

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

EL-ĞAZÂLÎ'NİN *TEHÂFUTU'L-FELÂSİFE* ESERİNİN
BİRİNCİ MESELESİNDEKİ ARGÜMANLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

Ayşenur Erken

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

EL-ĞAZÂLÎ'NİN *TEHÂFUTU'L-FELÂSİFE* ESERİNİN
BİRİNCİ MESELESİNDEKİ ARGÜMANLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

Ayşenur Erken

Danışman:

Prof. Dr. Fehrullah Terkan

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

EL-ĞAZÂLÎ'NİN *TEHÂFUTU'L-FELÂSİFE* ESERİNİN
BİRİNCİ MESELESİNDEKİ ARGÜMANLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Fehrullah Terkan

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

- 1- **Prof. Dr. Fehrullah Terkan**
- 2- **Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan**
- 3- **Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün**
- 4- **Doç. Dr. Zikri Yavuz**
- 5- **Dr. Öğretim Üyesi Muhammet Çelik**

Tez Savunması Tarihi

27 Aralık 2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Fehrullah Terkan danışmanlığında hazırladığım “El-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi (Ankara 2022)” adlı bütünsel doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

27. 12. 2022

Ayşenur Erken

Önsöz

Bismillahirrahmanirrahim. Âlemleri yoktan var eden Allah Teâlâ'ya hamd, Peygamberimiz Muhammed Mustafa'ya (sav) salât ve selam olsun. Beni *Tehâfutu'l-Felâsife* hakkında çalışmaya sevk eden saik, fikirlerin çatışmasının hakikatin ortaya çıkmasına yardım ettiğine dair inancımdır. Âlemin kadîm olduğunu ispatlamak üzere ortaya konulan delillerin sağlam olup olmadığı tartışması münbit bir felsefi tartışmadır.

“Âlem kadimdir” ifadesi bir doğruluk iddiasıdır. Doğruluk ve yanlışlık önermelerin niteliğidir. Bu iddianın doğru mu yoksa yanlış mı olduğu sorgulanabilir. Bir önerme zorunlu bir önerme ise herkes için geçerli ve doğrudur. İki artı ikinin dört olması, bu tür önermeler için verilen klasik bir örnektir. Bu önermeler, zamandan ve algılayan öznenen bağımsız olarak herkes için doğru olan yargılardır. Fakat bir önermenin zorunlu olup olmadığı yahut zorunlu değilse doğru olup olmadığı hakkında akıl yürütmek her zaman için mümkündür.

Doğruyu yanlıştan hakkı batıldan iyiyi kötüden ayırmak, bir akıl yürütme faaliyetinin ana gayesidir. Âlemin kadîm olduğunu savunan filozoflar olduğu gibi âlemin hâdis olduğunu savunan filozoflar da vardır. Peki âlem kadim midir yoksa hâdis midir? Sadece inançlarımıza dayanarak bu konuda bir tercihte bulunabiliriz. Fakat tercih ettiğimiz görüşün doğru olup olmadığı hususu, sorgulanabilir olmaya devam etmektedir. Bu durumda söz konusu iddiayı ispat eden deliller sunmak gerekir. Âlemin kadîm olduğunu savunan filozoflar, bu konuda muhtelif deliller ileri sürmektedirler. Bu delillerin âlemin kıdemini ispatlayıp ispatlamadığı yani delillerin geçerliliği ve sağlamlığı hakkında bir sorgulama, bu delillerin yanlışlığını ortaya koyamazsa âlemin kadîm olması seçeneği güçlü bir seçenek olacak; fakat bu delillerin zayıflığı ortaya konulursa ya yeni deliller ortaya koymak ya da iddiadan vazgeçmek gerekecektir. Aslına bakılırsa tüm doğruluk iddiaları benzer akıl yürütme süreçlerine tabidir. Âlemin ezeliliğini savunanlar ve hudûsunu savunanlar da bundan bigane kalmamıştır. Âlemin ezeli olup olmadığı tartışmasının Tanrı tasavvurları, Tanrı'nın varlığının ispatı, Tanrı-âlem ilişkisi, zamanın varlığı,

sonsuzluk, bilfiillik, modalite gibi birçok felsefî mesele ile ilişkisi de tartışmayı daha cazip ve merak uyandıran bir hale getirmektedir.

El-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* adlı eseri âlemin kıdemine dair sistematik bir tartışmayı barındıran ve farklı görüşlerin çatışmasını izleyebileceğimiz önemli bir kaynaktır. Bu eserde, el-Ğazālî, antik felsefenin birikimini tevarüs ederek kendi sistemlerini oluşturup mantık ve felsefe alanlarında iz bırakan eserler kaleme alan el-Fārābî ve İbn Sînâ'nın yirmi ayrı meseleye dair delillerinin kendi ilkeleriyle tutarsız ve çelişkili olduğunu iddia etmektedir. Eser, bu deliller ve iddiaların bir münazarasından oluşmaktadır. Bu eserde bu tartışmanın izini sürmek meraklı bir felsefe talebesi için heyecan verici bir uğraştır. Filozofların kendi yöntemlerini takip ederek onlara cevap vermeyi gaye edinen el-Ğazālî'nin sunduğu bu tartışma, doğru ve yanlış birbirinden ayırmak için hassas bir teraziye ihtiyacı olan zihne, yoğun bir mesai için gerekli ortamı sunmaktadır. Bin yıl önce kaleme alınmış bu eser, kavramlar, önermeler, öncüller, sonuçlar, deliller hakkında bir akıl yürütme faaliyetine girişmek için hala canlılığını koruyan bir mercidir.

Bir delilin bir iddiayı ispat edip etmediği sorusu bir akıl yürütme faaliyetinin kaçınılmaz sorusudur. Yer ıslaksa az önce yağmur yağmış olabilir ya da belediye ekipleri sulama faaliyeti yapmışlardır. Seçenekler yalnızca iki ile sınırlanamaz. Belki de su borusu patlamıştır. Yağmurun yağdığını ispatlamak için yerlerin ıslak olduğu bilgisiyle yetinemeyiz. El-Ğazālî'nin eseri, tam da böyle bir noktadan yola çıkmaktadır. İleri sürülen delil, bu iddiayı ispat ediyor mu? Delil, yanlış, tutarsız, eksik ise o delilden vazgeçilmelidir. Fakat bu durum, iddiayı destekleyecek daha iyi deliller ortaya koymaya engel değildir. Delil sağlam ise el-Ğazālî'nin itirazları boşa çıkacaktır. Sonuç ne olursa olsun böyle bir tartışmaya vakıf olmaya çalışan kimse felsefî açıdan kazançlı çıkacaktır.

Meşşâ'î filozofların yürüyerek düşündükleri söylenir. Onlara neden Meşşâ'î dendiği hakkında bir araştırmaya girişmemiş olsam da yürüme ile düşünmenin arasında sıkı bir bağlantı

olduğu konusunda şüphem yok. Yürümenin, adım atmanın, ilerlemenin, tökezlemenin, yerinde saymanın, başladığın noktaya dönmenin, yokuş çıkmanın, doğru yolu bulmanın, çıkmaz sokaklara sapmanın, yol ayrımlarında duraklamanın, ayağa kalkmanın bunların hepsinin felsefe ile birçok açıdan benzerliğini bulabiliriz. Bu çalışma sırasında aradaki irtibatın ne kadar sıkı olduğunu bizzat tecrübe etmiş oldum. Bu çalışma, kelimenin gerçek anlamıyla uzun bir yolculuğun neticesi olarak ortaya çıktı. Bu yolculuk Almanya'nın küçük bir köyünde başladı. Sürpriz bir davetle gittiğim İnönü Üniversitesi kampüsünde tez önerisini yazdım. İkinci bölümü oluşturan zaman tartışmasını yazarken kendimi Fas'ta, zaman ve mekân algısını alt üst eden bir şehir olan Fes şehrinde buldum. Ne zaman tökezlesem ve yeniden başlamak istesem İstanbul'a, İSAM'a sığındım. Sakarya, tabiatın güzelliğini akademinin hizmetine sunan misafirperver bir şehir oldu. Bosna Hersek'in Gorajde şehrinde, nehrin kıyısında bir çatı katında âlemin ebediliği üzerine çalışmak eşsiz bir tecrübeydi. İlim talebelerini ağırlamakla şöhret bulmuş Kastamonu'ya uğramadan olmazdı. Ordu'nun Mesudiye ilçesinin Çaltepe köyü, felsefenin yokuşlarını tırmanmak için oldukça elverişliydi. Karaman'ın dinginlik ve sükûnet içerisinde düşünmek isteyenler için ideal bir şehir olduğunu keşfettim. Erciyes'in eteklerinde şirin bir camiinin kütüphanesi de bu yolculuğun duraklarından biri oldu. Tezin Ankara'daki durakları saymakla bitmez. Bu hengâmeli yolu yalnız yürüdüğüm düşünülmesin. Yalnız çalışmayı hiçbir zaman başaramadım. Armağan, Aysun, Ayşenur, Bahar, Elif, Emine, Esmâ, Esra, Ferhat, Gülşah, Halil, Hilal, İzzet, Kevser, Melike, Mine, Münteha, Nuran, Saide, Sümeyye, Şeyma, Tuba Nur, Ümare, Vahit, Yusuf, Zeynep herkes bir ucundan tuttu. Her bir soru, bir yorum, bir itiraz, bir eleştiri bir tuğla oldu. Bu yolculukta, birlikte yürüdüğümüz, bana refakat eden, ev sahipliği yapan, maddi manevi desteklerini sunan, dualarını esirgemeyen tüm dostlarıma, arkadaşlarıma müteşekkirim.

Bilhassa, lisans döneminde bizleri mantık ve eleştirel düşünme yöntemleriyle tanıştıran, daha sonra bizi kırmayıp aralıksız uzun yıllar boyunca dil, düşünce ve mantık temalı dersler

vererek felsefe ile bağımızı canlı tutan muhterem hocam Ahmet Hadi Adanalı'ya, insanı hak ve hakikat ile doğru bir şekilde irtibat kurmaya, müphemliğin ve özneliliğin bulanık sularından aklın berraklığına yönelten bir felsefeye davet eden hocam Mehmet Sait Reçber'e, misafir araştırmacı başvurumu kabul eden, kim ve nerede olursa olsun bir sorusu olan tüm talebelere müşfik ve sevecen tavrıyla destek olan Ahmet Ayhan Çitil'e teşekkürlerimi sunarım. Hem öğrenci hem de araştırma görevlisi olarak bulunduğum İslâm Felsefesi Bölümü'nde geçirdiğimiz yılları mutlu ve huzurlu geçirmemizde büyük payı olan, hassas, nazik, zorlukları kolaylaştıran, her zaman bizleri motive eden, maddi ve manevi ikramlarından müstefid olduğum kıymetli hocam Müfit Selim Saruhan'a, tez jurimde yer alarak eleştiri ve katkılar sunan hocalarım Şaban Ali Düzgün'e, Zikri Yavuz'a, Muhammet Çelik'e ve bu çalışma tüm aşamalarında beni ziyadesiyle destekleyen, yönlendiren, yeri gelince bir cendere programı hazırlayarak beni çalışmaya teşvik eden, yazdıklarımı sabırlı bir şekilde değerlendiren, objektif bir tutum ve akademik bir disiplinin nasıl olması gerektiğini, hak ve hukuku gözetmeyi yaşayarak gösteren danışman hocam Fehrullah Terkan'a şükranlarımı sunarım. Evimizin başköşesindeki yeri hiç şaşmayan kitaplardan, merhametten ve hürriyetten bir yuva inşa eden anacığım, babacığım, sevgili kardeşlerim ve ihlas ve samimiyet timsali büyüklerim için Allah'a hamd ederim.

Ayşenur Erken

Ankara, 2022

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	I
El-Ğazālî'nin <i>Tehāfutu'l-Felāsife</i> Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi...	1
Giriş.....	1
Araştırmanın Konusu	1
Araştırmanın Sınırlılıkları	3
Literatür Hakkında	6
Araştırmanın Yapısı	9
I. BÖLÜM.....	14
İRÂDE DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA	14
1.1. <i>Felāsifenin</i> Âlemin Ezeli Olduğunu İspatlamak Üzere Ortaya Koydukları Delil	18
1.1.1. Delilin Birinci Kısım: “Kadîmden hâdis sudûr etmez”	20
1.1.2. Delilin İkinci Kısım: “Neden daha önce değil?” Argümanı.....	25
1.2. El-Ğazālî'nin Birinci İtirazı: ‘Kadîmden Hâdisin Sudûru İmkânsız Değildir’	32
1.3. <i>Felāsifenin</i> el-Ğazālî'ye ilk Cevabı: Mücib varsa Müceb Ertelenemez	35
1.3.1. Boşanma Örneği	37
1.3.2. Bir Fiili Gerçekleştirme Örneği	38
1.4. El-Ğazālî'nin Reddi: Âlemin Hâdis Olmasının Reddedilmesi Zorunlu Değildir.	41
1.4.1. <i>Felāsifenin</i> Cevabı: “Kadîmden Hâdisin Sudûr Etmesi İmkânsızdır” Önermesi Aklen Zorunludur	44
1.4.2. El-Ğazālî'nin İtirazı: “Kadîmden Hâdisin Sudûr Etmesi İmkânsızdır” İddiası Akli Olarak Zorunlu Değildir.	44
1.4.3. <i>Felāsifenin</i> İtirazı: Tanrı İnsandan Farklı Olarak Sadece Kendisini Bilir.	46
1.5. El-Ğazālî'nin Muârazası: Âlemin Kıdeminin Bilfiil Sonsuzluğa Yol Açtığı İddiası	49
1.5.1. El-Ğazālî'nin Feleklerin Dönüş Sayılarının Sonsuzluğunun Zorunlu Olarak İmkânsızlığı İddiası	52
1.5.2. <i>Felāsifenin</i> Cevabı: Terk Müddetinin Hem Ezeli Hem Sonlu Olmasının Çelişkili Olması.....	72
1.5.3. El-Ğazālî'nin İtirazı: Zaman ve Müddet Hâdistir.....	73
1.5.4. Bilfiil Sonsuzluğun İmkânsızlığı İtirazının Değerlendirmesi.....	73
1.6. <i>Felāsifenin</i> Âlemin Hâdis Olmasının Çelişkiye Yol Açtığı İddiası.....	75
1.6.1. <i>Felāsifenin</i> İradenin Özdeş Olan İki Şeyden Birini Seçemeyeceği İddiası.....	78
1.6.2. El-Ğazālî'nin Cevabı: İrade Özdeşler Arasından Seçebilir.	82

1.6.3. <i>Felāsife</i> 'nin Özdeşlerin Ayırt Edilemeyeceği İddiası	83
1.6.4. <i>Felāsife</i> : İnsan İradesi Ayırt Edici Bir Özellik Olmaksızın Seçim Yapamaz.	84
1.6.5. El-Ğazālî'nin İtirazının Birinci Yönü: Özdeşler Ayırt Edilebilir İddiası	85
1.6.6. El-Ğazālî'nin İtirazının İkinci Yönü: Özdeşlerin Ayırt Edilmezliği Konusunda <i>Felāsife</i> Kendi İlkeleriyle Tutarsız Olması	87
1.6.7. El-Ğazālî'nin Anların Özdeş Olduğu İddiasına İtirazı:	90
1.6.8. Kutup Noktaları: Özdeş noktalardan ikisini tercih etmek	92
1.6.9. Feleğin Dönüş Yönleri: Özdeş Yönlerden Birisini Tercih Etmek.....	94
1.7. El-Ğazālî'nin İkinci İtirazı: Kâdimden Hâdisin Çıkması <i>Felāsifenin</i> Görüşlerinde Tutarsızlığa Yol Açmaktadır.....	96
II. BÖLÜM	103
ZAMAN DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA	103
2.1. <i>Felāsifenin</i> Âlemin Kıdemine Dair İkinci Delilin Birinci Şekli Hakkında Münazara.....	105
2.1.1. Zaman Delilinin Birinci Şeklinin Ortaya Konulması	106
2.1.2. Tanrı'nın Âleme Önceliğinin Zâtî Bir Öncelik Olması.....	111
2.1.3. Tanrı'nın Âleme Önceliğinin Zamansal Bir Öncelik Olması.....	113
2.2. El-Ğazālî'nin İkinci Delilin Birinci Şekline İtirazı	120
2.3. <i>Felāsifenin</i> "Önce" Lafızıyla İşaret Edilenin Üçüncü Bir Şey Olduğu İtirazı	127
2.4. El-Ğazālî'nin İtirazı: Lafızlar Arasındaki Farkın 'Yalnızca Bir Nispet' Olduğu İddiası	130
2.5. Zaman-Mekân Analojisi.....	135
2.6. El-Ğazālî'nin İlzâmı / El-Ğazālî'ye Göre Hatanın Kaynağı: Vehim Kuvvesi.....	146
2.7. <i>Felāsifenin</i> Zamanın Kadîm Olduğuna Dair Delillerinin İkinci Şekli Hakkında Münazara.....	149
2.7.1. <i>Felāsifenin</i> Delilinin Ortaya Konulması.....	150
2.7.2. El-Ğazālî'nin İkinci Delilin İkinci Şekline İtirazı	156
2.7.3. <i>Felāsifenin</i> Savunması: Zaman-Mekân Analojisi Geçersizdir	159
2.7.4. El-Ğazālî'nin <i>Felāsifenin</i> Savunmasının Üç Açıdan Geçersiz Olduğu İddiası ve el-Ğazālî'nin İlzâmı	163
2.7.5. El-Ğazālî'nin Cevabı ve Sonuç	174
III. BÖLÜM.....	177
İMKÂN DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA	177
3.1. Üçüncü Delilin Ortaya Konulması.....	180
1- Âlemin Var Olma İmkânı Ezelîdir.	183
2- Âlemin Ezeliliği Mümkündür.	185

3- Âlemin Ezeliliği Zorunludur.	196
3.2. El-Ğazālî'nin İtirazı	199
3.2.1. İtirazın Birinci Kısmı.....	200
3.2.2. İtirazın İkinci Kısmı.....	202
IV. BÖLÜM.....	209
BİLKUVVELİK DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA	209
4.1. Dördüncü Delilinin Ortaya Konulması	211
4.1.1. Dördüncü Delilin Birinci Kısmı	211
4.1.2. Dördüncü Delilin İkinci Kısmı	212
4.2. El-Ğazālî'nin İtirazı: İmkân Aklî Bir Hükümdür.....	219
4.3. El-Ğazālî'nin Modalitenin Aklın Bir Hükmü Olduğunu Savunmak Amacıyla Sunduğu Üç Argümanı	228
4.3.1. İmkânsızın Mevcûdiyeti	228
4.3.2. Tikel Arazların Mevcûdiyeti	234
4.3.3. Nefislerin Mevcudiyeti	240
SONUÇ	246
KAYNAKÇA.....	251
Özet	257
Abstract.....	258

El-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi

(*Tehāfutu'l-Felāsife*'nin Birinci Meselesi: Âlemin Kıdemi)

Giriş

Ben on sayısının üçten daha büyük olduğunu bildiğim halde biri “hayır üç ondan daha büyüktür, inanmazsanız bu değneği ejderhaya çevireceğim” demiş olsa ve gerçekten ejderhaya çevirse ve ben de bunu görsem yine de bilgimden bir şüphe duymam. Yalnızca o adamın bunu nasıl yaptığına şaşarım. Böylece anladım ki bu tarzda [kesin olarak] bilmediğim hiçbir bilgi itimada şayan değildir, hatadan hâli olmaz. Hatadan hâli olmayan bilgi de yakîn ifade etmez.

El-Ğazālî, *el-Munkiz mine'd - Ğalāl*

Araştırmanın Konusu

Ebū Hāmid Muḥammed el-Ğazālî'nin (ö. 505/1111) *Tehāfutu'l-Felāsife* (478/1095) adlı eserinin birinci meselesi “[*Felāsifenin*] *Âlemin Kıdemi Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Hakkında* (fî ibṭālî kavlihim bi-ķidemi 'l- 'ālem)” başlığına sahiptir. Âlemin kadîm olup olmadığı meselesi, felsefî yaklaşımlar arasında ihtilafların şekillenmesinde merkezî bir rol oynamaktadır. El-Ğazālî'nin birinci meseleye giriş kısmında yer alan tasnifine göre bu konuda üç temel yaklaşım bulunmaktadır: (1) Âlemin kadîm olduğunu savunan filozoflar. (2) Âlemin hâdis olduğunu savunan filozoflar. (3) Galen gibi bu konuda agnostik bir tutum benimseyen filozoflar. Âlemin kadîm olup olmadığı hususunda soruşturmalara nihai bir nokta koymak zordur: Âlem kadîm midir hâdis midir? Âlem geriye doğru sonsuza mı gider? Yoksa âlemin bir

başlangıcı var mıdır? Kadîm bir âlemin bir yaratıcıya muhtaç olduğundan söz edebilir miyiz? Âlem hâdis ise âlemden önce ne vardı? Sırf yokluk mu? Başka bir âlem mi? Sadece Tanrı mı?

Âlemin Tanrı tarafından yoktan yaratıldığı ve bir başlangıcı olduğu görüşü *yaratmacı* görüş olarak, Tanrı ile birlikte başlangıcı olmayan ezeli bir âlemin var olduğu görüşü ise *ezelîci* görüş olarak adlandırılmaktadır. Bir tarafta – Tanrı mükemmel bir varlık olduğu için – mevcut âlemin de ezelde Tanrı ile birlikte var olması gerektiğini savunan *ezelîciler* diğer tarafta Tanrı’nın var olduğu, ancak âlemin var olmadığı bir durumun düşünülebileceği görüşünde olan *yaratmacılar* bulunmaktadır. Bu iki farklı yaklaşım *mûcibun bi’z-zât* ve *fâ’il-i muhtâr/fâ’ilun bi’l-ihtiyâr* Tanrı tasavvurları olarak adlandırılan iki farklı Tanrı anlayışının temellerini oluşturmaktadır. *Mûcibun bi’z-zât* Tanrı anlayışını benimseyenler, âlemin sonradan var olmasının Tanrı’nın daha önce irade etmediği bir şeyi irade etmesini gerektirdiğini, bunun da Tanrı’da değişime yol açacağı için imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler. *Fâ’il-i muhtâr* Tanrı anlayışına göre Tanrı’nın irade sahibi olması âlemin var etme ve etmeme ihtiyarına sahip olmasını gerektirmektedir. Âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu tartışması, sahip olunan Tanrı tasavvuru ile doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle âlemin kıdemine dair tutumun felsefî bir sistemin omurgasını oluşturacak kadar önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmanın zeminini her ne kadar âlemin kıdemi ve hudûsu meseleleri teşkil ediyor olsa da cevabını aradığımız soru, âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu sorusu değildir. Bu çalışmanın konusu, el-Ğazālî’nin *Tehāfutu’l-Felāsife* adlı eserinde yer verdiği âlemin kıdemini ispatlamak amacıyla sunulan dört delil ve bu delillere yönelik itirazlarından oluşan münazaradır. Amacımız, filozoflar ve el-Ğazālî arasında kurgulanan bu tartışmada sunulan delilleri ve el-Ğazālî’nin bu delillere yönelik eleştirilerin felsefî ve mantıksal bir analizini yapmaktır. Bu suretle hem delillerin geçerliliği ve sağlamlığı hem de itirazların yerinde ve haklı itirazlar olup olmadığı konusunda bir kanaate varmayı amaçlıyoruz. Dolayısıyla bu çalışmada âlemin kadîm olup olmadığı meselesi başlı başına bir mesele olarak tartışılmayacaktır. Takdir

edilmelidir ki âlemin kadîm olup olmadığı sorusu, bir delilin âlemin kıdemini ispatlıyor olup olmadığı sorusundan farklıdır. Bu çalışmanın amacı, el-Ğazālî'nin yahut filozofların âlemin kıdemi ile ilgili kendi perspektiflerini tespit etmek ve değerlendirmek değil, bilakis, bu argümanları ortaya koyan şahıslar ve mensup oldukları zümrelerden bağımsız olarak argümanların kendisini irdelemektir. Burada, eserde yer alan argümanların rasyonel, geçerli, sağlam, tutarlı argümanlar olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

Aslında böyle bir sorgulama tarzı, el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife*'de gözettiğini belirttiği metotla benzerlik arz etmektedir. Nitekim o, bu eserinde kendi görüşlerini ortaya koymak yerine yirmi mesele hakkında filozoflar adına sunduğu delillerin çelişkili ve tutarsız sonuçlar verdiğini göstermeyi amaçlayan bir eleştiri metodu takip etmektedir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Tehāfutu'l-Felāsife'de okur, kendisini, bir tarafta *felāsifenin* diğer tarafta el-Ğazālî'nin yer aldığı bir münazara sahnesinde bulmakta ve münazara âdâbının gözetildiği felsefi bir tartışmaya şahitlik etmektedir. Eser bu yönüyle Platon'un diyaloglarını çağrıştırmaktadır. Bir münazarada bir delil ortaya koyan kimseye *mudde'î* yahut *mu'allil*, bu delile itirazlar yöneltmek delili karşı çıkan kişiye de *sā'il* adı verilir, *mudde'î* ve *sā'il* birbirinin hasmıdırlar. *Sā'il* konumunda olan kişi delil getirdiği zaman *mudde'î* konumuna geçmiş olur. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de genel itibariyle *mudde'î* konumunda olan *felāsife* iken el-Ğazālî *sā'il* konumundadır. Ancak bu tartışma sahnesinin kurgusu el-Ğazālî'ye aittir. El-Ğazālî, hem *felāsifenin* delillerini bize aktarmakta hem de delillere yönelik itirazlarını karşılıklı bir münazara şeklinde sunmaktadır. Sahne her ne kadar el-Ğazālî'nin kurgusu olsa da kimi zaman *felāsifenin* delillerinin daha isabetli olduğunu düşündüren ve el-Ğazālî'nin itirazına sıra gelince tarafımızı yeniden sorgulayacağımız harareti bir tartışma havasında ilerlemektedir ve nihayetinde beklendiği üzere tartışma, eseri kaleme alan el-Ğazālî'nin lehine sonuçlanmaktadır. Bu durumda nihai bir karar vermek okuyucuya kalmaktadır.

El-Ğazālî gerçekten *felāsifenin* bu delillerini çürütebilmiş midir? *Tehāfutu 'l-Felāsife*'de, *felāsifenin* kendini savunabileceği argümanlara yeteri kadar yer verilmediği ve – metin *felāsifenin* hatalarını göstermek amacıyla kaleme alındığı için– tartışmanın el-Ğazālî'yi haklı çıkaracak şekilde kurgulandığı düşünülebilir. *Felāsifenin* herhangi bir iddiayı temellendirmek için bu eserde yer verilen delillerden daha güçlü delillere sahip olma ihtimalleri vardır. Bu durum, eserin yöntemine dair bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte *felāsifeyi* savunmak üzere el-Ğazālî'ye karşı yeni deliller ortaya koyan eserlerin kaleme alınması için yeteri kadar zaman geçmiştir. Ebū'l-Velīd Muḥammed İbn Ruşd'ün (ö.595/1198) bir nebze bu vazifeyi üstlendiği ve *felāsife* için bir savunma hattı oluşturduğu söylenebilir. Ancak ne yazık ki hem Aristoteles'i takip etme konusundaki kararlılığı hem de yer yer el-Ğazālî'nin itirazlarını yorumlarken isabetli olmamasından dolayı İbn Ruşd'ün bu konuda güçlü bir alternatif olarak görülmediği ifade edilebilir. Bu tartışmanın topyekûn bir savunma ya da reddiye içeren eserler yoluyla değil de daha ziyade tek tek argümanların incelenmesi yoluyla devam etmesi daha makul görünmektedir.

Başlangıçta belirtilmesi gereken önemli bir nokta, bu çalışma boyunca kullandığımız '*felāsife*' ibaresinin delaletinin ne olduğudur. Bu ibare 'filozoflar' anlamına gelmektedir. Ancak, bu çalışmamızda '*felāsife*' ibaresini günümüzde kullandığımız anlamıyla 'felsefî düşünce faaliyeti yürüten kimseler' olarak değil de *Tehāfutu 'l-Felāsife*'de el-Ğazālî'nin hasmı olarak yer alıp belirli bir felsefî perspektifi savunan bir zümre kastedilmektedir. *Tehāfutu 'l-Felāsife*'nin birinci mukaddimesinde el-Ğazālî, *felāsife* ibaresiyle bilhassa Ebū Naşr el-Fārābî (ö.339/950) ve İbn Sīnā'yı (ö.428/1037) kastettiğini belirtmektedir. Bunun nedeni, el-Ğazālî'nin bu iki filozofun Platon, Aristoteles ve onların etkisiyle süregelen felsefî geleneği İslâm düşüncesine aktardıklarını ve kendilerinden önceki bu felsefî yaklaşımların zaafalarını tespit edip titiz bir şekilde eleştirmek suretiyle kendi felsefelerini geliştirdiklerini düşünmesidir. El-Ğazālî, *Tehāfutu 'l-Felāsife*'nin mukaddimesinde el-Fārābî ve İbn Sīnā'nın kendilerinden

önce filozofların görüşlerindeki çelişkileri yeteri kadar sorguladıkları için kendisinin bu iki filozofun sistemindeki tutarsızlıkları göstermekle yetineceğini belirtmektedir. Ben bu çalışmada, kolaylık olması açısından '*felāsife*' ibaresiyle genel olarak *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer alan münazara sahnesinde, el-Ġazālî'nin hasmı olarak bulunan kimseleri kastetmekteyim. Örneğin '*felāsifenin delili*' ibaresi ile *Tehāfutu'l-Felāsife*'de, el-Ġazālî'nin *felāsifenin delili* olarak aktardığı delile işaret ediyorum.

Tehāfutu'l-Felāsife'de yer alan tartışmanın el-Ġazālî tarafından kurgulanması ve yönetilmesi, bu delillerin *felāsifenin* eserlerinde yer alıp yer almadığı yer alıyorsa nasıl yer aldığı sorusunu doğurmaktadır. Eserde *felāsifeye* atfedilen delillerin izlerini sürerek asıllarına ulaşmayı hedefleyen araştırmalar yapılabilir. Ancak bu çalışma, delillerin *felāsifeye* ait olup olmadığına dair bir tartışmayı içermemektedir. Bu çalışmada odaklandığımız konu, *felāsifeye* nispet edilerek ortaya konulan delillerin ve el-Ġazālî'nin itirazlarının bizatihi kendileridir. Metinde yer alan delillerin tarihsel süreç içerisinde hangi düşünürler tarafından savunulmuş olduğu, bu çalışma için öncelikli bir problem değildir. Bununla birlikte, İbn Ruşd'ün, *Tehāfutu't-Tehāfuti'l-Felāsife* adlı eserinde *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer alan delillerin otantikliğine dair bir sorgulamaya girişmeksizin doğrudan eserde yer alan delilleri ele aldığı görülmektedir. İbn Ruşd, eserinde el-Ġazālî'ye yönelik eleştirilerinin yanı sıra bazı noktalarda *felāsifeye* de eleştiriler yönelttiği görülmektedir. El-Ġazālî'nin aktarımının güvenilir olmaması durumunda, İbn Ruşd'ün bu delillere dayanarak *felāsife* ile hesaplaşma girişimi de tartışmalı hale gelmiş olurdu. İbn Ruşd'ün değerlendirmelerindeki bu tutumu, delillerin *felāsifenin* görüşlerini doğru yansıtmamasıyla ilgili kayda değer bir tartışma olmadığının önemli bir göstergesi olarak okunabilir.

Tehāfutu'l-Felāsife eserine dair yapılan bir araştırmada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de el-Ġazālî'nin bu eseri kaleme alırken amacının *felāsifenin* delillerindeki tutarsızlıkları göstermek olmasıdır. El-Ġazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin üçüncü

mukaddimesinde bu amacını gerçekleştirmek üzere, kendi benimsediği görüşlerin dışında, bu görüşlere aykırı olabilecek muhtelif görüşlere başvurmadan çekinmeyeceğini belirtmektedir. Münazara esnasında *sā'ilin* vazifesi hasmın delilini çürütmek olduğundan önemli olan bu itirazın böyle bir delile yöneltilebilecek bir itiraz olup olmamasıdır. *Sā'ilin* kendi görüşünün ne olduğu ise önem arz etmemektedir. El-Ğazālî'nin amacını gerçekleştirmek üzere muhtelif görüşlere başvurması münazara adabına uygun bir tutumdur. Böyle bir tartışmayı değerlendirirken bir itirazın söz konusu delile yöneltilebilecek bir itiraz olup olmadığına bakmak yeterlidir. Bununla birlikte, el-Ğazālî'nin *felāsifeye* yönelttiği itirazların kendi benimsediği görüşlere uygun olup olmadığına dair ayrıca bir araştırma yapılması faydalı olacaktır.

Birinci mesele, *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin tamamında benimsenen metot ve üslûbu yansıması bakımından iyi bir örnektir. Oldukça yoğun ve takip edilmesi güç felsefî meselelerin tartışıldığı bu münazaranın en etkileyici formunun birinci meselede yer aldığını söyleyebiliriz. Bu çalışmayı birinci mesele ile sınırlamamın nedenlerini şöyle sıralayabilirim: (1) El-Ğazālî'nin burada yer verdiği delillerin *felāsifenin* en güçlü delilleri olduğunu özellikle belirtmesi. (2) Âlemin kıdemi meselesinin *felāsife* ve el-Ğazālî arasındaki anlaşmazlığın kilit noktası olması. (3) Bu meselenin birçok felsefî mesele için bir zemin teşkil ediyor olması. (4) Bu delilin yeteri kadar uzun ve detaylı bir biçimde ele alınmış olması. (5) Son olarak ve en önemlisi de bir doktora çalışmasının *Tehāfutu'l-Felāsife*'deki tüm meseleleri ele almaya elverişli olmaması.

Literatür Hakkında

El-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* adlı eseri hem muhtevası hem de formu açısından Yeni-Platoncu filozoflardan Proclos (ö. 485) ve Philoponos (*Yahyā en-Nahvî*) (ö. 570) arasındaki tartışma ile benzerlikler göstermektedir. Proclos'un, âlemin ezeliliğini ispatlamak

üzere kaleme aldığı “*On the Eternity of the World*”¹ adlı bir eseri bulunmaktadır. Âlemin kadîm değil hâdis olduğunu savunan Philoponos ise Proclus’un bu eserine karşı “*Against Proclus on the Eternity of the World*”² adlı bir eser kaleme alarak Proclus’un âlemin ezeliliğini savunan argümanlarına karşı itirazlar yöneltmektedir. Hristiyan bir filozof olan Philoponos ile Pagan bir filozof olan Proclus arasındaki bu tartışma kıdem ve hudûs tartışmaları için önemli bir başvuru kaynağıdır. Ancak biz bu çalışmamızda argümanların tarihsel seyri ve daha önce kimler tarafından savunulup savunulmadığı ile ilgili bir çalışma olmayıp argümanların bizâtihî kendilerini tartıştığımız için *Tehāfutu’l-Felāsife*’den önceki ve sonraki kaynaklara gerektiğinde argümanların mahiyetini tespit etme konusunda gerekli gördüğümüz kadar başvuracağız.

El-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*’den önce kaleme aldığı *Maḳāsidu’l-Felāsife* adlı eserinde *felāsifenin* görüşlerini sistematik bir şekilde ele almaktadır. Bu eser *Tehāfutu’l-Felāsife*’de hangi görüşlere karşı çıktığını bütünlüklü bir şekilde değerlendirmek için başvurulması gereken önemli bir kaynaktır. *Tehāfutu’l-Felāsife*’yi isabetli bir şekilde değerlendirmek için göz önünde bulundurulması gereken diğer bir eser de *Mi’yāru’l-‘İlm* adlı eserdir. El-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*’nin dördüncü mukaddimesinde “[*felāsifeye*] reddiye sunduğumuz bu meselelerden herhangi birinde yer alan ifadelerimizi anlamayan kimsenin öncelikle onların mantık olarak adlandırdığı *Mi’yāru’l-‘İlm* eserini okumaya başlaması gerekmektedir” diyerek bu eseri *Tehāfutu’l-Felāsife* için bir kılavuz eser olarak kaleme aldığını belirtmektedir. *El-Munḳiz mine’ḍ - Ḍalāl*, bir entelektüel biyografi eseri olarak *Tehāfutu’l-Felāsife* ile ilgili çalışmalara ışık tutan bir eserdir.

¹ Proclus, *On the Eternity of the World*, terc. Helen S. Lang & A. D. Macro (Berkeley: University of California Press, 2001).

² John Philoponos, *Against Proclus on the Eternity of the World 1-5*, terc. Michael John Share (Londra: Bloomsbury, 2004).

Tehāfutu'l-Felāsife metnindeki tartışmaları değerlendirirken başvurulması elzem olan bir diğer kaynak grubu da 15. yüzyılda kaleme alınan 'Alā'u'd-Dīn eṭ-Ṭūsī ve Ḥocāzāde'nin eserleridir. Bu eserler *Tehāfutu'l-Felāsife* eserini yaklaşık dört asır sonra yeniden ele almaktadırlar. Ayrıca Kemālpāšāzāde'nin Ḥocāzāde'nin eserine yazdığı haşiye de hem bu esere yönelttiği eleştiriler bakımından hem de bu argümanların geçmişteki izlerini takip etmek için veri sağlaması bakımından önem arz etmektedir. Yukarıdaki eserlerde bilhassa Faḥruddīn er-Rāzī (ö. 606/1210), Nasīruddīn eṭ-Ṭūsī (ö. 672/1274), el-İcī (ö. 756/1355) ve el-Curcānī'nin (ö. 816/1413) eserlerine yapılan atıflar, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer alan meselelerin İslām düşüncesi literatüründe hangi bağlamlarda tartışıldığını, evrildiği boyutu ve ilgili kavram dünyasını görme imkânı sunmaktadırlar.

Günümüzde el-Ġazālī'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* adlı eseri ile ilgili çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların birçoğu ya el-Ġazālī'ye dair temellendirilmemiş bir savunma ya el-Ġazālī'nin felsefeyi bitirdiğine dair bir retorik ya da kuru bir bilgi aktarımının ötesine gitmemektedir. Ne yazık ki, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer alan tartışmanın mahiyetine odaklanan az sayıda çalışmada bulunmaktadır. Bu çalışmalardan en önemlisi, Micheal E. Marmura'nın 1959'da kaleme aldığı, birinci meselenin İbn Ruşd ile karşılaştırmalı bir analizinin yer aldığı "The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the 'Tahāfuts' of Al-Ghazālī and Ibn Rushd" başlıklı doktora tezidir. Daha sonra *Tehāfutu'l-Felāsife*'deki meselelerin yahut bir meselede yer alan bir argümanın tartışıldığı spesifik çalışmalar ağırlık kazanmıştır. Edward Omar Moad'un birinci meselenin ikinci delili hakkındaki "Time, Space, and the Imagination: On the 'Second Argument' in Discussion of the Incoherence of the Philosophers" adlı çalışması bunlardan biridir. Michael V. Daughtery, üçüncü meseleyi ele aldığı "Al-Ghazālī and Metaphorical Predication in the Third Discussion of *Tahāfut al-Falāsifa*" adlı makalesi *Tehāfutu'l-Felāsife*'deki delilleri analiz eden çalışmalar için örnek teşkil edebilecek dikkate değer bir çalışmadır. Andras Kraft, "A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazālī's

Concept of Modality” adlı makalesini birinci meselenin dördüncü deliline has kılmıştır. Bunların dışında tek tek argümanlara değil de el-Ğazālî’nin herhangi bir teorisini ortaya koymaya yahut genel anlamda *felâsife* ile el-Ğazālî arasındaki tartışmaya odaklanan çalışmalar da bulunmaktadır. Lenn E. Goodman’ın “Ghazali’s Argument from Creation I-II” adlı makaleleri, Taneli Kukkonen’in “Possible Worlds in the *Tahāfut al-Tahāfut*: Averroes on Plenitude and Possibility” ve “Possible Worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa*: al-Ghazālî on Creation and Contingency” adlı makaleleri ve son olarak da Frank Griffel’in *Al-Ghazālî’s Philosophical Theology* adlı eseri konuyla ilgili kayda değer tartışmalar barındırmaktadır. Tüm bu çalışmalar yanında *Tehāfutu’l-Felâsife*’de tartışılan meseleler açısından belki de en dikkate değer olan eser William Lane Craig’in 1979’da kaleme aldığı *The Kalâm Cosmological Argument* adlı eseridir. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* adlı eseri el-Ğazālî’nin *Tehāfutu’l-Felâsife*’de benimsediği yöntem konusunda ufuk açan değerlendirmeler içermektedir. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sina’ya İmkânın Tarihi* adlı eserinde birinci meselenin modalite konusunu içeren delillerinde yer alan tartışmaları değerlendirmektedir. Bunlara ilaveten, İbrahim Emiroğlu’nun “Tartışma Usûl ve Âdâbı Açısından Gazzâlî’nin *Tehâfutu’l-Felâsifesi*’nin İncelenmesi” adlı çalışması, *Tehâfutu’l-Felâsife*’yi tartışma teknikleri açısından değerlendirmek bakımından önemli bir girişimdir. Muhammet Özdemir’in “Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife* Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi” ve Ömer Faruk Erdoğan’ın “Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzali Örneği)” adlı doktora tezleri bu konuda yapılmış yakın dönem çalışmalarındandır.

Araştırmanın Yapısı

El-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felâsife*’de meseleleri ele alırken öncelikle *felâsifeye* atfettiği delili ortaya koymaktadır. Delilin sunumundan sonra el-Ğazālî’nin delile yönelik itirazları ve *felâsifenin* bu itirazlara verdiği cevaplardan oluşan bir tartışma başlamaktadır. Dolayısıyla her

bir delil ile ilgili tartışma (1) öncelikle *felâsîfenin* delili ve (2) daha sonra bu delilin tartışması şeklinde iki kısımdan oluşmaktadır. *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'nin birinci meselesinde âlemin ezeliliğini ispatlamak amacıyla ortaya konulan dört delil ele alınmaktadır. Âlemin ezelî olduğu iddiası, irade delili olarak adlandırdığımız birinci delilde, Tanrı'nın iradesinin mahiyetine dayanarak; zaman delili olarak adlandırdığımız ikinci delilde, zamanın bir başlangıcı olmadığına dayanarak; imkân delili olarak adlandırdığımız üçüncü delilde imkânın mahiyetine dayanarak; bilkuvvelik delili olarak adlandırdığımız dördüncü delilde ise imkânın bir maddeyi gerektirdiğine dayanarak iddia edilmektedir. Bu dört delil hakkındaki münazaranın her biri detaylı bir incelemeyi hak eden velut münazaralardır. Bu münazaralar farklı yöntemlerle ele alınarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de yer alan akıl yürütmeyi takip edebilmek için el-Ğazâlî'nin delilleri ve itirazları ortaya koyarken benimsediği sıradüzenini birebir takip etmeye özen gösterdim. Sistematik bir tartışma yürütmeyi ve delilleri kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyi kolaylaştıracaklarını düşündüğüm için her bir delili ayrı bir bölüm olarak ele aldım.

Birinci bölümde irade delili olarak adlandırılan birinci delili ve ilgili münazarayı tartışacağım. *Felâsîfeye* isnat edilen birinci delile göre, Tanrı'nın iradesinin ezelî olması âlemin de ezelî olmasını zorunlu kılmaktadır. El-Ğazâlî ise böyle bir zorunluluğun olmadığını, bilakis âlemin hudûsunun mümkün olduğunu ve âlemin kıdeminin çelişkiye yol açtığını iddia ederek bu iddiasını temellendirmek için *felâsîfeye* karşı argümanlar geliştirmektedir. *Felâsîfeye* göre, âlemin hâdis olması çelişkiye yol açtığı halde el-Ğazâlî'ye göre herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Hâdis bir âlem “sonradan olan” bir âlemdir ve böyle bir âlemin bir başlangıcı olması gerekmektedir. *Felâsîfe* âlemde hâdisler olduğunu kabul etmekle birlikte âlemin bir başlangıcı olduğunu kabul etmemektedirler. Zira onlara göre âlemin başlangıcının olması, âlemin daha önce yok olup sonra var olması anlamına gelecektir. Bir başlangıcı olmak ise *felâsîfeye* göre, Tanrı'nın daha önce irade etmediği bir şeyi sonradan irade etmiş olması, başka bir ifadeyle,

‘daha önce varlığını yokluğuna tercih etmemiş olduğu bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmesi’ anlamına gelmektedir. *Felâsifeye* göre, âlemin daha önce var kılınmayıp sonradan var kılınması, her halükarda Tanrı’nın iradesinde bir yenilenme olduğuna delalet etmektedir. Bu da Tanrı’da bir değişmeye işaret etmektedir. Tanrı’da herhangi bir değişme imkânsız olduğu için, *felâsife* âlemin hâdis olmasının yani bir başlangıcı olmasının imkânsız olduğunu savunmaktadırlar.

El-Ğazālî, *felâsifenin* yukarıdaki iddialarını temellendirirken hataya düştüklerini ileri sürmektedir. El-Ğazālî’ye göre, Tanrı’da herhangi bir değişiklik olmaksızın hâdis bir âlemin var olması mümkündür. O, Tanrı’nın ezeli bir iradeyle hâdis bir âlemi yaratabileceği görüşündedir. El-Ğazālî, Tanrı’nın irade sahibi olmasının fiillerinde özgür olmasını gerektirdiğini ve âlemi yaratıp yaratmamayı tercih edebileceğini ileri sürmektedir. O’na göre Tanrı dilerse yaratır, dilerse yaratmaz, Tanrı’nın yaratma zorunluluğu yoktur. Bu anlayışa göre Tanrı’nın var olup âlemin var olmadığı bir durum mümkündür. Bu tartışma —daha sonra *mücibun bi’z-zât* ve *fâ’il-i muhtâr* Tanrı anlayışları olarak isimlendirilecek olan— iki farklı Tanrı anlayışının temellerini oluşturmaktadır.

İkinci delilin birinci şeklinde âlemin kıdemi, Tanrı ve âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine dayanarak ortaya konulmaktadır. Burada *felâsife* Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal olmasının imkânsız olduğunu ispatlamak suretiyle bu önceliğin zâtî olduğunu, zâtî önceliğin de âlemin kıdemi gerektirdiğini ileri sürmektedir. El-Ğazālî ise Tanrı’nın kadîm âlemin ise hâdis olduğu bir durumun düşünülebileceğini ve bu nedenle *felâsifenin* delilinin burhânî olmadığını ileri sürerek *felâsifeye* itiraz etmektedir.

İkinci delilin ikinci şeklinde ise zaman kavramı ile ilgili tartışma modal kavramlar bağlamında sürdürülmektedir. Burada âlemin kıdemi, zaman ve imkân arasındaki ilişkiye dayanarak ortaya konulmaktadır. Delilin bu versiyonunda, *felâsifeye* göre, eğer hâdis bir âlemin var olmasından önce başka âlemlerin varlığa gelmiş olması mümkün olsaydı, böyle bir imkânın

hariçte³ tahakkuk etmiş olan bir gerçekliğe işaret etmesi gerekirdi. *Felâsife* işte bu gerçekliğin zaman olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu durumda *zamandan önce zaman olması* gibi bir çelişki ortaya çıkacağı için âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır. El-Ğazâlî ise *felâsifenin* bu yaklaşımına karşı çıkararak imkânın hariçte bir gerçekliğe delalet etmesinin bir zorunluluk içermediğini ve dolayısıyla bu delil ile âlemin kıdeminin ispatlanamayacağını ileri sürmektedir.

Üçüncü delilde âlemin var olma imkânının ezeli olduğu ispatlandıktan sonra buradan hareketle âlemin ezeliğinin mümkün olduğu ve âlemin varlığının da ezeli olduğu sonucuna varılmaktadır. El-Ğazâlî ise âlemin var olma imkânının ezeli olduğunu kabul etmesine karşın bu delil ile âlemin ezeli olduğu sonucuna varılamayacağını ileri sürmektedir. Bu delil bağlamında gündeme gelen temel soru şudur: İmkânın ezeliği ezeliğin imkânını gerektirir mi? El-Ğazâlî, bu soruyu olumsuz olarak cevaplarken *felâsifenin* delilinde bu soru olumlu olarak cevaplanmakta ve ezeliğin mümkün olduğu ileri sürülmektedir

Tehâfutu'l-Felâsife'de âlemin ezeli olduğuna dair *felâsifeye* atfedilen dördüncü delil, imkân ve madde arasındaki ilişkiye dairdir. Bu delilde âlemin ezeli oluşu, maddenin zorunlu olarak ezeli olmasına, maddenin ezeliği ise imkânın dış dünyada var olan bir maddeyi gerektirmesine dayandırılmaktadır. El-Ğazâlî ise *felâsifenin* sistemlerinin temel dayanaklarından biri olarak görebileceğimiz bu modalite anlayışlarına meydan okumaktadır. El-Ğazâlî, imkânın dış dünyada bir varlık gerektirmeyen “aklî bir hüküm” olarak ele alınabileceğini ve bu durumda *felâsifenin* delillerinin savunulabilir olmadığını ileri sürmektedir.

Birinci meselede ele alınan dört delilde tartışılan meseleler felsefenin en temel meseleleri arasında yer almaktadır. Bu çalışmamız ise bu meselelerin mahiyetleri değil bu meseleler

³ Tez boyunca dış dünyada / hariçte / zihin dışında/a 'yânda ifadeleriyle aynı şey kastedilmektedir.

hakkındaki bir tartışmanın niteliği hakkındadır. Benimsediğimiz bu yaklaşımın bir taraftan meselelerle ilgili nihai kararı vermek zorunda olmadığımız için kolaylaştırıcı bir yönü vardır. Diğer taraftan tartışılan meselelere nüfuz etmeden nasıl tartışıldığı hakkında konuşmak mümkün olmadığı için iki katmanlı bir akıl yürütme yapmanın güçlüklerini barındırmaktadır. Şimdi bölümleri sırayla ele alarak münazarayı daha yakından takip etmeye çalışalım.



I. BÖLÜM

İRÂDE DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA

Tanrı'nın İradesinin Kadîm Olması Âlemin Kıdemini Zorunlu Kılar mı?

Araştırmamızın birinci bölümünde, *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin “Âlemin Kıdemi” başlıklı birinci meselesinde yer alan âlemin kadîm olduğuna dair birinci delil ve el-Ğazālî'nin bu delile yönelttiği itirazları ele alacağız. *Felāsifeye* isnat edilen birinci delile göre, Tanrı'nın iradesinin kadîm olması âlemin de kadîm olmasını zorunlu kılmaktadır. El-Ğazālî ise böyle bir zorunluluğun olmadığını, bilakis âlemin hudûsunun mümkün olduğunu ve âlemin kıdeminin çelişkiye yol açtığını iddia ederek bu iddiasını temellendirmek için *felāsifeye* karşı argümanlar geliştirmektedir.

Felāsifeye göre, âlemin hâdis olması çelişkiye yol açtığı halde el-Ğazālî'ye göre âlem hâdistir. Hâdis bir âlem, “sonradan olan” bir âlemdir ve böyle bir âlemin bir başlangıcı olması gerekmektedir. *Felāsife* âlemde hâdisler olduğunu kabul etmekle birlikte âlemin bir başlangıcı olduğunu kabul etmemektedirler. Zira onlara göre âlemin başlangıcının olması, âlemin daha önce yok olup sonra var olması anlamına gelecektir. Bir başlangıcı olmak ise *felāsifeye* göre, Tanrı'nın daha önce irade etmediği bir şeyi sonradan irade etmiş olması, başka bir ifadeyle, ‘daha önce var kılmamış olduğu bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmesi’ anlamına gelmektedir. *Felāsifeye* göre, âlemin daha önce var kılınmayıp sonradan var kılınması, her halükarda Tanrı'nın iradesinde bir yenilenme olduğuna delalet etmektedir. Bu da Tanrı'da bir değişmeye işaret etmektedir. Tanrı'da herhangi bir değişme olması imkânsız olduğu için, *felāsife* âlemin hâdis olmasının yani bir başlangıcı olmasının imkânsız olduğunu savunmaktadırlar.⁴

⁴ Âlemin hâdis mi kadîm mi olduğu meselesi kadîm bir meseledir. Proclus'un âlemin kıdemini savunduğu “*On the Eternity of the World*” eserine karşı Philoponos “*Against Proclus on Eternity of The World*” adlı eserinde

El-Ğazālī, *felāsifin*in yukarıdaki iddialarını temellendirirken hataya düştüklerini ileri sürmektedir. El-Ğazālī’ye göre, Tanrı’da herhangi bir değişiklik olmaksızın hâdis bir âlemin var olması mümkündür. O, Tanrı’nın ezeli bir iradeyle hâdis bir âlemi yaratabileceği görüşündedir. El-Ğazālī, Tanrı’nın irade sahibi olmasının fiillerinde özgür olmasını gerektirdiğini ve âlemi yaratıp yaratmamayı tercih edebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı dilerse yaratır, dilerse yaratmaz, Tanrı’nın yaratma zorunluluğu yoktur. Bu anlayışa göre Tanrı’nın var olup âlemin var olmadığı bir durum mümkündür. Bu tartışma – daha sonra *mücibun bi’z-zât* ve *fâ’il-i muhtâr/fâ’ilun bi’l-ihtiyâr* Tanrı anlayışları olarak isimlendirilecek olan– iki farklı Tanrı anlayışının temellerini oluşturmaktadır.

Tehāfutu’l-Felāsife’de âlemin ezeliliğini ispatlamak üzere ortaya konulan birinci delil, *felāsifin*in ilahî iradeyi nasıl yorumladıklarıyla ilişkili olduğu için bu delili, *irade delili* olarak adlandırılabiliriz. El-Ğazālī’nin bu delile diğer delillerden daha önce yer vermesinin sebebi, delilin diğerlerine kıyasla daha güçlü olduğunu düşünmesidir. *Tehāfutu’l-Felāsife*’nin âlemin ezeliliği meselesi ile başlamasına bakılırsa bu mesele eserin en önemli meselesi ve irade delili de âlemin ezeliliğini ispatlamak üzere ortaya konulan en güçlü delil olarak görölmektedir. Dolayısıyla birinci delilin eserin en temel tartışma noktasını oluşturduğu söylenebilir.⁵ Burada, el-Ğazālī bu delil hakkında diğer delillere kıyasla uzun ve detaylı bir münazaraya yer

Proclus’un argümanlarını değerlendirerek itirazlarını yöneltmektedir. Philoponos’un Proclus’un argümanlarını tek tek değerlendirerek itirazlarını yöneltmesi ile *Tehāfutu’l-Felāsife*’de meselelerin ele alınış şekli arasında benzerlikler bulunmaktadır. Bkz. Proclus, *On the Eternity of the World*; John Philoponos, *Against Proclus on the Eternity of the World* 1-5.

⁵ George J. Tomeh, 1952 yılında *Tehāfutu’l-Felāsife*’de yer alan tartışmayı değerlendiren bir makale yayınlamıştır. Bu makale, konuyla ilgili yakın dönemde Batıda yapılan çok sayıda araştırmaya nazaran erken bir çalışmadır. Belki de ilklerden olması dolayısıyla birçok genelleme içeriyor olsa da bu makalenin birinci delil ile ilgili tartışmanın genel hatlarını ortaya koyduğu söylenebilir. Bkz. George J. Tomeh, “The Climax of a Philosophical Conflict in Islam”, *The Muslim World* 42:3 (1952), ss. 172-189.

vermektedir. El-Ğazālî'nin tasarladığı bu münazara sahnesinde taraflardan birisi *felāsife* diğeri de el-Ğazālî'dir. *Felāsifenin* temel iddiası “Kadîmden hâdisin sudûr etmesi imkânsızdır” iddiasıdır. Onlar bu iddiayı desteklemek üzere – aşağıda detaylı olarak inceleyeceğimiz – delili ortaya koymaktadırlar. El-Ğazālî ise *sā'il* konumunda olup delilini sunan *felāsifeye* iki ayrı formda itiraz yöneltmektedir. Bu itirazlardan birincisinde *felāsifenin* iddiasının çelişğinin doğru olduğı, ikincisinde ise *felāsifenin* iddiasının kendi ilkeleriyle çelişki arz ettiğı ileri sürölmektedir. İtirazların temel hususlarını şu şekilde gösterebiliriz:

A. El-Ğazālî'nin *felāsifenin* kadîmden hâdisin sudûr etmesinin imkânsız olduğı iddiasına karşı birinci itirazı: “kadîmden hâdisin sudûr etmesi mümkündür” şeklindedir. Dolayısıyla *felāsifenin* iddialarının çelişğinin doğru olduğunu ileri sürmektedir. El-Ğazālî bu itirazı iki açıdan ortaya koymaktadır:

A.1. El-Ğazālî öncelikle *felāsifenin* “Kadîmden hâdisin sudûru imkânsızdır” iddiasının zorunlu bir bilgi olduğına karşı çıkmaktadır. Bu iddiaya el-Ğazālî iki aşamada itiraz etmektedir.

A.1.1. El-Ğazālî, âlemin hudûsunun imkânsız olduğı iddiasının zorunluluk teşkil etmediğini ileri sürmektedir. Kadîmden hâdisin sudûru el-Ğazālî'ye göre bir çelişki içermemektedir.

A.1.2. Bilakis, kadîmden hâdisin sudûrunun imkânsızlığı iddiası çelişkiye yol açmaktadır. Çünkü âlemin kadîm olması, bilfiil sonsuzluğa yol açmaktadır ve bu da imkânsızdır.

A.2. El-Ğazālî ikinci olarak *felāsifenin* âlemin kıdeminin değil hudûsunun çelişki arz ettiğı iddiasına karşı çıkmaktadır. *Felāsifenin* kadîmden hâdisin sudûr etmediğini temellendirmek üzere yer verdikleri argüman “özdeşlerin ayırt edilmezliğı” ilkesine dayanmaktadır. Bu ilkeye göre özdeş olan iki şeyden birisinin ayırt edilebilmesinin tek yolu

ikisi arasında birini diğlerinden ayırt edecek bir özelliğın (*muḥaṣṣiṣin*) olmasıdır. Böyle bir *muḥaṣṣiṣ* yoksa özdeşler ayırt edilemez. *Felāsıfeye* göre, âlemin hâdis olduğı kabul edilirse, âlemin ihdâs olduğı bir an olması gerekmektedir. İşte bu anın diğeri anlardan ayırt edilebilecek hiçbir özelliğı yoktur. *Felāsıfe*, âlemin ihdâs olabileceğı tüm anları birbiriyle özdeş görmektedirler. Dolayısıyla bu anlardan birinde âlemin ihdâs olması özdeş anlardan birisinin diğlerinden ayırt edilmiş olmasını gerektirmektedir. Ancak *felāsıfeye* göre, özdeşlerin ayırt edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla onlar, âlemin hâdis olmasının özdeşlerin ayırt edilmezliğı ilkesini ihlal edeceğini bu nedenle de âlemin hudûsunun imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler. El-Ğazālî “özdeşlerin ayırt edilmezliğı” ilkesine iki vecihten itiraz ederek âlemin hudûsunun herhangi bir çelişkiye yol açmadığını ileri sürmektedir.

A.2.1. Öncelikle el-Ğazālî, özdeşlerin ayırt edilmezliğı ilkesine karşı çıkarak böyle bir ilkenin zorunlu olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre “irade”, özdeşleri ayırt edebilme yetisidir ve herhangi bir *muḥaṣṣiṣe* ihtiyaç duymaksızın kendisi özdeşleri ayırt edebilir, özdeş olan iki şeyden birisini seçebilir.

A.2.2. İtirazın ikinci vechinde ise *felāsifenin* özdeşlerin ayırt edilmezliğı ilkesini tutarlı bir şekilde savunamayacakları çünkü kendi sistemlerinde bu ilkeye ters düşen durumlar olduğı ileri sürülmektedir.

B. El-Ğazālî, ikinci itirazında, *felāsifenin* kendi sistemlerinin “Kadîmden hâdisin sudûru imkânsızdır” ilkesi ile çeliştiğini göstermeyi hedeflemektedir. Zira *felāsıfe* de mevcut âlemde hâdislerin olduğunu ve âlemdeki her şeyin kadîm varlığa dayandığını kabul etmektedirler. El-Ğazālî’ye göre bu durum, aslında *felāsifenin* sisteminde de kadîm varlıktan hâdislerin sâdır olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla *felāsifenin* kendi metafizik ilkelerine uygun olarak mümkün varlıkların bir nedeni olması gerektiğine dayanarak yaptıkları ispat, hâdis bir varlığın kadîm bir varlıkta son bulmasını gerektirmektedir.

