir anlam olduğudur. Böylece onun nezdinde imkânın hâdisin bir niteliği olduğu ve bu niteliğin arazî bir durumunun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Âlemin varlığından önce hiçbir şekilde maddeden söz edilemeyeceğini savunan İbn Gaylân, filozoflardaki bu düşüncenin metafiziksel birçok tartışmada olduğu gibi yine vehmin yargılarına boyun eğmekten kaynaklandığını düşünmektedir. İbn Gaylân'a göre onlar, bu tarz konularda he ne kadar akla dayandıklarını iddia etseler de aslında duyulardan ve hayalden yola çıkarak hareket etmektedirler. Dolayısıyla da âlemdeki tikellere dair müşahedeleri neticesinde bir şeyin yokluktan meydana gelemeyeceği düşüncesi onlarda baskın gelmektedir. Şöyle ki filozoflar, bu evrendeki şeylerin kendilerinin suretlerine uygun maddelerde meydana geldiğini müşahedeleri neticesinde madde fikrine varmışlardır. Söz gelimi kılıcın suretinin yünde değil de onun suretine uygun demirde meydana geldiğini, sirkenin sudan değil de üzüm suyundan ortaya çıktığını gözlemlemişlerdir. Bundan hareketle de kılıcının varlığının imkânının demirde olduğunu ya da sirkenin varlığının imkânının üzüm suyunda olduğuna kanaat getirerek her hâdisin varlığının imkânının kendisinden önce olduğunu ve bu imkânın bir maddede bulunduğunu tahayyül etmişlerdir. Ancak İbn Gaylân, onların evrendeki bu müşahedelerine dayanarak vardıkları neticenin zorunlu olmadığını savunur. Zira onların bu düşüncesi,

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 121,123; Mes'ûdî, "el-Mebâhis ve's-şükûk 'alâ Kitâbi'l-işârât", 273-274.

⁵⁴⁶ Mes'ûdî, "el-Mebâhis ve's-şükûk 'alâ Kitâbi'l-işârât", 273-274.

⁵⁴⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm*, 30-31.

bütün hâdislerin aynı şekilde meydana geldiğini zorunlu bir durum olarak gösteremez. Ayrıca ona göre dış dünyada kendisi hakkında imkân hükmü verilen kılıç dahi tümel bir anlamdır. Tümelin de varlığı zihinde olduğu için imkânının da zihinde olması gerekir. Dolayısıyla dışta imkân bulunmadığından onun mahalli olan madde de bulunmaz.⁵⁴⁸

Aslında İbn Gaylân tartışmayı bütünüyle aklî bir düzeye çekerek imkân kavramının potansiyel ile olan anlam ilişkisini dışarıda bırakmaktadır. Halbuki onun gittiği örnekler üzerinden hareket edildiğinde kılıcın varlığının demirde olmasının imkânı, demirde kılıç olma potansiyelinin olması bağlamında bilkuvve bir durumu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün tümeli sadece zihnin ürettiği anlamlar olarak gören Gazzâlî'ye cevap olarak tümelin bilfiil dışarıda varlığı olmasa da zihin dışında eşyada bilkuvve bulunduğu şeklinde bir cevap verilebilir.⁵⁴⁹ Fakat yine de İbn Rüşd'ün bu cevabı yeterli değildir. Çünkü meseleyi İbn Sînâ düşüncesi çerçevesinde değerlendirdiğimizde aklî ve mantıkî tümelin tümel olarak hiçbir şekilde dışta bulunmadığı ve bilfiil zihinde bulunduğu görülür.⁵⁵⁰

Neticede İbn Gaylân, imkânın varlığı söz konusu olsa dahi bu durumun maddenin varlığını gerektirmediğini ortaya koymaya çalışsa da dönüp dolaştığı yer imkânın âlemin varlığından önce bulunmasının söz konusu dahi edilmeyeceğidir. Tabi bu durumun en önemli nedeni, âlemin müessire ihtiyaç duymasının nedeninin hudûs olarak kabul edilmesine dayanmaktadır. Aksi takdirde kendinde imkân niteliğini taşıyan mümkünün mâhiyetinden dolayı fâile ihtiyaç duyduğu anlaşılır ki bu durum İbn Gaylân için imkânsızdır. Çünkü böyle bir durumda imkân durumunun ezeli olması gerekmektedir. Bu ise âlemin kıdemi düşüncesine götürmektedir. Fakat Râzî'den itibaren bu durum değişmiş fâile ihtiyacın nedeninin imkân olduğu görüşü ağır basmıştır. Tabi bununla birlikte imkân varlıksal bir şey olarak kabul edilmeyip bir maddeye dayandırılmamıştır. Bize göre asıl önemli olan da budur. Şunu ifade etmek gerekir ki İbn Gaylân, ezellilik kaygısıyla her ne kadar âlemden öncesi için imkân kavramını bütünüyle inkâr etse de aklen imkân kavramını bütünüyle reddetmek mümkün değildir. Dolayısıyla aslında Râzî⁵⁵¹

⁵⁴⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 84.

⁵⁴⁹ Ebû'l-Velîd İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhamed Âbid Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 190-191. *Şerhü'l-Mevâkıf* yazarı Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413), filozoflardan bazılarının imkânın dışta varlığının bulunmadığını fakat dışta var olan bir şeye taalluk ettiğini iddia ettiklerini ifade eder. Bu bakımdan imkân, dıştakine taalluk etmesi sebebiyle dışta bulunmamakta fakat dışta bulunmanın imkânı olmakta ve o şeye taalluk etmesi nedeniyle o şeyin dıştaki varlığına delalet etmektedir. Aynı zamanda bu şey imkânın konusu olmaktadır. Bu görüş tümel olan imkânın dıştaki şeyle ilişkisi bakımından İbn Rüşd'ün savunduğu fikrin farklı bir versiyonu gibi görünmektedir. Ancak Cürcânî, imkânın dıştaki varlığa taallukunun zihnî olması nedeniyle dıştaki varlığına delalet etmesinin mümkün olmadığıyla bu görüşe cevap vermektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/758.

⁵⁵⁰ Wahid M. Amin, "Kutbüddin er-Râzî ve Tümel Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümel Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", çev. Burak Veysel Erman, *Nazariyat* 5/2 (2019), 28. Ayrıca tümel problemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Cihan Özyaykan, *İbn Teymiyye'nin Selefiyye Felsefesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2024), 168-185.

⁵⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Dâru'l-Cil, 2004), 70; et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 120.

ve sonrasında Taftâzânî⁵⁵², Kemalpaşazâde gibi âlimlerin kabul ettiği üzere Allah'ın kudretinin taalluku bakımından âlemin var edilmesinin imkânının ezeliliği, ezeliliğin de imkânını gerektirmektedir. Zira âlemin var edilmesinin imkânının ezelî oluşu, âlemin ezelî olarak varlık bulmasını gerektirmemektedir. Çünkü imkân ile gerekliliğin farklı şeyler olduğu bilinen bir durumdur.⁵⁵³



⁵⁵² et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/467.

⁵⁵³ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 88.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI'NIN BİRLİĞİ VE DEĞİŞMEZLİĞİNE DAYALI ARGÜMANLARIN ELEŞTİRİSİ

İbn Gaylân'a göre âlemin kadîm oluşuna dair düşüncenin arka planındaki en önemli unsurlardan bir tanesi de Tanrı tasavvurudur. Bu Tanrı tasavvurunun kıdem düşüncesini besleyen en önemli yanı ise, filozofların Tanrı'nın her yönden tek oluşu ile değişmez oluşuna dair bakış açısıdır.⁵⁵⁴ Esasen Tanrı'nın her yönden birliği, mükemmelliği ve değişmezliği fikri, şüphesiz İbn Gaylân'ın da içinde bulunduğu İslâm düşünce geleneğinin temel ilkelerinden biridir. Bu anlamda gerek filozoflar gerekse kelâmcıların Tanrı'nın birliği, mükemmelliği ve değişmezliği gibi ilkeler konusunda ittifak ettikleri rahatlıkla söylenebilse de bu ilkeleri tasavvurda ve yorumlama biçiminde farklılaştığı görülmektedir. Nitekim Tanrı'nın âlemi sonradan yaratması; filozoflar açısından onun birliği, ezeliliği ve mükemmelliğine zarar veren bir durum olarak görülürken; kelâmcılar, tam aksine âlemin kadîm kabul edilmesinin Tanrı'nın mükemmel bir varlık oluşuna hâlel getireceğini düşünmektedirler. Dahası kelâmcılar açısından âlemin ezelî ilim, irade ve kudret gibi kemâl sıfatlarıyla sonradan meydana getirilmesi, Tanrı'nın mükemmel oluşunun bir gereğidir. Dolayısıyla aynıymış gibi görünen ilkelerin arkasında derin fikir ayrılıklarının olduğu anlaşılmaktadır.

Filozoflara göre âlemin sonradan yaratıldığını savunan bir yaklaşımın benimsenmesi durumunda Tanrı'nın niçin daha önce veya daha sonra yaratmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun karşılığında verilecek herhangi bir cevap tam anlamıyla yeterli olmayacaktır. Zira daha önce yaratmadığı halde sonradan yaratan bir Tanrı'nın kabulü durumunda daha önce irade etmediği halde daha sonra irade eden veya daha önce kâdir olmadığı halde daha sonra kudret sahibi olan bir Tanrı'nın da varlığının mantikî olarak kabul edilmesi gerekecektir. Bu anlamda Gazzâlî'nin de özetle ifade ettiği üzere Kadîm'den kudret, alet, zaman ya da tabiat bakımından herhangi bir değişiklik olmadan hâdisin sudûru imkânsızdır.⁵⁵⁵ Dolayısıyla filozoflara göre Tanrı her yönden tek ve değişmez olduğu için âlemin hâdis olarak kabul edilmesi durumunda O'nda değişiklik ve çokluğun gerçekleştiğini kabul etmek

⁵⁵⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 47. İlâhî basitlik ve değişmezlik gibi konular hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 89-229; Abdülkadir Tanış, *Tanrı Değişir mi?: İlahi Değişmezlik Üzerine Felsefî Bir İnceleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2024); Ömer Bozkurt, "İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 67-86.

⁵⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 91-92.

gerekmektedir.

İbn Gaylân, İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozofların Tanrı'yı değişimden ve çokluktan tenzih etmek üzere çıktığı yolda batıl öncüllere başvurduklarını bu nedenle de yanlışla düşüklerini savunmaktadır. Ona göre filozoflar, Tanrı'nın tekliği, mükemmel oluşu ve değişmezliği gibi herkes tarafından kabul gören ilkelerle âlemin ezeli oluşunu bir araya getirerek büyük hatalara düşmüşlerdir. Bu bağlamda İbn Gaylân, filozofları âlemin kıdemi düşüncesine götüren illet düşüncesi ve onun uzantısı olarak kelâmcılar nezdinde zamansal hudûs düşüncesinde önemli bir yeri olan irade meselesine yoğunlaşarak eleştirilerini ortaya koymaktadır.

1. Tanrı'nın İlet Olarak Tasavvuru ve Eleştirisi

İbn Gaylân'a göre Tanrı'nın ezeli varlığından dolayı âlemin de ezeli olarak var olması gerektiği düşüncesi, İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozofların Tanrı-âlem ilişkisine dair temel argümanıdır. Dolayısıyla, âlemin kıdemine dair düşüncenin zemininde nedensellik fikri bulunmaktadır. İbn Gaylân açısından nedensellik düşüncesinin gerektirdiği kıdem anlayışının Tanrı tasavvuruna bakan yönü ise Tanrı'nın illet olarak tasavvur edilmesidir. Tanrı'nın illet olarak tasavvuru bağlamında İbn Sînâ'nın illet problemiyle ilgili düşüncesini aktaran İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisini illet-ma'lûl ilişkisi olarak tasarlamasının zeminindeki argümanlara yönelmektedir. Bu doğrultuda o, Proklos'un âlemin kıdemine yönelik deliller içerisinde Tanrı'nın illet olarak tasavvuruna dayanan argümanlarını ele alarak eleştirmektedir. İbn Gaylân'ın yöntemine uygun olarak öncelikle İbn Sînâ'nın bu konudaki bakış açısı genel hatlarıyla verdikten sonra Proklos'un argümanları ve İbn Gaylân'ın eleştirileri incelenecektir.

İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı'nın zorunlu varlık oluşu, onun illet oluşunun en temel nedenidir. Zira zorunlu varlık ilk illet olup diğer varlıkların kendisi sayesinde varlığa geldiği yegâne varlıktır. Nitekim İbn Sînâ, ilk illetin varlığını mümkün varlık üzerinden ortaya koyar. Burada kilit ifade "her mümkünün varlığı, başka bir şeydendir." cümlesidir. Dolayısıyla İbn Sînâ her mümkünün illete ihtiyaç duyduğunu ve mümkünler silsilesinin başka bir şeyin malûlü olmayan bir illete dayanmasının zorunluluğu nedeniyle mümkünler silsilesinin ucunda Zorunlu Varlık bulunması gerektiğini savunmaktadır.⁵⁵⁶ Zorunlu Varlık, varlık veren konumunda olduğu için fâil illettir. Bu minvalde illet-ma'lûl ilişkisi, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde Tanrı, âlemin fâil illeti olmaktadır.

İbn Sînâ'nın tasavvuruna göre Zorunlu Varlık, varlık bakımından tam olup gerçek nedendir. Zira onun filinin gerçekleşmesi için herhangi bir şart veya vasıta bulunmadığı gibi, daha önce var

⁵⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/18-37.

olmayan bir durumun kendisinde başlaması mümkün değildir.⁵⁵⁷ Diğer illetler ise bu bakımdan eksik illetler konumundadırlar. Çünkü her biri kendi başına ma'lûlü gerektirecek yapıda değildirler. İbn Sînâ'nın illet-ma'lûl ilişkisine dair fikirlerine muhtelif eserlerinin birçok yerinde rastlamak mümkün olsa da İbn Gaylân, *el-İşârât* eserinin beşinci namatın sekizinci faslındaki metnin onun bu bağlamdaki düşüncesini çok net bir şekilde yansıttığını düşünmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın söz konusu metindeki yaklaşımına bakıldığında, ma'lûlün varlığı için illetin bilfiil illet oluşunda ihtiyaç duyduğu şeylerin tümünün aynı anda bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu unsurların bir kısmı zâta ait olup zâtta bulunmakta iken, bazıları ise zâtın dışında gerçekleşen koşullardır. Bu bağlamda tabiat ve irade, zâta ait ve zâtta bulunan şeyler olarak kabul edilmektedir. Zâtın dışında gerçekleşen ve zâtın bilfiil oluşunda etkisi olan birçok şey sayılabilirse de İbn Sînâ bunlardan altı tanesini dile getirmektedir: (i) Marangozun marangozluk yapabilmesi için ihtiyaç duyduğu keser (Araç). (ii) Marangozun ahşaba ihtiyaç duyması (Madde) (iii) Ahşabı keserken bıçkıcının başka bir bıçkıcıya ihtiyaç duyması (Yardımcı) (iv) Bazı işlerin sadece belirli zamanlarda yapılabilmesine binaen dericinin yaz mevsimine ihtiyaç duyması (Zaman). (v) Açlığın yemek için bir sebep oluşu (İtici Güç). (vi) Güneşin ısıtması için bulutların ortadan kalkması (Engelin Ortadan Kalkması).⁵⁵⁸

İbn Sînâ'nın illet-ma'lûl ilişkisine dair açıklamalarına dikkat edildiğinde ma'lûlün yokluğunun illetin bilfiil illet oluşunu sağlayan şartlara bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle ma'lûlün var olmaması, illetin bilfiil illet olması için gerekli olan hal veya sıfatların bulunmaması nedeniyledir. Dolayısıyla ma'lûlün var olmasına engel bir durum yoksa ve fâil de kendi kendine varlığa sahip olmasına rağmen ma'lûl halen meydana gelmiyorsa, bu durum illetin bilfiil olması için gerekli olan şeylerin eksikliğinden ileri gelir. Söz konusu koşullar illette tümüyle meydana geldiğinde ise ma'lûlün varlığı zorunlu olmaktadır. Ayrıca illet varlığına devam ettikçe ma'lûl de onunla varlığa devam eder. Aslında bu durum eksik illetler için geçerlidir. Kendisinde gerekli tüm durumları sürekli taşıyan illet ise zaten sürekli olarak ma'lûlünü gerektirmektedir. Özellikle Zorunlu Varlık düşünüldüğünde onun yaratıcılığı için gerekli durumların tümünün ezelde var olmasından başka bir ihtimal bulunmamaktadır. Çünkü Tanrı varlık bakımından tam olup⁵⁵⁹ âlemi yaratması için gerekli olan tüm şartlar ezelde

⁵⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 372-373. Nitekim İbn Sînâ, bir şeyin asıl illetinin ma'lûlüyle birlikte olduğunu vurgular. Bununla beraber ma'lûlden önce gelen hazırlayıcı niteliğindeki illetler de bulunmaktadır. İbn Sînâ bu illetleri bi'l-araz veya yardımcı illetler olarak adlandırır. Söz gelimi binanın bina şeklini almasının nedeni malzemelerin bir araya gelmesidir. Toplanmanın nedeni ise bunların bir araya gelip belirli bir şekil almalarını sağlayan doğalarıdır. Bu doğanın sebebi ise ayrık bir fâil olmaktadır. Dolayısıyla fâil illet dışındaki illet olarak adlandırılanların hepsi hazırlayıcı nitelikte olmaktadır. Burada usta, fâil illet olarak toplanmanın hareket sebebi olarak bulunmaktadır. Tabii İbn Sînâ'nın bahsettiği bu durum, tam olmayan illetler için geçerlidir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 265.

⁵⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/90-94.

⁵⁵⁹ İbn Sînâ, Tanrı hakkında doğrudan tam illet şeklinde bir tabir kullanmasa da daha sonraki süreçte onun Tanrı'ya atfettiği illet durumu, tam illet ifadesiyle karşılık bulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Halil Üçer, "Tanrı, İrade ve Metafizik

kendisinde mevcuttur. Aksi halde Tanrı'nın âlemi yaratması için bir sebebinin bulunması ve her bir sebebin sebebinin var olması şeklinde sonsuza kadar devam eden bir silsilenin varlığı gerekir.⁵⁶⁰ Her ne kadar İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki açıklamalarında illet-ma'lûl bağlamında Tanrı-âlem ilişkisine dair bir ifade kullanmasa da onun "Bir şeyin daima aynı halde olması mümkünse ve onun ma'lûlû varsa o ma'lûlün sürekli olarak (سرمدا) o illetten dolayı sürekli olması uzak değildir." ifadesi,⁵⁶¹ Tanrı ile âlem ilişkisine dolaylı bir gönderme yapmaktadır. Yanı sıra illet-malûl ilişkisiyle ilgili fikrini *İşârât* eserinin yaratma problemine ayırdığı kısımda zikretmesi de onun bu konudaki düşüncesini net bir biçimde göstermektedir.

Öte yandan fâil illet olan Zorunlu Varlık'ın diğer illet türleriyle ilişkisine bakıldığında fâil illetin diğer bütün illetleri öncelediği düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'da maddî ve sûrî illetin fâil illet olan Tanrı'dan sonra olduğu anlaşılır. Zira fâil illet, varlık veren konumunda olduğu için maddî ve sûrî illetin varlığının da nedenidir. Başka bir ifadeyle madde ve suretin bir araya gelip varlık kazanması fâil illet sayesinde olmaktadır. Gâî illet (*ereksel neden*) ise fâili harekete geçiren illet olsa da varlık bakımından fâil illetten sonradır. Çünkü gâî illet, son noktada fâil illetin varlığıyla söz konusu olan bir şeydir.⁵⁶² Dolayısıyla her ne kadar gâî illet, zihnen fâili harekete geçiren illet olarak kabul edilse de dışta fâil illetin ma'lûlû konumundadır. Bu anlamda fâil illetin gâî illeti varlık bakımından öncelediği, gâî illetin ise mâhiyet bakımından fâil illeti öncelediğini söylemek mümkündür.⁵⁶³

Tanrı'nın varlığı her bakımdan zorunlu olduğu için var etmek onun zâtının bir gereği olmaktadır. Dolayısıyla zorunlu varlık doğrudan veya dolaylı olarak tüm varlıkların gerçek nedenidir. Onun dışındaki bütün her şey varlığını ondan almaktadır.⁵⁶⁴ Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin illet-ma'lûl ilişkisi olarak ortaya konulması, zamansal anlamda her ikisinin beraberliğini ifade etmektedir. Zira ma'lûlün varlığı illetin varlığına bağlı olduğundan zamansal anlamda aralarında bir kopukluk

Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları Üzerine", *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 303-350; Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'dan Ebherî'ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı", *Nazariyat* 4/1 (2017), 69-90; Muhammed Fatih Kılıç, "Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ezelfî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi'l-illeti't-tâmme)", *Mukaddime* 8/1 (2017), 137-153.

⁵⁶⁰ Tûsî, "Şerhu Nasîrüddin et-Tûsî", 3/90-94; Necmüddîn el-Kâtibî, "Risâle fi isbâti Vâcibi'l-Vücûd", *Ecvibetü'l-Mesâilü'l-Nasîriyye*, thk. Abdullah Nurânî (Tahran: Pejûheşgah-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâla'ât-i Ferhengî, 2005), 118-119.

⁵⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/90-94.

⁵⁶² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 248. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 188-189; Muhammed Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 104.

⁵⁶³ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 233.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 41; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 265; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 344,379.

bulunmamaktadır. Bununla birlikte illet ve ma'lûl, zamansal anlamda birlikte iken zâtları bakımından yani ontolojik anlamda beraber değildirler. Çünkü ma'lûlün varlığı illetin varlığına bağlı iken illetin varlığı ma'lûlün varlığına bağlı değildir. Bu bakımdan illet ma'lûlünü varlık bakımından öcelelemektedir.⁵⁶⁵ Hatta daha da ileriye giderek illetin illet oluşunun ma'lûl zât bakımından öcelemesiyle özdeş olduğunu ifade etmek daha doğru olacaktır.⁵⁶⁶ Dolayısıyla illet olarak kabul edilen Tanrı ve onun ma'lûl âlem, zamansal anlamda birlikte olsa da birinin zorunlu, diğerinin ise mümkün olması nedeniyle zâtları bakımından bir öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmaktadır.

İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisi bağlamındaki illet düşüncesinin Proklos'un âlemin ezeliğine yönelik argümanlarına dayandığını düşünmektedir. Bu nedenle özellikle de Tanrı'nın illet olarak kabul edilmesine dair İbn Sînâ düşüncesini kabul etmese de herhangi bir itirazda bulunmadan Proklos'un âlemin ezeliğine yönelik argümanlarından birinci, üçüncü ve dördüncü delili hedef almaktadır. Bu doğrultuda öncelikle söz konusu argümanlar sunulduktan sonra İbn Gaylân'ın eleştirilerine geçilecektir.

Proklos'un âlemin ezeliğine yönelik birinci delili, Tanrı'nın cömert oluşu fikrine dayanmaktadır. Proklos'a göre Tanrı'nın yaratması onun cömertliğidir ve bu nitelik Tanrı'nın zâtından ayrılmaz bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Tanrı'nın cömert olmadığı bir vaktin düşünülmesi mümkün değildir. Ayrıca Tanrı'nın var etmesine mâni olacak herhangi bir etken olmadığı gibi onu var etmeye sevk eden herhangi bir unsur da bulunmamaktadır. Bu nedenle Tanrı, sonsuz olarak âlemin illeti olduğu gibi ona sonsuz olarak varlık verendir. Cömertlik Tanrı'nın sonsuz olarak ayrılmaz bir parçası olduğu için Tanrı ezeli olarak cömertliğinin bir sonucu olarak var etmektedir. Aksi halde Tanrı'nın sonradan var etmeyi irade ettiğini ya da sonradan var etmeye güç yetirdiğini söylemek Tanrı'da bir değişikliğin söz konusu olmasını gerektirir. Tüm bu sebeplerden dolayı âlemin varlığı Tanrı'yla eş zamanlı bulunmaktadır.⁵⁶⁷

Tanrı'nın illet olarak telakki edilmesinin bir başka boyutu ise Proklos'un üçüncü argümanındaki bilfiil yaratıcı düşüncesidir. Buna göre Tanrı'nın yaratıcılığı ya ezelde bilfiildir ya da bilkuvve olup daha sonra bilfiil hale gelmektedir. Birinci durumda yani Tanrı'nın yaratıcılığının ezeli olarak bilfiil olması

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 167.

⁵⁶⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 172.

⁵⁶⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 85; Proklos, *Âlemin Ezeliği Üzerine: On Sekiz Delil*, çev. Bouniamin İmamefendi - E. Burak Şaman (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 19. Proklos'un âlemin ezeliğine yönelik cömert kavramına yer vermesi, İbn Sînâ'da da Tanrı'nın herhangi amaç ve irade olmadan varlık vermesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre varlık, kendisinden sudûr eden fâil bakımından iyiliktir. Bu iyilik ve cömertliğin herhangi bir kasıt ve iradeye binaen yapılması fâilin zâtında ve varlığında eksiklik olarak kabul edilir. İbn Sînâ *eş-Şifâ* eserinde gaye illet bağlamında bu konu hakkında ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 296-298.

halinde yaratılan da ezeli olarak var olur. İkinci durumda ise Tanrı'nın yaratıcılığının bilfiil olması için bilfiil bir sebep gerekir. Bu durumda nasıl ki bilkuvv ve sıcak olan bilfiil sıcak tarafından bilfiil hale getiriliyorsa bilkuvv ve olan yaratma da bilfiil yaratıcı tarafından bilfiil kılınacaktır. Dolayısıyla bilkuvv ve olan bir yaratma, daima bilfiil olmak için başka bir bilfiil yaratıcıya ihtiyaç duyacaktır. Yani her bilkuvv ve illetten önce başka bir bilfiil neden gerekecektir. Sonsuz bir geriye gidiş (*teselsül*) mümkün olmadığından, en nihayetinde bir şeyin sonsuz olarak bilfiil neden olduğunu kabul etmek zorunludur. Bu da bilfiil illet varsa âlemin de daima var olması gerektiğini göstermektedir. Başka bir ihtimal olarak yaratmanın sonsuza kadar bilkuvv ve olarak kaldığı düşünüldüğünde ise âlemin varlığı ortaya çıkmaz. Âlem var olduğuna göre böyle bir ihtimal bulunmamaktadır. Sonuç olarak âlemin bilfiil bir nedenin nedenlisi olarak sürekli var olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.⁵⁶⁸

İbn Gaylân'ın aktardığı bir diğer delil ise Proklos'un âlemin kudemine yönelik ileri sürdüğü dördüncü delildir. Bu argümanın temelinde değişmezlik düşüncesi yer alır. Proklos'a göre hareketsiz bir illetten meydana gelen şey de illeti nedeniyle hareketsizdir. İletin hareketsiz oluşu onun değişmez olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla hareketsizlik, değişmezliğin bir göstergesidir. Değişmez bir neden ise ne yapmaktan yapmamaya ne de yapmamaktan yapmaya geçiş yapamaz. Çünkü bir durumdan başka bir duruma geçiş söz konusu ise o nedenin hareketsiz olması mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan hareketsiz olanın ya hiç fiilde bulunmaması ya da daima fiilde bulunması gerekmektedir. Bu durumda hareketsiz neden âlemin nedeni ise, onun hiçbir zaman fiilde bulunmaması da bazen bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla daima fiilde bulunması gerekmektedir. Bu ise ezeli olanın nedeni olmasını gerektirmektedir. Öte yandan nedenin hareketli olduğunu söylemek ise, onun tam oluşunu engelleyen bir unsurdur. Çünkü bu düşünce biçiminde hareket bilkuvveden bilfiile geçişi ifade eder. Buna göre illetin hareketli olması onun eksik olduğunu gösterir. Bir bakıma nedenin hareketli oluşu onun eksikliğini tamamlamaya yönelik bir durumdur. Ayrıca değişim zamanı gerektirdiğinden nedenin kendinden aşağı bir şeye ihtiyaç duyması anlamına gelir.⁵⁶⁹

Proklos'un yukarıda zikredilen delilleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde aslında tüm argümanlarda değişmezlik ve ezeli yaratma gibi ilkelerin temel alındığı görülür. Nitekim İbn Gaylân'a göre bu ve buna benzer delillerin tümü aşağıdaki ilkelere dayanmaktadır:

⁵⁶⁸ İbn Gaylân'ın bu argümanı sunumunda bir hata söz konusudur. Nitekim ilk seçenek olarak ileri sürülen Tanrı'nın sonsuz olarak bilfiil olması, *Hudûsü'l-âlem* metninde sonsuz olarak bilkuvv ve olması şeklinde yer almıştır. Hem Proklos'un sunduğu delilde hem de İbn Gaylân'ın devamında bilfiil oluşu üzerinden değerlendirmede bulunması, söz konusu lafzın sehven yazıldığını göstermektedir. Bu durumun tahkik edilen metinden kaynaklı olduğunu düşünerek asıl metne gittiğimizde aynı hatanın bulunduğu görülmektedir. Sonuç olarak bu durum İbn Gaylân'ın delilin sunumundaki bir kusur değil metnin yazımında ortaya çıkan bir hata olarak kabul edilmelidir. Metinleri karşılaştırma için bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 85; İbn Gaylân, *Risâletü Hudûsi'l-âlem* (1399), 65b; Proklos, *Âlemin Ezeliği Üzerine: On Sekiz Delil*, 23-25.

⁵⁶⁹ Proklos, *Âlemin Ezeliği Üzerine: On Sekiz Delil*, 27.

- Tanrı'nın daima aynı oluşu (متشابه الحال).
- Değişmez bir varlık olması.
- İllet bakımından tam oluşu.
- Tanrı'nın fiilini engelleyecek herhangi bir unsurun bulunmaması.
- Tanrı'nın fiilde bulunmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması.
- Cömert oluşu ve bu cömertliğin sonsuza kadar devam etmesi.
- Sonsuza dek bilfiil yaratıcı oluşu.⁵⁷⁰

Proklos'un, âlemin ezeliliğini ispat etmek için Tanrı'nın cömertliği düşüncesinden hareketle ortaya koyduğu birinci deliline yönelik İbn Gaylân'ın değerlendirmelerine gelince esasında o, Tanrı'nın sonsuz olarak cömert olduğu ve daima yaratmaya kâdir olduğu noktasında sorun görmemektedir. Bununla birlikte İbn Gaylân, Tanrı'nın cömert oluşundan hareketle ezelî olarak yaratması iddiasını imkânsız bir neticeye sebep olması nedeniyle kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. İbn Gaylân, her ne kadar bu imkânsız durumun ne olduğunu ifade etmese de mensup olduğu geleneğin perspektifinden bakıldığında bu imkânsızlığın ne olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki Tanrı'nın ezelde cömertliği gereği yaratması, ezel ve fiil gibi iki zıt şeyin bir araya gelmesi gibi bir imkânsızlık doğurmaktadır. Nitekim İbn Gaylân'ın birçok noktada fikirlerine etki eden Gazzâlî de fâil olan Tanrı ile kadîm eserin bir araya gelmesinin imkânsız oluşunu "fiil" kavramından hareketle ispatlamaya çalışır. Ona göre bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak anlamına gelen fiil ile öncesinde yokluğun olmadığı ezeliliği bir araya getirmek mümkün değildir⁵⁷¹ Bu anlamda Allah'ın fâil oluşu, ezelî iradesiyle yoktan var etmesi anlamına geldiği için iradesinin ezelî olana taalluk etmesi düşünülemez.

Öte yandan Proklos'un bu argümanı hakkında İbn Gaylân'dan önce değerlendirmede bulunan Şehristânî, Gazzâlî'nin fiil ve ezeliliğin bir araya gelmesinin imkânsız oluşuna dair düşüncüyü onaylamasının yanı sıra farklı bir yaklaşımda bulunmaktadır. Bu bağlamda Şehristânî, öncelikle filozofların, Tanrı'nın zâtı gereği cömert oluşu fikrini neye dayandırdıklarını sorgular. Ona göre bunun karşısında "fiilde bulunan varlığın fiilde bulunmayan varlıktan daha yetkin olduğu gibi kendisinden varlıkların sudûr eden varlığın kendisinden varlıkların sudûr etmeyen varlıktan daha değerli oluşu" ile cevap verilecektir. Buna karşı, tam aksine "fiilde bulunmayan bir varlığın fiilde bulunandan daha yetkin olduğu" ileri sürülmesi halinde filozofların nasıl bir karşılık verecekleri Şehristânî için merak konusudur. Çünkü Şehristânî'ye göre fiilde bulunmanın fiilde bulunmaktan daha iyi olduğuna dair düşünce zorunlu bir yargı değildir. Özellikle de yetkinliği kendi zâtı gereği olan ve fiilini herhangi bir amaç veya beklenti söz konusu olmadan yerine getiren varlık için fiilde bulunmamanın eksiklik olarak

⁵⁷⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 86.

⁵⁷¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 139.

kabul edilmesi, aklın zorunlu yargılarından biri olamaz. Şehristânî, bu düşüncesini daha da ileri taşıyarak yetkinliği zâtı ile olan bir varlıkla yetkinliği başkasından olan bir varlık karşılaştırıldığında aklın zorunlu olarak yetkinliği kendisiyle olanın daha değerli olduğuna hükmedeceğini ifade eder. Dolayısıyla Şehristânî'ye göre fiilde bulunmadığında nâkıs olarak kabul edilen varlık, zât bakımından mükemmel olmayandır. Dahası böylesi bir varlık, başka bir şeyle mükemmel hale geleceği için Zorunlu Varlık olması da mümkün değildir.⁵⁷² Dolayısıyla Şehristânî, Proklos'un cömertlik üzerinden âlemin ezeliğine giden düşünceyi tam tersine çevirerek, Tanrı'nın mükemmel oluşunun onun hiçbir yapmaması olarak da anlaşılabileceğini savunmaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın fiillerinde herhangi bir amaç ve beklentinin bulunmaması halini cömertlik olarak yorumlayan ve bunu yetkinliğin bir gereği olarak sayan filozoflara karşı Şehristânî, fiilde bulunmamanın onların bu yetkinlik düşüncesini karşıladığını savunur. Zira ona göre Tanrı'nın fiilde bulunmayarak herhangi bir amaca yönelmediği bir durum, felsefî düşüncenin yetkinlik anlayışıyla örtüşmektedir.

İbn Gaylân'ın eleştirdiği bir diğer argüman Proklos'un âlemin ezeliğine yönelik ortaya koyduğu üçüncü delildir. Nitekim yukarıda zikredildiği üzere bu argümanın temeli Tanrı'nın bilfiil yaratıcı oluşu fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla ilk argümanda cömertlik üzerinden Tanrı'nın ezeli olarak yaratmasından bahsedilirken burada ise bilfiil yaratıcılığı öne çıkarılmaktadır. Her iki delil de Tanrı'nın yaratması için bir başlangıcın tayin edilememesi ve âlemin Tanrı ile birlikte olması gerektiği fikrini vurgulamaktadır. Yanı sıra bu delil, aslında Tanrı'nın bilkuvve halden bilfiil hale geçmesi durumunda bilfiil duruma geçmesi için bir sebebin gerektiği dolayısıyla da Tanrı'da değişimin söz konusu olacağı fikrine odaklanmaktadır.

İbn Gaylân, bu argümanı öncelikle Tanrı'nın bilkuvve yaratıcı oluşu bağlamında değerlendirmektedir. Bu bağlamda o, kudret ve irade olmak üzere Tanrı'nın iki vasfını ön plana çıkarmaktadır. Buna göre Tanrı'nın bilkuvve yaratıcı olması, onun yaratmaya kudretinin bulunması olarak anlaşılması halinde bunda bir sakınca bulunmamaktadır. Bu durumda yaratma eyleminin bilfiil hale gelmesi irade ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla yaratmaya kâdir olan Tanrı'nın yaratmayı irade etmeden önce de yaratmaya kâdir vasfıyla nitelenmesi mümkündür. Bu bakımdan Tanrı'nın daha önce yaratmadığı halde daha sonra yaratması onu bilkuvve halden bilfiil hale çıkartan bir sebebin varlığını gerektirmemektedir.⁵⁷³ Tanrı'nın yaratmaya kudreti olduğu halde yaratmamasının imkânsızlığı ise ezel ile başlangıca sahip olan yaratmanın çelişik olmasından nedeniyledir. Nitekim İbn Gaylân, bu hususu

⁵⁷² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, 41,44.

⁵⁷³ Tahkikli metinde yorumladığımız kısımla ilgili metinde bir düşüklük söz konusudur. Bu da doğal olarak anlam değişikliğine sebep olmaktadır. Asıl metinde yani yazma nüshada “إذا صنع بعد ان لم يكن” ifadesinde bulunan “لم” edatı tahkikli metinde yazılmamıştır. Karşılaştırma için bk. İbn Gaylân, *Risâletü Hudûsi'l-'âlem* (1399), 67a; İbn Gaylân, *Hudûsi'l-'âlem*, 87.

“Tanrı daima cömerttir ve yaratmaya muktedirdir. Fakat imkânsız için cömert olmadığı gibi imkânsızı yaratması da caiz değildir.”⁵⁷⁴ şeklinde ifade etmektedir. Buna binaen İbn Gaylân, Tanrı’nın ezeli olarak yaratma durumunun imkânsızlıktan kaynaklanması nedeniyle daha sonra yaratması halinde zâtında değişikliğin söz konusu olmayacağını ifade etmektedir. Zira Tanrı, yaratmadan önce de kâdirdir. Dolayısıyla ona göre imkânsızı yapmayan âciz olarak nitelendirilmez.⁵⁷⁵ İbn Gaylân’ın bu bakış açısının temelini Eş’arî düşüncenin öncüsü Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’ye kadar götürmek mümkündür. Nitekim İmâm Eş’arî, Tanrı’nın ezelde fiilde bulunmamasının onun fiilini yapmaktan aciz olduğu şeklinde yorumlanamayacağını savunur. Çünkü aciz olmak kâdir olmanın zıddıdır. Oysaki Tanrı ezelde fiilde bulunmaya kâdir olmasına rağmen ezelde fâil olmadığı için yaratmamıştır.⁵⁷⁶ Sonuç olarak İbn Gaylân’ın, Tanrı’nın bilfiil yaratıcı olmaması halinde, yaratma eyleminin gerçekleşmesi için bir sebebin varlığı gerektiğine dair düşüncüyü kudret üzerinden reddettiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda Tanrı’nın ezelde yaratmaya kâdir oluşu, Tanrı’nın daha sonra yaratması halinde onu bilkuvve durumdan bilfiil duruma geçirecek bir sebep düşüncesini ortadan kaldırdığı gibi değişim iddiasını da geçersiz kılmaktadır.

Proklos’a ait zikredilen birinci ve üçüncü argümanda Tanrı’nın cömert oluşu ve bilfiil yaratıcı oluşu fikri üzerinden âlemin ezeli olması gerektiği düşüncesine ulaşılmıştır. Tabii her iki argümanın da arka planında Tanrı’nın mükemmelliği ve değişmezliği fikri bulunmaktadır. Bu doğrultuda son olarak İbn Gaylân’ın eleştirdiği dördüncü delile bakıldığında değişmezlik ilkesinin argümanın temel yapısını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu nedenle İbn Gaylân, argümandaki hareketli (müteharrik) ifadesini değişen (müteğayyir) şeklinde değiştirerek şöyle yorumlamaktadır:

Âlemin illeti, değişmezdir. Değişmez olan ise yapmamaktan yapmaya ya da yapmaktan yapmamaya geçiş yapamaz. Çünkü böyle bir durum, bir şeyden başka bir şeye geçerek değişmeyi ifade eder. Değişmez olan ise ya hiçbir fiilde bulunmaz ya da daima fiilde bulunur. Bazen fiilde bulunup bazen fiilde bulunmaz ise bu, onun değişen bir şey olduğunu gösterir. Değişen ise eksik olup yetkinleşmek için değişir.⁵⁷⁷

İbn Gaylân öncelikle bu argümanda Tanrı’nın illet olarak kabul edilmesi nedeniyle âlemin fâili yani yapanı olarak nitelendirilemeyeceğini savunur. Çünkü argümanın temelinde Tanrı’nın ezelde fiilde bulunduğu iddia edilmektedir ki daha önce ifade edildiği üzere fiil ve ezellilik birbirinin zıttı olduğu için Tanrı’nın ezeli olarak fâil olması düşünülmaz. Öte yandan İbn Gaylân’a göre değişmezlik

⁵⁷⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 87.

⁵⁷⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 87.

⁵⁷⁶ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *el-Luma’ fi’r-red ‘ala ehli’z-zeyğ ve’l-bid’a*, thk. Hasan eş-Şâfi’i (el-İmârâtü’l-‘Arabiyye el-Müttahida: Dâru’l-Hükemâ li’n-Neşr, 2021), 137.

⁵⁷⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-‘âlem*, 87.

düşüncesinden hareketle âlemin ezelde tam olarak var olduğunu kabul ettiğimizde Tanrı'nın sonrasında âleme dair bir fiilde bulunması düşünülemez. Aksi bir durum olarak Tanrı'nın âlemin illeti olarak âlemi var etmemesi de imkânsız bir durum olarak durmaktadır. Çünkü böyle bir durum Tanrı'nın illet olmadığı anlamına gelecektir. Buna göre tek bir ihtimal vardır ki o da Tanrı'nın âlemi yaratmama durumundan sonra yaratmasıdır. Filozofların değişim olarak adlandırdıkları bu durum, İbn Gaylân'a göre imkânsız değil, aksine yaratıcı olmanın bir gereğidir.⁵⁷⁸ İbn Gaylân'ın bu cevabının arkasında aslında Tanrı'nın fâil olmasına binaen irade sahibi bir varlık olarak fiilini yerine getirdiğine dair kabul bulunmaktadır. Zira filozofların “yapmamaktan yapmaya geçiş olarak” ifade ettikleri şeyin İbn Gaylân'daki karşılığı irade ile yapmaktır. Bu anlamda Tanrı'yı âlemin illeti olarak değil de fâili olarak kabul ettiğimizde fiilin içerdiği irade anlamından da yola çıkarak Tanrı'nın ezeli irade ile fail olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İbn Gaylân, Gazzâlî'nin âlemin kıdemi düşüncesinin birinci delili olarak zikrettiği “Kadîmden hâdis sudûr etmez.” ilkesinin temellerinin Helenistik unsurlara uzandığını göstermek için Proklos'un argümanları üzerinden eleştirilerini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷⁹ Daha açık ifade etmek gerekirse İbn Gaylân'ın yapmak istediği şey, Tanrı'yı fâil illet olarak konumlandırıp yaratma için bütün şartları ezelde taşıdığını dolayısıyla da ma'lûlünün yani âlemin kendisinden geri kalmayacağını savunan İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki fikirlerinin temelini yıkmaktır. Zira Tanrı'nın irade ile fâil olduğunu savunan İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın tamlik ve değişmezlik üzerinden ortaya koyduğu tasavvurda iradeye yer vermediğini düşünmektedir. Çünkü Proklos'un argümanlarında da dikkat edildiği üzere Tanrı'nın ezelde zâtı gereği varlık veren bir illet olarak gören düşünce biçimi, İbn Gaylân'ın kabul ettiği daha önce yaratmadığı halde daha sonra irade ile yaratan Tanrı'nın eksik olduğunu ve tamamlanmak için bir sebebe yani iradeye ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. Bu nedenle de İbn Gaylân, illet düşüncesinin temellerini ortaya koyduktan sonra Meşşâî düşüncenin illet düşüncesinin dolayısıyla da zâtı gereği yaratan (*mûcib bi'z-zât*) Tanrı anlayışının bir sonucu olarak reddettikleri irade meselesine yönelmektedir.

2. Hâdis Bir Âlemin İrade Edilmesinin İmkânsızlığı: İlâhî İradenin Reddine Dair Eleştiriler

İbn Gaylân, İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî düşüncenin kıdem anlayışının, Tanrı'nın yaratma eylemi için gerekli olan tüm durumları ezeli olarak taşıyan bir illet olarak tasavvur edilmesine

⁵⁷⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 87-88.

⁵⁷⁹ Üçer, “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefi-Kelâmi Kaynakları Üzerine”, 319.

dayandığını savunmaktadır. Bu tasavvurun bir gereği olarak, Tanrı'nın her yönden tek ve değişmez oluşunu kendileri için temel ilke olarak gören bu felsefî sistem, âlemi yaratan irade sahibi bir Tanrı'nın varlığını fiilen reddetmektedir. Zira onlara göre Tanrı'nın sonradan yaratma fiilini irade etmesi, O'nda tercih ettirici bir sebep (müreccih) gerektirecek ve bu da Tanrı için değişim anlamına gelecektir. Meşşâî sistemin bu nedenselci anlayışına karşı İbn Gaylân, âlemin var edilmesi için gerekli olan bütün şartların ezelde var olmasına rağmen Tanrı'nın yaratıp yaratmama konusunda tercihe sahip olduğunu ve ezeli irade ile hâdis âlemin var edilmesinin Tanrı'da herhangi bir değişim ve eksiklikle ilişkilendirilemeyeceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda Meşşâî felsefenin temsilcisi İbn Sînâ'nın hâdis bir âlemi yaratmaya yönelik iradeyle ilgili itirazlarını ortaya koyarak eleştiren İbn Gaylân'ın üç temel iddiaya odaklandığı söylenebilir. Bunlar; (i) hâdis bir âlemi var etmeye yönelik iradenin amaçtan bağımsız olamayacağından dolayı Tanrı'nın zâtında çokluğa sebep olacağı, (ii) hâdis bir âlemin düşünülmesi halinde Tanrı'nın iradesinin yenilenmesinin gerekliliği ve (iii) birbirinin aynısı olan anlar arasında bir belirlemenin yapılması için başka bir belirleyicinin varlığının gerekliliği.