Bu itirazlar detaylı bir şekilde ele alındığında, el-Ğazālî'nin *felâsîfeye* delilin formu yani geçerliliği hakkında değil, daha ziyade delili oluşturan metafiziksel öncüller konusunda itirazlar yönelttiği görülmektedir. *Felâsîfe a priori* olarak kabul ettikleri öncüllere dayanarak inşa ettikleri geçerli delillerle âlemin ezeliliğini ispatladıklarını ileri sürerken, el-Ğazālî, bu öncüllerin (1) ne nazarî ne de aklî zorunluluk teşkil etmesi ve (2) kendi sistemleriyle tutarsızlık arz etmesinden dolayı iddialarını ispatlayamadıklarını ileri sürmektedir.

Birinci delile dair tartışmanın oldukça girift bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz. Görüldüğü gibi tartışma iç içe geçen birçok argümandan oluşmaktadır. Bu durum, delili takip etmekte bir güçlük oluştursa da bu tartışmada, âlemin ezeliliği meselesinin yol açtığı birçok temel problem ele alınmaktadır. *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de birinci delilin yol açtığı felsefî problemler olarak yer verilen (1) zorunlu bilginin tabiatı, (2) bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı, (3) özdeşlerin ayırt edilmezliği gibi meseleler bağlamında el-Ğazālî'nin itirazlarının bir felsefecinin göz ardı edemeyeceği güçlü itirazlar olduğu söylenebilir. Bu itirazları değerlendirmek için öncelikle *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de yer alan sıraya uygun olarak *felâsîfenin* delilini ortaya koyup tartışmalı noktalarına işaret edeceğim. Daha sonra ise bu delile yöneltilen itirazları irdelemeye çalışacağım.

1.1. *Felâsîfenin* Âlemin Ezelî Olduğunu İspatlamak Üzere Ortaya

Koydukları Delil

Âlemin ezeliliği meselesinin birinci tartışması, münazara usulüne uygun olarak *mudde* 'nin (*felâsîfenin*) delili ortaya koyması⁶ ile başlamaktadır. Bu delil ile *felâsîfenin* amacı “âlemin ezeliliğinin zorunlu olduğu” iddiasını ispat etmektir. Birinci delilde, *felâsîfe*, iddialarını

⁶ Münazaranın başlangıcında tartışma konusu olan şeyin tayin edilip açık seçik bir biçimde tarif edilip hatasız bir şekilde sunulmasına *tahrîr* adı verilmektedir. Bkz. Necmettin Pehlivan, “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara” ed. İsmail Köz & Ali Çetin *Mantık El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, s. 270.

bu iddianın çelişğinin imkânsız olduğunu göstererek ispatlama yöntemini kullanmaktadır. *Hulfi kıyas*⁷ adı verilen bu yönteme göre âlemin ezeli olduğunu ispatlamak için âlemin hudûsunun imkânsız olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Bu yönteme göre âlemin hâdis olduğu kabul edildiğinde çelişkiye yol açacağı gösterilmek suretiyle kıdemi ispatlanmalıdır. Âlemin ya hâdis ya da kadîm olduğu ve bu ikisinden başka bir şey olmadığı, münazaranın taraflarının kabul ettiği bir taksimdir. Bu tür ikili taksimlerin kısımlarından birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını gerektirmektedir.⁸ Buna göre âlem hâdis ise kadîm değildir, kadîm ise hâdis değildir. Bu öncüle dayanarak ortaya konulan delil ile âlemin hudûsunun imkânsız olduğu gösterilirse âlemin ezeli olduğu ispatlanmış olacaktır. Delilin detaylı bir tahliline geçmeden

⁷ Hulfi kıyas, yüklemlı bir kıyas formundadır. Bu kıyasın iki öncülünden birisi kesinlikle doğru, diğerinin ise doğruluğı şüpheli olur. Bu kıyasın neticesi yanlış olursa, şüpheli olan öncülün yanlış olduğu ortaya çıkmış olur. Doğru bir forma sahip bir kıyasta sonucun yanlış olması öncüllerden en az birinin yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kıyasın öncüllerinden birisi kesin doğru olduğunda diğerinin de kesin olarak yanlış olması gerekir. Bu kıyas, hasmın bir görüşünü argüman gereğı doğru kabul edip öncül yaparak o görüşün yanlışlığını ortaya koymak için yaygın olarak kullanılmaktadır. Bkz. Ebü Hâmid el-Ğazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, terc. Hasan Hacak & Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 196.

⁸ Bu çıkarım türü ayrık şartlı kıyas olarak adlandırılmaktadır. Bu çıkarım, ikisi birden doğru ya da yanlış olmayan iki seçenekle sınırlı bir taksime dayanmaktadır. Bu öncülün iki kısmından birisi doğru olursa diğeri yanlış, yanlış olursa diğeri doğru olur. Sayının tek ya da çift olması ve üçüncü bir alternatifin olmaması da bu kıyas türüne örnek olarak verilebilir.

(1) Bir sayı ya çifttir ya tektir.

(2) Tek değildir

(3) ∴ Çifttir.

Hem *felâsife* hem de el-Ğazâlî, âlemin kadîm yahut hâdisten başka üçüncü bir alternatif olamayacağını kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu sıklardan birisinin doğruluğı ispatlandığında diğerinin yanlışlığı ortaya çıkmış olur. Yahut da birisinin yanlışlığı ispatlandığında diğerinin doğruluğı ortaya çıkmış olur. Bkz. el-Ğazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, s. 192.

önce şunu göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır: Hem *felāsife* hem de el-Ğazālî Tanrı'nın ezeli olduğunu kabul etmektedir. Aralarındaki farklılık ise *âlemin* kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu hakkındadır.

Felāsifenin âlemin kâdemini⁹ ispat etmek için ortaya koydukları bu delil iki kısımdır. Birinci kısımda *felāsife*, âlemin hâdis olmasının daha önceden olmayan bir etkenin sonradan ortaya çıkması anlamına geldiğini, bunun da Tanrı'da bir değişmeye işaret etmesinden dolayı imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler. Delilin ikinci kısmında bu iddiayı desteklemek üzere “Neden daha önce değil?” sorusundan hareketle âlemin hâdis olamayacağı ileri sürülmektedir. Buna göre hâdis bir âlemin, var olduğu ‘an’dan daha önce de var olma imkânı olduğu halde daha sonra var kılınması Tanrı'da bir değişmeye işaret etmektedir. Delilin kısımlarını sırasıyla ele alalım.

1.1.1. Delilin Birinci Kısım: “Kadîmden hâdis sudûr etmez”

[Bu konuda *felāsifenin* görüşü şudur]: Kadîmden hâdisin sudûru kesinlikle imkânsızdır. Çünkü, eğer kadîmi kendisinden âlem sâdır olmamış olarak farz edersek âlemin sâdır olmamasının nedeni âlemin varlığını tercih eden bir *muraccihi*n bulunmaması ve âlemin varlığının sırf imkân halinde olmasıdır. Bundan sonra âlem ihdâs olursa, ancak şu iki durum söz konusu olur: ya *muraccihi* yenilenmiş ya da yenilenmemiştir. *Muraccihi* yenilenmediyse âlem, daha önce olduğu gibi sırf imkân halinde kalır. *Muraccihi* yenilendiyse, bu *muraccihi* ihdâs eden kimdir ve neden daha önce değil de şimdi ihdâs olmuştur? Bu durumda *muraccihi*n hudûsu hakkındaki soru aynen kalır. Kısaca, Kadîm [varlığın] durumları [*ahvâl*] birbiriyle [ayrıştırılamaz şekilde] benzer (*muteşābihe*) olduğu için ya Kadîm [varlık]

⁹ *Felāsife* âlemin nedensiz olarak var olabileceğini kabul etmemektedir. Onlar da âlemin Tanrı tarafından nedenli olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla âlemin zâtî olarak kendi kendine var olmadığını, bu nedenle de zatî olarak kadîm olmadığını, çünkü Tanrı'ya dayandığını söylemektedirler. Onlara göre âlem, zamanî olarak kadîmdir yani bir başlangıcı yoktur, dolayısıyla hem nedenli ve hem ezeli. Nedenli olan bir varlık ezeli yani başlangıçsız olabilir mi? El-Ğazālî bu soruya olumsuz cevap vermektedir. *Felāsife* ise hem nedenli hem de başlangıçsız bir âlemin olabileceğini kabul etmektedirler.

tarafından hiçbir şey varlığa gelmez yahut da devamlı olarak varlığa gelir. O halde var etmeme durumunun (*hālu't-terk*) var kılmaya başlama durumundan (*hālu's-şurū*) ayrılması imkânsız olur.¹⁰

Tehāfutu'l-Felāsife'de *felāsifenin* delili olarak sunulan bu pasajda Tanrı'nın âlemin nedeni olmasının mahiyetine dair bir akıl yürütme yapılmaktadır. Buna göre âlemin durumu söz konusu olduğunda karşımıza çıkan seçenekler şunlardır: Âlem ya vardır ya da yoktur. Âlem var ise, ya hâdistir ya da ezelîdir.



Taksimın daha net olarak görülmesi için oluşturduğumuz bu şemaya bakılırsa, âlemin durumuyla ilgili seçeneklerin üç seçeneğe hasredildiği görülmektedir. Bu üç seçenek birbirini dışlayan seçenekler olduğu için yalnızca birisi doğrudur. Bu seçeneklerden ikisi elendiği zaman geriye doğru olan seçenek kalacaktır. Bu tür bir akıl yürütme metodu İslâm düşüncesinde *sebr*

¹⁰ Ebū Hāmid el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife, The Incoherence of the Philosophers*, ed. & terc. Michael E. Marmura (Provo UT: Brigham Young University Press, 2000), s. 13. Alıntı pasajların Türkçe'ye aktarılmasında ana hatlarıyla bu tercümeyi esas alsam da yer yer Kaya-Sarioğlu tercümesinden de faydalandım. Ebū Hāmid el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Hüseyin Sarioğlu & Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2012). Bu tercümeyle yönelik detaylı bir eleştiri metni kaleme alan Fehrullah Terkan'ın düzeltmelerini dikkate aldım. Bkz. Fehrullah Terkan, "El-Ğazālī. Tehāfutu'l-Felāsife: Filozofların Tutarsızlığı. Eleştirmeli Metin - Çeviri. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. 1. Baskı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:1 (2019), ss. 225-262. Metinde geçen *aḥvāl* kelimesini Fehrullah Terkan'ın yorumu tercih ederek *durumlar* olarak tercüme ettim. Bkz. Terkan, "Tehāfutu'l-Felāsife Eleştirmeli Metin" s. 230.

ve *taksim*¹¹ olarak adlandırılmaktadır. Bu taksime göre ezelî bir âlemin var olduğunun kanıtlanması için âlemin yokluğu ve âlemin hâdis olması seçeneklerinin elenmesi gerekmektedir. *Felâsife*, ele aldığımız delilde, bu iki seçeneğin imkânsız olduğunu göstermek suretiyle âlemin ezelî olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır.¹² İçinde yaşadığımız âlemin şu an var olduğu bedihî olduğu için âlemin yokluğu seçeneği elenmektedir. Âlemin hâdis olması ise *felâsifeye* göre, Tanrı'da bir değişim olduğunu gösterdiği için imkânsızdır. Geriye âlemin ezelî olduğu alternatifi kalır. *Felâsifenin* delilindeki bu aşamaları sırasıyla ele alalım.

1) Birinci durum: Öncelikle ezelî (Tanrı'nın) var olduğu ve âlemin var olmadığı bir durum farz edilmektedir. Bu durumda âlem, mevcûd olmayıp sırf imkân halinde olur. Âlemin varlığa gelmesi için bir *muraccih*in (belirleyici etken) bulunması gerekmektedir. Âlemin sadece imkân halinde kalması ise böyle bir *muraccih*in olmadığını göstermektedir. Yani bu durumda âlemin varlığa çıkmasını tercih eden, belirleyen, imkân durumunu varlık lehine bozan belirleyici bir etken yoktur. Fakat tecrübe ettiğimiz âlem var olduğuna göre sırf imkân halinde

¹¹ *Sebr ve taksim* yönteminde durum önce iki kısma hasredilir, daha sonra bu ikisinden birisi iptal edilir. Yöntemin el-Ğazālî tarafından anlatımı için bkz. Ebû Hâmid el-Ğazālî, *İtikadda Orta Yol*, neşr & terc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 29. McGinnis, bu argümanı *reductio style argument* olarak adlandırmaktadır. Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2010), s. 196.

¹² İbn Sînâ'da bu delilin izini sürdüğümüz zaman şu metinlerle karşılaşmaktayız: Ebû 'Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *Et-Tabîyyat* [*The Physics of the Healing*], terc. Jon McGinnis (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009), 354-370; Ebû 'Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât* (*The Metaphysics of the Healing*), terc. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), ss. 299-307. Ayrıca; Ebû 'Alî İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, terc. Mâcid Fahrî (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985), ss. 288-290.

olması söz konusu değildir. O halde âlem var olduğuna göre Tanrı'nın var olup âlemin olmaması seçeneği elenmektedir.¹³

2) İkinci durum: Kadîm olan Tanrı ile birlikte hâdis bir âlemin var olduğu bir durum farz edilmektedir. *Felâsife* kadîmden hâdis bir âlemin sâdır olmasının çelişkili sonuçlara yol açtığını ve bundan dolayı imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Zira Tanrı ile birlikte hâdis bir âlem varsa, bu hâdis âlemi var kılan bir *muraccihi* de olması gerekmektedir. O halde, daha önce olmayan bir âlemin ortaya çıkması için daha önce olmayan bir *muraccihi* de ortaya çıkmış olması, yani *muraccihi* yenilenmiş olması (*teceddud*) gerekir. Ancak *felâsifeye* göre, “*muraccihi* yenilenmesi imkânsızdır”. Böyle bir *muraccihi* nasıl ortaya çıktığı da aynı şekilde izaha muhtaçtır. Zira sonradan ortaya çıkan/bir başlangıcı olan her şey hâdistir. Sonradan ortaya çıkan bu *muraccihi* için iki durum söz konusudur: (1) ya bu *muraccihi* başka bir *muraccihe* dayanmaktadır ya da (2) Tanrı'ya dayanmaktadır. Eğer (1) ise, yani bu *muraccihi*, başka bir *muraccihi* ihdâs ettiyse, o *muraccihi* de başka bir *muraccihi* ihdâs etmiş olmalıdır. Çünkü her hâdisin bir muhdisi vardır. Bu *muraccihi*ler zinciri böyle uzayıp gideceği için teselsül ortaya çıkmaktadır ki bu da imkânsızdır. (2) seçeneği yani bu *muraccihi* başka bir *muraccihi* değil de Tanrı'nın ihdâs etmiş olması ise, Tanrı'nın daha önce olmayan bir niteliğe sahip olması anlamına gelmektedir. Bu durumda Tanrı daha önce var kılmadığı bir şeyi var kılmış olduğundan kadîm varlıkta bir değişiklik olmuştur. Ancak kadîmde değişiklik imkânsız olduğundan böyle bir *muraccihi* var olması da imkânsızdır. Hulasa, ezeli bir varlıkta herhangi bir değişimin gerçekleşmesi imkânsız olduğuna göre, ezeli varlığın tüm durumları daima aynı kalacaktır. *Felâsife* buna dayanarak böyle bir varlıktan ya hiçbir şeyin sâdır olmayacağını ve dolayısıyla âlemin imkân halinde kalacağını ya da varlığın sürekli olarak sâdır olacağını yani

¹³ Jon McGinnis, *Avicenna* adlı eserinde İbn Sînâ'nın âlemin ezeliliği ile ilgili argümanına yer vermektedir. El-Ğazâlî'nin burada *felâsifeye* atfettiği argüman, McGinnis'in aktardığı İbn Sînâ argümanı ile birebir uyumlu görünmektedir. Bkz. McGinnis, *Avicenna*, s. 196.

âlemin ezelî olacağını belirtmektedirler. Birinci durum, *felâsife* için imkânsız olduğuna göre geriye âlemin ezelî olması kalır. Buna göre âlemin ezelî olması zorunludur. Böyle bir akıl yürütme yapan *felâsife*, *muracciğin* hâdis olmasının imkânsızlığına dayanarak hâdis bir âlemin de var olmayacağını ileri sürmektedirler.

Delilin bu kısmında tartışmanın odak noktası, *muracciğin* sonradan oluşu/bir başlangıcının olup olmaması konusudur. Delile göre *muraccihte* yoktan var olma yahut değişme anlamında bir yenilenme olmasının imkânsız olması âlemin hâdis olmasını da imkânsız kılmaktadır. Bu delilin temel iddiası, hâdis bir âlemin her halükârda Tanrı’da bir değişiklik olduğuna işaret ettiği ve bu nedenle de imkânsız olduğudur.

Peki *felâsifeye* atfedilen bu delilin sağlam bir delil olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu delil, doğru öncüllerden oluşan geçerli bir delil midir? *Felâsifenin* iddia ettiği gibi âlemin hâdis olması zorunlu olarak Tanrı’da bir değişme olduğu anlamına gelir mi? Tanrı’da hiçbir değişiklik husûle gelmeksizin hâdis bir âlemin var olduğundan söz edilebilir mi? El-Ğazālî’nin delile yönelik itirazlarında bu hususlar tartışmaya açılmaktadır.

Âlemin ezelîliği meselesinin ilk münazarasında *felâsifenin* delili yukarıdaki pasajda olduğu gibi kısaca verilmektedir. Buna ilaveten delilin ikinci kısmında delili güçlendirmek üzere “*muracciğin* yenilenmesi” meselesinin tafsilatına yer vermektedirler. *Felâsifeye* göre, âlemin hudûsunun *muracciğin* yenilenmesine yol açması durumunun ortaya çıkardığı bir diğer sorun da “Neden daha önce değil?” sorunudur.¹⁴ Bu soru ile cevabı aranan şudur: *Muracciğ* neden daha önce değil de âlemin varlığına neden olduğu anda var oldu ya da ortaya çıktı? Delilin ikinci kısmında bu soru tahkik edilmektedir.

¹⁴ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 13.

1.1.2. Delilin İkinci Kısımı: “Neden daha önce değil?” Argümanı

Felâsifenin delilinin ikinci kısmında delili temellendirmek amacıyla “Neden daha önce değil?” meselesinin bir izahına/tahkikine¹⁵ yer verilmektedir. “Âlem daha önce var olabileceken neden var olduğu anda var olmuştur? Neden daha önce değil?” sorusu âlemin hâdis olmasının âlemin başlangıcından önce bir erteleme müddetinin geçtiği kabulüne dayanmaktadır. Bu soru âlemin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğunu irdelerken ele alınan kritik bir soru olup kökleri Parmenides’e kadar dayanmaktadır.¹⁶ *Tehâfutu’l-Felâsife*’de *felâsifenin* delilinde “Neden daha önce değil?” sorusuna cevap olabilecek olası durumlar sıralanmaktadır.¹⁷

Felâsife, âlemin hâdis olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkan ‘neden daha önce değil?’ sorusuna cevap olarak sunulabilecek ihtimallerin hepsinin imkânsız sonuçlara yol açtığını ileri sürmektedirler. Bundan dolayı âlemin daha önce değil de daha sonra var olmasını imkânsız görmektedirler. Bu ihtimaller şunlardır:

1) **Kudretin değişimi.** Tanrı’nın âlemi daha önce ihdâs etmeyip sonra ihdâs etmesinin nedeni¹⁸ Tanrı’nın önce aciz iken sonradan kudret sahibi olmasına yani bir güçsüzlük halinden

¹⁵ *Tahkîk* bir tartışma teknikleri literatüründe kullanılan bir terimdir. Tartışmada hasmı mağlup etmek için değil, hakikati ortaya çıkarmak için verilen cevaplar *tahkîkî* cevap olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mantık Metinleri 2: Mî’yâr-ı Sedâd & Âdâb-ı Sedâd min ‘İlmi’l-Âdâb* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), s. 111. El-Ğazâlî, bir ilmi tartışma sırasında yöneltilen suallere doğru ve yanlış cevapların mahiyeti hakkında da bir bölüm ayırdığı *el-Muntehal* adlı eserinde tartışma usûl ve tekniklerini ele almaktadır. Bkz. el-Ğazâlî, *el-Muntehal fî’l-Cedel*. tah. ‘Alî b. ‘Abdu’l-‘azîz b. ‘Alî ‘Umeyrîni, (Beyrut: Dâru’l-Verrâk 2004).

¹⁶ Parmenides’in ‘Neden daha önce değil?’ sorusu için bkz. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (Adegi Graphics LLC, 2000), 129. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura, *The Conflict Over the World’s Pre-Eternity in the “Tahâfuts” of Al-Ghazâlî and Ibn Rushd* (University of Michigan, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1959), s. 40.

¹⁷ el-Ğazâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 14.

¹⁸ Burada vakıanın dil ile ifade edilmesi konusunda bir zorluk söz konusu olmaktadır. “Sonra” kavramı daha ziyade zamansal bir kavram olarak düşünülmektedir. Hâdis bir âlemin Tanrı’dan sonralığını zamansız bir sonralık olarak

sonra güce kavuşmasına dayandırılabilir. Ancak aczden kudrete inkılap etmek noksanlıktan kemâle doğru bir değişimdir. Kadîmde bir noksanlık olmadığı için, Tanrı’da böyle bir değişme muhaldir. Dolayısıyla *felâsife*, Tanrı’da değişme söz konusu olamayacağı için âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadırlar. Birinci ihtimal böylelikle elenmektedir.

2) **İmkânın değişimi.** İkinci ihtimal, modalite meselesiyle ilgilidir. Âlemin daha önce değil de ‘mevcûd olduğu anda’ ihdâs olması, daha önce âlemin hudûsunun imkânsız olup daha sonra mümkün hale dönüşmesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak böyle olursa, âlemin var olmasının imkânsızdan imkâna dönüştüğünü söylemek gerekir. Bu durum, modların değişimini gerektirdiği için imkânsızdır. Modlarda değişim ise imkânsızdır. Zira zorunluluk, imkânsızlık, imkân gibi modlar zamandan bağımsızdır. Eğer bu modlarda değişim mümkün olsaydı, zorunlu yahut imkânsız olmak anlamsız olurdu. Örnek vermek gerekirse, Zorunlu Varlık’ın imkânsız olması söz konusu olurdu. Bu konuda şuna dikkat edilmelidir: Mümkün olan bir varlığın var olup olmaması başka, mümkün olup olmaması başkadır. Mümkün varlığın var olmasından ya da yok olmasından söz edilebilir. Ancak bir şeyin modunun imkândan imkânsıza yahut imkânsızdan imkâna dönüşmesi düşünülemez. O halde hâdis bir âlemin varlığa geldiği iddiası, âlemin “imkânsız” iken “imkânlı” moduna geçtiği düşüncesiyle de temellendirilemez. Çünkü bizâtihi âlem ya mümkündür ya da imkânsızdır. Önce imkânsız sonra mümkün olamaz. Böylece bu ihtimal de elenir.

3) **Gayenin değişimi:** Âlemin daha önce değil de var olduğu zamanda var olması Tanrı’nın daha önce bir gayesi olmayıp daha sonra bir gayesinin olmasına yahut da daha önce bir gayesi olup daha sonra başka bir gayesinin olmasına dayandırılabilir. Ancak Tanrı’nın bir

tasavvur etmek zordur. Âlemin on bin yıl önce meydana geldiğini kabul edelim. “Neden daha önce değil?” sorusu örneğin ‘neden on beş bin yıl önce meydana gelmedi de daha sonra meydana geldi?’ manasında anlaşılır. Bu soru, ikinci delilde detaylı bir şekilde tartışılacak olup âlemin başlangıcından önce bir zaman olduğu varsayımını barındırmaktadır.

gayesinin olması, Tanrı’da bir noksanlık olduğu anlamına geleceği için *felāsife* bu seçenekleri de imkânsız görmektedirler.

4) **Aracın değişimi.** Tanrı’nın önce âlemi yaratmada kullanacağı bir araca sahip olmayıp daha sonra o aracı edinmesinden dolayı âlemin ihdâs edildiği ileri sürülebilir. Tanrı’nın yaratmak için herhangi bir araca ihtiyaç duyması da bir noksanlık olduğu için bu noksanlık mükemmel olan Tanrı’ya atfedilemez. Dolayısıyla bu seçenek de muhâldir.

5) **İradenin değişimi.** *Felāsife*, âlemin hudûsuna sebebiyet verdiği tahayyül edilebilecek en güçlü ihtimalin “irade” olabileceğini belirtmekte ve bu ihtimali detaylı bir şekilde değerlendirmektedirler. Âlemin hudûsunu savunanlar tarafından da âlemin Tanrı’nın iradesiyle ihdâs edildiğini¹⁹ düşünürsek *felāsifenin* “iradenin değişmesi” ihtimali üzerinde durması önem arz etmektedir. *Felāsife*, âlemin hâdis olmasının, daha önce var olmayan bir iradenin daha sonra meydana gelmesi anlamına geldiğini, bu nedenle de Tanrı’nın iradesinde bir değişime yol açtığını savunmaktadır. Buna dayanarak da Tanrı’nın iradesinin değişmesinin imkânsızlığından dolayı âlemin hâdis olmasının da imkânsız olduğu sonucuna varmaktadırlar. *Felāsife* bu imkânsızlık iddiasını, irade sıfatının mahalli (*mahall*) ve kaynağı (*asl*) olmak üzere iki açıdan ortaya koymaktadırlar. *Felāsifenin* Tanrı’nın sonradan irade sahibi olmasına yönelttikleri itiraza göre, Tanrı’nın iradesinin değişmesinin Tanrı’da bir değişime sebebiyet verdiği iddiasını iradenin mahalli açısından ispat yöntemi şöyledir:

¹⁹ *Tehāfutu’l-Felāsife*’de tartışmanın iki tarafı da âlemin var olmasının Tanrı’nın iradesine dayandığı konusunda hemfikir olsalar da Tanrı’nın iradesinin mahiyeti konusunda ayrışmaktadırlar. *Felāsife*, Tanrı’nın ezelde, hâdis bir âlemi irade etmesini imkânsız görmektedir. El-Ğazālî ise birinci delile karşı bunun mümkün olduğunu kabul eden bir itiraz yöneltmektedir. Bkz. el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 15.



Felâsîfeye göre, Tanrı'nın irade sıfatının *mahalli* ile ilgili iki alternatif söz konusu olabilir. İrade ya Tanrı'nın zatında gerçekleşmiştir ya da zatının dışındadır. İradenin mahallinin O'nun zâtı kabul edildiğinde iradede bir değişim olması Tanrı'nın zatında da bir değişim meydana geldiği anlamına gelir ki bu imkânsızdır. İradenin mahalli Tanrı'nın zatı değil de zatının dışında ise, o zaman da Tanrı'nın *murîd* bir Tanrı olduğu söylenemez.²⁰ Tanrı'nın zatının dışında olan bir iradenin Tanrı'yı *murîd* yapması söz konusu değildir.²¹ O halde değişen bir irade ne Tanrı'nın zâtında ne de zâtının dışında olabilir. Dolayısıyla *felâsîfe*, iradenin mahalli açısından düşünüldüğünde sonradan olan bir iradenin Tanrı için hiçbir şekilde söz konusu olamayacağını ileri sürmektedirler. Görüldüğü gibi *felâsîfe*, hâdis bir âlemin yaratılmasının Tanrı'nın iradesinde bir değişme olmaksızın gerçekleşmeyeceği ön kabulüyle böyle bir iddiada bulunmaktadır. Ancak âlemin hâdis olmasının iradenin değişmesini

²⁰ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 14.

²¹ *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de ilgili pasajın Fehrullah Terkan tarafından yapılan tercümesi şöyledir: "... bilakis, tahayyul edilmeye en yakın duran şey şöyle söylemektir: [Kadîm/Allah] bundan önce onun (=âlemin) varlığını irade etmemişti. Bu durumda âlemin varlığının [sonradan] meydana geldiğini (*haşale*) söylemek zorunlu olur. Zira O [Allah], [âlemin varlığını] irade etmemiş iken, daha sonra onun varlığını irade etmiştir [veya: irade eden olmuştur]. Bu durumda da irade sonradan ortaya çıkmış olur. [Ve fakat] onun (=iradenin) O'nun zatında sonradan ortaya çıkışı (*hudûsu*) muhaldir, zira O, sonradan ortaya çıkan şeylerin mahalli değildir/olamaz; o [iradenin] O'nun zatının dışında meydana gelmesi ise O'nu *murîd* (irade eden) kılmaz." Terkan, "Tehâfutu'l-Felâsîfe Eleştirmeli Metin" s. 234.

gerektirmeyeceğini kabul eden bir kimse için bu çıkarım doğru olmayacaktır. El-Ğazālī de itirazlarında bu kabule karşı çıkmaktadır.

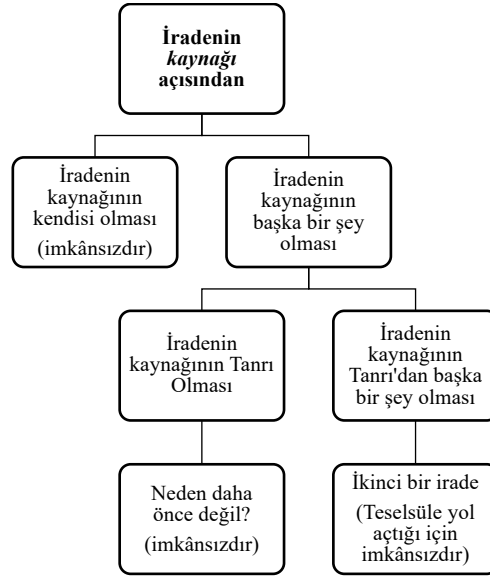
Felāsife, yukarıda iradenin hudûsunun *mahalli* açısından Tanrı'nın âlemi ihdâs etmesinin imkânsız olduğunu vurguladıktan sonra iradenin hudusunu, *kaynağı (asl)* açısından da ele almaktadırlar. *Felāsife*ye göre, âlemin bir başlangıcı varsa yani âlem sonradan ihdâs olduysa bu durumda yeni bir irade hudûs etmiş demektir. İradenin hudûsunun kaynağını sorgulamak üzere *felāsife*, daha önce olmayıp daha sonra var olan böyle bir iradenin kaynağının ne olduğunu ve neden daha önce değil de şimdi ortaya çıktığını sormaktadırlar.²² Böyle bir iradenin kaynağı sorgulandığında iki alternatif söz konusu olabilir: Bu hâdis irade, ya kendi kendine ortaya çıkmıştır ya da başka bir irade tarafından ortaya çıkarılmıştır.

İradenin Kaynağı Açısından Ele Alındığında İradede Bir Değişim Söz Konusu

Olabilir mi?

İradenin mahalline dair soru ile 'nerede?' sorusunun cevabı aranmaktadır. İradenin kaynağına dair soru ise 'niçin?' sorusuna dairdir. İradeyi var kılan sebep nedir? Bu sorunun cevabına dair şöyle bir akıl yürütme yapılmaktadır:

²² İradenin kaynağı sorusu iradenin nerede bulunduğu ile ilgili bir soru gibi görünmektedir. "Neden daha önce değil?" sorusu ise iradenin ne zaman var olduğu ile ilgili bir sorudur. Tanrı için bu ikisi de söz konusu olamayacağına göre buradaki akıl yürütme aslında Tanrı'nın zamanlı ve mekânlı bir varlık olan âleme nasıl neden olduğuna dairdir.



Şemada ilk seçenek olarak yer alan ‘hâdis bir iradenin kendi kendine ortaya çıkması’ durumu imkânsızdır. Çünkü her hâdisin bir muhdisi vardır. Eğer bir hâdisin kendi kendine ortaya çıkması mümkün olsaydı, o zaman âlemin de hâdis bir varlık olarak kendi kendine ortaya çıkması mümkün olur ve irade tartışmasına gerek kalmazdı.²³ İkinci seçenek yani ‘iradenin kaynağının başka bir şey olması’ ise söz konusu iradenin başka bir irade tarafından ihdâs edilmesi anlamına gelmektedir. Bu irade, ya Tanrı ya da iradeyi ihdâs eden ikinci bir irade olabilir. Tanrı olduğunda aynı soru ile yine karşılaşırız: Neden daha önce değil? Bunun cevabı ya Tanrı’nın araç, amaç, kudret ya da imkândaki değişime muhtaç olmasından kaynaklanabilir ki bunlardaki değişimin imkânsızlığı ortaya konulmuştu. Ya da iradenin muhdisinin Tanrı’dan başka bir irade olduğu düşünülebilir. Ancak bu durumda ikinci iradenin de hâdis olması gerekeceği için o da üçüncü bir iradeyi gerektirecek ve teselsül ortaya çıkacaktır.²⁴ Burada

²³ el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 14.

²⁴ el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 14. Bu delil, İbn Sînâ’nın *Eş-Şifâ*: *el-İlāhiyyât*’ta şu şekilde yer almaktadır: ‘bütünün ilkesi varlığı zorunlu olan özdür, Zorunlu Varlık’ın var ettiği de zorunludur. Aksi takdirde zorunlu varlık daha önce sahip olmadığı bir duruma sahip olmuş olurdu ve her açıdan zorunlu varlık olmuş olmazdı. Eğer hâdis olan bu durum zâtında değil de zâtının dışında olursa –bazılarının irade için söylediği gibi– o zaman da iradenin hudûsuna dair mesele aynı kalırdı: ‘İrade yoluyla mı tabiat yoluyla mı ya

felāsife âlemin hudûsu iradeye dayandırıldığında ortaya çıkan tüm bu seçenekler imkânsız olduğu için iradenin âlemin hudûsuna yol açmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler.

Felāsife, hâdis bir varlığın kadîm bir varlıktan sâdır olmasının imkânsız olduğunu kanıtlamak üzere yukarıdaki gibi bir akıl yürütme yaparak delillerini ortaya koymaktadırlar. Buna göre, âlemin hâdis bir âlem olduğu farz edildiğinde, bu hudûsun mahallinin kaynağının da Tanrı olması *felāsife*ye göre imkânsızdır. Netice olarak, *felāsife* âlemin hâdis olmasının imkânsızlığını ortaya koyarak âlemin kadîm olduğu neticesine varmaktadırlar.²⁵

Felāsifenin delilinin ikinci kısmını şöyle formüle edebiliriz:

- 1- Âlem mevcûddur.
- 2- Her mevcûd ya hâdistir ya kadîmdir.
- 3- O halde âlem ya hâdistir ya kadîmdir.
- 4- Âlemin hâdis olması muhaldir.
 - [A ise, B] Âlem hâdis ise, kadîmde bir değişim olur.
 - [¬B] Kadîmde değişim olması imkânsızdır.
 - [∴ ¬A] Dolayısıyla, âlemin hâdis olması imkânsızdır.²⁶
- 5- O halde âlem kadîmdir.

Görüldüğü gibi bu delil ile *felāsife*, âlemin hâdis olduğunu reddederken Tanrı'nın hiçbir şekilde değişmeyeceği fikrine dayanmaktadırlar. Ne var ki, Tanrı'da bir değişiklik olmayacağı

da herhangi bir başka durum yoluyla mı [hâdis oldu]?' Daha önce yok iken hâdis olan herhangi bir durum ya zâtında hâdistir ya da zâtında hâdis değildir, zâtından ayrıdır. Her iki durumda da mesele aynı kalır: Eğer zâtında hâdis ise, zâtı değişmiş demektir. Bizâtihi zorunlu varlık her yönden zorunlu varlık olduğu gösterilmiştir.' Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât (The Metaphysics of the Healing)*, s. 302.

²⁵ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, ss. 13-14.

²⁶ Burada âlemin hâdis olmasının imkânsızlığını ispatlamak amacıyla kullanılan kıyas yöntemi *modus tollens* formundadır: "p ise q. q değil. O halde p değil".

konusunda el-Ğazālī de *felāsife* ile hemfikirdir.²⁷ Aralarındaki tartışma noktası Tanrı’da bir değişiklik olması değil, Tanrı’nın var kıldığı âlemin hâdis olup olmadığıdır. El-Ğazālī, âlemin hâdis olmasının Tanrı’da bir değişikliği gerektirdiği gibi bir zorunluluk iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre kadîm bir irade hâdis bir âlemi var kılabilir. Dolayısıyla el-Ğazālī, *felāsifenin* delilinde yer alan “Âlemin hâdis olması kadîmde bir değişim olduğu anlamına gelmektedir” öncülüne karşı çıkmaktadır. Takip eden bölümde el-Ğazālī’nin bu delile karşı itirazlarına yer verilecektir.

1.2. El-Ğazālī’nin Birinci İtirazı: ‘Kadîmden Hâdisin Sudûru İmkânsız

Değildir’

El-Ğazālī, *felāsifenin* “Kadîmden hâdisin sudûr etmesi imkânsızdır” iddiasına karşı çıkmakta ve kadîmden hâdisin sâdır olabileceğini savunmaktadır. O, *felāsifeye* iki şekilde karşı çıkmaktadır: Birincisi, bu iddianın *aklî olarak zorunlu* olmadığını göstermek; ikincisi de *felāsifenin* bu konuda *kendileriyle tutarsızlıklarını* ortaya koymak. Birinci itiraza göre, kadîmden hâdisin sudûr etmesinde herhangi bir imkânsızlık yoktur. Başka bir ifadeyle, âlemin hâdis olmasının mümkün olduğunu farz etmek herhangi bir çelişkiye yol açmamaktadır. İkinci itiraz ise *felāsifenin* mevcûd âlemde hâdislerin bulunduğunu kabul etmelerine dayanmaktadır. Bu itiraza göre *felāsife* bir taraftan kadîm bir varlığın olduğunu kabul ederken diğer taraftan âlemde hâdislerin var olduğunu kabul etmektedirler. Âlemdeki hâdislerin nihayetinde kadîm bir varlığa dayanması *felāsifenin* sistemi açısından da kaçınılmazdır. El-Ğazālī, bu durumun

²⁷ Birinci Delil ve İkinci Delilin Birinci Şekli bağlamında ilahi değişmezlik ve zamansızlık konusunu ele alan bir çalışma için bkz. Harold Chad Hillier, “Al-Ghazālī’s Argument for the Eternity of the World in Tahāfut al-Falāsifa (Discussion One, Proofs 1 and 2a) and the Problem of Divine Immutability and Timelessness” *Journal of Islamic Philosophy* 1:1 (2005), ss. 62-84.

felâsifenin iddialarının kendi sistemleriyle tutarsız olduğunu gösterdiğini ileri sürmektedir. Şimdi bu itirazları detaylı olarak ele alalım.

El-Ğazālî âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğu iddiasına karşı birinci itirazında²⁸ ezeli bir iradeden hâdis bir âlemin sâdır olabileceğini ve bunda bir imkânsızlık olmadığını ileri sürmektedir.²⁹ O, *felâsifeye* şöyle bir soru yöneltmektedir:

Âlem ezeli bir irade ile hâdis olarak yaratılmıştır; o irade âlem var olduğu anda onun var olmasını, yokluğun sürdüğü limite kadar sürmesini, başladığı andan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varlık irade edilmediği için meydana gelmemiş, hâdis olarak var olduğu anda ezeli iradeyle murâd edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir itikada/görüşe engel olan ve onu imkânsız kılan nedir?³⁰

Bu itiraza göre ezeli bir irade, âlem yok iken yokluğunun devamını ve sonra da var olmasını irade edebilir.³¹ Bu durumda başlangıcı olmayan bir irade ile zamanın herhangi bir

²⁸ El-Ğazālî, *felâsife* ile bir münazara olarak tasarladığı eserinde *felâsifenin* görüşlerinin yanlışlıklarını yahut çelişkilerini göstermek üzere bazen doğrudan kendisine nispet ettiği itirazlara yer verdiği gibi bazen de itirazları kendisine nispet etmemektedir. O, böyle itirazlarında, “şöyle bir itiraz yöneltilebilir”, “şöyle bir görüş ileri süren olabilir” gibi ifadeler kullanmaktadır.

²⁹ Munâzara adabına göre iddiada bulunan kişiye karşı üç şekilde itiraz edilebilir. İlki *men*’dir; *men*’ iddianın öncüllerinden birisi için delil istemektir. İkincisi *nakz*’dır; *nakz* yoluyla itiraz etmek iddianın öncüllerinden birisinin yanlışlığını bir delil getirerek göstermektir. Üçüncüsü ise *muarazadır*; itiraz eden kişi iddianın kendisine itiraz etmek yerine bu iddianın çelişğinin doğru olduğunu ispatlar ve böylece iddianın yanlışlığını ispatlamış olur. El-Ğazālî’nin, burada âlemin hâdis olmasının mümkün olduğunu ileri sürmesi itirazının *muaraza* formunda olduğunu göstermektedir. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min ‘İlmi’l-Âdâb*, s. 115.

³⁰ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 15.

³¹ *Felâsifenin* delilleri, âlem hâdis olursa âlemden önce zaman olması gerektiği kabulüne dayanmaktadır. El-Ğazālî burada *felâsifenin* bu iddiayı kabul etseler dahi tutarsızlıklarının devam ettiği düşüncesini ispatlamak amacıyla argüman gereği âlemden önce bir zaman olduğunu kabul etmektedir. Âlemin başlangıcından önce âlemin yok olduğu ve daha sonra var olduğu bir müddetin geçtiğini tasavvur etmek böyle bir kabulden kaynaklanmaktadır.

noktasında âlem yaratılabilir; irade ezelî ve değişmez olduğu halde değişen bir âlemi var kılabilir; Tanrı zamansal bir âlemi ezelde irade edebilir. *Felâsifenin* delillerini hatırlarsak, delilde, bunun tersine, ezelî bir iradenin hâdis bir âleme yol açmasının iradenin de hâdis olduğunu gösterdiği savunulmaktadır. Ancak Tanrı için sonradan olan böyle bir irade söz konusu olamayacağından *felâsife*, Tanrı gibi âlemin de ezelî olduğunu ileri sürmektedirler. El-Ğazâlî ise bu iddiaya karşı çıkararak ezelî bir iradenin hâdis bir âleme neden olmasında bir imkânsızlık olmadığını iddia etmektedir. Buna göre Tanrı kendisinde bir değişme olmaksızın, değişen bir âlemi yaratabilir. Dolayısıyla el-Ğazâlî *felâsifenin* iddiasının bir zorunluluk teşkil etmediğini ve hâdisin ezelîye dayanmasında bir beis olmadığını savunmaktadır. Böyle bir itiraz ile el-Ğazâlî, *felâsifenin* delilinin geçerliliğine değil, doğrudan –çelişğinin doğru olmasının mümkün olduğu fikrinden hareketle– delildeki metafizik öncülün (kadîmden hâdis sudûr edemez) aklî zorunluluk teşkil ettiğı iddiasına karşı çıkmaktadır.³² El-Ğazâlî’ye göre *murîd* ve *murâd* arasındaki ilişkide *murîd*in kadîm, *murâd*ın hâdis olması mümkündür. Bu itiraza göre Tanrı ve âlemin ikisinin birden kadîm ya da ikisinin birden hâdis olmaları gibi bir zorunluluk yoktur. Bu durumda *felâsifeye* düşen bu itirazı bertaraf ederek iddialarını kanıtlamaktır. Zira el-Ğazâlî’nin dikkat çektiğı gibi, kadîmden hâdisin sudûrunun imkânsız olduğu iddiasının apaçık bir bilgi olmaması makul görünmektedir.

Bu mesele, zaman meselesiyle ilgili olan ikinci delilde etraflıca tartışılmaktadır. Bir sonraki bölümde ele alacağımız ikinci delilde el-Ğazâlî, âlemden önce bir zaman olmadığını savunarak *felâsifeye* itiraz etmektedir.

³² El-Ğazâlî’nin itirazlarını *felâsifenin* metafizik öncüllerine yönelttiğine dair bkz. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 43.

1.3. *Felâsîfenin el-Ğazâlî’ye ilk Cevabı: Mûcib varsa Mûceb*³³ Ertelenemez

Felâsîfe, el-Ğazâlî’nin itirazına karşı kadîmin hâdis neden olamayacağı bilgisinin zorunlu bir bilgi olduğunu ileri sürmektedirler. Bunu izah etmek için *felâsîfe*, öncelikle argüman gereği âlemin hâdis olduğu kabul edildiğinde bu durumda hâdis bir âlemin varlığını zorunlu kılan bir *mûcib*in var olması gerektiğini belirtmektedirler. Onlar, böyle bir *mûcib* ile hâdis bir varlık arasındaki ilişkiyi “Her hâdisin bir nedeni vardır” ilkesine dayanarak açıklamaktadırlar. Bu ilkeye dayanarak yaptıkları çıkarım şöyledir:

Hâdis, *mûceb* ve sebeplidir. Bir sebebi ve *mûcibi* olmaksızın hâdis olmak imkânsız olduğu gibi aynı şekilde var olmak için tüm şart ve sebepler tamam olup beklenen hiçbir şey kalmadığı halde *mûcib*in var olup *mûcebin* varlığının ertelenmesi imkânsızdır. Bilakis *mûcib*in bütün şartları gerçekleşmiş ise, *mûcebin* varlığı zorunludur, ertelenmesi de imkânsızdır. Zira *mûcib* olmaksızın *mûceb* bir hâdisin var olması imkânsızdır.³⁴

Bu pasaja göre tüm şartları tamam olan bir *mûcib*in varlığı *mûcebin* varlığını zorunlu kılmaktadır. *Mûcebin* herhangi bir şekilde *mûcib*den sonraya ertelenmesi de imkânsızdır. Peki Tanrı ve âlem ilişkisi düşünüldüğünde bu pasajda yer alan *mûcib* ve *mûceb* ilişkisi ne şekilde gerçekleşmektedir? *Felâsîfeye* göre, Tanrı’nın iradesi, âlemin varlığını zorunlu kılan *mûcib* bir sebeptir. *Felâsîfe*, âlemin hâdis olduğu farz edildiğinde âlemde önce: “*Murîd* vardır, irade vardır, *murîd*in murâda nispeti vardır.” önermesinin doğru olduğunu belirtmektedirler. Tanrı için bunların herhangi birinde bir değişiklik olması ise söz konusu değildir. O halde Tanrı’nın

³³ Terkan, *mûcib* ve *mûceb* şöyle tanımlamaktadır: “Bu kelimeler ... sırasıyla, “zorunlu kılıcı” (zorunlu olarak var eden) ve “zorunlu kılınan” (varlığı zorunlu kılınan) anlamlarına gelir”. Terkan, meşşâ’î düşüncesinde Tanrı’nın *mûcibun bi’z-zât* oluşunun “... zâtı gereği zorunlu olarak var eden” anlamına geldiğini ve bu ifadenin “âlemin varlığa çıkışının (yani *mûceb* olmasının), Tanrı’nın zatından kaynaklanan bir zorunluluğun ... sonucu” olduğuna işaret ettiğine dikkat çekmektedir. Terkan, “Tehâfutu’l-Felâsîfe Eleştirmeli Metin” s. 235.

³⁴ el-Ğazâlî, *Tehâfutu’l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 15.

murâdı yani âlemin durumu da hep aynı olmalıdır; yoktan var olması ya da değişmesi söz konusu değildir. Bütün bunlara rağmen âlemin ihdâs edildiği kabul edilirse, “neden daha önce değil?” sorusu yine gündeme gelecektir. *Felâsîfeye* göre, âlemin ihdâs edilmesi sonradan olmaya dolayısıyla bir değişmeye işaret etmektedir. “Neden daha önce değil?” sorusuyla *felâsîfe* değişmenin daha önceki bir vakitte olması mümkünken daha sonra olmasının bir izahı olamayacağına dikkat çekerek âlemin de Tanrı gibi ezelde var olması gerektiğine işaret etmektedir. Zira, Tanrı’nın ezeli iradesinin âleme nispeti söz konusu olduğunda şeyler, durumlar, nitelikler ve ilişkiler değişmeyip her şey aynı kalacağına göre âlemin değişmesi de imkânsızdır. Hulasa, *felâsîfe*, Tanrı’nın iradesinin bütün şartları tamamlanmış *mûcib* bir neden olarak âlemin varlığının nedeni olduğunu ve böyle bir neden ile nedenlenmiş âlemin de zorunlu olarak ezeli olduğunu savunmaktadırlar. Buradan anlaşılıyor ki, *felâsîfenin* ezeli varlığın hâdis bir varlığı yaratmasına karşı çıkmasının temel nedeni illet-malûl ilişkisini yorumlama şekilleridir. *Felâsîfeye* göre, tam bir illet ile bu illetin malûlünün birlikte var olmaları zorunlu olduğundan ezeli bir Tanrı hâdis bir âleme neden olamaz. Zira illet ezeli ise, malûl de aynı şekilde ezeli olmalıdır. Diğer bir ifadeyle Tanrı ile âlem birlikte var olmalıdır. Aralarında herhangi bir zamansal öncelik-sonralık söz konusu olamaz.

Argümanı şöyle formüle edebiliriz:

1. Âlem var olmadan önce Tanrı, Tanrı’nın iradesi ve iradenin henüz var olmayan âleme nispeti mevcuttur.
2. Âlemin ihdâs edilmesi Tanrı’nın, Tanrı’nın iradesinin ya da iradenin murâda nispetinin değişmesini gerektirmektedir.
3. Tanrı için değişim imkânsızdır.
4. O halde âlem hâdis değildir.

Felâsîfe, *mûcib* (zorunlu kılıcı) ve *mûcebin* (zorunlu kılınan) birlikte var olmasının zorunluluğunu sadece zâtî zorunluluk için değil aynı zamanda *vazî* (*vaḍ’î*) ve örfî zorunluluk

için de geçerli olduğunu ileri sürmektedirler. Bu iddialarını desteklemek üzere insan söz konusu olduğunda *mucîb-mûceb* arasındaki zorunlu kılma ilişkisine dair iki örnek vermektedirler. *Vazî hükümlere* örnek “boşanma”, *âdete* örnek ise “insan fiillerinin gerçekleşmesi”dir.

1.3.1. Boşanma Örneği

İslâm hukukuna göre fikhî olarak bir kimse karısını boşadığını beyan ettiği anda boşanma gerçekleşmiş olmaktadır. Çünkü evlilik sözleşmesinin bitişinin yani boşanmanın illeti bu beyana dayandırılmaktadır. Boşanma beyan edildiği halde evliliğin sona ermesinin ertelenmesi örneğin bir yıl sonra gerçekleşmesi düşünülemez. Yani illet var olunca malûl de aynı anda var olmalıdır ve malûlün ertelenmesi düşünülemez. Başka bir ifadeyle *mûcib* var olunca *mûceb* de var olmaktadır. Buna karşın, eğer boşanma “yarın olduğunda” ya da “bu eve girdiğinde” gibi bir şarta bağlanırsa, işte o zaman bu şart gerçekleşene kadar boşanmanın ertelenmesi söz konusu olabilir. Bu durumda boşanma, yarın olması ya da eve girme şartı gerçekleştiğinde vaki olur. Fakat bu şartlar hasıl olmadığında yani durum aynı şekilde devam ettiğinde boşanma gerçekleşmez.³⁵

Felâsife, boşanma örneğiyle lafız ve hükümlerin *vazî* olduğu durumlar için dahi *mûcebin* ertelenmesinin makul görülmediğine dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla sonradan konulmuş hükümler için bile bir erteleme durumu düşünülemezken “zorunlu, aklî, zâtî gereklilikler için”³⁶ böyle bir ertelemenin gerçekleşmesi düşünülemez. Zira bütün şartlar tamam olduğunda *mûcib* varsa *mûcebin* olmaması için bir neden olamaz.

Bu delilde boşanma örneği, Tanrı’nın bir şeyi irade ettiğinde o şeyin irade ile eş-zamanlı olarak gerçekleşmesi gerektiğini izah sadedinde verilen bir örnektir. Tanrı’nın irade etmesiyle

³⁵ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s.16. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 45.

³⁶ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s.15

âlemi var kılması, erkeğin boşanma lafzını telaffuz etmesiyle boşanmanın gerçekleşmesi durumu ile kıyaslanmaktadır. *Felâsife*, *mücib* yani ‘zorunlu kılan’ neden insan olduğunda dahi bir erteleme düşünülemezken *mücib* Tanrı olduğunda *mucebin* ertelenmesinin söz konusu bile olamayacağını ileri sürmektedirler. Zira insan için çeşitli noksanlıklar, engeller olabilse de Tanrı için herhangi bir noksanlık muhâldir.

İbn Ruşd, âlemin ezeliliğine dair delili desteklemek üzere Tanrı ve insan arasında böyle bir analojinin kullanılmasının *felâsifenin* argümanını zayıflattığını düşünmektedir. O, el-Ğazâlî’nin *felâsife* adına böyle bir örneği tercih etmesinin nedenini boşanma hükmünün şarta bağlı olarak ertelenebileceği bazı durumların mümkün olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.³⁷ İbn Ruşd’e göre el-Ğazâlî bu örneği vermekle Tanrı’nın da murâd ettiği bir şeyi ertelemesinin mümkün olduğunu gösterebileceği bir fırsat yakalamış olacaktır. Fakat kanaatimce bu yorum çok makul görünmemektedir. Çünkü İbn Ruşd’ün yorumunun aksine bazı şartlar sağlanmadığında boşanmanın ertelenebiliyor olması, hiçbir engel söz konusu olmadığında boşanmanın kesinlikle gerçekleştiğinin anlaşılmasına yardımcı olduğu için *felâsifeyi* destekleyen yerinde bir örnek olarak da görülebilir. Zira *felâsife* böyle bir analogi ile bir hükmün gerçekleşmesinin önünde bir engel olduğu ve olmadığı durumlarda sonucun nasıl değişeceğini de göstermiş olmaktadır. Boşanma örneği şartları tamamlandığı anda *mucebin* zorunlu olduğunu göstermesi açısından *felâsife* lehine yerinde bir örnektir. Ancak bu örnekle ilgili asıl tartışma konusu, Tanrı ve insan arasında yapılan böyle bir analojinin mümkün olup olmadığıdır. El-Ğazâlî’nin itirazı da bu yöndedir.

1.3.2. Bir Fiili Gerçekleştirme Örneği

Felâsifenin *mücib* varken *mucebin* ertelenmesinin mümkün olmadığını göstermek için verdikleri bir diğer örnek de *âdetler* hususunda olup insanın “bir fiili gerçekleştirmesi”

³⁷ İlgili tartışma için bkz. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity” s. 45.

hakkındadır. Âdetlerden kastedilen aralarında nedensel bir ilişki gözlemlediğimiz tabîî olgulardır.³⁸ Bu örnekle de *felâsife*, insanî bir durum söz konusu olduğunda dahî mûcib varken *mûcebin* ertelenemeyeceğini göstermeyi amaçlamaktadırlar. Burada, Tanrı irade ettiği için âlemin var olması ile insanın herhangi bir fiili irade ettiği için o fiilin gerçekleşmesi arasında bir analogi yapılmaktadır.³⁹

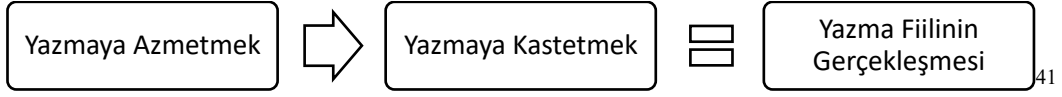
Bu örnek, *felâsifenin* fiil teorisine dayanmaktadır. Örnekte, bir insanın bir fiili gerçekleştirmesi için gereken *amaçlama*, *azmetme*, *kast etme* ve *gerçekleştirme* aşamaları üzerinde durulmaktadır. Örneğin yazma fiilini ele alalım. Bu fiilin gerçekleşmesi için bir kimsenin yazmayı amaçlaması, yazmaya azmetmesi, yazmayı kast etmesi ve yazma fiilini gerçekleştirmesi aşamalarından söz edebiliriz. Yazma fiili, insanın yazmaya kast etmesinin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda yazmaya kastetmek *mûcib*, yazma fiilinin gerçekleşmesi de *mûceb* olur. İşte bu kasıt var olduğunda herhangi bir mâni olmadıkça yazma fiilinin ertelenmesi de söz konusu olmaz. *Felâsifeye* göre, bir insanın fiili için bunu düşündüğümüze göre gerçekleşmesi için hiçbir mâni düşünölemeyecek olan Tanrı'nın fiilleri için de böyle bir ertelemenin düşünölememesi gerekir.

İnsan fiillerine dair bu örneğe göre, insan yapmaya kâdir olduğu bir fiili yapmaya yöneldiğinde herhangi bir mani yoksa bu fiil o anda gerçekleşmektedir, ertelenmesi söz konusu değildir. Buna karşın azmetmek, kast etmekten farklıdır. *Azim* bir fiili gerçekleştirmek için

³⁸ El-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin on yedinci meselesinde bu olguların arasındaki nedensellik meselesini tartışmaktadır. Bkz. el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 166.

³⁹ Ruffus ve McGinnis, İbn Sînâ'nın irade konusundaki yaklaşımının ancak onun fiil teorisinin titiz bir şekilde tahlil edilmesi yoluyla yapılabileceğine dikkat çekmektedirler. El-Ğazālî'nin *felâsifenin* irade delilini değerlendirirken fiil teorilerine başvurması bu açıdan da dikkate değerdir. Söz konusu çalışma için bkz. Anthony Ruffus & Jon McGinnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97:2 (2015), ss. 160-195.

gerekli ama yeterli olmayan bir özelliktir. Örneğin, insanın yazma azmi olması yazmanın gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Bunun için kastın meydana gelmesi gerekmektedir. Dolayısıyla her bir fiilin gerçekleşmesi için o fiil ile ilgili yeni bir kast gerekmektedir.⁴⁰



Azmetmek ve kastetmek arasında zamansal olarak öncelik ve sonralık ilişkisi olduğu için bir fiili gerçekleştirmeye azmedildiğinde o fiilin aynı anda gerçekleşmemesi, ertelenmesi söz konusu olabilir. Dolayısıyla kasıt meydana geldiğinde erteleme söz konusu olmazken azim varken ertelemeden söz edilebilir. Bir fiili yapmaya kastedildiğinde fiil o anda gerçekleşmektedir.

İnsan fiilinin ortaya çıkması için azmetmek ile kastetmek arasındaki farkın ortaya konulmasıyla dikkat çekilen husus, Tanrı'nın âlemi var etmeye dair iradesinin azim değil de kast gibi olduğu fikridir. Zira azim, fiilin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Mesela bugün, yarın yolculuğa çıkmak için azmedilebilir ancak kastedilemez. Yola çıkmaya kastetmek ise adımı atmak demektir. *Felâsife*, Tanrı'nın iradesinin insanın kastetmesi gibi olduğunu ve fiille aynı anda gerçekleşeceğini göstermek için bu örneği kullanmaktadırlar.

Şüphesiz, kadîm irade değişmeyeceği için her bir fiil için yenilenmesi de söz konusu değildir. Tanrı'nın âlemi var kılmak için önce kastetmeyip daha sonra kastetmiş olması da düşünülemez. Zira bu durumda kastın yani Tanrı'nın iradesinin yenilenmesi gerekecektir. Böyle bir yenilenme de kadîm iradenin değişmesi anlamına gelecektir. *Felâsife* âlemin hâdis olmasının yeni ortaya çıkan bir kasıt gibi olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda yine aynı soruyu yöneltmektedirler: “Neden daha önce değil?” Neden Tanrı âlemi ihdâs ettiği andan daha

⁴⁰ el-Ğazālî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 16.

⁴¹ “Ok” ve “eşit” işaretleri aradaki zamansal ilişkiyi göstermektedir.

önce değil de o anda ihdâs etti? Tanrı daha önce değil de daha sonra ihdâs ettiğine göre bu durum Tanrı’da bir değişmeye işaret etmekte olduğundan imkânsızdır. ‘Bir fiili gerçekleştirme’ örneğiyle *felâsife*, *mûcib* var iken *mûcebin* ertelenmesinin imkânsız olduğu iddialarını desteklemektedirler.⁴²

Felâsife boşanma ve insan fiilleri örnekleriyle bir mani olmadıkça irade ve fiil arasında bir erteleme söz konusu olamayacağını göstermek suretiyle kadîmden hâdisin sâdır olmayacağını ispatlamayı amaçlamaktadır. Ancak bu iki örnekte de hem *mûcib* hem de *mûceb* (ya da irade ve murâd) hâdistir. Zira boşanma örneğinde fâil *kocadır*. İkinci örnekte de bir fiili gerçekleştiren bir *şahıstır*. Dolayısıyla iki örnekte de bir hâdis başka bir hâdisi neden olmaktadır. Bu iki örnekte de şartlar tamam iken *mûcib* varsa *mûcebin* ertelenmesi söz konusu değildir. Peki aynı durum *mûcib* varlık Tanrı olduğunda da geçerli midir? Tanrı’nın kadîm iradesiyle insanın hâdis iradesi arasında böyle bir analogi kurulabilir mi? Yukarıdaki örneklerin delili desteklemesi için iki hâdis arasındaki ilişkinin söz konusu açıdan kadîm ve hâdis arasındaki ilişkiye de uygulanabilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı yukarıdaki örneklerin “Kadîmden hâdisin sudûru imkânsızdır” iddiasının zorunlu olduğunu desteklemesi tartışmalı hale gelmiş olur. Netice olarak el-Ğazālî de bu cevapların iddiayı ispat ettiğine karşı çıkarak kadîm ve hâdis arasındaki zorunlu ilişki konusundaki itirazını sürdürmektedir.