İbn Gaylân, öncelikle filozofların irade problemine dayanarak âlemin ezeli olması gerektiğine dair bakış açısını Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te *Birinci Meselenin Birinci Delilinin* başlarında ortaya koyduğu sözleri alıntılararak açıklamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Gazzâlî'nin problemi ortaya koyma tarzına bakmak gerekmektedir.

Filozoflara göre âlemin mümkün olduğunu göz önüne alarak kadîm olan Tanrı'dan âlemin sudûr etmediği bir durum farz ettiğimizde imkân halinin varlık tarafını tercih ettirici bir sebebin bulunmamasından dolayı âlemin varlığının salt imkân halinde kaldığı görülür. Âlemin daha sonra meydana gelmesinin farz edilmesi halinde ise ya iradenin yenilenmesi ya da yenilenmemesi durumu olmak üzere iki ihtimal bulunmaktadır. Buradaki temel sorun ise iradenin yenilenmemesi durumunda yine âlemin daha önce olduğu gibi salt imkân halinde kalmasıdır. Daha büyük problem ise iradenin yenilenmesini kabul ettiğimizde “İradeyi meydana getiren kimdir?”, “Neden daha önce değil de şu an meydana gelmiştir?” sorularının ortaya çıkmasıdır.⁵⁸⁰

Gazzâlî, bu problemi “Âlem neden daha önce değil de şu an meydana gelmiştir?” sorusu üzerinden devam ederek netleştirir. Filozoflara göre böyle bir soruya Allah'ın daha önce güç yetirmeyip daha sonra kâdir olduğuyla cevap verilemediği gibi âlemin daha önce meydana gelmesinin imkânsız olduğuyla da karşılık verilemez. Çünkü bu durum Tanrı'da değişim ve noksanlığın kabul edilmesinin yanı sıra imkânsız olan bir şeyin daha sonra mümkün hale gelmesi gibi bir sorun doğurmaktadır. Oysaki her iki durum da imkânsızdır. Bu soruya Tanrı'nın daha öncesinde bir amacının bulunmayıp daha sonra

⁵⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 90.

bir amaca sahip oluşu veya Tanrı'da âlemi yaratacak bir aracın daha önce eksikken daha sonra bu aracı elde ettiğiyle de cevap vermek mümkün değildir. İşte burada hayal edilebilecek tek bir ihtimal kalmaktadır ki o da Tanrı'nın daha önce âlemi yaratmayı irade etmemesidir. Bunun anlamı, âlemin meydana gelmesinin sebebinin, Tanrı'nın daha önce irade etmediği halde daha sonra yaratmayı dilemesidir. Filozoflara göre bu, aynı zamanda Tanrı'nın zâtında iradenin meydana gelmesi demektir. Tanrı'nın hâdis şeylere mahal olmasının imkânsızlığından dolayı iradenin Tanrı'nın zâtında meydana gelmesi imkânsızdır. Ayrıca bu iradenin Tanrı'nın zâtının dışında meydana geldiğini de söylemek mümkün değildir.⁵⁸¹ Çünkü böyle bir durum, Tanrı'yı irade sahibi kılmaz. Dolayısıyla iradenin mahalli ile ilgili tartışmaları bir tarafa bırakarak tekrardan iradenin meydana geliş sebebine dönmek gerekir. Bu durumda iradenin varlığıyla ilgili şu sorular yine ortaya çıkar: “İrade niçin daha önce değil de şimdi meydana geldi?” “İrade, Allah tarafından değil de kendi zâtıyla mı meydana gelmiştir?” İkinci soruya evet cevabı verilmesi ise bir hâdisin herhangi bir muhdis olmadan var olmasının kabul edilmesi demektir. Böyle bir durumda âlemin de muhdisiz meydana gelmesinin mümkün olduğu anlamı çıkar. Bu kabul edilemeyeceğine göre âlemin var edilmesine yönelik iradenin Tanrı'nın var etmesiyle mi meydana geldiğini sormak gerekir. İradenin meydana gelişini Tanrı'nın var etmesine bağladığımızda ise niçin daha önce değil de şimdi yarattığına dair soru tekrar gündeme gelir. Böyle bir soru karşısında “Tanrı'nın bir araç ya da kudret veya amaç yahut tabiat eksikliği mi vardı ve bunlar var olduktan sonra mı yarattı?” gibi bir soru gündeme gelir. Son olarak ise âlemi yaratmaya yönelik iradenin yaratılmasına yönelik bir iradenin yokluğundan dolayı mı iradenin ortaya çıktığı sorusu doğar. Buna karşı ise her bir iradenin sebebi olacak başka bir iradenin varlığıyla ancak cevap verilebilir. Bu tarz bir kabul, her bir iradenin sebebi olan başka bir iradenin varlığı şeklinde sonsuza kadar giden iradeleri kabul etmek demektir. Filozoflara göre bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç ise, Kadîm'den kudret veya araç ya da amaç veya tabiat bakımından herhangi bir değişiklik olmadan hâdisin sudûrunun imkânsız oluşudur. Tanrı'da değişiminin imkânsız olması ve âlemin hudûsunun Tanrı'da değişimi gerektirmesinden dolayı âlemin kadîm olması gerekmektedir.⁵⁸²

⁵⁸¹ Hâdis iradenin Tanrı'nın zâtında bulunmasının imkânsızlığının ifade edilmesinin nedeni, hâdis iradenin Tanrı'nın zatıyla kâim olduğunu savunan Kerrâmiyye ile ilgilidir. Hâdis iradenin Tanrı'nın zâtının dışında mahalsiz olarak bulunduğunu savunanlar ise Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi ahvâl teorisinin savunucularıdır. Dolayısıyla hâdis iradeyi kabul eden her iki düşüncenin bu tutumu reddedilmektedir. Bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 65-67; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 123; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 96; Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-Dîn*, 147; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 58.

⁵⁸² İbn Gaylân'ın Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserinden alıntılacağı metnin doğruluğunu görmek için asıl metne gittiğimizde “ولنترك النظر في محل حدوثها. أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثها! وأنه من أين حدثت؟ ولم تحدث الآن ولم تحدث قبلاً؟ أحدثت الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدث فليكن العالم حادثاً لا صانع له، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث؟ وإن حدثت بإحداث الله فلم أحدث الآن ولم يحدثها من قبل؟ أعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة؟ فلما أن تبدل ذلك بالوجود وحده عاد الإشكال بعينه. أو لعدم الإرادة؟ فتفقير الإرادة إلى إرادة وكذى الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية” ifadesinde zamirin iradeye mi yoksa âleme mi gideceği noktasında bir karmaşanın olduğunu fark ettik. Söz gelimi Marmura'nın tahkikli metninde “ولنترك النظر في محل حدوثها. أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثها” kısmının İbn Gaylân'ın da tercih ettiği şekilde zamir iradeye

Gazzâlî'nin filozoflara dayandırdığı bu açıklamasının İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinin *İlahiyât* bölümünün dokuzuncu makalesindeki yorumu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim İbn Sînâ söz konusu metinde tek bir zâtın her bakımdan sürekli ve değişmez olması ve ondan daha önce herhangi bir şey meydana gelmemesi durumunda sürekli ve değişmezliğinin gereği olarak mevcut halde de hiçbir şeyin ortaya çıkmaması gerektiğini savunur. Ona göre, bu zâtın daha önce herhangi bir şey meydana gelmediği halde şu an bir şey meydana geliyorsa bu durumda kendisinde bir amaç, irade, kudret veya tabiatın ortaya çıktığını söylemek gerekir. Ayrıca eğer bu zât, bir illet ise ve kendisinde bir tercih söz konusu değilse, daha sonra bir tercihte bulunması halinde bu tercihinin bir sebebi olması gerekmektedir. Aksi halde onun mümkün olan nispeti daha önceki gibi olur. Yani bu zât, daha önce olduğu gibi tercihte bulunmamış olur. Dolayısıyla da bu zâtın Tanrı olduğu düşünüldüğünde âlemin varlığının imkânı daha önce olduğu gibi imkân halinde kalır. Ancak bir nispetin meydana gelmesi yani âlemin imkân halinden varlığa çıkarılması durumunda yeni bir durum ortaya çıktığından bu durumun ya Tanrı'nın zâtında ya da zâtının dışında ortaya çıkması gerekmektedir. Her iki durum da imkânsız olduğundan âlemin hâdis olması imkânsızdır.⁵⁸³

Gerek Gazzâlî'nin aktarımlarına bakıldığında gerekse de İbn Sînâ'nın metinlerine gidildiğinde net olarak anlaşılan husus, Tanrı'dan sonradan herhangi bir şeyin meydana gelmesinin onun her yönden Zorunlu Varlık oluşuna aykırı olmasıdır. Bu anlamda İbn Sînâ, âlemin sonradan meydana geldiğini kabul ettiğimizde bu meydana gelişin ancak ilk ilke olan Tanrı'da bir durum değişikliği ile olabileceğini ileri sürer. Dolayısıyla burada üç ihtimal bulunmaktadır: Hâdis şey ya ilk ilkeden tabiat yoluyla ya irade dışında tesadüfi bir durumla ya da iradeyle meydana gelmiştir. Hudûsun ne tesadüfi bir durumla ne de Tanrı'nın doğasıyla gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü her iki durum da Tanrı'da değişimi gerektirir. İbn Sînâ, kelâmcıların hudûsu irade üzerinden temellendirmelerini göz önüne alarak son ihtimali iradeyle ilişkilendirir. İbn Sînâ'ya göre, irade edilenin ya yaratmanın kendisi ya yaratmadan kastedilen bir amaç ya da yaratmadan beklenen bir fayda olması gerekmektedir. Ona göre irade edilenin

döndürülürken devamındaki kısımda müzekker zamir tercih edilmektedir. Marmura, “وإن حدثت بإحداث الله” kısmına kadar her ne kadar müzekker zamir tercih etse de tercümede bunu müreccih olarak yorumlayarak isabet etmektedir. Fakat devamındaki İbn Gaylân'ın “وإن حدثت بإحداث الله فلم أحدث الآن” şeklinde iradeye gönderdiği zamiri, âleme göndermektedir. Böylelikle anlamda bozulma meydana gelmektedir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *The Incoherence Of The Philosophers*, çev. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), 14. Oysa ki metin bir bütün olarak incelendiğinde soruların bütünüyle irade etrafında döndüğü görülmektedir. Nitekim tartışma metinde bir önceki paragrafta âlemin neden daha önce yaratılıp yaratılmadığı sorusundan irade problemine gelinmektedir. Aynı metin Kaya ve Sarioğlu tarafından da yanlış tercüme edilmiştir. Hatta mütercimler “ولنترك النظر في محل حدوثها. أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثها” ifadesindeki zamirleri dahi âleme göndermişlerdir ki hemen öncesinde irade probleminin tartışılması ve zamirlerin açık bir şekilde müennes olarak iradeye işaret etmiş olmasına rağmen böyle bir hata yapılmıştır. Bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 16. Bu durum aynı zamanda bir metinle ilgili problemin olması durumunda o metnin sahibiyle yakın dönemde yaşayan ve özellikle aynı problemleri tartışan kişilerin metinlerine bakmanın ne derece önemli olduğunu gösteren bir delildir. Ayrıca İbn Gaylân'ın aktarımı için bk. İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 86-87.

⁵⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 377; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 42-43; Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*, 102.

yaratmanın kendisi olduğunun kabul edilmesi halinde “Tanrı neden daha önce yaratmadı?”, “Yaratmanın zamanı şimdi mi geldi?” ya da “Yaratmaya şimdi mi gücü yetti” gibi soruların Tanrı için geçersizliği savunulamaz. Dahası âlemin zamansal hudûsunun kabul edilmesi halinde bu tarz sorular çoğalarak devam edecektir.⁵⁸⁴

İbn Sînâ’nın Tanrı’nın sonradan var etmesi düşüncesine binaen ortaya koyduğu bütün olası sorular aslında, ilâhî iradenin sonradan var etmeye yönelmesinin Tanrı’nın zâtında değişimi gerektirdiğini göstermek içindir. Bu anlamda onun bütün kaygısının Tanrı’nın zâtından eksiklik, çokluk veya değişimi nefyetmek olduğu anlaşılmaktadır. Tabii burada her ne kadar tenzih kaygısı ön planda olsa da Tanrı’dan irade eylemini nefyeden bir tavrın anlaşılması da mümkündür. Nitekim İbn Sînâ’nın, zamansal hudûsu kabul etmenin Tanrı’nın zâtında değişimi gerektireceği yönündeki düşüncesi ve bu bağlamda özellikle iradeye ilişkin yaklaşımı İbn Gaylân nezdinde Tanrı’ya atfedilen irade niteliğinin reddedilmesi anlamına gelmektedir.

2.1. İradenin Amaçsallığı ve Onun Tanrı’da Çokluk ile Değişimi Gerektirmesi

İbn Gaylân, İbn Sînâ’nın âlemi sonradan var etmeye yönelik bir iradeyi, amaç veya beklenti içermesi ve tercih ettirici bir sebebin varlığını gerektirdiği iddiasıyla bütünüyle reddettiğini savunur. Bu bakış açısına göre Tanrı’da bir amacın veya beklentinin olması halinde zâtta yeni bir durum ortaya çıkar. Bu nedenle de yaratmaya yönelik iradenin varlığından bahsedilemez.

Bu iddiasını İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* eserinde konuyla ilgili açıklamalarına dayandıran İbn Gaylân, söz konusu metinde İbn Sînâ’nın Tanrı’nın âlemi var etmeye yönelik bir kastı ve iradesinin olması durumunda zâtta çokluk veya eksiklik meydana geleceğini savunduğuna dikkat çeker. İbn Sînâ’ya göre fiilin irade edilmesi, Tanrı dışındaki bir nedene dayanır. Dolayısıyla da Tanrı’da bu tarz bir iradesinin bulunması, onun zâtında bu iradeye sebep olan bir durumun meydana gelmesi demektir. Bu sebep, fiili kastetmesi gerektiğine dair bilgi ya da irade etmekten duyulan hoşnutluk veya iradesindeki bir iyilik hali olabilir. İşte bu unsurlardan herhangi biri nedeniyle ortaya çıkan irade, zâtta yeni bir durum oluşmasına neden olur. Böylece Tanrı’nın zâtında çokluğun varlığı söz konusu olur. Ayrıca İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın irade eylemine yönelmesi (*kasıt*) yalnızca zâtta çokluğa değil, aynı zamanda daha önce bulunmayan, zâtın ihtiyaç duyduğu bir şeyin eksikliği demektir. Çünkü irade, fiilden kastedileni ifade eder. Bu amacın irade eden zâtta var olması, yokluğundan daha üstün kabul edilmektedir. Var olması daha üstün olan şey ise zâtı kemâle erdiren bir vasıf manasına gelir. Dolayısıyla irade edende bu niteliğin

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 378-379.

bulunmaması, zâtın kemâl sahibi olmaya ihtiyacı olan eksik bir zât olduğunu ima eder.⁵⁸⁵ Bu doğrultuda Tanrı'nın yaratmayı irade eden bir varlık olduğu kabul edildiği takdirde, onun varlık vermede bir beklentisinin olduğu ya da varlık vermeye ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşmak gerekir. Böyle bir durum ise mükemmel olan ve zâtında tamamlanmayı bekleyen herhangi bir şeyin olmadığı Tanrı fikriyle bağdaşmaz. Sonuç olarak bu imkânsızlık dolayısıyla da âlemin hâdis olması mümkün değildir. Çünkü Tanrı, varlık vermeyi zorunlu varlığının bir gereği olarak yerine getirmektedir. Bu bakımdan kendisi dışındakilerin herhangi bir iyilik ve yarar doğurması, onun varlık verişini etkileyecek bir amaç oluşturmamaktadır.

İbn Gaylân'a göre, İbn Sînâ'nın iradenin amaçsallığı düşüncesine binaen dayandığı argümanlardan biri de Tanrı'nın cömertliği düşüncesidir. Tanrı'yı mutlak cömert olarak kabul eden İbn Sînâ, cömertliği her türlü kasıttan bağımsız bir verme eylemi olarak yorumlamakta ve bu doğrultuda iradeyi bütünüyle dışlamaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere âlemin zamansal olarak Tanrıyla birlikte olduğunu savunan filozoflar, cömertlik kavramını Tanrı'nın varlık verme fiilinin ezeliğini ifade etmek için kullanmışlardır. Nitekim bu düşünceye Tanrı'nın illet olarak kabul edilmesi bağlamında daha önce değinilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın cömertlik vasfının gereğinin geciktiğini iddia etmek Tanrı'nın cömertliğini geciktiren bir sebebin ya da amacın varlığına işaret eder. Oysaki cömertliğin temel anlamı “Gerekli bir şeyi karşılıksız vermektir.” (إفادۃ ما ينبغي لا لعوض) Bu minvalde cömertliğinin gereği olarak âlemi var etme fiilinde Tanrı'da amaç yerine geçecek herhangi bir durumun olması söz konusu değildir. Çünkü yegâne cömertliğe sahip olan Tanrı, amaç yerine geçecek herhangi bir arzu ve kasıt olmadan faydaların kendisinden sudûr ettiği varlıktır.⁵⁸⁶ Gerek Tanrı'nın fiillerinde amaçsal herhangi bir şeyin bulunmaması gerekse de Tanrı'nın cömertliği fikrinden hareketle İbn Sînâ'nın ulaşmak istediği nokta, Tanrı'nın irade ile fâil olması halinde onun gerçek anlamda her şeyden müstağni ve cömert bir varlık olmayacağıdır.⁵⁸⁷ Bu anlamda Tanrı için iradenin kabul edilmesi halinde onun amaç ve fayda saikiyle fiilde bulunduğu anlaşılabacaktır. Böyle bir durum ise ona göre kabul edilebilir değildir.

İbn Sînâ'nın her iki argümanın arkasındaki esas düşünce, Tanrı'nın yaratmadığı bir halden sonra yaratmayı dilemesinin âlemi yaratmaya yönelik bir amaca veya sebebe işaret edeceğidir. İbn Sînâ Tanrı'da bir amacın veya iradenin ortaya çıkmasına sebep olan iradenin Tanrı'da çokluğa sebep olacağı düşüncesine dayanarak bu tür bir iradeyi reddetmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın zâtta çokluk ve

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 402.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/125-126.

⁵⁸⁷ Tûsî, “Şerhu Nasîruddîn et-Tûsî”, 3/132.

cömertlik argümanı, aynı zamanda âlemin ezeliiliğinin temel dayanakları olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Gaylân'ın söz konusu argümanlara eleştirilerine gelince o, öncelikle “âlemi var etmeye yönelik bir iradenin amaçtan bağımsız olamayacağından Tanrı'nın zâtında çokluk gerektireceği” düşüncesini hedef alır. Bu bağlamda âlemin var edilmesine yönelik iradenin Tanrı'nın zâtında çokluğa neden olduğu iddiasını reddeder. Ona göre İbn Sînâ'nın “çokluk (*kesret*)” olarak gördüğü şey, Tanrı'nın sıfatlarındadır. Bu tür bir çokluk ise zorunludur. Çünkü Tanrı; ilim, kudret ve irade gibi kemâl sıfatlarına sahiptir ve bu sıfatların kemal sahibi olan Tanrı'dan ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Aynı zamanda bu sıfatların her biri ontolojik anlamda ayrı varlıklar olmadığı için gerçek anlamda bir çokluktan da bahsedilemez. Dolayısıyla Tanrı, ezeli olarak ilim, kudret, irade vb. sıfatlara sahip olduğundan bu durum, zâtında çokluk oluşturmadığı gibi zâtının eksik olup daha sonra tamamlandığı anlamına da gelmez.⁵⁸⁸

İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın “iradenin fiilden kastedilen amaç olduğu ve irade edende amacın varlığının yokluğundan daha üstün olduğu” yaklaşımından hareketle iradenin kabul edilmesi durumunda Tanrı'nın tam olmaya ihtiyaç duyan bir varlık olarak anlaşılması gerektiğine dair düşüncenin, Tanrı'nın iradesinin insan iradesiyle aynı düzleme konulmasından kaynaklandığını savunur. İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ'nın irade ve amaç ilişkisine yaklaşımı insan iradesi için geçerlidir. Yani zihnimizde beliren amaç, bizim fiili irade etmemizin sebebidir. Bu anlamda fiil için iradenin varlığı zorunludur. Ayrıca irade birbirinin her yönden benzeri/özdeş şeylerden birini diğerine tercih etmeyi sağlayan bir sıfat olarak işlev görür. Bunu insan için düşündüğümüzde irade, bazen bir karşılık veya beklenti için bazen ise herhangi bir karşılık söz konusu olmadan gerçekleşebilir. Dolayısıyla insanda dahi amaç ve fayda gözetmeksizin fiilde bulunmak mümkünken âlemin sonradan var edilmesine yönelik ilâhî iradenin amaç ve faydadan bağımsız olamayacağını söylemek mantıksız bir tutumdur. Bu anlamda Tanrı, mükemmel bir varlık olması hasebiyle her türlü amaç ve maksattan münezzehe olduğu gibi O'nun herhangi bir karşılığa da ihtiyaç duymasından da bahsedilemez.⁵⁸⁹

Daha da ötesi Tanrı, kendisinin yüceltilmesi veya kendisine hamedilmesi için de iradede bulunmaz. Bilakis O, zaten yüce olup hamedilmeye layık olan yegâne varlıktır. Elbette Tanrı hikmetinin bir gereği olarak evlâ olanı yani daha iyi olanı yapar. Ancak âlemi yaratmaması durumunda bu, onun için ne bir eksiklik ne de kınanma gerektirir. Çünkü O, irade sahibi bir varlıktır. İbn Gaylân, bu noktada cömert mefhumuyla İbn Sînâ'ya da cevap vermektedir. Ona göre yegâne cömert olan Tanrı, bizzat cömertlik yapmayı ve nimet vermeyi irade edendir. O'nun cömertliği zâtı ile kâim olduğu için

⁵⁸⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 99. İbn Gaylân'ın sıfat düşüncesinin kendinden önceki âlimlerden Cüveynî ve Gazzâlî'ye dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 172; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 172.

⁵⁸⁹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 99.

O'nda herhangi bir amaç veya karşılık beklentisi söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerinden amacı nefyetmek için iradenin reddedilmesi, İbn Gaylân için mantıklı bir tutum değildir. Ona göre Tanrı'dan iradeyi kaldırmak O'nu cansız bir varlık seviyesine indirgemekle eşdeğerdir. Sonuç olarak ise kendisinden taşan konusunda herhangi bir iradeye sahip olmayan varlık cömert olarak nitelendirilemez.⁵⁹⁰ İbn Gaylân'ın bu tutumu, Gazzâlî'yi takip ederek fâili, ilim ve iradeyle birlikte filini seçerek yapan varlık olarak tanımlamasını yansıtır.⁵⁹¹ Böylece İbn Gaylân'ın bakış açısına göre İbn Sînâ'nın ilâhî irade bağlamında seçme unsuruna yer vermemesi, Tanrı'yı kendisinde meydana gelen şeylere müdahale edemeyen cansız bir varlık olarak kabul etmesi anlamına gelmektedir.

İbn Gaylân'ın irade ve amaç ilişkisi üzerinden İbn Sînâ'nın iradeyi reddettiğine dair düşüncesine bir de İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı üzerinden bakmak gerekir. İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozoflara göre Tanrı, Vâcibü'l-Vücûd oluşunun bir gereği olarak mutlak olarak tek olup zât bakımından kendisinde herhangi bir şekilde bileşiklik barındırmayan yegâne varlıktır. Dolayısıyla da Tanrı'nın varlığı ve mâhiyeti bir olduğu gibi O'nun için sıfat olarak ifade edilen şeylerin hepsi de tek bir zâta dönmektedir.⁵⁹² Bir bakıma Tanrı'nın Vâcibü'l-Vücûd olması dışında herhangi bir sıfatı bulunmamaktadır. Onun varlığının zorunluğu ise varlığından ayrı olmayan bizzat zâtın kendisine işaret eden bir sıfat olmaktadır.⁵⁹³ İbn Sînâ, Tanrı'nın kemâl ve övgü ifade eden sıfatlarla mevsûf olduğunu kabul eder. Ancak ona göre bu sıfatlar zâtta bulunmadığı gibi zâta zâid şeyler de değildir. Dolayısıyla Tanrı'ya isnat edilen tüm sıfatlar, selb ve izafet yoluyla değerlendirilmelidir. Yani İbn Sînâ gibi filozoflarda sıfatlar, Vâcibü'l-Vücûd'dan eksik ve kusurları olumsuzlamak (*selb*) ya da onun mümkün varlıklarla ilişkisini (*izafet*) ifade etmek için kullanılmıştır. Örneğin kâdem; yokluğun, nedenliliğin ve başlangıcın Vâcibü'l-Vücûd'dan nefyedilmesidir. Tanrı'nın yaratması, kâdir, âlim oluşu vb. sıfatlar ise ilişkisel anlamda yani mümkün varlığın Tanrı'ya izafeti anlamında kullanılmaktadır.⁵⁹⁴

Esasında İbn Sînâ'nın Tanrı'nın irade sahibi olup olmadığına dair fikri, varlığın Tanrı'dan sudûru düşüncesine yüklediği anlamda saklıdır. Burada en önemli husus, Tanrı'nın salt akıl olarak

⁵⁹⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 99.

⁵⁹¹ Gazzâlî, filozofların âlemin bir yaratıcısı olduğu ve bu âlemin yaratıcısının ve fâilinin Tanrı olduğu konusunda ittifak ettiklerini söyler. Fakat ona göre bu onların kabul ettikleri ilkelere göre sadece bir kandırmadır. Çünkü onların ilkelerine göre Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olması; fiil, fâil ve fiil ile fâil arasındaki ortak nispet yönünden imkânsızdır. Fâil yönüne bakıldığında, fâilin irade eden ve irade ettiğini seçen ve bilen bir varlık olması gerekir. Oysaki onlar nezdinde Tanrı, irade eden olmadığı gibi herhangi bir sığata da sahip değildir. Dahası onlara göre Tanrı'dan meydana gelen şeylerin zorunlu olarak meydana gelmesi gerekir. Fiil denilen şey, yoktan meydana gelirken onlar için âlem kadîmdir. Dolayısıyla bu anlamda âlem Tanrı'nın fiili değildir. Fiil ve fâil arasındaki ilişki açısından bakıldığında ise fâil onların sisteminde her yönden tek olmasına rağmen fiil, çeşitli şeylerden mürekkeptir. Dolayısıyla tek olandan çokluğun nasıl sudûr ettiğı ayrı bir problemdir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134.

⁵⁹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâi*, 226; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 264-267.

⁵⁹³ Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 2010), 167-168.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 343; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 286-287.

kendisini akletmesi/bilmesiyle varlığın meydana gelmesidir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın zâtı gereği akletmesi sonucunda varlığın meydana gelmesinin rızası dışında gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Tanrı, zâtı gereği kendi kemâli ve yüceliğinin kendisinden iyiliğin taşacağı bir şekilde olduğunu bilir. Dolayısıyla kendisinden taşan şeyleri bilen ve zâtı için herhangi bir engelin bulunmadığı bir zât, kendisinden meydana gelen şeyden râzıdır. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Tanrı'nın zâtı gereği meydana gelen O'nun istemediği bir şey olamaz. Dolayısıyla da İbn Sînâ'ya göre "var olan" Tanrı'nın rızası dahilinde olduğu için onun irade ettiği⁵⁹⁵ Dikkat edilirse İbn Sînâ, varlığın Tanrı'dan meydana gelişinde etkin olan bilgiyi iradeyle aynı şey olarak görmektedir. Nitekim İbn Sînâ, Vâcibü'l-Vücûd'un iradesinin zât ve mefhum bakımından bilgisinden farklı olmadığını ifade etmektedir. Tanrı'nın bilgisi neticesinde gerçekleşen şey aynı zamanda onun irade ettiği⁵⁹⁶ Hattâ İbn Sînâ, kudreti de bilginin aynısı olarak addetmektedir. Zira ona göre Vâcibü'l-Vücûd'un kudreti, varlığın ilmine uygun olarak meydana gelmesidir.⁵⁹⁶

İbn Sînâ, Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı gereği akletmesinden başka herhangi bir fiili kabul etmediği için ona göre Tanrı'nın bilgisi, onun irade ettiği şeyle özdeş olup bu bilmenin gereğinin meydana gelmesi de kudretine işaret etmektedir. Dolayısıyla aslında irade ve kudret eylemi, Tanrı'nın bilgisinin farklı yönleri konumundadırlar. Bu çerçevede İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlık verme eyleminde bir tür irade söz konusudur. Çünkü Tanrı, kendisinden taşan varlığın iyi olduğunu bildiği için istemektedir. Fakat İbn Sînâ'nın kelâmcılarla esas ayrıştığı nokta, Tanrı'nın yokluk durumundan sonra âlemi var etmeyi dilemesidir. İbn Sînâ'nın bu konudaki duruşu açıktır. Ona göre Tanrı'nın yaratma eyleminde bilmek, istemek ve yapmak tek bir etkinliktir. Şöyle ki Tanrı'nın kendini akletmesi ile taşan iyilik düzeni Tanrı'nın istediği bir şeydir. Tanrı bu düzenin hakikati ve gerçekleşmesi konusunda öyle bir bilgiye sahiptir ki bu bilgi karşısında ilâhî aklı veya iradeyi alternatiflerden birini tercihe zorlayacak herhangi bir unsur söz konusu dahi olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın iyilik düzenine yönelik aklettiği şey, olması gereken olduğu için onu alternatiflere zorlayacak herhangi bir sebep bulunamaz. Bu bakımdan Tanrı için alternatifleri seçme gibi bir durum söz konusu olmadığı gibi varlık vermeye yönelme tarzında bir eylem de düşünülemez.⁵⁹⁷

Açıkçası İbn Sînâ, Tanrı'nın irade eylemine yönelmesi tarzında bir durumu kabul etmez. Zira böyle bir durum, Tanrı'nın iradesinin bir amaca veya faydaya dayandığını gösterir. İbn Sînâ'nın bu konudaki kilit ifadesi şudur: "Amaç (*garad*), fâilin fâil değilken daha sonra fâil olmasının sebebidir."⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 403.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, 367; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, 287.

⁵⁹⁷ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 180-182.

⁵⁹⁸ "أن الغرض هو السبب في أن يصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن"

Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın âlemin ezelde varlığını dilemeyip daha sonrası için dilemesi ve yaratması, tekrar ifade etmek gerekir ki onun iradesinde bir amacın olduğu anlamına gelir. Bu ise, Tanrı'nın iradesini insan iradesi gibi düşünmek demektir; çünkü insan, bir eylemi yapmadan önce tasavvur edip ondaki iyilik veya faydayı tespit ettikten sonra o fiili yapmaya yönelik bir arzu duyar ve harekete geçer. Bu bakımdan insan fiilleri bir amaca tabidir.⁵⁹⁹ Öte yandan Tanrı'nın önce dilemeyip daha sonra dilemesi de İbn Sînâ açısından Tanrı'nın irade eyleminde bir amaç ve sebeplik manası taşır. Zira İbn Sînâ, "iradelerin farklılığı amaçların farklılığındandır."⁶⁰⁰ ifadesiyle bunu açıklar. Dahası İbn Sînâ, Tanrı irade sahibi bir varlık olduğunu "Dilediğinde yapan, dilemediğinde yapmayandır."⁶⁰¹ şeklinde vurgular. Fakat ona göre bu ifade, bazen dileyip bazen dilememe gibi bir anlamı zorunlu kılmaz. Çünkü burada şartlı bir önerme vardır. Bu tarz önermelerde biri varsa diğeri de vardır gibi bir anlam söz konusudur.⁶⁰² Bu minvalde İbn Sînâ'ya göre bu ifadede anlaşılması gereken iradenin olması durumunda fiilin de olmasıdır. Buradan hareketle ezelde irade olduğu için fiilin de olduğu sonucuna varılır.

İbn Sînâ'nın irade düşüncesi kendi sistemi içerisinde değerlendirildiğinde Tanrı'nın irade sahibi bir varlık olduğu söylenebilir. Zira Tanrı, zâtı gereği herhangi bir dış etken olmadan bizzat kendisinden dolayı varlığı yaratır. Bu bakımdan Tanrı'nın fiili kendi rızası olduğu için iradîdir. Dolayısıyla da yaratma, bizzat Tanrı'nın zâtî zorunluluğundan kaynaklandığı için Tanrı'nın yaratmada iradesinin bulunmadığı söylenemez.⁶⁰³ Nitekim İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki fikirleri üzerine çalışmaları olan Jon McGill⁶⁰⁴, Rahim Acar⁶⁰⁵ ve Hüsâm Âlûsî⁶⁰⁶ gibi araştırmacılar bu görüşü savunmaktadırlar.

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, iradenin ya ilim veya zan ya da hayalden meydana geldiğini ifade eder. İbn Sînâ, ilimden doğan iradeye bir doktor veya geometri âlimin kendi alanındaki ilkelere uyarak bilgiye dayalı yaptığı eylemleri örnek verir. Zanna dayalı iradeye tehlikeli bir şeyden sakınma örnek verilebilir. Hayale dayalı irade ise iyi veya önemli bir şey gibi duran bir şeyi istemektir. Dolayısıyla ilme dayalı olmayan şeylerde edilginlik söz konusudur. Konu insan olunca ilimden doğan irade de dahi edilginliğin bulunması mümkündür. Bu bağlamda İbn Sînâ, insanın irade etme eylemindeki amaçsallığı insanın irade süreci üzerinden açıklar. Buna göre insan bir şeyi istediğinde öncelikle onu tasavvur eder. Bu şey ilme veya zanna ya da hayale dayalı bir şeydir. O şeyin iyi ve faydalı olduğuna inancı oluştuğunda arkasından ona arzu duyar ve onu elde etmek ister. Arzu yeteri derecede güçlendiğinde bu iradeyle uzuvlarda bulunan güç vücudu harekete geçirir ve insan o şeyi elde etmeye yönelir. Dolayısıyla insanın fiilleri belirli bir amaç doğrultusunda oluşur. Bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 11-12.

⁶⁰⁰ "اختلاف الارادات لاختلاف الاغراض"

⁶⁰¹ "الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل"

⁶⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 172-173.

⁶⁰³ Nitekim Osmanlı âlimlerden Sadreddinzâde Şîrvânî (öl. 1036/1627), filozofların zât gereği yaratma anlayışının (*icâb*) kelimcilerin kudret ve irade ile yaratma anlayışını nakzetmediğini savunarak filozofların mücib bi'z-zât düşüncesinin irade mefhumunu da içerdiğini savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 73.

⁶⁰⁴ McGinnis, *Avicenna*, 205-208.

⁶⁰⁵ Acar, *Talking about God and talking about creation*, 136-141.

⁶⁰⁶ Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, 102.

Buna karşı İbn Gaylân'ın konumlandığı kelâm geleneğinden hareketle irade kavramına yüklenilen anlam göz önüne alındığında İbn Sînâ'nın yaratma eyleminde iradenin olmadığı söylenebilir. Zira kelâm geleneğinde iradenin temel vasfı, seçimdir. Bu durumda seçme işleminin olmadığı yerde irade de bulunmamaktadır.⁶⁰⁷ Bu bakış açısına göre Tanrı'nın varlık ve yokluk arasında tercihte bulunamadığının düşünülmesi durumunda, onun kendisinden taşan şeye müdahale edemediği dolayısıyla da fiillerinde zorunluluğun olduğu sonucu doğmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın düşüncesi göz önüne alındığında İbn Gaylân'ın ifade ettiği gibi Tanrı'nın fiilinin cansız bir varlıktan zorunlu olarak meydana gelen bir şey olarak telakki edilmesi mümkün değildir. Zira Tanrı'nın fiilini, doğal zorunlulukla meydana gelen bir varlıktan ayıran en önemli unsur, Tanrı'nın kendisinden taşan şeye dair bilgisidir.

Öte yandan İbn Sînâ düşüncesinde âlemin sonradan var edilmesi yönelik iradenin kasıt ve faydayla ilişkilendirilerek kabul edilmemesi ayrı bir problem olarak durmaktadır. Gazzâlî'nin ifade ettiği üzere her ne kadar dilde irade, “amaçlanan şeyin belirlenmesi” olarak kabul edilse de Tanrı hakkında amaçtan bahsedilemeyeceği açıktır.⁶⁰⁸ Bununla birlikte insan iradesinde dahi amaç ve faydanın gözetilmemesi mümkünken Tanrı'nın hâdis âlemi yaratmaya dair iradesinin amaçtan bağımsız olabilme ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Üstelik İbn Sînâ düşüncesinde de Tanrı, aslında gayesiz değildir. Tanrı'nın zâtı onun eyleminin gayesi olmaktadır. Bu anlamda her ne kadar dışsal bir gaye olmasa da Tanrı'nın kendi zâtına dair isteği, fiilinin gayesi olmaktadır.⁶⁰⁹

2.2. Hâdis Bir Âlemin Hâdis Bir İradeyi Gerektirmesi

İbn Gaylân'ın bakış açısına göre âlemin yaratılmasına yönelik iradenin reddedilmesinin bir diğer sebebi, âlemi yaratmaya yönelik iradenin hâdis kabul edilmesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere filozofların Tanrı tasavvurlarının âlemin kudemine bakan yönü, âlemin varlığını gerektiren bütün şartların ezelde bir gerektiricide (*mûcib*) var olduğu düşüncesidir. Bu doğrultuda Tanrı'nın ezelde

⁶⁰⁷ Örneğin İmâm Mâtürîdî, ihtiyar yani seçim üzerinden iradenin varlığını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda kâinata sürekli tekrar eden, art arda meydana gelen hâdiselerin herhangi bir uyumsuzluk ve bozukluk olmadan var olması vb. durumların ihtiyara dayandığını savunan Mâtürîdî, bundan hareketle irade mefhumuna ulaşmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125-126.

⁶⁰⁸ *Şerhü'l-Mevâkıf* yazarı Cürcânî'nin aktardığı kadarıyla Mu'tezile'den bazı âlimler, Allah'a ait iradeyi kendi fiilindeki fayda veya maslahata dair bilgisi olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla bu bilgi aynı zamanda fiili yerine getirmeye sevk edici bir unsur olarak tasavvur edilmiştir. Bu anlamda Mu'tezilî bazı âlimlerde iradeye bir tür maksadın iliştilendiği anlaşılmaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/136.

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 13. *Tuhfetü'l-mütekellimîn* yazarı Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî, filozofların Tanrı'nın iradesinde amaçtan bağımsız olduğuna dair fikirlerinde çelişkiye düştüklerini savunmaktadır. Şöyle ki filozoflara göre Tanrı'nın bütüne yönelik iradesi yani yaratması bütünün varlığının yokluğundan daha iyi olması itibarıyledir. Bu durumda Tanrı'ya bir amaç nispet edilmiş olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre onların bu düşüncesinden, bütünün varlığının kendinde en iyi olmayıp yokluktan daha iyi olmaması halinde Tanrı'nın bütüne yönelik iradede bulunmayacağı anlaşılmaktadır. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, 93.

yaratmadığı düşünülduğünde, âlemin var edilmesine yönelik iradenin sonradan var olduğu anlamı çıkar. Zira âlemin var olmasından önce var etmeye yönelik bir kasıttan bahsedilemez. Böyle bir durumda ise Tanrı'nın hâdis bir iradeyle nitelenmesi söz konusu olur ki bu da imkânsızdır. Sonuç olarak âlemin sonradan var edilmesine yönelik iradenin varlığı mümkün olmadığı için âlemin hâdis olması da imkânsızdır.

İbn Gaylân öncelikle iradenin yenilenmesi ya da hudûsu ile ilgili probleme geçmeden önce kadîm iradeyle kadîm bir âlemin varlığının mümkün olup olmadığını bir varsayım üzerinden tartışmaya açar. Filozofların fikrini esas alan bu varsayıma göre; kâdir bir zât, güç yetirilebilir bir şeyi irade ettiğinde ve bu fiili yerine getirmesi için herhangi bir engel bulunmayıp herhangi bir dış etkene de ihtiyaç duymadığında bu fiilin meydana gelmesi gerekir. Bu bağlamda Tanrı, ezelde âlemi yaratmaya kâdir olup aynı zamanda ezelde irade sahibi ise bu durumda âlemi yaratmaya yönelik kadîm iradesi yaratmaya güç yetiren kadîm kudretiyle bir araya geldiğinde âlemin varlığının kadîm olması gerekir.

İbn Gaylân'ın filozoflara atfen varsayım yoluyla ortaya koyduğu bu düşüncenin temelinde, kudret ve iradenin birlikte bulunması halinde fiilin de eş zamanlı olarak var olması gerektiği fikri bulunmaktadır. Zira İbn Sînâ başta olmak üzere âlemin kıdemini savunan Meşşâî filozoflara göre, ilim ve kudretin ezeli olması ve iradenin de özel bir ilim olarak ezeli bulunması nedeniyle âlemin kadîm olması gerekmektedir.⁶¹⁰ Buna karşı İbn Gaylân, Tanrı'nın ezeli ilminin âlemin ezelde varlığının güç yetirilemez olduğunu bildiği için kudretin ezelde âlemi meydana getirmeye taalluk etmediğini savunmaktadır. Çünkü Tanrı, ezelde istediğini ilmine uygun olarak irade eder.⁶¹¹ İrade ve kudret her ne kadar ezeli olarak bulunsalar da âlemin kadîm olarak varlık bulması, kudret bakımından imkânsız olması nedeniyle Tanrı, ezelde âlemi kadîm olarak irade etmez. Bu noktada irade ve kudretin ezeliğine rağmen Tanrı'da değişim olmadan âlemin hudûsunun nasıl söz konusu olduğu sorusu akla gelmektedir. İbn Gaylân'a göre Tanrı, ezelde var etmeye kâdir olarak âlemi var etmeyi irade etmektedir. Dolayısıyla âlem var olduğunda kadîm irade ve kadîm kudretle var olur. Böylelikle Tanrı, hâdis âlemi yaratmak için hâdis bir iradeye ihtiyaç duymaz.⁶¹² Sonuç olarak Tanrı, ezelde kudret sahibi olduğu için irade ettiği şeyin daha sonra meydana gelmesi, O'nda değişimin meydana gelmesini gerektirmez.

İbn Gaylân, Tanrı'nın ezeli iradesi ile hâdis âlemi yaratmasının imkânını bir örnek üzerinden açıklar. Mesela biz şu an gelecekte belirli bir vakitte bir şey yapmak istesek ve bu irademiz herhangi tereddüt ve gaflet olmaksızın o vakte kadar devam etse; o vakit geldiğinde fiilimizi yeni meydana gelen bir iradeyle değil, geçmişteki iradeyle gerçekleştirmiş oluruz. İbn Gaylân, Tanrı'nın kadîm ve

⁶¹⁰ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 269.

⁶¹¹ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 88.

⁶¹² İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 78-79.

mükemmel sıfatlarıyla bizim sıfatlarımız arasındaki derin farka rağmen bu durumun dünyada geçerli olduğunu, bu nedenle Tanrı'nın fiilleri konusunda evleviyetle geçerli sayılabileceğini ileri sürer.⁶¹³ Böylelikle İbn Gaylân; filozofların, ezeli iradenin hâdis âlemin varlığını dileyebilmesi için yenilenmesine gerektiği iddiasına; insan iradesi ile Tanrı'nın iradesini kıyaslayarak karşı çıkar.

İbn Gaylân'ın bu kıyası çeşitli itirazlara açık bir yapıya sahiptir. Nitekim o, bu itirazlardan birisini bizzat kendisi kurgusal olarak sunmaktadır. Şöyle ki filozoflara göre gelecekte yapma iradesi olarak kabul ettiğimiz şey, esasında “azim/kesin kararlılık” hali olmaktadır. Ancak sadece “azim”, vakti geldiğinde fiilin yerine gelmesi için yeterli değildir. Bununla birlikte belirlenen vakitte fiilin gerçekleşmesi için fiile yönelik bir “kasıt” gereklidir. Kastetmek ve amaçlamak gibi şeyler ise Tanrı hakkında imkânsız olduğu için Tanrı'nın âlemi var etmeye yönelik iradesinden bahsedilemez.⁶¹⁴ İbn Gaylân'ın bu itirazını Gazzâlî'de gerektiricinin bütün şartları taşıması durumunda gerekenin/gerektirilenin (*mûceb*) ertelenemeyeceği bağlamında filozoflara atfettiği kurgusal görüşte de bulmak mümkündür. Nitekim filozoflar günlük hayatımızdaki fiillerimizde fiile yönelik kasıt söz konusu olduğunda herhangi bir engelin bulunmaması ve kudretin var olması durumunda fiilin kasıtlı birlikte var olması gerektiğini savunur. Eğer fiile yönelme durumu olmasına rağmen fiil gerçekleşmemişse bu “azim” olmaktadır. Çünkü “azim” bu anlamda kastetmekten önceki bir aşamadır. Gazzâlî'nin verdiği örnek üzerinden gidilirse yazma eylemine dair karar, kasıt yenilenmedikçe yazma eylemine dönüşmeyecektir. Bu bağlamda Tanrı'nın fiili düşünüldüğünde Tanrı'nın âlemi var etmeye yönelik kararı yeterli değildir. Bu durumda var etme anında yenilenen bir kastetme durumunun gerçekleşmesi gerekir ki bu, Tanrı'da değişimin meydana gelmesi demektir. Dolayısıyla hâdis âlemin kadim Tanrı'dan değişim olmadan meydana gelmesi mümkün değildir.⁶¹⁵ Filozoflara göre Tanrı'nın ezelde âlemin varlığını irade etmesine rağmen iradenin gereğinin daha sonra meydana gelmesi, Tanrı'nın var etme eyleminin tıpkı insan iradesinde olduğu gibi karar verme ve kastetme aşamalarından geçtiğini kabul etmeyi gerektirir. Böyle bir kabul ise Tanrı'nın iradesinin hâdis olması demektir. Oysaki onların bakış açısına göre Tanrı'nın iradesinin hâdis olması mümkün değildir.⁶¹⁶

İbn Gaylân, ezeldeki irade ile fiil anındaki iradenin aslında aynı olduğunu ve fiilin gelecekte irade edilmesine “azim” denilmesinin iradeyi hakikatte irade olmaktan çıkarmadığını savunur. Ona göre ilk iradeyle ilgili bir gaflet halinin bulunması durumunda iradenin yenilenmesi gerekir. Fakat ilk iradeyle ilgili herhangi bir gaflet hali yoksa bu anlamda irade eden zât, irade anından fiil anına kadar irade halini

⁶¹³ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 89.