1.4. El-Ğazālî’nin Reddi: Âlemin Hâdis Olmasının Reddedilmesi Zorunlu Değildir.

El-Ğazālî’ye göre yukarıda ele aldığımız iki analogi, *felâsifenin* iddiaları için kesin bir ispat teşkil etmemektedir. Bu nedenle o, tekrar asıl tartışma noktasına dönerek delil ile ilgili itirazını sürdürmektedir. *Felâsife*, “kadîm iradenin hâdisi taalluk etmesinin imkânsız olduğu” iddiasının zorunlu bir bilgi olduğunu ileri sürmektedirler. El-Ğazālî ise böyle bir zorunluluk

⁴² el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 17.

olmadığını savunmaktadır. El-Ğazālî'nin belirttiği üzere klasik mantık ilmi açısından bir iddianın kesin bilgi teşkil etmesi için ya herhangi bir çıkarıma ihtiyaç duymaksızın aklî olarak zorunlu olması (*evvelî*) ya da mantıksal çıkarım metoduyla (*nazarî*) burhânî olarak ispatlanması gerekmektedir.⁴³ Bunlardan ilkinde orta terime ihtiyaç duyulmaksızın ulaşılrken ikincisinde bir sonuca ulaşılabilmesi için iki öncül arasında bir orta terim olması gerekmektedir:

(1) Orta terimsiz ulaşılan bilgi. *Mî'yāru'l- 'İlm* eserinde el-Ğazālî bu bilgiyi insan zihninin herhangi bir araç yahut dolayım olmaksızın doğrudan nüfuz ettiği *evvelî* bilgi olarak tanımlamaktadır. Aklî zorunlu bilgiler “Her şeyin bir nedeni vardır” “Bütün parçadan büyüktür” gibi tartışma götürmeyen bilgilerdir. Hem *felâsife* hem de hasımları böyle bir bilginin aklî olarak zorunlu bilgi olduğu konusunda ittifak etmektedirler.⁴⁴

(2) Orta terimle elde edilen bilgi. Bu tür bir bilgi ise akıl yürütmeye ve kesinliğinin ispatlanmasına ihtiyaç duyar. Böyle bir çıkarım metoduyla neticeye ulaşmak için büyük ve küçük öncül olarak adlandırılan iki önerme ve bu önermeler arasında ortak olan bir *orta terim* olması gerekmektedir. Aynı zamanda bu öncüller arasındaki ilişki sonuç veren geçerli bir şekilde⁴⁵ sahip olmalıdır. Eğer bu kıyasın maddeleri olan öncüller kesin burhanlara dayanıyorsa sonuç kesin bir doğru olur. Buna *burhânî kıyas* adı verilmektedir.⁴⁶

El-Ğazālî “Kadîmden hâdis sudûr etmez” bilgisinin ne aklî ne de nazarî olarak bir zorunluluk içerdiğini ileri sürmektedir. El-Ğazālî'ye göre, bu iddia aklî zorunlu değildir; zira bir şey aklî olarak zorunlu ise, herkes için öyle olmalıdır. O, akla karşı direktmesi düşünölemeyecek bir çoğunluğun *felâsifenin* iddiasının zorunlu olmadığını kabul ettiğini iddia

⁴³ el-Ğazālî, *Mî'yāru'l- 'İlm*, ss. 252-253.

⁴⁴ el-Ğazālî, *Mî'yāru'l- 'İlm*, s. 254.

⁴⁵ Klasik mantıkta geçerli kabul edilen şekiller için: bkz. İsmail Kız & Ali Çetin (ed.), *Mantık El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), ss. 170-176.

⁴⁶ el-Ğazālî, *Mî'yāru'l- 'İlm*, s. 248.

etmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla bu bilgi herkes tarafından kabul edilmeyen ve tartışmalara konu olan bir bilgidir. Buna karşın âlemin, kadîm bir varlığın var kıldığı hâdis bir varlık olduğu bilgisi de yaygın olarak kabul gören bir bilgidir. Ne var ki herkes tarafından kabul edilmese dahi bir bilginin zorunlu bir bilgi olması düşünülebilir. Hatta insanların yanlışlar üzerinde uzlaştığı da vakidir. Bu nedenle el-Ğazālî'nin bu itirazı da tartışmaya açık görünmektedir.⁴⁸

El-Ğazālî, *felâsifenin* iddiasının nazarî olarak da bir zorunluluk içermediğini ileri sürmektedir. Zira o, *felâsifenin* iddiasının kesin delil teşkil edecek burhânî bir kıyasa dayanmadığı görüşündedir. Klasik mantıkta akıl yürütmeler tümdengelim, tümevarım ve temsil/analoji olarak üçe ayrılmaktadır. Bu üç türden kesin bilgiye ulaştıran tek akıl yürütme türü tümdengelimdir. Analoji ve tümevarım ise burhânî bir bilgiye ulaştırmamaktadır.⁴⁹ El-Ğazālî'ye göre *felâsifenin* delilini desteklemek üzere ortaya konulan “boşanma” ve “insan fiilinin meydana gelişi” ile ilgili örnekler, Tanrı ve insan arasında bir analojiye dayandığından burhânî bir delil teşkil etmemektedir. El-Ğazālî bu analogilerin benzerlik yönlerini geçerli bulmadığı için “fasit” görmektedir. Dolayısıyla *felâsifenin* bu iddiaları için bir burhan ileri süremediklerini iddia etmektedir.⁵⁰

⁴⁷ İbn Sînâ'nın aklî zorunluluk hakkındaki yorumları için bkz. Ebû 'Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İkinci Analitikler Burhan*, terc. Ömer Türker (Litera Yayıncılık, 2006), ss. 64-71.

⁴⁸ İbn Ruşd, el-Ğazālî'yi bu açıdan eleştirmekte ve çoğunluğun görüşünün bir bilginin kesin olup olmadığını göstermeyeceğini hatırlatmaktadır. İbn Ruşd'ün bu itirazı doğru olmakla birlikte bu zorunluluk iddiasına nasıl bir itiraz yöneltilebileceği izaha muhtaçtır. Nitekim, el-Ğazālî, âlemin kadîm olduğu iddiasının çelişğinin zorunlu olduğunu iddia ettiği halde bu görüş *felâsife* tarafından kabul edilmemektedir. Ebû'l-Velîd İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ed. Muhammed 'Âbid el-Câbirî (Beyrût: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 1998), s. 120.

⁴⁹ Bkz. el-Ğazālî, *Mî'yâru'l-İlm*, s. 218.

⁵⁰ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 19.

1.4.1. *Felâsifenin Cevabı: “Kadîmden Hâdisin Sudûr Etmesi İmkânsızdır”*

Önermesi Aklen Zorunludur

El-Ğazālî'nin zorunluluk iddialarına karşı tüm itirazlarına rağmen *felâsife*, kadîmden hâdisin sudûr etmesinin imkânsızlığının zorunlu olduğu konusunda ısrarlarını sürdürebilirler. Çünkü gördüğümüz üzere *felâsifeye* göre, *mücib* ve *muceb* arasındaki ilişkide tüm şartları tamamlanmış bir *muceb*in ertelenmesi hiçbir şekilde tasavvur edilemez.⁵¹ *Felâsife*, böyle bir iddianın reddedilmesini, aklî olarak zorunlu olan bir hakikate delilsiz bir şekilde karşı çıkmak olarak görmektedirler. *Felâsifeye* göre, el-Ğazālî, bu zorunluluk iddiasının yanlış olduğunu göstermeden gelişigüzel reddetmekte ve dolayısıyla temellendirilmemiş bir itiraz sunarak *mukâbera*⁵² yapmaktadır.

1.4.2. El-Ğazālî'nin İtirazı: “Kadîmden Hâdisin Sudûr Etmesi İmkânsızdır”

İddiası Aklî Olarak Zorunlu Değildir.

Bir zorunluluk iddiasına nasıl karşı çıkılabilir? Yahut bir iddianın gerçekten zorunluluk teşkil edip etmediği nasıl ortaya konulabilir? Bir taraf, âlemin kıdeminin aklî zorunluluk teşkil ettiğini savunurken diğer taraf âlemin hudûsunun zorunlu olduğunu savunursa hangi tarafın iddiası doğrudur? Eğer *felâsife*, el-Ğazālî'nin ortaya koyduğu zorunluluk iddiasını bertaraf

⁵¹ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 19.

⁵² Emiroğlu'na göre, bir münazara ve tartışma terimi olan *mukâbera*, haklı gerekçeleri dahi kabul etmeyerek yanlış savunmaya devam eden kimsenin durumunu ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), s. 27. Ahmet Cevdet Paşa ise *mukâberayı* “bilirken muhâlefet ve inâd etmek” olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Âdâb*, s. 116. Ayrıca bkz. Pehlivan, “Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara” ss. 279-280.

edemezse, karşımızda birbiri ile çelişen iki zorunluluk iddiası olacaktır. Öyle ki bunlardan birisi doğru ise, diğeri muhakkak yanlıştır.⁵³

Aslına bakılırsa bu tartışmada görüldüğü gibi bir bilginin zorunlu olup olmadığı her hâlükârda tartışmaya açıktır. Bir önermenin bir taraftan zorunlu olduğu iddia edilirken diğer taraftan böyle olmadığı iddia edildiğinde tartışma çıkmaza girmektedir. El-Ğazālî bu noktada kesin bir doğru olduğu iddia edilen bir bilginin öyle olmayabileceğini *felāsifeye* göstermek için yeni bir metot kullanmaktadır: Bu metot, kesin olduğu iddia edildiği halde *felāsifenin* kabul etmediği başka bir zorunluluk ileri sürerek buna karşı *felāsifenin* takındığı tutumu irdelemektir.

Felāsifenin zorunluluk iddiasını hatırlayalım. *Felāsifeye* göre, *mücib* var iken *mucebin* ertelenmesi zorunlu olarak imkânsızdır. Çünkü gerçekleşmesi için herhangi bir şart gerektirmeyen bir *mücib* ile *muceb* arasında zamansal fark olmaz. *Felāsifenin* hasımları ise buna şöyle itiraz etmektedirler: Bu imkânsızlık zorunlu değildir. Zira Tanrı ile insan arasında böyle bir analogi kurulamaz.

El-Ğazālî, *felāsifenin* bu konudaki tutarsızlıklarını göstermek amacıyla Tanrı'nın küllîleri bilmesi konusunu örnek vermektedir. Bu konuda *felāsifenin* hasımları 'Tanrı'nın küllîleri bilmesi zorunlu olarak imkânsızdır, çünkü kesrete yol açmaktadır' iddiasını öne sürebilirler. Tanrı'nın küllîleri bilmesinin Tanrı'da kesrete yol açacağı için imkânsız olduğu iddiasına karşı *felāsife*, bunun zorunlu olmadığını Tanrı ve insan arasında böyle bir analogi kurulamayacağını ileri sürmektedir.⁵⁴ El-Ğazālî'nin vurgulamak istediği nokta da burasıdır. Çünkü kendisi, *felāsifenin* zorunluluk iddiasına tam da böyle bir argümanla karşı çıkmaktadır. Burada *felāsife*

⁵³ İbn Ruşd, ne el-Ğazālî'nin argümanının ne de *felāsife* adına yapılan savunmanın yeterli bir delil oluşturduğunu ileri sürmektedir. Buna karşın kendisi de sonsuzun kat edilmesi ile ortaya çıkan çelişkileri görmezden gelmekte ve ikna edici bir delil ileri sürmemektedir. Bkz. Ebū'l-Velîd İbn Ruşd, *Tehāfut et-Tehāfut The Incoherence of the Incoherence*, terc. Simon Van Den Berg (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987), s. 12.

⁵⁴ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, ss. 17-18.

bir zorunluluk iddiasının aslında zorunluluk içermediğini göstermek üzere hasımlarının kendilerine yönelttiği itirazın aynısını gündeme getirmektedirler. *Felâsîfenin* bu akıl yürütme metotlarının âlemin ezeliyeti konusunda kendi aleyhlerine döndüğü söylenebilir. Zira, insan söz konusu olduğunda bilgi kesrete yol açıyor iken Tanrı için yol açmıyorsa, ‘boşanma’ ve ‘bir fiilin gerçekleşmesi’ örneklerinde *mücebin* ertelenmemesi durumunun da yalnızca insana has olduğu söylenebilir. *Felâsîfe* bir taraftan ilim söz konusu olduğunda Kadîm’in ilmi ile hâdisin ilminin kıyaslanamayacağını ileri sürerken diğer taraftan irade meselesinde insanın iradesi ile Allah’ın iradesini kıyaslamakta bir beis görmemiş olmaktadır.⁵⁵ El-Ğazâlî’ye göre, Tanrı’nın küllîleri bilmesi ile insanın küllîleri bilmesi arasındaki kıyasta olduğu gibi Tanrı’nın iradesi ile insanın iradesi arasındaki kıyasın da kabul edilmesi zorunlu değildir. Birinci kıyasa itiraz eden *felâsîfenin* tutarlı olabilmek için ikincisine de itiraz etmeleri beklenmektedir. Ancak *felâsîfe*, Tanrı’nın bilmesi ile insanın bilmesi arasında bir fark olduğunu belirterek bu itiraza karşı çıkmaktadırlar.

1.4.3. *Felâsîfenin İtirazı: Tanrı İnsandan Farklı Olarak Sadece Kendisini Bilir.*

El-Ğazâlî, *felâsîfenin* Tanrı’nın cüzîleri bilmesi nasıl kesrete yol açıyorsa küllîleri bilmesinin de kesrete sebebiyet vermesinin zorunlu olduğunun farkına vararak iddialarını revize edebileceklerini ileri sürmektedir. *Felâsîfeye* atfedilen revize edilmiş argümana göre, Tanrı’nın ilmi ile insanın ilmi arasında önemli bir fark vardır ki o da Tanrı’nın küllîleri değil yalnızca kendi zatını bilmesidir. *Felâsîfe* “Allah sadece kendi zâtını bilir; dolayısıyla O, akıldır, âkildir, makûldür; bütün bunların hepsi birbiriyle özdeştir ve aynı şeydir” şeklinde bir açıklama getirmektedirler. Bu durumda insanın ilmi söz konusu olduğunda ortaya çıkan kesret durumu Tanrı için ortaya çıkmamaktadır. Bu teori, *Tanrı’nın basitliği* teorisi olarak bilinmektedir. Buna

⁵⁵ Bu tartışma *Tehâfutu’l-Felâsîfe*’de Tanrı’nın küllîleri bilmesiyle ilgili on birinci meselede daha detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Bkz. el-Ğazâlî, *Tehâfutu’l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 128.

göre, Tanrı'da kesrete sebebiyet verecek hiçbir çokluk yoktur. Tanrı'nın her şeyi bilmesi ise Tanrı'nın kendini bilmesinin zorunlu bir sonucudur. Bununla birlikte teoride izaha muhtaç bazı hususlar olduğu görülmektedir. Öncelikle bu teoriye göre kendini bilmenin “bilen (âkil), bilinen (makul) ve bilgi (akıl)” olarak üç farklı durumu gerektirdiği görülmektedir. Böyle bir üçlü yapının nasıl çokluk oluşturmadığı *felâsîfenin* ispatlaması gereken bir iddia olarak durmaktadır. Dolayısıyla bu görüşe karşı da “Akıl, âkil ve makûlün birbiriyle özdeş ve aynı şey olmasının imkânsızlığı zorunlu olarak bilinir” şeklinde bir başka zorunluluk iddiası ileri sürülebilir. El-Ğazâlî'ye göre, Tanrı'nın yalnızca kendisini bilmesi var ettiği şeyi bilmediği anlamına gelmektedir. Bu durum da “âlemin, kendi yaptığı şeyi bilmeyen bir yapıcısı (*sāni* ') olduğunun gösterir ki bu zorunlu olarak muhaldır” sonucuna götürmektedir.⁵⁶

Şunu unutmamalıyız ki el-Ğazâlî'nin bu tartışma ile ön plana çıkarmak istediği konu, “Tanrı'nın ilminin mahiyeti” değil *felâsîfenin* zorunluluk iddiasıdır. Tanrı'nın ilmi tartışması *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'nin on ikinci meselesinde ele alınmaktadır. Tanrı'nın ilmi ile ilgili *felâsîfenin* ileri sürdüğü zorunluluk iddiasına bu bağlamda yer vermesinin nedeni *felâsîfenin* Tanrı ile insan arasındaki analogiyi her durumda kabul etmediklerini ve dolayısıyla böyle bir analogiye dayanmanın *felâsîfenin* kendi ilkelerine göre de yanlış olduğunu göstermektir. Eğer *felâsîfe*, bir zorunluluk iddiasına, Tanrı ve insan arasında böyle bir analogi yapılamayacağını ileri sürerek karşı çıkılabileceğini kabul ediyorlarsa, el-Ğazâlî'nin karşı çıkışını da kabul etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla böyle bir itiraz ile el-Ğazâlî, *felâsîfe* bu zorunluluk iddialarına nasıl itiraz ediyorsa hasımlarına da aynı şekilde itiraz hakkı doğduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁷ Netice olarak el-Ğazâlî'nin yeni bir zorunluluk iddiası ortaya atarak *felâsîfenin*

⁵⁶ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 20.

⁵⁷ İbn Ruşd, el-Ğazâlî'nin Tanrı'nın küllîleri bilmesi ile ilgili itirazını “karşıtı eşit derecede yanlış olan iddialar” sınıfında değerlendirmektedir. Buna göre, aklî olarak zorunlu bir bilgi hiçbir şekilde çürütülemez. Fakat burhânî bir delille çürütülebilen bir iddia doğru bir iddia değil sadece doğruluğu varsayılan bir iddiadır. Burada doğru olanı

zorunluluk iddialarını sarsmak istediği söylenebilir. El-Ğazālî'ye göre *felāsife*, aklî zorunluluk iddialarını temellendiremediği gibi iddialarının aklî zorunluluk teşkil ettiği konusunda kendileriyle tutarsız davranmaktadır. El-Ğazālî, burada hasımlarına şekil olarak onların deliliyle aynı olan bir başka delil getirerek muâraza (*mu'āraḍa*) yapmaktadır.⁵⁸

El-Ğazālî, bu noktadan itibaren tartışmayı başka bir boyuta çekmektedir. Bu aşamada *felāsifenin* âlemin kıdeminin *zorunlu* olduğu iddiasına karşı çıkmayı bir kenara bırakıp âlemin kadîm olduğu varsayıldığında bazı çelişkilerin ortaya çıkacağını göstermek suretiyle âlemin kıdemine karşı çıkmaktadır. Böylelikle *felāsifenin* görüşlerinin çelişği hakkında da zorunluluk iddiasında bulunulabileceğini ve bu durumda tartışmanın sonuca bağlanmasının mümkün olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.

bulmanın yolu İbn Ruşd'e göre yalnızca sağduyudur. İbn Ruşd, el-Ğazālî'nin buradaki itirazını bir müziği dinleyen birine hoş gelip diğerine gelmemesi gibi öznel bir yoruma indirgediğini düşünmüştür. Ancak el-Ğazālî'nin itirazı bir aklî zorunluluk iddiasının öznel bir yoruma indirgemekten ziyade bazı metafizik iddiaların aklî zorunlulukla bilinemediği gibi nazarî delillerin de ispat etmekte yetersiz olabileceğine dikkat çekmektedir. Bu tür konularla ilgili zorunluluk iddiası ancak tahakküm yani temellendirilmemiş bir iddia sayılmaktadır. Bkz. İbn Ruşd, *Tehāfut et-Tehāfut The Incoherence of the Incoherence*, ss. 8,14.

⁵⁸ *Mu'āraḍa bi'l- kalb*: Pehlivan, bunun Saçaklızade'nin tasnifine göre, *mu'allil*in deliline karşı delil getirme yöntemlerinden birisi olarak yer vermektedir. “Bu *mu'allil*in deliline aynı delil ile karşılık vermedir. *Sā'il* delilin suret ve içerik olarak *mu'allil*in delilinin aynı olabilir. Bu şu anlama gelmektedir: her iki delil de aynı kıyasın aynı şeklinin aynı modundan ve aynı orta terimle kurulu olmalıdır.” *Mu'āraḍa bi'l-miṣl*: *Sā'il*in delilinin içerik orta terim olarak farklı fakat suret (şekil ve mod) ve olarak aynı olmasıdır. *Mu'āraḍa bi'l-ğayr*: hem şekil hem suret açısından farklı olmasıdır. Bkz. Necmettin Pehlivan, “Saçaklızade'de Mu'allil” *Felsefe Dünyası* 57 (2013), s. 194. Giriş bölümünde kısaca değindiğimiz gibi *mu'allil* yahut *mudde 'ī* bir tartışmada iddiasını ortaya koyan ve buna delil getirmesi gereken taraftır. Buna itiraz eden taraf ise *sā'il* olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād min 'İlmi'l-Ādāb*, s. 114.

1.5. El-Ğazālî'nin Muârazası: Âlemin Kıdeminin Bilfiil Sonsuzluğa Yol

Açtığı İddiası

El-Ğazālî, *felâsîfeye* itiraz olarak âlemin kadîm olması görüşünün “bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı”na yol açtığını ileri sürmektedir. Nitekim *felâsîfe* bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğu görüşünü benimsemektedir. Fakat diğer yandan da âlemin zamansal olarak sonsuz olduğunu kabul etmektedir. El- Ğazālî'ye göre *felâsîfe* bu durumda, âlemin kadîm olduğunu savunurken aslında kendileriyle çelişmektedirler. El-Ğazālî, bu itirazında sonsuzluğun mahiyetine dair bir tartışma yapmaktan ziyade *felâsîfenin* bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını benimserken âlemin kadîm olmasını savunmalarının bir çelişki olduğunu ileri sürmektedir. El-Ğazālî'nin bu iddiasının isabetli olması için âlemin kıdeminin *felâsîfe* için bilfiil bir sonsuzluğa yol açması gerekmektedir. Bu tartışmaya geçmeden önce bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını kısaca ele almak yerinde olacaktır.

Bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı görüşü, Aristoteles'e dayanmaktadır.⁵⁹ Aristoteles'in bilfiil sonsuzluğa dair iki temel ilkesi şunlardır: 1) Bilfiil sonsuzluk imkânsızdır. 2) Sonsuzluk kat edilemez. Birinci ilke, bilfiil olmanın belirli ve sonlu olmayı gerektirdiği üzerine kuruludur. Buna göre tahakkuk etmiş, belirlenmiş olan, işaret edilebilen varlıklar sınırlı ve sonlu varlıklardır. ‘Sonsuz’ ise tamamlanmış bir seri değildir. İkinci ilke de aynı şekilde başlangıcı ve sonu olmayan bir serinin kat edilemeyeceğine işaret etmektedir. Sonsuzluk kat edilemeyeceğine göre sonsuz bir seriyi kat ederek şimdiye varılması da imkânsızdır. Aristoteles, sonsuzluk teorisini inşa ederken felsefesinin yapıtaşlarından birisini oluşturan önemli bir ayrıma başvurmaktadır. Bu ayrım *bilfiil* ve *bilkuvve* ayrımıdır. Bu ayrım, Aristoteles'in sonsuzluk ile ilgili akıl yürütmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Çünkü o, bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğunu iddia ettiği halde *bilkuvve* sonsuzluğu mümkün

⁵⁹ Bkz. Aristoteles, *Fizik*, terc. Saffet Babür, s. 131.

görmektedir. Bilkuvve sonsuzluk, bir niceliğe ‘bir’ ilave edebilme potansiyeli olarak tanımlanabilir. Böyle bir sonsuzluğun hariçte, tahakkuk etmiş varlıkların durumundan ziyade zihinsel bir duruma işaret ettiği görülmektedir. Dolayısıyla herhangi bir çelişkiye yol açmaksızın bilkuvve sonsuzluktan söz edilebilir. Sözelimi, bir sayı doğrusuna her zaman bir eklenebildiğini tasavvur etmek mümkündür. İşte böyle bir sonsuzluk bilfiil olarak var olan şeylerin, varlıkların sonsuz olarak var olduğu iddiasından farklıdır.

Aristoteles’in bilfiil ve bilkuvve ayrımı kullanışlı bir ayrımdır. Yapılması gereken, bir sonsuzluğun nasıl bir sonsuzluk olduğunu ve hangi durumların imkânsızlığa yol açtığını tespit etmektir. Aristoteles’in bir taraftan bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğunu savunurken diğer taraftan âlemin Tanrı ile birlikte ezelî/başlangıçsız olarak var olduğunu ileri sürdüğünü biliyoruz. Bunun bir çelişkiye yol açtığı görülmektedir. Hristiyan filozof Philoponos, Aristoteles’in âlemin kadîm olduğu iddiasının çelişki arz ettiğini çünkü “bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı” ve “sonsuzluğun kat edilemeyeceği” ilkesini ihlal ettiğini ileri sürmektedir. Philoponos’a göre âlemin ezelî olması, hariçte bilfiil sonsuzluğun var olması anlamına geldiğinden Aristoteles bu konuda kendisiyle çelişmektedir. Philoponos, âlemin kıdemini savunan pagan filozof Proclus’un argümanlarına yönelttiği itirazlardan birisi, feleklerin dönüş sayılarının sonsuzluğu iddiasının bilfiil sonsuzluğu gerektirdiği ve bu nedenle imkânsız olduğudur.⁶⁰

İslâm filozoflarından el-Kindî, *Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı risalesinde âlemin kıdeminin bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını ilkesini ihlal ettiğini ortaya koyması⁶¹ bakımından Philoponos ile örtüşse de el-Kindî’nin argümanları Philoponos’tan farklılık arz etmektedir. Zira

⁶⁰ Herbert A. Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation” *Journal of the American Oriental Society* 89:2 (1969), ss. 362-363.

⁶¹ el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2002), ss. 199-202.

hem Aristoteles, hem de ona karşı argüman geliştiren Philoponos'un delilleri *fiziksel deliller* iken Kindî, özgün bir itiraz geliştirerek bilfiil sonsuzluğa karşı *matematiksel deliller* ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın ve el-Ğazālî'nin bilfiil sonsuzluk ile ilgili tartışmaları da el-Kindî'den itibaren matematiksel bir zemine çekilen bu tartışma göz önünde bulundurularak değerlendirmelidir.⁶²

El-Ğazālî de Philoponos ve el-Kindî'yi takip ederek *felâsifenin* bir taraftan bilfiil sonsuzun imkânsız olduğunu savundukları halde diğer taraftan benimsedikleri kozmoloji ve âlem anlayışlarının bilfiil sonsuzluğa yol açtığını ve bunun bir çelişki olduğunu ileri sürerek *felâsifeye* karşı çıkmaktadır. Buna karşın *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki tartışma yöntemi açısından bilfiil sonsuzluk meselesinin ele alınışı kendinden öncekilerden bazı farklılıklar taşımaktadır: 1) El-Ğazālî, *felâsifeyi* eleştirirken kullandığı itirazların birçoğunu kendisine nispet etmemektedir.⁶³ Bu nedenle gündeme getirdiği itirazları kendisinin benimseyip benimsemediğini yalnızca *Tehâfutu'l-Felâsife* eserinden hareketle tespit etmek güçtür. 2) *Tehâfutu'l-Felâsife*'de bu delillere yer verilme gayesi, özellikle, *felâsifenin* ileri sürdüğü “âlemin kıdeminin aklî olarak zorunluluk teşkil ettiği” iddiasının savunulamaz olduğunu göstermektir.⁶⁴ Bunu da *felâsifenin* zorunluluk iddiasına karşı eşit düzeyde savunulabilir olarak

⁶² Jon McGinnis, “Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite Through Avicenna” *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss. 199-222. McGinnis'e göre, fizikten matematiğe doğru evrilen bilimsel paradigmanın içinde bulunduğu için İbn Sînâ'da da âlemin ezeliliğini savunurken matematiksel bir perspektifin etkisi görülmektedir.

⁶³ Günümüzde sonsuzun katları olmasını mümkün gören bazı matematiksel perspektifleri göz önünde bulundurduğumuzda dahi el-Ğazālî'nin itirazlarının hâlâ geçerli olmasına bakılırsa onun bilimsel keşiflerle zamanla değişmeye elverişli herhangi bir görüş ile kendisini bağlamamasının yerinde bir tutum olduğu söylenebilir.

⁶⁴ İbn Ruşd, böyle bir argümanın sofistlik bir argüman olduğunu ileri sürmektedir: “Bu argüman yalnızca şüphe ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu da sofistlerin amaçlarındandır.” İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut The*

gördüğü başka bir zorunluluk iddiasına yer vererek yapmaktadır. Dolayısıyla el-Ġazālî'nin feleklerin sonsuzluğu ile ilgili bu tartışmayı da bir yöntem tartışması olarak sürdürdüğü söylenebilir.

Bu tartışmada el-Ġazālî, *felâsîfenin* çelişkisini göstermek amacıyla üç ayrı zorunluluk iddiası ortaya koymaktadır. Şimdi *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de *felâsîfeye* karşı itiraz olarak sunulan bu zorunluluk iddialarını ele alalım. Bunlardan birincisi, feleklerin dönüş sayılarının sonsuzluğunun bilfiil sonsuzluk teşkil etmesinden doğan çelişki. İkincisi, birimlerden oluşan bir bütünün belirli bir sayıya tekabül etmesi gerektiği halde tek ya da çift olmadığı iddiasının oluşturduğu çelişki. Üçüncüsü ise, insan nefislerinin sonsuz sayıda olmasının bilfiil sonsuzluğa yol açmasından doğan çelişkidir.

1.5.1. El-Ġazālî'nin Feleklerin Dönüş Sayılarının Sonsuzluğunun Zorunlu Olarak İmkânsızlığı İddiası

El-Ġazālî, âlemin kıdeminin zorunlu olarak imkânsız olduğunu göstermek üzere öncelikle âlemin kadîm olmasının ve bunun bir gereği olarak da feleklerin dönüş sayılarının bir başlangıcı olmamasının⁶⁵ açık bir çelişkiye yol açacağını ileri sürmektedir. Zira *felâsîfenin* “feleklerin dönüş sayıları sonsuz ve birimlerinin (*âhād*) sınırsız” olduğunu iddia etmeleri bilfiil

Incoherence of the Incoherence, s. 9. Kanaatimce doğruluğunu tespit etmek için yeterli aklî delil bulunmayan metafizik iddiaların zorunlu olduğu iddiasına karşı onun zorunlu olmadığını göstermek sofistik bir itiraz değildir. Zira bu yöntem doğruyu ortaya çıkarmanın bir yolu olarak değerlendirilebilir.

⁶⁵ *Felâsîfeye* göre, feleklerin dönüş sayıları sonsuzdur. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *İşaretler ve Tembihler*, terc. Ekrem Demirli, Ali Durusoy & Muhittin Macit (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2005), s. 540. El-Ġazālî, *felâsîfenin* görüşlerini ortaya koyduğu *Felsefenin Temel İlkeleri (Maķāşidu'l-Felâsîfe)* adlı eserinde *felâsîfenin* kabul ettiği sonsuzluk türlerine yer vermektedir. Bkz. Ebû Hâmid el-Ġazālî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, terc. Cemalettin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), ss. 151-152.

sonsuzluğa yol açtığı için imkânsızdır. El-Ğazālî, bu dönüşlerin sayısının sonsuz olmadığını ispatlamak üzere iki ayrı delil ileri sürmektedir:

1) Feleklerin dönüş sayılarının arasında *farklı oranlar* olmasına dayanan delil.⁶⁶

2) Feleklerin dönüş sayılarının *tek* ya da *çift* olmasına dayanan delil.

Önce birincisini ele alalım: Âlemin kadîm olduğunu savunan *felâsîfeye* göre, feleklerin⁶⁷ dönüş sayıları da sonsuzdur, bu dönüşlerin bir başlangıcı yoktur. *Felâsîfe* bu feleklerin dönüş sayıları sonsuz olmasına rağmen, örneğin Jüpiter’in, Satürn’ün, Sabit Yıldızlar Feleği’nin dönüş sayılarının birbirinden farklı olduğunu, aralarında oranlar olduğunu yahut birinin dönüşlerinin diğerinden daha fazla olduğunu kabul etmektedir. Diğer taraftan *felâsîfe* bir sonsuz ile diğeri arasında herhangi bir farktan söz edilemeyeceği, ikisinin de sonsuz olmak bakımından

⁶⁶ Feleklerin dönüş sayılarının aralarındaki farklı oranlara dayanan bu argüman, Van Den Bergh’in işaret ettiğine göre, daha önce Simplicios’un Philoponos’a ait olan *Against Aristotle* eserinden yaptığı alıntıda yer almaktadır. Bu argüman sonsuz bir sayının varlığının imkânsız olduğunu ispatlamaya yöneliktir. Bkz. İbn Ruşd, *Tehâfut et-Tehâfut The Incoherence of the Incoherence*, s. 7. Bu argümana el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*’den önce *Maķāşidu'l-Felâsîfe*’de yer vermektedir. Argüman, İslâm düşünürleri arasında yaygın olarak kullanılmıştır. Eş-Şehristânî, *Nihâyeti'l-İkdām* adlı eserinde bu argümanın Satürn ve Ay’ı karşılaştırdığı bir versiyonuna yer vermektedir. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâb Nihâyeti'l-Iqdām fî 'İlmi'l-Kalâm [The Summa Philosophiae]*, terc. Alfred Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1934), s. 12. Ayrıca bkz. ‘Alî ibn Aḥmad İbn Ḥazm, *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, ed. & terc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), s. 172.

⁶⁷ Klasik kozmolojide gök cisimlerinin yörüngelerinin içinde yer aldığı kürelere *felekler* adı verilmektedir. Gök cisimleri bu feleklerin içinde onlarla birlikte dönmektedir. Bundan dolayı klasik eserlerde Jüpiter’in ya da Satürn’ün dönüşleri bu gezegenlerin içinde yer aldığı feleklerle birlikte gerçekleşmektedir. İhvânü’s-Safâ Risaleleri’nde bu küreleri anlatmak için soğan halkaları metaforuna başvurulmaktadır. Bkz. Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Şafâ Risaleleri (Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve Ḥullâni'l-Vefâ)* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), c.1, ss. 83-84.

eşit olduğu görüşündedirler. Feleklerin dönüş sayıları sonsuz olduğu halde aralarındaki muhtelif oranların olması bir çelişki oluşturur mu?⁶⁸ *Tehāfutu'l-Felāsife*'de el-Ğazālî bunun açık bir çelişki olduğunu ileri sürmektedir. El-Ğazālî, *felāsifeye* şöyle bir itiraz yöneltmektedir:

Âlemin kadîm olması imkânsızdır. Çünkü feleklerin dönüş sayıları sonsuz, *birimleri* (*āḥād*)⁶⁹ sınırsız olduğu halde feleklerin dönüş sayılarının $\frac{1}{6}$ i, $\frac{1}{4}$ i, $\frac{1}{2}$ i vardır.⁷⁰

Feleklerin dünya etrafında her bir dönüşünün bir *birim* olduğunu düşünelim. Her bir dönüş, tahakkuk etmiş bir birime işaret etsin. Çünkü bu dönüşler hariçte gerçekleşmektedir. 'Feleklerin dönüş sayıları' derken bu birimlerin şu ana kadar ki toplam dönüş sayısı kastedilmektedir. Bu itiraza göre bir feleğin dönüş sayısı başka bir feleğin dönüş sayısı ile kıyaslandığında aralarında bir *oranlılık* olması feleklerin dönüş sayılarının sonlu bir bütüne işaret ettiğini göstermektedir. Argümanı şöyle formüle edebiliriz:

⁶⁸ George Cantor'dan (1845-1918) sonra matematiksel sonsuz hakkında yeni yaklaşımlar geliştirilmiş ve birbiriyle eşit olmayan sonsuzların var olabileceği iddiaları gündeme gelmiştir. Günümüzde biri diğerinin katı olan iki sonsuzun imkânsız olmadığı ileri sürülmektedir. Bununla birlikte, biz *Tehāfutu'l-Felāsife*'deki münazarayı değerlendirdiğimiz için, *felāsifenin* sonsuzların eşit olduğunu kabul ettiği ve el-Ğazālî'nin de argümanlarını buna göre inşa ettiği müddetçe daha sonra ortaya çıkan bilimsel anlayışların bu münazaranın seyrine hâlel getirmeyeceği açıktır.

⁶⁹ *Birimler* ifadesi tahakkuk etmiş 'bir'lere işaret etmektedir. Bu birimlerin tahakkuk etmesi aynı zamanda bilfiil olmaları anlamına gelmektedir. Birimler ifadesiyle sayıların saydığı şeyler kastedilmektedir. Feleklerin dönüşleri söz konusu olduğunda her bir dönüş bir birim addedilmektedir. Bunları, sayılar ve sayıların delaletleri olarak düşünebiliriz. Örneğin, 40 elma dediğimiz zaman her bir elmayı 40 sayısının delalet ettiği bir birim olarak düşünebiliriz. Sayılan şeyler elma gibi tikel nesneler olabilir. Bu nesneler mekânsal uzamda yer almaktadır. Fakat dönüş sayılarının birimleri mekânsal değil zamansal birimlerdir. Dolayısıyla ardışıktırlar; şimdi ve burada hep birlikte var olamazlar. Şu anda sadece Güneş, Jüpiter, Satürn vardır. Bu gök cisimlerinin dönüşleri ise hareket ve zamanın değişimi ile tamamlanmaktadır.

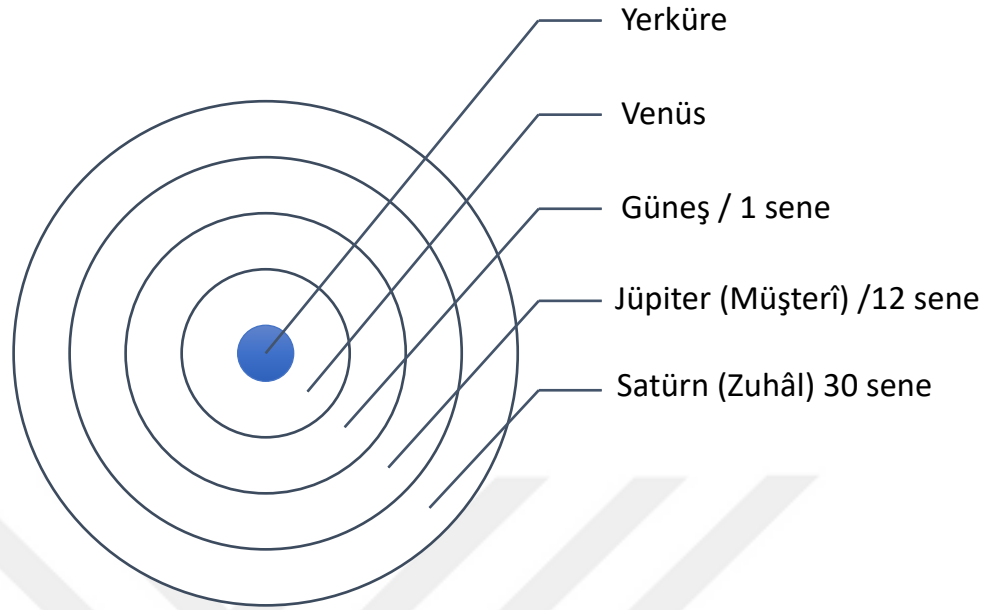
⁷⁰ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 18.

1. Feleklerin dönüş sayılarının $\frac{1}{6}$ i, $\frac{1}{4}$ i, $\frac{1}{2}$ i vardır.
 2. Böyle olanlar bölünebilir olanlardır.
 3. Bir sayı bölünebiliyorsa bir *bütün* oluşturmaktadır.⁷¹
 4. Feleklerin dönüş sayıları bir bütün oluşturmaktadır. (1, 2 ve 3'ten sonuç)
 5. Bir bütün oluşturan sayı sonludur.
- ∴ Feleklerin dönüş sayıları sonludur. (4 ve 5'ten sonuç)

“Feleklerin dönüş sayılarının $\frac{1}{6}$ i, $\frac{1}{4}$ i, $\frac{1}{2}$ i vardır” öncülü gözleme dayalı olarak yapılan empirik bir tespittir. Bu öncül, *felâsifenin* kozmolojisine uygun bir öncüldür. *Felâsifenin* kabul ettiği dünya merkezli kozmolojik sisteme göre bir feleğin dönüş sayısı diğerinden farklıdır. Örneğin, Güneş, dünya etrafındaki dönüşünü 1 yılda tamamlarken, Satürn (*Zuhâl*) 30 yılda, Jüpiter (*Mușterî*) ise 12 yılda tamamlamaktadır. Dolayısıyla Güneş'in dönüşü Satürn'ün $\frac{1}{30}$, Jüpiter'in ise $\frac{1}{12}$ katıdır.

⁷¹ El-Kindî'nin “Sonsuzluk Üzerine” adlı risalesinde yer alan aksiyomlarından üçüncüsü şöyledir: “Sonlu olan şeyler bir bütün oluşturduğunda bu bütün de sonlu olur.” Bkz. el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 203.

Feleklerin Yıllık Hareketleri



Bu sisteme göre, dönüşlerin belirli bir kısmı için geçerli olan bir oran, feleklerin hızları değişmediğine göre dönüşlerin tamamı için de geçerli olmalıdır. Bu durumda bir feleğin dönüş sayısının tamamının diğerine oranı da aynı kalmalıdır. Ancak *felâsifenin* kozmolojik sistemine göre bu oranın dönüşlerin tamamı için geçerli olması söz konusu olamaz. Çünkü her bir feleğin dönüş sayısı sonsuzdur. Güneşin, Satürn’ün ve Jüpiter’in dönüş sayılarının hem sonsuz olması hem de yıllık hareketleri arasında farklı oranlar olması söz konusu olabilir mi? İki de sonsuz olduğu halde bu sonsuz dönüşe sahip gezegenlerin dönüşlerinin birbirine oranlarının farklı sayılara tekabül etmesi nasıl mümkün olabilir?⁷²

Yukarıdaki argümanda yer alan “Bölünebilen bir şey bir bütünü ifade etmektedir” öncülüne göre bir şeyin muhtelif oranlarda bölünebilmesi bir *bütünü* ifade ettiğini göstermektedir. Zira sonsuzun yarısı ya da altıda birinden söz edilemez. Sonsuz hangi sayıya bölünürse bölünsün sonuç sonsuz olacağından bu sonsuzlar arasında bir farklılıktan söz etmek

⁷² el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 20.

mümkün değildir. Dolayısıyla bu akıl yürütmeye göre kesrin payı 1 yani bir tamamlanmış bir bütün değil de sonsuz olmuş olsaydı $\frac{\infty}{x} = \infty$ olacağı için feleklerin dönüş sayıları arasında herhangi bir orantıdan söz etmek mümkün olmazdı. Sonsuz olan, nihaî bir bütün teşkil etmediği için farklı oranlarda bölünmesi de imkânsızdır. Buna karşın feleklerin dönüş sayıları arasında muhtelif oranlar olduğuna göre kesrin payı da tamamlanmış bir bütünü ifade etmelidir. El-Ğazālî, bir şeyin hem bütün hem de sonsuz olamayacağını bedihî olduğu bilgisine dayanarak feleklerin dönüş sayılarının sonsuz olduğu iddiasının imkânsızlığının *aklî bir zorunluluk* ifade ettiğini ileri sürmektedir. Bu *felâsîfeye* yöneltilebilecek bir itirazdır.

El-Ğazālî'nin bu çelişkiye dikkat çekmek için yer verdiği bir diğer destekleyici argüman da Güneş ve sabit yıldızlar küresinin günlük hareketleri arasındaki orana dairdir.

1. Feleklerin dönüş sayıları sonsuz ise, Güneş'in dönüşü ve sabit yıldızlar küresinin dönüşü sonsuz olmalıdır.
2. Güneş, dönüşünü 1 günde tamamlamaktadır.
3. Sabit yıldızlar küresi, dönüşünü 36000 yılda tamamlamaktadır.
4. O halde, hem biri diğerinin 365×36000 katıdır, hem de ikisi de sonsuzdur.
5. Bir şey hem aynı hem biri diğerinden fazla olması çelişkidir.
6. O halde, feleklerin dönüş sayıları sonsuz değildir.

Bu argümana göre de, iki sonsuz hem birbirine eşit iken hem de birinin diğerinden fazla olması durumu ortaya çıkar ki bu da zorunlu olarak imkânsızdır.⁷³ Hulasa, el-Ğazālî, feleklerin

⁷³ Bu imkânsızlığı şöyle gösterebiliriz: Jüpiter bir dönüşünü 12 yılda, sabit yıldızlar küresi ise 36000 yılda tamamlıyor. Eğer âlem sonsuz ise, Jüpiter'in dönüşlerinin sayısı ile sabit yıldızların dönüş sayıları farklı oldukları halde sonsuz oldukları için eşit olmalıdır. Bu saçmadır. Çünkü âlem ezeli ise, Jüpiter'in dönüş sayıları sabit yıldızlar küresinin dönüş sayısından binlerce defa daha fazla olmalıdır. Bu durumda bilfiil sonsuz olan

dönüş sayılarının tahakkuk etmiş, *sayılabilir* birimlerden oluştuğunu böyle bir toplamın sonlu bir bütüne işaret etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. El-Ġazālî'ye göre parçaların birbirine oranı ile bütünlerin oranının aynı olması gerekmektedir. Bu oranların farklı olmasının yanlış olması zorunlu bir bilgidir. El-Ġazālî, *felâsîfeye* böyle bir imkânsızlığın zorunlu olmasına nasıl karşı çıkacakları sorusunu yöneltmektedir. El-Ġazālî böyle bir soru ile *felâsîfenin* bu zorunluluk iddiasını bertaraf edebilecekleri herhangi bir çıkar yol bulamayacaklarını ima etmektedir.

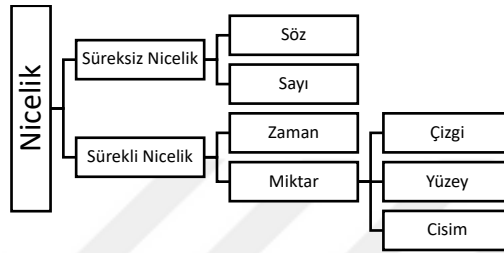
1.5.1.1. El-Ġazālî'nin Feleklerin Dönüş Sayılarının Tek ya da Çift Olmasının Zorunlu Olduğu İddiası

Bir sayma sayısı muhakkak ya tek ya da çifttir. Bu ikisinden birinden hâlî olamaz. Âlemde “art-zamanlı” (ardışık) ya da “eş-zamanlı” olarak var olan sayılabilir *birimler* bulunmaktadır. Aylar, günler, saatler yahut Süleymaniye Camii'ne gitme sayımız ardışık olarak var olan sayılabilir birimlerdir. Buna karşın aynı anda var olan birimleri de sayabiliriz. Örneğin, şu anda bir ormanda bulunan kayın ağaçları eş-zamanlı sayılabilir varlıklara bir örnek teşkil eder. Ormandaki kayın ağaçlarını yahut Süleymaniye'ye kaç defa gittiğimizi sayabiliriz ve *toplam* sayı, tek ya da çift bir sayı olmalıdır. Bu tür sayılabilir birimlere işaret eden niceliklere “süreksiz nicelikler” adı verilmektedir. Süreksiz niceliklerin özelliği iki nicelik arasında bir ortaklık olmamasıdır. Örneğin sayılar, süreksiz niceliklerdir.⁷⁴ Diğer taraftan “sürekli nicelikler” vardır.

büyüklikler farz edilmesinin çelişki oluşturduğunu ve bu nedenle reddedilmesinin daha uygun olduğu görülmektedir. Bkz. Richard B. Davis, “Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindi's First Philosophy,” *Auslegung* 21:1 (1996), s. 5.

⁷⁴ Aristoteles'e göre ‘sayılar’ gibi ‘sözler’ de süreksiz niceliklerdendir. Bkz. Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, terc. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947), s. 14. El-Ġazālî de Aristoteles gibi sözleri süreksiz niceliklere dâhil etmektedir. Çünkü, örneğin, arûz ölçüsü gibi bir ölçü ile sözlerin miktarının ölçülmesini mümkün görmektedir. El-Ġazālî, *Mî'yârü'l-İlm*, s. 485. Et-Teftâzânî'nin *el-Maḳāşid* eserinde de aynı tasnife yer

Bu nicelikler, *sayılabilir* değil *ölçülebilir* niceliklerdir. Süreksiz niceliklerden farklı olarak sürekli iki nicelik arasında ortak bir nokta vardır. Örneğin sürekli niceliklerden iki *çizgi* arasındaki bir nokta, iki *yüzey* arasında bir çizgi, iki *cisim* arasında da bir yüzey ortaktır. Bir diğer sürekli nicelik zamandır; zamanın geçmiş ve gelecekteki birimleri arasındaki ortak noktası “an”dır. Süreksiz nicelikler *aritmetik nicelikler* olarak adlandırılırken sürekli nicelikler *geometrik nicelikler* olarak adlandırılmaktadır.



75

Bir niceliğin sonsuz olduğunu farz edelim. Örneğin Jüpiter’in dönüş sayılarının bir başlangıç noktası olmasın. Bu durumda her dönüşün bir birim olduğunu kabul edip bu birimleri şimdiden başlayarak başa doğru sayarsak herhangi bir noktaya ulaşamayız, saydığımız şeylerin hep bir fazlası daha vardır ve bu sayma işlemi sonsuza kadar devam eder. Bir son sayıya ulaşamadığımız için sonsuz hakkında tek mi çift mi olduğunu da söyleyemeyiz. Yalnızca sonlu bir serinin/kümenin tek ya da çift bir sayıya işaret ettiği söylenebilir. Dolayısıyla sonlu olan, belirli bir sayıya, belirli bir bütüne tekabül etmektedir. Sonsuz ise belirli bir sayıya işaret etmediği için tek ya da çiftlik sonsuza yüklenemez. El-Ğazālī, feleklerin dönüş sayılarının sonsuz olduğu iddia edilirse bu durumda bu sayıların tek ya da çift olmasından söz edilemeyeceğini ileri sürmektedir.

verilmekte fakat sözler, süreksiz nicelik olarak kabul edilmemektedir. Sa‘duddīn et-Teftāzānī, *el-Maḳāşid*, ed. Ahmet Kaylı, terc. İrfan Eyibil, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 260.

⁷⁵ Bu şema, el-Ğazālī’nin tasnifine göre hazırlanmıştır. Aristoteles’in tasnifi ile aynıdır. El-Ğazālī, *Mī‘yāru’l-‘İlm*, ss. 475-476.

Tehāfutu'l-Felāsife'de sonsuzun tek ya da çiftliğinden söz edilemeyeceğini göstermek üzere şöyle bir akıl yürütme yapılmaktadır: Feleklerin dönüş sayılarının çiftlik-teklik durumuna göre dört farklı ihtimali söz konusu olabilir:

- (1) “çift”
- (2) “tek”
- (3) “hem çift hem tek”
- (4) “ne çift ne tek”

İki zıttın bir arada olması imkânsız olduğundan bir sayının “hem çift hem tek” olması imkânsızdır. Bir sayının “ne çift ne tek” olması da imkânsızdır. Zira her sayı ya çift ya da tektir. Dolayısıyla (3) ve (4) imkânsızdır. Çift bir sayı +1 ilave edildiğinde tek olur. Tek bir sayı +1 ilave edildiğinde çift olur. Bu iki durumda da sonsuz bir sayı +1 ilavesine muhtaç olmuş demektir ki bu nedenle (1) ve (2) de imkânsızdır.⁷⁶ Netice olarak sonsuzun tek ya da çift olmasından söz edilemez.

1.5.1.1.1. *Felāsifenin Cevabı: Yalnızca sonlu sayı çift ya da tek olarak nitelenebilir.*

Felāsife, kendilerine yöneltilen “feleklerin dönüş sayılarının tek veya çift olarak nitelenmesinin çelişki arz ettiği” itirazına karşı yalnızca sonlu bir sayının tek yahut çift olacağını sonsuz bir sayının ise teklik yahut çiftlik ile nitelenmeyeceği için bir çelişki ortaya çıkmayacağını ileri sürmektedirler. Bu durumda ise *felāsife*, feleklerin dönüşlerinin toplamının teklik yahut çiftlik ile nitelenemediği için bir “sayı” ya tekabül etmemesi gerektiğini ama diğer taraftan da tahakkuk etmiş birimlerden oluştuğu için sayılabilir olması gerektiğini söylemiş

⁷⁶ el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, ss. 18-19. Kaya & Sarioğlu tercümesinde tek ve çift olmakla ilgili bu kısımda hatalar bulunmaktadır. Bkz. el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Kaya & Sarioğlu, s. 20. Bu tercümede bulunan hatalar ve düzeltmeler için bkz. Terkan, “*Tehāfutu'l-Felāsife* Eleştirmeli Metin”, s. 237.

olurlar. Böylelikle *felāsife* “sonsuz bir bütün”den söz etmiş olmaktadır. Ancak bir bütün ancak sonlu olabilir. Sonsuz olursa bütün yani tamamlanmış bir şeye delalet etmez. Sonsuzun bir bütün oluşturup oluşturmayacağı konusunda modern dönemde yeni teoriler ortaya atılmıştır. Fakat *felāsifenin* teorisine göre bir şeyin hem sonsuz hem de bütün olmasının çelişkili olması tartışmalı bir husus değildir. Bu nedenle el-Ġazālî’nin bu eleştirisi isabetlidir.

1.5.1.2. El-Ġazālî’nin İtirazı: Birimlerden oluşan bütün sonludur.

Felāsifenin savunmasına karşı el-Ġazālî ise, *felāsifenin* feleklerinin dönüş sayıları arasındaki oranları kabul etmelerinin bu sayıların bir bütüne tekabül ettiğini gösterdiğini dolayısıyla bu sayıların sonlu bir seri oluşturmasının zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Sonlu bir sayı ise her halükarda tek yahut çift olacaktır. Birimlerden oluşan bir bütünün muhakkak teklik ya da çiftlik ile niteleneceğini dolayısıyla sonlu olduğunu ileri sürmektedir. Böylelikle el-Ġazālî, Fehrullah Terkan’ın da işaret ettiği gibi⁷⁷ *felāsifenin* bir taraftan feleklerin dönüş sayılarını bir bütün olarak ele alıp diğer taraftan bu sayılara tek ya da çift denemeyeceğini söyleyerek tutarsız davrandıklarını ileri sürmektedir.

Eğer sonsuz, belirli bir sayı olsaydı bu sayının tek ya da çift olması zorunlu olurdu. Çünkü belirli bir sayı tamamlanmış bir bütüne işaret etmektedir. Buna karşın sonsuzu, ‘bir sayıya yahut belli bir büyüklüğe sürekli bir ilave edilebilme niteliği’ anlamında düşündüğümüz zaman sonsuz belirli bir sayıya işaret edemez, bilakis sayıların bir niteliği olur. Bu durumu şöyle gösterelim:

n’nin sonsuza eşit olan çift bir sayı olduğunu farz edelim.

⁷⁷ Fehrullah Terkan, Marmura’nın tercümesini isabetli bulmakta ve ilgili kısmı şu şekilde tercüme etmektedir: “Biz deriz ki: Bir(im)lerden oluşan bir bütünün, daha önce geçtiği üzere, [mesela] altıda biri ve onda biri vardır; sonra [böyle bir bütün] çift veya tek olarak nitelendirilemez [derseniz], bunun batıl olduğu aklî düşünmeye gerek olmaksızın zorunlu olarak bilinir.” Bkz. Terkan, “Tehāfutu’l-Felāsife Eleştirmeli Metin” s. 238.

$$(1, 2, 3, 4, 5, \dots n) = \infty$$

$$(1, 2, 3, 4, 5, \dots n+1) = \infty$$

$$(1, 2, 3, 4, 5, \dots n+2) = \infty$$

Bu durumda $n+1$, $n+2$, $n+3\dots$ de sonsuz olurdu. Zira sonsuz+1 yine sonsuzdur. Ancak görüldüğü gibi böyle farz ettiğimizde sonlu olan tek ya da çift farklı niceliklere sonsuz demiş olurduk. Bu ise imkânsızdır. Çünkü bir sayı çift ise, tek değildir; tek ise, çift değildir. Hem tek hem çift olamaz. Sadece bir bütünün yani kapalı bir sistemin tek ya da çift olduğundan söz edilebilir. O halde sonsuz tamamlanmış bir büyüklüğe işaret edemez. Bu nedenle sonsuzun tek mi çift mi olduğunu söylenemez. Buna karşın bir sayı, saymaya ömrümüz yetmeyecek kadar büyük olsa da eğer bir bütüne işaret ediyorsa tek ya da çift olmalıdır. Bir sayının kaç olduğunu bilememek başka, bu sayının bizâtihî belirli bir sayı olup olmaması başka bir şeydir. Birincisi insanın noksanlığı ile ilgili iken diğeri sayının mahiyeti ile ilgilidir.

Pekâlâ “sonsuz” ile tasavvur edemeyeceğimiz büyüklükte bir X sayısını mı kastediyoruz? Yoksa bir sayının ya da büyüklüğün bir niteliğinden mi bahsediyoruz? Matematiksel anlamda sonsuz, sayılamayacak kadar büyük bir sayıya verilen bir isim değil sayılabilen şeylerin sürekli artması niteliğine verilen bir isimdir. Bu sonsuzluk tanımına göre hangi sayıyı ya da büyüklüğü düşünersek düşünelim sürekli bir fazlasını düşünebiliriz.⁷⁸ Fakat görünen o ki, *felâsife* için sonsuzun bir sayı mı yoksa sayının bir niteliği mi olduğu konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Onlar bir taraftan sonsuzun belirsiz olduğunu söylerken diğer taraftan feleklerin dönüş sayılarına sonsuz diyerek belirli bir sayının sonsuz olduğunu söylemiş olurlar ki bu çelişkili bir tutumdur. Bu şekilde, el-Ğazâlî, *felâsifeye* bir bütüne işaret eden sayının zorunlu

⁷⁸ Rudy Rucker. “Infinity” *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/science/infinity-mathematics>, (erişim: 18 Kasım 2022). Enis Doko, “Bilfiil Sonsuzun İmkânsızlığına Dayanmayan Yeni Bir Hüdûş Delili Savunması,” *Felsefe Tartışmaları* 54 (2017), ss. 61-79.

olarak tek ya da çift olacağını ve sonsuz olamayacağını ileri sürerek meydan okumaktadır. O, *felâsîfeye* böyle bir zorunluluk iddiasını nasıl bertaraf edeceklerini sormaktadır.⁷⁹

Bu tartışmayı ele alırken asıl gayemiz el-Ğazālî'nin itirazlarının *felâsîfeyi* ilzam edip etmediğini görmek olduğu için bizim asıl sorumuz şu olmalıdır: *Felâsîfe* açısından bilfiil sonsuzluk imkânsızsa ve sonsuzun bölünebilir olmasından söz edilemiyorsa, feleklerin dönüş sayılarının hem sonsuz hem de bölünebilir olması çelişki arz eder mi? Diğer bir ifadeyle *felâsîfe* burada mantıksal açıdan apaçık bir saçmalığa düşmüşler midir? Bu soruya *felâsîfenin* savunmasını ele aldıktan sonra cevap aramak daha uygun olacaktır.

1.5.1.2.1. *Felâsîfenin Cevabı: Felleklerin dönüşleri mevcûd değil madûmdur. Dönüş sayıları bir bütün oluşturmaz.*

İbn Sînâ da dahil olmak üzere Aristoteles geleneğini takip eden filozoflara göre, bir bütüne, bir toplama işaret etmek sonlu olmak anlamına gelmektedir. Peki felleklerin dönüş sayıları bir bütün oluşturur mu? Dönüş sayılarının toplamını bir kenara bırakalım, dönüşlerden yalnızca bir tanesinin bilfiil varlığından söz edebilir miyiz? Dönüş sayılarının, örneğin ‘dünyada mevcûd nehirler’ gibi delalet ettikleri *burada ve şimdi* var olan birimleri var mıdır? Görünen o ki *şimdi* yalnızca dönüşün bir anına şahit olmaktayız. Bir dönüş ise ancak belirli bir zamanın geçmesiyle tamamlanmaktadır. İşte dönüşlerin bu zamansallığından dolayı dönüş sayılarının bilfiil olup olmadığı konusunda muhtelif görüşler öne sürülmektedir.

Felâsîfe, el-Ğazālî'nin itirazının hatalı noktasının “birimlerin toplamı olan bir bütün” ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre, felleklerin dönüşlerinin zamansal birimler

⁷⁹ Metinde geçen bu soruyu Fehrullah Terkan “Bu [içine düştüğünüz mantıkan saçma durumdan] nasıl sıyrılacaksınız?” şeklinde çevirmiştir. Terkan, “Tehâfutu'l-Felâsîfe Eleştirmeli Metin”, s. 238. Marmura ise “With what [argument] can you disentangle yourselves from this?” olarak tercüme etmiştir. Bkz. el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 19.

olmasından dolayı bir bütüne işaret etmesi söz konusu değildir. Çünkü feleklerin dönüşleri *madûm*dur. Dolayısıyla bilfiil değildirler ve bu nedenle de bir bütün oluşturmazlar. Gerçekte var olan yalnızca ‘an’dır. El-Ğazālî’nin, İbn Sînâ’ya atfettiği bu görüşe göre “Geçmiş yoktur, gelecek henüz var olmamıştır. Bütün ise burada ve şimdi olan mevcûda işaret etmektedir”⁸⁰ Bu anlayışa göre sayı, birimlerin toplamıdır. Birimlerin toplamı olan bütün ifadesinin bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesini ihlal etmiş olması için böyle bir bütünün şu anda mevcut olan bir toplama işaret etmesi gerekmektedir. Ancak ne geçmiş ne de gelecek var olduğundan şu anda var olan böyle bir bütünden söz edilememektedir. İbn Sînâ’nın da savunduğu bu görüşe göre⁸¹ zamansal birimlerin toplamının sonsuz olması mümkündür. Çünkü bu zamansal birimler artık mevcûd olmadıkları için bilfiillik şartlarını da taşımamaktadırlar.

İbn Sînâ, Aristoteles’in bilfiil sonsuz imkânsızdır ve sonsuzluk kat edilemez şeklinde iki temel görüşünü savunurken Aristoteles’ten farklı olarak bilfiillik için iki şart getirmektedir.⁸²

⁸⁰ Bkz. el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 21. Bu aynı zamanda Aristoteles’in perspektifidir: “Geçmiş artık yok, gelecek henüz var olmadı, şimdi sadece bir sınırdır” Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, terc. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 2014), s. 816.

⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et-Tabî’iyyât*, ss. 366-367; (*Fizik*, III.11)

⁸² İbn Sînâ, bu iki şartı sağladığı için sonsuz olması imkânsız olan iki durumu kabul etmektedir. Bunlardan birincisi, nedenlerin sonsuzluğudur. Eş-zamanlı ve öncelik-sonralık sıralamasına sahip nedenlerin sonsuz olması teselsüle yol açmaktadır ve bilfiil sonsuzluk teşkil ettiği için imkânsızdır. İkincisi de mekânın sonsuzluğudur. Konumlar da hem eş-zamanlıdır; hem de sağ-sol, alt-üst gibi yönleri olan bir tertibe sahiptir. El-Ğazālî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 151. Ayrıca bkz. McGinnis, “Avicennan Infinity” s. 20. İbn Sînâ’nın eş-zamanlı tertip üzere olan sonsuzluk iddiasının yanlışlığını göstermek için ileri sürdüğü argüman eşleştirme argümanıdır, *burhân-ı tatbik* olarak bilinmektedir. Bu argümana göre, eşit iki sonsuz bir büyüklükten birinden sonlu bir parça çıkarıldığında kalan iki kısım eşleştirilebilir. Bu biri diğerinden büyük olan iki niceliğin eşit olması anlamına geldiğinden çelişki arz etmektedir. Eşleştirme argümanı için bkz. İbn Sînâ, *et-Tabî’iyyât*, ss. 325-326. İbn Sînâ’da eşleştirme argümanı

Bunlardan birincisi “bütünlük şartı”⁸³ ikincisi de “tertip şartı” olarak adlandırılabilir. Bütünlük şartına göre bir şeyin bilfiil olarak sonsuz olması için “şu anda” “sonsuz” olarak var olması gerekir. Bir başka ifadeyle, ancak şu anda ve sonsuz olan mevcûdlar olduğu iddia edildiğinde bilfiil sonsuzluk ihlal edilmiş olur. İkinci şart ise “tertip” şartıdır ki bu da *sayılar* gibi yahut *konumlar* gibi bir sıra düzeni içerisinde var olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla herhangi bir *tertip* kabul etmeyen bir varlığın sonsuz sayıda olduğunu ileri sürmek bilfiil sonsuzluğu ihlal etmez. Zira *tertip* olmaksızın bilfiillik şartı sağlanmış olmaz. Bu durumda bilfiil sonsuzluğun ihlal edilmiş olması için bilfiilliğin “şu anda” ve “bir tertip içerisinde” olması gerekmektedir. Bu iki koşul, dolayısıyla, hem zamansal olarak birbirini takip eden şeylerin bilfiil sonsuz olmasını dışlamaktadır hem de aynı anda var olup tertip içermeyen şeylerin de bilfiil sonsuz olmasını dışlamaktadır.⁸⁴ Dolayısıyla eş zamanlı olarak var olan maddî ya da mekân sahibi varlıkların sonsuzluğunun imkânsız olmasına karşın ardışık olarak meydana gelen varlıkların sonsuz olması mümkündür. Bu durumda felekler, ardışık olarak varlığa geldikleri için başlangıçsız olmaları bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını ihlal etmemektedir. Çünkü böyle bir sonsuzluk, bilfiil değil bilkuvvedir. Bu yaklaşıma göre âlemin mekânsal olarak sonsuz olması mümkün değildir; ancak zamansal olarak başlangıçsız olmasında bir beis yoktur.⁸⁵ El-Ğazālî

hakkında ayrıntılı bir inceleme için ayrıca bkz. Mohammad Saleh Zarepour, “Avicenna on Mathematical Infinity,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102:3 (2020), ss. 401-406.

⁸³ Bu şart, eş-zamanlılık şartı olarak da adlandırılabilir. Bu şart aynı anda birlikte var olmayı içermektedir.

⁸⁴ Dolayısıyla geçmiş günlerin sayısı bilfiillik içermediği için İbn Sina’ya göre sonsuz sayıda geçmiş gün olabilir. Aynı şekilde nefisler de *tertip/sıralılık* içermediği için nefislerin sayısı sonsuz olabilir.

⁸⁵ McGinnis, “Avicennan Infinity,” ss. 8-9.

ise feleklerin dönüşlerinin bilkuvve değil bilfiil sonsuzluğa tekabül ettiğini ileri sürerek feleklerin dönüş sayılarının ezeli olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁶

1.5.1.2.2. El-Ġazālî'nin Cevabı: Feleklerin dönüş sayıları bir bütün oluşturur.

Bir niceliğin bir bütün oluşturması için İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi şu anda mevcûd olması şart mıdır? Şu anda mevcûd olmadığı halde bir bütün teşkil ettiği söylenebilecek birimlerden söz edebilir miyiz? El-Ġazālî bu soruya olumlu cevap vermektedir. Ona göre birimlerin bütün teşkil etmesi için “eş-zamanlılık şartı” gerekli değildir. Sayılabilen şeyler, ister var olduktan sonra yok olmuş olsunlar ister şu anda var olmaya devam etsinler bir bütün teşkil etmektedirler. Bu görüşe göre, feleklerin dönüşleri bir bütün olarak eş-zamanlı var olmasalar da dönüşlerin toplam sayısı bir bütün teşkil etmektedir ve sonludur. Sonlu bir bütün, belirli bir sayıya tekabül edeceği için bu sayı ya çift ya da tek olacaktır.

El-Ġazālî, bu iddiasını anlaşılır kılmak için ‘atlar’ örneğini vermektedir.⁸⁷ Atların toplam sayısını gösteren bir sayı farz edelim. Örneğin şu ana kadar 5000 tane atın dünyaya gelmiş olduğunu farz edelim. Şu anda bu atlardan 2000 tanesinin mevcûd olması dünyaya gelen toplam at sayısının 5000 olması durumunu değiştirmemektedir. Bu toplam sayı –atlar şu anda var olmaya devam etsin ya da etmesin– sayılabilir ve çift bir sayıdır. Dolayısıyla sonlu bir sayıdır. Atların toplam sayısı her halükarda işaret edilebilir bir bütün oluşturmaktadır.⁸⁸ El-Ġazālî'nin *felâsîfeye* itiraz noktası budur. El-Ġazālî bu örnekle mevcûdat ister art-zamanlı ister eş-zamanlı olarak var olsun, toplam sayının bir bütüne tekabül etmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

⁸⁶ Bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1987).

⁸⁷ Atlar, Aristoteles'in eserlerinde özellikle sayılarla ilgili konularda mütemadiyen kullandığı bir örnektir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, terc. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), ss. 197, 199; *Metafizik*, terc. Barnes, s. 3693.

⁸⁸ el-Ġazālî, *Tehâfütü'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 21.

Böylelikle el-Ğazālī, tahakkuk etmiş bir şeyin şu anda var olmamasının toplam sayının bilfiil olması durumunu engellemediğini göstermeyi amaçlamaktadır. *Felāsifenin* itirazı ise geçmiş günlerin sayısı sonsuz olduğu için atların sayısının da sonsuz olması gerektiği ve böyle bir sonsuzluğun bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesini ihlal etmediği yönündedir. Bu itiraz daha ziyade İbn Sīnā'nın itirazı olarak ortaya konulmaktadır.

El-Ğazālī, atlarla ilgili bu örneği vererek geçmiş zamanda var olmuş fakat şu anda var olmayan şeylerin de toplam sayısından söz edilebileceğini ve bu sayının sonlu olması gerektiğini savunmaktadır. Böylece *felāsifenin* eş-zamanlı var olmayan niceliklerin bir bütün oluşturmadığı iddiasına karşı çıkmış olmaktadır. El-Ğazālī'ye göre, ardışık birimler tahakkuk etmiş birimler ise, şimdi var olup olmamalarından bağımsız olarak sonludurlar. O, böylece ardışık birimlerin şu anda hep birlikte var olmamalarından dolayı bilfiil bir sonsuzluk teşkil etmedikleri iddiasına karşı çıkmış olur. Fakat el-Ğazālī, tartışmayı burada noktalamayıp *felāsifenin* bu konuya dair başka bir çelişkiye daha düştüklerini ileri sürmektedir. Bu çelişki, İbn Sīnā'nın bilfiillik için ortaya koyduğu şartlardan birisi olan eş-zamanlılık şartını taşıdığı halde sonsuz olan niceliklerini kabul etmesinden doğan bir çelişkidir. Bu çelişkiye yol açan eş-zamanlı sonsuz nicelikler ise insan nefisleridir.

1.5.1.3. El-Ğazālī'nin İnsan Nefislerinin Sonsuz Sayıda Olmasının Zorunlu Olarak İmkânsız Olduğu İddiası

El-Ğazālī'nin *felāsifeye* yönelttiği bir diğer zorunluluk iddiası da insan nefislerinin sonsuz sayıda olmasının imkânsızlığının aklî bir zorunluluk olduğu iddiasıdır. *Felāsife* “Kadîm iradenin hâdis varlıklara taalluk etmesinin imkânsız” olmasının aklen zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Buna karşı hasımları da “sonsuz sayıda nefsin mevcûd olmasının imkânsız” olmasının aklen zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Peki *felāsife* böyle bir zorunluluk iddiasına nasıl karşı çıkabilirler? Böyle bir zorunluluk iddiasını nasıl bertaraf edebilirler? El-Ğazālī'nin bu itiraz ile amacı *felāsifenin* iddialarını aklî zorunluluğa dayanarak ispat etme

yoluna gittiklerini, ancak onların görüşleriyle çelişen birçok aklî zorunluluk iddiasının ileri sürülebileceğini göstermeye çalışmaktadır.⁸⁹ Bu da bir şeyin aklen zorunlu olduğunu iddia etmenin tek başına yeterli olmadığını göstermektedir.

Felāsife, yalnızca “burada ve şimdi var olan” birimlerin bilfiil sonsuzluk teşkil edeceğini ileri sürmekte ve dolayısıyla eş-zamanlı birimlerin sonsuzluğunu kabul etmemektedir. Buna rağmen, İbn Sīnā düşüncesinde olduğu gibi, eş-zamanlı olarak var olan nefislerin sonsuzluğunu kabul etmektedirler. El-Ğazālī, insan nefislerinin sonsuz sayıda olduğunun kabul edilmesinin *felāsifenin* sistemlerinde çelişkiye yol açtığını ileri sürmektedir. O, bu teoriyi İbn Sīnā’ya dayandırmakta ve Aristoteles’ten tevarüs edilmiş olabileceğini belirtmektedir.⁹⁰ İbn Sīnā’nın nefis teorisini serdettiği *eş-Şifā’* adlı eserinin *en-Nefs* bölümünde bu teorinin tafsilatı yer almaktadır ve el-Ğazālī’nin işaret ettiği gibi İbn Sīnā’nın nefislerin sonsuz sayıda olduğunu kabul ettiği görülmektedir.⁹¹ Âlemin ezeli olmasının geçmişteki her bir gün âlemin var olduğu anlamına geldiğini dikkate alarak geçmişteki her bir gün yeni bir nefsin var olduğunu düşünelim. Bu durumda –*felāsife* tarafından insan nefislerinin ölümsüz olduğu kabul edildiğine göre– şu anda var olan sonsuz sayıda nefis söz konusu olmuş olur. Nefislerin sayısı sonsuz olduğunda belirli bir toplam sayıdan da söz edilemez. El-Ğazālī ise buna karşın bu nefislerin her biri tahakkuk etmiş bir birim olduğu için sayılabilir olduklarını ve bir bütün olarak sonlu

⁸⁹ el-Ğazālī, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 21.

⁹⁰ İbn Ruşd genel olarak *felāsifenin* maddi olmayan nefislerin sonsuz sayıda olduğunu kabul etmediklerini, İbn Sīnā’nın bu konuda bir istisna oluşturduğunu belirtmektedir. Ona göre İbn Sīnā’nın nefislerin sonsuzluğu iddiası bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesini ihlal etmektedir. O, bu konuda Aristoteles’in bilfiil sonsuzluk ile ilgili argümanına dayanarak İbn Sīnā’yı eleştirmektedir. O, İbn Sīnā’nın böyle bir argümanı avama yönelik ileri sürmüş olabileceğini ancak makul bulmadığını belirtmektedir. İbn Ruşd, *Tehāfutu’t-Tehāfut*, s. 132.

⁹¹ Ebū ‘Alī İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *Kitābu’n-Nefs* (Londra: Oxford University Press, 1959), ss. 227-234; ayrıca bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,” *Medieval Studies* 22 (1960), ss. 232-239.

bir sayıya tekabül etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak bilfiil sonsuzluk imkânsız olduğundan bu nefislerin şu anda sonsuz sayıda var olmaları açık bir çelişki oluşturur. İbn Sînâ ise böyle bir itiraza hazırlıklıdır. O, insan nefislerinin bilfiillik için gerekli olan ‘tertip şartı’ını sağlamadıkları için sonsuz olmalarında herhangi bir çelişki olmadığını savunmaktadır. Nefisler, uzay-zamanda yer almadıkları için ne sayı ne de konum açısından herhangi bir öncelik sonralık içermemektedir ve dolayısıyla bir tertip üzere değildirler.

Nefislerin sonsuz sayıda olduğunu kabul eden böyle bir anlayışa göre nefislerin birbirinden ayrı entiteler olarak nasıl var olacakları tartışmalı hale gelmekte ve nefislerin ferdiyeti problemi ortaya çıkmaktadır. El-Ğazālî’ye göre, bu teori nefislerin ferdiyetine imkân vermez; nefisler zaman yahut mekândan bağımsız olsalar da hala bir ferdiyete sahip olmaları gerekmektedir. El-Ğazālî’ye göre nefislerin ferdiyetleri olması onların sayılabilir bir çokluk teşkil ettiğini göstermektedir ve bu da bilfiil olarak var oldukları anlamına gelmektedir.⁹²

El-Ğazālî’nin işaret ettiği gibi nefislerin birbirlerinden ayrı entiteler olarak var olmaları makul görünmektedir. Çünkü hem her bir insanın bedeni ve nefsinin var olduğunu kabul edip hem de bu nefislerin bedenlerden ayrıldıkları zaman sayılabilir bir birim teşkil etmemeleri düşünülemez. Bu ferdiyetin uzay-zamanda yer almaksızın nasıl gerçekleşmiş olabileceği ise farklı bir sorudur. Görünen o ki, nefisler, İbn Sînâ’nın ifade ettiği anlamda neden-sonuç ilişkisini ya da maddeyi gerektiren bir tertibe sahip olmasalar da hâlâ bilfiil olduklarından söz edilebilir. Atlar eş-zamanlı olarak bulunmadıkları halde atların sayısı nasıl bir bütün teşkil ediyorsa nefislerin sayısının da bir bütün teşkil ettiği söylenebilir. Aksi durumda, nefislerin herhangi bir ferdiyetinin olmaması insanın ferdiyetini sağlayan şeyin yalnızca maddeye

⁹² Bu örnek daha önce Şābit b. Kurrā (ö. 901) tarafından kullanılmıştır. McGinnis, bu argümanın temellerinin yer aldığını belirttiği Philoponos’un *De Anima* şerhinin İslam coğrafyasına ulaştığına dair somut bir delil olmasa da Sabit b. Kurrā’nın bir şekilde ondan etkilenmiş olabileceğine dikkat çekmektedir. McGinnis, “Avicennan Infinity” s. 9.

indirgenmesi yahut nefislerin hem sonsuz sayıda olup hem de bu sonsuz birimlerin neye tekabül ettiğinin müphem kalması gibi açıklanması daha zor sorunlar ortaya çıkacaktır.

1.5.1.3.1. Felâsifenin Cevabı: Platon'un Nefislerin Sonsuz Değil 'Bir' Olduğu Görüşü

Nefislerin sonsuzluğunu iddia etmenin bilfiil sonsuzluğa yol açtığını kabul eden bazı filozoflar bu çelişkiden kurtulmak için farklı bir nefis teorisi gündeme getirmektedirler. Platon'a atfedilen bu teoriye göre,⁹³ nefis, başlangıçta ezelî ve bir olup daha sonra bedenlerle birleşmek için bölünmekte ve bedenlerin yok olmasıyla tekrar "bir"e dönmektedir. El-Ğazālî, bu teorinin nefislerin sonsuz olması iddiasından daha fazla çelişki barındırdığını ve diğerine göre mantıksal açıdan daha sorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Zira ezelî olduğu kabul edilen bir nefsin parçalara ayrılıp sonra tekrar birleşmesi, dolayısıyla nefislerin hem bir hem çok olması aklî zorunlulukla imkânsızdır.⁹⁴

1.5.1.3.2. El-Ğazālî'nin İtirazı: Platon'a Nispet Edilen Nefis Teorisinin Akla Aykırı Olması

Nefsin bir oluşu teorisinin ortaya çıkaracağı çelişkili durumları göstermek üzere el-Ğazālî şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır: Zeyd ve Amr'ın nefislerini ele alalım. Zeyd ve Amr'ın nefsi ya birbirinin aynıdır ya da aynı değildir. Eğer o ikisinin nefsi bir ve aynı ise, Zeyd ve Amr

⁹³ Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşleri için bkz. Platon, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper - D. S. Hutchinson (Hackett Publishing, 1997). Meno 81A-E; Phaedo 81E-82B and Republic 617D-621D. Platon'un nefis teorisine göre cüzî ruh, küllî ruhun bir parçasıdır ve küllî ruh ile aynı maddededir. Diyaloglarda bu görüşün farklı ifadeleri yer almaktadır. Platon, *Timaios*, terc. Erol Güney & Lutfi Ay (Ankara: Cumhuriyet, 2001), ss. 34-35. (41d); Platon, *Philebus*. İng. terc. Justin C. B. Gosling, (Londra: Oxford University Press, 1975), s. 23. (30a); Simon Van Den Berg, "Notes", *Averroes's Tahâfut et-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987), c.2, ss. 14-15.

⁹⁴ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 20.

aynı şahıs olurdu ki bu imkânsızdır. Çünkü Zeyd ve Amr'ın ayrı şahıslar olduğu baştan kabul edilmişti. Zeyd ve Amr'dan her biri, kendisinin diğerinden farklı olduğunun bilincindedir. Zeyd ve Amr'ın nefsi aynı olmadığına göre başlangıçta miktarı ve hacmi olmayıp bir kabul edilen nefis iki olmuş olur ki bu da imkânsızdır. Hulasa, basit bir varlık olarak kabul edilen nefsin hem bir olup hem de Zeyd ve Amr'da ayrı ayrı bulunması hiçbir şekilde mümkün değildir.⁹⁵ Böyle bir akıl yürütme yapan el-Ğazālî, nefsin sonsuz olmasının bilfiil sonsuzluğa yol açtığını, nefsin bir olmasının ise bizâtihi çelişki içerdiğini ileri sürerek *felâsifeye* atfettiği bu nefis teorilerinin savunulamaz olduğunu ileri sürmektedir. Nefsin birliğine karşı bu itirazın daha önce İbn Sînâ tarafından da dile getirilmiş olması el-Ğazālî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki tutumunu yansıtan bir örnektir. El-Ğazālî, bir meseleyi ele alırken kime ait olduğundan ziyade doğru olup olmadığının dikkate alınması gerektiği görüşünde istikrarlıdır. *Tehâfutu'l-Felâsife* eserinde birçok açıdan İbn Sînâ'yı eleştirmesine rağmen, doğru bulduğu görüşlerini benimsemekte bir çekince göstermemektedir.⁹⁶

İbn Sînâ'nın insan nefislerinin sonsuz olması iddiasının bilfiil sonsuzluğa yol açtığı için imkânsız olduğu bilgisinin zorunlu bir bilgi teşkil ettiğini ileri süren el-Ğazālî böylelikle *felâsifeye* karşı bir zorunluluk iddiası daha yönelmiş olmaktadır. *Felâsife* bu iddiayı kabul ederlerse, kendi iddialarının yanlışlığı ortaya çıkmış olacaktır; kabul etmezlerse, birbiriyle çelişen iki zorunluluk iddiası ile karşı karşıya kaldığımız için tartışma çıkmaza girmiş olacaktır. O halde bu zorunluluk iddiası ile el-Ğazālî *Tehâfutu'l-Felâsife*'de hedeflediği amaca ulaşmış olmaktadır. O'nun buradaki asıl amacı, kanaatimce, *felâsifenin* delillerinde yer alan metafizik

⁹⁵ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 22. Ebû 'Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs Avicenna's De Anima*, ed. Fazlurrahmân (Londra: Oxford University Press, 1959), ss. 209-221.

⁹⁶ El-Ğazālî, mantık, matematik, büyük oranda fizik ile ilgili meselelerde *felâsifenin* görüşlerini benimsediğini açıkça belirtmektedir. O'nun itiraz ettiği noktalar bazı metafizik noktalardaki temelsiz olduğunu düşündüğü iddialardır.

ilkelerin aklen zorunluluk teşkil etmediğini göstermektedir.

1.5.2. *Felāsife*nin Cevabı: Terk Müddetinin Hem Ezelî Hem Sonlu Olmasının

Çelişkili Olması

Felāsife, ardışık birimlerin bilfiil sonsuzluğa yol açtığı iddiasına karşı farklı bir itiraz daha yöneltmektedirler. Bu itiraza göre, el-Ğazālî'nin tüm atların toplam sayısının sonsuz olması gibi şu anda var olmasa da toplam sayının sonlu olacağını iddia etmesi kendi aleyhinedir. Çünkü şeyler, artık var olması gerekmeksizin bir bütün oluşturuyorsa ve bilfiillik teşkil ediyorsa, bu durumda “geçmiş zamanın” kendisinin de bilfiil var olması gerekmektedir. Geçmiş zamanın bilfiil olması ise zamanın bir başlangıcı olması anlamına gelmektedir. *Felāsife* bununla kadîm bir soruyu gündeme getirmektedirler: O halde zamanın başlangıcından önce ne vardı?

Felāsifeye göre, eğer zamanın bir başlangıcı varsa, muhakkak bu noktadan önce de zaman olması gerekir. Onlar âlemin bir başlangıcı olmasının “zamandan önce zaman” çelişkisine yol açacağını ileri sürmektedirler. Çünkü zamandan önce bir zamanın olması, önce Tanrı'nın âlemi yaratmadığı bir *terk müddeti* sonra da yarattığı bir *başlangıç anı* olduğu anlamına gelmektedir. Böyle bir *terk müddeti* varsa, bu ya sonlu ya da sonsuzdur. Eğer *terk müddeti* sonlu olursa, bu, Allah'ın varlığının da bir başlangıcı olduğu anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Eğer *terk müddetinin* sonsuz olduğu kabul edilirse, bu durumda da sayıca sonsuz imkânların bulunduğu bir “süre” kat edilerek bir başlangıç noktasına ulaşılmış olur ki sonsuzun kat edilmesi de imkânsızdır. O halde zamandan önce zamanın sonlu olması da sonsuz olması da imkânsız olacağı için zamandan önce zaman olamayacağı ortaya çıkmış olur. *Felāsife* böylelikle zamandan önce zaman olmasının yol açtığı bu çelişkilerden hareketle zamanın bir başlangıcı olamayacağını ileri sürmektedirler. Onlara göre el-Ğazālî, hudûsu kabul ettiği için zamanın da hâdis ve bilfiil olması gerekmektedir: Diğer taraftan “zamandan önce zaman” olduğu için bu durum zamanın bilfiil olarak sonsuz olmasına yol açacaktır ki bu da çelişkilidir. Bu durumda

ise el-Ğazālî'nin bir sayının hem sonsuz hem de sonlu olacağını kabul ederek çelişkiye düştüğünü ileri sürmektedirler.⁹⁷

1.5.3. El-Ğazālî'nin İtirazı: Zaman ve Müddet Hâdistir.

Felâsifenin yukarıdaki itirazı, âlem hâdis olduğunda âlemin başlangıcından önce bir zaman geçmiş olması gerektiği kabulüne dayanmakta ve argüman bu kabulün üzerine inşa edilmektedir. El-Ğazālî ise âlemin başlangıcından önce zamanın varlığının söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre zaman ve müddet de âlem gibi hâdistir, âlemle birlikte var olmuştur.⁹⁸ El-Ğazālî, bu sorunun cevabını *felâsifenin* ikinci delilini tartışırken etraflıca irdellemektedir. Burada ise zaman meselesine yalnızca âlemin hudûsunun *felâsifenin* ileri sürdüğü gibi “zamandan önce zaman” olması gibi bir problemi ortaya çıkarmayacağını belirtmekle yetinmektedir. O, zaman tartışmasını sonraya erteleyerek münazara adabına uygun bir yol tutup âlemin kıdeminin aklî zorunluluk teşkil edip etmediğine dair olan asıl tartışma noktasına dönmektedir.⁹⁹

1.5.4. Bilfiil Sonsuzluğun İmkânsızlığı İtirazının Değerlendirmesi

El-Ğazālî'nin bu itirazındaki ana hedefi “Âlem kadîmdir” iddiası kabul edildiğinde ortaya bir çelişki çıkacağını göstermektir. Bunu temellendirmek üzere âlemin kıdeminin Aristoteles'e dayanan kadîm bir ilke olan bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesini ihlal ettiğini ileri

⁹⁷ Bu konunun detaylı bir tartışması için bkz. Marmura, “The Conflict Over the World's Pre-Eternity,” s. 53.

⁹⁸ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 20.

⁹⁹ İkinci delil tartışması, Moad'ın da işaret ettiği gibi, birinci delildeki bu soruya verilen bir cevap olup birinci delilin devamı niteliğindedir. Bkz. Edward Omar Moad, “Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers,” 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İFAV, 2012), ss. 535-546. Ayrıca bkz. Iysa Ade Bello, *The Medieval Islamic Controversy of Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wîl in the Conflict Between Al-Ghazâlî and Ibn Rushd* (Leiden, New York, Kobenhavn & Koln: E. J. Brill, 1989), s. 93.

sürmektedir. El-Ğazālī, *felāsifenin* bilfiil sonsuzluğu kabul ettiklerini gösterdiği takdirde Aristoteles geleneğini takip eden *felāsife* bir çelişkiye düşmüş olacaklardır. Ancak el-Ğazālī, bu itirazı sunan ilk kişi değildir. Kendisinden önce Philoponos ve el-Kindī gibi düşünürler âlemin kıdemine karşı bu ilkeyi gündeme getirerek Aristoteles'in düştüğü çelişkiden bahsetmiştir. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de el-Ğazālī, kendinden önce bu ilkeyi savunanlar ve buna karşı deliller üreterek âlemin kıdeminin bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesini ihlal etmediğini ileri süren İbn Sīnā gibi *felāsifenin* görüşlerine de yer vererek argümanın revize edilmiş bir versiyonunu sunmaktadır. Burada el-Ğazālī, öncelikle âlemin kıdeminin feleklerin dönüş sayılarının sonsuzluğunu gerektirdiğini ve bu sayıların bilfiil sonsuza işaret ettiği için de imkânsız olduğunu savunarak fiziksel temelli bir itiraz yapmaktadır. Sayının tek ve çift olmasının zorunlu olması ve belirli bir sayının da ancak bilfiil bir gerçekliğe işaret edebileceği iddiası ise daha ziyade matematiksel bir tartışma olarak ele alınmaktadır. İbn Sīnā'ya karşı yönelttiği insan nefislerinin bilfiil olduğu ve sonsuz olamayacakları şeklindeki itiraz da yine fizik alanına dair bir tartışmadır. Bu üç ana mesele hakkında el-Ğazālī'nin itirazları makul görünmektedir. İbn Ruşd'ün *Tehāfutu't-Tehāfut* adlı eserine bakılırsa *felāsife* de bu itirazları görmezden gelmez. El-Ğazālī, aynı zamanda bir zorunluluk iddiasına karşı farklı bir zorunluluk iddiası ortaya atmak suretiyle *felāsifenin* delillerini yeteri kadar temellendirmediklerini ileri sürmektedir. Aslında el-Ğazālī'nin yöntemi dikkate şayandır: Kendi iddialarının zorunluluk teşkil ettiğini ileri süren *felāsifeye* karşı bu iddiaların çelişğinin zorunlu olduğunu ileri sürmek. *Felāsife* bu zorunluluk iddiasını kabul etmezlerse, tartışma bir çözüme varmamış bir çıkmaza girmiş olur. Kabul ettikleri takdirde ise yenilgiyi kabul etmiş olurlar.

El-Ğazālī, bilfiil sonsuzluk tartışmasından sonra bir yöntem değişikliğine gitmektedir. El-Ğazālī'nin âlemin kıdeminin çelişkilere yol açtığı iddiasının ardından *felāsife* de aynı yöntemle el-Ğazālī'ye itiraz edebilirler. Onlar da âlemin hudusunun çelişkiye yol açtığını ileri sürebilirler. Bu el-Ğazālī'nin münazarada *felāsifeye* verdiği önemli bir koz olarak görülebilir.

Zira aşağıda ele alınacak olan *felāsifenin* âlemin hudûsunun çelişki arz ettiğine dair delilleri günümüzde hâlâ tartışılmaya devam eden özdeşlerin ayırt edilmezliği problemine dairdir.

1.6. *Felāsifenin* Âlemin Hâdis Olmasının Çelişkiye Yol Açtığı İddiası

Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği Meselesi

Tehāfutu'l-Felāsife'de el-Ğazālî'nin aktarımına göre *felāsife*, “Kadîmden hâdisin sâdır olması imkânsızdır” şeklindeki iddialarını savunmak üzere öncelikle bu önermenin zorunlu bir önerme olduğunu ileri sürmektedirler. El-Ğazālî, bu zorunluluk iddiasına karşı yönelttiği itirazların *felāsifeyi* zora soktuğunu, onların delillerini böyle bir yöntemle savunma imkânları kalmadığını ve tartışmanın bir açmaza girdiğini belirtmektedir. Ancak el-Ğazālî, münazarayı burada noktalarak hızlı bir sonuca varmak yerine *felāsifenin* görüşlerini savunmayı sürdürebilecekleri farklı bir yöntemi daha tartışmaya açmaktadır. Bu defa *felāsife*, “Kadîmden hâdisin sâdır olması imkânsızdır” iddiasının çelişğinin yani “Kadîmden hâdisin sudûru mümkündür” önermesinin çelişkiye yol açtığını göstermek suretiyle iddiayı ispatlama yolunu denemektedirler. Bu yöntem klasik mantık literatüründe *abese irca* yöntemi olarak adlandırılmaktadır. Buna göre *felāsifenin* yapması gereken âlemin kadîm olduğunu ispatlamak için âlemin kadîm olmamasının yani hâdis olmasının çelişkiye yol açtığını ispatlamaktır. *Felāsifeye* göre, âlemin hâdis olması yani bir başlangıç noktasının olması, Tanrı'nın âlemi belirli bir *anda* ihdâs ettiği ve dolayısıyla âlemden önce, içinde âlemin başladığı bir zaman olduğu anlamına gelmektedir. Tanrı'nın âlemi, yaratmış olduğu andan önce ya da sonra yaratmış olması mümkündür. Bu anlardan her biri ilahî iradenin taalluk etmesi açısından diğerleriyle aynıdır. *Felāsife* özdeş olan bu anlardan birini diğerinden ayıran herhangi bir ayırt edici husus (*muḥaşşiş*)¹⁰⁰ olamayacağını ve bu nedenle ilahî iradenin bu özdeş anlardan birisine

¹⁰⁰ Birinci delilde geçen *muracciḥ* kavramı ile *muḥaşşiş* kavramı yer yer birbirinin yerine kullanılan benzer kavramlardır. Van Den Bergh *muḥaşşiş* kavramının üç farklı anlamda kullanılabileceğini belirtmektedir: (i) Ayırt

taalluk etmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Zira *felâsîfeye* göre, bir *muḥaşşîş* olmaksızın bir seçim yapılamaz ve özdeşler ayırt edilemez olduğu için Tanrı'nın bu anlardan birini irade etmiş olması imkânsızdır. Buna ilaveten, *felâsîfeye* göre, âlemin ihdâs edilmiş olabileceği vakitler birbiriyle özdeş olduğu için bu vakitlerden herhangi birinde meydana gelen âlemler arasında da bir farklılık söz konusu olamaz. Aralarında hiçbir fark olmadığına göre bu âlemlerden birinin diğerine tercih edilmesi de mümkün değildir. El-Ğazālî ise bunun aksini savunmaktadır. Ona göre tüm nitelikleri aynı olan iki şeyden birisinin seçilmesi mümkündür ve Tanrı özdeşleri ayırt edebilir.

Bu tartışmada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır: *Felâsîfe*, âlemin kadîm olduğu görüşünde oldukları halde bu tartışmada argüman gereği âlemin hâdis olduğunu farz etmektedirler. *Felâsîfe*, âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğunu göstermek üzere “Âlemin hâdis olması, âlemden önce bir zamanın var olmasını gerektirmektedir” ön kabulüne dayanmaktadırlar. Âlemden önce bir zamanın var olmasının yol açacağı imkânsızlıkları göstermek suretiyle onlar, âlemin hâdis olamayacağını ileri sürmektedirler. Her ne kadar el-Ğazālî, özdeşlik tartışmasının hemen öncesinde zaman ile ilgili bu ön kabule zıt bir görüş beyan ederek hâdis bir âlemden önce bir zamanın olması gerekmediğine, bilakis “müddetin ve zamanın hâdis olduğuna” işaret etmiş olsa da bu tartışmayı ikinci delile ertelemektedir. Burada ise *felâsîfe* ile özdeşlerin ayırt edilmezliğine dair tartışmayı sürdürmek amacıyla “hâdis bir âlemden önce zamanın var olduğu” iddiasını kabul etmektedir.¹⁰¹

edici özelliği olmayan iki benzer nesneden birini seçen, belirleyen, böylelikle ayırt eden prensip, (ii) Bilinen bir ayırt edici husus olmadan aynı amaca sahip iki karşıt şeyden birisini seçen ya da belirleyen prensip (iii) Seçmeye neden olacak ayırt edici husus. Bkz. Van Den Berg, “Notes,” *Averroes' Tehāfut et-Tehāfut The Incoherence of the Incoherence*, s. 18.

¹⁰¹ El-Ğazālî, âlemin ezeliğine dair ikinci delili tartışırken aslında âlemden önce zaman olması gibi bir zorunluluk olmadığını gündeme getirerek zaman meselesini farklı bir açıdan ele almaktadır.

Felāsifenin âlemin varlığından önce özdeş anların var olduğu ve bu anların herhangi bir şekilde birbirinden ayırt edilemeyeceği iddiasına karşı el-Ğazālî iki şekilde itiraz etmektedir. Bunlardan birincisinde el-Ğazālî, özdeşlerin ayırt edilebileceğini göstermeye yönelik argümanlar ortaya koymaktadır:

1. *Felāsifenin* özdeş anların ayırt edilemez olduğu iddiası yanlıştır. Özdeşler ayırt edilebilir. El-Ğazālî, bu görüşü üç açıdan savunmaktadır:

1.1. Birincisi, “irade” kavramının tanımı gereği özdeşler ayırt edilebilir.

1.2. İkincisi, Tanrı’nın iradesi, insan iradesi gibi değildir, dolayısıyla insan özdeşleri ayırt edemese de Tanrı ayırt edebilir.

1.3. Üçüncüsü de Tanrı’nın iradesi, insanın iradesi gibi olsa dahi yine de özdeşler ayırt edilebilir. Zira insan, iradesi ile özdeş olan iki şeyden birini seçebilir.

El-Ğazālî’nin özdeşlerin ayırt edilmesi konusunda ikinci itirazında ise *felāsifenin* tutarsız olduklarını göstermeyi amaçlamaktadır.

2. İkinci İtiraza göre *felāsife* özdeşlerin ayırt edilemez olduğunu kabul etmeleri konusunda kendileriyle tutarsızdırlar. Çünkü onlar, kendi sistemlerinde özdeşlerin ayırt edildiğini kabul etmek zorundadırlar. El-Ğazālî’ye göre, Tanrı’nın âlemi yaratırken zıtlardan birisini irade etmesi özdeşler arasında bir seçim yaptığı anlamına gelmektedir. Zira “siyah ya da beyaz” gibi iki zıt durum, Tanrı için aynı imkâna sahiptir. İkinci olarak da âlemin nizamıyla ilgili iki hususta *felāsife*, özdeşler arasında bir seçim yapıldığını kabul etmek durumundadırlar. Bu iki husustan biri feleklerin hareket yönleri ve diğeri de kutup noktalarıdır. El-Ğazālî, feleklerin belirli bir yöne değil de aksi yöne dönüyor olmasının ve küre şeklinde olduğu kabul edilen âlemin iki noktasının kutup noktası olarak seçilmesinin özdeş olan durumlar arasından yapılan bir seçimle gerçekleştiğini belirtmektedir. Ona göre bu seçimlerle özdeş anlardan birisinin seçilmesi arasında bir fark yoktur. El-Ğazālî’nin işaret ettiği bu hususların, doğru olduğu takdirde, *felāsifenin* sistemindeki tutarsızlıkları göstermek açısından kayda değer

örnekler teşkil ettiklerini söyleyebiliriz.

Özdeşlerin ayırt edilemeyeceği iddiası ispata muhtaç bir iddiadır. Nitekim özdeşlerin ayırt edilebilir olmasının açık bir çelişki içermediği söylenebilir. Bu tartışma günümüz felsefesinde önemini korumaktadır. Leibniz'in kavramlaştırmalarından sonra daha sistematik olarak tartışılmaya devam eden "özdeşlerin ayırt edilmezliği" meselesini Tanrı ve âlem ilişkisi açısından düşündüğümüzde iki ayrı Tanrı tasavvuru ile ilgili olduğunu görmekteyiz. Öyle ki, özdeşlerin ayırt edilebilir olduğu görüşü iradî fiil yapabilen *fā 'il-i muhtār* (*fā 'ilun bi 'l-ihtiyār*) bir Tanrı anlayışıyla uyumludur. Bu anlayışa göre, zamansal ve mekânsal sınırlamalardan azade düşünüldüğünde tüm nitelikleri aynı olan iki şeyin var olması mümkündür. Tanrı, özdeş olan bu şeylerden birisini seçebilir. Özdeşlerin ayırt edilebilir olduğunu savunanlar bu düşüncelerini Tanrı'nın iradesine dayandırmaktadırlar ve irade sıfatının "özdeşleri ayırt edebilen bir sıfat" olduğunu savunmaktadırlar. Bu görüşe göre, ancak böyle bir iradeye sahip olan Tanrı herhangi bir zorunluluk ve sınırlılıktan azade bir Tanrı olabilir.

Buna karşın özdeşlerin ayırt edilememesi iddiası ise fiillerini zorunlu olarak yapan *mücibun bi 'z-zāt* Tanrı anlayışıyla uyumlu görünmektedir. Bu anlayışa göre ilahî irade, özdeş iki durumdan birisine değil, aksine özdeş olmayan durumlardan hikmete en uygun olana taalluk etmektedir. Tanrı, özdeş olmayan durumlardan hikmetine/inayetine uygun olan durumu zorunlu olarak var kılmaktadır. Dolayısıyla özdeşlerin ayırt edilmezliğine dair bu iddia *felâsifenin* Tanrı'nın fiillerinin zorunlu olduğu ve başka türlü olamayacağı şeklindeki metafizik tutumlarının bir sonucu olarak okunabilir. Şimdi *felâsifenin* argümanını ve el-Ğazālî'nin itirazını detaylı olarak inceleyelim.

1.6.1. *Felâsifenin* İradenin Özdeş Olan İki Şeyden Birini Seçemeyeceği İddiası

Felâsifeye göre, âlemin hâdis olması imkânsızdır. Çünkü âlem hâdis olsaydı, âlemin meydana gelmesinin mümkün olduğu anlardan birinin diğerinden ayırt edilmesi gerekirdi. Fakat bu imkânsızdır. Âlemin hâdis olduğu farz edildiğinde, âlemin başlangıcından önce var

olan ve herhangi birinde âlemin var kılınması mümkün olan anları zamansal bir çizgi üzerinde şöyle gösterebiliriz:



Felâsîfeye göre, âlemin başlangıç noktası olarak belirlenmeye elverişli olması açısından bu anlardan birini diğerinden ayıran bir hususiyet yoktur. Argüman gereği, bu anlardan birisinin diğerine tercih edildiğini ve o anda âlemin ihdâs edildiğini düşünelim. Bu durumda iki tercih söz konusudur. Birincisi, söz konusu anlardan birisinin diğerlerine tercih edilmesi. İkincisi, âlemin varlığının yokluğuna tercih edilmesi. Esasen âlemin var olması tercih edildikten sonra ise âlemin nizamını oluşturan her şey için böyle bir tercihin söz konusu olduğu söylenebilir: Örneğin hareketin sükûna tercih edilmesi, beyazın siyaha tercih edilmesi gibi. Tanrı için bir mahallin siyah yahut beyaz olmasını tercih etmesi eşit derecede mümkün görünmektedir. *Felâsîfe*, bu tartışmada hasımlarına şöyle bir soru yöneltmektedirler:

Aslında, siyah ve beyaz ya da hareket ve sükûn açısından, siz [hasımlar] beyazın Kadîm tarafından ihdâs edildiğini söylüyorsunuz. Fakat mahall siyah olabildiği gibi beyaz da olabilir. O halde kadîm irade neden siyahı değil de beyazı tercih etti?¹⁰²

Bu pasaja göre *felâsîfe*, iki şeyden birinin tercih edilmesi için o şeyin bir hususiyeti olmasını zorunlu görmektedir. Onlar, buna karşı çıkan hasımlarına şöyle bir soru yöneltmektedirler: “Kadîm irade niçin siyahı değil de beyazı seçmiştir? İrade açısından iki mümkündür birini diğerinden ayıran şey nedir?”

Felâsîfenin hasımları, âlemdeki her şeyin başka türlü de olabileceğini savunmaktadır.

¹⁰² El-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 21. Bu pasajın güncel bir tercümesi için bkz. El-Ğazālî, *The Incoherence of the Philosophers*, “The First Discussion,” On Refuting Their Claim of the World’s Eternity. Terc. Jon McGinnis & David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Hackett Publishing, 2007) içinde, s. 248.

Mevcut âlem bu alternatiflerden bir tanesinin gerçekleşmesiyle meydana gelmektedir. Tanrı'nın iradesinin bu alternatiflerden birisine taalluku mümkündür. *Felâsife* ise, örneğin, bir nesnenin siyah ya da beyaz olması için bu alternatiflerden birinin diğerine tercih edilmesini sağlayan bir hususiyetin varlığını zorunlu görmektedirler.

Felâsifenin bu soru ile ima ettikleri şey, bir *muhaşşîş* olmaksızın bu seçimin yapılmasının imkânsız olmasıdır. *Felâsife*, örneğin hareketin sükûna ya da siyahın beyaza tercih edilmesini sağlayan bir *muhaşşîş* olduğunu ve âlemin nizamının da böyle bir *muhaşşîş*in varlığından dolayı meydana geldiği görüşündedirler. Kendisinde âlemin var edilebileceği *anlar* ise *felâsifeye* göre, âlemin nizamını oluşturan siyahlık, beyazlık, büyüklük, küçüklük gibi seçeneklerden farklı olarak birbirinden ayırt edilecek bir hususiyete sahip değildir. Dolayısıyla bu *anlar* arasında ayırım yapmayı sağlayabilecek herhangi bir *muhaşşîş* de olamaz.

Felâsifenin bakış açısından bakarsak, eğer âlem bu vakitlerden birinde *muhaşşîş* olmaksızın ihdâs edilmiş olsaydı âlemin varlığı da yokluğuna *muhaşşîş* olmaksızın tercih edilmiş olabilirdi. Bu durumda âlemin varlığının yokluğuna göre bir ayrıcalığı/hikmeti olmazdı. *Felâsife* âlemin varlığının tercih edilmesinin varlığını yokluğuna üstün kılan bir husustan kaynaklandığını ve bu hususun tercih edilmesinin de Tanrı'nın hikmeti gereği olduğunu düşündükleri için bu iki durum arasında bir *muhaşşîş* olmamasını kabul etmemektedirler. Onlar, âlemin varlığının tercih edilmesinin/belirlenmesinin Tanrı'nın 'irade'sinden kaynaklandığını ve irade dışında başka bir belirleyici aramaya gerek olmadığını görüşüne ise karşı çıkmaktadırlar. Zira bu görüş "irade" için de "Diğerini değil de niçin bunu tercih etti/belirlledi?" sorusu sorulabileceğinden dolayı, ikna edici bir cevap olmamaktadır. *Felâsifenin* iradeye "niçin" sorusunu yöneltmeleri, iradenin seçmesinin de bir nedeni olduğu ve bu nedenin de başka bir nedeni olduğu ve dolayısıyla teselsülün ortaya çıkacağını ima etmektedir. Teselsül imkânsız olduğuna göre iradenin *muhaşşîş* olmaksızın seçmesi de imkânsızdır.

Eğer bu soruya *felâsifenin* hasımları tarafından kadîm varlığın özdeş seçeneklerden birisini seçebileceği ve ona *niçin* sorusu sorulmayacağı şeklinde cevap verilirse, bu durumda *felâsifenin* eline bir koz geçer ve âlemin kıdemi konusunda hasımlarını ilzam etmek için bir gerekçeye kavuşmuş olurlar: “Kadîm hakkında niçin sorusu sorulmuyorsa, âlem de kadîm olsun ve *şurû* ‘ halinin Sâni’ini ve niçinini sormayın ...”¹⁰³

Vakitler arasında tercih yapılmasını mümkün kılacak bir *muhaşşış* olmadığından özdeşler arasında seçim yapılamayacağına göre *felâsife*, böyle bir seçimin gerçekleştiğini savunanlar için tek alternatif kaldığını belirtirler: Seçimin keyfî olması. Peki kadîm varlığın mümkünler arasında keyfî bir seçim yaptığından söz edilebilir mi? Keyfî bir seçim olduğunu kabul edelim. Bu durumda “âlemin başka türlü olması mümkün iken böyle belirlenmiştir” ifadesinin de bir anlamı kalmazdı. Zira keyfî bir âlemin bir hikmet üzere olması düşünülemez. Şöyle bir örnek durum düşünebiliriz: Bir torbada birbirinin aynı bilyeler olsun. Keyfî bir seçim yapıldığında torbadaki bilyelerden herhangi biri seçilebilir. Ancak dikkat edilirse, böyle bir seçimde bilyelerin özdeş olup olmaması da önemini kaybetmiş olur. Bilyeler aynı olsa da olmasa da aralarından birisi keyfî olarak seçilmiş olabilir. Ancak tartıştığımız husus özdeşlerin ayırt edilip edilmeyeceği hakkında olduğu için keyfî bir seçim olması ile ilgili itiraz konuyla alakalı bir itiraz olmaz. Çünkü bir *muhaşşış* var iken de seçimin keyfî olmasından söz edilebilir. *Felâsife* ise özdeş zamanlar arasında keyfî bir seçim yapıldığı düşünülebileceği için, tartışma noktasıyla yani özdeşlerin ayırt edilebilir olup olmadığıyla alakalı bir itiraz olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁰⁴

Felâsifenin âlemin hâdis olmasının çelişkiye yol açacağını ileri sürdükleri argümanı şu şekilde formüle edebiliriz:

¹⁰³ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 21.

¹⁰⁴ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 23.

1. İlahî iradenin taalluku açısından âlemden önce var olduğu farz edilen vakitler özdeşdir.
2. Eğer âlem hâdis ise, bir vaktin diğerine tercih edilmiş olması gerekir.
3. Vakitler özdeş olduğundan onlardan birini belirleyecek bir *muḥaṣṣiṣ* olamaz.
4. *Muḥaṣṣiṣ* olmadan tercih yapmak imkânsızdır.
5. O halde, bir vaktin diğerine tercih edilmesi imkânsızdır.
6. O halde, âlem hâdis olamaz.¹⁰⁵

1.6.2. El-Ğazālî'nin Cevabı: İrade Özdeşler Arasından Seçebilir.

Felâsîfenin bir *muḥaṣṣiṣ* olmadıkça özdeşler arasında bir seçim yapılmasının imkânsız olduğu iddiasına karşı el-Ğazālî, bunun mümkün olduğunu ileri sürmektedir. El-Ğazālî'ye göre irade, “bir şeyi mislinden temyiz ve tahsis etme yeteneği veya kapasitesi”dir.¹⁰⁶ Dolayısıyla irade tanımı gereği özdeşleri ayırt edebilen bir niteliktir. El-Ğazālî'ye göre, âlemin “şu anda var olduğu mekânda, var olduğu zamanda, var olduğu şekilde” var olması, kadîm iradenin muradıdır. İrade seçim yapabilen anlamına geldiği için el-Ğazālî, iradeye “Niçin bu seçimi yaptı?” sorusunun yöneltmesini makul görmemektedir. Çünkü iradenin bir seçim yapması, onun tanımının halihazırda seçim yapma niteliği olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, iradeye herhangi bir “niçin” sorusunun yöneltmesi makul değildir. Bu nedenle, kadîm irade söz konusu olduğunda art arda niçin sorularının yöneltmesinden doğan bir teselsül meselesi de ortaya çıkmamaktadır.

¹⁰⁵ Marmura bu durumun teselsüle yol açtığı için imkânsız olduğunu ilave etmektedir. Bkz. Marmura, “The Conflict Over the World's Pre-Eternity,” ss. 55-56.

¹⁰⁶ Fehrullah Terkan, “El-Ğazālî'nin İlahî İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların Verdiği Cevaplar” 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), s. 626. Ebû Hâmid el-Ğazālî, *el-İktîşād fi'l-İ'tikād*, ed. İbrâhim A. Çubukçu & Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1962), ss. 104-105.

İradenin tanımında seçme fiilinin var olduğunu ileri süren bu anlayışa göre irade eğer ‘seçme’ fiilini barındırıyor olmasaydı, kudret ile aynı anlama gelmiş olurdu. Kudretin mümkün olan iki zıt şeye nispetinin aynı olduğu düşünüldüğünde bu iki zıttan birinin belirlenmesini sağlayan başka bir niteliğe daha ihtiyaç olduğu barizdir. İşte irade, Tanrı’nın kudretinin eşit derecede taalluk ettiği şeylerden birini belirleyen niteliklerdir. Tanrı, el-Ğazālî’ye göre, kudretinin taalluk ettiği şeylerden hangisini dilerse onun varlığını irade etmektedir. Bu irade anlayışı, Tanrı’nın iradesinin zorunlu olarak öyle gerçekleştirdiği görüşünde olan *felâsîfenin* anlayışından farklılık arz etmektedir. El-Ğazālîye göre Tanrı fiillerinde herhangi bir zorunluluğa tabi değildir.¹⁰⁷

Felâsîfe ise el-Ğazālî’nin iradenin özdeşleri ayırt eden nitelik olduğu şeklindeki tanımına karşı çıkmaktadırlar. Buna karşın el-Ğazālî “İlim, malûmu bilmektir” tanımını nasıl bir tanımsa “İrade, özdeşlerden birini belirlemektir” tanımının da aynı şekilde bir tanım olduğunu belirtmektedir. Böyle tanım ifadeleri için niçin sorusunu sormak ise anlamsızdır. Biz tanımlarla ilgili yalnızca hangi lafzın hangi tanıma karşılık olarak konulduğunu sorabiliriz.¹⁰⁸ Örneğin, masanın anlamını kavradıktan sonra bu anlama neden ‘fasa’ değil de ‘masa’ lafzının uygun görüldüğünü sormak absürt olur.

1.6.3. *Felâsîfe*’nin Özdeşlerin Ayırt Edilemeyeceği İddiası

Yukarıda belirtildiği üzere *felâsîfe*, argüman gereği âlemin hâdis olmasını kabul ederek yaptıkları akıl yürütmede âlemin varlığından önce “özdeş vakitler” olduğunu farz etmektedirler. Halbuki *felâsîfenin* âleminde herhangi iki şeyin özdeş olması yani aralarında birini diğerinden ayırt edecek bir *muḥaṣṣîs* olmaması söz konusu değildir. Bu anlayışa göre özdeş olmak ayırt edilmez olmaktır. Dolayısıyla tüm nitelikleri aynı olan iki şeyden bahsetmek

¹⁰⁷ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 57.

¹⁰⁸ el-Ğazālî, *Tehâfutu ’l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 23.

imkânsızdır. İki özdeş bilyenin var olduğunu farz ettiğimizde diğer tüm nitelikleri aynı olsa bile bu iki bilyeyi iki ayrı mekânda düşünebiliyoruz. İşte *felâsife*, böyle bir akıl yürütme yaparak özdeş olan iki şeyden söz edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.

Felâsifenin bu konuyla ilgili verdikleri örnek iki siyah renk örneğidir. İki siyahtan söz edilebilmesini sağlayan şey, bu renklerin iki ayrı mekânda yahut iki ayrı vakitte var olmalarıdır. *Felâsifeye* göre, zaman ve mekân dahil tüm nitelikleri aynı olan iki siyahtan söz edilmesi ise mümkün değildir. Bu, aslında yalnızca bir siyah olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “özdeşlerin ayırt edilmesi” terimi *felâsife* için çelişkili bir ifade olmaktadır. Çünkü özdeş olmak aynı olmaktır. Aynı olan da ayrı olamaz.¹⁰⁹ Dolayısıyla *felâsifeye* göre, bir nesnenin siyah olmasının nedeni Tanrı’nın özdeş olan alternatiflerden birisini irade etmiş olmasından değil, başka bir rengin değil de bu siyahın var olmasını gerektiren bir niteliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

1.6.4. *Felâsife*: İnsan İradesi Ayırt Edici Bir Özellik Olmaksızın Seçim Yapamaz.

Felâsife özdeşlerin ayırt edilmesinin mümkün olmadığını göstermek için insanın iradesi ile ilahî irade arasında bir analogi yapmaktadırlar.¹¹⁰ Bu analogiye göre insanın kendi iradesiyle iki özdeş şey arasında bir seçim yapması imkânsızdır. Bundan dolayı Tanrı için de böyle bir seçimin mümkün olduğu söylenemez. Örneğin, susamış bir insan önündeki tüm nitelikleri aynı olan iki bardak sudan birisini seçmek zorunda olsun. Eğer bardaklar arasında herhangi bir *muhaşşış* söz konusu değilse, susamış kişinin o ikisinden birini seçmesi imkânsızdır. *Felâsife* tıpkı bu durumda olduğu gibi ilahî iradenin taalluk ettiği mümkünlerden birisinin gerçekleşmesi

¹⁰⁹ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 24; Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 57.

¹¹⁰ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 24.

için *muhaşşış* gerektiğini ileri sürmektedirler.¹¹¹

1.6.5. El-Ğazālî'nin İtirazının Birinci Yönü: Özdeşler Ayırt Edilebilir İddiası

1.6.5.1. Tanrı Özdeşleri Ayırt edebilir

El-Ğazālî, *felâsîfenin* iradenin özdeşler arasında seçim yapamayacağı iddiasına karşı öncelikle bu iddianın (1) aklî olarak zorunluluk teşkil etmediğini belirtmektedir. Ona göre özdeşlerin ayırt edilebileceğini düşünen aklı başında bir zümre vardır. (2) O, iradenin benzerler/özdeşler arasında seçim yapamayacağı iddiasının burhânî olarak da savunulamayacağını ileri sürmektedir. Bunu ileri sürmesinin nedeni, el-Ğazālî'nin iradenin “özelliği bir şeyi benzerinden ayırt etmek” olan bir sıfat olduğunu düşünmeyi makul görmesidir.¹¹²

Felâsîfe, Tanrı'nın iradesi ile özdeşler arasında bir seçim yapılamayacağını ispatlamak üzere insan iradesi için geçerli olan bazı örnekler vermektedir. El-Ğazālî, *felâsîfenin* Tanrı'nın iradesi ile insanın iradesi arasında yaptıkları analojinin fasit olduğunu ileri sürmektedir. O'na göre, *felâsîfe* bu konuda tutarsız davranmakta ve Tanrı'nın ilmi ile insanın ilminin farklı olduğunu kabul ettikleri halde Tanrı'nın iradesi ile insanın iradesinin farklı olduğunu kabul etmeyip¹¹³ Tanrı'nın iradesini insanın iradesi gibi düşünmektedirler. El-Ğazālî, insanın

¹¹¹ Buridan'a göre önünde özdeş iki demet ot olan aç ve susuz bir eşek, eğer özdeşler arasında bir seçim yapmak imkânsız ise, ölecektir. Buridan bu örneğe ahlak felsefesini temellendirmek üzere yer vermiş olsa da özdeşlerin ayırt edilmesi konusunda mütemadiyen başvurulmuş bir örnektir. Bu örneği Spinoza'nın kullanımı için bkz. Benedictus Spinoza, *Etika* (Ankara: Dost Kitabevi, 2011), s. 124. Leibniz ise *felâsîfe* ile aynı görüşü savunarak eşeğin böyle bir durumla karşılaşmasının mümkün olmadığını zira iki şeyin tüm niteliklerinin aynı olmasından söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz & Samuel Clarke, *Leibniz and Clarke: Correspondence*, ed. Roger Ariew (Hackett Publishing Company, 2000), s. 22.

¹¹² el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 23.

¹¹³ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 23.

iradesiyle özdeşleri ayırt ettiği tasavvur edilemese bile Tanrı için farklı bir durumun söz konusu olabileceğini savunmaktadır. Tanrı'nın iradesi ile insanın iradesinin her hususta birbiriyle aynı olması zorunlu değildir. El-Ğazālī, bu analojinin geçersiz olduğunu göstermek için şöyle bir örnek vermektedir: Tanrı “âlemin ne dışında ne içinde ne ona bitişik ne ondan ayrı” bir varlıktır, fakat insan böyle değildir. O halde *felâsife*nin insan için geçerli olan şeylerin Tanrı için de geçerli olacağı şeklindeki iddialarını kabul etmek zorunlu değildir.