⁶¹⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 89.

⁶¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 96-98.

⁶¹⁶ Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-Dîn*, 145.

koruyorsa belirlenen vakitte fiilin yerine getirilmesi için yeni bir iradenin ortaya çıkmasına gerek yoktur. İbn Gaylân'a göre, Allah hakkında gaflet gibi bir durum düşünölemeyeceğı için âlemin, belirli bir vakitte var etmeye yönelik iradeyle hâdis olması mümkündür.⁶¹⁷

İbn Gaylân'ın filozoflara karşı iradenin değışmezliğı üzerinden yaptığı itirazın arkasında aslında zaman düşüncesi bulunmaktadır. Zira İbn Gaylân'ın bakış açısına göre ezeli irade zamansız olduğı için ezeldeki irade ile âlemin hâdis olduğı andaki irade şeklinde bir ayrımın yapılması mümkün değildir. Fakat Meşşâi düşünürlerin zaman anlayışı çerçevesinde bakıldığında hudûsun kabul edilmesi halinde Tanrı ile âlem arasında âlemin olmadığı zamansal bir çizgi söz konusu olmaktadır. Bu durumda zamanın herhangi bir noktasında yaratma kabul edildiğinde Tanrı'da değışim söz konusu olmaktadır.

2.3. İradenin Tercih ve Tahsîs Niteliğinin Reddedilmesi

İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ başta olmak üzere âlemin kıdemini savunan Meşşâi düşünürlerin hâdis bir âlemin var edilmesine yönelik iradenin imkânsızlığına yönelik bir diğer gerekçeleri ise âlemin yaratılma vaktinin belirlenmesi ile ilgilidir. Filozoflara göre ezelde tüm vakitler Allah'ın onların birinde âlemi yaratması açısından eşit durumda olduklarından bu "an"lardan birini diğerine tercih ettirecek bir muhassis (*belirleyici neden*) ya da müreccih (*tercih ettirici neden*) gereklidir. Zira onlara göre kelâmcıların kabul ettiğı ilâhî iradenin bu eşit vakitler arasında birini tayin etme gibi bir niteliğı bulunmamaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların "Allah'ın âlemi belirli bir vakitte yaratmayı irade etmesi" şeklindeki düşüncesi, onlar açısından yeni sorular ortaya çıkarmaktadır. Nitekim İbn Gaylân bu sorulardan bir tanesini şöyle kurgulamaktadır:

Âlem, hâdis olduğuna göre bu durumda varlığı ezelden sonsuz bir müddet sonradır. Bu sonsuz müddette bir vakit diğerinden farklı değildir. Zira sonsuz müddette herhangi bir varlık yoktur ki ayrışsın. Öyleyse âlemin kendisinde yaratılması için bir vakit diğerinden nasıl ayırt edilip belirlenmektedir ve neden yaratma bu vakitten önce veya sonra olmamaktadır?⁶¹⁸

⁶¹⁷ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 89.

⁶¹⁸ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 89. Nasîruddin et-Tûsî, bu meselede kelâmcıların üç farklı gruba ayrıldığını savunmaktadır. Bir grup, âlemin var edildiğı vakitte meydana gelişini hudûsa tahsîs etmişlerdir. Bu kimselere göre âlemin var olduğı vakitte meydana gelmesinin nedeni fâil dışında fiile yani âleme dönen bir sebeptir. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Diğer grup, âlemin var olduğı vakitte meydana gelişinin tahsîsini zorunlulukla ifade etmişlerdir. Yani bu vakitten başka bir vakitte meydana gelmesinin bu vakitten önce başka bir vaktin olmaması nedeniyle mümkün olmadığını savunmuşlardır. Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (öl. 319/931) ve onun takipçileri bu fikirdedir. Bir diğer grup ise Allah'ın fiillerini illetlendirmekten kaçınarak tahsîsin fâile döndüğünü savunmuşlardır. Bu grup âlemin hudûsunun belirli bir vakte tahsîs edilmesini kabul etmektedirler. Onlara göre fâil-i muhtar, iki güç yetirilebilir imkân durumundan birini diğerine herhangi bir muhassis olmadan yani irade dışında başka bir şey olmadan da tercih edebilir. Bu kısımdakiler Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve takipçileridir. Bk. Tûsî, "Şerhu Nasîruddîn et-Tûsî", 3/107-108.

İbn Gaylân'ın bu sorusu Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara attığı varsayımsal soruya benzemektedir. Zira o, bu soruyu “İradeyle ilişkileri açısından bütün vakitler eşittir. Peki bu durumda belirli bir vakti öncesi veya sonrasından ayıran nedir?”⁶¹⁹ şeklinde ifade etmektedir. Bu soruların temeli aslında İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da kelâmcılara itiraz olarak ortaya koyduğu “Yoklukta terk ve başlama vakti nasıl birbirinden ayrışır?”⁶²⁰ sorusu olmaktadır. Filozofların bu sorudaki temel amaçları her bakımdan birbirinin benzeri/özdeş (*misl*) anlar arasındaki ayrışmanın bir muhassıs veya mümeyyiz olmadan gerçekleşmeyeceğini vurgulamaktır. İbn Gaylân, bu sorunun devamını getirmeden doğrudan cevaba geçse de filozoflara göre söz konusu itirazın karşısında “İrade aynı vakitler içerisinde birini seçer” cevabı verilmesi halinde neden birbirinin aynısı olan anlar içerisinde o anın tercih edildiği sorusu sorulmak zorundadır. Zira iradenin bunlar içerisinde birini ayırt etmesi için bir muhassısın varlığı gereklidir. Böyle bir muhassısın varlığının kabul edilmesi halinde ise onun varlığı için de başka bir muhassısın varlığı gerekecektir. Dolayısıyla sonsuza kadar devam eden bir muhassıs silsilesi söz konusu olacaktır. Bu nedenle de âlemi sonradan var etmeye yönelik bir iradenin varlığı imkânsızdır.⁶²¹ Filozofların bu bakış açısı aslında Tanrı'nın birbirine her yönüyle benzeyen imkânlar arasında seçim yapamayacağı fikrine dayanmaktadır. Zira onlar için ilâhî irade, zâtın bizzat kendisi olduğu için Tanrı'nın bu tarz bir seçimde bulunması mümkün değildir. Zira bu noktada seçim filozoflar için, fâilin eksik oluşuna ya da başka bir ifadeyle pasif bir varlık olduğuna işaret etmektedir.⁶²² Çünkü seçimin gerçekleşmesi için gereken muhassıs veya müreccih, Tanrı'nın zâtı dışındaki bir amaç veya sebep olacağı için Tanrı'da değişim ve çokluğu gerektirecektir.

Buna karşılık İbn Gaylân'a göre Allah'ın iradesi, ezelde yokluk süresinin anlarından birini âlemi kendisinde yaratmak için diğerlerinden ayırt etmiştir. Nasıl ki Tanrı'nın iradesi, cisimleri belirli bir ölçü ve şekilde seçerek diğer imkân hallerinden ayırt edebiliyorsa âlemin de belirli bir vakitte varlığının irade edilmesini aynı şekilde mümkündür. Dahası irade olmasaydı âlemin yaratılması söz konusu olmazdı. Çünkü benzer imkânlardan herhangi birinin ayırt edilmesi söz konusu olmadığı için imkân olduğu hal üzere kalırdı. Bu bakımdan İbn Gaylân, Tanrı'nın zâtı ile ilim ve kudret gibi sıfatlarının birbirinin aynı

⁶¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 101.

⁶²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-ilâhiyyât*, 378. İbn Sînâ *İşârât*'ta, salt yokluk durumunda varlık ve yokluk halinin hiçbirinin önceliğinin olmadığını şöyle ifade etmektedir: “...Buna karşı İlk'in birliğini benimseyen bir grup şöyle derler: ‘Zâtı ile Zorunlu Varlık, bütün sıfatlarında ve ilk oluşuyla ilgili hallerinde Zorunlu Varlık’tır. Salt yoklukta Zorunlu Varlık’ın hiçbir şeyi meydana getirmemesinin daha uygun olduğu ya da eşya için kendisinden meydana gelmemesinin daha öncelikli olduğu bir durum ayrışmaz. Ayrıca bunun tam tersi bir durum da (yani bir şeyi meydana getirmemesinin daha evla olduğu ya da bir şeyin kendisinden meydana gelmesinin daha uygun olduğu tarzda bir durum) olmaz.” Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/107-108.

⁶²¹ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the Tahafuts of Al-Ghazali and Ibn Rushd*, 55.

⁶²² Anthony Ruffus - Jon McGinnis, “Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will”, *De Gruyter* 97/2 (2015), 182.

olan şeylere nispetinin eşit olduğunu savunmakta ve iradeyi her yönden birbirine benzeyen şeyleri birbirinden ayıran nitelik olarak konumlandırmaktadır.⁶²³

İradenin bu şekilde anlamlandırılması çok gerilere götürülebilse de ilâhî iradeyi “her yönden birbirine benzer şeyler içerisinde birini diğerlerinden ayırt ederek (*tahsîs*) seçen bir sıfat” olarak tanımlayıp bu doğrultuda *tahsîs* kavramını ön plana çıkaran ilk âlimlerden biri İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’dir (öl. 478/1085).⁶²⁴ Gerek *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*’de⁶²⁵ gerekse de *el-İrşâd*⁶²⁶ eserinde Cüveynî’nin irade bağlamında tahsîs-muhassıs düşüncesine rastlamak mümkün olsa da Şehristânî’nin Cüveynî’ye atfettiği bu düşüncüyü *Nihâyetü’l-ikdâm* adlı eserinde daha sistematik bir şekilde görmek mümkündür. Buna göre âlemin sahip olduğu nitelikler dışında birçok niteliğe sahip olma imkânına (cevâz) rağmen bu imkânlardan biriyle meydana gelmesi, onun için imkân durumlarından birini tahsîs eden bir muhassısın varlığını göstermektedir. Bu muhassısın niteliği konusunda iki ihtimal bulunmaktadır. Bu bağlamda muhassısın ya zâtı ve doğasından dolayı gerektiren bir varlık (*mûcib bi’z-zât*) ya da kudret ve ihtiyarla var eden bir varlık (*mûcid bi’l-kudre ve’l-ihtiyar*) olması gerekmektedir. Birinci ihtimal “*mûcib bi’z-zât*”ın iki benzeri; yönleri, şekilleri, ölçüleri vb. niteliklerinin eşit olmasından ötürü birbirinden ayırt edemeyeceği için geçersizdir. Bu anlamda ancak ihtiyar sahibi bir varlık, her yönden birbirine benzeyen şeyler arasında ayırım yapabilir.⁶²⁷ Cüveynî’nin bu yaklaşımından anlaşıldığı üzere âlemle ilgili farklı yönlerden aklen eşit kabul ettiğimiz imkân durumlarından birinin belirlenmesinin temel şartı irade olmaktadır. Bu anlamda Cüveynî, seçimin irade sahibi olmanın temeli olduğunu göstermiş olmaktadır.

Görünen o ki Gazzâlî de hocasının izinden giderek iradeyi “bir şeyi mislinden ayırt etme özelliği olan bir nitelik” (*صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله*)” olarak tarif ederek iradede seçme ve belirleme anlamını ön plana çıkarmış ve iradede tahsîs kavramının yanı sıra tercih kavramına da yer vermiştir.⁶²⁸ Şunu ifade etmek gerekir ki kelâm âlimleri için iradenin tercih ve tahsîs işlevi yaratma açısından özel bir yere

⁶²³ İbn Gaylân, *Hudûsü’l-âlem*, 89-90.

⁶²⁴ Cüveynî’nin tahsîs teorisi, öncelikle cevâz kavramı üzerinden âlemin hudûsunu ve Tanrı’nın varlığını ispat etmek için oluşturulmuştur. Bu anlamda âlemin bulunduğu halden tam tersi bir durumda olması üzerinden yani âlemin başka bir vakitte meydana gelmesi veya bulunduğu halde daha büyük ya da daha küçük olması da imkânından âlemin hâdis olduğunu ve bu imkân durumlarından birini seçen bir yaratıcının olduğu fikrine ulaşılmaktadır. Bk. Ebü’l-Velîd İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menâhici’l-edille fi’l-akâidi’l-mille*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsâtü’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1998), 111-115. Tahsîs teorisi aynı zamanda âlemin hudûsu ve Tanrı’nın varlığını ispat etmek için bir argüman olarak kullanılmıştır. Nitekim bu teorelin temelinin Bâkılânî’ye dayandığı düşünülmektedir. Bk. Herbert A. Davidson, “Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philos”, *University of Hawai’i Press* 18/4 (1968), 299-314.

⁶²⁵ Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-erkânü’l-İslâmiyye*, 13-17.

⁶²⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fi usûli’l-i’tikâd*, 33-34.

⁶²⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmü’l-kelem*, 10-11.

⁶²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 102.

sahiptir. Bu doğrultuda onlar, iradenin bu yönünü diğer sıfatlar içerisindeki yerini belirleyerek öne çıkarmaktadırlar. Bu bakımdan onlara göre müreccih ve muhassısın Tanrı'nın zâtı olmadığı açıktır. Çünkü Tanrı'nın zâtının iki eşit imkâna nispeti aynıdır. Dolayısıyla bu muhassısın Tanrı'nın zâtı dışındaki sıfatlarından biri olması gerekir. İlk etapta muhassıs ve müreccihin ilim sıfatı olduğu akla gelebilir; ancak onlara göre ilim, bir şeye olduğu hal üzere taalluk eder. Aynı şekilde kudretin de bu işleve sahip olması düşünülemez. Çünkü kudretin işlevi, var etmek (îcâd) olup yaratma bakımından bütün anlar kudret için eşittir. Dolayısıyla ilim ve kudret dışında başka bir sıfatın olması gerekir. Hayat, sem', basar veya kelâm gibi sıfatların bunun için uygun olmadığı bilinmektedir. Bu durumda tek bir sıfat kalmaktadır ki o da irade sıfatıdır.⁶²⁹

Elbette iradenin tahsîs ve tercih işlevine sahip oluşu, filozoflar tarafından kabul edilmemektedir. Bu bağlamda İbn Gaylân, çağdaşı Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin iradenin birbirinin her yönden benzeri olan şeyleri ayırt etme ve seçme işlevine yönelik bakış açısına itiraz ettiğini ifade eder.⁶³⁰ Fakat söz konusu itirazı bizzat aslından görmek için Bağdâdî'nin *el-Mu'teber* eserine gittiğimizde bu itirazı Bağdâdî'nin âlemin kıdemini savunanlara atfedildiği görülmektedir. Bu itirazda öncelikle iradenin akıl ve tasavvurda mı yoksa dışta ve varlıkta mı ayırt etme işlevini yerine getirdiği sorgulanır. İradenin akılda ayırt etme işlevini yerine getirdiğinin savunulması durumunda bunun ancak bir fasılla mümkün olacağı öne sürülmektedir. Bu noktada irade, her yönden birbirinin benzeri olan şeyleri fasıllarıyla ayırt etmiş olmaktadır. Ayırt etme işlevinin varlıkta olması ihtimali ise onlara göre daha düşüktür. Çünkü öncelikle ayrışmanın gerçekleşmesi gerekir ki varlık meydana gelsin. Nitekim cisimlerdeki ölçüler, var edilmeden önce öncelikle var edenin aklında tasavvur edilmekte ve akılda tasavvur edildiği şekliyle daha sonra dışta var edilmektedir. Bu itiraza göre irade edilenin fashıyla birlikte Tanrı'nın ilminde öncelikle ayırt edilmesi gerekir ki Tanrı onu irade edip yaratabilsin. Dolayısıyla yokluk süresinde vakitler arasında fasıl olmadığı için vakitlerin ayırt edilmesi ve bunlardan birinin âlemin kendisinde yaratılması için seçilmesi için mümkün değildir.⁶³¹

Bu iddianın benzerini Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde görmek mümkündür. Gazzâlî, filozofların her bakımdan birbirinin benzeri olan şeyler arasında tercih yapılmasının imkânsız olduğunu savunduklarını ifade eder. Onlara göre bütünyle birbirinin benzeri olan şeyler arasında seçim yapmak aklen mümkün değildir. Filozofların ifadesiyle birbirine her bakımdan denk olanlarda ayrışma mümkün olmadığı gibi ayırt edilmesi mümkün olan da her yönden denk değildir. Dolayısıyla onlar nezdinde birbirinin aynısı

⁶²⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 102; el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 96; er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-Dîn*, 142; el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, 3/305.

⁶³⁰ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 90.

⁶³¹ Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fî'l-hikme*, 3/44.

olan şeyler arasında seçim yapmak çelişik bir tutum olarak görülmektedir. Filozoflar, iradeye dair bu yaklaşımın insan iradesinden hareketle geliştirildiğinden yola çıkarak günlük yaşantımızda her yönden birbirinin benzeri olarak kabul ettiğimiz şeylerin aslında her bakımdan aynı olmadığına inanmaktadırlar. Dolayısıyla da iradenin gerçekte birbirinin aynısı olan şeyler arasında seçme işleminde bulunamadığını savunmaktadırlar. Söz gelimi birbirinin aynısı olan iki mahaldeki iki siyah rengin birbirinin aynısı olduğu zannedilse de aslında her iki siyah renk farklı mahalde oldukları için ayırt edilebilmektedirler. Aynı şekilde bu iki siyah rengin aynı mahalde olsa bile iki farklı zamanda olması durumunda bu defa vakit üzerinden ayırt etme işlemi yapılabilmektedir.⁶³²

Filozofların iradenin birbirinin her yönden benzeri olan şeyler arasında seçim yapamayacağına dair vurgusu, âlemin hudûsu fikrini benimseyenlerin Tanrı'nın “an”lar arasında seçim yaptığı düşüncesini çürütmenin bir yolu olarak görünmektedir. Çünkü filozoflar açısından zâtın bizzat kendisinin böyle bir seçim yapmasının mümkün olmaması nedeniyle ancak sonradan meydana gelen bir muhassısla “an”lar arasında seçim yapılabileceği öne sürülebilir. Ne var ki böyle bir muhassısın varlığı, Tanrı'nın zâtı dışında bir neden kabul etmek anlamına geldiği için ve bu da Tanrı'da çokluğu ve değişimi gerektireceğinden kabul edilemezdir. Bu nedenle ezeldeki sonsuz vakitlerden birinin tahsîs ve tercih edilmesi mümkün değildir. Öyleyse böyle bir şey imkânsız olmasına rağmen âlemin meydana gelmesi gerçeği, âlemin ezelde var olmasından başka bir seçenek bırakmamaktadır.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin aktardığı itiraza İbn Gaylân'ın verdiği cevaba dönmek gerekirse o, birbirinin aynısı olan şeylerin fasılları varsa zaten birbirlerinin misli olmayacağını belirtir. Bu bakımdan iradenin birbirinin benzeri olan şeyleri ayırıp birini seçmesi, fasıl olmadan gerçekleşmektedir. Ona göre ayırıştırma veya seçme işlevi, akılda fasılla olsaydı ilim sıfatı bunun için yeterli olurdu. Dolayısıyla yaratmada iradeye herhangi bir ihtiyaç kalmazdı. Ne var ki daha önce ifade ettiğimiz üzere, İbn Gaylân, kelâm geleneğinde olduğu gibi ilmin şeye olduğu hali üzere taalluk ettiğini, dolayısıyla da tercih veya tahsîs işlevinin olmadığını düşünmektedir. Buradan hareketle o, iradenin tercih ve tahsîs niteliğinin bulunduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Gaylân filozofların, “iradenin birbirine her yönden benzer şeyler arasında ayırıştırma ve seçme işlevini yerine getirdiği düşüncesinin bir yanılgıdan ibaret olduğu” ve “amaçtan bağımsız bir iradenin bulunamayacağı” iddiasını da kabul etmez.⁶³³ Bu doğrultuda Gazzâlî'nin hurma örneğine başvurarak filozofların bu iddiasını çürütmeye

⁶³² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 103.

⁶³³ Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'te filozoflara atfen aktardığı örneğe göre susamış bir insanın önünde susuzluğunu gidermek için her bakımdan aynı olan iki bardak su bulursa onun bunlardan birini seçmesi mümkün olmaz. Susamış kişi bunlardan güzel bulduğunu veya kendisi açısından daha hafif olanı ya da hangi elini daha çok kullanıyorsa o tarafa düşen bardağı alır. Ama o bardalardan birini gizli veya açık olsun illaki bir nedenden dolayı alır. Dolayısıyla filozoflara göre seçme işlemi bir şekilde belirli bir amaca göre yapılmış olmaktadır. Aksi takdirde birbirinin aynısını olan şeyleri seçmek mümkün değildir. Bk. Gazzâlî,

çalışır. Bu örneğe göre hurmalardan birini almak isteyen kişinin önünde tür, renk, tat, şekil ve ölçü bakımından ve yine uzaklık ve yakınlık bakımından aynı olan iki hurma olsun. Dahası filozofların amaç bağlamında hurmayı alacak kişiye nispeten varsaydığı sağ kolunu kullanması veya bir hurmanın daha güzel görünmesi gibi durumların da varlığı yok sayılsın. Buna rağmen bu kişinin herkesin gözü önünde tereddüt etmeden hurmalardan birini tercih etmesi, iradesinin hurmalardan birini diğerinden ayırt edip seçtiğini gösterir.⁶³⁴ İbn Gaylân'a göre eksik ve sınırlı insan iradesi dahi birbirine her yönden benzeyen iki şey arasında ayırtırma yapıp seçme işleminde bulunabiliyorsa mutlak anlamda kemâl sahibi olan Tanrı'nın iradesi için böyle bir imkânsızlık söz konusu dahi edilemez.