Felâsife, insan iradesi ile ilahî irade arasında kurdukları analojiyi “irade” lafzının lügat anlamına dayandırabilirler. Lügat anlamı olarak da “irade”nin aralarında ayırt edici bir özellik olan iki şeyden birisinin seçilmesine işaret ettiğini belirtebilirler. İrade kavramının lügat anlamının böyle bir farklılığı gerektirmesi, el-Ğazālī'ye göre anlamın kendisini belirleyen bir husus değildir. Zira, buradaki tartışma, adlandırma ya da lafızlarla değil, mana ile ilgili bir tartışmadır. Eğer sözlük anlamlarından hareket edilirse, iradenin “amaçlanan şeyi belirlemek” şeklinde bir anlamı ile de karşılaşırız. Ancak el-Ğazālī, Tanrı için bir *amaç* söz konusu olmayacağına göre “amaçlanan şeyi belirlemek” anlamının da yalnızca sözlük anlamı olduğunu ve Tanrı'nın iradesi için geçerli olmadığını belirtmektedir. Nitekim *felâsife* de Tanrı'ya bir amaç atfedilmeyeceği görüşündedirler.¹¹⁴ Netice olarak sözlük anlamından hareketle iradenin manasını tespit etmeye çalışmak yanılgıya düşürecektir.

1.6.5.2. İnsan Özdeşleri Ayırt Edebilir

El-Ğazālī, insan iradesi ile ilahî irade arasında yapılan analojiye karşı eleştirilerini ortaya koyduktan sonra ikinci bir aşamaya geçmektedir. O, bu aşamada aslında insan iradesinin de özdeşleri ayırt edebilmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin, el-Ğazālī'ye göre, acıkmış ve hurma yemek isteyen bir insan, önünde bulunan iki özdeş hurmadan birini iradesi sayesinde alabilir.

¹¹⁴ el-Ğazālī, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 25.

Buna itiraz olarak o iki hurmanın hiçbir zaman özdeş sayılamayacağı, çünkü en azından insanın eline yakın ya da uzak olması ya da almanın daha kolay olması yahut bir hurmanın diğer hurmadan daha güzel olması gibi herhangi bir açıdan farklılık teşkil edeceği söylenebilir. El-Ğazālī'ye göre ise bir şeyi diğerinden ayırt etmeyi sağlayacak hiçbir *muḥaṣṣiṣ* olmadığında bile insanın hurmalardan birisini alma imkânı vardır.¹¹⁵

El-Ğazālī, burada iki önemli iddia ileri sürmüştür:

- 1) Özdeş iki şeyin var olduğunu düşünmek mümkündür.
- 2) İnsan özdeş iki şeyden –örneğin iki özdeş hurmadan– birisini seçebilir.

El-Ğazālī böylece ‘seçmek için ayırt edilebilir olmak gerekir’ iddiasının hem Tanrı hem de insan için kabul edilmesi zorunlu olmayan bir iddia olduğunu ileri sürmektedir.

1.6.6. El-Ğazālī'nin İtirazının İkinci Yönü: Özdeşlerin Ayırt Edilmezliği Konusunda *Felāsife* Kendi İlkeleriyle Tutarsız Olması

El-Ğazālī, özdeşlerin ayırt edilmezliğini savunan *felāsifeye* karşı ikinci itirazında, *felāsifenin* bu konuda kendileriyle tutarsız olduklarını göstermeyi amaçlamaktadır. El-Ğazālī'ye göre *felāsife* bir taraftan özdeşlerin ayırt edilmezliğini savunurken diğer taraftan bazı konularda özdeşlerin ayırt edilmiş olmasına dayanan bir kozmolojiyi benimsemektedirler.

El-Ğazālī'ye göre, *felāsifenin* sisteminde özdeşlerin ayırt edildiğini gördüğümüz ilk durum âlemin varlığı ve nizamıyla ilgilidir. *Felāsifenin* âlem tasavvuruna göre âlemin varlığını zorunlu kılan (*mūcib*) sebebin zıtlardan birisini belirlemiş olduğu görülmektedir.

X siyah, Y metal, Z çift olsun. Âlemde siyah (X), metal olmayan (Y'), on bin adet (Z) sandalye olduğunu varsayalım. Bu durumda, X, X olmayana, Y olmayan Y'ye, çift teke tercih

¹¹⁵ el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 25. Hurma örneği, el-Ğazālī'nin özdeşlerin ayırt edilmezliği tartışması hakkında ortaya koyduğu özgün bir örnektir.

edilmiş demektir. Aslında âlemde gerçekleşen her seçim, zıtlardan birisinin seçildiğini göstermektedir. El-Ğazālî, *felâsifeye* şöyle bir soru yöneltmektedir: özdeşlerin ayırt edilmezliği ilkesini ister iradî bir seçim olsun ister *tabi'î* ya da aklî bir zorunluluk gereği olsun her iki durumda da kabul ettiğinize göre zıtlardan birisinin seçilmesi nasıl mümkün olabilir? Görünen o ki bu soruda iki zıt şeyin Tanrı'nın iradesinin taalluk etme imkânı açısından eşit olduğu kabul edilmektedir.

El-Ğazālî'ye göre bu âlemin var olması, aynı derecede mümkün olan âlemler arasından başka bir âlemin değil de bu âlemin tercih edildiğini göstermektedir. *Felâsifeye* göre ise bu âlemin olduğundan başka türlü olması imkânsızdır. Çünkü Tanrı, *mücibun bi'z-zâttır* ve Tanrı'nın iradesinin taalluk ettiği âlem de var olan âlemden başka bir âlem olamaz. El-Ğazālî ise *felâsife* tarafından malûlünü zorunlu olarak gerektiren bir illet olarak görülen Tanrı'nın neden başka bir âlemi değil de bu âlemi zorunlu kıldığıнын hâlâ sorulabileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla el-Ğazālî'nin görüşüne göre hâlâ başka âlemlerin var olma imkânı saklı olmaktadır.¹¹⁶ Başka âlemlerin varlığı Tanrı için aynı imkâna sahip olduğundan bu âlemin seçilmesi de özdeşler arasında bir seçim olması anlamına gelmektedir.

Felâsife, buna karşın her bir hâdisin mevcûd olmasının zıtlardan birinin seçimi anlamına geldiğini (örneğin, X in seçilmesi Y nin seçilmemesi anlamına gelmektedir), bunun da “âlemin küllî nizamı”ndan kaynaklandığını ve bu nizamın, âlemin şu an var olduğu gibi olmasını zorunlu kıldığını ve herhangi başka bir şekilde var olmasını imkânsız kıldığını savunmaktadırlar. Onlara göre mevcûd âlem, en iyi âlemdir (*nizāmu'l-hayr*) ve başka türlü olması imkânsızdır. Bu âlem, *felâsifeye* göre, tek ve mükemmel bir seçenektir. Bu görüşe göre, âlem daha büyük ya da daha küçük olsaydı, felekler ya da yıldızlar olduğundan başka türlü olsaydı, bu nizam gerçekleşmezdi. *Felâsifenin* bu âlem anlayışı, mümkün âlemlerden birinin

¹¹⁶ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 25.

diğerlerine tercih edilmesi için bir *muḥaṣṣiṣ*in var olmasını gerektirmektedir. Bu anlayışa göre diğer alternatif seçeneklerin değil de mevcûd âlemin var kılınması bu âlemi diğer âlemlerden farklı kılan bir hikmet nedeniyle gerçekleşmiştir. İnsanın özdeş mümkün âlemler olabileceğini düşünmesi *felâsîfeye* göre, âlemler arasında fark olmadığı için insanın bu farkı idrak edememesinden kaynaklanmaktadır. İnsan, bir âlemi diğerinden daha iyi kılan hikmeti kavrayamamış olabilir. Aradaki ince bir detayı kavrayamasa da insan, yine de âlemler arasındaki fark olduğunu kavraması mümkündür. İnsan çeşitli duyularının ya da idrak gücünün noksanlığından dolayı bir *muḥaṣṣiṣ* olduğunu kavrayamamış olabilir. Fakat bu durum, bir mümkün âlemi diğerinden ayıran bir *muḥaṣṣiṣ* olmadığı anlamına gelmemektedir. *Felâsîfeye* göre, belirlenmiş bir âlem varsa muhakkak bir *muḥaṣṣiṣ* de vardır. Âlemin küllî nizamı, mümkünlerden birisinin diğerine tercih edilmesi ile oluşmuştur.¹¹⁷

Böylece *felâsîfe*, zıtların aslında özdeş olmadığını birinin diğerinden küllî nizamı oluşturmaya daha uygun olmasını sağlayan bir nedenden ötürü farklı olduğunu, bazı durumlardan bu farkı fark edemememizin ise fark olmamasından değil bizim noksanlığımızdan olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁸ Bu itiraz, el-Ğazâlî'nin *felâsîfenin* tutarsız olduğu iddiasına yönelik bir savunmadır. *Felâsîfe* zıtlar arasında yapılan bu seçimlerin aslında özdeşler arasında bir seçime tekabül etmediğini belirtmektedirler. Çünkü *felâsîfeye* göre özdeşler ayırt edilemezdir.

Felâsîfe, mevcûd âlemin nizamını oluşturan unsurların varlığının bir *muḥaṣṣiṣ* tarafından belirlendiğini savunmaktadırlar. Ancak âlemin hâdis olması durumunda âlemin başlangıcı olabilecek mümkün anlardan birinde âlemin var olması durumu için böyle bir *muḥaṣṣiṣ*in söz

¹¹⁷ Bir âlemin diğerinden ayırt edilmesini sağlayan bir *muḥaṣṣiṣ* olduğu iddiası bu âlemlerin özdeş olmadığı anlamına gelmektedir.

¹¹⁸ el-Ğazâlî, *Tehâfutu 'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 24.

konusu olamayacağını ileri sürmektedirler. Ne var ki *felāsife*, hâdis bir âlemin başlangıç ‘an’ı söz konusu olduğunda bu ‘an’dan önceki ve sonraki vakitler arasında herhangi bir *muḥaṣṣiṣ* olmasını imkânsız görmektedirler. *Felāsifeye* göre bu anların hepsi birbiriyle özdeştir ve âlemin başlangıcı için birinin değil de diğerinin tercih edilmesine yol açabilecek ayırt edici bir özellikleri olmaz. Dolayısıyla özdeş vakitler arasından birinin irade edilmesi düşünülemez.¹¹⁹ *Felāsife* bu vakitlerin özdeş olmasının aklî zorunluluk ile bilindiğini savunmaktadırlar. Buna göre, âlemin hâdis olması bu anlardan birisinin diğerine tercih edilmesi anlamına geldiğinden imkânsızdır.

1.6.7. El-Ğazālî’nin Anların Özdeş Olduğu İddiasına İtirazı:

Felāsife, âlemin bir başlangıç anı olması durumunun özdeş anlardan birisinin diğerine tercih edildiğini gösterdiğini ve bunun da imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü *felāsifeye* göre böyle bir seçim imkânsızdır. Bu durumda *felāsife*, âlemin nizamını oluşturan şey ve durumların özdeş olmadığını, aralarında bir *muḥaṣṣiṣ* olmasının zorunlu olduğunu savunurken, âlemin hâdis olması durumunda âlemin başlangıcı olabilecek anların özdeş olduğunu savunmaktadır. El-Ğazālî –argüman gereği– *felāsifenin* bu iddiasına *muâraza* yöntemiyle itiraz edilebileceğini ve âlemi oluşturan şeyler gibi âlemin başlangıç noktası olabilecek vakitlerin de birinin diğerinden âlemin var olması için daha uygun (*aşlah*) olabileceğinin iddia edilebileceğini ileri sürmektedir. Âlemdeki şeyler söz konusu olduğunda zıtlar arasında küllî nizama en uygun olanın seçilebildiği gibi vakitler için de aynı durum söz konusu olabilir. Bu iddiaya göre “vakitler özdeş değildir”. El-Ğazālî’nin bu iddiasının âlemde gerçekleşen her bir şeyin diğer alternatiflere göre en uygunu, en tercihe şayanı olduğu için tercih edildiğini savunan *felāsifeye* karşı âlemin başlangıcı olan anın da böyle düşünülebileceğini ve vakitler arasında en uygun vaktin o vakit olarak görülebileceğine dikkat çekmek için bu itirazı

¹¹⁹ el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 25.

yönelmektedir. El-Ğazālî'ye göre *felâsîfenin* âlemin başlangıç anı olabilecek vakitlerin özdeş olduğunu kabul etmesi kendileriyle tutarsızlık arz etmektedir.

Felâsîfenin vakitlerin özdeş olduğu iddiasına karşı böyle bir itiraz ileri sürülebiliyor olsa da el-Ğazālî, kendisini böyle bir itiraz ile bağlamamayı tercih etmektedir. Zira daha önce de değindiğimiz gibi o, zaman ile ilgili ikinci delile yönelik itirazlarında âlemin başlangıcı olmasının âlemden önce herhangi bir zaman olmasını zorunlu kılmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla burada el-Ğazālî'nin âlemden önce zaman olduğunu ve mevcut anlardan birisinin diğerine tercih edildiğini farz ederek yaptığı tartışmanın amacı yalnızca *felâsîfenin* argümanının tutarsız olduğunu göstermektir. El-Ğazālî'ye göre, buradaki itirazın tersine âlemdeki şeylerin de âlemin başlangıç 'an'ının da Tanrı tarafından irade edilmek için herhangi bir *muḥaşşîşe* ihtiyacı yoktur, Tanrı dilediğini yapabilir.¹²⁰ El-Ğazālî, bu itirazını bir aşama daha ilerleterek

¹²⁰ Bu noktada, William Lane Craig'ın tartışmaya katkısına başvurarak, Leibniz'in yeter neden ilkesini hatırlamakta fayda vardır. El-Ğazālî'nin dikkat çektiği *muḥaşşîşin* Leibniz'in yeter neden ilkesi ile örtüşüp örtüşmediği tartışması göz önünde bulundurulmalıdır. *Muḥaşşîş* ile kastedilen sebep midir (İng. *cause*) yoksa neden/illet midir (İng. *reason*)? Ya da başka bir ifadeyle, var olması ve olmaması eşit derecede mümkün olan âlemi varlığa getiren bir 'fâil sebep' midir yoksa bir 'yeter neden' midir? Kavramların yer yer birbirinin yerine kullanılması bu soruya cevap vermeyi güçleştirmektedir. Craig, *muḥaşşîşin* bazen fail sebep bazen yeter neden anlamında olduğuna dikkat çekmektedir. Peki âlemin başlangıcı söz konusu olduğunda bu tanımlardan hangisi kastedilmektedir? İlet/neden ve sebep arasında bir ayrım gözetmek problemi netleştirecektir. İlet, zorunlu olarak malül ile birlikte var olan, sebep ise sonucundan bağımsız ve onu önceleyen bir sebep olarak değerlendirilebilir. Bu durumda Tanrı'nın tam illet olup olmadığı sorunu ortaya çıkacaktır. Zira tam illet, *felâsîfe* tarafından kullanılan bir kavram olup malülünü zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı tam illet ise sonucu da kadîm olmalıdır. El-Ğazālî'ye göre, Tanrı'nın seçmesine sebep olacak herhangi bir gerekçe ya da amaç olamaz. Bu nedenle el-Ğazālî, Tanrı söz konusu olduğunda bir şeyin gerçekleşmesi için "yeter neden"e ihtiyaç olmadığını ileri sürmektedir. El-Ğazālî'ye göre Tanrı, malülünü zorunlu kılan tam bir illet değildir, bilakis özgür bir faildir. Tanrı'nın seçmesi için herhangi bir belirleyici hususa ihtiyacı yoktur. İrade, halihazırda bir şeyi benzerinden ayırt edebilme niteliğidir (hurma örneği). Dolayısıyla el-Ğazālî, *muḥaşşîşi* yeter neden anlamında kullanmayı reddetmektedir ve bu kavramı

aslında *felāsifenin* âlemin nizamı konusunda da kendi savunduğu görüşlere sadık olmadıklarını ileri sürmektedir.

1.6.8. Kutup Noktaları: Özdeş noktalardan ikisini tercih etmek

El-Ğazālī, *felāsifenin* özdeşlerin ayırt edilmezliği tartışması ile ilgili iki hususta kendi ilkeleriyle tutarsız davrandıklarına işaret etmektedir. Bu iddiaya göre *felāsife*, özdeşlerin ayırt edilmezliğini savundukları halde âlemin nizamına dair iki konuda özdeşler arasında ayırım yapıldığını kabul etmektedirler. Bunlardan birincisi (1) feleklerin dönüş yönü; (2) ikincisi ise kutup noktaların belirlenmesidir.¹²¹

Felāsifenin kozmolojisine göre gökküre/en dış felek basittir, herhangi bir bileşiklik içermemektedir. Dolayısıyla gökkürenin tüm cüzleri birbiriyle özdeşdir. Her açıdan birbiriyle özdeş olan bu küreyi oluşturan noktaların birbirinden ayırt edilebileceği herhangi bir husus yoktur. Buna karşın *felāsife* bu özdeş noktalardan karşılıklı iki noktanın kutup noktası olarak belirlendiğini kabul etmektedirler. El-Ğazālī, *felāsifenin* bir taraftan gökkürenin basit ve tüm noktalarının özdeş olduğunu benimsediği halde gökkürenin iki noktasının kutup noktası olarak belirlenmiş olmasını kabul etmelerinin tutarsızlık olduğunu ileri sürmektedir. Zira bu iki noktanın diğerlerine tercih edilmesi özdeşlerin ayırt edildiğini göstermektedir.¹²²

Böyle bir itirazı bertaraf etmek ve tutarlılıklarını sürdürmek adına *felāsife*, kutup noktaları olarak belirlenen bu karşılıklı iki noktanın diğer noktalara göre kutup olmaya daha elverişli

fâilin özgür bir seçim yaparak bir şeyi diğerine tercih etmesi manasında kullanılmaktadır. Yani Tanrı'nın fâil sebep olarak belirlemesidir. Tanrı'nın bir şeyi tercih etmek için yeter nedene ihtiyacı yoktur. Craig, belirleyici ilke, ayırt edici ilke ve tahsis eden ilke olmak üzere üçlü bir tasnif yapmaktadır. Âlemi var kılan ilkenin el-Ğazālī'ye göre belirleyici ilke olan fail sebep olduğunu belirtmektedir. Buna göre, Tanrı sebeptir ama illet değildir. Bkz. William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument* (Londra: Macmillan, 1979), s.13.

¹²¹ el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 25.

¹²² el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 27.

olduklarını savunabilirler. Kutup noktalarının bulunduğu, mekân, yer ve konumun kutup olmaya en uygun noktalar olduğuna dair deliller getirebilirler. Örneğin, diğer noktaların konumları değiştiği halde bu noktaların konumlarının sabit olduğunu bu nedenle de kutup olarak seçtiklerini ileri sürebilirler.¹²³ Ne var ki, *felāsifenin* kutup noktalarını diğer noktalardan ayırt edilmesini sağlayacak olan bir hususiyetlerini bulmaya çalışmaları beyhude bir çaba olacaktır. Çünkü *felāsife* gökkürenin basit olduğu ve herhangi bir bileşiklik içermediği görüşüne sahiptir. Basit olan bir gökkürenin bir noktasının diğer noktasından ayırt edilmesi ise mümkün değildir. Eğer bir kürenin basitliğinden söz ediliyorsa o kürenin her bir noktası diğeriyle özdeş olmalıdır. Kutup noktalarının diğer noktalardan farklı kılan bir hususiyetleri olması gökkürenin basit olmadığı anlamına gelecektir.

El-Ğazālî'ye göre bu durumda *felāsifenin* önünde iki seçenek kalmaktadır. Ya gökkürenin iki noktasının kutup noktası olarak belirlenmesi temellendirilmemiş bir argümana dayandırılmış olacaktır –ki bu bir tahakkümdür. Ya da bu kutup noktalarının Tanrı'nın iradesi ile belirlendiğini kabul edeceklerdir. İkincisine göre *fā'il-i muhtâr* Tanrı dilediği noktaya bir *muhaşşîşe* ihtiyaç duymaksızın kutup noktası olarak belirlemiş olur.¹²⁴

El-Ğazālî burada şunu ima etmektedir: Eğer *felāsife* gökkürenin noktaları özdeş olduğu halde herhangi iki noktasının belirlenebileceğini düşünüyorlarsa, o halde âleminden önceki zamanlardan birisinin belirlenmesini de kabul etmeleri gerekmektedir. Bu durumda tartışma çıkmaza girmiş olacak ve taraflar birbirini ilzam edemeyeceklerdir.¹²⁵

Burada *felāsifenin* delillerini ispatlamalarının tek yolu, kutup noktası olarak belirlenen iki noktanın diğer noktalardan farklılık arz ettiğini delillendirmeleridir. Ancak bu da gökkürenin

¹²³ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura., s. 27.

¹²⁴ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 28.

¹²⁵ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 28.

basit olduğu şeklindeki iddiaları ile örtüşmeyeceği için bir tutarsızlık söz konusu olacaktır. El-Ğazālī'nin kutup noktalarına dair argümanı *felāsifeyi* zorlayan bir argümandır. Eğer el-Ğazālī'nin söylediği gibi *felāsife* gökkürenin basit olduğunu kabul ediyorlarsa ve bu noktalardan ikisinin de kutup olarak belirlendiğini söylüyorlarsa bu açık bir tutarsızlıktır.

1.6.9. Feleğin Dönüş Yönleri: Özdeş Yönlerden Birisini Tercih Etmek

El-Ğazālī'nin *felāsifenin* kendileri ile tutarsız olduğun iddiasını desteklemek üzere örnek verdiği ikinci mesele, feleklerin dönüş yönleri ile ilgilidir. El-Ğazālī, *felāsifenin* özdeşler konusunda yanıldıklarını göstermek üzere, feleklerin doğudan batıya yahut batıdan doğuya dönmesinin feleklerin işlevleri açısından özdeş iki durum olarak ele almaktadır. Ona göre bu iki yönden birisinin diğerine tercih edilebileceği bir *muḥaşşış* olmadığı iddia edilebilir. El-Ğazālī, burada bu iki yön arasında mutlak anlamda bir fark olmadığı görüşünü benimsemekten ziyade bu yönler arasında fark olmadığına dair bir iddianın *felāsifeye* karşı ileri sürülebileceğini belirtmektedir. *Felāsife* ise buna karşı bu yönlerin özdeşliğini kabul etmemekte ve bir yönün diğerinden farklı olduğunu savunmaktadırlar. Onlar, bu yönler arasındaki farklılığı feleklerin arasındaki konfigürasyonla ilişkili görmektedirler. *Felāsifenin* kozmolojik sisteminde âlemdeki hâdislerin oluşumu, feleklerin birbiriyle olan ilişkilerindeki konfigürasyon farklılıklarından kaynaklanmaktadır.¹²⁶ Bu sisteme göre feleklerin hepsi aynı yönde dönmüş olsaydı bu konfigürasyonlar ortaya çıkmazdı. Daha açık bir ifadeyle, el-Ğazālī'nin en dış kürenin sağa ya da sola dönüşünün âlemin oluşumu açısından özdeş iki durum olduğu iddiasına karşı *felāsife*, feleklerin birbirini arasındaki ilişkilerin bir farklılık oluşturduğunu ve bu farklılığın da âlemdeki hâdislerin nedeni olduğu ileri sürmektedirler. Halbuki *felāsifenin* bu cevabı, el-Ğazālī'nin sorusunun tam bir cevabı değildir. Çünkü el-Ğazālī, feleklerin birbirlerine göre farklı yönlerde dönmesinden doğan çeşitli ilişkilerin hâdislerin nedeni olduğu noktasına itiraz etmemektedir.

¹²⁶ el-Ğazālī, *Tehāfutu 'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 27.

O'nun dikkat çektiği nokta, feleklerin bir yöne değil de diğer yöne dönmesinin özdeş iki durum oluşturmastır. El-Ğazālî'ye göre, feleklerin aralarındaki konfigürasyonlarda hiçbir değişme olmaksızın tam zıt yönde hareket eden bir sistem düşünebiliriz. Bunun daha iyi anlaşılması için dünyanın merkezde olduğu Batlamyusçu evreni düşünelim. Bu sistem birbiriyle ilişki içerisinde dönüşlerini gerçekleştiren felekler sisteminden oluşmaktadır. Tüm bir sistemin simetriğini yani aynadaki yansımalarını alalım. Yani doğudan batıya dönen her feleğin batıdan doğuya döndüğünü, batıdan doğuya dönen her feleğin de doğudan batıya döndüğünü düşünelim. Dolayısıyla en dış felek doğudan batıya doğru dönüyorsa, tersi yönde dönecek; içteki felek de batıdan doğuya doğru dönüyorsa tersi yönde dönecektir. Böylece aralarındaki farklılık ve nispet ilişkisinden doğacak olan sonuçların değişmeyeceği bir âlem tasavvur edilebilmektedir. Aynadaki yansıma olarak düşünebileceğimiz bu yeni âlem, diğerinin simetriği olur. İşte el-Ğazālî, bu durumda felekler arasındaki tüm ilişkiler aynı şekilde kalacağı için böyle bir âlemle diğer âlemin aynı sonuçlara yol açacağını savunmaktadır. Bu durumda bir yönün değil de diğer yönün seçilmesinin herhangi bir *muḥaṣṣişi* olmaz. Bu iki âlem arasındaki özdeşlikten kastın sayısal olarak farklı iki âlemin aynı sonuçları doğuran iki sistem oluşturmalarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte el-Ğazālî, felekler sisteminin bir bütün olarak farklı yöne dönmesinin diğer yöne dönmesiyle özdeş olması hususunun karmaşık görünmesine binaen bunun yerine âlemi tek bir basit küre olarak düşünmeyi teklif etmektedir. Bu durumda söz konusu kürenin bir yöne değil de diğer yöne dönmesi arasında hasıl olacak sonuçlar açısından fark olmayacağını ileri sürmektedir.¹²⁷

¹²⁷ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 27. Ayırt edilmezlerin özdeşliği meselesi çağdaş bir tartışma olarak sürmektedir. Leibniz'in özdeşlerin ayırt edilmezliği prensibine göre özdeş olmak ayırt edilmez olmaktır. Ancak ayırt edilmez olanların zorunlu olarak özdeş olduğu söylenemez. Max Black, ayırt edilmezlerin özdeş olmasının zorunlu olmadığını savunmaktadır. Evrenin tam olarak birbiriyle aynı iki küre olduğunu düşünmenin mümkün olmasını buna örnek vermektedir. Dolayısıyla ayırt edilmezlerin özdeş olması zorunlu

Bu tartışmada şu hususa dikkat edilmelidir. El-Ġazālī, iki yönün birbiri ile özdeş olduğunu ileri sürmemektedir. O, *felāsifenin* zamanların özdeş olduğu iddiası ile birbiri ile zıt olan iki yönün özdeş olduğu iddiası arasında bir fark olmadığını ileri sürmektedir. Bunun gerekçesi, iki zaman arasında bulunması kaçınılmaz olan öncelik-sonralık ilişkisi ile iki yön arasında bulunan mesela sağ ve sol ilişkisinin karşılaştırılabilmesidir. Eğer *felāsifenin* iddiasında olduğu gibi anlar arası öncelik sonralık ilişkisi olduğu halde bu anlar arası özdeşlikten bahsedilebiliyorsa, yönlerde sağ ya da sol olmalarına bakılmaksızın hâdislerin meydana gelmesi açısından aralarında özdeşlik olduğu ileri sürülebilmelidir. El-Ġazālī'nin yönler örneği ile kastının bu benzerliği ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır. Böylece o, anların özdeş olduğunu savunan *felāsifeye* karşı onların yönlerle ilgili görüşlerini kullanarak cevap vermektedir. Eğer iki yönlerin özdeş olmadığı ileri sürülebiliyorsa, aynı şekilde *anların* da âlemin başlangıcı olmaya elverişlilik açısından farklı olduğu ileri sürülebilir.

1.7. El-Ġazālī'nin İkinci İtirazı: Kâdîmden Hâdisin Çıkması *Felāsifenin* Görüşlerinde Tutarsızlığa Yol Açmaktadır.

El-Ġazālī'nin birinci delile yönelttiği itirazların ilki, kadîm olan Tanrı'nın varlığının âlemin de kadîm olmasını zorunlu kılmayacağı şeklindedir. Bu itirazların ikincisinde ise el-Ġazālī, kadîm bir Tanrı'nın kadîm bir âleme neden olmasının *felāsifenin* kendi sistemiyle tutarsızlık arz ettiğini ileri sürmektedir.¹²⁸ Nitekim, *felāsifeye* göre âlemde gerçekleşen günlük

değildir. En azından bunun tartışmalı bir husus olduğu aşikârdır. Bkz. Alyssa Ney, *Metaphysics: An Introduction* (Londra: Routledge, 2014), s. 95.

¹²⁸ Birinci delile yöneltilen ikinci itirazı, doktora tez çalışmam süresinde yayınlanmış olan makalede ele almış olduğumdan, burada bu itiraza birinci meseleyi efradını cami bir şekilde ortaya koymuş olmak amacıyla genel olarak yer vereceğim. İtirazın detaylı bir tartışmasını içeren ilgili makale için bkz. Ayşenur Erken, “Kadîmden Hâdis Çıkar mı? El-Ġazālī'nin Tehâfutu'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemine Dair Birinci Delile Yönelttiği İkinci İtirazın Analizi” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:2 (2021), ss. 417-443.

olaylar kadîm değil hâdistir. Bu olayların hâdis olması ile âlemin kadîm olması birbiriyle çelişkili durumlardır. El-Ğazālî, bu çelişkiye dikkat çekerek *felâsîfeye* “Kadîm bir varlık ancak kadîm bir varlığa neden oluyorsa âlemdeki hâdislerin kaynağı nedir?” sorusunu yöneltmektedir. Bu durumda *felâsîfeye* düşen, bir taraftan âlemde hâdislerin var olduğunu kabul ederken diğer taraftan kadîmden hâdis çıkmayacağını savunmalarının bir tutarsızlığa yol açmadığını göstermektir. Eğer *felâsîfenin* iddia ettiği gibi kadîmden hâdisin sâdır olması imkânsız ise, âlemdeki hâdisler nasıl varlığa gelmiştir?

Âlemde gerçekleşen günlük olayların¹²⁹ hâdis olduğunu münazaranın her iki tarafının da kabul ettiği bir gerçektir. O halde, bu hâdislerin bir nedeni olmalıdır ve bu neden ya hâdis ya da kadîmdir. Birinci durumda bir sonsuz hâdisler serisi meydana gelmiş olacaktır ve bu serinin teselsüle yol açıp açmadığı tartışılmalıdır. İkinci durum ise kadîmden hâdisin çıktığı anlamına geleceği için *felâsîfenin* iddiasını boşa çıkarmaktadır.

Öncelikle birinci duruma dair *felâsîfenin* tutumunu ele alalım. *Felâsîfeye* göre, art arda gelen günlük olayların oluşturduğu sonsuz bir zamansal hâdisler serisinin varlığı imkânsız değildir.¹³⁰ Buna karşın bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı göz önünde bulundurulduğunda böyle bir serinin varlığı imkânsız görülebilir. Bununla birlikte *felâsîfe* bir sonsuz serinin bilfiil

¹²⁹ El-Curcânî, *Şerhu'l Mevâkıf* adlı eserinde ve et-Tūsî ve Hocâzâde *Tehâfut* adlı eserlerinde, Üsküdarî *Telhîs*'te *günlük hâdisler (el-hâdisu'l-yevmiyye)* ifadesini kullanarak bu hâdislerin *felâsîfenin* iddiasını nakzettiğine dikkat çekmektedirler. Bkz. Mehmet Emin Üsküdarî, *Telhîsu Tehâfuti'l-Hukemâ*, terc. Kamuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s. 92.

¹³⁰ El-Ğazālî, filozofların görüşlerini aktarmak üzere kaleme aldığı *Meķāsîdu'l Felâsîfe* adlı eserinde yer alan *Sonlu ve Sonsuz* adlı bölümde dört ayrı bakımdan sonsuzluktan söz edilebileceği belirtilmektedir. Bunlar; (1) Feleklerin hareketinin sonsuzluğu. (2) İnsan nefislerinin sonsuzluğu. (3) Cisimlerin ve boyutların sonsuzluğu. (4) Nedenler zincirinin sonsuzluğu. Filozoflara (3) ve (4) birlikte var olma ve tertip şartını sağladıkları için bilfiil sonsuzluk teşkil etmektedir ve bundan dolayı imkânsızdır. *Felâsîfeye* göre (1) ardışık hareketlerden oluştuğu için (2) ise tertip şartını sağlamadığı için sonsuz olmaları mümkündür. Bkz. el-Ğazālî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 152.

sonsuzluğun imkânsızlığını ihlal etmesinin çeşitli koşullara bağlı olduğunu savunmaktadır. Bu koşullardan biri seriyi oluşturan birimlerin hepsinin ‘birlikte var olması’ koşuludur. Diğer ise bu birimlerin “bir tertip içerisinde var olma” koşuludur. *Felâsîfeye* göre herhangi bir sonsuz serinin tüm birimleri birlikte ve bir tertip içerisinde bulunmadıkça bilfiil bir durum oluşturmayaacağı için bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesini ihlal etmeleri söz konusu değildir.

El-Ğazālî, *felâsîfenin* bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı tartışmasına dair bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Zira ona göre ardışık bir biçimde birbirini takip eden zamansal olaylar serisi her ne kadar birlikte var olmasalar da yine de sonsuz bir zincir oluşturmaları mümkün değildir. El-Ğazālî’ye göre serinin bütün birimlerinin eş-zamanlı olarak var olmasa da böyle bir seri bilfiil bir sonsuzluk teşkil etmektedir ve dolayısıyla imkânsızdır. Bunun nedeni, zamansal olayların şu anda hep birlikte var olmasa da tahakkuk etmiş/gerçekleşmiş birimlerden teşekkül etmiş olmasıdır. El-Ğazālî, böyle bir serinin –birimlerinin şu anda var olup olmamalarından bağımsız olarak– imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.¹³¹ O, buna dayanarak *felâsîfenin* günlük hâdislerin sonsuz bir seri oluşturmalarını mümkün gören iddialarının burhânî olmadığını ileri sürmektedir.

Felâsîfe bu itiraza karşı, kadîmden hâdis sâdır olmadığını ileri sürerken kast ettiklerinin âlemdeki günlük hâdisler değil de kadîmden sâdır olan ‘ilk hâdis’ olduğunu belirtmektedirler. Başka bir ifadeyle âlemde hâdisler bulunabilir. Ancak bu hâdislerin bir ilkinden söz edilemez. Çünkü sonsuz bir serinin bir ilkinden söz edilemez. Ne var ki, *felâsîfenin* savunduğu gibi böyle

¹³¹ El-Ğazālî, daha önce değindiğimiz üzere, birinci delile yaptığı birinci itirazda bu meseleyi daha detaylı olarak ele almaktadır. O, meselenin anlaşılması için atlarla ilgili bir örnek vermektedir: Dünyada şu ana kadar var olmuş olan tüm atların sayısı, şu anda var olup olmamalarından bağımsız bir şekilde bir bütüne/toplama tekabül etmektedir. Böyle bir toplam, sayılabilir ve dolayısıyla bir başlangıcı olmalıdır. Var olmuş atların toplam sayısının sonsuz olduğunu söylemek imkânsızdır. Bkz. el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 19.

bir sonsuz seri mümkün olsa dahi tek bir hâdisin nasıl ortaya çıktığı izaha muhtaç olmaya devam etmektedir. *Felâsife*, âlemdaki hâdislerin ortaya çıkışına dair şöyle bir gerekçe ortaya koymaktadırlar:

Eğer bu hâdis, hâdislerin ilki değilse, o takdirde, onun [*kadîm*den] suduru, [bu *hâdisi*] kabul etmeye elverişli bir taşıyıcının [*mahall*] hazır olması (*isti 'dâd*) ve uygun vaktin gelmesi veya buna benzer başka bir şeyin hudûsu sırasında mümkün olur.¹³²

Buna metinde ifade edildiği gibi, *felâsifenin* tek tek hâdislere dair nihai açıklaması, bu hâdislerin ortaya çıktığı mahallin bunu mümkün kılacak yeni bir *isti 'dâda* kavuşması yahut vaktin gelmesi gibi bir sebeptir. Ancak bu cevap da el-Ğazâlî için ikna edici değildir. Zira bu yeniliğin de daha önce değil de sonradan olması izaha muhtaç olmaya devam etmektedir. Neden bu mahall daha sonra böyle istidada kavuştu? sorusu *felâsifeye* yöneltilebilir.¹³³ *Eğer hâdislerin nedeni maddenin yeni bir istidada kavuşması ise, maddenin yeni bir istidada kavuşmasının nedeni nedir?* Yahut uygun bir vaktin gelmesinin nedeni nedir? Bu sebepler hâdis midir yoksa kadîm midir? Bu sebep hâdis ise, bu nedenin de bir nedeni olmalıdır ve sebepler zincirinin teselsülüne yol açacağı için bu durum imkansızdır. Yahut da bu zincir –ilk hâdisin kendisine dayandığı– kadîm varlıkta son bulacaktır. Fakat bu durumda da *felâsife* kadîmden hâdis çıktığını kabul etmek zorunda kalırlar.¹³⁴

Felâsife, âlemdaki hâdislerin ortaya çıkışını açıklamak için sudûr teorisine başvurmaktadır. Bu teoriye göre, âlemde hâdislerin ortaya çıkışı feleklerin birbiriyle ilişkisinden oluşan farklı konfigürasyonlardan kaynaklanmaktadır. Bu farklar, maddenin yeni bir istidada kavuşması ya da uygun zamanın gelmesi gibi bir yeni duruma neden olmaktadır.

¹³² el-Ğazâlî, *Tehâfutu 'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 28

¹³³ el-Ğazâlî, *Tehâfutu 'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 28

¹³⁴ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 63.

Böylelikle uygun ortam oluştuğunda belirli bir maddeye ilişebilecek *suret, araz ve nitelikler* ilkelerinden sâdır olmaktadır. Ancak el-Ğazālī'ye göre bu açıklama ile yalnızca söz uzatılmış olur. Fakat bu sefer de feleklerin konfigürasyonlarındaki yeni durumun ortaya çıkışının sebebine dair soru aynı şekilde geçerliliğini korumaktadır.¹³⁵ *Felāsif*enin bu durumda da feleklerin devrî hareketlerinin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu sorusuna cevap vermesi beklenmektedir. Devrî hareketlerin kadîm olduğu kabul edilirse, günlük hâdislerin varlığı, kadîmden hâdisin sâdır olduğunu göstermiş olmaktadır. Ancak bu *felāsifeye* göre imkânsızdır. Bu hareketler kadîm değil de hâdis ise, bu durumda da hâdisler başka bir hâdisle dayanmış olacak ve böylece teselsül ortaya çıkacaktır. O halde feleklerin devrî hareketlerinin de âlemdeki hâdislere nasıl yol açtığı sorusu tartışmalı bir husus olmaya devam etmektedir.

El-Ğazālī'nin âlemdeki hâdislerin kaynağı konusundaki sorusu, kadîm bir varlıktan hâdisin meydana gelmeyeceğini kabul eden felsefî bir yaklaşım ile âlemde hâdislerin meydana gelişini açıklamanın kolay olmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Birinci delile yöneltilen ikinci itiraz, bu soruyu gündeme getirmesi ve *felāsif*enin sisteminde kadîmden hâdisin çıkması ile ilgili tartışmanın hangi meselelerle ilişkili olarak ele alındığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

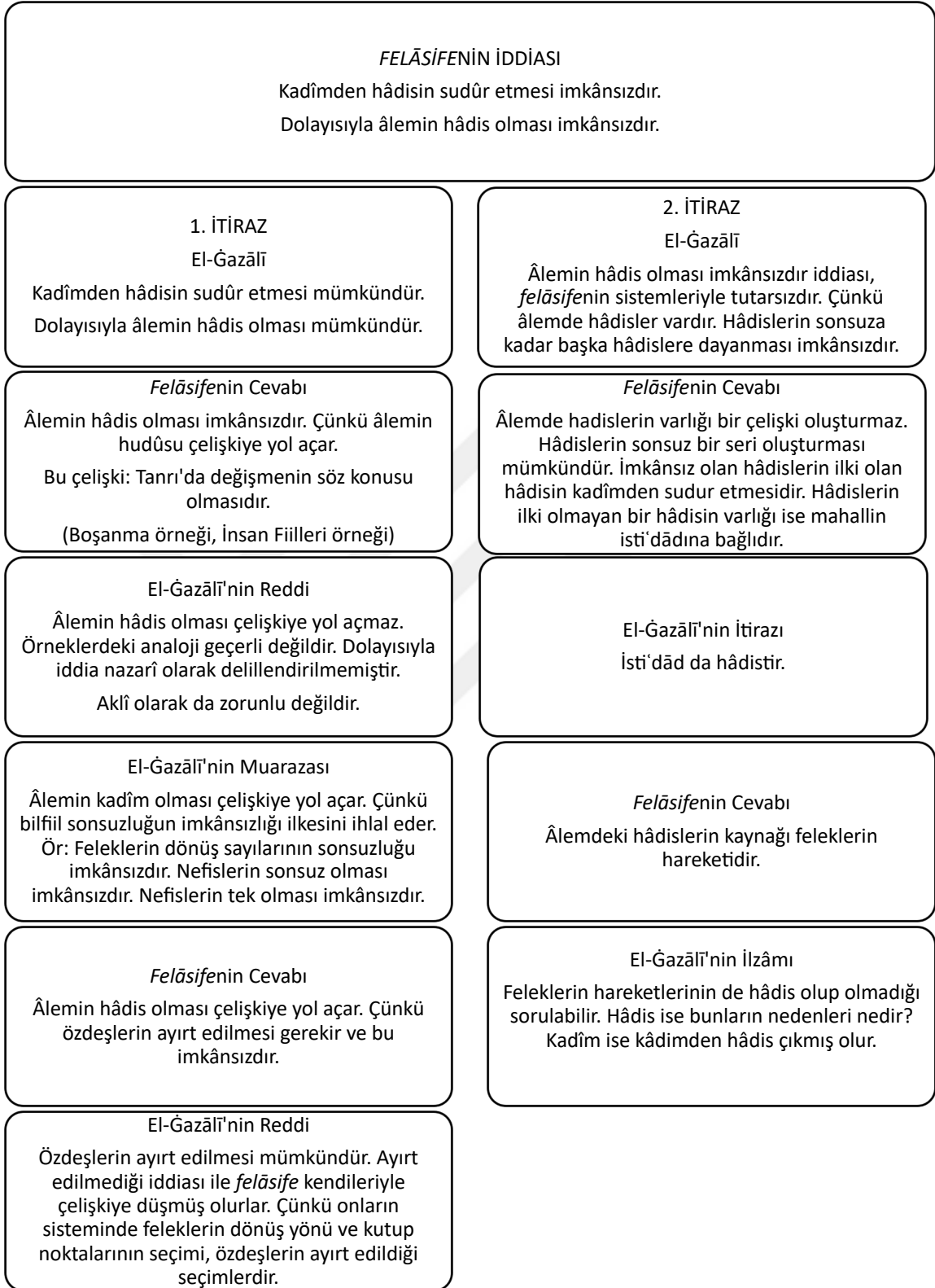
Tehāfutu'l-Felāsife'de *felāsifeye* atfedilen birinci delil olan irade delili ve bu delile el-Ğazālī'nin itirazları çerçevesinde gelişen tartışma, *felāsif*enin öncüllerinin aklen zorunlu olmadığını göstermektedir. Akıl yürütme yani nazar yöntemiyle ispat edilmesi ise hem bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ile ilgili hem de özdeşlerin ayırt edilmezliği ile ilgili halen süren tartışmalar kesin bir neticeye bağlanmadıkça tartışmalı bir felsefî mesele olmaya devam edecektir. Buna ilaveten tartışmanın neden sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğuna dayanması ve bu durumun Tanrı söz konusu olduğunda dahi neden ve sonucun eş-zamanlı olmasını

¹³⁵ el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 30.

gerektirdiği iddiası ise zamansız bir Tanrı ile zamanlı bir âlem arasında ilişki konusunda ikna edici bir açıklama sunmadığı söylenebilir. Buna karşın el-Ġazālî'nin Tanrı'da hiçbir değişme olmaksızın hâdis bir varlığın nasıl meydana geldiği ile ilgili görüşü de cevap bekleyen bir sorudur. Ancak *Tehâfutu'l-Felâsife*'de cevabını aradığımız soru, el-Ġazālî'nin delile yönelttiği itirazların isabetli olup olmadığı ile sınırlı olduğu için el-Ġazālî'nin kendi sonuçlarının ne olduğu konusu ayrı bir araştırmanın konusudur.



Birinci Münazaranın Şema ile Gösterimi



II. BÖLÜM

ZAMAN DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA

Birinci bölümde ele alınan birinci delilde *felāsife*, hâdis bir âlemin varlığının Tanrı’da bir değişim olduğuna işaret ettiğini ve böyle bir değişim imkânsız olduğu için âlemin hâdis değil kadîm olduğunu ileri sürmektedir. Bu bölümde ele alacağım ikinci delilin odak noktasında ise *zaman* kavramı yer almaktadır. Bu delilde, *felāsife* zamanın kadîm olduğunu ileri sürerken el-Ğazālî, *felāsifenin* zamanın kıdemini ispatlayamadıklarını iddia etmektedir. *Felāsife*, ikinci delilde de birinci delilde olduğu gibi “Tanrı’nın tabiatının değişmesinin imkânsız olduğu” ve “Tanrı’nın *mūcib bi’z-zāt* olduğu” görüşlerini temel almaktadır.

Felāsife, zamanı tanımlarken Aristoteles’i takip etmekte ve zamanın hareketin ölçüsü¹³⁶ olduğunu kabul etmektedir. Bu tanım, *felāsifenin* âlemin kıdemi ile zaman arasında nasıl bir bağlantı kurduğunu tahlil etmek açısından önem arz etmektedir. Zira zaman hareketin ölçüsü olarak tanımlandığında, hareket ve zaman –ikisi birden– ya kadîm ya da hâdis olur. El-Ğazālî, delil ile ilgili tartışmasını yürütürken zamanın bu tanımına karşı çıkmamaktadır. O, argüman gereği bu tanım doğru kabul edildiği takdirde *felāsifenin* akıl yürütmesinin tutarlı olup olmadığını tartışmaktadır. El-Ğazālî’nin delile temel itirazı, âlemin ve zamanın bir başlangıcı olmasının imkânsız olduğu iddiasına yöneliktir. El-Ğazālî’nin zaman ile ilgili kendi yaklaşımının ne olduğu hususu ise araştırmamızın sınırları dışındadır.¹³⁷

¹³⁶ Aristoteles, *Fizik*, s. 341. (Aristoteles, *Fizik*. VIII, I, 251 B)

¹³⁷ El-Ğazālî’nin zaman teorisini ele alan bazı çalışmalar için bkz. Mohammed Basil Altaie, *God, Nature, and the Cause: Essays on Islam and Science* (Kalam Research & Media, 2016), ss. 136-138. Rihām Şubhî, “Mefhūmu’z-Zemān ‘inde’l-Ğazālî” *Silsiletu Ebhāsi’l-Mu’temeri’s-Seneviyyi’d-Duvelî* (İskenderiyye: Cāmi’atu’l-İskenderiyye Kulliyetu’l-Ādāb, 2018), 4:1, ss. 399-420.

İkinci delil, her ne kadar birinci delilden ayrı bir delil olarak ortaya konulmuş olsa da tartışma nihayetinde Tanrı ile âlem arasındaki nedensel ilişkinin tabiatına dayandığı için bu delilin birinci delilin bir devamı niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Delilin birinci delil ile ilişkisi konusunda bir diğer gösterge, el-Ğazālî'nin birinci delilin münazarası esnasında *felâsîfeye* yönelttiği itirazlarından birinde zamanın yaratılmış olduğu ve bir başlangıcı olduğunu ileri sürerek zaman tartışmasına bir girizgâh yapmış olmasıdır. Fakat o, bu meseleyi, müstakil olarak ve detaylı bir şekilde tartışmak üzere ikinci delile ertelemektedir.¹³⁸

Tehâfutu'l-Felâsîfe'de ikinci delilin iki ayrı şekli (*şîğa*) yer almaktadır. Bunlar, “birinci şekil” ve “ikinci şekil” olarak adlandırılmaktadır. İkinci delilin birinci şeklinde âlemin kıdemi, Tanrı ve âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine dayanarak ortaya konulmaktadır. Burada *felâsîfe* Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olmasının imkânsız olduğunu ispatlamak suretiyle bu önceliğin zâtî olduğunu, zâtî önceliğin de âlemin kıdemini gerektirdiğini ileri sürmektedir. El-Ğazālî ise Tanrı'nın kadîm, âlemin hâdis olduğu bir durumun düşünülebileceğini ve bu nedenle *felâsîfenin* delilinin burhânî olmadığını ileri sürmektedir.

İkinci delilin ikinci şeklinde ise zaman kavramı ile ilgili tartışma modal kavramlar bağlamında sürdürülmektedir. Burada âlemin kıdemi, zaman ve imkân arasındaki ilişkiye dayanarak ortaya konulmaktadır. Delilin bu şeklinde, *felâsîfeye* göre, eğer hâdis bir âlemin var olmasından önce başka âlemlerin varlığa gelmiş olması mümkün olsaydı, böyle bir imkânın hariçte tahakkuk etmiş olan bir gerçekliğe işaret etmesi gerekirdi. *Felâsîfe* işte bu gerçekliğin zaman olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu durumda *zamandan önce zaman olması* gibi bir çelişki ortaya çıkacağı için âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır. El-

¹³⁸ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 20.

Ġazālî ise *felâsifenin* bu yaklaşımına¹³⁹ karşı çıkararak imkânın hariçte bir gerçekliğe delalet etmesinin bir zorunluluk içermediğini ve dolayısıyla bu delil ile âlemin kıdeminin ispatlanamayacağını ileri sürmektedir. Şimdi ikinci delilinin birinci ve ikinci şekline dair münazaraları sırasıyla ele alalım:

2.1. *Felâsifenin* Âlemin Kıdemine Dair İkinci Delilin Birinci Şekli Hakkında Münazara

Bu münazarayı ele alırken öncelikle, *felâsifenin* âlemin kıdemini ispatlamak üzere ileri sürdüğü ikinci delilin birinci şeklini ortaya koyacağız. Daha sonra da bu delile yönelik el-Ġazālî'nin itirazlarını ve *felâsifenin* bu itirazlara cevaplarını ele alacağız. Takip etmenin kolay olması açısından ikinci delilin birinci şekline dair münazaranın ana hatlarını maddeleyerek gösterelim:

1. *Felâsifenin*, âlemin kıdemi lehine ileri sürdükleri zaman delilinin birinci şeklinin ortaya konulması.
2. El-Ġazālî'nin delile itirazı (Zaman ve âlem hâdistir).
3. *Felâsifenin* “önce” lafzının delaletinin *zaman* olduğunu iddia etmeleri.
4. El-Ġazālî'nin üst-alt analogisini kullanarak “önce” lafzının delaletinin zaman değil sadece bir *nispet* olduğu itirazı.
5. *Felâsifenin* üst-alt analogisine karşı çıkması.
6. El-Ġazālî'nin üst-alt analogisi yerine iç-dış analogisini kullanması.

¹³⁹ M. Cüneyt Kaya, *felâsifenin* imkân görüşünün tarihini incelediği eserinde İbn Sînâ'nın, imkânı bizâtihî bir cevher olarak kabul etmediğini belirtmektedir. Bilakis, İbn Sînâ'ya göre imkân, maddî bir konuda (*mevzû*'da) bulunmalıdır. Kaya'nın serdettiği İbn Sînâ'nın bu imkân anlayışının el-Ġazālî'nin *felâsifeye* nispet ettiği imkân yorumuyla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s. 214.

7. El-Ġazālî'nin *felâsifeyi* mağlup ettiği iddiası.

2.1.1. Zaman Delilinin Birinci Şeklinin Ortaya Konulması

Tehāfutu'l-Felâsife'de el-Ġazālî'nin *felâsife* adına ortaya koyduğu ikinci delilin birinci şekli şöyledir:

“*Felâsifenin* iddiasına göre, “Âlemin Allah’tan sonra (*mute’ahhir*), Allah’ın âlemden önce (*mutekaddim*) olduğu görüşünü benimseyen biri şu [iki şeyden] berî olamaz (*lâ yahlû*): [Bu kimse] ya (*immā*) [A] Allah’ın zaman bakımından değil, zat bakımından önce olduğunu kastedebilir, ki bu [öncelik] tıpkı *birin ikiye* önceliği gibi *tabiat* bakımından olabilir. Bu durumda zamansal olarak ikisinin *birlikte* var olması (*me’ahu fî vucûdi’z-zemānî*) mümkündür. Veya [bu öncelik] illetin malûle önceliği gibi olur. Örneğin, bir şahsın hareketinin ona tâbi olan gölgesinin hareketine önceliği, elin hareketinin [parmaktaki] yüzüğün hareketine önceliği veya suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketine önceliği gibi. İşte bu [örneklerin her biri] illet ve malûllerden oluşmakta olup eş-zamanlıdır (*mutesāviye*). Eş-zamanlı olmalarına karşın bu durumlar hakkında; gölgenin hareketinin şahsın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylenir, fakat şahsın hareketi gölgenin hareketine, elin hareketinin suyun hareketine bağlı olduğu söylenemez. Eğer Bârî Teâlâ’nın âleme önceliğinden kast edilen [böyle bir öncelik] ise, [o zaman] ya ikisinin de hâdis ya da ikisinin de kadîm olması zorunlu olur (*lezime*); onlardan birinin kadîm diğerinin hâdis olması imkânsızdır. [B] Şayet bununla Bârî Teâlâ’nın âleme ve zamana olan önceliğinin zât bakımından değil, zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, o takdirde, âlem ve zamanın varlığından önce içinde âlemin var olmadığı bir zaman var demektir, yani yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah, âlemden önce başlangıcı bulunmayıp sonu bulunan uzun bir müddet var olmuş demektir. Bu ise zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bu bir çelişkidir. İşte bu yüzden zamanın hâdis olduğunu söylemek imkânsızdır.” [Bu da] hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın kadîm olmasını zorunlu kıldığından, hareketin kîdemi zorunlu olur ve hareketinin devamıyla zamanın devamını sağlayan hareketlinin

*kıdemi de zorunlu olur.*¹⁴⁰

Bu pasajda delilin tüm öncül ve sonuçlarını ilk bakışta tespit etmek güç görünmektedir. Hatta, görüldüğü gibi, âlemin kıdemine dair bir delil olarak yer verilen bu delilde “Âlem kadîmdir” sonucu dahi açık olarak yer almamaktadır. O halde, öncelikle delili genel itibarıyla anlamaya ve ardından metinde açıkça yer verilmeyen öncül ve sonuçları tespit ederek delili yeniden inşa etmeye çalışalım. Böylelikle delilde âlemin kadîm olduğu sonucuna nasıl varıldığını irdeleyelim.

Delil, Allah ve âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin irdelenmesiyle başlamaktadır. İlk olarak, Allah’ın âlemden önceliğinin zât bakımından bir öncelik olması durumu, daha sonra da bu önceliğin zaman bakımından bir öncelik olması durumu ele alınmaktadır. Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal bir öncelik olması durumunda zamanın hâdis olmasının imkânsız olduğunun, dolayısıyla zamanın kadîm olduğunun ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Metinde vurgulayarak işaret ettiğimiz delilin son kısmında ise “Aristoteles’in zaman argümanı”¹⁴¹ olarak bilinen ve zamanın kıdeminden hareketlinin kıdemine ulaşılan argüman yer almaktadır.

Marmura, *Tehāfutu’l-Felāsife*’de yer alan zaman delilinin formu konusunda kaleme

¹⁴⁰ el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 31. Vurgular bana aittir. Bu metni tercüme ederken çeşitli tercümelerden faydalandım. Bkz. Ebū Hāmid el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı, 1981), s. 33; el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Kaya & Sarioğlu, s. 32; Terkan, “Tehāfutu’l-Felāsife Eleştirmeli Metin” ss. 245-46.

¹⁴¹ Yukarıdaki metnin son kısmındaki argümanı hatırlatalım: “[Böylece] hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın zorunlu olarak kadîm olduğu ortaya çıkınca, hareketin kıdemi zorunlu olur ve hareketinin devamıyla zamanın devamını sağlayan hareketlinin kıdemi de zorunlu olur.”

aldığı makalesinde¹⁴² elimizdeki delilin İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde yer alan delil ile uygunluk arz ettiğini belirtmektedir.¹⁴³ Aynı zamanda Marmura, ikinci delilin hakikî ayrık şartlı bir öncüle sahip kıyas formunda olduğuna dikkat çekmektedir. Aşağıda açıklayacağımız gibi delilin hem lafzı hem de manasının böyle bir formda inşa edildiğine işaret ettiğini düşündüğümüzden bu formu ortaya koyacak şekilde delili yeniden inşa edeceğiz.¹⁴⁴

Ayrık şartlı öncülü *hakikîyye olan bir istisnai kıyas*, büyük öncülü ya/ya da ile ayrılan ayrık şartlı önerme, küçük öncülü ise yüklemli önermeden oluşan bir kıyas formudur. Bir kıyasın böyle bir kıyas sayılması için ayrık şartlı öncülde yer alan seçeneklerin birbirini dışlıyor olması ve bu seçeneklerin dışında bir seçeneğin de imkânsız olması gerekmektedir. Delile baktığımızda, Tanrı ve âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin, Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî bir öncelik olması ve Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal bir öncelik olması şeklinde birbirini dışlayan iki duruma hasredildiği anlaşılmaktadır. Böylelikle karşımıza “Tanrı'nın

¹⁴² Michael E. Marmura, “The Logical Role of the Argument from Time in the *Tahāfut*'s Second Proof for the World's Pre-Eternity,” *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînā al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton, NY: Global Academic Pub., 2005), s. 219.

¹⁴³ Aslına bakılırsa, el-Ġazālî'nin *felâsifeye* nispet ettiği bu delilin İbn Sînâ'nın *en-Necât*'tan önce kaleme aldığı *eş-Şifâ*' adlı eserinde 9. makalenin 1. bölümünde yer alan delilin –bazı kısaltmalar ve değişikliklere sahip– bir aktarımı olduğu söylenebilir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât (The Metaphysics of the Healing)*, ss. 299-307. Aynı delil, çok küçük farklılıklarla Marmura'nın da işaret ettiği gibi İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde de yer almaktadır. İbn Sînâ, bu delili, “Âlemin Tanrı'dan Sudûru” bahsinde ele almaktadır. *En-Necât*'ta bu delilin ele alındığı bölümün alt başlıklarından birisi olan “Muhaliflerin İddiasının Allah'ın Zamanı ve Hareketi Zamansal Olarak Önceliyor Olduğunu Gerektirmesi Hakkında” başlığı, İbn Sînâ'nın bu tartışmayı âlemin hâdis olduğunu iddia eden muhaliflere yönelik olarak yürüttüğünü göstermektedir. Görünen o ki el-Ġazālî de *Tehāfutu'l-Felâsife*'de *felâsifenin* eserlerinde yer alan bu tartışmayı sürdürmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 288-304.

¹⁴⁴ Bello, delili tahlil ederken Marmura'nın görüşünü paylaşarak zamansal birlikteliğin zamansal öncelik ve sonralığı dışladığına dikkat çekmekte ve delilin hakikî ayrık şartlı kıyas formunda olduğunu belirtmektedir. Bkz. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 94.

âleme önceliği ya zâtîdir ya da zamansaldır” şeklinde formüle edebileceğimiz bir önerme çıkmaktadır. İbn Sînâ *el-İşārāt ve ’t-Tenbîhāt*’ta, ayırık şartlı önermeleri, seçeneklerin doğruluk ve yanlışlık durumlarına göre, 1) sadece aynı anda yanlış olamayan (مانعة الخلو فقط), 2) sadece aynı anda doğru olamayan (مانعة الجمع فقط) 3) hem aynı anda doğru hem de aynı anda yanlış olamayan (مانعة الجمع و الخلو) önermeler olmak üzere üçe ayırmaktadır.¹⁴⁵ “Tanrı’nın âleme önceliği ya zâtîdir ya zamansaldır” önermesi; Tanrı, âleme aynı anda hem zâtî hem zamansal olarak önce olamayacağı için مانعة الجمع, “Tanrı âleme ne zâtî ne de zamansal olarak öncedir” önermesi doğru olamayacağı için de مانعة الخلو olmaktadır. Dolayısıyla bu delilin öncülü olan önermenin, hem iki seçeneğin aynı anda olmasını hem de iki seçeneğin aynı anda olmamasını dışladığı için (مانعة الجمع و الخلو) bir *hakîkî ayırık şartlı önerme* (القضية الشرطية منفصلة) olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁶ Büyük öncülü hakîkî ayırık şartlı önermeden oluşan delil de *hakîkî ayırık şartlı kıyas* olarak adlandırılır.¹⁴⁷

Lafzî olarak baktığımızda, delilin ayırık şartlı bir yapıda olduğunu destekleyen ibareler

¹⁴⁵ Ebû ‘Alî İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: İşaretler ve Tembihler*, terc. Ekrem Demirli, Ali Durusoy & Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 68.

¹⁴⁶ El-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*’nin daha iyi anlaşılması için okunmasını önerdiği *Mi’yâru’l-İlm* adlı eserinin ilgili kısmında hakîkî ayırık şartlı kıyası *felâsifenin* tertibine uygun bir biçimde izah etmektedir. Bkz. el-Ğazālî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 118.

¹⁴⁷ ‘Alâ’u’d-dîn et-Tūsî, *Tehâfut*’ünde *felâsifenin* bu delilinin bir *tahkîkî delil* olduğuna dikkat çekmektedir. ‘Alâ’u’d-dîn ‘Alî b. Muḥammed et-Tūsî, *Tehâfut*’u’l-Felâsife, tah. Riḍâ Se‘âdeh (Beyrût: ed-Dâru’l-‘Âlemiyye, 1983), s. 109. Tahkîkî delil, cedelî/ilzamî delilden farklı olarak hasmın mağlup edilmesi için ortaya konulan bir delil olmayıp meselenin hakikatte ne olması gerektiğine dayanarak inşa edilir. Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min ‘İlmi’l-Âdâb*, s. 111.

bulunmaktadır.¹⁴⁸ Metinde yer alan لا يخلو اما ibaresinin, Tanrı'nın âleme önceliğinin yalnızca iki durumla sınırlı olduğuna ve başka bir öncelik türü olamayacağına işaret ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁹ Bu ikisinin birbirini dışlayan alternatifler olduğu ise zâtî önceliğin zamansal olarak eş-zamanlı/birlikte var olmayı (*mutesāviye*) zorunlu kıldığının ifade edilmesinden anlaşılmaktadır.

Hakikî ayırık şartlı kıyas ile sonuca varmak için seçeneklerden birisinin yanlış olduğunun gösterilmesi yeterlidir. Böylece diğer seçeneğin doğru olduğu ispatlanmış olmaktadır. Yani Tanrı'nın âleme önceliği zâtî ise zamansal değildir; zamansal ise zâtî değildir. *Felāsifenin* ikinci delili bu formda inşa edilmiş olup Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olmasının çelişki arz ettiği gösterilmektedir ve böylece zâtî olduğu ispatlanmış olmaktadır.¹⁵⁰ Bu kıyası kısaca şu şekilde gösterebiliriz:

- (1) Tanrı âleme ya zâtî olarak ya zamansal olarak öncedir.
- (2) Tanrı âleme zamansal olarak önce değildir.
- (3) O halde Tanrı âleme zâtî olarak öncedir.

Şimdi zâtî ve zamansal öncelik seçeneklerini ele alarak *felāsifenin* zamansal önceliğin yanlışlığını nasıl ortaya koyduklarını ve zâtî öncelik seçeneğinin doğruluğundan âlemin kadîm olduğu sonucuna nasıl vardıklarını görelim. Zâtî ve zamansal öncelik seçenekleri bir arada ayırık

¹⁴⁸ Marmura, delilin ayırık şartlı formunun hem İbn Sînâ'nın hem de İbn Ruşd'ün argümanında daha açık olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Marmura, "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity," s. 228.

¹⁴⁹ لا يخلو اما ibaresi seçeneklerin sınırlı olduğunu göstermektedir. Fakat seçeneklerin sayısı ortaya konulan seçeneklere göre değişmektedir. Bu, bazen iki bazen de ikiden çok olabilir. Burada iki seçenek sunulduğu için ibare, seçeneklerin bu iki durum ile sınırlı olduğuna işaret etmektedir.

¹⁵⁰ George F. Hourani, "The Dialogue Between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World II," *The Muslim World* 48:4 (1958), ss. 308-314.

şartlı kıyası oluşturmalarına karşın değerlendirmede kolaylık olması açısından bu iki kısmı ayrı ayrı ele alalım.

2.1.2. Tanrı'nın Âleme Önceliğinin Zâtî Bir Öncelik Olması

Felâsîfeye atfedilen delile göre Tanrı'nın âleme önceliği, zâtî bir öncelik ise şöyle bir akıl yürütme yapılır:

(1) Tanrı'nın âleme önceliği zâtî ise, Tanrı ile âlem birlikte/eş-zamanlı (*mutesâviye*) var olmalıdır.¹⁵¹

(2) O halde ya “Tanrı ve âlem kadîmdir” ya da “Tanrı ve âlem hâdistir”. (1 den)

(3) [Tanrı kadîmdir.]

(4) O halde Tanrı'nın âleme önceliği zâtî ise [âlem kadîmdir.] (2 ve 3 ten sonuç)

Bu akıl yürütmeye göre, Tanrı'nın âleme önceliği, zamansal bir öncelik değil de zâtî bir öncelik ise, Tanrı ve âlem, kıdem ve hudûs bakımından aynı olmalıdır.¹⁵² Bu ise Tanrı ve âlemin ya ikisinin de kadîm ya da ikisinin de hâdis olmasını zorunlu kılmaktadır. Metinde, açıkça ifade edilmemiş olsa da ‘Tanrı kadîmdir’ önermesi buradaki akıl yürütmeye temel alınan örtük öncüllerden birisidir. Tanrı kadîm olduğuna göre hâdis olması imkânsız olur. Bu durumda, (2) numaralı öncülde yer alan Tanrı ve âlemin ikisinin birlikte hâdis olması seçeneği elenmektedir. Geriye Tanrı ve âlemin ikisinin birlikte kadîm olması seçeneği kalmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî bir öncelik olduğu ispat edilirse ve böyle bir öncelik söz konusu olduğunda (1) öncülünde belirtildiği gibi Tanrı ve âlemin kıdem ve hudûs bakımından aynı (*mutesâviye*) olmaları zorunlu oluyorsa, bu öncüllere dayanarak “Âlem kadîmdir”

¹⁵¹ Tanrı ile âlemin birlikte var olması ikisinin de kıdem ve hudûs bakımından aynı olması anlamına gelmektedir.

¹⁵² *Felâsîfeye* göre zâtî bir illet malûlû ile eş-zamanlıdır. Zâtî öncelik seçeneğinde, Tanrı'nın zâtî bir illet olarak görülmesi, Tanrı ve âlemin kıdem ve hudûs bakımından aynı olmaları anlamına gelmektedir. Moad, “Time, Space and Imagination,” s. 537.

sonucuna ulaşılır.

Felâsife, delilde zatî öncelik ilişkisini açıklarken bu önceliğin (a) tam illet ve malûlû arasında yahut (b) biri diğerini tabiatı bakımından zorunlu kılan iki şey arasında gerçekleşen bir öncelik ilişkisi gibi olduğunu belirtmektedir. Delilde, tam illet ve malûlû arasındaki öncelik ilişkisine örnek olarak, şahsın hareketinin gölgesinin hareketinden, elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketinden, sudaki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelmesi verilmektedir.¹⁵³ Tabiat bakımından başka bir şeyi zorunlu kılan öncelik türüne örnek olarak sayıların durumu verilmektedir; birin ikiye önceliği böyle bir önceliktir. Bir ve iki zamansal olarak aynı anda bir arada bulunuyor olsalar da aralarında zamansal olmayan bir öncelik-sonralık ilişkisi vardır. Bu örneklerin hepsinin ortak noktası ikincisinin varlığı için birincisinin zorunlu olması ve bu ikisinin *eş-zamanlı* olarak birlikte var olmalarıdır.¹⁵⁴ Delilde bu örneklerin verilmesi Tanrı ve âlem arasındaki öncelik ilişkisinin de böyle bir ilişki olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Tanrı ve âlemin de yukarıdaki örneklerdeki gibi ikisinin birden kadîm yahut hâdis olması gerektiği iddia edilmektedir.

Felâsifenin Tanrı ve âlemin kıdem ve hudûs bakımından aynı olmalarının zorunlu olduğu görüşünün birinci delilin de temel dayanaklarından biri olan nedensellik anlayışına dayandığı

¹⁵³ Buradaki illet-malûlûn eş-zamanlı olması ile ilgili yaklaşımın dayanaklarını Aristoteles'te görebiliriz. Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de illet ve malûlûn birlikte var olmasının zorunluluğunu ele almaktadır. Aristoteles'in illetin malûlûnû tek yönlü olarak zorunlu kılmasına dair verdiği örnek, dünyanın ay ve güneş arasına girmesinin ay tutulmasına yol açmasıdır. Burada ay tutulması malûldür ve dünyanın konumu da ay tutulmasının illetidir. Bkz. Aristoteles, *Organon 4 İkinci Analitikler*, terc. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951). Van Den Berg de bu benzerliğe dikkat çekmektedir. Bkz. Simon Van Den Berg, "Notes," s. 29.

¹⁵⁴ Zâtî önceliğin eş-zamanlılığa yol açtığına dair bir değerlendirme için bkz. Edward Omar Moad, "Al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers," 54:4 (2015), s. 430.

anlaşılmaktadır. Buna göre, gerçekleşmesi gereken herhangi bir koşula muhtaç olmayan tam bir illet var olduğunda malûl de kendi nedeniyle birlikte var olmak zorundadır. Tüm şartlar tamam olduğu halde neden ve sonuç arasında zamansal bir erteleme söz konusu olamaz. *Felâsife*, illet ve malûlün zamansal olarak birlikte olması gerektiği görüşünde olduğu için Tanrı'nın kadîm, âlemin ise hâdis olması seçeneğini imkânsız görmektedir. Böylelikle, Tanrı kadîm olduğu için âlemin de kadîm olduğu sonucu çıkmaktadır. Delilde “Âlem kadîmdir” ifadesi geçmiyor olsa da âlemin kadîm olması bu akıl yürütmenin kaçınılmaz bir sonucudur. *Felâsifeye* göre âlemin varlığı Tanrı'nın tabiatının zorunlu neticesidir. Hem birinci delilin hem de ikinci delilin ana unsurlarının Tanrı'nın tabiatına dayandığı ortaya çıkmaktadır.

2.1.3. Tanrı'nın Âleme Önceliğinin Zamansal Bir Öncelik Olması

Delilin bu kısmında, Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olduğu farz edilerek yapılan akıl yürütme yer almaktadır. Bu akıl yürütmenin ilk kısmında Tanrı'nın âlemden zamansal olarak önce olduğu farz edildiğinde ortaya çıkan çelişki gösterilmektedir. Bu çelişki, pasajın son kısmında vurgulayarak belirttiğimiz, Aristoteles'in *Fizik* eserinde yer alan ve zaman argümanı olarak bilinen meşhur argümana dayanarak ortaya konulmaktadır. Zamanın kadîm oluşunun âlemin kıdemine yol açtığını gösteren bu argümanın delildeki işlevi muhtelif tartışmalara yol açtığı için ayrıca detaylı olarak ele alınacaktır. Zamansal öncelik ile ilgili akıl yürütmenin anlaşılması oldukça güç olduğu için öncelikle ilgili pasajı yeniden hatırlayalım:

[B] Şayet bununla Bârî Teâlâ'nın âleme ve zamana olan önceliğinin zât bakımından değil, zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, o takdirde, âlem ve zamanın varlığından önce içinde âlemin var olmadığı bir zaman var demektir, yani yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah, âlemden önce başlangıcı bulunmayıp sonu bulunan uzun bir müddet var olmuş demektir. Bu ise zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bu bir çelişkidir. *İşte bu yüzden zamanın hâdis olduğunu söylemek imkânsızdır.*” [Bu da] hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın kadîm olmasını zorunlu kıldığından, hareketin kıdemi zorunlu olur ve hareketinin devamıyla zamanın

*devamını sağlayan hareketlinin kıdemi de zorunlu olur.*¹⁵⁵

Şimdi ayrıık şartlı kıyasın diğerkolunu oluşturan Tanrı'nın âleme zamansal önceliğı hakkında yapılan akıl yürütmede yer alan öncül ve sonuçları tespit edelim.

1. [Tanrı kadîmdir]

2. Tanrı'nın âleme önceliğı zamansal ise, âlemin başlangıcından önce içinde âlemin var olmadığı, yalnızca Tanrı'nın var olduğu kadîm bir zaman vardır. (1 den)

3. Zaman hareketin ölçüsüdür.

4. O halde hareket olmaksızın zaman yoktur. (3'ten)

5. Hareket hareketlide (âlem) bulunur.

6. Âlem olmaksızın hareket yoktur. (5'ten)

7. O halde âlem olmaksızın zaman yoktur. (4 ve 6'dan)

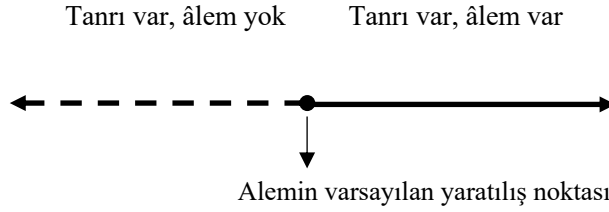
8. O halde, eğer Tanrı âlemden zamansal olarak önce ise, zamandan önce, başlangıcı olmayıp sonu olan, sonsuz bir zaman vardır, ki bu çelişkilidir. (2 ve 7'den)

11. O halde Tanrı'nın âleme önceliğı zamansal değildir. (8'den)

Bu akıl yürütmeye göre Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olduğu farz edildiğinde âlemin zamansal bir başlangıcı olduğu farz edilmiş olur. *Felāsifeye* göre başlangıcı olan böyle bir âlemden önce ezeli bir zaman olmalıdır. Zira âlemin başlangıcından önce kadîm bir varlık olan Tanrı vardır. Tanrı'nın bir başlangıcı olmadığından âlemden önce var olan bu zaman da başlangıçsız olup âlemin başlangıcı ile sona ermelidir. Dolayısıyla *felāsife*, önceliğın zamansal bir öncelik olarak farz edilmesi durumunda, önce içinde âlemin yok olduğu sonra da var olduğu bir 'zaman' olduğunu kabul etmiş olurlar. Dolayısıyla, önce Tanrı'nın var olup âlemin var

¹⁵⁵ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 31.

olmadığı bir zaman, daha sonra da hem Tanrı'nın hem de âlemin var olduğu bir zaman söz konusu olmaktadır. Zamanı başlangıcı olmayan doğrusal bir çizgi gibi düşündüğümüzde bu durumu şöyle gösterebiliriz:



Görüldüğü gibi yalnızca Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı zaman, başlangıç yönünden ezeli olan ve âlemin başlangıcına kadar süren bir zamandır. Âlemin başlangıç noktasından itibaren ise hem Tanrı hem de âlem var olmuş olur. Bu durumda bir taraftan zaman, âlemin yani hareketin başlangıcı ile başlıyor olduğu halde diğer taraftan âlemden önce de sonsuz bir zaman var olacaktır. Aslına bakılırsa *felâsifenin* zaman anlayışına göre zaman hareketin ölçüsü olduğu için ve hareketli olan şeyden kastedilen de âlem olduğundan hâdis bir âlemden önce âlem olamayacağı için zaman da olmamalıdır.¹⁵⁶ Ancak, zamansal öncelik seçeneğinde, âlemin hâdis olduğu farz edildiğinden, Tanrı kadîm olduğu için âlemden önce sonsuz bir zamanın var olduğu ileri sürülmektedir. Bu durumda zamanın hem kadîm hem de hâdis olması gibi bir durum ortaya çıkar ki bu çelişkidir. Başka bir ifadeyle, bu seçenekte zamanın hem bir başlangıcının olması hem de olmaması aynı anda doğru kabul edilmiş olur. Bu çelişki “zamandan önce zaman” çelişkisi olarak ifade edilmektedir. İşte kıyasın ikinci seçeneğinde âlemin hâdis olduğu farz edildiğinde ortaya çıkan bu çelişkiye binaen Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda alıntı yaptığımız pasajın sonunda vurgulayarak belirtmiş olduğumuz zamanın

¹⁵⁶ Zamandan önce zamanın var olmasının çelişki olarak görülmesi, zamanı hareketin ölçüsü olarak kabul eden Aristoteles'in *Fizik* eserindeki akıl yürütmeye de uygundur. Aristoteles, *Fizik*, s. 8 (251b). Ayrıca bkz. Moad, “Time, Space and Imagination,” s. 537.

kıdeminden hareket ederek âlemin kıdemine ulaşılan kısım, Aristoteles'in zaman argümanı olarak bilinmektedir.¹⁵⁷ “[Bu da] hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın kadîm olmasını zorunlu kıldığından, hareketin kıdemi zorunlu olur ve hareketinin devamıyla zamanın devamını sağlayan hareketlinin kıdemi de zorunlu olur”¹⁵⁸ Bu metinde (Âlem kadimdir) sonucu, lafzî olarak açıkça belirtilmemiş olsa da zamanın kıdeminin hareketin kıdemini, hareketin kıdeminin de hareketli olan şeyin kıdemini zorunlu kıldığı açıkça belirtilmektedir. Pekâlâ, bu argüman vasıtasıyla âlemin kıdemi kesin olarak ispatlanmış olur mu? Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde “Zaman kadîmdir” öncülüne zamanın bizzat tabiatından hareketle varılmakta ve âlemin kıdeminin ispatı bu argümana dayandırılmaktadır.¹⁵⁹ *Felâsifenin* delilinde de ilk bakışta bu argüman vasıtasıyla hareketlinin ve dolayısıyla âlemin kıdeminin ispatlanmış olduğu düşünülebilir. Oysa *Tehâfutu'l-Felâsife*'de, Aristoteles'in zaman argümanı bu bağlamda kullanılmamakta, bilakis *felâsifenin* delilinde yer alan zamanın kadîm olduğu öncülüne Aristoteles'in *Fizik* eserinde olduğu gibi zamanın kendisinden değil, İbn Sînâ'nın *en-Necât* eserinde olduğu gibi Tanrı'nın âlemden zamansal olarak önce olduğunun farz edilmesi ve ardından bunun çürütülmesi suretiyle varılmaktadır.¹⁶⁰ Dolayısıyla *felâsife* için “Tanrı, âleme zamansal olarak öncedir” öncülü, ispatlanmış bir doğru değil, hipotetik yani varsayımsal bir öncüdür.¹⁶¹ Böyle hipotetik bir öncüle dayanan çıkarımlarda öncülün doğruluğu ispatlanmamış

¹⁵⁷ Bu argüman, hem el-Ğazâlî hem de İbn Ruşd tarafından ikinci meselenin odak noktası olarak görülmekte ve tartışma bu argüman çerçevesinde sürdürülmektedir. İlgili tartışma için bkz. Marmura, “The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity” s. 219.

¹⁵⁸ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 31.

¹⁵⁹ Aristoteles, *Fizik*. s. 8 (251b).

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 292-293.

¹⁶¹ *Felâsifenin* delilinde de “Zaman kadîmdir” önermesi, Aristoteles'in zaman argümanı olarak bildiğimiz argüman için öncül teşkil etmektedir. Delilde Aristoteles'in argümanına bu şekilde yer verilmesi, burada da zamanın tabiatından hareket ederek âlemin kıdemi neticesine ulaşıldığı yanılgısına yol açabilir. Halbuki, burada zamanın

olduğundan bu öncüle dayanarak ulaşılan sonuçların da doğruluğu ispatlanmış olmaz. Yani, âlemin zamansal olarak önceliği kesin bir doğru olmadığına göre buna dayanarak varılan zamanın kadîm olduğu sonucu da kesin bir doğru olamaz. Bu sonucun hakikî bir sonuç olması için Tanrı'nın âleme zamansal olarak önce olduğunun doğru olması gerekirdi. Dolayısıyla *felâsîfenin* delilinde yer alan zaman argümanı ile yalnızca başlangıçta zamanın hâdis olduğu farz edildiği halde zamanın kadîm olduğu sonucuna varılmasının bir çelişki doğurduğu ortaya çıkmaktadır. Görünen o ki, Aristoteles'in argümanının buradaki işlevi, âlemin kıdemini ispatlamak değil söz konusu bu çelişkiyi açığa çıkarmaktır.¹⁶² Böylelikle “Âlemin hâdis olduğu varsayıldığında âlem kadîm olur” şeklinde bir çelişkili sonuca ulaşıldığı ortaya çıkmaktadır. İşte delilde bu çelişki vasıtasıyla varılan asıl sonuç şudur: Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olması seçeneği imkânsızdır. Bir başka ifadeyle burada yalnızca hakikî ayrık şartlı kıyasın ikinci seçeneğinin yanlışlığı ortaya konulmuş olmaktadır. Böylelikle, zâtî öncelik seçeneğinin doğruluğu ispatlanmış olmaktadır.

Eğer bu delilde Aristoteles'in zaman argümanı ile âlemin kıdemini ispatlandığı kabul edilmiş olsaydı, delil birçok eleştiriye açık hale gelirdi. Zira, hem Aristoteles'in zaman argümanının kendisine, hem bu argümanın öncülünü teşkil eden Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal bir öncelik olduğu farz edilerek varılan “Zaman kadîmdir” önermesinin doğruluğuna, hem de bu argüman yoluyla âlemin kadîm olduğu ispatlandığı kabul edildiğinde *felâsîfenin* deliline bir takım itirazlar yöneltilebilir. Bu itirazları sırasıyla ele alalım.

Birinci itiraz, Aristoteles'in zaman argümanının bizzat kendisiyle ilgilidir. Aristoteles'in zaman argümanına göre zamanın mahiyetinden hareketle zamanın kadîm olduğu ileri

tabiatından dolayı değil, Tanrı-âlem ilişkisi açısından zamanın konumu gözetilerek zamanın kadîm olduğu ileri sürülmektedir.

¹⁶² El-Ğazālî'nin delili aktarırken delildeki bu formu muhafaza etmiş olması delili aşağıda değineceğimiz birçok eleştiriden korumaktadır.

sürülmektedir. Aristoteles, zamanı, mutlak bir öncesi ve sonrası olan şey olarak tanımlamaktadır. Bu durumda, zamanın bir başlangıcından söz etmek imkânsızdır, zaman kadîmdir. Zamanın kıdemi ise zaman hareketin ölçüsü olduğu için hareketin kıdemini ve hareketlinin kıdemini gerektirmektedir. Hareketin kıdeminden ise âlemin kâdim olduğu neticesine varmaktadır. Bu argümana yöneltilen itiraza göre, Aristoteles’in zaman argümanında ulaşılmak istenen zamanın ve âlemin kadîm olduğu sonucu, zamanın kadîm olduğu öncülüne dayandığı için argüman bir döngüsellik içermektedir. Zira, eğer zaman hareketin ölçüsü ise, zamanın kıdemi ontolojik olarak hareketin kıdemine bağlı olmalıdır, hareketin kıdemi zamanın kıdemine değil.¹⁶³ Aquinas, *Summa Contra Gentiles* eserinde, bu döngüsellığe dikkat çekmektedir. Bu döngüsellikten dolayı Aquinas, Aristoteles’in delilinin âlemin kıdemini kanıtlayan bir delil olarak görülemeyeceğini belirtmektedir.¹⁶⁴

Eğer Aristoteles’in zaman argümanı ile âlemin kıdemi sonucuna varılmış olsaydı, bu delile yöneltilebilecek bir diğer itiraz da şöyle olurdu: Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal olması seçeneğinin sonunda yer alan Aristoteles’in zaman argümanı ile âlemin kadîm olduğu sonucuna varılıp buradan da Tanrı’nın âleme önceliğinin ancak zâtî bir öncelik olabileceği sonucuna varılması da bir döngüsellığe yol açmaktadır.¹⁶⁵ Çünkü zâtî öncelik seçeneği ile Tanrı kadîm olduğu için âlemin de kadîm olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu önceliğin doğruluğu da zamansal öncelik seçeneğinin yanlış olmasına bağlıdır. Bu seçeneğin yanlış olması ise âlemin kadîm olduğu sonucundan dolayıdır. Yani, âlem kadîm olduğu için Tanrı âlemden zâtî

¹⁶³ George F. Hourani, “The Dialogue Between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World I”, *The Muslim World* 48:3 (1958), ss. 189-190.

¹⁶⁴ Aquinas Thomas, *Summa Contra Gentiles*, terc. J. F. Anderson (Londra: University of Notre Dame Press, 1956), ss. 106-108.

¹⁶⁵ Marmura, “The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut’s Second Proof for the World’s Pre-Eternity” s. 224

olarak öncedir sonucuna varılmış olurdu. Âlemin zâtî olması da âlemin kadîm olduğu sonucuna yol açmış olurdu. Görüldüğü gibi bu durumda “Âlem kadîm olduğu için âlem kadîmdir” sonucuna varılmış olur ki bu da döngüsel bir iddia olduğu için geçersiz bir delil olurdu.¹⁶⁶

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Marmura’nın belirttiği gibi, delili ayırık şartlı kıyas yapısında formüle edilmiş bir delil olarak ele almanın daha makul olduğu anlaşılmaktadır. Zira, delilin ayırık şartlı bir kıyas formunda ele alınması bu itirazların hiçbirine mahal bırakmamaktadır. Böylelikle delil döngüsellik içermez ve âlemin kîdemi sonucuna ulaşılması için gerekli geçerlilik koşulları da sağlanmış olur.

Delile yöneltmesi mümkün olan bu itirazların el-Ğazālî tarafından *felâsîfeye* yöneltilmemesi de delilin bu itirazları bertaraf edecek bir formda inşa edildiğini desteklemektedir. Bu delilde Aristoteles’in zaman argümanı yer aldığı halde, müstakil olarak bu argüman yoluyla âlemin kîdeminin ispatlanmaması ikinci delilin gücünü arttıran bir unsurdur. Böylelikle Aristoteles’in zaman argümanına yöneltilen eleştiriler bu delil için geçerli olmaz. Delilin güçlü bir formuna yer vermesi el-Ğazālî’nin amaçlarına da uygun görünmektedir. Eğer böyle bir delile yönelttiği itirazlarında isabet ederse, *felâsîfeyi* zora sokmuş olacaktır.

Her ne kadar zaman delilinin güçlü yönleri olsa da bu delil de çeşitli açılardan eleştirilmektedir. Bu delile yönelik kayda değer bir eleştiri de delilde Tanrı’ya zamansallık atfediliyor oluşudur. *Felâsîfe*, Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal olduğunu kabul edilmesi durumunda bunun âlemin başlangıcından önce sonsuz bir zamanın varlığı anlamına geleceğini ileri sürmektedirler. Ancak böyle bir sonuç, Tanrı’nın kîdeminin zamansal bir sonsuzluk olarak yorumlandığını göstermektedir. Tanrı’nın âlemden önce sonsuz bir zaman süresinde var olduğu

¹⁶⁶ Marmura, “The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut’s Second Proof for the World’s Pre-Eternity,” s. 219.

görüşü ise zamansız bir Tanrı anlayışı ile tutarsızlık arz etmektedir.

Zatî öncelik seçeneğinde ise Tanrı'nın zâtî önceliğinin Tanrı ve âlemin ikisinin de kadîm ya da ikisinin de hâdis olmasını gerektirdiği ileri sürülmektedir. Burada Tanrı'nın ve âlemin kıdeminin aynı kategoride görüldüğü anlaşılmaktadır. Ne var ki, Tanrı'nın kadîm oluşu ile Tanrı'nın illeti olmaması kastedildiği halde âlemin kıdemi zamansaldır. Dolayısıyla Tanrı ve âlem için "ikisi de kadîmdir" iddiası tartışmalı bir iddia olmaktadır. Zira Tanrı'nın zamansal bir sonsuzluğa sahip olduğu söylenemeyeceği gibi âlemin de bir illetinin olmadığı da söylenemez. İbn Ruşd de *felâsifenin* delilini bu açıdan eleştirmektedir.¹⁶⁷

Zaman delilinin bu şekli, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz gibi, eleştiriye açık yönler barındırmaktadır. Bütün bu tartışmaları göz önünde bulundurarak el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felâsife*'de delile yönelttiği itirazı ve devamındaki münazarayı ele alalım.

2.2. El-Ğazālî'nin İkinci Delilin Birinci Şekline İtirazı

El-Ğazālî, *felâsifenin* delilinin formal anlamda geçerliliğine yönelik bir itiraz yönelmemektedir. O, delilin sonunda yer alan Aristoteles'in argümanı ile âlemin kıdeminin ispatlanamayacağı da ileri sürmez. El-Ğazālî'ye göre bu delildeki en bariz hata, Tanrı'nın âleme önceliği hakkındaki seçeneklerin ikiye hasredilmesidir. O, Tanrı'nın âleme önceliğinin bu iki seçeneğin dışında başka bir öncelik türü olabileceğini, dolayısıyla üçüncü bir seçeneğin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶⁸ Bu seçeneğe göre, Tanrı'nın ve âlemin kıdem ve hudûs

¹⁶⁷ İbn Ruşd, *Tehāfutu'l-Tehāfut*, s. 159.

¹⁶⁸ İki varlık arasında muhtelif öncelik ilişkileri bulunmaktadır. El-Ğazālî, *Mi'yāru'l-İlm* eserinde, öncelik meselesini tartışmakta ve öncelik türlerine detaylı olarak yer vermektedir. El-Ğazālî, 'önce' nin müşterek bir isim olduğunu söyleyerek içerdiği 'zaman' anlamının, öncenin anlamlarından yalnızca biri olduğuna dikkat çekmiştir. El-Ğazālî'den önce İbn Sînâ da muhtelif öncelik türlerini tek tek ele almakta ve öncelik türlerini yalnızca zamansal ve zâtî öncelik ile sınırlamamaktadır. Meselenin aydınlatılmasında önem arz ettiği için bu öncelik türlerine yer vereceğiz. Bunlardan birincisi **tabii** önceliktir. 'Bir'in 'iki'den önce gelmesi, bu öncelik türüne bir örnek olarak

bakımından aynı kategoride olmaları zorunlu değildir; bilakis Tanrı'nın kadîm olduğu, bununla birlikte âlemin hâdis olduğu bir öncelik türü olması mümkündür.¹⁶⁹ El-Ğazālî, itirazını şu şekilde ifade etmektedir:

Zaman, hâdistir ve mahlûktur; ondan önce kesinlikle herhangi bir zaman yoktur.¹⁷⁰

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere el-Ğazālî, zamanın hâdis olmasının yani zamanın bir başlangıcı olmasının herhangi bir çelişkiye yol açmayacağını, bunun zamandan önce bir zaman olmasını zorunlu kılmayacağını ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, âlemden önce zaman yoktur, yalnızca zamansız olan Tanrı vardır; zaman da âlemle birlikte Tanrı tarafından yaratılmıştır.¹⁷¹

verilebilir. Burada birin ikiden önce oluşu zaman bakımından bir öncelik değil, ancak istiare yahut mecaz yoluyla söylenmiş bir ifadedir. İkincisi, sıralama ve mertebe bakımından önceliktir. En üst cinse izafetle cinsin türden önce olması bu türe örnek olarak verilebilir. Üçüncü, öncenin belirlenen bir şeye nispetle olmasıdır. Mesela kendisine nispet edilen şey mihrap olduğunda ilk saf, caminin kapısı olduğunda son saf önce olmakla nitelenir. Dördüncüsü, Hz. Muhammed'in Hz. Musa'dan, Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'den önce olması gibi şeref sebebiyle önceliktir. Beşincisi de zaman bakımından aynı iken, malûle nispetle illetin önce olması gibidir. Bu durumda varlık veren diğerinden önce olur. Bkz. el-Ğazālî, *Mî'yāru'l-İlm*, s. 508.

¹⁶⁹ Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s. 223.

¹⁷⁰ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 31.

¹⁷¹ Bu itiraz ile delilde yer alan iki seçenektan birincisi olan Tanrı ve âlemin eş-zamanlı olmasına yol açan zâtî öncelik seçeneği de Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olduğunun farz edildiği zamansal öncelik seçeneğini de tartışmaya açık hale gelmektedir. Moad'a göre el-Ğazālî, bu ifade ile *felāsifenin* delilinde yer alan iki seçeneğin her birine ayrı ayrı itiraz ettiğini belirtmektedir. Öncelikle, "Zaman hâdis ve mahluktur" ifadesiyle Tanrı'nın zamandan bağımsız olduğunu belirtmektedir. Âlem ve zaman varlığı için Tanrı'ya muhtaçtır. İkinci olarak ise zamanın başlangıcı olmasının "zamandan önce zaman olması" gibi bir çelişkiye yol açmayacağını belirtmektedir. Bu anlayışa göre Tanrı'nın zâtî önceliği, ne zamansal önceliği ne de eş-zamanlılığı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla delildeki ya zamansal öncelik ya da eş-zamanlı öncelik taksimi hatalı bir taksimdir. Zira eş-zamanlılık da zamansal bir ilişkidir. Ne var ki, insan böyle düşünmekten kurtulamaz. Bunun sebebi de el-Ğazālî'ye göre

El-Ğazālî bu itiraz ile, hakikî ayırık şartlı kıyasın büyük öncülünü oluşturan *zâtî ve zamansal* taksimine/tasnifine karşı çıkmış olmaktadır. Zorunluluk içermeyen bir taksimin zorunlu bir taksim olarak sunulması *hatalı taksim* olarak adlandırılan bir mantık hatasıdır.¹⁷² Böyle bir hata, argümanın formu ile ilgili bir problemten değil argümanı oluşturan büyük öncülün hatalı olmasından kaynaklanmaktadır. Bir çıkarımda *hatalı taksim* mantık hatasının bulunması demek mevcut seçeneklerin iki ile sınırlanması konusunda bir sorunun varlığını göstermektedir. Bu hatanın var olduğu kıyaslarla ulaşılan sonucun doğruluğu da zorunlu olmaz. Örneğin, “Bir kalem ya siyahtır ya siyah değildir” önermesinde yer alan taksim doğru olduğu halde “Herhangi bir kalem ya kırmızıdır ya mavidir” iddiası hatalıdır. Zira bir kalem beyaz da olabilir. Dolayısıyla bu taksime dayanan bir çıkarım yapıldığında kalemin mavi olmaması kesin olsa bile buradan hareketle kalemin kırmızı olduğu ispatlanamaz.

El-Ğazālî’nin Tanrı’nın kadîm, âlemin hâdis olduğu üçüncü bir seçeneğin mümkün olduğunu ileri sürmesi, Tanrı’nın âleme önceliğinin nasıl bir öncelik olacağı hakkında bazı sorular gündeme getirmektedir. Çünkü, hâdis bir âlemin varlığını mümkün görmek, *önce* Tanrı’nın var olup âlemin var olmadığı bir durumu ve *sonra* da Tanrı’nın ve âlemin ikisinin de var olduğu bir durumu mümkün görmüş olmaktır. İkinci durum birinci durumdan zamansal olarak *sonra* değilse, bu iki durum arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi nasıl açıklanabilir? El-Ğazālî, bu soruya şöyle cevap vermektedir:

Allah, âlem ve zamandan öncedir sözümüzün anlamı ‘[Allah] vardı ve âlem yoktu, sonra [Allah] vardı ve O’nunla birlikte âlem de vardı’; ‘Allah vardı ve âlem yoktu’ sözümüzün anlamı sadece Yaratıcı’nın (*Bārî*) zâtının varlığı ve âlemin zatının yokluğudur; ‘Allah vardı, O’nunla birlikte

vehim kuvvesinin Tanrıyı sonsuz bir zamana sahip olarak düşünmekten kendini alıkoyamamasıdır. Bkz. Moad, “Time, Space and Imagination,” ss. 537-538.

¹⁷² Kamil Kömürcü, “İbn Sînâ’ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2010), ss. 175-95.

âlem de vardı' sözümüzün anlamı ise sadece 'her iki zâtın varlığı'dır. Dolayısıyla biz 'öncelik' lafzıyla sadece O'nun varlık bakımından tekliğini (*infirādını*) kastediyoruz.¹⁷³

El-Ğazālî, bu pasajda *önce* lafzının zaman anlamı içermesinin zorunlu olmadığını, bu lafzın âlemden önce var olan bir zamana işaret etmediğini savunmaktadır. Buna göre, 'Tanrı, âlem ve zamandan öncedir' ifadesinde bulunan öncelik lafzı, yalnızca Tanrı'nın varlık bakımından tek olması (*infirādı*) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla el-Ğazālî'ye göre, 'Tanrı'nın var olduğu ve âlemin olmadığı' bir durumun 'Tanrı'nın var olduğu ve âlemin de onunla beraber var olduğu' durumdan önce olması *felāsifenin* var olduğunu iddia ettiği aşağıda da ele alacağımız üçüncü bir anlamı yani zaman anlamını içermemektedir. Buna göre, birinci durum yalnızca Tanrı'nın zatının var olup âlemin zatının var olmaması anlamına gelirken, ikinci durum ise yalnızca iki zâtın birden var olmasına işaret etmektedir. Moad, burada el-Ğazālî'nin Tanrı'nın âleme önceliğini yalnızca ontolojik bir öncelik olarak gördüğüne ve bunun herhangi bir zamansallığı gerektirmediğine dikkat çekmektedir.¹⁷⁴

Felāsife ise yukarıdaki ifadelerin iki zâtın varlığından başka üçüncü bir anlama daha delalet ettiği konusunda ısrarlıdır. Onlar, bu iddialarını ifadelerde 'geçmiş' kipinin bulunmasına dayandırmaktadırlar: Tanrı'nın var olup âlemin var olmaması durumu "Tanrı vardı, âlem yoktu" ifadesi ile ortaya konulmaktadır. Bu ifade de Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğu dışında bir de geçmiş zaman kipi olan 'dı' lafzı yer almaktadır. İşte bu kip, *felāsifeye* göre, olsa olsa âlemin var olmadığı bir zamana delalet etmektedir. *Felāsife*, hâdis bir âlem için bu kipi kullanılmasının âlemin yokluğunun varlığından önceliğinin zamansal bir öncelik olduğunu gösterdiğini savunmaktadır. Bu durumda el-Ğazālî'ye düşen "önce" lafzının zamana değil de Tanrı'nın varlık bakımından *infirādına* delalet etmesinin ne anlama geldiğini izah etmektir.

¹⁷³ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 31.

¹⁷⁴ Moad, "Time, Space and Imagination," ss. 537-538.

2.2.1. ‘Îsâ Örneği

El-Ğazālî, “önce” lafzının âlemin başlangıcından önce var olan tahakkuk etmiş bir zamana işaret etmediği iddiasını izâh etmek üzere ‘Îsâ’ örneğini vermektedir. Bu örnekte, el-Ğazālî, “Allah’tan başka her şey” anlamına gelen “âlem” yerine hâdis bir tekil şahıs olan ‘Îsâ’nın varlığı hakkında düşünmeyi önermektedir.¹⁷⁵ O, Allah-âlem ilişkisi yerine Allah-‘Îsâ ilişkisi göz önünde bulundurularak şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır:

Âlem, tek bir şahıs gibidir. Şayet biz sözgelimi “Allah vardı, Îsâ yoktu”; sonra “Allah vardı O’nunla birlikte ‘Îsâ da vardı” dersek ilk ifade sadece bir zâtın varlığını ve diğerinin yokluğu, ikincisi de iki zâtın var olduğunu tazammun eder; [bu iki anlam dışında] üçüncü bir şey takdir etmeyi zorunlu kılmazdı. Eğer vehim üçüncü bir şeyin yani zamanın varlığını takdir etmekten kaçınamazsa vehmin yanılığlarına itibar edilmez.¹⁷⁶

El-Ğazālî’nin *Tehāfutu’l-Felāsife*’de ‘Îsâ örneğine yer vermesinin nedeni, konuyla ilgili çalışmalarda yeterince vurgulanmayan bir husustur. Halbuki, Tanrı-âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin zamansal bir öncelik olup olmadığı tartışmasında, “âlem” yerine zamansal ve tekil bir varlık olan “‘Îsâ” şahsını ikame etmenin, karmaşık meseleyi daha anlaşılır kılma hususunda isabetli olduğu görülmektedir.¹⁷⁷ Nitekim ‘Îsâ, âlem gibi bütün zamanlarda var olduğu iddia edilebilen bir varlık değildir. Bu nedenle insanın ‘Îsâ’nın öncesi ve sonrasını yahut yokluğunu düşünmesi daha kolaydır. El-Ğazālî’ye göre, “Tanrı” ve “hâdis bir varlık olan ‘Îsâ’nın varlığı söz konusu olduğunda aşağıdaki iki seçenek düşünülebilir:

(1) ‘Tanrı vardı ve ‘Îsâ yoktu’

¹⁷⁵ ‘Îsâ örneğinin verilmesi hakkında bkz. Lenn E. Goodman, “Ghazālî’s Argument from Creation (II)”, *International Journal of Middle East Studies* 2:2 (1971), s. 173.

¹⁷⁶ el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 31.

¹⁷⁷ Bkz. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 106.

(2) ‘Tanrı vardı ve Onunla birlikte ‘Îsâ da vardı’

El-Ğazālî’ye göre ilk ifade, yalnızca bir zâtın varlığı (Tanrı) ve diğerinin (‘Îsâ) yokluğu, ikinci ifade ise iki zâtın varlığı anlamına gelmektedir. Dikkat edilirse bu iki ifadeden hangisinin zamansal olarak diğerinden daha önce olduğu ifadelerin kendisinden hareketle anlaşılmamaktadır. Nitekim (1), (2)’den sonra olabilir. Bu nedenle geçmiş zaman lafzı, burada, iki durumdan hangisinin zamansal olarak daha önce olduğuna dair bir fikir vermemektedir. Yalnızca (1)’de Tanrı’nın ‘Îsâ’nın varlığı olmaksızın var olduğu (2)’de de ‘Îsâ ile birlikte var olduğu anlaşılmaktadır.

Görünen o ki el-Ğazālî, bu örnekle, zamansal bir varlık olan ‘Îsâ’nın önce yok olduğu daha sonra var olduğu ve sonra tekrar yok olduğu bir süreç geçmiş olduğu halde bu durumun Tanrı’nın ‘Îsâ’ya önceliğinin zamansız bir öncelik olmasına hâlel getirmediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Nitekim, kadîm bir varlık olan Tanrı, hâdis bir varlık olan ‘Îsâ’dan öncedir. Ancak bu öncelik zamansal bir öncelik değildir. İşte Tanrı’nın hâdis olaylar dizisini ihtiva eden âleme önceliği de böyle bir öncelik olarak görülmelidir.¹⁷⁸ El-Ğazālî, Marmura’nın işaret ettiği gibi, bu örnek ile, ‘Îsâ zamansal bir varlık olduğu halde Tanrı nasıl ‘Îsâ’dan önce ve sonra zamansız bir varlık olarak var ise, aynı durumun âlem için de geçerli olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.¹⁷⁹ Buna göre âlem var iken de yok iken de Tanrı kadîm bir varlık olarak

¹⁷⁸ Marmura, zamanın ve âlemin birlikte ihdâs edilmesi görüşü aslında, sıklıkla atomcu görüş olarak adlandırılan âlemin süreksiz olduğu görüşüne dayandığına işaret etmektedir. Bu görüşe göre zaman birimleri de bölünemeyen en küçük parçalar gibi her an Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 107.

¹⁷⁹ Van Den Bergh, ‘Îsâ örneğinin el-Ğazālî’nin bu tartışmaya özgün bir katkısı olduğunu belirtmektedir. Van Den Bergh, tercüme ettiği İbn Ruşd’ün *Tehāfutu’t-Tehāfut* adlı eserinin dipnotunda el-Ğazālî’nin verdiği ‘Îsâ örneğini şöyle yorumlamaktadır: “Tanrı’nın âlemi (‘Îsâ’yı) zamanda yarattığını ve ondan zamansal olarak önce geldiğini kabul etmediğiniz sürece, Tanrı zamansal olarak ‘Îsâ’dan önce değildir. ‘Îsâ’nın sonralığı yalnızca sonsuz neden-

vardır.¹⁸⁰

Esasen, geçmiş zaman kipi olan “di/dı” ifadesinin tahakkuk etmiş bir zamana delalet etmesinin zorunlu olup olmadığı tartışması, *felâsife* ile başlayan bir tartışma olmayıp daha önceki literatürde de yer almaktadır. Örneğin Philoponos, geçmiş ya da gelecek zaman kiplerinin zamansız bir varlık hakkında kullanılmasında bir beis olmadığını savunmaktadır.¹⁸¹ Ona göre bu kipler bazen yalnızca varlığa işaret edebilirler. O, söz konusu kiplerin zamana delalet etmesinin lafızların manaya delalet konusunda yetersiz olmasından kaynaklandığını ve asıl odaklanılması gereken şeyin mana olduğunu belirtmektedir.¹⁸² Örneğin, “Tanrı merhametliydi” ifadesi “Tanrı merhametlidir” olarak da tercüme edilebilir. Philoponos’un konuyla ilgili Platon’un *Timaios* adlı eserinden alıntı yaparak verdiği örnek şöyledir: “Tanrı iyiydi ve iyilerin hiçbir zaman en ufak bir hırsı bile olmaz [Bu nedenle O, âlemi yarattı].”¹⁸³ Philoponos, bu kiplerin zamana delalet ettiğini düşünmenin bir hata olduğunu belirtmekte ve bu hatanın kaynağını zamansızlığı sadece zamanda kavrayabilen vehim kuvvesi olarak görmektedir.

El-Ğazālî de öncelik meselesini tartışırken –belki de Philoponos’tan esinlenerek– ifadelerde geçmiş zaman lafzının bulunmasının âlemden önce tahakkuk etmiş bir zamana işaret

sonuç zincirinin bir sonucu olması bakımındandır. İbn Ruşd böyle bir sonralığı *arazî sonralık* olarak adlandırmaktadır. İbn Ruşd’e göre âlem sonsuz bir zamana sahip olduğundan bir bütün olarak âlemden önce herhangi bir zaman yoktur. Sadece âlemde bulunan tikeller zamansaldır.” Van Den Berg, “Notes” ss. 30-31

¹⁸⁰ Van Den Berg, “Notes” ss. 30-31

¹⁸¹ Philoponos, *Against Proclus on the Eternity of the World* 1-5, ss. 79-86.

¹⁸² Ayrıca bkz. Simon Van Den Berg, “Notes,” s. 31.

¹⁸³ Tercümeyle daha anlaşılır bir dille ifade etmeye çalıştım. Bkz. Platon, *Timaios*, s. 29. Ayrıca bkz. Van Den Berg, “Notes” s. 31

ettiğini düşünmenin vehmin bir hatası olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸⁴ Zira vehim kuvvesi, akıl gibi soyut düşünme kabiliyetine sahip olmadığı için bazı gerçekleri kabul etmekten aciz kalmaktadır. Akıl ve vehim kuvvesinin farkının yol açtığı tartışmalara ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak yer verilecektir.

El-Ğazālî'nin itirazına rağmen, insan zihninin 'önce' lafzının zamana delalet etmediği bir durumu kavramasının oldukça zor olduğu yadsınamaz. Tanrı'nın 'Îsâ'dan, âlemden zamansal olmayan bir şekilde önce olması tam olarak nasıl anlaşılmalıdır? Zamanlı bir varlık olan insan, zamansız bir önceliği idrak edebilir mi? *Felâsife*, önceliğin zamansal bir öncelik olacağını, "Tanrı vardı ve âlem yoktu" ifadesinin zaman manası içermesinin zorunlu olduğunu savunmayı sürdürmektedirler. Şimdi *felâsifenin* el-Ğazālî'ye cevaben "Tanrı vardı ve âlem yoktu" ifadesinin üçüncü bir manayı/zaman manasını içerdiğini ispatlamak üzere geliştirdikleri karşı argümanı ele alalım.

2.3. *Felâsifenin* "Önce" Lafzıyla İşaret Edilenin Üçüncü Bir Şey Olduğu

İtirazı

El-Ğazālî, Tanrı'nın var olduğu ve zamanın var olmadığı daha sonra da Tanrı'nın ve zamanın ikisinin birden var olduğu iki durumun söz konusu olmasının âlemden önce bir zamanın varlığını zorunlu kılmadığını savunurken, *felâsife* buna karşı çıkararak bu öncelik-sonralık ifadelerinin yahut geçmiş zaman kiplerinin delalet ettiği tahakkuk etmiş bir zamanın varlığının zorunlu olduğunu savunmaktadır.

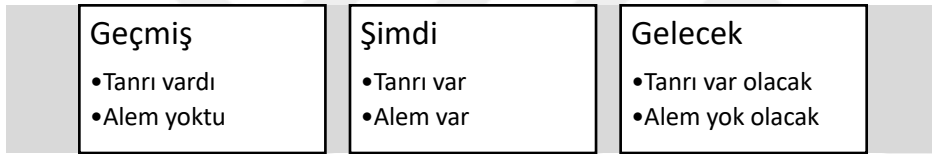
Felâsife, 'Tanrı vardı ve âlem yoktu' ifadesinin delalet ettiği iki zâtın varlığından başka üçüncü bir şey daha olduğunu ispatlamak için bir düşünce deneyine başvurumaktadırlar. Bu deney ile geçmiş ve gelecek zaman kiplerine işaret eden lafızların farklılığını ve bu farkı oluşturan şeyin hariçte tahakkuk etmiş bir varlık olduğunu göstermeyi amaçlamaktadırlar. Bu

¹⁸⁴ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 31.

amaçla, *felâsife* hâdis olan âlemin gelecekte yok olduğu bir durum farz etmektedir. Böylece geçmişte ve gelecekte âlemin var olmadığı iki durum ortaya çıkmaktadır. Onlar, geçmişte âlemin olmadığı I. durum ile gelecekte âlemin olmadığı II. durum arasında şöyle bir karşılaştırma yapmaktadırlar:

“Allah vardı ve âlem yoktu” ifademizde ‘[ilahî] zâtın varlığı’ ve ‘âlemin yokluğu’ dışında üçüncü bir mefhum daha vardır [bu da zamandır]. Bunun *delili* de şudur: Biz gelecekte âlemin yok olduğu bir durumu farz edersek bir zâtın varlığı, diğer bir zâtın yokluğu durumu hasıl olmuş olur. Bununla birlikte [gelecek için] “Allah vardı ve âlem yoktu” sözümüz doğru olmaz. Doğrusu “Allah var *olacak* ve âlem *olmayacaktır*” şeklindeki ifade olur. Oysa biz geçmişe yönelik olarak “Allah vardı ve âlem yoktu” deriz. Böylece “vardı” (*kāne*) ve “var olacak” (*yekūnu*) lafızları arasında fark ortaya çıkmaktadır. Zira biri ötekinin yerine geçemez.¹⁸⁵

Bu karşılaştırmayı bir diyagram ile gösterelim:



Diyagram’da da görüldüğü gibi âlemin var olmadığı farz edilen bir gelecekte yine geçmişte olduğu gibi Tanrı’nın var olduğu ve âlemin olmadığı başka bir durum gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla, hem geçmişte hem de gelecekte, Tanrı’nın var olup âlemin olmadığı iki ayrı durum söz konusu olur. Geçmiş ve gelecekteki iki durum için de bir zâtın varlığı diğer bir zâtın yokluğu doğru olsa bile bu iki duruma işaret eden ifadelerin farklı olduğu görülmektedir. Gelecekte böyle bir durum için “var olacak” (*yekūnu*) ifadesi kullanılırken, geçmiş için kullanılan ifade “vardı” (*kāne*) ifadesidir. İşte lafızlarda ortaya çıkan bu farklılık *felâsifeye* göre, her iki önermenin semantik içeriğini farklı kılan *üçüncü* bir şeyin var olduğuna işaret etmektedir. Zira, ‘*di*’ geçmiş zaman kipi olarak kullanılan bir lafız olduğu için gelecek için ‘Tanrı vardı ve âlem yoktu’ ifadesini kullanmak yanlış olacaktır. Netice olarak *felâsifenin*

¹⁸⁵ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 32.

itirazına göre, ‘geçmiş’ ifadesi bizâtihi olarak ‘zaman’a işaret etmektedir. Onlar ‘vardı’ ve ‘var olacak’ lafızları arasındaki farktan hareketle burada Tanrı’nın var olması ve âlemin var olmamasından başka üçüncü bir mefhum daha olduğunu ve bunun da zaman olduğunu ileri sürmektedirler.

Felâsife bu çıkarımına hareketi de dâhil etmektedir. Zira *geçmiş* lafzı, bizâtihi olarak zamana işaret ederken bigayrihi olarak da zamanın geçmesiyle değişen şey olarak tanımlanan *hareket* anlamına delalet etmektedir. Çünkü zaman hareketin ölçüsüdür. Bu durumda âlemin bir öncesinden söz etmek âlemin öncesinde zamanın ve hareketin olması anlamına gelmektedir. Bu da âlemden önce âlemin var olması gibi bir çelişkiye yol açmaktadır. *Felâsife* böyle bir akıl yürütme ile ‘âlem hâdis olursa âlemden önce tahakkuk etmiş bir zamanın var olmasının zorunlu olduğu’ sonucuna varmaktadır. Bu da zamandan önce zaman olması çelişkisine yol açmaktadır.

Aslına bakılırsa el-Ğazâlî, *felâsifenin* yukarıdaki itirazına yer vererek *felâsifenin* eline önemli bir koz vermektedir. Zira geçmiş ve gelecek zamana işaret eden lafızların farklı olması “önce” kavramının zamana işaret ettiği iddiasını destekleyen önemli bir iddiadır. Bu iddia, söz konusu lafızların delaletlerinin de farklı olduğuna işaret ettiği için el-Ğazâlî’yi zora sokmaktadır. Zira âlemin geçmişteki yokluğu ile gelecekteki yokluğunun aynı şey olmasının kabul edilmesi güçtür. Dahası, hâdis bir âlemden önce herhangi bir zaman olmadığını düşünmek de güçtür. *Felâsifenin* bu ikisi arasında fark olduğunu savunması ise ilk bakışta kabul edilmeye daha uygun görünmektedir. Bu durumda el-Ğazâlî’nin *felâsifeye* karşı daha güçlü bir argüman öne sürmesi gerekmektedir. Buna binaen el-Ğazâlî, Tanrı’nın varlığı ve âlemin yokluğundan başka üçüncü bir şeyin var olmadığını, Tanrı’nın önceliğinin zamansız bir öncelik olduğunu göstermek için yeni bir itiraz geliştirmektedir.

2.4. El-Ğazālî'nin İtirazı: Lafızlar Arasındaki Farkın ‘Yalnızca Bir Nispet’

Olduğu İddiası

Felāsife zaman kiplerinin âlemden önce bir zaman olduğunu gösterdiğini ileri sürmektedir. Buna karşı el-Ğazālî, eğer *felāsifenin* ‘önce’ kavramı ile tahakkuk etmiş bir zamana işaret etmesini ispatlayamadığını ortaya koyarsa hedefine ulaşmış olacaktır. Böylelikle, hâdis bir âlemin öncesinde kadîm bir Tanrı’nın olmasının bir imkânsızlık içermediğini göstermiş olacaktır. O, bu amaçla *felāsifenin* kullandığı akıl yürütme tarzını onlara karşı kullanır:

[Buna karşı] biz deriz ki: Bu iki lafzın asıl manası, bir zâtın varlığı ve diğer zâtın yokluğudur. İki lafız arasındaki farka neden olan üçüncü durum ise ‘bize izafetle zorunlu olan bir nispet’ten ibarettir. Bunun *delili* şudur: biz âlemin gelecekte yok olduğunu, ondan sonra da ikinci kez var olduğunu farz edecek olursak o takdirde “Allah vardı ve âlem yoktu” ifademiz ister âlemin ilk yokluğunu, isterse var olduktan sonraki ikinci yokluğunu kastetmiş olalım doğru olur. Bunun bir nispet olduğunun *işareti*, geleceğin zâtı itibariyle geçmişe dönüşmesinin mümkün olması, [ve] mazi kipiyle ifade edilmesidir.¹⁸⁶

El-Ğazālî’nin bu itirazına göre “Tanrı vardı ve âlem yoktu” ifadesi, bir zatın varlığı ve diğer zatın yokluğundan başka üçüncü bir varlığa delalet etmemektedir. Geçmişe ve geleceğe işaret eden lafızlar arasındaki söz konusu olan fark ise yalnızca algılayan kişinin konumunun öncesi ve sonrasına göre durumu itibariyle ortaya çıkan bir *nispetten* ibarettir.

El-Ğazālî, bu farkın yalnızca bir nispet olduğunu temellendirmek üzere *felāsifenin* yukarıda işaret ettiğimiz düşünce deneyini temel almaktadır. El-Ğazālî, *felāsifenin* varsayımına gelecekte âlemin yokluğundan sonra tekrar var olduğu başka bir durum daha ilave ederek yeni

¹⁸⁶ el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 32. Delil ve işaretin farkına dikkat çekmek için ibareleri vurguladım.

bir varsayım geliştirmektedir:

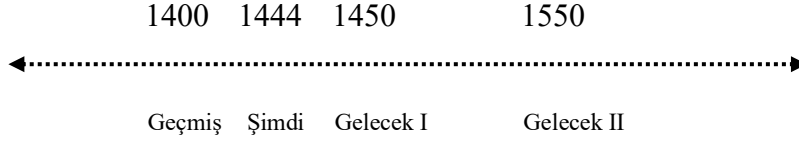
Geçmiş	şimdi	Gelecek I. Durum	Gelecek II. Durum
•Tanrı var •Alem yok	•Tanrı var •Alem var	•Tanrı var •Alem yok	•Tanrı var •Alem var

Bu diyagramda gelecekte, âlemin yokluğundan sonra ‘Tanrı’nın var olduğu ve O’nunla birlikte âlemin de var olduğu’ bir durum daha farz edilmektedir. Gelecek II. Durum referans noktası olarak alındığında ister âlemin ilk yokluğu (geçmişteki yokluğu) ister ikinci yokluğu (gelecekteki yokluğu) kastedilmiş olsun, “Tanrı vardı ve âlem yoktu” ifadesi bu iki durum için de doğru olacaktır. Yani ‘Tanrı vardı ve âlem yoktu’ ifadesi hem geçmiş için hem de gelecekteki I. Durum için doğru olacaktır. Demek ki şimdiki zaman referans alındığında biri geçmiş (-dı) biri gelecek zaman (-ecek,-acak) kipleriyle işaret edilen iki zaman için de gelecekteki bir nokta referans alındığında aynı lafız (-di, -dı) kullanılmakta ve geçmiş olarak addedilmektedir.

El-Ġazālî’ye göre, geçmiş ve gelecek ifadelerinde ortaya çıkan farklılığın yalnızca bize kıyasla bir *nispet* olduğunu gösteren şey, geleceğin geçmişe dönüşebilmesi ve böylece gelecek ifadesiyle işaret edilen bir zamana geçmiş ifadeleriyle işaret edilebilmesidir. Diyagrama göre ifade edersek, Gelecek II. Durumu referans aldığımızda –şu anda gelecek zaman kipiyle işaret ettiğimiz– Gelecek I. Durum’a geçmiş kipiyle işaret etmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla, şimdiki zaman referans alındığında gelecek olarak addedilen bir zaman, kendisinden sonra gelen bir zamana göre geçmiştir.¹⁸⁷ şimdi geçmiş olarak addettiğimiz bir zaman da bir zamanlar gelecek idi.

El-Ġazālî’nin *felâsifeye* yönelttiği bu itirazı netleştirmek için şöyle bir misal verelim: şu an hicrî takvime göre 1444 yılındayız. 1550 yılında olduğumuzu farz edelim. 1550 yılına göre hem 1450 yılı hem de 1400 yılı geçmiş zamandır.

¹⁸⁷ Moad, “Time, Space and Imagination,” ss. 538-539.



Buna göre şimdiye (1444'e) referansla biri geçmiş (1400), diğeri gelecek (1450) olan iki duruma da gelecekteki bir zamana (1550) nispetle, geçmiş zaman kipiyle işaret edilmektedir. Sonuç olarak, geçmiş yahut gelecek olarak adlandırılmanın, herhangi bir 'an'ın sahip olduğu bizâtihi bir özellik olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, kiplerin, delalet ettiği zamanla ilişkilerinin mutlak bir ilişki olmadığı görülmektedir. Eğer bu ilişki mutlak olsaydı gelecek zaman kipiyle işaret edilen herhangi bir zamana daha sonra geçmiş zaman kipiyle işaret etmek mümkün olmazdı. El-Ğazālî'ye göre söz konusu lafızların işaret ettiği mana, hâriçte bizâtihi mevcûd olan bir zamanı değil, referans noktasına nispetle önce-sonra olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla algılayan kişinin referans noktasına göre geçmiş ve gelecek olarak işaret edilen iki ayrı zaman, referans noktasının değişmesiyle ikisi birden geçmiş olabilmektedir. El-Ğazālî'nin bu lafızların yalnızca bir nispet ifade ettiği iddiası iki önemli tartışma için zemin oluşturmaktadır: Birincisi, zamanın *vucûd*lüğü tartışması. İkincisi ise geçmiş-gelecek ve önce-sonra arasında yapılan ayırım.