Diğer yandan birbirinin her yönden benzeri olan şeylerden birini seçmenin amaçtan ve faydadan bağımsız düşünülemeyeceği fikrine karşı İbn Gaylân, bu tarz bir durumda insanın seçme eyleminde rastgele davranabileceğini savunur. Söz gelimi hurmalardan birini herhangi bir ayırt edici unsur veya fasıl olmadan seçen kişiye “Niçin o hurmayı tercih ettin?” sorusunun sorulması durumunda bu kişinin “Bilmiyorum, rastgele seçtim.” diyeceğini ifade ederek bunun imkânını göstermeye çalışır. Hatta günlük hayatımızda bu tarzda bir seçme eylemini çok fazla tecrübe ettiğimizi savunur. Mesela bir kişinin gitmek istediği yere götürün yolun ikiye ayrıldığını ve bu iki yol arasında herhangi bir farkın olmadığını varsayılınsın. Kişi bu yollardan birini tercih eder, hatta bazen bu yolların birinden bazen de diğerinden gider. Oysaki bu yollardan biri diğerine göre daha yakın olsa veya biri diğerine göre daha rahat olsa o yolu daima tercih edecektir. Böyle bir farklılık olmadığı için bu yollardan birini daima rastgele seçer. İbn Gaylân'a göre ayırt edici amaçlarla ilişkisi olan insan iradesi için dahi rastgele seçim yapmak mümkünse amaç ve faydadan münezzeh olan Tanrı açısından bu durum daha fazla mümkündür.⁶³⁵ Dolayısıyla Tanrı'nın birbirinin aynısı olan yokluk vakitlerinden birinde yaratmaya başlamasında herhangi bir sakınca yoktur.

İbn Gaylân'ın insan iradesiyle Tanrı iradesi arasındaki analogide yer verdiği rastgelelik fikri, Tanrı'nın herhangi bir hikmet olmadan rastgele fiilde bulunabileceği şeklinde anlaşılmaya müsait olsa da onun kastettiği bu değildir. Zira İbn Gaylân'ın asıl maksadı, beşerî iradenin dahi bir şekilde amaç olmadan seçme işleminde bulunması söz konusu iken, sonradan yaratmaya yönelik ilâhî iradenin bir

Tehâfütü'l-felâsife, 103.

⁶³⁴ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 90. İbn Rüşd'e göre iki hurmadan birini alan kişi, iradenin her yönden birbirine benzeyen iki şeyden birini ayırtarak seçmesi neticesinde bu tercihte bulunmaz. Zira ona göre mutlak anlamda iki şeyin her yönden birbirine benzemesi söz konusu değildir. Dolayısıyla her yönden birbirine benzeyen iki şeyin varlığı söz konusu edilecekse bu anlamda tercih iki zıt şey arasında gerçekleşecektir. Yani tercih hiç almamak ile ikisinden birini almak şeklinde olacaktır. Öte yandan iki hurmadan birini almak şeklinde bir tercihin söz konusu olması durumunda ona göre birini diğerinden ayıran bir farkın olması zorunludur. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 141-142. İbn Rüşd'ün iradenin seçme yönüyle ilgili bakış açısı ve eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the Tahafuts of Al-Ghazali and Ibn Rushd*, 78-84.

⁶³⁵ İbn Gaylân, *Hudûsü'l-âlem*, 90.

amaca dayandırılmasının zorunlu olmadığını göstermektir. Bu doğrultuda İbn Gaylân, fasıl olmadan da iradenin birbirinin her yönden benzeri olan şeyler arasında seçim yapabileceğini ortaya koyarak ilâhî iradenin her yönden benzer anlar arasından birini kendi istediği için seçebileceğini savunur. İbn Gaylân’a göre iradenin temel özelliği tahsis ve tercih olduğu için, ilâhî iradenin niçin her yönden benzer anlardan birini tercih ettiği sorusu iradenin özüne dair bir soru olduğundan anlamsızdır. Dolayısıyla İbn Gaylân böyle bir soruya bir nevi “Tanrı böyle istediği için” şeklinde cevap vererek mutlak iradeye vurgu yapmaktadır.

Öte yandan, “İrade niçin daha önce veya sonrasını değil de o anı tercih etti?” sorusuna yönelik İbn Gaylân’ın bakış açısını değerlendirmek gerekirse, aslında onun öne çıkarması gereken hususun iradenin temel vasfından ziyade zamanın varlığı olması gerektiği kanaatindeyiz. Daha net ifade etmek gerekirse, filozofların iradeyle ilgili itirazlarının zamanın âlemden önce var olduğu fikrine dayandığını göz önüne aldığımızda İbn Gaylân’ın bu soruya zaman üzerinden cevap vermesi beklenirdi. Bu minvalde İbn Gaylân’ın âlemin varlığından önce zamanın varlığından ancak vehmen behsedilebileceği ve Tanrı’nın sonsuz varlığına nispeten sonsuzlukla ilgili düşüncelerin vehme dayalı olduğu fikrini göz önüne aldığımızda cevabının “Âlemin varlığından önce zaman olmadığından Tanrı’nın âlemi yaratmayı irade etmesi için bir amacın veya sebebin (*müreccih*) bulunmasına ihtiyaç yoktur.” şeklinde olması gerekirdi. Dolayısıyla sonraki dönemlerde Hocaîade’nin bu soru bağlamında ifade ettiği üzere nasıl ki “Âlem niçin meydana geldiği mekândadır?” şeklindeki bir soru saçma kabul ediliyorsa aynı şekilde “Âlem niçin daha önce meydana gelmedi?” sorusu da saçma durmaktadır.⁶³⁶ Dolayısıyla Tanrı’nın ezeli iradesinin âlemin varlığını dilediği anda zaman başladığı için en temelde irade bağlamında önce ve sonraya yönelik sorular anlamsız kalmaktadır. Hülâsa âlemin hudûsunun var olduğu vakitte olması Tanrı’nın ezeli iradesiyle gerçekleştiği için “niçin” sorusunu sormanın bir anlamı yoktur. Bununla birlikte İbn Gaylân’ın zamanın varlığını söz konusu etmeden iradenin temel vasfını ön plana çıkararak filozoflara cevap verme gayreti, filozofları kendi argümanları üzerinden ilzam etme girişimi olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak ilâhî iradeyi zâtla özdeş olarak kabul eden ve salt akıl olan Tanrı’nın bilgisinin alternatifli olmayan en hayırlı nizamı zorunlu olarak meydana getirdiğini, bu nedenle tercih ve tahsisin Tanrı’da değişim ve çokluk gerektireceğini savunan filozoflara karşı İbn Gaylân, ezeli iradenin temel özelliğinin seçim olduğunu ispat etmeye çalışarak cevap vermiştir. Bu anlamda filozoflar için alternatifler arasında seçim, eksikliğin bir işareti olarak algılanırken İbn Gaylân açısından Tanrı’nın yaratma dışında bir seçeneğinin olmaması bir eksiklik olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla tercih ve

⁶³⁶ Hocaîade, *et-Tehâfût fi’l-Muhâkeme beyne’l-Ğazâlî ve’l-felasife*, 83.

tahsîs meselesiyle ilgili tartışmanın temelinde ilâhî iradenin niteliğine dair bakış açısının olduğu net bir şekilde görülmektedir. Neticede İbn Gaylân'a göre âlemin sonradan meydana gelmesinin ezeli irade dışında bir müreccih ve muhassısın varlığını gerektirdiği tarzındaki iddialar, temel vasfı seçim olan ilâhî iradenin kabul edilmemesinden dolayı bir gerekçe olarak sunulsa da ezeli iradenin bizzat kendisinin tercih ve tahsîs niteliğine sahip oluşu, onların bu yöndeki iddialarını geçersiz kılmaktadır.



SONUÇ

Felsefenin ilim camiasının genelinde koşullu bir ilgiyle karşılanarak ciddi tenkitlere maruz kaldığı gerilimli bir dönemde ve atmosferde yaşayan İbn Gaylân, İbn Sînâ düşüncesinin kökeninde İslâm inancına aykırı hususlar barındırdığı anlayışıyla hareket etmiş, onun temsil ettiği felsefi geleneğe yönelik şüpheci ve eleştirel bir tutum benimsemiştir. İbn Gaylân, İbn Sînâcı Meşşâî düşüncenin çeşitli nedenlerle ilim câmiasında giderek artan etkisine karşı, bu düşünce sisteminin İslâm inancı açısından sakıncalı gördüğü yönlerini kendi silahlarıyla çürütmeyi adeta dînî bir vazife olarak addetmiştir. O, bu doğrultuda Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ile başlatmış olduğu eleştiri geleneğini *Hudûsü'l-âlem* eseriyle daha sert bir seviyeye taşımıştır. İbn Gaylân'ın felsefeye yönelik yaklaşımı; Meşşâî düşüncüyü İslâm inancı açısından tehlikeli görmesi, genelde Meşşâî filozofların özelde ise İbn Sînâ'nın fikirlerinin burhânîliği iddiasını hedef alması bakımından Gazzâlî'nin yaklaşımıyla oldukça büyük benzerlikler taşımaktadır.

İbn Gaylân'ın Meşşâî felsefe ve temsilcilerine yönelik tutumunda Gazzâlî'den farklılaştığı temel iki nokta bulunmaktadır. Birincisi, tekfir sorunudur. İbn Gaylân, Gazzâlî'nin tekfir hususundaki ihtiyatlı tavrını reddetmiş, doğrudan ve toptancı bir tekfir yaklaşımı sergileyerek eleştiri çizgisini daha sert ve şiddetli bir noktaya taşımıştır. Gazzâlî'nin malum üç meseleden hareket ederek ortaya koyduğu dolaylı ve sınırlı tekfir tutumuna karşın İbn Gaylân, Meşşâî felsefenin Tanrı'yı bir illet konumuna indirgeyerek gerçekte ulûhiyyetin özünü inkâr ettiğini, peygamberliği faal akılla iletişime geçen bir tür hayal gücüne dayandırarak vahyi devre dışı bıraktığını, mucizeyi nedensellik fikrine kurban ettiğini ve peygamberin vahiy yoluyla bildirdiği haşr, cennet, cehennem, sevap ve ikâb gibi hususları mecâzî olarak yorumladığını savunmuştur. İbn Gaylân, bu argümanlarıyla İbn Sînâ gibi Meşşâî Müslüman filozofların fikirlerini bütünüyle din dışına itmiştir. Bu noktada onun bu yaklaşımının Gazzâlî sonrası dönemde felsefe eleştirilerindeki aşırı ucu temsil ettiği saptamasını yapabiliriz.

İbn Gaylân'ın Gazzâlî'den farklılaştığı ikinci nokta ise İbn Sînâ'yı doğrudan hedef almasıdır. Onun İbn Sînâ'yla ilgili bu tutumu, bir taraftan dönemin felsefe birikimine ve sistemine adeta bir meydan okuma iken, diğer taraftan bu felsefi birikimi Bâtınîlik'le özdeşleştirerek gözden düşürme çabasının bir sonucudur. İbn Gaylân'ın bu ithamı, aynı zamanda dolaylı olarak dönemin felsefe algısını yansıtan bir örnektir. Zira bâtinî düşüncenin Müslümanların çoğu tarafından İslâm inancına zarar veren sapkın bir düşünce sistemi olarak kabul edilmesi göz önüne alındığında, İbn Gaylân'ın İbn Sînâ felsefesini bâtinî düşünceyle özdeşleştirerek, toplumun dışlayıcı kesiminin harekete geçmesini istediği anlaşılmaktadır.

İbn Gaylân, Gazzâlî'nin felsefenin muhtelif konularına yönelik eleştirilerinin aksine *Hudûsü'l-âlem* eserinde özellikle âlemin kıdemi meselesini merkeze almıştır. Onun bu tercihinin temelinde, Meşşâî filozofların metafizik sisteminin kıdem düşüncesine dair ilkelere dayandığı yönündeki köklü inancı bulunmaktadır. Dolayısıyla âlemin kıdemi düşüncesine dair fikirlerin çürütülmesi, bu düşünce üzerine inşâ edilen metafizik sistemin bütününe geçersiz kılınması demektir. İbn Gaylân'ın âlemin kıdemi sorununu öne çıkarması, esasında onun felsefeye yönelik karşıt tutumunun bir sonucudur. Zira birinci bölümde detaylandırıldığı üzere o, kelâmcıların mantık ve metafizik gibi alanlarla çeşitli nedenlerle ilgilenmesi ve bu disiplinlerle yakınlaşmasını engellemek için-nitekim İbn Gaylân'ın mantık öğrenimine yönelik bakış açısının farklı olduğu ilgili yerde açıklanmıştır-, iki düşünce sistemi arasındaki keskin sınırları ortaya koymak istemiştir. Bu yaklaşım aynı zamanda kelâmî gelenek ile Meşşâî felsefe arasındaki sınırları koruma çabası olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla İbn Gaylân, mütakaddim kelâm düşüncesinde olduğu gibi hudûsu/âlemin zamansal sonradanlığını kelâmın kimliği kabul etmiş ve kıdem problemlerine yönelerek bu kimliği muhafaza etmeye çalışmıştır.

İbn Gaylân'ın âlemin kıdemi anlayışına yönelik tenkitleri, temelde zaman ve maddenin kıdemi ile Tanrı'nın her yönden tekliği ve değişmezliğine dayanan argümanlar olmak üzere üç önemli soruna yoğunlaşmıştır. İbn Gaylân, eleştiri konularında Gazzâlî'yi takip etmekle birlikte onun eleştirdiği hususların metafizik temellerini sistematik bir biçimde belirginleştirmiştir. Söz gelimi âlemin kıdemine dair birinci delili o, Tanrı'nın illet olarak kabulü ile her yönden tek oluşu ve değişmezliği düşüncesinin bir gereği şeklinde sunarak itirazların odak noktasını göstermiştir. Aynı zamanda o, âlemin kıdemine yönelik eleştirilerde kendisine göre Gazzâlî'nin eksik bıraktığı noktaları tamamlama ve yanlış bulunduğu bazı hususları düzeltme vazifesini üstlenmesinin yanı sıra bazı konulara yeni açılımlar getirmiştir.

İbn Gaylân'ın âlemin kıdemine yönelik eleştirilerinin merkezinde ise ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde incelendiği üzere zaman meselesi yer almaktadır. Ona göre İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi düşüncesinin birçok argümanının zemininde başlangıçsız bir zaman tasavvuru bulunmaktadır. Fakat o, zamanın kıdemini iddia etmek için öncelikle varlığının ispat edilmiş olmasını gerektiğini, ancak İbn Sînâ'nın zamanın varlığı konusunda net bir şey ortaya koymadığı gibi çelişki içerisinde olduğunu iddia etmiştir.

Zamanın varlığına dair argümanları çürütme girişiminde İbn Gaylân, hareketin miktarı olarak kabul edilmesi fikrini merkeze almıştır. Bu doğrultuda o, "Hareketlinin mesafeyi belirli bir hızda kat etme imkânı" üzerinden hareketle örtüşen miktar fikrine geçiş yapan İbn Sînâ'nın zamanın varlığına dair bu ispat yöntemini; imkânın dışta bulunmadığı gerekçesiyle reddetmiştir. Dolayısıyla imkânın ontolojik konumu temelinde tenkitlerde bulunan İbn Gaylân, var olmayan bir şeyin miktar oluşundan söz etmenin mümkün olmadığını savunmuştur.

İbn Gaylân'ın zamanın varlığına yönelik bu eleştirilerinin arkasında ise kelâmın varlık ve süreklilik anlayışı bulunmaktadır. Bu anlamda İbn Gaylân, imkânın yokluğunu savunarak kelâm geleneğini takip etmiş, hareketin süresiz olması nedeniyle uzanımı (*imtidâd*) dolayısıyla da miktarının varlığını reddetmesi hasebiyle de kelâmın süresiz (*munfasıl*) hareket fikrine yaslanmıştır. Ancak İbn Gaylân'ın bu eleştirileri kelâmî gelenek açısından geçerli olsa da İbn Sînâ düşüncesi açısından pek de muteber değildir. Zira imkân, İbn Sînâ düşüncesinde bilkuvve varlık kategorisinde yer aldığı için bir tür varlığından söz edilebilmekte ve hareket de sürekli bir yapıda olması nedeniyle miktarı bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Gaylân düşüncesiyle İbn Sînâ felsefesinin zamanın varlığı ve mahiyeti konusundaki temel çatışma noktası, imkânın varlıksal kabul edilip edilmeyeceği ile süreklilik ve süresizlik gibi temel ilkelere dayanmaktadır. Yine de İbn Gaylân'ın zaman sorununu imkân, miktar ve uzanım kavramları çerçevesinde değerlendirmesi, problemin tartışılmasına derinlik kazandırması bakımından özgün yanına işaret ettiği gibi; zamanın, hareketlinin mesafeyi kat etme imkânı olarak kabul edilmesinin gerçekte varlığına dair bir ispat olamayacağı fikri de geçerli bir itiraz olarak durmaktadır.

İbn Gaylân'ın imkân temelli eleştirisi öncelik ve sonralığın zamanın zâtı gereği oluşuna dair düşüncüyü de hedef almıştır. Ona göre var olmayan bir şeyin zâtî özelliklerinden bahsetmenin herhangi bir anlamı yoktur. Bu anlamda, önce ve sonrayı zamanın bir parçası sayan İbn Sînâ düşüncesinin aksine İbn Gaylân, hareketin parçaları veya tekrar eden olaylar üzerinden önce ve sonranın daha sağlam zeminde temellendirilebileceğini savunur. Onun bu yaklaşımı, kelâmî bakış açısıyla zamanın zihnin bir kurgusu olduğu, dolayısıyla onun zâtı nedeniyle bir “önce-sonra” ilişkisi meydana getirmeyeceği görüşünü pekiştirir. İbn Gaylân'ın eleştirisinin özgünlüğü, zamanın varlığını ve ona dayandırılan öncelik-sonralık ilişkisini hareket-imkân temelinde tartışmasıdır. Ayrıca yeri gelmişken şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Gaylân'a göre öncelik ve sonralık, hangi bağlamda olursa olsun görelî olduğu için gerçekte herhangi bir varlığa sahip değildir.

İbn Sînâ'nın zamanın hareketin miktarı oluşuna dair düşüncesinin bir diğer sonucu zamanın harekette bulunan bir araz olmasıdır. İbn Gaylân, bu ilişkiyi arazın arazda bulunmasının imkânsızlığı fikri üzerinden reddetmiştir. İbn Sînâ, ayrıntılı bir şekilde işlediğimiz üzere hız, pürüzsüzlük ve nokta gibi nitelikleri, arazın arazda bulunmasına delil gösterse de İbn Gaylân, bu tür niteliklerin itibârî olup gerçekte herhangi bir varlıklarının olmadığını savunmuştur. Bu durum, İbn Gaylân'ın bakış açısıyla zamanın gerçek bir varlık olarak harekette bulunamayacağını göstermektedir. Esasında İbn Gaylân'ın eleştirisi, kelâmın atomcu cevher-araz ilişkisini yansıtmakta; İbn Sînâ'nın bakış açısı ise, felsefî düşüncenin kategori anlayışına dolayısıyla da görelî şeylerin varlığı fikrine dayanmaktadır.

Her ne kadar İbn Gaylân, zamanın varlığına yönelik tenkitlerinde genel anlamda felsefî terminolojiye bağlı kalmış olsa da onun, kelâmî bakış açısıyla hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımı, ortak bir ontolojik zemin yakalamaması nedeniyle karşı tarafı bağlayıcılık açısından zayıf

kalmıştır. Buna rağmen İbn Gaylân, bazı eleştirilerinde bu yaklaşımın dışına çıkmakta ve İbn Sînâ'nın görüşlerindeki içsel tutarsızlıkları hedef almaktadır ki bu tenkitler ayrıca dikkate değerdir. Özellikle İbn Sînâ'nın zamanı hareketin miktarı olarak konumlandırmasına rağmen mutlak ve ilişkisel zaman tasavvuru arasında tereddüt ettiği, zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlarken hangi hareketin esas alınacağı noktasında belirsizlik yaşadığı, an ile zaman arasındaki ilişki bağlamında tutarsızlıklar yaşadığına dair iddiaları İbn Sînâ'nın zamanla ilgili fikirleri bütüncül bir şekilde incelendiğinde geçerli görünmektedir. Nitekim İbn Sînâ, zamanın varlığı hususunda kesin bir kanaate sahip olsa da bu düşüncüyü burhânî bir temelde ispatlamakta zorlanmıştır. Bu da İbn Gaylân'ın İbn Sînâ'nın zamanın kıdemine yönelik fikirlerinin burhânî olmadığını ispat girişiminde başarılı olduğunu göstermektedir.

Zamanın varlığına dair argümanların çürütülmesinin kıdem düşüncesinin geçersiz kılınması için yeterli olduğunu savunan İbn Gaylân, yine de kıdemine yönelik iddiaları göz ardı etmemiştir. Ona göre İbn Sînâ'nın zamanın kıdemine dair argümanları aslında kelâmcıların hudûs düşüncesini çürütmek için ilzâm temelli inşâ edilmiştir. İbn Gaylân, zamansal hudûs fikrine karşı zamanın başlangıçsızlığına dayanan argümanların temelini vehmin yargılarına bağlar. Dolayısıyla insan, herhangi bir durumu zamansız düşünmekte zorlandığı için ondan bağımsız bir önceliği dahi onunla ilişkilendirerek algılar. Dahası âlemin varlığından önceki yokluk haline dair tasavvurlarımız aslında Tanrı'nın sonsuz zâtına kıyasla olmaktadır. Bu bakımdan Tanrı'nın sonsuz zâtına kıyasla vehmî bir uzanım tasavvur etmek ve buna zaman demekle sakınca yoktur. Ancak bu, zamanın gerçekte ezeli olarak bulunduğunu yansıtmamakta, yalnızca insan zihninin sınırlılığını göstermektedir. Dolayısıyla İbn Gaylân, vehmî zaman savunusuyla İbn Sînâ'nın iddiaları karşısında tutarlılığını korumuştur.

Gerçekten de İbn Sînâ'nın zamanın kıdemine dair iddiaları dikkatli bir şekilde incelendiğinde İbn Gaylân'ın savunduğu gibi ilzâmî delillerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bakımdan İbn Gaylân'ın özellikle zamanın doğası ve varlığı problemini merkeze alarak Gazzâlî ve öncesi kelâm-felsefe tartışmalarında eksik kalan bir boşluğu doldurması, özgün bir tutumdur. Onun bu düşüncesi bağlamında bir diğer özgün yanı ise, mütekaddim kelâmının zaman düşüncesine tam anlamıyla belirginlik kazandırmasıdır. Ayrıca İbn Gaylân'ın zamana dair tartışmaları derinleştirilmesi, sonraki dönem tartışmaları için yeni diyaloglara zemin hazırlayan bir niteliktedir. Nitekim onun itibârî zaman fikri, "mevhûm zaman" ifadesiyle Mîr Damâd gibi filozoflar tartışılmış ve İbn Gaylân, bu düşüncenin zirve ismi olarak kabul edilmiştir.