Birinci tartışma, zaman anlamı içeren lafızların, hâriçte tahakkuk eden bir zamana işaret edip etmediğine dairdir. Bu mesele, *Tehâfutu'l-Felâsife*'den sonraki İslâm düşüncesi literatüründe zamanın hakikati meselesi bağlamında 'zamanın *vucûd* mi yoksa '*ademî* mi olduğu' yani zamanın hâriçte bir varlığı olup olmadığı sorusu bağlamında detaylı ve sistematik bir şekilde ele alınmaktadır.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Es-Seyyîd eş-Şerîf el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ed. İbrahim Halil Üçer, terc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), c.2, s. 124. eî-Tûsî ve Hıccâzâde'nin *Tehâfüt* eserlerinde de bu mesele,

El-Ğazālî'nin zaman ile ilgili ifadelerin nisbî olduğunu ifade etmesi, onun itirazının sübjektif, yani algılayan zihne göre değişkenlik gösteren bir zaman anlayışına dayandığını düşündürebilir. Ancak, bu aceleci bir karar olacaktır. Çünkü yalnızca geçmiş ve geleceğin nisbî olduğu iddiasına dayanarak zamanın tamamen sübjektif olduğu yahut zamanın var olmadığı sonucuna varılmaz.¹⁸⁹ Zira zaman, değişken bir yapısı olan geçmiş-gelecek perspektifinden ibaret değildir. Metinde zamansal öncelik ve sonralık ilişkisinin nesnel bir ilişki olmasına engel teşkil eden bir görüş yer almamaktadır.

İkinci tartışma ise geçmiş-gelecek ilişkisinin önce-sonra ilişkisinden farkını temel almaktadır. Bizi zamanın mahiyeti üzerine düşünmeye yöneltten bu zihin açıcı tartışmada gündeme geldiği üzere, geçmiş ve geleceğin değişken bir yönünün olduğu muhakkaktır. Nihayet, geçmiş olarak addettiğimiz günler, daha önce gelecek idi. Bütün bunlara rağmen, geçmiş ve gelecek arasında değişmeyen bir ilişkinin varlığından da söz edebiliyoruz. İşte bu ilişki, öncelik-sonralık ilişkisi olarak ifade edilebilir. Her ne kadar, gelecek 'aynı' itibariyle geçmiş olabilse de 'önce' nin 'sonra', 'sonra' nın 'önce' olması söz konusu değildir. Dolayısıyla bir zamanın başka bir zamandan önce veya sonra olması ilişkisinin sabit bir ilişki olduğu, bir

zamanın *vücūdîliği* bağlamında tartışılmaktadır. Bkz. eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, ss. 109-123; Ḥocāzāde, "Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi," ss. 126-139.

¹⁸⁹ Moad, "Time, Space and Imagination," s. 541. İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*'te Aristotelesçi bir perspektifi takip ederek el-Ğazālî'nin bu itirazının zamanı, onu algılayan insan zihnine bağımlı/ürünü kıldığını ve böyle bir yaklaşımın, zihin olmayınca zamanın da olmamasına yol açacağını belirtmektedir. Moad, İbn Ruşd'ün yorumunun el-Ğazālî'nin orijinal metniyle uyuşmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü geleceğin geçmiş olması ya da geçmişin daha önce gelecek olmasının geçmiş ve geleceğin insan zihninin ürünü olduğunu kanıtlamamaktadır. Zira el-Ğazālî, metninde geleceğin geçmiş olduğunun insan zihnine bağlı olduğunu değil, geleceğin bizâtihî geçmiş olduğunu belirtir. Görünen o ki, İbn Ruşd burada el-Ğazālî'nin önce ve sonra ile geçmiş ve gelecek arasında yaptığı ayrımı göz ardı etmektedir. Geçmiş ve gelecek değişkendir. Buna karşın öncelik sonralık aynı kalmaktadır. El-Ğazālî'nin burada itiraz ettiği öncelik ve sonralığın değil, geçmiş ve geleceğin nesnel olarak görülmesidir.

değişiklik arz etmediği söylenebilir. Bir şey diğerinden önce gerçekleşmişse o şey her zaman diğerinden önce olarak kalmaktadır. Bu da belirli bir zamana, geçmiş ve gelecek kipleriyle işaret etmek ile iki vaktin arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisini değerlendirmenin birbirinden farklı şeyler olduğunu göstermektedir. El-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife*'de, *felāsifeye* yönelttiği itirazına bakılırsa, geçmiş ve geleceğin nisbî kavramlar olduğunu ileri sürmesine karşın iki şey arasındaki önce ve sonra oluş ilişkisini sabit/nesnel bir ilişki olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Moad, el-Ğazālî'nin bu tartışmasını, birisi nispete göre değişen, diğeri ise nesnellik arz eden bu iki durum arasındaki ayrımı göz önünde bulundurarak sürdürdüğünü vurgulamaktadır. O, bu ayrımın 19. yüzyılda McTaggart'ın zaman ile ilgili teorisinde ortaya koyduğu A zaman-B zaman ayrımının öncüsü olarak görülebileceğini ima etmektedir.¹⁹⁰ Zira, McTaggart'ın felsefesinde A zaman teorisine göre olaylar, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak sıralanmaktadır. Bu seriye göre olayların konumları şimdiye referansla sürekli değişmektedir. B zaman teorisinde ise olaylar, şimdiye referansla değil de birbirlerine göre değerlendirilmektedir.¹⁹¹ Bu nedenle aralarındaki öncelik-sonralık sırası değişmemektedir. Bizim çalışmamız için bu konunun dikkat çekici yanı, böyle bir ayrımın *felāsifenin* teorisini eleştirme hususunda el-Ğazālî'ye önemli bir dayanak oluşturmasıdır. Çünkü geçmiş ve geleceğin nisbî olması, “Tanrı vardı ve âlem yoktu” ifadesindeki “dî”nin hariçte bir zamana tekabül etmesinin zorunlu olmadığını göstermektedir. Moad'un söz konusu çalışmasında el-Ğazālî'nin bu ayrımı öngördüğüne dikkat çekmesi, ikinci delil ile ilgili incelemeler için ufuk açmaktadır. Zira zaman meselesini ele alırken bu ayrımı göz önünde bulundurmaksızın *felāsife* ile el-Ğazālî arasındaki tartışmayı takip etmek güç görünmektedir.

¹⁹⁰ Moad, “Time, Space and Imagination,” ss. 536-545.

¹⁹¹ Zamanın mahiyeti ve McTaggart'ın zaman felsefesi hakkında kapsayıcı bir çalışma için bkz. Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezellilik ve Zaman* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2018). ss. 47-202

2.5. Zaman-Mekân Analojisi

El-Ğazālī, itirazının devamında, *felāsifenin* delilini bertaraf etmek üzere ikinci bir noktaya daha dikkat çekmektedir. Buna göre, *felāsifenin* ötesinde hiçbir şey olmayan bir mekânı kabul etmelerine rağmen öncesinde zaman olmayan bir zamanı kabul etmemeleri bir tutarsızlık arz etmektedir. Bu konuyu zaman-mekân analojisi başlığı altında ayrıca irdeleyelim.

El-Ğazālī'nin *öncenin* zamansal bir önceliğe işaret ettiğini iddia etmenin vehim kuvvesinin bir yanılgısı olduğunu göstermek için bir yöntemi vardır: Zaman ve mekân arasında bir analogi yapmak. El-Ğazālī, *felāsifenin* mekân ile ilgili akıl yürütmelerinin zaman için de geçerli olması gerektiğini belirtmektedir. Bu analogiye göre, *felāsifenin* önceliğin tahakkuk etmiş bir zamana işaret ettiğini savunuyor olmaları mekâna dair görüşleriyle tutarsızlık arz etmektedir. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de zaman-mekân analojisi şu şekilde ortaya konulmaktadır:

Bu tıpkı, vehmin, örneğin, üstü olan bir yüzey olarak düşünmeksizin bedenlerin başın üstünde/hizasında sona erdiğini farz etmekten aciz olması gibidir. Bundan dolayı, vehim, âlemin ötesinde dolu veya boş bir mekân olduğunu farz etmektedir. Ona 'âlemin yüzeyinin üstünde bir üst yoktur' 'âlemin ötesinde bir boyut/uzam (*buud*) yoktur' denildiğinde, vehim bunu kabul etmekten kaçınır. Tıpkı bunun gibi, 'âlemin varlığından önce tahakkuk etmiş bir varlığı olan herhangi bir 'önce' yoktur' denildiğinde vehim bunu kabule yanaşmaz."¹⁹²

Bu pasaja göre vehim kuvvesi, âlemin mekân bakımından sonluluğunu tasavvur etmekten acizdir. Bu durum, vehmin insan bedenini, başın üzerinde hiçbir şey olmaksızın tasavvur edememesi gibidir. Vehim kuvvesi, başın ötesinde hiçbir şey olmaksızın bedenleri tasavvur edemediği gibi, âlemin ötesinde de dolu ya da boş herhangi bir mekân olmaksızın âlemi tasavvur edememektedir.

Metne göre;

¹⁹² el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 32.

“Âlemin yüzeyinin üstünde başka bir *üst* yoktur.”

“Ancak vehim kuvvesi bir *üst* olduğunu farz etmektedir.”

Tıpkı bunun gibi;

“Zamanın başlangıcının *öncesinde* bir zaman yoktur.”

“Ancak vehim kuvvesi bir *önce* olduğunu farz etmektedir.”

Felāsife, vehim kuvvesinin, ötesinde bir doluluk ya da boşluk olmayan bir âlem tasavvur etmekten aciz olduğu, ancak aklın bunu yanlışladığı görüşündedir. *Felāsife*, âlemin ötesinde dolu ya da boş hiçbir şeyin olmadığını savunmaktadır. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de *felāsifeye* nispet edilen bu ispat şöyle yer almaktadır:

Vehmin, âlemin üstünde [yani ötesinde] sonsuz bir boyut/uzamdan ibaret olan bir boşluk olduğunu farz etmesi, ‘boşluk zâtî itibariyle delaleti olan bir şey değildir’ (ليس مفهوما في نفسه) diye karşılık verilerek yanlışlanabilir. Zira boyut, [en, boy, yükseklik gibi] muhtelif ebatlara (*aḳṭār*) sahip olan cisme tâbîdir, dolayısıyla cisim son bulunca, ona tâbi olan boyutlar da son bulur ve buna bağlı olarak doluluk da son bulur. Boşluk ise [zaten] delaleti olan bir şey değildir (*gayr-ı mefhûm*). Böylece, her ne kadar vehim kabule yanaşmasa da âlemin ötesinde ne bir doluluk ve ne bir boşluğun bulunmadığı ispatlanmıştır/sabit olmuştur.¹⁹³

Bu pasajın iki temel iddiasını izah edelim:

A. Âlemin ötesinde boşluk yoktur. Vehim kuvvesinin, boşluğu âlemin ötesinde sonsuz bir boyut gibi tasavvur etmesi hatalıdır. Çünkü boşluğun mevcudiyetinden söz edilemez, boşluğun bir mefhumu yoktur (*gayr-ı mefhûm*). Dolayısıyla boşluğun anlamı, yalnızca âlemin ötesinde bir doluluğun olmamasıdır. Keza, boşluğun boyutlarından da söz edilemez. Çünkü boyut sahibi olmak yalnızca cisimlerin özelliğidir. Boşluk ise bir cisim değildir. Dolayısıyla

¹⁹³ el-Ġazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 33.

âlemin son bulması, cismin ve cisimle beraber cismin boyutlarının da son bulmuş olması anlamına gelmektedir.¹⁹⁴

B. Âlemin ötesinde doluluk yoktur. Çünkü böyle bir doluluğun olması boyutların ve boyutların tâbi olduğu cismin var olduğu anlamına gelmektedir. Âlem ile birlikte cisim de son bulduğu için âlemin ötesinde bir boyutluluktan ve doluluktan da söz edilmesi mümkün değildir.

Netice olarak, akıl, mekânsal açıdan âlemin ötesinde dolu ya da boş herhangi bir şeyin var olmasını reddetmektedir. *Felâsife*, böyle bir şeyin var olduğunu düşünüyor olmamızı vehim kuvvesinin acziyetine dayandırmaktadırlar. El-Ğazālî'nin asıl meselesi zaman olduğu halde, mekân ile ilgili *felâsifenin* görüşlerine dair bu tafsilatlı izahlara yer vermek suretiyle amaçladığı şeyin, zaman ile ilgili iddiaları için daha güçlü bir temel oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır. El-Ğazālî, aklın, âlemin mekânsal anlamda bir ötesinin varlığını kabul etmemesi gibi zamansal anlamda da bir öncenin varlığını kabul etmediğini ileri sürmektedir.¹⁹⁵ Peki, mekân ve zaman arasında böyle bir benzerlik kurulabilir mi? El-Ğazālî, böyle bir itiraza karşı zaman-mekân analogisini güçlendirmek amacıyla mekân ve cisim arasında kurulan ilişkinin bir benzerinin zaman ile hareket arasında da var olduğunu ileri sürmektedir:

¹⁹⁴ *Felâsifenin* boşluğu reddetmesi bilfiil sonsuzluğu reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Boşluğun varlığı bilfiil bir sonsuzluğun varlığına yol açacaktır. Bu Aristoteles felsefesine dayanan bir görüştür. Aristoteles'e göre daha büyük ya da daha küçük olan âlemlerin farz edilmesi, boşluğun var olmasını gerektirmektedir. Boşluğun varlığı ise imkânsızdır. Çünkü boşluk varsa ya sonlu ya da sonsuz olmalıdır. Sonlu bir boşluğun her zaman daha büyüğü varsayılabileceği için bu teselsüle yol açmaktadır; o halde boşluğun sonsuz olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak sonsuz bir boşluk da bilfiil sonsuzluğa yol açtığı için imkânsızdır. Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, terc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), s. 73. ve ss. 55, 213.

¹⁹⁵ El-Ğazālî'nin zaman ve mekân arasında yaptığı analogi ile mekânsal ve zamansal uzamların karşılaştırılabileceğini iddia etmiş olmaktadır. Altaie, el-Ğazālî'nin bu perspektifini kendi zamanını aşan bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Altaie, *God, Nature, and Cause*, s. 137.

Mekânsal boyutun cisme bağlı olması gibi, zamansal boyutun da harekete bağlı olduğu söylenir. Zira mekânsal boyutun cismin hacmi ve uzamı olması gibi zamansal boyut da hareketin uzamıdır. Ve yine, her ne kadar vehim [aksini] hayal etme ve farz etme konusunda ısrarcı olup bundan vazgeçmese de cismin boyutlarının sonlu olduğuna dair delilin varlığı, cismin ötesinde mekânsal bir boyutun bulunmasını imkânsız kıldığı gibi, hareketin iki taraftan sonlu olduğuna dair delilin varlığı da hareketin ötesinde zamansal bir boyutun var olduğunun farz edilmesini imkânsız kılmaktadır. [Bir referans noktasına] izâfetle “önce” ve “sonra” olmak üzere iki kısma ayrılan zamansal boyut ile yine [bir referans noktasına] izâfetle “alt” ve “üst” olarak iki kısma ayrılan mekânsal boyut arasında bir fark yoktur. “Üst”ün üstünde herhangi bir üst bulunmadığını ispat etmek caizse, “önce”nin öncesinde hayâlî ve vehmî olmayan tahakkuk etmiş bir öncenin bulunmadığını ispat etmek de aynı şekilde caizdir. Bu zorunlu bir sonuçtur ve üzerinde düşünülmelidir. Nitekim [*felâsife*], âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun bulunmadığı hususunda görüş birliği içindedirler.¹⁹⁶

Bu pasaja göre mekânsal anlamda bir boyutluluğun varlığı, bir cismin var olduğuna işaret etmektedir. El-Ğazālî, tıpkı bunun gibi zamansal boyutluluğunun varlığının da bir hareketin varlığına işaret ettiğini belirtmektedir. Hareket olmaksızın –zamanın ölçülebilir bir özelliği olarak– zamansal boyuttan söz edilemez.

Mekân → Cisim

Zaman → Hareket

Mekân konusundaki bu akıl yürütmeye göre *felâsife*, cismin boyutlarının sonlu olduğunun aklî olarak ispatlanabildiği görüşündedir. Cismin boyutlarının sonlu olduğuna dair delilin varlığı da âlemin ötesinde mekânsal bir boyutun olamayacağını ispatlamaktadır. O halde, el-Ğazālî’ye göre, tıpkı cismin sonlu olması gibi hareket de sonlu (*hâdis*) olmalıdır. Hareketin sonlu olması ise hareketin ölçüsü olan zamanın da sonlu olduğunu göstermektedir. Böylece el-

¹⁹⁶ el-Ğazālî, *Tehâfutu ’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 33.

Ġazālî, önce ve sonra olarak ikiye ayrılan zamansal boyutla üst ve alt olarak ayrılan mekânsal boyut arasında benzerlik kurmaktadır. Buradan hareketle o, üstün üstünde bir *üstün* olmadığını ispatlamak nasıl mümkünse öncenin öncesinde de tahakkuk etmiş bir *önce* olmadığını da ispatlamanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Zaman ve mekân arasında yapılan bu benzetme ile *felâsife* köşeye sıkışmış gibi görünmektedir.¹⁹⁷ Zira zamanın ötesi ve mekânın ötesi arasında yapılan bu benzetme ilk bakışta makul görünmektedir. Ne var ki, âlemin üstü ya da altı ifadeleri ile neyin kastedildiğini tespit etmeye çalıştığımızda bu benzetmenin daha ileri bir sorgulamayı hak ettiği görülmektedir. El-Ġazālî, münazarada kendi analojisini tartışmalı hale getirecek olması pahasına *felâsifenin* âlemin üstü ve altı ile zamanın öncesi ve sonrasının benzetilmesine karşı yöneltebileceği dikkate değer bir eleştiriye yer vermektedir.

2.5.1. *Felâsifenin* Üst-Alt Analojisine İtirazları

Felâsife, el-Ġazālî'nin mekân ve zaman arasında karşılaştırma yaparak âlemin üstü ve altını zamanın öncesi ve sonrasına benzetmesini doğru bulmamaktadır. Bunun nedeni ise *felâsifeye* göre âlemin üstü ve altının referans noktasına göre değişen izâfî kavramlar olduğu halde zamanın öncesi ve sonrasının izâfî olmamasıdır.

Şayet denilirse ki: Bu karşılaştırma hatalıdır, çünkü âlem küre şeklinde olduğu için ve kürenin de üstü ve altı olamayacağı için âlemin üst ve altı yoktur. Eğer sen bir yöne “üst” diyorsan, bunun sebebi, o yönün başına doğru olması, diğerine “alt” diyorsan bu da o yönün ayağına doğru bulunmasından dolayıdır. O halde yön, sana izafetle değişen bir *isim*den ibarettir. Sana göre alt

¹⁹⁷ El-Ġazālî'nin zaman-mekân analojisine çok benzer bir analojiyi modern bir düşünür olan Brian Ellis, âlemin büyüklüğü, küçüklüğü yerine -273 dereceden daha düşük sıcaklığın imkânsız olması örneğini kullanarak yapmaktadır. Bkz. Brian Ellis, “Has the Universe a Beginning in Time?”, *Australasian Journal of Philosophy* 33:1 (1955) ss. 32-37. Bahlul, Ellis'in yaklaşımın el-Ġazālî'nin analojisinin makuliyetini çok daha iyi bir şekilde ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Raja Bahlul, “Ghazali on the Creation vs. Eternity of the World” *Philosophy and Theology* 6:3 (1992), s. 263.

olan, yerkürenin diğer tarafında olup tabanının senin tabanına karşılık geldiğini varsaydığın bir başkasına göre üst sayılır. Hatta gökyüzünün gündüz vakti üst saydığın parçası, geceleyin yerin altı sayılır. Yerkürenin dönüşü sebebiyle yeryüzünün altı, onun üstü olmaktadır.¹⁹⁸

Felâsifenin bu itirazına göre âlemin zâtî olarak kendinde üstü ve altından söz edilemez zira âlem küre şeklindedir ve kürenin bizâtihî bir üstü ve altı yoktur. Buna göre, üst ve alt, yalnızca algılayan bir referans noktasına göre belirlenen yönler olup hariçte sabit bir delaletleri yoktur. Örneğin bir kimseye göre *alt* olarak adlandırılan bir yön, yeryüzünün diğer tarafında bu kimseyle taban tabana karşılıklı olarak duran birine göre *üst* olmaktadır. Onlar, üst ve altın izafi kavramlar olmasına karşın âlemin öncesi ve sonrasının böyle olmadığı görüşündedirler. Çünkü üstün alta altın üste dönüşmesi mümkün olduğu halde âlemin başlangıcının “son”a dönüşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla başlangıç ve son arasında bizâtihî bir farklılık olduğu ve bu noktaların üst ve alttan farklı olarak nesnel gerçekliğe sahip noktalar olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. *Felâsife*, mekân için geçerli olan üst ve alt kavramlarıyla zaman için geçerli olan başlangıç/önce ve son/sonra kavramları arasında benzerlik kurulamayacağını göstermek üzere bir örnek vermektedirler. Bu örnek, *Tehâfutu 'l-Felâsife*'de şöyle ortaya konulmaktadır:

Âlemin varoluşunun ilk başlangıcına gelince, onun “son”a dönüşmesi düşünülemez. Bu, bir ucu kalın, diğer ucu ince bir tahta farz edip ve ince ucun sonlandığı tarafa “üst”, diğer tarafa da “alt” ismini verilmesi gibidir. Oysa [üst ve alt olarak işaret edilirken] âlemin cüzlerinde [böyle] zatî bir farklılık bulunmamaktadır. Buradaki farklılık tahtanın biçimine bağlı olarak verilen isimlerden ibarettir. Öyle ki, tahta aksi bir durumda olsaydı isimler de tersine olurdu. [Yani burada isimler, tahtanın zatına bağlıdır.] [Hâlbuki] âlem değişmemektedir; âlemin parça ve yüzeylerinde hiçbir değişiklik olmadan, alt ve üst, sadece sana nisbetle değişmektedir. Âlemden önceki yokluk ve âlemin başlangıç noktası meselesine gelince, bu, zatîdir. [Bu başlangıcın] değişmesi ve “son” haline gelmesi, âlem yok olunca ortaya çıkacağı varsayılan sonraki yokluğun da önceki yokluk

¹⁹⁸ el-Ğazâlî, *Tehâfutu 'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 34.

haline gelmesi düşünülemez. Buna göre âlemin varlığının birincisi başlangıç, ikincisi son olan iki tarafı zata ilişkin sabit iki taraf olup, üst ve alttaki durumun aksine, izafî değişmelere bağlı olarak bu iki taraf arasında bir değişme olması kesinlikle düşünülemez. O halde biz [*felâsifenin*] “Âlemin üst ve altı yoktur” dememiz mümkündür, ama siz [el-Ğazālî ve onun gibi düşünenler] “Âlemin öncesi ve sonrası yoktur” demeniz mümkün değildir. Önce ve sonranın varlığı bir gerçek olduğuna göre zamanın, önce ve sonra ile ifade edilenden başka bir anlamı yoktur.¹⁹⁹

Onlar, âlemin üst ve altının nesnel kavramlar olmadığını, âlemin zâtî olarak üst ve alta sahip olmadığını anlatmak için ince tarafı üst, kalın tarafı alt olarak adlandırılan bir ucu ince bir ucu kalın olan tahta bir çubuğu örnek vermektedirler. Bu çubuk, 180° çevrilirse hala ince tarafı üst, kalın tarafı alt olmaya devam edecektir. Çünkü bu adlandırma çubuğun biçimine, yani kendi zatının özelliğine göre yapılan bir adlandırmadır. Nereye çevirirsek çevirelim ince ucu üst olmaya devam edecektir.



Bu örnekle izah edilmek istenen durumu açığa kavuşturmak için sürahi örneği verebiliriz. Sürahinin tabanını alt, ağız kısmını üst olarak adlandıralım. Bu sürahiyi hangi yöne çevirirsek çevirelim sürahinin ağız kısmı üst olacaktır. Zira bu sürahinin zatına ait bir özelliğe bağlı olarak verilen bir addır. Ne var ki, küre şeklinde olan bir âlem için böyle bir üst ve alttan söz edilemez. Âlemin üstü ve altı ancak referans noktasına göre belirlenebilir. Zamanın başlangıcı ve sonu için durum farklıdır. Başlangıç ve son referans noktasına göre değişmez.

Moad, McTaggart'ın zaman anlayışı açısından değerlendirildiğinde, bu çubuk örneği ele

¹⁹⁹ el-Ğazālî, *Tehâfutu 'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 34.

alınırken A serisinden B serisine bir geçişin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Çünkü *felâsife* önce-sonranın üst ve alt gibi izafi olmadığını, bunların âlemin sabit ve değişmez nitelikleri olduğuna dikkat çekmektedirler. Bu değişmezlik, B serisinin özelliğidir.²⁰⁰ Böylelikle el-Ğazālî, algılayan kişiye göre değişiklik arz eden üst-alt kavram çiftiyle yapılan benzetmeye karşı çıkan *felâsifeye*, zamanın öncelik ve sonralık açısından herhangi bir izafilik içermediğini, değişmez bir özelliğe sahip olduğunu da söyletmiş olmaktadır.

Böyle değerlendirildiğinde önce ve sonra ile üst ve alt arasında yapılan benzetmenin isabetli olmadığı söylenebilir. El-Ğazālî'nin zaman ve mekân arasında yaptığı bu benzetme söz konusu tartışmalara yol açtığı için, bu benzetme ile zamandan önce zaman olmadığı görüşünün temellendiremeyeceği açıktır. Ancak el-Ğazālî, burada pes etmeyip bu benzetmede yer alan âlemin üstü ve altı kavramlarını âlemin içi ve dışı kavramlarıyla değiştirerek itirazını revize etmeyi tercih etmektedir. Böylece, zaman-mekân analogisini savunmayı sürdürmektedir.

2.5.2. El-Ğazālî'nin İç-Dış Analogisi

El-Ğazālî, *felâsifenin* eleştirisine cevap olarak, *üst ve alt* kavramlarını kullanmak için hususi bir gayesi olmadığını belirtip bu kavramlar yerine *iç-dış* kavramlarını kullanmak suretiyle argümanını revize etmektedir:

Fark etmez. “Üst” ve “alt” lafızlarının tayin edilmiş olmasının özel bir amacı yoktur. Biz bunların yerine “iç” ve “dış” lafızlarını kullanır ve ‘âlemin bir içi bir de dışı vardır’ deriz. Bu durumda âlemin dışında doluluk ve boşluk gibi bir şey var mıdır? [Felâsife] “Âlemin ötesinde doluluk ve boşluk yoktur, şayet siz [el-Ğazālî ve öyle düşünenler] ‘dış’ lafzıyla onun en üst yüzeyini kastediyorsanız, onun bir dışı vardır; başka bir şeyi kastediyorsanız onun dışı yoktur” diyeceklerdir. Aynı şekilde şayet bize “Âlemin varlığının bir öncesi var mıdır?” denilirse, biz deriz ki: Bununla âlemin varlığının bir başlangıcı yani bir başlangıç noktası mı kastediliyor? Şayet

²⁰⁰ Moad, “Time, Space and Imagination,” ss. 533-544.

böyleyse, tıpkı âlemin en dış (*mekşûf*) tarafı ve yüzeysel kesiti anlamında bir “dış”ının bulunması gibi, onun bir “önce”si vardır. Eğer “önce” ile bir başka şeyi kastediyorsanız, âlemin “önce”si yoktur. Nitekim “âlemin dışı” ifadesiyle dış yüzeyin ötesinde başka bir şey kast edildiğinde de “Âlemin dışı yoktur” denilir. Şayet “Öncesi olmayan bir varlığın başlangıcı düşünülemez” denilecek olursa, buna karşı, “Dışı olmayan bir cismin sonlu olması da düşünülemez” denir. Eğer onun dışı, sonlandığı kesiti anlamında yüzeyidir, başka bir şey değil” denilirse biz de “Onun öncesi, başladığı limit anlamında varlığın başlangıcıdır, başka bir şey değil” deriz.²⁰¹

El-Ğazālî, böyle bir değişiklik yaparak referans noktasının konumuna göre değişiklik arz ettiği için izâfî olarak nitelendirilen üst-alt kavram çifti yerine referans noktasına göre değişmeyen bir anlama sahip olan iç-dış kavram çiftini kullanmış olmaktadır. Bununla üst-alt kavramlarına yönelen izafîlik eleştirisini bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşıma göre âlemin içi ve dışı kavramları, üst ve alt kavramlarının aksine algılayan kişinin bulunduğu konuma göre değişmez. Bilakis, âlemin içi ve âlemin dışı, âlemin objektif özellikleridir.

El-Ğazālî’nin âlemin içi ve dışı kavramlarını kullanarak kurduğu yeni analogi, âlemin öncesinde zaman olmaması ile âlemin *dışında* mekân olmaması arasındadır. Zamanın önce ve sonra açısından bir uzanıma sahip olduğu mekânın ise içi ve dışı olan dairevi bir uzanıma sahip olduğu düşünülür. Bu analogiye göre, âlemin dışında, *dış* kavramının delalet ettiği bir gerçeklik olmadığı gibi, âlemin/zamanın öncesinde de *önce* kavramının delalet ettiği bir gerçeklik yoktur. Başka bir ifadeyle âlemin ötesi mevcûd olmadığı gibi zamanın da ötesi yoktur.

Peki zamanın öncesi ve sonrasının gerçekten âlemin dışı ve içi gibi olduğu söylenebilir mi? El-Ğazālî’nin hedefi, *felâsîfeye* bu yeni analogiye karşı çıkacak bir yol bırakmamaktır. Bunun için üst ve alt kavramlarına yöneltilen izâfîlik eleştirilerinin iç ve dış kavramları için geçerli olmadığının gösterilmesi gerekmektedir. El-Ğazālî, bu amaçla, öncelikle hasmı olan

²⁰¹ el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 34.

felāsife ile kavramlar konusunda uzlaşma sağlamak için onların ‘iç’ ve ‘dış’ tanımlarına müracaat etmektedir. Âlem söz konusu olduğunda *iç*, ‘kendinden sonra herhangi bir şey *olan* nokta’; *dış* ise ‘ötesinde hiçbir şey olmayan en dış limit’ olarak tanımlanır. ‘Dış’, merkeze en uzak olan kesitteki noktaları ifade etmekte, ‘iç’ ise bunlardan başka âlemde yer alan diğer tüm noktalara işaret etmektedir. *Felāsife*, âlemin dış yüzeyi ibaresiyle âlemin ötesinde bulunan bir mekân değil, âlemin uzamının son bulduğu bir limit anlamında âlemin dış yüzeyini kastetmektedirler. Nihayetinde, hem iç hem de dış, âleme dahil olan şeyler olarak tanımlanmaktadır. Zira, âlemin “ötesi” anlamında bir dışından söz edilemez. Bu kavram çiftleri birbiriyle ilişkili olarak tanımlanmaktadırlar. Öyle ki bir mekânın içi, dışı değildir, dışı ise içi değildir.

El-Ğazālī, tıpkı âlemin içi ve dışının âlemin ötesinde olmaması gibi, zamanın başlangıcı ve sonunun da zamansal olduğunu²⁰² yani zamana dahil olduğunu, zamanın öncesi ibaresinin de zamanın başladığı bir limit anlamına geldiğini ve bundan başka bir anlam içermediğini belirtmektedir. Bu durumda ‘son’, âlemin merkezinin ‘en iç’ noktası olması gibidir. Dolayısıyla, zamanın başlangıcı âlemin dışına, zamanın sonu da âlemin içine benzetilmektedir. Zamanın sonu, şu anda içinde bulunduğumuz andır yani şimdidir.

Felāsifenin âlemin üstü ve altı kavramlarının kullanılmasıyla yapılan analogiye yönelttiği

²⁰² Craig, âlemin sonrasının olup olmadığı sorusuna da âlemin öncesinin olup olmadığı sorusuna verilen cevaba paralel olan bir cevap verilebileceğini belirtmektedir: “Bize âlemin sonrası olup olmadığı sorusu sorulursa, eğer bu soru âlemin varlığının bir sonu olup olmadığını yani onun kendi limitlerinden birisinde sonlanıp sonlanmayacağı anlamına geliyorsa o zaman bir sonrası vardır. Fakat sonra ile kasıt başka bir şey ise o zaman öyle bir sonra yoktur. Onun sonrası son bulduğu noktadır ve ötesinde sonra olarak adlandırılabilir bir şey yoktur” Craig böylelikle el-Ğazālī’nin âlemin başlangıcı ve sonunu onun içsel, topolojik nitelikleri olarak ele aldığına dikkat çekmektedir. Bkz. William L. Craig, “The Coherence of the Incoherence al-Ğazālī on God, Time, and Creation” yayınlanmamış makale. s.7.

izâfilik eleştirilerinin âlemin içi ve dışı için geçerli olmadığı görülmektedir. Bu yeni kavram çifti birbiri ile ilişkisi açısından tanımlanıyor olsa da algılayan kişinin konumuna göre değişiklik arz etmediği için âlemin başlangıcı ve sonu gibi nesnel bir özellik taşımaktadır. Burada benzerlik yönü, önce ve sonranın zamansal noktalara işaret eden nesnel kavramlar olması; dış ve iç kavramlarının da mekânsal noktalara işaret eden nesnel kavramlar olmasıdır. Dolayısıyla el-Ğazālî'nin bu yeni analojisinin zaman ve mekân arasında karşı çıkılması zor bir benzerlik kurduğunu söyleyebiliriz. Peki o zaman el-Ğazālî'nin, kendisinin tasarladığı bir münazarada, en baştan doğrudan iç-dış analojisini kullanmayıp üst-alt-analojisini kullanması ve *felâsîfeye* bir itiraz hakkı doğmasına izin vermesinin sebebi ne olabilir? Moad'in bu konudaki yorumu isabetli görünmektedir: Moad'e göre el-Ğazālî'nin bu yolu tercih etmesinin amacı, 'okuyucuyu iç-dış analojisine hazırlamak için sezgisel bir araç sağlamak'tır.²⁰³ İlk analogide üst-alt kavramlarının kullanılmasından kaynaklanan kusurların ortaya konulmasının iç-dış kavramlarıyla bertaraf edilmesiyle birlikte yeni analojinin gücünü de pekiştirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim üst-alt kavramlarının izafi kavramlar olduğunun ortaya konulması, bu kavramları iç-dış kavramlarıyla karşılaştırma imkânı vermektedir. Böylelikle, mekân ve zaman analojisinin benzetme yönü ve unsurlarını tespit etmek kolaylaşmış olmaktadır. Mekânın dışı ve içi ile zamanın öncesi ve sonrası arasında kurulan benzerlik geçerli olursa, *felâsîfe* öncesinde zaman olmayan hâdis bir zamanın varlığını kabul etmek zorunda kalacaktır. Bu da delilin temel iddiasının sarsılmasına yol açacağı için el-Ğazālî'nin bu münazarada zaferini ilan etmesi anlamına gelmektedir.

Zaman ve mekân arasında bir benzerlik kurulması durumunda ortaya çıkabilecek bir diğer mesele de bu ikisinin bilfiil olma durumlarının farklı olması hakkındadır. *Felâsîfe*, yalnızca 'şimdi' nin bilfiil olarak var olduğunu, geçmiş ve geleceğin bilfiil olmadığını kabul etmektedir.

²⁰³ Moad, "Time, Space and Imagination," s. 545.

Buna karşın mekân, zamandan farklı olarak aynı anda bütünüyle bilfiil olarak vardır. Dolayısıyla mekânsal ayrımlar olan iç ve dışın delaletleri aynı anda bir arada bulunmaktadır. Zamansal ayrımlar olan önce ve sonra ise böyle değildir, ardışıktır. Şimdiki zamana göre düşündüğümüzde zamanın başlangıç noktası artık yoktur. Bundan dolayı zamanın öncesi ile mekânın dışı arasındaki benzetmenin geçerli olmadığı iddia edilebilir. Kanımca, zaman ve mekânın bilfiillik açısından farklılığı tartışma konusu olabilir. Ancak buradaki gaye açısından bu fark önem arz etmemektedir. Zira el-Ğazālî'nin analojisi, bilfiillik hakkında değil, zamansal ve mekânsal kavram çiftlerinin delaletlerinin nesnel mi yoksa algılayan kişinin konumuna göre değişen izafi kavramlar mı olduğu hakkındadır. Yine de, bilfiillik tartışmasına birinci delilde kısaca değinilmiş olduğunu ve el-Ğazālî'nin teselsül meselesi ile ilgili tartışmada başlangıcı ve sonu olan bir bütüne işaret etmek için bu bütünün şimdi/şu anda var olması gerekmediğini hatırlatmakta fayda vardır. Dolayısıyla aslında bilfiillik eleştirisi de bu analojiyi geçersiz kılmamaktadır. Netice olarak, el-Ğazālî, *felâsifenin* mekânsal olarak sonlu bir âlemin varlığını kabul ettikleri gibi zamansal başlangıca sahip bir âlemin varlığını da kabul etmeleri gerektiğini belirtmektedir.²⁰⁴

2.6. El-Ğazālî'nin İlzâmı / El-Ğazālî'ye Göre Hatanın Kaynağı: Vehim

Kuvvesi

El-Ğazālî, *felâsifenin* ikinci deliline dair sunduğu bu münazara ile amacına ulaştığını ve bu delil ile âlemin kıdeminin ispatlanamayacağını gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre *felâsifenin* delilindeki temel hata, Tanrı ve âlem arasındaki öncelik ilişkisinin iki alternatifle sınırlandırılmasıdır. El-Ğazālî'nin münazara boyunca yapmaya çalıştığı şey, Tanrı ve âlem

²⁰⁴ Modern fizik teorilerinin zaman ve mekânı birbirinden ayrı düşünölemeyecek şekilde yorumladığına bakılırsa, zaman ve mekân arasında bir analojiye dayanan bu itirazın, en azından, göz ardı edilemeyecek güçte bir itiraz olduğu anlaşılmaktadır.

arasında Tanrı'nın zamansız, âlemin zamanlı olduğu bir öncelik türünün imkânsız olmadığını göstermektedir. Buna göre, Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir durum mümkündür ve “Tanrı vardı âlem yoktu” ifadesinin, Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğundan başka üçüncü bir anlama delalet etmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Buna göre, âlemin öncesinde Tanrı ile beraber tahakkuk etmiş bir zamanın var olmasını zorunlu değildir. El-Ğazālî'ye göre *felâsifenin* başlangıcı olan bir âlemden önce sonsuz bir zaman olduğunu düşünmelerinin nedeni, akıl yerine vehim kuvvesinin görüşlerini tercih etmektir. Halbuki, el-Ğazālî, vehmi tercih etmelerinin “sarih aklın bir hükmü olan yerde vehme iltifat edilmez” kabûlüne ters düştüğüne dikkat çekmektedir. Aslına bakılırsa *felâsife* ilkesel olarak akıl ile vehim çatıştığında aklın tercih edilmesi gerektiği görüşündedir. El-Ğazālî, *felâsifenin* zaman konusunda bu görüşü takip etmeyerek akla karşı vehmi tercih etmiş olduklarını iddia etmektedir.

Vehim kuvvesi, İbn Sînâ'nın sistematik bir şekilde ele alıp değerlendirdiği ve akıldan itina ile ayrılması gerektiğini belirttiği bir kuvvedir. Bu kuvve, İbn Sînâ'nın Aristoteles'e dayanarak geliştirdiği nefis şemasında hayvanî nefsin içsel idrak fakültelerinden birisi olarak yer almaktadır. Vehim, dışsal duyularla idrak edilen somut tikellerin temsilini muhafaza edebilen *tahayyul* kuvvesine göre daha geniş bir idrak kabiliyetine sahiptir. Vehmin *tahayyul* kuvvesinden farkı, manaları da idrak edebiliyor olmasıdır. Ne var ki, vehim manaları idrak edebiliyor olsa da zaman ve mekâna bağımlı olarak işlev gördüğü için tamamen soyut manaları kavramaktan acizdir. Vehim, bir cismi başka bir cisme bitişik olmaksızın kavrayamadığı gibi başlangıcı olan bir varlığı da öncesinde zaman olmaksızın kavrayamaz.²⁰⁵ İşte bunlara dayanarak el-Ğazālî, vehmin âlemin mekânsal olarak sonluluğunu kavrayamadığı gibi âlemin bir başlangıcı olduğunu da kavrayamayacağına dikkat çekmektedir.

²⁰⁵ İbn Sînâ'da vehim kuvvesi hakkında bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 254-255; Moad, “Al-Ghazali's Position on the ‘Second Proof’,” ss. 436-439.

Akıl ise insanî nefsin bir hususiyetidir. Akıl, vehim kuvvesinin aksine zaman ve mekân gibi sınırlılıklarla malûl değildir. Akıl, delillerden sonuç çıkararak matlûba ulaşabildiği için vehmin sınırlarını aşan bir idrak kabiliyetine sahiptir. Akıl, vehmin kabul etmediği bazı şeyleri kabul edebilmekte ya da vehmin kabul ettiği bazı şeyleri reddedebilmektedir. *Felâsife*, vehim kabul etmese de, mekânsal olarak sonlu bir varlığın aklen mümkün olduğunu ve farz edilebileceğini savunmaktadır. El-Ğazālî, kişinin inancına (*mu'tekad*) muhalif olan bir şeyi, bir hipotez ya da varsayım olarak vaz' etmesinin mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Akıl, inanca muhalif olsa da bir şeyin var olduğunu farz ederek düşünebilir. Fakat böyle bir şey vehim kuvvesinde canlandırılmayabilir (Yani bir şey makul olabilir fakat tahayyül edilemeyebilir). El-Ğazālî'ye göre düzgün bir şekilde işlevini yerine getiren sarîh akıl, zamansal olarak öncesi olmayan, bir başlangıca sahip bir varlığın bulunmasını reddetmemektedir.²⁰⁶ Ona göre sarîh akıl, sonlu bir cismin varlığını nasıl kabul ediyorsa, öncesinde zaman olmayan, başlangıcı olan bir âlemi de aynı şekilde kabul etmelidir. Dolayısıyla el-Ğazālî'nin zaman delilinin öncülünü oluşturan zamansal ve zâtî olarak iki seçeneğe hasredilemeyeceğini gösterdiğini ve Tanrı'nın kadîm, âlemin hâdis olması mümkün olduğu için *felâsifenin* delilinin geçersiz olduğunu ileri sürmektedir.

Netice olarak, ikinci delilin birinci şeklinde yer alan bu velut münazara ile el-Ğazālî *felâsifeye* karşı galibiyetini ilan etmektedir. Hulasa, bu delil formel olarak hakikî ayırık şartlı bir önermeye dayanmaktadır. El-Ğazālî de bu önermenin formuna değil önermeyi oluşturan önermenin seçeneklerinin ikiye hasredilmesine itiraz yöneltmektedir. İtirazında *felâsifenin* akla uygun olmayan kabullerden hareket ettiğini ileri sürmektedir. Bunu ispatlamak için de zaman

²⁰⁶ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, ss. 35-36. Bu yoruma göre aklen mümkün olan bir durum, vehmen mümkün olmayabilir. Bu tartışma, mantıksal imkân ve fiziksel imkân olarak işaret edilen ayrımı hatırlatmaktadır. Eğer bir şey tasavvur edilebiliyorsa fiziksel olarak mümkündür. Mantıksal olarak mümkün olan için ise tasavvur edilebilmek şart değildir. Âlemin ötesinde mekânın olmaması bu duruma bir örnektir.

ve mekân arasında bir analogi kurmaktadır. Modern fizik teorilerinin de desteğiyle el-Ğazālî'nin zaman ve mekân arasında yaptığı kıyaslama doğru kabul edilirse, el-Ğazālî'nin bu itirazında *felâsifeyi* köşeye sıkıştırdığını söyleyebiliriz. Nitekim *felâsifenin* bu itiraz karşısında tutarlılıklarını korumak için ya bu delillerinden vazgeçip âlemin kıdemini savunacakları farklı deliller geliştirmeleri ya da mekân ile ilgili kendi görüşlerinden vazgeçmeleri gerekmektedir.²⁰⁷

Buna ilaveten *felâsifenin* delilinde ve ilgili münazarada her ne kadar zaman meselesinin varlığı ve mahiyeti ile ilgili meseleler merkezî bir rol oynamış olsa da delilin gelip dayandığı yerin birinci delilde olduğu gibi Tanrı-âlem arasındaki nedensellik ilişkisi olduğu görülmektedir. *Felâsifenin* benimsediği zorunlu nedensellik ilişkisine göre, Tanrı kadîm olduğu için âlemin de kadîm olması zorunludur. Zira âlemin hâdis olması, âlemin var olmamasının mümkün addedilmesini gerektirdiği için zorunlulukçu bir nedensellik anlayışında yer bulamamaktadır. Dolayısıyla, ikinci delil de birinci delil gibi, *felâsifenin* Tanrı'yı *mûcib bi'z-zât* olarak kabul etmesine dayanmaktadır.

2.7. *Felâsifenin* Zamanın Kadîm Olduğuna Dair Delillerinin İkinci Şekli Hakkında Münazara

Felâsife, ikinci delilinin ikinci şeklinde âlemin kıdemini ispatlamak amacıyla âlemin hâdis olmasının yol açtığı çelişkiyi göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çelişki, hâdis bir âlemden daha önce var olması mümkün olan âlemlerin imkânının hariçte tahakkuk etmiş bir zamanın varlığını gösterdiği iddiasına dayanmaktadır. El-Ğazālî ise buna karşı, farklı âlemlerin var olma

²⁰⁷ Raja Behlul, el-Ğazālî'nin *felâsifenin* ikinci delile itirazında zaman ile ilgili birbiriyle tutarsız görüşlerine dayandığını ve bu nedenle onun değerlendirmesinin de tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Bahlul, "Ghazali on the Creation vs. Eternity of the World," ss. 259-275. Craig, yayınlanmamış bir makalesinde Bahlul'ün itirazlarına cevap vermektedir. Bkz. Craig, "The Coherence of the Incoherence Al-Ğazālî on God, Time, and Creation," ss. 1-14.

imkânının âlemden önce bir zaman olması anlamına gelmediğini savunmaktadır. Modalite ve zaman ilişkisi bağlamında sürdürülen bu münazaranın sonunda el-Ğazālî, *felāsifenin* hasmını mağlup edemediğini ileri sürmektedir.

Tehāfutu'l-Felāsife'de zaman delili olarak adlandırdığımız ikinci delilin ikinci şekline dair münazaranın ana hatları şöyledir:

- 1) *Felāsifenin* delilinin ortaya konulması.
- 2) El-Ğazālî'nin itirazı (zaman-mekân karşılaştırması)
- 3) *Felāsifenin* savunması (zaman- mekân analogisinin geçersiz olduğu iddiası)
- 4) El-Ğazālî'nin *felāsifenin* savunmasının üç açıdan geçersiz olduğu iddiası ve el-Ğazālî'nin ilzamı
- 5) El-Ğazālî'nin tahkikî cevabı

2.7.1. *Felāsifenin* Delilinin Ortaya Konulması

İkinci delilinin ikinci şeklinde de *felāsife*, âlemin kıdemini, âlemin hâdis olmasının “zamandan önce zaman olması” çelişkisine yol açacağını göstermek suretiyle ispatlamayı amaçlamaktadır. Ancak burada birinci şekilden farklı olarak bu çelişkiyi göstermek için imkân ve zaman ilişkisinden hareket edilmektedir. Bu şeklin birinci şekilden bir diğer farkı da delilin türüyle ilgilidir. Birinci şekil tahkikî bir delil iken delilin ikinci şekli ilzamî bir delil olarak inşa edilmiştir. Tahkikî delilde matlûb, burhan yöntemi kullanılarak ispatlanmaktadır. İlzamî delilde ise hasmın kabullerinin bir çelişkiye yol açtığı gösterilmektedir.²⁰⁸ Ele aldığımız bu delilde *felāsifenin*, hasmının âlemin hâdis olduğunu görüşünü baştan kabul ederek bu görüşün

²⁰⁸ ‘Alā’ud-Dîn eṭ-Ṭūsî, *Tehāfut*’ünde *felāsifenin* bu delilinin *tahkikî* bir delil olduğuna dikkat çekmektedir. Eṭ-Ṭūsî, *Tehāfut*’u’-*Felāsife*, s. 109. Tahkikî delil için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād min ‘İlmi’l-Ādāb*, s.

çelişkisini göstermeyi amaçlaması delilin ilzamî bir delil olduğunu göstermektedir.

İkinci delilin ikinci şekli şöyledir:

Felâsife derler ki: Size göre Allah'ın âlemi, yaratmış olduğundan bir yıl veya yüz yıl veya bin yıl veya sonsuz bir süre²⁰⁹ önce yaratmaya kâdir olduğuna şüphe yoktur. Bu farazî [büyüklükler], ölçü (*mikdâr*) ve nicelik (*kemmiyye*) bakımından birbirinden farklıdır. O halde âlemin varoluşundan önce bir kısmı diğer kısmından süre ve uzunluk bakımından daha fazla olan, ölçülebilir (*muḳadder*) ve uzamlı (*mumtedd*) bir şeyin varlığında şüphe yoktur (*lā budde min işbâti şey'in*).²¹⁰

Metinde yer alan öncül ve sonuçları netleştirmeye çalışalım:

1. Tanrı âlemi yaratmadan bir yıl, yüz yıl, bin yıl veya sonsuz bir süre önce yaratmaya kâdirdir.
2. Bu sayılar ölçü ve nicelik bakımından birbirinden farklıdır.
3. O halde, âlemin yaratılışından önce bir kısmı diğerinden uzun olabilen ölçülebilir bir şey var olmalıdır.
4. [Bu şey, zamandır]
5. [O halde zamandan önce zaman vardır.]
6. [Zamandan önce zamanın varlığı da çelişiktir.]

Bu delilin (1) numaralı öncülünde Tanrı'nın, *bu* âlemden daha önce başlangıcından bu yana muhtelif uzunlukta sürelerle sahip olan farklı âlemler yaratmaya kâdir olduğu ileri

²⁰⁹ “Sonsuz bir süre” ifadesi Marmura'nın tahkikinde yer almamaktadır. Ancak Kaya & Sarioğlu tahkikinde yer almaktadır. Argümanın bütününe bakıldığında burada sonsuz ifadesinin yer alması daha makul görünmektedir. Bu nedenle Kaya & Sarioğlu tahkikini tercih ettim.

²¹⁰ el-Ġazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 36.

sürülmektedir.²¹¹ Buna göre, eğer âlemin yaratıldığı bir *an* varsa, yani âlem hâdis bir âlem ise Tanrı âlemi yarattığı bu *andan* daha önce ya da daha sonra yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla böyle muhtelif âlemlerin var olması mümkündür. *Felâsife*, yaratıldığı andan bugüne değin muhtelif sürelerin geçmiş olduğu farklı âlemlerin var olma imkânının, bu imkânların tekabül ettiği ölçülebilir bir niceliğe sahip bir şeyin var olması anlamına geldiğini ileri sürmektedirler. İşte onlara göre bu gerçeklik ancak zaman olabilir. Dolayısıyla böyle bir akıl yürütme ile âlemin hâdis olmasının âlemden önce zaman olduğunu gösterdiği iddia edilmektedir. Bunun da zamandan önce zaman çelişkisine yol açmasından dolayı *felâsife*, âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadırlar.

Görüldüğü gibi bu delilde, Tanrı'nın muhtelif sürelerle sahip âlemleri yaratmaya kâdir olmasının, bu kudretin taalluk ettiği şeyin yani makdûrun hariçte varlığını gerektirdiği iddia edilmektedir. Ancak, bu delile döngüsellik içerdiği için geçersiz olduğu şeklinde bir itiraz yöneltilmektedir. Bu döngüsellüğün nedeni, âlemden önce zamanın mevcut olduğunu ve bunun da çelişkiye yol açtığını göstermek için en baştan zamansal olarak farklı büyüklüklere sahip olan âlemlerin var olduğunun kabul edilmesidir. Öyle ki (1) numaralı öncülde yer alan “bir yıl, yüz yıl, bin yıl ya da sonsuz bir süre önce” ifadesinde geçen “yıl” ibaresinin kendisi zamansal bir ifade olduğu için halihazırda âlemden önce bir zaman olduğu baştan kabul edilmiş olmaktadır. Sonucun baştan varsayılması (*musâdera 'alel ma'îlûb*) adı verilen mantık hatasıdır.²¹²

²¹¹ *Felâsifenin* burada Tanrı'nın sonsuz bir zaman önce yaratmaya kâdir olduğunu vurgulaması birinci delilde bilfiil sonsuz bir zamanın olmayacağına dair el-Ğazâlî'nin iddialarına bir cevap olarak anlaşılabilir. Zira Tanrı'nın kâdir olmadığı bir zaman düşünülemez. Ancak el-Ğazâlî'nin matematiksel sonsuzluğa değil bilfiil sonsuzluğa karşı argüman ürettiği düşünülürse, bu güçlü bir itiraz değildir. Çünkü burada yer alan ‘sonsuz’ ifadesinin bilfiil sonsuza tekabül etmesi gerekmemektedir.

²¹² Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Âdâb*, s. 114.

Âlemin hudûsundan önceki mümkün âlemlerin farklılıkları için ‘yıllar’ lafzının kullanılmasının böyle bir döngüsellğe yol açtığı itirazını bertaraf etmek üzere *felāsife* argümanını revize ederek bir zaman birimi olan ‘yıl’ yerine ‘feleğin dönüş sayıları’ ifadesini kullanmaktadır. Böylece zamana değil de *harekete* referans vermiş olmaktadır. Revize edilmiş argümanda *felāsife*, feleklerinin dönüş sayıları muhtelif olan farklı âlemlerin olabileceğini varsaymakta ve şu ana kadar gerçekleşen dönüş sayıları itibariyle farklılık arz eden âlemler arasındaki bu farkın tekabül ettiği şeyin ne olduğunu irdelemektedirler.

Revize edilmiş argümanda,²¹³ mevcut âlemin hâdis olduğu ve başlangıcından bu yana 1000 dönüş yaptığı varsayılmaktadır:

1. Tanrı, âlemi varoluşundan önce var etmeye kâdirdir.
2. Mevcut âlem varoluşundan bu yana 1000 defa dönmüştür.
3. Tanrı 1100 dönüş yapan ikinci bir âlem yaratmaya kâdirdir.
4. Tanrı 1200 dönüş yapan üçüncü bir âlem yaratmaya kâdirdir.
5. 1200 dönüş yapan üçüncü âlemin 1100 dönüş yapan ikinci âlem ile birlikte yaratılmış olması imkânsızdır.
6. O halde, üçüncü âlemin ikinci âleme önceliği ile ikinci âlemin birinci âleme önceliğinin eşit olması gerekir.
7. O halde, bir imkânın katı olan başka bir imkân var demektir.
8. O halde, hepsinin katı olan başka bir imkân daha vardır.
9. Demek ki nicelik bakımından biri diğerinden daha uzun olabilen imkânlar vardır.
10. Bu imkân farklılıklarının tekabül ettiği bir gerçeklik olmalıdır ki bu da zamandır.

²¹³ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, ss. 36-37.

11. [O halde zamandan önce zaman vardır.]

12. [Zamandan önce zaman olduğunu söylemek çelişiktir.]

Bu argümantasyona göre, muhtelif âlemlerin var olabilmesi için âlemin hâdis olduğu varsayıldığında, Tanrı'nın hâdis olan âlemden önce başka bir âlem yaratmaya kâdir olması gerekir. *Felâsife* “Tanrı, âlemi varoluşundan önce yaratmaya kâdirdir” öncülünün doğruluğunu ise bu öncülün değilinin yanlışlığını göstererek ispatlamaktadır. Tanrı'nın âlemi daha önce yaratmaya kâdir olmaması imkânsızdır. Çünkü;

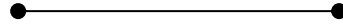
(1) Tanrı'nın âlemi daha önce yaratmaya kâdir olmaması, Tanrı'nın aczden kudrete intikal etmesidir. Aczden kudrete intikal etmek değişmektir. Tanrı'nın değişmesi ise imkânsızdır.

(2) Tanrı'nın âlemi yaratmaya kâdir olmaması âlemin varlığının daha önce imkânsız olmasından kaynaklanabilir. Bu durumda da âlemin varlık modu, imkânsızdan imkâna intikal etmiş olacaktır. Bu da kiplerde bir değişim olduğu anlamına geldiği için imkânsızdır.

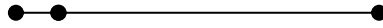
Netice olarak, Tanrı'nın hâdis bir âlemi başlangıç noktasından önce yaratmaya kâdir olması zorunludur.

Felâsife bu delili temellendirmek üzere, argümanda görüldüğü üzere birincisi 1000, ikincisi 1100, üçüncüsü 1200 defa dönüş yapan dönüş hızları aynı üç ayrı âlem varsaymaktadır.

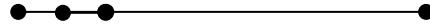
A: 1000



B: 1100



C: 1200



Bu durumda bu üç âlemin dönüş sayıları farklı olduğu için aynı anda yaratılmış olmaları imkânsızdır. Bir dönüşte geçen süre tüm âlemler için aynı varsayıldığından daha çok dönüş yapmış olan âlemin daha önce yaratılmış olması gerekmektedir. Bu da bu âlemlerin başlangıç noktalarının farklı olması anlamına gelmektedir. Beşinci öncülde hızları aynı olduğu halde dönüş sayıları farklı olan iki âlemin –1200 dönüş yapan üçüncü âlem ile 1100 dönüş yapan

ikinci âlemin– aynı anda yaratılmış olmasının imkânsız olduğunu ispatlamak için dönüş sayıları ve zaman arasında doğru orantı olduğu ve aynı anda yaratılan ve dönüş hızları olan aynı olan iki âlemin aynı sayıda dönmesi gerektiği belirtilmektedir. Ancak iki âlemin dönüş sayıları farklı ise başlangıçlarından bu yana geçen sürenin de farklı olması zorunludur. Yukarıda değindiğimiz, aralarındaki dönüş sayıları farkı 100 olan üç farklı âlemi göz önünde bulundurursak, bu üç âlem arasındaki zaman farkı da eşit olmalıdır. Dönüş sayıları arasındaki farkın oranı zamanlar arasındaki farkın oranına eşit olacağı için, dönüş sayıları arasındaki fark 100 olan (1100-1000=100) birinci âlem ile ikinci âlem arasındaki zaman farkı, dönüş sayıları arasındaki fark 200 olan birinci âlem ile üçüncü âlem arasındaki zaman farkının (1200-110=200) yarısı olmalıdır.

İşte bu âlemler başlangıç noktaları ve dönüş sayıları birbirinden farklı bu mümkün âlemler arasındaki farkın tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik olmalıdır. İşte bu iddianın *felâsifenin* delilinde anahtar rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü *felâsife* böyle bir akıl yürütme yaparak, bu imkânlar arasındaki farkı oluşturan şeyin hariçte mevcut olan bir zaman olduğunu ileri sürmektedir.

El-Ğazālî'nin ikinci delilin birinci şeklinde “Tanrı var âlem yok” ifadesinin Tanrı'nın var olduğu ve âlemin var olmadığını ifade ettiği ve bu iki anlam dışında herhangi *üçüncü bir şeye* delalet etmediği iddiasını hatırlarsak, *felâsifenin* yukarıdaki âlemler arasındaki farkı ortaya koyarak varmaya çalıştığı nokta netleşmektedir. *Felâsife* delilin birinci şeklinde olduğu gibi burada da hâdis bir âlem varsaymanın bu âlemden önce bir zaman olduğunu göstereceğini iddia etmektedir.