İbn Gaylân'ın zamanın kıdemine yönelik bakış açısı, onun imkân ve maddenin kıdemi düşüncesinin zemini niteliğindedir. Zira ona göre zaman, âlemin varlığını öncelemediği gibi âlemin varlığından önce salt yokluk bulunması nedeniyle imkân ve maddenin de varlığından söz edilemez. İbn Gaylân'a göre ezeli madde düşüncesi, varlıkların maddî nedenine dair vehmin yanıltıcı çıkarımına dayanmaktadır. Ayrıca İbn Gaylân, imkân ve zorunluluk gibi kavramları da varlıkla birlikte sözü edilen

görelî şeyler olarak görmektedir. Bu anlamda ona göre imkân zihnî bir ürün olduğu için mahallî de zihin olmaktadır. Fakat İbn Gaylân'ın kastettiği; imkânın zihnî varlık olması değil, zihnî ürettiği bir kavram olarak bulunmasıdır. Bu bağlamda mümkünün varlığına nispeten aklen onun imkânına işaret edilebilse de imkân, mümkünün bir sıfatı olduğu için ondan ayrı bir varlık alanına sahip değildir. Sonuç olarak İbn Gaylân'ın imkân ve madde eleştirilerinin temelinde âlemin varlığından önce salt yokluğun bulunduğu ve hudûsun âlemin müessire ihtiyacının nedeni olarak kabul edilişi bulunmaktadır. Oysaki İbn Sînâ düşüncesinde âlemin varlığından önce salt yokluktan bahsedilemediği gibi; âlemin müessire ihtiyacının illeti de imkân olarak kabul edilmektedir. Ayrışmanın daha da derinlerine inildiğinde her iki düşünce grubunun varlık ve nedensellik anlayışlarındaki farklılığın çatışmaya sebep olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Gaylân'ın imkânı reddetmesinin bir nedeni de mahiyetin varlığını kabul etmemesinden ileri gelmektedir.

İbn Gaylân'a göre İbn Sînâ ile Meşşâî-Yeni Platoncu geleneği âlemin kıdemi düşüncesine götüren argümanların temelinde Tanrı'nın her yönden tekliği (*basitlik*) ve değişmezliğine dair yanlış yorumlar bulunur. Dolayısıyla ona göre bu ilkeler haddi zâtında kendi başlarına doğru olsalar da sıfatların inkârı ve âlemin Tanrı'yla birlikte olmasının zorunluluğu gibi yanlış öncüllerle birlikte yanlış sonuçlara ulaştırmaktadırlar. İbn Gaylân'ın Tanrı'nın illet olarak tasavvuru ve değişmezliğine dayanan argümanları Proklos'un âlemin kıdemine yönelik delillerine götürmesi, İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki düşüncesinin kökenini göstermesi açısından önemlidir. Ona göre âlemin Tanrı'yla birlikte zorunlu olarak meydana gelmesi, fiilinde etkin olmayan ve kendisinden meydana gelen şeylerin doğal zorunluluk yoluyla meydana geldiği bir varlık tasavvuru oluşturmaktadır. Bu nedenle irade sıfatının ön plana çıkaran İbn Gaylân, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ezeli iradesini reddettiğini iddia etmiştir. İbn Gaylân'ın eleştirilerinin temelinde Tanrı'nın ezeli iradesinin seçim vasfına sahip oluşu ve ezeli iradenin hâdis bir âlemin varlığını gerektirdiği düşüncesi bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ise Tanrı'nın iradesi ezeli ilmi ile özdeştir. Tanrı'nın bilgisi gereği kendisinden taşan varlık, aynı zamanda irade ettiğidir. Ayrıca ona göre Tanrı'nın sonradan irade etmesi gibi bir durum, Tanrı'da bu iradenin gerçekleşmesi için bir neden gerektireceğinden Tanrı'da çokluk ve değişim gibi kabul edilmeyecek bir netice doğuracaktır. Sonuç olarak her iki düşünce sisteminin birbiriyle uzlaşmaz Tanrı tasavvurları nedeniyle ne İbn Gaylân'ın tenkitleri ne de Meşşâî cenahtan hudûs taraftarlarına gelen eleştirilerin haklılığı veya geçerliliği ile ilgili bir şey söylemek kolay değildir. Zira her iki taraf da kendi sistemleri içinde tutarlıdır.

Sonuç olarak İbn Gaylân, Gazzâlî sonrası tenkit geleneğini genelde Meşşâî felsefeye, özelde ise İbn Sînâ'ya yönelik yaklaşımıyla daha sert bir seviyeye taşımıştır. O, eleştirilerinin odağına âlemin kıdemi meselesini alarak Meşşâî metafiziğin temellerini hedef almış ve bu bağlamda zamanın varlığına yönelik eleştirileri ve zamanı zihnî bir kurgu olarak değerlendirmesiyle kelâm-felsefe tartışmalarına özgün bir katkı sunmuştur. İbn Gaylân'ın eleştirileri, salt bir reddiyeden ziyade kelâmın hudûs anlayışını

savunma ve tahkim etme stratejisi olarak okunabilecek niteliktedir. Nitekim İbn Gaylân, mütekaddim kelâm geleneğinin varlık ve Tanrı tasavvurunu korumayı amaçlamış; bu çerçevede zaman, imkân ve Tanrı'nın iradesi gibi meselelerde İbn Sînâ'nın düşünce sistemini hedef almıştır.

Son tahlilde çalışmanın kapsamı gereği cevaplanamayan soruların yanı sıra ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini düşündüğümüz bazı konulara işaret edilmelidir. İbn Gaylân'ın Gazzâlî'den devraldığı eleştiri mirasının mütekaddim kelâm düşüncesine dayandığını göz önüne aldığımızda Gazzâlî öncesi kelâm geleneğinin felsefeye yönelik eleştirel tutumunun ayrıntılı bir şekilde araştırılmayı hak ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî öncesi kelâm kitaplarının çoğunda farklı felsefî ekollere yönelik tenkitler bulunmaktadır. Bu dönemdeki eserlerin felsefî ekollere yönelik eleştirilerin bütüncül bir şekilde ortaya konulması, hem mütekaddim kelâm geleneğinin felsefî birikimini hem de sonraki dönemlere aktarılan mirasını anlamak bakımından elzemdir.

Diğer yandan İbn Gaylân'ın zaman anlayışının daha sonraki dönemlerde özellikle Şîî filozoflarca gündeme getirilmesi ve onun şahsında kelâmın zaman anlayışına yönelik eleştirileri, irdelenmeyi beklemektedir. Bu bağlamda dehrî ve hareket-i cevherî gibi farklı hudûs teorileri inşa eden Şîî düşünürlerin hudûs ve zaman anlayışına dair yorumları ve geliştirdikleri karşı argümanlar, bu sistemin Şîî felsefedeki yansımalarını gösterecektir.

KAYNAKÇA

- Abattouy, Mohammed. “Khāzinī: Abū al-Faṭḥ Abd al-Raḥmān al-Khāzinī (Abū Manṣūr Abd al-Raḥmān, Abd al-Raḥmān Manṣūr)”. *The biographical encyclopedia of astronomers*. ed. Thomas A. Hockey vd. Springer reference. New York: Springer, 2007.
- Abdullatîf el-Müderriş, Muhammed Mahrûf. *Meşâyîğu Belh mine'l-Haneîyye ve ma infereḍu bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye*. Bağdad: ed-Dâru'l-'Arabiyye li't-Tibâ'a, 1977.
- Abdurrahman Câmî. *Behâristân*. Tahran: İntişârât-ı İttilâât, 1992.
- Acar, Rahim. *Talking about God and talking about creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*. Leiden: Boston: Brill, 2005.
- Agacanov, Sergey Grigoreviç. *Selçuklular*. çev. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev. İstanbul: Ötüken, 2006.
- Ahmed b. Lütfullah Müneccim Başı. *Câmiu'd-Düvel Selçuklular Tarihi*. haz. Ali Öngül. 2 Cilt. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.
- Alper, Hülya. “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Gelenegi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012), 59-80.
- Alper, Ömer Mahir. “Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği”. *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 51-66. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Alper, Ömer Mahir. “Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 87-107.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. bs., 2013.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. bs., 2009.
- Altaş, Eşref. “İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (2014), 27-50.
- Âlûsî, Hüsâm Muhyiddîn. *ez-Zamân fi'l-fikri'd-dînî ve'l-felsefî ve felsefeti'l-ilm*. Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. bs., 2005.
- Âlûsî, Hüsâm Muhyiddîn. *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*. Bağdad: Matba'atü'z-Zehrâ, 1967.
- Âmidî, Seyfüddîn el-. *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire:

- Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. bs., 2002.
- Amin, Wahid M. "Kutbüddin er-Râzî ve Tümmeller Sorunu:İbn Sînâ'nın Doğal Tümmeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi". çev. Burak Veysel Erman. *Nazariyat* 5/2 (2019), 21-54.
- 'Arabî, Yâsîn. "İşkâlâtü isbâtî'z-zamân fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye". *el-Hikme: Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Felsefiyye ve'l-İctimâiyye* 1 (1976), 51-63.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. bs., 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2. bs., 2019.
- Atâ Melik Cüveynî, Alâüddîn. *Târîhu fâtîhi'l-âlem (Târih-i Cihângüşây)*. çev. Muhammed es-Sibâî. thk. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Kazvînî. 3 Cilt. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2007.
- Atabek el-Cüveynî, Müntecebüddîn Bedî'. *'Atebetü'l-ketebe: Mecmû'a-i Murâselat-ı Dîvân-i Sultân Sencer*. haz. Muhammed Kazvînî-Abbâs İkbâl. Tahran: Şirket-i Sehâmî, 2005.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *Risâle fî Hudûsi'l-âlem ve'l-fark beyne ezeliyyeti'l-immân ve immânî'l-ezeliyye*. thk. Mustafa Ahmed Sâbit. b.y.: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, ts.
- Avfî, Muhammed. *Tezkira-i Lübbü'l-elbâb*. 2 Cilt. Kitâbfurûş-i Fahr-i Râzî, ts.
- Ayan, Ergin. *Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı*. İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Aydın, Demet. *Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2023.
- A'zamî, Ali Zarîf. *Muhtasarü Bağdâdi'l-kadîm ve'l-hadîs*. Bağdad: Matbaatu Furât, ts.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemdüddîn. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 2002.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Ali b. Melkâ. *el-Kitâbü'l-Mu'teber fî'l-hikme*. 3 Cilt. İsfahan: Dâneşgah-e İsfahân, 2. bs., 1995.
- Bahlul, Raja. "Ghazali on the Creation Vs. Eternity of the World". *Philosophy & Theology* 6/3 (1992), 259-275.
- Bâkîllânî, Ebûbekir Muhammed b. et-Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve Telhisü'd-delâil*. thk. İmâdüdüddîn Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bedevî, Abdurrahman. "Mukaddime". *et-Ta'likât*. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-İslâmî, ts.
- Beken, Ahmet. "Nizâmiye Medreseleri'nde Öğretimi Yapılan İlimler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2021), 415-443.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Fütühü'l-büldân*. Kahire: Şirketü Tab'i'l- Kütübi'l-'Arabiyye, 1901.
- Beyhakî, Zahîruddîn Ali b. Zeyd. *Târîhu hükemâi'l-İslâm*. thk. Kurd Ali Muhammed. Dımaşk:

- Matbaatu's-Şark, 1946.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hanz Bitirlens. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Bilgin, Kübra. *Felesefe, tıp ve tarih: Tabakât literatürü üzerine bir inceleme*. ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: Klasik, 2014.
- Biran, Michal. *The Empire of the Qara Khitai in Eurasian History: Between China and the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İbn Sînâ'da Tanrı-Evren İlişkisi ve Şehritânî'nin Eleştirileri*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Selçuklu Emirlerinden Ebu'l-Kasım el-Musevî'ye İthaf Edilmiş Bir Eser: Şehristânî'nin Kitâbü'l-Musâraa'sı ve İbn Sînâ Eleştirisi". *Selçuklularda Bilim ve Düşünce*. ed. Mustafa Demirci. Konya: Selçuklu Belediyesi, 2013.
- Blake, Stephen P. *Erken Modern İslâm'da Zaman*. çev. Ercan Ertürk. İstanbul: ALFA, 1. bs., 2017.
- Boyle, John Andrew. "Omar Khayyam: Astroneomer, Mathematician and". *Bulletin of the John Rylands Library* 52/1 (1969).
- Bozkurt, Birgül. "Endülüslü Düşünürlerin İbn Sina'ya Bakışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/38 (2017), 159-188.
- Bozkurt, Ömer. "İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 67-86.
- Bündârî, el-Feth b. Ali b. Muhammed el-. *Kitâbü Târîhi Devleti's-Selcûk*. Mısır: Şirketü Tab'î Kütübî'l-'Arabiyye, 1900.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: KİTABEVİ, 1. bs., 2000.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*. çev. Hüseyin Hatemi. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 11. bs., 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. bs., 2021.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Hameyn. *el- 'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Zâhid el-Kevserî. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Hameyn el-. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh - Tefîk Alî Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. bs., 2009.

- Çağrıç, Mustafa. "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/300-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çapuklî, Ali Asğar b. Muhammed. *Tarâifü'l-mekâl fî ma'rifeti tabakâti'r-ricâl*. thk. Mehdî Recâyî - Mahmûd Mar'aşî. 8 Cilt. Kûm: Mektebetu Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi, ts.
- Dabashi, Hamid. "The Illuminationist Tradition". *'Ayn al-Qudât Hamadânî Ana the Intellectual Climate of His Times*. ed. Hossein Nasr - Oliver Leaman. Routledge History of World Philosophies, Vol. 1. London: Routledge, Reprinted ed., 2003.
- Dânişpeje, Muhammed Takî. "Gûşe-i ez târihi mantık der İran (Redd-i Ğaylânî ber şekk-i Reşîd Vatvât der kiyâs-i hulf)". *Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyat-i Tebrîz* 58.
- Davidon, Herbert A. "Arguments From the Concept of Particularization in Arabic Philos". *University of Hawai'i Press* 18/4 (1968), 299-314.
- Demir, Osman. "Dâvûd-i Kayserî'nin Tasavvuf Metafiziginde Zaman". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 431-448. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. bs., 2018.
- Dînânî, Gulâm Huseyin İbrahim. *Mu'ammây-ı zamân ve hudûs-i cihân*. Tahran: Muessese-i Pejûheşîy-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2018.
- Doğruyol, Hasan. "Cürçânî, İsmâil b. Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Duralı, Teoman. "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları". *Felsefe Arkivi* 26 (1987), 93-124.
- Ebû Saileyk, Abdurrahman Süleymân. *Kitabü'l-Me'arif fî Şerhi's-Sahâif Te'lîfû Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (el-Müteveffâ Ba'de 705 Hicriyyen): Tahkîk ve Dirâse*. Ammân: Cami'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-'Âlemiyye, Doktora Tezi, 2012.
- Ebû'l-Fida, İmâdüddîn İsmâil b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmü'l-büldân*. Paris: Dârü't-Tibâeti's-Sultâniyye, ts.
- Elias, Norbert. *Zaman Üzerine*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. bs., 2020.
- Emiroğlu, İbrahim. "Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsifesinin İncelenmesi". *900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*. ed. İlyas Çelebi. 667-701. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2012.
- Ensârî, Hasan. "Fahru Râzî ve mukâtebe-i û ba yeki ez hokemâ-i moasir-i hod". *Me'ârif* 19 (Şubat 2002).
- Enverî, Evhadüddîn. *Dîvân-ı Enverî*. İntişâarât-ı Pîrûz, 1364.
- Erdem, Engin. *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneği)*.

- Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erken, Ayşenur. *El-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Erken, Ayşenur. "Hâdis Bir Âlemden Önce Başka Âlemlerin Var Olma İmkânı, O Âlemden Önce Zamanın Varlığını Zorunlu Kılar mı? Tehâfutu'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemi Hakkında Bir Münazaranın Mantıksal Analizi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/1 (2024), 289-315.
- Erünsal, İsmail E. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Luma' fî'r-red 'ala ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*. thk. Hasan eş-Şâfi'î. el-İmârâtü'l-'Arabiyye el-Müttahida: Dâru'l-Hükemâ li'n-Neşr, 2021.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhayiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- Fânî Zenûnî, Muhammed Hasan b. Abdurresûl. *Riyâdu'l-Cenne*. ed. Mahmûd Mar'aşî. thk. Ali Rafî'î. 5 Cilt. Kûm: Kitabhâne-i Umûmî Hazreti Ayetullah Uzma Mar'aşî, 1390.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Kitâbü'l-Cem' beyne ra'yeyi'l-Hakîmeyn*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 2. bs., 1986.
- Faruque, Muhammad al-. "The Development of the Institutiun of Madrasah and the Nizamiyah of Baghdad". *Islamic Studies* 26/3 (1987), 253-263.
- Fellâhî, Esedullah - Dadhâh, Ğulâm Rızâ. *Mantık der İran sede-i şeşom : İbn Salâh Hemedani, Mecdüddin Cîlî, Reşidüddîn Vatvât, Şerefüddin Mes'ûdi, İbn Gaylân Belhî, Fahreddin Râzî*. Tahran : Müessese-i Pejûheşhâ-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 2018.
- Frank, Richard MacDonough - Gutas, Dimitri. *Classical Islamic Theology: The Ash'arites*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünyâ. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fedâilü'l-enâm min resâilî Hüccetü'l-İslâm el-Ğazzâlî*. Tahran: y.y., ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *The Incoherence Of The Philosophers*. çev. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. bs., 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yâru'l-ilm fî'l-mantık*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. bs., 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyir Hafız. Medine: y.y., ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkiz mine'd-dalâl ve'l-müfsihü bi'l-ahvâl*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2. bs, 2010.

- Gerâylî, Ferîdûn. *Nîşâbûr Şehr-i Firûze*. ys.: İntişârât-i Hâverân, 1994.
- Goodman, Lenn E. “Ghazali’s Argument from Creation. (I)”. *International Journal of Middle East Studies*, 2/1 (1971), 67-85.
- Goodman, Lenn E. “Ghazali’s Argument from Creation (II)”. *International Journal of Middle East Studies* 2/2 (1971), 168-188.
- Gökdağ, Kamuran. “Klasik Dönem İslâm Filozofları İlim Tasniflerinde Metafizik”. *Kavramlar ve Kuramlar -Düşünce Bilimleri-*. ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ. 15-36. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Gökgöz, Zehra. “Başkalık Üzerine: İbn Sînâ’nın Görelilik Teorisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Nazarîyat* 7/2 (2021).
- Gökmen, Gökhan. “Emîrüşşü‘arâ Mu‘izzî Dîvânı’nda Nizâmülmülk Methiyeleri”. *Bilge Vezir Nizâmülmülk*. ed. Musa Kazım Arıcan vd. 421-442. Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2019.
- Griffel, Frank. *Gazâlî’nin Felsefî Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Griffel, Frank. *İslâm’da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü*. çev. Faruk Akyıldız - Şeyma Taç. İstanbul: alBaraka Yayınları, 1. bs., ts.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. bs., 2004.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. bs., 2003.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Teşekkülü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. bs., 2024.
- Hacınebioğlu, İ. Latif vd. “İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013).
- Hâdî, Yûsuf. “Mukaddime”. *Târîhu Beyhak*. Beyrût: Dâru İkra, 2004.
- Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemü’l-üdebâ İrsâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb*. thk. İhsân Abbas. 7 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993.
- Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemü’l-büldân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru Sadir, 2. bs., 1995.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihu’l-‘Ulûm*. thk. ‘Abdülemîr U’sem. Lübnan: Dâru’l-Menâhil, 1. bs., 2008.
- Haydüre, İnâm. “Mukaddime”. *Hikmetü’l-işrâk*. mlf. Şihâbüddin es-Sühreverdî. Beyrut: Dâru’l-Meârifî’l-Hikemiyye, 2010.
- Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *el-Esrâru’l-hafîyye fî’l- ‘ulûmi’l-akliyye*. thk. Hüsam Muhyiddîn el-Âlûsî - Sâlih Mehdî el-Haşim. Lübnan: Müessetü’n-Nûr li’l-Matbû‘ât, 2005.
- Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *Nihâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-kelâm*. thk. Fâdıl el-İrfân. 3 Cilt. Kum:

- Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2. bs., 2008.
- Hilmî, Ahmed Kemâluddîn. *es-Selâcika fî't-târîh ve'l-hedâra*. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsü'l-İlmiyye, ts.
- Hocazâde, Muslihuddîn Mustafâ. *et-Tehâfût fî'l-muhâkeme beyne'l-Gazâlî ve'l-felasîfe*. thk. Luay Hâtîm Ya'kûb. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. bs., 2018.
- Hudayrî, Muhammed Mahmûd. "Silsiletun muttasiletün li telâmîzi İbn Sînâ fî mieti 'âmin". *el-Kitabu'z-Zehebî li'l-Mihricânî'l-elfi'z-zikra İbn Sînâ*. 53-64. Bağdad: Matba'atu Mısır, 1952.
- Hüseynî, Sadrüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Nâsır el-. *Zübdetü't-tevârîh (Ahbâru'l-'ulema ve'l-mülûki's-selcûkiyye)*. thk. Muhammed Nûruddîn. Beyrut: Dâru İkra, 1985.
- Irâkî, Ahmed Tâhirî. "Zende-kî-yi Fahr-i Râzî". *Mecelle-i Me'ârif* 1 (1987).
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nusibe ilel-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dimeşk: Matbaatü't-Tevfik, 1928.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- İbn Ebî Useybia. *'Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etibbâ*. Beyrut: Menşûratu Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Esîr, 'İzzüddîn. *el-Kâmil fî't-târîh*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Gaylân, Ömer b. Ali. *et-Tenbîh 'ala'l-ihtilâf ve't-tefâvut ve't-tenâkud fî Kitâbi'l Edviyeti'l-müfrede min Kitâbi Kânûn*. Tahran: Meclis-i Şûrây-i İslâmî, Mecmû'a-i Kotob-i Tıbbî, 1538, 399-402.
- İbn Gaylân, Ömer b. Ali. *Hudûsü'l-'âlem*. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2004.
- İbn Gaylân, Ömer b. Ali. *Risâletü Hudûsi'l-'âlem*. Tahran: Meclis-i Şûrây-i İslâmî, 1399.
- İbn Gaylân, Ömer b. Ali. *Telkîhü'l-elbâb fî tenkîhi turuki'l-ebvâb fî'l-hisâb*. Universitätsbibliothek Leipzig, Sammlung Refaiya, Vollers 825.
- İbn Gaylân, Ömer b. Ali. *el-Mubâhasât fî nakdi Risâleti'l-Muhtelitât*. Tahran: Meclis-i Şûrây-i İslâmî, Mecmû'a-i Resâil-i Mantık, 599.
- İbn Gaylân, Ömer b. Ali. *et-Ta'lika 'ala Şerhi Makâleti'l-Âşira min Kitâbi Usûli'l-mekâdir li Uklîdi*. Tahran: Meclis-i Şûrây-i İslâmî, Mecmû'a-i Resâil-i Mantık, 599.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. bs., 2017.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Umer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1998.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed. *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: el-Me'hadü'l-İlmî el-Fıransî, 2009.
- İbn Neccâr el-Bağdâdî, Muhibbuddin. *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd*. thk. Muhammed Mevlûd Half. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. bs., 1998.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Hudûd*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 2. bs., 1989.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Mübâhasât*. thk. Muhsin Bîdarfer. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1. bs., 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ: el-Mantık*. thk. Saîd Zâyid. 4 Cilt. Kum: Mektebetü Ayetillah el- 'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Dânişnâme-i Âlâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. bs., 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleymân Dünyâ. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. bs., 1993.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Moessese-i Motâla'ti İslâmi Dânişgâh-i Mekgil Şu'be-i Tahrân, 1. bs., 1984.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. thk. el-Eb Kanvânî - Saîd Zâyid. Kahire: Mektebetü Ayetillah el- 'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 2. bs., 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât*. thk. Saîd Zâyid. 3 Cilt. Kûm: Mektebetü Ayetillah el- 'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1985.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *et-Ta'likât*. Kum: Merkez-i İntişârât Defter-i Teblîğat-i İslâmî, 4. bs., 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Mecmu' ev el-Hikmetü'l-'Arûdiyye*. thk. Muhsin Salih. Lübnan: Dâru'l-Hâdî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. bs., 2007.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbü'n-Necât fî'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. "Risâletü'r-Reîs Ebî Ali İbn Sînâ fî mâ tekarrara 'indehû mine'l-hukûme fî hüceci'l-müsbitîne li'l-mâdî mebdelen zamâniyyen ve tahlîluha ile'l-kiyâsât". *Hudûsü'l-'âlem*. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Uyûnü'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt-Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât-

- Dâru'l-Kalem, 2. bs., 1980.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. thk. Abdüssamed Şerefüddin el-Ketbî. Lübnan: Müessesetü'r-Reyyân, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Muhammed b. Ali. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Kıftî. *Târîhu'l-hükema*. nşr. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-red ale'l-felâsife*. thk. Wilfred Madelung - Hasan Ensârî. Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2008.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhmmmed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazan. Lübnân: Daru'l-Mârife, 1997.
- İbnü's-Sâî, Ali b. Enceb. *ed-Dürrü's-semîn fî esmâi'l-müellifîn*. thk. Ahmed Şevkî Benbîn - Muhammed Saîd Haneşî. Tûnus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2009.
- Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ece Ergin. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021.
- Kâdı Abdülcebbâr. *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Kâtulikiyye, 1962.
- Kâdı Abdülcebbâr. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*. thk. 'Abdülkerîm 'Usmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Bs., 1996.
- Kalin, İbrahim. "Al-Lawkari, Fadl b. Muhammad". *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy* (1. publ. in paperback). ed. Oliver Leaman. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezile Kelamında Tabîî Nedensellik Düşüncesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Karahan, Abdülkadir. "Enverî, Evhadüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/267-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Kâtibî, Necmüddîn. "Risâle fî İsbâtı Vâcibi'l-Vücûd". *Ecvibetü'l-Mesâili'l-Nasîriyye*. thk. Abdullah Nurânî. 109-119. Tahran: Pejûheşgah-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâla'ât-i Ferhengî, 2005.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. bs., 2011.
- Kaya, Pınar. "Sultan Sencer Devrinde Batınîler İle Yapılan Mücadeleler". *Tarih Dergisi* 58 (2013), 43-64.
- Kayacık, Ahmet. "Sâvî, Ömer b. Sehlân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/202-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Kayserî, Dâvûd. “Nihâyetü’l-beyân fî dirâyeti’z-zamân”. *er-Resâil*. thk. Mehmet Bayraktar. 163-177. Kayseri: Kayseri Metropolitan Municipality, 1997.
- Kazvînî, Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü’l-bilâd ve ahhâru’l-ibâd*. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- Kesik, Muharrem. *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 1. bs., 2021.
- Kesik, Muharrem. “Selçuklular’da sağlık, sağlık kurumları ve tıp eğitimi”. *Tarih Dergisi* 71/1 (2020), 116-144.
- Kıftî, Cemâlüddin Ebi’l-Hasan Ali b. Yûsuf. *İhbâru’l-ulemâ bi ahhâri’l-hükemâ*. Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., 2005.
- Kılıç, Muhammed Fatih. “İbn Sînâ’dan Ebherî’ye Tam İlet-Nakıs İlet Ayrımının Ortaya Çıkışı”. *Nazariyat* 4/1 (2017), 69-90.
- Kılıç, Muhammed Fatih. “Nasîrüddin et-Tûsî’nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risâle fi’l-‘ileti’t-tâmme)”. *Mukaddime* 8/1 (2017), 137-153.
- Kılıç, Muhammed Fatih. “İbn Sînâ’nın Hudûs Yorumu”. *Beytülhikme* 1/2 (ts.), 104-132.
- Kılıç, Muhammed Fatih. *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kindî, Ebû Yûsuf. *Kitâbü’l-Kindî ilâ Mu’tasim Billah fî’l-felsefeti’l-Ûlâ*. thk. Ahmed Fuâd Ehîvânî. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1. bs., 1948.
- Kisâî, Nûrullâh. *Medâris-i Nizâmiyye ve te’sîrât-i ilmi ve ictimâi-yi ân*. Tahran: Müessese-i İntişârât-i Emîrkebîr, 1995.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Mu’tazile’nin Felsefe Eleştirisi : Harezmi Mutezili İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Köktürk, Milay. *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Köymen, Prof. Dr. Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1984.
- Kureşî, İman Binti Suûd b. Hişân el-. *el-Hayâtu’l-‘ilmiyye fî Belh hilâle fetreti(205-617/820-1220)*. y.y.: Câmiatu Ummu’l-Kurâ Külliyyetü’ş-Şeria ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. bs., 2013.
- Küyel, Mübahat Türker. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 1. bs., 2018.
- Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Boston: De Gruyter, 2018.
- Langermann, Y. Tzvi. “Kharâqî: Shams al-Dîn Abû Bakr Muhammad ibn Ahmad al-Kharâqî”. *The*

- biographical encyclopedia of astronomers*. ed. Thomas A. Hockey vd. Springer reference. New York: Springer, 2007.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2015.
- Makrizî, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir el-Abîdî. *Kitabü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitati ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Marcotte, Roxanne D. "Preliminary Notes on the Life and Work of Abû Al-'Abbâs al-Lawkarî (d. ca. 517/1123)". *Anaquel de Estudios Arabes* 17/12 (2005), 133-157.
- Marmura, Michael E. *The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the Tahafuts of Al-Ghazalî and Ibn Rushd*. United States: University of Michigan, Doktora Tezi, 1959.
- Ma'rûf, Nâcî. *'Urûbetü'l-ulemâ el-mensûbîne ilâ'l-buldâni'l-a'cemiyye fî Hurâsân*. 3 Cilt. b.y.: Menşûrâtü Vizâreti'l-A'lâm, 1976.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Neşriyyâtü Vakfî Diyâneti't-Türkî, 2. bs., 2017.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 2010.
- McGinnis, Jon. "Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân". çev. Zikri Yavuz. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. 259-265. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- McGinnis, Jon. "İbn Sînâ on the Now". *American Catholic Philosophical Quarterly* 74/1 (1999), 73-106.
- McGinnis, Jon. *Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sînâ's Temporal Theories*. Pennsylvania: Faculties of the University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1999.
- Melikşâhî, Hasan. "el-İşârât ve't-Tenbihât Açıklama Kısım". çev. Tahir Uluç. *el-İşârât ve't-tenbihât*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. bs., 2021.
- Merçil, Erdoğan - Sevim, Ali. *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Merçil, Erdoğan. *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 4. Bs., 2000.
- Merzûkî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Ezmine ve'l-emkine*. thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Mes'ûdî, Şerefüddîn. "el-Mebâhis ve's-şükûk 'alâ Kitâbi'l-İşârât". *Doubts on Avicenna: A Study and edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât*. Leiden: Boston: Brill, 2016.

- Michot, Jean R. “İbn Ghaylân al-Balkhî, un critique post-ghazâlien d’Avicenne”. *Hudûsü’l- ‘âlem*. I- XIII. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Michot, Jean R. “La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle Présentation, editio princeps et traduction de l’introduction du Livre de l’advenue du monde (Kitâb hudûth al- ‘âlam) d’İbn Ghaylân al-Balkhî”. *Arabica* 40/3 (1993), 287-344.
- Mîr Dâmâd, Muhammed Bâkır. *es-Sirâtu’l-müstakim fî rabti’l-hâdisi bi’l-Kâdim*. thk. Ali Evcebî. Tahran: Mîrâs-i Mektûb, 2002.
- Mîr Dâmâd, Muhammed Bâkır. “Musannefâtü Mîr Dâmâd”. *Hulsetü’l-Melekût*. ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2002.
- Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis*. London: I.B.Tauris & Co Ltd, ts.
- Moad, Edward Omer. “Al-Ghazali’s Position on the ‘Second Proof’ of the ‘Philosophers’ for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers”. *Sophia* 54 (2015), 429-441.
- Movlyanov, Umidjan. *Büyük Selçuklu Döneminde Merv*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2018.
- Muhammed Bakır b. Zeynel-Âbidîn, Hansârî. *Ravdâtu’l-cennât fî ahvâli’l- ‘ulemâ ve’ s-sâdât*. ed. Esedullah İsmâ’îliyyân. 8 Cilt. Kûm: Dehâkânî(İsmâîliyyân), ts.
- Muizzî, Muhammed b. Abdülmelik en-Nîşâbü’rî. *Dîvân*. Kitâbfurûş-i İslâmiye, 1939.
- Mukterah, Muzaffer . Abdullah el-Mısırî el-. *Şerhü’l-İrşâd fî usûli’l-i ‘tikâd*. thk. Nezîhe Meârîc. 2 Cilt. b.y.: Merkezü Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî li’ d-Dirâsât ve’l-Buhûsü’l-Akadiyye, ts.
- Mûsa b. Meymûn. *Delâletü’l-hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. y.y.: Mektebetü’s-Sekâfeti’ d-Dîniyye, ts.
- Mutahharî, Murtaza. *Hedemât mütekâbili İslâm ve İrân*. Tahran: b.y., ts.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Menâhicü’l-bahs ‘inde müfekkiri’l-İslâm ve iktisâfî’l-menheci’l- ‘ilmî fî’l- ‘âlemi’l- İslâmî*. Beyrût: Daru’n-Nehdati’l- ‘Arabiyye, 1984.
- Nîsâbü’rî, Ebü’l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-. *el-Ğunye fî’l- kelâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî‘ ve’t-Terceme, 2010.
- Nîsâbü’rî, Ebü’l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-. *Şerhü’l-İrşâd*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’d-Diyâ, 1. bs., 2022.
- Nizâmî-i ‘Arûzî, Ahmed b. Ömer b. Ali. *Çihâr makâle*. Tahran: Çabhâne-i Har, 1940.
- Ocak, Ahmet. “Nizâmiye Medreselerinin İslâm Tefekkür Hayatındaki Yeri ve Önemi”. *Bilge Vezir Nizâmülmülk*. ed. Musa Kazım Arıcan vd. 338-362. Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2019.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: TATAV yayınları, 2002.
- Ökten, Sadettin. “Abdurrahman el-Hâzinî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Özaykan, Cihan. *İbn Teymiyye'nin Selefiyye Felsefesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2024.
- Özdemir, Muhammet. *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Selçuklular: Cilt I Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Özpilavcı, Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî*. ed. İlyas Çelebi. 715-728. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2012.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Piyadeoğlu, Cihan. *Güneş Ülkesi Horasan Büyük Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012.
- Proklos. *Âlemin Ezeliliği Üzerine: On Sekiz Delil*. çev. Bounghiamin İmamefendi - E. Burak Şaman. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. bs., 2022.
- Rahîmî, Ğulâm Fârûk Nîlâb Rahîmî. *Seyr-i târîhî kitâbhânehâ der Afgânistân*. ys.: y.y., 1982.
- Râvendî, Muhammed b. Ali. *Râhetü's-südûr ve âyetü's-sürûr fî târîhi Devleti's-Selcûkiyye*. çev. İbrâhîm Emîn Şevâribî. Kahire: el-Meclis'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2005.
- Râzî, Fahreddin. "Metin name-i Fahr-i Râzî ve Pâsûh-i Sadrüddîn". thk. Hasan Ensârî. *Me'ârif* 19 (2002).
- Râzî, Fahreddin. *Câmiu'l-'ulûm (Sittînî)*. thk. Seyyid Ali Dâvûd. Tahran: Bünyad-i Mevkûfât-ı Doktor Muhammed Efşâr, 1962.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fî usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kahire: Dâru'l-Cil, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'îyyât*. thk. Muhammed Osman. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. bs., 2012.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âlîye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulema ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzarâtü Fahrüddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâünnehr*. thk. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1. bs., 1994.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.

- Rosenfeld, Boris A. - İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Sharaf al-Din al-Mas’udi”. *Mathematicians, astronomers, and other scholars of İslâmic civilization and their works (7 th -19th. c.)*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2003.
- Rosenfeld, Boris A. - İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Zahir al-Din al-Bayhaqi”. *Mathematicians, astronomers, and other scholars of İslâmic civilization and their works (7 th -19th. c.)*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2003.
- Ruffus, Anthony - McGinnis, Jon. “Willful Understanding: Avicenna’s Philosophy of Action and Theory of the Will”. *De Gruyter* 97/2 (2015), 160-195.
- Safedî, Selâhüddîn Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavût, Türkî Mustafa. 20 Cilt. Lübnan: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000.
- Sâlim, Münire Nâcî. *el-Hareketü’l-fikriyye fi’l-karni’s-sâdisi’l-hicrî*. Lübnan: Dârü’l-Arabiyye li’l-Mevsûât, 2014.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Devletü’s-Selcûkiyye ve burûzü meşrûin İslâmiyyin li Mukâvemeti’t-teğalğuli’l-Bâtînî ve’l-ğazvi’s-Salîbî*. Kahire: Darü İbnü’l-Cevzî, ts.
- Samur, Sebahattin. “İslâm Coğrafyacılarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”. *Bilimname* 9/3 (2005), 89-104.
- Sâvecî, Murtazâ Zekâî. “Ahvâl ve âsâr-i Hakîm İbn Sehlân es-Sâvî”. *Keyhân-i Endîşe* 41 (1992), 35-40.
- Sâvî, el-Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân. *Risâletân fi’l-felsefe ve’l-mantık: Nehcü’t-takdis ve Es’ile ve ecvibe*. thk. Hasan el-Merâğî. Tahran: Şems Tebrîzî, 2004.
- Sâvî, Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân. *el-Besâirü’n-nasîriyye fi ilmi’l-mantık*. thk. Hasan Merâğî. Tahran: Müessesetü’s-Sâdık li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1970.
- Sem’ânî, Abdülker’im b. Muhammed. *Kitâbü edebi’l-implâ ve’l-istimplâ*. thk. Ahmed Muhammed Abdurrahmân Muhammed Mahmûd. 2 Cilt. ys.: Matbaatü’l-Mahmûdiye, 1994.
- Sem’ânî, Abdülker’im b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Umer Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cinân, 1988.
- Sem’ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Muntahab min Mu’cemi şuyûhi’s-Sem’ânî*. thk. Muvaffak İbn Abdullah. Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 1. bs., 1996.
- Sem’ânî, Abdülker’im b. Muhammed. *et-Tahbîr fi Mu’cemi’l-kebîr*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdâd: Matba’atü’l-İrşâd, B. y., 1975.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *Bişârâtü’l-İşârât fi Şerhi’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. thk. Ali Evcebî. 2 Cilt. Tahran: Moessese-i Pejûheşi-yi Mîrâs-i Mektûb, 2020.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*. thk. Abdurrahman eş-Şerîf. b.y.: y.y., ts.
- Seyyed Hossein Nasr. *An Introduction to İslâmic Cozmological Doctrines*. İngiltere: Thames and

- Hudson, 1978.
- Shihadeh, Ayman. "A Post Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan al-Balkhi on the Materia Medica of the Canon of Medicine". *Journal of Islâmic Studies* 24/2 (2013).
- Shihadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna: a study and edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's commentary on the Ishārât*. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Enes el-Hın - Kâmil Muhammed el-Harrât. Şam: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Siyalkûtî, Abdülhekîm. "Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf". *Kitabü'l-Mevâkıf ve Şerhühü ma'a Hâşiyeteyn*. thk. Muhammed Bedrüddîn en-Na'sânî. Mısır: Matba'tü's-Se'ade, 1907.
- Smith, Quentin. "On the Beginning of Time". *Wiley* 19/4 (1985), 579-584.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum*. London: Duckworth, 1983.
- Sözen, Kemal. *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tenâhî. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1992.
- Şafak, Yakup. "Nizâmî-i Arûzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh*. thk. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib. Paris: Dâru'l-Bibliyûnî, 2007.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Emr ve halk ve ilm-i Vacibi'l-vücûd (Du mektûb)*. thk. Seyyid Muhammed Rıza Celâlî Nâînî. Tahran: Sazmân-i Çâb ve İntişârât, ts.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Musâra'atü'l-felâsife*. b.y.: y.y., 1. bs., 1976.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Şeker, Zeynep. *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Şîrâzî, Sadrüddîn Muhammed. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî'l-esfâri'l-'âkliyyeti'l-erba'â*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 4. bs., 1990.
- Tacüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1992.
- Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu İştilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. 'Alî Daḥrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân

- Nâşirûn, 1996.
- Talas, M. Esad. *Nizamiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*. çev. Sadık Cihan. Samsun: Etüt Yayınları, 2001.
- Tanış, Abdülkadir. *Tanrı Değişir mi?: İlahi Değişmezlik Üzerine Felsefî Bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 1. bs., 2024.
- Taşagül, Ahmet. "Karahıtaylar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/415-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tebriî, Muhammed Ali Müderris. *Rîhânetü'l-edeb fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künye ve'l-lakab*. 8 Cilt. b.y.: Çâbhâne-i Haydarî, 1995.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman 'Umeyra. 5 Cilt. Lübnan: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. bs., 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Keşşâfû istilâhâtü'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tehrânî, Agâ Bozork. *Tabakâtü e'lâmi's-Şia*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2009.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. bs., 2013.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Öklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tûsî, Alâüddîn. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Rıza Saâde. b.y.: Dâru'l-Fikr el-Lübnânî, ts.
- Tûsî, Nasîruddin. *Musâri'u'l-Musâri'*. thk. Faysal Bedir Avn. b.y.: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve Tab', ts.
- Tûsî, Nasîruddin. "Şerhu Nasîruddîn et-Tûsî". *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. thk. Süleymân Dünyâ. Beyrût: Müessesetü'n-Nu'mân li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2. bs., 1993.
- Tûsî, Nasîruddin. *Telhîsu'l-Muhassal*. Lübnan: Dâru'l-Edvâ, 2. bs., 1985.
- Türker, Mubahat. "Fârâbî'de Fizik Ötesinin Önemi ve Menşei". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 20/1 (1962).
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şahidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.
- Türker, Ömer. *İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik, 1. bs., 2019.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Tüsterî, Nurullah Mar'âşî et-. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. 4 Cilt. b.y.: Dâru Hişâm, ts.
- Uluç, Tahir. "İşrâkîlik-Meşşâîlik İlişkinin Mâhiyeti". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya - Eyüp Bekir Yazıcı. 991-1023. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman - Bayburtlugil, Nurettin. "Aynü'l-kudât el-Hemedânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/280-282. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

- Unat, Yavuz. “Zîc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 4. bs., 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti’dâd ve Teheyü’ Anlayışı Üzerine”. *Nazariyat* 2/3 (2015), 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde’nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefi-Kelâmi Kaynakları Üzerine”. *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer. 303-350. İstanbul: İLEM Yayınları, 1. Bs., 2020.
- Vatvât, Reşîdüddin Muhammed Umerî. *Hadâiku’s-sıhr fî dekâiki’s-şi’r*. thk. Şevâribî. Kahire: el-Merkezü’l-Kavmî li’t-Terceme, 2009.
- Vezne, Yahyâ b. Hamza el-. *Medînetü Merv ve’s-Selâcika hatta ‘asri Sencer*. Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, 2007.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizigi*. çev. İbrahim Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. bs., 2020.
- Wisnovsky, Robert. “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”. çev. Arzu Meral. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 85-118.
- Wust, Efraim. *Catalogue of the Arabic, Persian and Turkish Manuscripts of the Yahuda Collection of the National Library of Israel Vol. 2*. ed. Raquel Ukeles. Leiden: Brill, 2020.
- Yahyâ b. ‘Adî, Ebû Zekerîyyâ. “Fizika”. çev. Mehmet Dağ. *Zaman Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep: Horasan’da Eş’arîliğin Tarihsel Gelişim*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlâhiyât, 1. bs., 2018.
- Yavuz, Zikri. “Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı mıdır?” *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 36-54.
- Yıldırım, Ömer Ali. *Şehristânî’nin İbn Sîna Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Zâkirî, Alî. *Medâris ve Kotophane-yi Nişâbûr*. Dâneşgâh-i Tahrân Daneşkede-i İlâhiyât ve Meârif-i İslâmî, Pâyannâme-yi Doktora, 1978.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü e’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut - Muhammed Naîm Araksûsî. Müessesetü’r-Risâle, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman-. *Târihu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Umer Abdusselâm Tedmurî. 53 Cilt. Lübnân: Dârü’l-Kütübi’l-Arabî, 1995.

- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Firâr ez medrese*. Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsârî, 1353.
- Ziai, Hossein. “The Illuminationist Tradition”. *History of Islamic Philosophy*. ed. Hossein Nasr - Oliver Leaman. Routledge History of World Philosophies, Vol. 1. London: Routledge, Reprinted ed., 2003.
- Zirikli, Hayruddin. *el-A ’lâm*. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 15. bs, ts.
- Züheyri, Nâhî Abd İbrahim Nâsır- İsmâîl, Eymân Halîfe. “Reşîdüddin Vatvât Edîbun zû sekafeteyn: Hayâtuhu ve Edebuhu”. *Mecelletü Kulliyeti ’l-Ulûmi ’l-İslâmiyye* 50 (2017).