Delilin birinci şeklinde *felâsife*, “Tanrı var âlem yok” ifadesinin üçüncü bir şeye delalet ettiğini dilsel ifadelerin analizinden hareketle yapmakta iken burada ise dönüş sayıları farklı olan âlemlerin var olma imkânının ontolojik bir gerçekliğe karşılık geldiği iddiasından hareketle yapmaktadırlar. *Felâsifeye* göre, feleklerin dönüş sayıları arasındaki farkın karşılık

geldiği şey, “Tanrı’nın varlığı” veya “âlemin yokluğu” durumlarından farklı bir şey olmalıdır. Hâdis bir âlemden önce yalnızca Tanrı’nın var olduğu bir durumu düşünelim. Bu durumda feleklerin dönüş sayıları arasındaki farkı oluşturan şey, Tanrı’nın varlığına tekabül eden bir şey olamaz. Çünkü bu sayılar bir nicelik ifade etmektedir ve nicelik, cisimlere ait bir özelliktir, Tanrı ise cisim değildir. Bu nicelik, âlemin yokluğuna da tekabül edemez. Zira, *felâsîfeye* göre yokluk bir şey değildir. Bir âlemin başlangıcının diğer âlemden farklı olması mümkün olduğuna göre bu imkânın karşılık geldiği şey, Tanrı’nın varlığı ya da âlemin yokluğu değilse ne olabilir? İşte *felâsîfenin* bu soruya cevabı, *zamandır*. Dolayısıyla eğer, âlemin hâdis olduğu kabul edilirse, bu durum âlemden önce zaman olduğunu da kabul etmeyi gerektirmektedir. Zamandan önce zaman olması ise bir çelişki doğurmaktadır.

Netice olarak *felâsîfenin* ikinci delilinin ikinci şeklindeki temel iddiası, âlemin var olma imkânının hariçte bir zamanın varlığına tekabül etmesidir. El-Ğazālî’nin delilde itiraz ettiği nokta da burasıdır.

2.7.2. El-Ğazālî’nin İkinci Delilin İkinci Şekline İtirazı

El-Ğazālî’nin ikinci delilin ikinci şeklinde itiraz ettiği temel nokta, dönüş sayıları farklı olan âlemlerin var olma imkânlarının hariçte var olan bir gerçekliğe tekabül ettiği ve bu gerçekliğin de zaman olduğu iddiasıdır. El-Ğazālî’ye göre bu iddia, delilin akla değil vehme dayanarak inşa edildiğini göstermektedir. Zira böyle bir imkânın hariçte var olduğunu düşünmek vehmin bir yanılgısıdır. Bu yanılgının nedenini göstermek için el-Ğazālî’nin izlediği yol, ikinci delilin birinci şeklinde olduğu gibi âlemin mekânsal açıdan sonlu olması ile zamansal açıdan bir başlangıcı olması arasında bir analogi yapmaktır. Ancak birinci şekilde zaman-mekân analogisinde zamanın öncesi ile âlemin ötesi arasında bir benzerlikten hareket edildiği halde ikinci şekilde benzerliğin odak noktası modal bir kavram olan imkânın hariçte bir gerçekliği olup olmadığı meselesidir. El-Ğazālî’ye göre *felâsîfe*, mekânsal olarak farklı büyüklükte âlemlerin var olma imkânların tekabül ettiği haricî bir gerçeklik olmasını imkânsız görmektedir.

El-Ğazālī, *felāsifenin* bu imkânsızlığı ortaya koymak için yaptıkları çıkarımın aynı şekilde âlemin başlangıcından önce bir zaman olmadığını göstermek için de yapılabileceğini ileri sürmektedir. Böylelikle başlangıçları açısından farklı olan âlemlerin var olma imkânlarının hariçte bir zamana tekabül etmediği *felāsifenin* kendi yöntemleriyle gösterilmiş olacaktır.

El-Ğazālī'nin bu itirazının haklı bir itiraz olup olmadığını irdelemek için söz konusu analojiyi detaylı olarak inceleyelim. El-Ğazālī, *felāsifeye* onların ilzamî deliliyle aynı formu kullanarak cevap vermektedir. Bu cevapta hasmının yani *felāsifenin* kabullerini temel alarak mekânsal olarak daha büyük âlemler varsayıldığında ortaya çıkacak neticeyi şöyle göstermektedir:

- (1) Tanrı, en üst feleği, bir *zirâ'*, iki *zirâ'*, üç *zirâ'* ya da sonsuz olarak daha büyük yaratmaya kâdirdir.
- (2) Bu sayılar (bir *zirâ'*, iki *zirâ'* ...) birbirinden farklıdır.
- (3) O halde âlemin ötesinde, bir kısmı diğerinden büyük olabilen, ölçülebilen bir gerçeklik var olmalıdır.
- (4) Böyle bir gerçeklik –mekânsal olduğu için– ya boşluk ya da doluluktur.
- (5) [Âlemin ötesinde doluluk ya da boşluğun olması imkânsızdır.]
- (6) [O halde bu farkların tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.]

Aynı şekilde mekânsal olarak daha küçük âlemler de varsayılabilir :

- (1) Tanrı, en üst feleği, bir *zirâ'*, iki *zirâ'*, üç *zirâ'* ya da sonsuz olarak daha küçük yaratmaya kâdirdir.
- (2) Bu alternatif seçeneklerden her birinde âlemin kapladığı yer birbirinden farklı olur.
- (3) Çünkü, örneğin iki *zirâ'* daha küçük bir âlem düşündüğümüzde, ortadan kalkması gereken doluluk, bir *zirâ'* daha küçük bir âlem düşündüğümüzde ortadan kalkması gereken doluluktan daha çoktur.

(4) Bu durum da boşluğun ölçülebilir olduğu anlamına gelmektedir.

(5) Ne var ki, boşluk bir şey değildir. Bu nedenle ölçülemez.

(6) [O halde bu farkların tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.]

Bu çıkarımı delilde yer alan argümanla karşılaştırdığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Farklı Başlangıçlara Sahip Âlemler	Farklı Büyüklüklere Sahip Âlemler	Farklı Küçüklüklere Sahip Âlemler
1. Tanrı, âlemin varoluşundan 100 devir 200 devir ya da sonsuz bir süre önce var etmeye kâdirdir.	1. Tanrı, en üstü feleği, bir zirâ', iki zirâ', üç zirâ'ya da sonsuz olarak <i>daha büyük</i> yaratmaya kâdirdir.	1. Tanrı, en üst feleği, bir zirâ', iki zirâ', üç zirâ'ya da sonsuz olarak <i>daha küçük</i> yaratmaya kâdirdir.
2. Bu sayılar (1000 devir, 1100 devir, 1200 devir) birbirinden farklıdır.	2. Bu sayılar (bir zirâ', iki zirâ'...) birbirinden farklıdır.	2. Bu sayılar (bir zirâ', iki zirâ'...) birbirinden farklıdır.
3. O halde âlemden önce bu imkân farklılıklarının tekabül ettiği bir gerçeklik olmalıdır.	3. O halde âlemin ötesinde bir kısmı diğerinden büyük olabilen, ölçülebilen bir gerçeklik var olmalıdır.	3. Bu seçeneklerden her birinde âlemin kapladığı yer birbirinden farklı olur.
4. Bu gerçeklik zamandır.	4. Böyle bir gerçeklik, -mekânsal olduğu için- ya boşluk ya da doluluktur.	4. Bu durum da boşluğun ölçülebilir olduğu anlamına gelmektedir.
5.	5.	5.

Tabloda net bir şekilde görüldüğü gibi el-Ğazālî, *felâsîfenin* deliliyle aynı formu kullanarak onların âlemin zamanıyla ilgili yaptıkları akıl yürütmeyi âlemin mekânına uygulamaktadır. Analoji, hâdis bir âlemden önce başlangıçları farklı olan sonsuz sayıda âlem gibi büyüklükleri farklı olan âlemler yaratmanın da Tanrı'nın kudretine dâhil olduğu öncülüyle başlamaktadır. El-Ğazālî burada, *felâsîfenin* delildeki akıl yürütmesi takip edildiği takdirde farklı başlangıçlara sahip âlemlerin var olma imkânları ile farklı büyüklükteki âlemlerin imkânlarının aynı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Eğer birincisindeki imkânın hariçte tekabül ettiği bir gerçeklik varsa, bu aynı şekilde ikincisi için de

geçerli olmalıdır. Ne var ki, bu sonuç *felâsifenin* görüşüne aykırıdır. Çünkü âlemin mekânı söz konusu olduğunda imkânların tekabül ettiği bu gerçeklik, ancak doluluk ya da boşluk olabilir. Fakat daha önce âlemin dışı ile âlemin zamansal anlamda ötesi arasında yapılan anolojide de ele almış olduğumuz gibi *felâsifenin* nazariyesine göre, âlemin ötesinde doluluk ya da boşluk olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu imkânların tekabül ettiği tahakkuk etmiş bir gerçeklik olması da söz konusu olamaz. El-Ğazālî, bu akıl yürütme ile *felâsifenin* mekânsal olarak imkânların tekabül ettiği bir gerçekliğin olamayacağını savunurken zamansal olarak farklı âlemlerin var olması imkânının da böyle bir gerçekliğe işaret ettiğini savunmalarının tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre âlem daha büyük ya da daha küçük olduğu farz edildiğinde, böyle bir faraziyenin imkanı âlemin ötesinde doluluk ya da boşluk olduğuna işaret etmediği gibi başlangıç noktaları farklı olan âlemler farz etmek de âlemin öncesinde bir zamanın olduğuna işaret etmemelidir. Zaman ve mekân arasında bu kıyaslamanın geçerli olduğunu kabul edersek *felâsifeye* yöneltilen tutarsızlık iddiası haklı görünmektedir. Ancak bu analogi bazı soru işaretleri barındırmaktadır. Gerçekten de Tanrı'nın daha büyük ya da daha küçük âlemler yaratmaya kâdir olduğu söylenebilir mi? Âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması mümkün müdür? Bu sorulardan birincisi Tanrı'nın var etme kudretini ikincisi âlemin var olma imkânını temel almaktadır. *Felâsife*, el-Ğazālî'nin itirazına cevabında, bu sorulara olumsuz yanıt vermekte ve bu analogiye karşı çıkmaktadır. Diğer bir soru da Tanrı'nın dönüş sayıları fazla olan âlemleri yaratması mümkün olup olmadığıdır. Bu imkân ile farklı büyüklükteki âlemlerin imkânları arasında bir fark var mıdır? Bu tartışmaları aşağıda *felâsifenin* cevabında ele alacağız.

2.7.3. Felâsifenin Savunması: Zaman-Mekân Analogisi Geçersizdir

El-Ğazālî'nin itirazının başarıya ulaşması için zaman ve mekân arasında yaptığı analoginin geçerli olması gerekmektedir. El-Ğazālî, *felâsifenin* bu analogiye karşı yöneltebileceği muhtemel bir itirazı gündeme getirmektedir.

Biz [*felāsife*] mümkün olmayan bir şeyin makdûr olduğunu iddia etmeyiz; dolayısıyla âlemin, olduğundan (*mimmā huve ‘aleyhi*) daha büyük veya daha küçük olması mümkün olmadığından makdûr da değildir.²¹⁴

Bu itiraz, el-Ğazālî’nin itirazında yer alan mekân ile ilgili çıkarımın birinci öncülüne karşıdır. *Felāsife*ye göre zaman ve mekân arasında böyle bir analojinin yapılamamasının nedeni, hâdis bir âlem farz edildiğinde zamansal olarak daha önce ya da daha sonra var olmasının imkânından söz edilebildiği halde²¹⁵ mevcut âlemden daha büyük ya da daha küçük bir âlemin imkânsız görülmesidir. Aslına bakılırsa biz ilk bakışta her şeye kâdir olan Tanrı’nın mevcut âlemden daha büyük ya da küçük bir âlem/felek yaratmaya kâdir olacağını düşünürüz. Tanrı’nın daha büyük bir felek yaratamayacağını düşünmek Tanrı’nın kudretine hâlel getirmek gibi görünmektedir. *Felāsife* ise böyle âlemlerin varlığını imkânsız görmekte ve Tanrı’nın da varlığı imkânsız olan bir şeyi yaratmaya kâdir olmadığını, yani böyle bir âlemin *makdûr* olmadığını savunmaktadır. Meseleyi aydınlığa kavuşturmak için *felāsifenin* bu görüşlerini nasıl temellendirdiğini ve hâdis bir âlemden önceki âlemlerin imkânı için de aynı durumun geçerli olup olmadığını anlamaya çalışalım. *Felāsifenin* itirazı ile iki nokta gündeme getirilmektedir:

1- Tanrı’nın imkânsız olan şeye kâdir olmaması.

2- Âlemin daha büyük ya da daha küçük olmasının imkânsız olması.

Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

1- *Felāsifenin* bu görüşüne göre, Tanrı’nın kudretinin imkânsız bir şeye taalluk etmesi söz konusu olamaz; Tanrı’nın bir şeye kâdir olması için o şeyin kendisinin mümkün olması gerekmektedir. Ancak bu durum Tanrı’nın aciz olması anlamına gelmemektedir. Zira, acziyet güç yetirilebilecek bir şeye güç yetirememe durumunda ortaya çıkmaktadır. İmkânsız ise

²¹⁴ el-Ğazālî, *Tehāfutu’l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 38.

²¹⁵ Nitekim *felāsifenin* delili bu faraziye üzerine bina edilmiştir.

kudretin konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın imkânsız bir şeyi yaratmaması, Tanrı'nın bu şeyi yaratmaya gücü yetmediğini değil böyle bir şeyin güç yetirmenin konusu olamayacağı anlamına gelmektedir. İşte *felâsife* âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olmasını da imkânsız gördüğünden makdûr olmadığını ileri sürmektedir.²¹⁶

A) Mümkün olmayan bir şey makdûr olamaz.

B) Âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir.

C) Dolayısıyla âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması makdûr olamaz.

Mümkün olmayanın makdûr olamayacağının iddia edildiği (A) öncülünde yer alan imkân, mantıksal bir imkân olarak değerlendirildiğinde, makdûr olmaması makul görünmektedir. Örneğin, Tanrı'nın yuvarlak-kare yaratmasının imkânsız olmasının Tanrı'nın acziyetini değil yuvarlak-kare gibi çelişki ifade eden bir şeyin yaratmanın konusu olamayacağını gösterdiği ileri sürülebilir. Ancak, daha büyük ya da daha küçük bir âlemin varlığının böyle bir çelişki içerip içermediği hala tartışmalı görünmektedir.

Âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması imkân dâhilinde olduğu halde âlemin daha büyük ya da daha küçük olması neden imkânsız olsun? İlk bakışta, bu iki durumu farz edebilmek mümkün görünmektedir. *Felâsifenin* birincisini kabul edip ikincisini reddetmeleri izaha muhtaç bir durumdur. Dolayısıyla onlardan bu görüşün doğruluğunu ispatlamak için ikna edici bir gerekçe sunmaları beklenmektedir. *Felâsifenin* bu imkânsızlığı göstermek için sunabileceği birkaç gerekçeyi değerlendirmeye çalışalım.

2- *Felâsifeye* atfedilen bu itirazda muhtelif büyüklüklerde âlemlerin imkânsız olmasının gerekçesi açıkça belirtilmemektedir. Buna rağmen böyle bir itirazın *felâsife* tarafından

²¹⁶ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 38.

gündeme getirilebilecek bir itiraz olduğunu söyleyebiliriz. Bu itiraz *felâsife* tarafından iki şekilde temellendirebilir: Bunlardan birisi mevcut âlemin en mükemmel âlem olduğu iddiasına, İkincisi de bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığına dayandırılabilir:

Birincisi. *Felâsifeye* göre mevcut âlem, mükemmel bir âlemdir ve bu âlemden başka türlü düşünülemez, âlem nasılsa öyle olmak zorundadır. Tanrı âlemi en mükemmel şekilde yarattığı için âlemin olduğundan başka türlü olması *felâsifeye* göre imkânsızdır. Dolayısıyla bu âlemin ne eksik ne fazla var olduğu şekliyle var olması zorunludur, mükemmel olan *bu âlemin* daha büyük ya da daha küçük olması imkânsızdır. Bu âlemin başka türlü olmasının imkânı ancak bu âlemin eksikliğini gösterebilir. Bu yaklaşıma göre, en mükemmel âlem yalnızca bir tane olabileceği için mevcûd âlemden farklı bir âlemin tasavvur edilmesi söz konusu değildir. Diğer taraftan âlemin *felâsifeye* göre bizâtihî mümkün bir varlık olduğu düşünüldüğünde âlemin zorunluluğunun nasıl bir zorunluluk olduğu sorusu gündeme gelecektir. *Felâsifenin* buna cevabı bu âlemin var olduğu haliyle var olmasının zorunluluğunun kendisinden değil Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunluluk olduğudur (*vâcib bi-ğayrihi*).

İkincisi. *Felâsifenin* muhtelif âlemler farz edilmesini imkânsız görmesinin bir başka nedeni de mekânsal olarak sonsuz büyüklükte bir âlemin varlığının imkânsız olmasıdır. İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*'te *felâsifenin* yukarıdaki itirazını yorumlarken *felâsifeyi* haklı bulmakta ve gerekçe olarak da böyle bir imkânın bilfiil sonsuzluğa yol açacağı için imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.²¹⁷ Zira daha büyük ya da daha küçük âlemlerin farz edilebilmesi sonsuz büyüklükte bir âlemin de mümkün olduğu anlamına gelecektir ki böyle bir âlemi farz etmek bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığından dolayı imkânsızdır.²¹⁸ Daha önce ele aldığımız

²¹⁷ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 174.

²¹⁸ Marmura'nın İbn Ruşd'ün bu konuya itirazını ele aldığı tartışma için bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s. 121.

üzere mekânsal olarak sonlu bir âlemin varlığı hem aynı anda var olma hem de bir tertip üzere olma şartlarını sağladığından dolayı bilfiil sonsuzluk durumuna yol açmaktadır.²¹⁹ Diğer taraftan, *felāsife*, zamansal olarak muhtelif âlemler söz konusu olduğunda ardışık bir öncelik-sonralık ilişkisi gerçekleştiğinden dolayı âlemin zamansal olarak sonsuz olmasında bir beis görmemektedirler.²²⁰ Dolayısıyla onlar, zaman ve mekân analogisini geçerli bulmamaktadırlar.

El-Ğazālī, *felāsifenin* bu itirazına karşı zaman ve mekânın kıyaslanabileceğini savunan üç argüman ortaya koymaktadır:

2.7.4. El-Ğazālī'nin *Felāsifenin* Savunmasının Üç Açıdan Geçersiz Olduğu İddiası ve el-Ğazālī'nin İlzamı

El-Ğazālī, *felāsifenin* âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının ne mümkün ne de makdûr olduğu iddiasına karşı üç ayrı itiraz yöneltmektedir. Bu itirazlar şunlardır: (1) Olduğundan daha büyük veya daha küçük bir âlem farz edilmesi mantıksal olarak mümkündür. (2) Âlemin bu hâlinin zorunlu olduğu iddası, Tanrı'nın varlığını anlamsız kılmaktadır. (3) *Felāsifenin* bu iddiası kendi ilkeleriyle tutarsızdır.

Bu itirazları sırasıyla ele alalım.

2.7.4.1. Birinci İtiraz

El-Ğazālī, *felāsifenin* 'âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir' iddiasına öncelikle şu şekilde karşı çıkmaktadır:

Bu yaklaşım, *mukāberatu 'l-'aql*dır. Zira, aklın, olduğundan bir arşın daha büyük veya daha küçük bir âlem farz etmesi, bir şeyin aynı anda hem siyah hem beyaz olduğunu veya hem var hem yok olduğunu farz etmesi gibi bir durum değildir. İmkânsız olan şey, tüm imkânsızlıkların kaynağı olan 'olumlu ve olumsuzun (*en-nefy ve 'l-işbāt*) bir arada olması'dır. Dolayısıyla, [*felāsifenin*

²¹⁹ Bu konu birinci bölümde bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı meselesi ile ilgili tartışmada ele alınmıştır.

²²⁰ el-Ğazālī, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 152.

görüşü] zayıf (*bārid*) ve geçersiz bir *taḥakkumdür*.²²¹

El-Gazālî, bu itirazında, bir şeyin ancak özdeşlik ve çelişmezlik gibi temel mantık ilkelerine aykırı olması durumunda imkânsız olacağına, eğer bu ilkelere aykırı değilse imkânsız olduğunun iddia edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Temel mantık ilkelerine aykırı görünmeyen bir şeyin imkânsız olduğunun iddia edilmesi *mukāberatu'l-‘aql* olarak adlandırılmaktadır. Bu ifade, daha önce işaret ettiğimiz üzere, doğruluğu apaçık bilinen önermelere karşı çıkmak anlamına gelmektedir.²²² Burada, olduğundan daha büyük ya da daha küçük bir âlemin farz edilmesinin, temel mantık ilkelerine aykırı olmadığı ve dolayısıyla mantıksal olarak mümkün olduğu iddia edilmektedir. El-Ğazālî'nin bu itirazı günümüz mantık literatüründe *mantıksal imkân* adı verilen imkân anlayışı üzerine kuruludur. Bu yaklaşıma göre bir şeyin mümkün olması çelişki içermemesi anlamına gelmektedir. Bunun yanında fiziksel imkân ve teknik imkân olarak adlandırılan imkân türleri de bulunmaktadır. Fiziksel imkân, mantıksal olarak mümkün olduğu halde fizik kanunları açısından gerçekleşmesi mümkün görünmeyen şeyler için kullanılmaktadır.²²³ Tartışmayı, bu terminolojiyi kullanarak değerlendirecek olursak, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olan bir şeye kâdir olmasından söz edilemeyeceği halde fiziksel olarak imkânsız bir şeyin gerçekleşmesinin Tanrı'nın iradesi dahilinde olduğu söylenebilir. El-Ğazālî, mevcut âlemden daha büyük veya küçük olan bir âlemin farz edilmesinin mantıksal olarak imkânsız olmadığını, herhangi bir çelişkiye yol açmadığını ileri sürmektedir. O, *felâsîfenin*, böyle bir faraziyenin imkânsız olduğunu ileri sürerek zaman-mekân analogisine karşı çıkmasını delillendirilmemiş bir iddia (*taḥakkum*) olarak görmektedir.²²⁴

²²¹ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 38.

²²² Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, s. 27; Ahmet Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād min 'İlmi'l-Ādāb*, s. 116

²²³ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (Londra: Routledge, 1997), s. 120.

²²⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād min 'İlmi'l-Ādāb*, s. 113.

İbn Ruşd de *Tehāfutu't-Tehāfut*'te el-Ğazālî'nin görüşüne katılarak âlemin daha büyük veya küçük olmasının imkânsızlığının 'bir şeyin hem siyah hem beyaz olmasının imkânsızlığı' gibi *apaçık* bir imkânsızlık olmadığını kabul etmektedir. Fakat o, bu sonucun akıl yürütme yoluyla ulaşılabilen bir imkânsızlık olarak görmektedir.²²⁵ Hatırlarsak, bu ayrım birinci delilde 'aklî zorunluluk' ve 'nazar' kavramlarıyla işaret edilerek ele alınmaktadır. Görüldüğü gibi burada söz konusu delil, fiziksel tartışmalara dayandırılmaktadır. Bu da, İbn Ruşd'e göre, bu imkânsızlığın mantıksal değil fiziksel bir imkânsızlık olduğunu teyit etmektedir. Ne var ki, fiziksel olarak imkânsız olan bir şeye Tanrı'nın kâdir olmadığını söylemek tartışmalıdır.²²⁶ Çünkü *fā'il-i muhtâr* Tanrı anlayışına göre bu kuralların Tanrı'nın iradesinden değil maddenin kendisinden kaynaklanan bir zorunluluk olduğunu söylemek Tanrı'yı aciz kılmak olacaktır.

2.7.4.2. İkinci İtiraz

El-Ğazālî, ikinci itirazında, *felâsifenin* mevcûd âlemin olduğu haliyle var olmasının ('*alā mā huve 'aleyh*) *zorunlu* olduğunu ileri sürmelerinin kendi sistemleriyle tutarsız olduğunu ileri sürmektedir.

Eğer âlem nasılsa öyle ise ('*alā mā huve 'aleyh*), olduğundan daha büyük ve daha küçük olması imkânsızdır; o halde onun nasılsa öyle olması "mümkün" değil "zorunlu"dur. Zorunlu olanın herhangi bir illete ihtiyacı yoktur. O halde materyalistler (*dehriyyûn*) gibi Allah'ı ve "sebeplerin sebebi" olan bir sebep olduğunu inkâr ettiğinizi söyleyiniz. Oysa bu sizin görüşünüz değildir.²²⁷

²²⁵ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, s. 176.

²²⁶ *Felâsifenin*, imkânsız olan bir şeyin maddî olmadığı, Tanrı'nın çelişkili bir duruma kâdir olamayacağını iddia etmelerine bakılırsa, burada 'imkân' kavramı ile kastedilenin Aristotelesçi bilkuvvelik/potansiyel anlamında bir imkân değil de mantıksal imkân olduğu anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili bir tartışma için bkz. Simon Van Den Berg, "Notes," s. 40.

²²⁷ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 38.

El-Ğazālî'nin bu itirazına göre, *felâsîfenin* 'âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir' iddiası, mevcûd âlemin olduğu şekliyle var olmasının *zorunlu* olduğunu göstermektedir. Âlemin *zorunlu* olması ise âlemin var olması için başka bir illete muhtaç olmaması anlamına gelmektedir. Zira, zorunlu olan, bir illete ihtiyaç duymaz. Halbuki *felâsîfenin* Tanrı'yı âlemin illeti olarak kabul etmesi, âlemin zorunlu değil mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bir illete muhtaç olan varlık zorunlu olamaz. Bu nedenle el-Ğazālî, zorunlu bir âlem anlayışının *felâsîfenin* tutarsızlığını gösterdiğini savunmaktadır. El-Ğazālî'nin bu itirazı şöyle formüle edilebilir:

- i. Alem nasılsa öyledir.
- ii. Âlemin daha büyük ya da daha küçük olması imkânsızdır.
- iii. O halde âlemin 'nasılsa öyle' olması zorunludur. (1 ve 2'den)
- iv. Zorunlu olanın illete ihtiyacı yoktur. (*Felâsîfenin* görüşü)
- v. O halde âlemin illete ihtiyacı yoktur. (3 ve 4'ten)

El-Ğazālî, bu itirazında âlemin bizâtihi zorunlu olduğu görüşünün, Tanrı'yı inkâr eden *dehrîlerin* görüşü olduğuna dikkat çekmektedir. *Felâsîfe* ise Tanrı'nın âlemin illeti olduğu görüşünü benimsediği için *dehrîler* gibi düşünmemektedir. El-Ğazālî, bu itirazında *felâsîfenin* âleme zorunlu demekle Tanrı'yı illet olmaktan çıkaracağını ve kendileriyle çelişeceğini ileri sürmektedir. *Felâsîfe*, bu eleştireye karşı 'bizâtihi zorunlu-bigayrihi zorunlu' ayrımını gündeme getirmektedir. Bu ayrıma göre âlem, bizâtihi olarak mümkün olduğu halde bigayrihi olarak zorunlu olur. Bir başka ifadeyle, âlem kendisinden dolayı değil de Tanrı âlemin var olmasını irade ettiği için âlemin varlığı zorunludur. Yani var olan şeyler sebebinin varlığından dolayı varlıkları zorunludur. Peki âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olmasının imkânsız oluşu bizâtihi bir imkânsızlığa mı yoksa bigayrihi bir imkânsızlığa mı delalet

etmektedir? Yani âlemin kendisi mümkün olduğu halde daha büyük ya da küçük olmaması imkânsız (olmaması zorunlu) olabilir mi?²²⁸

Yukarıdaki akıl yürütmemize göre âlemin daha büyük ya da daha küçük olması bizâtihi mümkündür. Bunun imkânsızlığı ancak bigayrihi olabilir. Yani onu daha büyük ya da daha küçük olarak var kılacak illetin yokluğu farz edildiğinde imkânsız olabilir. Anlaşılan o ki el-Ğazālî'ye göre *felâsife*, daha büyük bir âlemin mümkün olmadığı iddiasını, mevcut âlemin zorunlu oluşuna dayandırmaktadırlar. Halbuki bizâtihi olarak âlemin daha büyük yahut daha küçük olması mümkündür. Buradaki hata, iki tür imkânsızlığı birbirine karıştırmaktır.²²⁹ El-Ğazālî'nin tanımına göre zorunlu varlık “yokluğunun farz edilmesinin imkânsızlığı gerektiren”dir. Ona göre, *felâsifenin* de kabul ettiği üzere, zorunlu varlık, bizatihi ve bigayrihi zorunlu varlık olarak ikiye ayrılmaktadır. Tanrı, bizatihi zorunlu varlıktır. Ezelî irade, âlemi var kıldığı farz edildiğinde âlem bigayrihi zorunlu varlıktır. Bigayrihi zorunlu olan her şey, bizatihi olarak ise mümkündür. Bu tasnife göre bigayrihi zorunlu olan bir şeyin bizatihi olarak başka türlü olabilmesi de mümkündür. *Mî'yāru'l- 'İlm*'de yer verilen bu tasnife göre, el-Ğazālî'nin Tanrı tarafından var kılınması durumunda bir şeyin zorunlu olmasına yönelik bir itirazı olmadığı görülmektedir. Âlemin daha büyük ya da daha küçük olabilmesi ile ilgili tartışma âlemin bizatihi mümkün oluşu bakımındandır.

İbn Ruşd de el-Ğazālî'nin bu itirazını değerlendirirken İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bir ayrım olduğunu belirterek bizâtihi-bigayrihi zorunluluk ayrımlarına başvurmaktadır. O, âlemin kendisinin zorunlu olmasıyla onun bir halinin zorunlu olmasının farklı olduğunu savunmaktadır. Âlem bizâtihi olarak mümkün iken Allah, âlemin bir halini zorunlu kılmış

²²⁸ El-Ğazālî, zorunluluk ve mümkün kavramlarının muhtelif anlamlarını tasnif etmektedir. Bkz. el-Ğazālî, *Mî'yāru'l- 'İlm*, 518-528.

²²⁹ el-Ğazālî, *Mî'yāru'l- 'İlm*, s. 522.

olabilir. İbn Ruşd, bu durumu açıklamak için keser âletini örnek vermektedir. Keserin maddesi, şekli ve boyutu vardır. Keserin keser olmak için bu niteliklerinin zorunlu olması onun varlığının zorunlu olduğu anlamına gelmemektedir.²³⁰

2.7.4.3. Üçüncü İtiraz

El-Ğazālī, üçüncü itirazında *felāsifenin* akıl yürütme yöntemi kullanılarak farklı büyüklükteki âlemlerin farz edilmesinin mümkün olduğunun gösterilebileceğini ileri sürmektedir. Bu iddiasını *felāsife* ile şekil bakımından aynı argümanı kullanarak temellendirmektedir.

Üçüncüsü: Bu hatalı (*fāsīd*) argüman, hasmına misliyle mukabele hakkı doğurmaktadır. Dolayısıyla biz [misliyle mukâbele ederek] şöyle diyebiliriz: Âlemin varlığı, var edilmesinden önce mümkün değildir. Çünkü [sizin teorinize göre] varlık, imkâna tam tamına denktir. Şayet siz [*felāsife*] “Bu durumda kadîm, âcizken kudrete kavuşmuş olur” dersiniz, biz “hayır” deriz; çünkü varlık mümkün değildi ki makdûr olsun. Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu acze delalet etmez. Eğer siz “O imkânsız iken nasıl mümkün oldu?” dersiniz, biz, “Onun bir durumda/halde imkânsız, bir halde/durumda da mümkün olması niçin imkânsız olsun?” deriz. *Nitekim bir şeyin iki zıttan biriyle birlikteliği dikkate alındığında onun diğeriyle nitelenmesi imkânsız, birlikte bulunmadığı dikkate alındığında ise bu mümkündür.*²³¹ Buna karşı siz, [iki hal arasında bir farklılık olmadığını] hallerin/zamanların denk olduğunu ileri sürerseniz, biz de size miktarların denk olduğunu söyleriz. O halde bir miktar, mümkün iken ondan bir zerre kadar büyük veya küçük olan [miktar] nasıl imkânsız olur? Buna göre birincisi imkânsız değilse, ikincisi de imkânsız değildir.²³²

²³⁰ İbn Ruşd, *Tehāfutu 'l-Tehāfut*, s. 177.

²³¹ Vurguladığım cümle, Marmura'nın tahkikiinde yer almamakta, Kaya & Sarioğlu tahkikiinde bulunmaktadır. Bkz. el-Ğazālī, *Tehāfutu 'l-Felāsife*, terc. Kaya & Sarioğlu. 2012, s. 40.

²³² el-Ğazālī, *Tehāfutu 'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 39.

Bu itirazda el-Ğazālī, âlemin mekânsal olarak nasılsa öyle olmasının zorunlu olduğunu savunan *felâsîfe*ye “misliyle karşılık” vermekte, eğer mekân bakımından böyle bir zorunluluk varsa aynı şekilde zaman bakımından da hâdis bir âlemin nasılsa öyle olmasının da zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Bu itiraza göre *felâsîfe* zamansal olarak farklı âlemler farz etmeyi de çelişkili bulması gerektiği için delili geçerli olmayacaktır.

El-Ğazālī, bu analojinin geçerli olduğunu göstermek amacıyla, hasmına, onun kullandığı çıkarım metoduyla aynı forma sahip bir çıkarım yapma yöntemini kullanarak karşılık vermektedir. Bu yönetime göre eğer bir argümana misliyle karşılık verilebiliyorsa hasmın iddiasının kesin bilgi oluşturmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. El-Ğazālī’nin itirazının bu koşulları sağlayıp sağlamadığını değerlendirelim.

Üçüncü itirazda el-Ğazālī ve *felâsîfe* arasında şöyle bir tartışma yer almaktadır:

El-Ğazālī: Âlemin varlığı var olmasından önce mümkün değildir. Zira âlemin varlığı ve imkânı birbirine denktir.

Felâsîfe: Eğer âlem var olmadan önce mümkün değilse, o halde kadîm, aciz iken kâdir olmuş olur.

El-Ğazālī: Hayır, varlık mümkün olmadığı için makdûr olmaz. Mümkün olmayan bir şeyin var edilmesinin mümteni oluşu acze delalet etmez.

(Bu aynı zamanda *felâsîfenin* iddiasıdır)

Felâsîfe: Mümteni olan mümkün dönüşmez.

El-Ğazālī: Bir halde mümteni olanın başka bir halde mümkün olması neden imkânsız olsun? Örneğin, bir şey iki zıttan biri olması bakımından alınırsa diğeri ile nitelendirilmesi mümteni olur; ancak diğeri olmadan ele alınacak olursa mümteni olmaz –yani bir bakımdan mümkün iken başka bir bakımdan mümteni olabilir.

Felāsife: Ancak burada haller/zamanlar eşittir?²³³

El-Ġazālī: O halde mekân bakımından miktarlar da eşittir? Nasıl oluyor da âlemin daha büyük olması mümteni oluyor? Bu müstahil değilse o da müstahil değildir.

Bu kısa fakat yoğun itirazı adım adım ele aldığımızda ilginç bir akıl yürütme ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır. Burada el-Ġazālī neredeyse her bir aşamada *felāsifenin* kendi argümanlarını tekrar onlara yöneltmek suretiyle iddialarını çürütmeye çalıştığını görmekteyiz.

Felāsifenin zaman delilinin ikinci şeklinin ilk öncülünü hatırlarsak *felāsife* ‘Âlemin varlığı var olmasından önce mümkündür’ görüşünü benimsemektedirler. El-Ġazālī, üçüncü itirazında öncelikle bu öncüle karşı ‘Âlemin varlığı, var olmasından önce mümkün değildir.’ önermesinin doğru olduğunun iddia edilebileceğini ileri sürmektedir. Bunun nedeni varlığın ve imkânın birbirine denk olduğunun yani bir şeyin var ise mümkün mümkün ise var olduğunun ileri sürülebilmesidir. Bu yaklaşıma göre, mümkün olmayan bir şeyin var olduğundan söz edilemeyeceği gibi var olmayan bir şeyin imkânından da söz edilemez.

Felāsife, âlemin var olmasından önce varlığının imkânsız olduğu, var olduktan sonra ise varlığının mümkün olduğu iddiasına, yani varlığın imkâna denk görülmesi iddiasına iki şekilde karşı çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı’nın kudreti açıısından. Âlemin önce imkânsız olup daha sonra mümkün olduğunu iddia etmek Tanrı’nın kudretine hâlel getirmektedir. Zira bu durum, Tanrı’nın önce aciz olup sonra kâdir olduğunu göstermektedir: ‘Eğer âlem var olmadan önce mümkün değilse o halde Kadîm, aciz iken kâdir olmuş olur.’ Bunlardan ikincisi ise âlemin önce imkânsız olup sonra mümkün olması, âlemin modunun imkânsızdan mümkün

²³³ Diğer bir deyişle, *felāsifeye* göre haller eşit olduğu için mümteni ise mümteni, mümkünse yine mümkün olmalıdır, mümteniden mümkün dönuşemez.

dönüşmüş olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. Zira modlarda değişmenin olması imkânsızdır.

El-Ğazālī, “Varlık mümkün olmadığı için makdûr olmaz. Mümkün olmayan bir şeyin var edilmesinin mümteni oluşu acze delalet etmez.” ifadesiyle *felâsifenin* kendi iddiasını onlara karşı kullanmaktadır. El-Ğazālī’nin itiraz ettiği delili hatırlarsak, *felâsife* ‘imkânsız olan bir şeye Tanrı’nın kudretinin taalluk etmeyeceğini’ iddia etmektedirler. Dolayısıyla el-Ğazālī, *felâsifenin* kabulleri göz önünde bulundurulduğunda burada Tanrı’nın önce acizken sonra kudrete sahip olduğu söylenemeyeceğine dikkat çekmektedir. Zira *felâsife*, imkânsız olan bir şeye Tanrı’nın kudretinin taalluk etmeyeceğini savunmaktadırlar. *Felâsifenin* âlemin modunun imkânsızdan imkâna dönüşmesiyle ilgili itirazına gelince el-Ğazālī yine *felâsifenin* kabullerinden hareket ederek böyle bir imkânsızlığın oluşmayacağını ileri sürmektedir.

El-Ğazālī’nin “âlemin varlığından önce imkânsız, sonra ise mümkün olduğu” iddiasına karşı *felâsife* modlarda değişimin imkânsız olduğunu ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Bir şey ya imkânsızdır ya da değildir. Modlarda imkânsızın mümkününe dönüşmesi ya da mümkünün imkânsıza dönüşmesi gibi değişiklikler söz konusu olamaz. O halde, âlemin varlığı imkânsız olsa âlem hiçbir zaman var olamaz. Dolayısıyla el-Ğazālī’nin yukarıda ‘misliyle karşılık vermek’ amacıyla dile getirdiği âlemin yok iken imkânsız var iken mümkün olduğu görüşüne *felâsife* bu şekilde karşı çıkmış olmaktadır. El-Ğazālī’nin bunun imkânsız olmadığını iddia eden bir cevabı vardır:

Bir halde/zamanda mümteni olan başka bir halde mümkün olabilir.

Bu görüşü desteklemek için şöyle bir örnek verebiliriz: Bir şey siyah olduğu sürece yeşil olması imkânsız olduğu halde siyahlık koşulu olmaksızın yeşil olması mümkündür. Bu örnekte bir şeyin bir durumda yeşil olması imkânsız iken başka bir durumda bunun mümkün olduğu görülmektedir. Buna dayanarak el-Ğazālī, bir halde imkânsız olan bir şeyin başka bir halde mümkün olduğuna işaret etmektedir. Böylece o, bir ve aynı zamanda olmadıkça modlarda

değişim olabileceğini göstermektedir. Anlaşılan o ki el-Ğazālī'nin tartışmayı getirmek istediği nokta tam da burasıdır: Modların değişmesi ile zamansallık arasındaki ilişki. Zira, *felāsife*, âlemin imkânsızdan mümkün dönüşmesinin söz konusu olamayacağını göstermek için âlemin öncesi ve sonrası arasında âlemin öncesinde imkânsızlığını sonrasında ise mümkün oluşunu gerektiren herhangi bir değişikliğin olmadığını ileri sürmektedirler. Bunu şöyle ifade etmektedirler: Haller eşittir.

Burada, âlemin öncesi ve sonrasında modalite açısından herhangi bir fark olamayacağını göstermek ve âlemin var olmasından önce de mümkün olduğunu kanıtlamak için *felāsife* hallerin eşit olduğunu iddia etmektedirler. Bir şeyin rengi ile ilgili örneğe dönersek, o örnekte bir şeyin önce 'siyah' olduğu için yeşil olması imkânsızdı. Sonra ise siyah olmadığı için yeşil olması mümkündü. Ancak *felāsifeye* göre âlemin öncesi ve sonrasında böyle bir farktan söz edilemez. Dolayısıyla âlemin öncesi ve sonrası arasında ne Tanrı'nın kudreti ne de âlemin imkânı açısından hiçbir değişiklik söz konusu değildir.

O halde burada *felāsifenin* hallerin eşit olduğunu söylerken kastettikleri Tanrı'nın kudretinin taalluk etmesi açısından öncesinin sonrasında hiçbir farkının olmamasıdır. İşte bu yaklaşım, el-Ğazālī'nin eline ihtiyaç duyduğu kozu vermektedir. O da bunun aynı şekilde miktarlar için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir: Miktarlar da eşittir.

Böylelikle el-Ğazālī, âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması nasıl mümkün ise aynı şekilde âlemin daha büyük ya da daha küçük yaratılmasının da mümkün olduğunu ileri sürmektedir. *Felāsifeye* âlemin mekânsal anlamda büyüklük küçüklüğü (miktarı) ile ilgili akıl yürütmeleri doğru ise ve bu da âlemin başka türlü olmasını imkânsız kılıyorsa, bunun aynı şekilde zamansal olana da uygulanabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması da imkânsız olur ve âlemin olduğu haliyle kalması zorunlu olur.

Fakat böyle olursa *felāsifenin* delili boşa çıkmış olacaktır. Zira *felāsife* delilini daha önce ve sonra başka âlemlerin varlığının mümkün olmasına ve bu imkânın da bir zamanı gerektirmesine dayandırmaktadır. Fakat el-Ğazālî'nin yukarıdaki akıl yürütmesine göre daha büyük âlem nasıl imkânsızsa aynı şekilde daha önceki bir âlem de imkânsız olmalıdır. Dolayısıyla âlemden önce herhangi bir zamanın varlığı söz konusu olamayacağı için *felāsifenin* işaret ettiği çelişki de ortaya çıkmayacaktır.

Bu görüşlerin el-Ğazālî'nin kendi görüşleri değil, *felāsifenin* görüşlerindeki tutarsızlığı göstermek için kullandığı bir akıl yürütme olduğu unutulmamalıdır. El-Ğazālî'nin genel yaklaşımından anlaşıldığı üzere o, *felāsifeye* zamansal olarak farklı âlemlerin olması mümkün ise aynı şekilde miktar bakımından da farklı âlemlerin mantıksal olarak mümkün olması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. O burada, “misliyle karşılık verme” yöntemini kullanarak *felāsifenin* farklı büyüklüklere sahip âlemlerin imkânsızlığını savunuyorlarsa, aynı şekilde farklı müddetlere sahip âlemlerin de imkânsız olduğunu savunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır.

El-Ğazālî, ‘misliyle karşılık verme’ yöntemini kullanarak öncelikle *Felāsifenin* delilindeki zayıf noktayı göstermiş olmaktadır. *Felāsifenin* hallerin eşit olduğunu kabul ettikleri halde miktarların eşitliğini reddetmeleri tutarsızlıktır. İkinci olarak da zaman ve mekân arasında bir analogi yapılabileceğini de başka bir açıdan göstermiş olmaktadır.

Bu üç itirazın sonunda el-Ğazālî, *felāsifeyi* mağlup ettiğini belirtmektedir. Birinci itirazda farklı âlemlerin var olmasının mantıksal olarak imkânsız olmadığını, ikinci itirazda mevcûd âlemin zorunlu olmasının *felāsifenin* kabul etmediği materyalist bir âlem anlayışına yol açacağını, üçüncü itirazda ise muhtelif dönüş sayılarına sahip âlemlerin mümkün olması gibi muhtelif büyüklükteki âlemlerin de mümkün olacağını göstermeye çalışmaktadır. Nitekim zaman hakkındaki *felāsifenin* yaptığı çıkarımın aynısı mekân için de yapılabilir.

İbn Ruşd'ün bu itirazla ilgili değerlendirmesi de tartışmaya nüfuz etme noktasında faydalı

olacaktır. Üçüncü itirazı değerlendirirken İbn Rüşd'ün imkân kavramını hem mantıksal imkân için hem de bilkuvvelik anlamında imkân için kullandığı görülmektedir. İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek imkânı, bilkuvvelik olarak değerlendirdiğinden bu ikisi arasındaki ayrımı göz ardı etmektedir.²³⁴ Bilkuvvelik, bilfiillikten önceki bir potansiyel olduğundan zamansal olarak bilfiil olandan öncedir. Kuvvenin fiile önceliği zamansal bir öncelik olmasına karşın âlemin var olma imkânının âleme önceliği böyle bir öncelik olmayıp mantıksal bir önceliktir. Bu öncelik türünde zaman itibara alınmaz.

İbn Rüşd, El-Ğazālî'nin itirazında yer alan varlığın ve imkânın birbirine muvafık olması gerektiği iddiasını eleştirmekte ve bunun bir şeyin var olmasından önce imkânsız olması gibi bir sonucu doğuracağını ileri sürmektedir. İbn Rüşd'ün eleştirisinin nedeni, imkân ve varlık arasındaki önceliği, zamansal bir öncelik olarak yorumlamasıdır. Bu yoruma göre eğer imkân ve varlık eş-zamanlı olursa o zaman varlığın var oluşundan önce imkânsız olması gerekmektedir. Halbuki böyle bir öncelik yalnızca imkân bilkuvvelik olarak görüldüğünde söz konusu olabilir. Zira bilkuvvelik, bilfiillikten zamansal olarak öncedir. Mantıksal öncelik ise zamansallığı dışlamaktadır. Dolayısıyla âlemin varlığı ve imkânının denk olduğunu söylemek herhangi bir zamansal çıkarıma mahal vermemektedir.

2.7.5. El-Ğazālî'nin Cevabı ve Sonuç

El-Ğazālî, *felâsife* ile karşılıklı bir münazara olarak tasarladığı ve diyalektik bir üslûpla sürdürdüğü yukarıdaki tartışmasının son bölümünde ise ikinci delilin ikinci şekliyle ilgili cedelî yöntemi bir kenara bırakarak *tahkikî* bir cevap sunmaktadır. Bu cevapta el-Ğazālî'nin konuyla ilgili pozitif görüşünü ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Tahkikî cevapta asıl amaç hasmını mağlup etmek değil, matlubun burhânî olarak ispatlanması olduğundan böyle bir cevapta,

²³⁴ İbn Rüşd'ün yorumuyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Simon Van Den Berg, "Notes," ss. 37-40.

hasmın öncüllerinin baştan kabul edilmesi söz konusu değildir.

El-Ğazālî'ye göre, *felâsifenin* bu tartışmada 'farklı imkânlar farz edilmesi'ne dair gündeme getirdiği meseleler anlamsızdır.²³⁵ Burada 'anlamsızlık' ile kastedilen, imkânın hariçte tekabül ettiği bir varlık olmasının anlamsız olduğu yahut âlemden önce mevcut olduğu söylenen imkânın temellendirilemediği ya da delilde yer alan imkân kavramlarının tutarsızlık arz etmesi olabilir. El-Ğazālî'ye göre, âlemin daha önce var olmasını mümkün görmek, âlemin başlangıcından önce uzamlı bir zamanın var olmasını zorunlu kılmamaktadır. İmkânın hariçte var olan bir zamana tekabül ettiğini düşünmek vehmin yanılgısıdır. Dolayısıyla el-Ğazālî, bu argümanın zamanın kadîm olmasını zorunlu kılmadığını ileri sürmektedir. Bu argümandan zamanın kadîm olduğu sonucuna varılmasının nedeninin yine vehim kuvvesinin yanılgısı olduğunu belirtmektedir. El-Ğazālî için kesin ve müsellem olan şey şudur: Allah Tealâ'nın kadîm olduğu ve O'nun her şeye kâdir olduğu. Böyle bir Tanrı'nın irade ettiği fiili yapması hiçbir şekilde engellenemez. El-Ğazālî'nin delil ile ilgili bu münazaranın sonunda tüm bu tartışmaların Tanrı'nın iradesi ile ilgili anlayışa dayandığına dikkat çekmesi bu delilde tartışılan merkezî hususun ne olduğuna dair fikir vermektedir. Bütün tartışmanın *fâ'il-i muhtâr* bir Tanrı'nın yarattığı âlemin sonsuz olup olamayacağı tartışmasına dayandığı anlaşılmaktadır.

Felâsifenin ikinci delilinin ikinci şeklinin ilzamî/cedelî bir delil olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu delilde amaçlanan hasmın çelişkisini göstermektir. El-Ğazālî'ye göre *felâsife* bu delil ile hasmının çelişkisini göstermekte başarılı olamamıştır. Bunun nedeni, el-Ğazālî'ye göre

²³⁵ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 39. Marmura, İbn Ruşd'ün ikinci delilde *felâsifenin* âlemin ezeliliğini ispatlamış olmayıp yalnızca ezeliliğin mümkün olduğunu gösterdikleri görüşünde olduğuna dikkat çekmektedir. Bundan dolayı İbn Ruşd bu delile yaptığı yorumda, âlemin ezeliliğini ispatlamak için Tanrı'nın tabiatına dayanan kendi delilini ortaya koymaktadır. Bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s. 127.

âlemin hâdis olduğunun farz edilmesi durumunda âlemden önce herhangi bir zamanın var olduğunun ispatlanamamasıdır. Buna ilaveten, o, böyle bir iddianın *felâsîfenin* mekânla ilgili kendi görüşleriyle de tutarsızlık arz ettiğini belirtmektedir.

Son olarak şunu söyleyebiliriz: Farklı imkânların tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik olması gerektiği iddiası tartışmalı bir iddiadır. İmkânın tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik var mıdır yoksa imkânın statüsü yalnızca epistemolojik bir statü müdür? Ele aldığımız bu delilde *felâsîfenin* imkânın ontolojik bir statüsü olduğunu savunurken el-Ğazālî'nin buna karşı çıkması da onun delile itirazında imkânın '*ademî*' olduğu görüşüne dayandığını gösterdiğini söyleyebiliriz. Üçüncü ve dördüncü delilde imkânın statüsü detaylı bir şekilde tartışılacağı için bu konunun fazla üzerinde durmadık. Ancak şuna dikkat çekmekte fayda vardır. Âlemin var olma imkânı ile âlemin kıdemi ilişkisinin ele alındığı sonraki delillere geçmeden önce onlara bir hazırlık niteliğinde zaman ve imkân arasındaki söz konusu tartışmaya yer verilmesi, el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felâsîfe*'de gerçekleşen münazaranın aşamalarını gelişigüzel bir şekilde değil, belirli bir tertip içerisinde inşa ettiğini göstermektedir.

III. BÖLÜM

İMKÂN DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA

Üçüncü bölümde el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinde âlemin ezelîliğini ispatlamak üzere ortaya konulan delillerden üçüncüsü ve el-Ğazālî'nin bu delile itirazından oluşan münazara ele alınacaktır. Bu delilde âlemin ezelîliği, modal kavramlardan yararlanarak ispatlanmaktadır. Özellikle *imkân* kavramının delilin nirengi noktasını oluşturduğu görülmektedir. Bu sebeple bu delil, *imkân delili* olarak adlandırılmaktadır.²³⁶ Bir önceki bölümün son kısmında yer alan ikinci delilin ikinci şeklinde zaman ve imkân arasındaki ilişkinin ele alınması üçüncü delil için de bir zemin teşkil etmektedir. Üçüncü delilde âlemin var olma zamanı değil âlemin var olma imkânı hususunda bir tartışmaya geçilmektedir. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan dördüncü delilde de modalite meselesi konu edilecektir. Ancak üçüncü delilin dördüncü delilden ayrı bir delil olarak ortaya konulması ya buradaki modalite perspektifinin yahut da sonuca ulaşırken izlenen yöntemin farklı olduğunu göstermektedir. Bu iki delili ele alırken delillerin ayırt edici noktalarını da tespit etmeye çalışacağız.

Âlemin kadîm olduğunu ispatlamak amacıyla ortaya konulan üçüncü ve dördüncü delilin Tanrı'nın değil de âlemin tabiatına dair argümanlara dayandığını söyleyebiliriz.²³⁷ Üçüncü delilde âlemin var olma imkânının ezelî olduğu ispatlandıktan sonra buradan hareketle âlemin ezelîliğinin mümkün olduğu ve âlemin varlığının da ezelî olduğu sonucuna varılmaktadır. El-Ğazālî ise âlemin var olma imkânının ezelî olduğunu kabul etmesine karşın bu delil ile âlemin

²³⁶ Delili imkân delili başlığı altında değerlendiren bir çalışma için bkz. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 100; George F. Hourani, "The Dialogue Between al-Ghazālî and the Philosophers on the Origin of the World II," *The Muslim World* 48:4 (1958), s. 308.

²³⁷ Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s. 131.

ezelî olduğu sonucuna varılamayacağını ileri sürmektedir. Bu delil bağlamında gündeme gelen temel soru şudur: İmkânın ezeliîliği ezeliîliğin imkânını gerektirir mi? El-Ğazâlî, bu soruyu olumsuz olarak cevaplarırken *felâsîfenin* delilinde bu soru olumlu olarak cevaplanmakta ve ezeliîliğin mümkün olduğu ileri sürülmektedir. Ne var ki delilde bu sonuca ne şekilde ulaşıldığını tespit etme konusunda zorluklar bulunmaktadır. Âlemin ezeliîliğine dair *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de yer alan üçüncü delil, diğer üç delile nazaran nüfuz etmesi daha güç bir delildir. Bunun bir nedeninin delilin yoğun bir içeriğe sahip olmasına karşın oldukça muhtasar bir şekilde ifade edilmiş olması olduğunu söyleyebiliriz. *Felâsîfeye* atfedilen bu delilin nasıl bir imkân anlayışına dayandığı, öncülleri ve sonuca ulaşma metodu açısından izaha muhtaç noktalar bulunmaktadır. Dahası, el-Ğazâlî'nin delile yönelttiği itiraz da aynı şekilde kısa olup bu itirazın mahiyeti hakkında da ihtilaflar vardır.²³⁸ Bu delilde âlemin varlığının imkânın ezeliîliğinden âlemin ezeliîliği sonuca nasıl varıldığını tespit etmek için bu delile dayanak teşkil edebilecek modalite anlayışını ve nasıl bir çıkarım metodu ile sonuca varıldığını belirlemek gerekmektedir.

Üçüncü delilde âlemin ezeliîliği sonucuna nasıl varıldığı konusunda en detaylı ve sistematik tartışmalar, 'Alâ'u'd-Dîn eṭ-Ṭūsî ve Ḥocâzâde'nin *Tehâfut*'ünde ve Kemâlpâşâzâde'nin Ḥocâzâde'nin eserine yazdığı *Hâşiye*'de yer almaktadır.²³⁹ Bu eserler, el-

²³⁸ El-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'deki genel tutumunu bu itirazda da sürdürdüğü için itirazda getirdiği eleştirinin kendi modalite teorisini yansıtır yansıtmadığı hakkındaki son söz bu eserden hareketle söylenemez. Kukkonen, el-Ğazâlî'nin modalite anlayışını tartıştığı makalesinde bu noktaya dikkat çekmektedir. Bkz. Taneli Kukkonen, "Possible Worlds in the Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency" *Journal of the History of Philosophy* 38:4 (2000), s. 480.

²³⁹ eṭ-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, ss. 123-126; Muslihuddîn Efendî Ḥocâzâde, *Tehâfutu'l-Felâsîfe* (Kâhire, 1321), s. 21-24; Şemsuddîn Aḥmed b. Suleymân Kemâlpâşâzâde, *Tehâfüt Hâşiyesi: Hâşiya 'alâ Tahâfut al-Falâsifa*, terc. Ahmet Arslan, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), ss. 177-196

Ğazālī'den sonra meselenin hangi çerçevede tartışıldığını göstermesi bakımından yol göstericidir. Ne var ki, bu delile dair İslâm düşüncesi literatüründe yer alan değerlendirmeler ile yakın dönemde yapılan çalışmalar arasında delile yaklaşım açısından uyumsuzluklar bulunmaktadır. Yakın dönemde birçok İslâm düşüncesi araştırmacısının tartışmanın boyutlarını ortaya koyma konusunda kayda değer katkıları olsa da bu delili, dördüncü delilden farklı kılan noktayı vurgulamadıkları için asıl meselenin göz ardı edildiği söylenebilir.²⁴⁰ Neyse ki Frank Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology* (2009) adlı eserinde üçüncü delilin *imkān-ı vaşfī* ve *imkān-ı zātī* ayrımından hareket eden bir delil olduğunu belirterek hem delilin hususiyetine dikkat çekmekte hem de tartışmayı klasik literatür ile örtüşen bir bağlamda konumlandırmaktadır. Böylelikle o, üçüncü delilin çağdaş modalite tartışmalarıyla bağlantısını kurma konusunda da bir kapı açmaktadır.²⁴¹

Bu bölümde *felāsifenin* delilde âlemin ezeliliğini ispatlamak için nasıl bir yol izlediğini ve el-Ğazālī'nin delile yönelttiği itirazın isabetli olup olmadığını irdeleyeceğim. Üçüncü delilin *imkān-ı vaşfī* ve *imkān-ı zātī* ayrımına dayandığını ve bu açıdan imkânın bilkuvvelik yorumuna dayanan dördüncü delilden farklı bir metoda sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağım. El-

²⁴⁰ Goodman, "Ghazālī's Argument from Creation (II)"; Bello, *The Medieval Islamic Controversy*; Kukkonen, "Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa: Al-Ghazālī on Creation and Contingency"; Hourani, "The Dialogue Between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World II".

²⁴¹ Bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), s. 165. Klasik literatürde bu konuyu ele alan el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevākif*'te, 'Alā'u'd-Dīn eṭ-Ṭūsī ve Hōcāzāde *Tehāfutu'l-Felāsife* sistemiyle yazdıkları eserlerinde Kemālpāşāzāde, Hōcāzāde'nin eserine yazdığı *Hāşiye*'de üçüncü delildeki tartışmayı *imkān-ı vaşfī* ve *imkān-ı zātī* ayrımına dayanan bir tartışma olarak değerlendirmektedir. Bkz. Muşlihuddīn Efendī Hōcāzāde, "Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi" ed. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), ss. 107-157; es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevākif*, terc. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015) ss. 724-728; eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, s. 123.

Ġazālî'nin buradaki itirazının hem *felâsifenin* delilindeki çıkmazları gösterme konusunda hem de Taneli Kukkonen'in dikkat çektiği gibi erken bir dönemde 'akledilebilirlik' anlamında bir modalite perspektifine kapı açması açısından dikkate değer bir itiraz olduğunu ileri süreceğim.

Tehâfutu 'l-Felâsife'de yer alan münazaranın ana hatları şöyledir:

(1) Üçüncü delilin ortaya konulması

(2) El-Ġazālî'nin itirazı

Üçüncü delil iki kısımda ele alınmaktadır: a) *Felâsifenin* âlemin var olma imkânının ezelîliğini ispatlayarak buradan mümkünün ezelî olduğu sonucuna vardıkları birinci kısım; ve b) bu sonucu desteklemek üzere, mümkünün ezelî olmadığı varsayıldığında yanlış bir neticeye varıldığını göstermeyi amaçlayan ikinci kısım. El-Ġazālî de bu delile itirazını aynı şekilde iki kısımda ele almaktadır: a) *Felâsifenin* delillerinde kullandıkları ispat yönteminin aynısını kullanıldığında yanlış bir sonuca varıldığını göstermeyi amaçladığı birinci kısım; b) âlemin mekânsal açıdan sonluluğu ile âlemin zamansal başlangıcı arasında bir analogi yaparak *felâsifenin* bu delilde ulaştıkları sonuçların onların mekân hakkındaki düşünceleri hesaba katıldığında kendileriyle tutarsızlığa düştüklerini iddia ettiği ikinci kısım. Şimdi bu münazarayı sırasıyla ele alıp ilgili tartışmaları değerlendirelim.

3.1. Üçüncü Delilin Ortaya Konulması

Üçüncü delilde imkânın ezelîliğinden yola çıkılarak âlemin ezelî olduğunun iddia edildiğini belirtmiştik. Bu delilde hem delilin dayandığı modalite anlayışı konusundaki kapalılıklar hem de delildeki çıkarım metodunun tespiti hususundaki zorluk nedeniyle imkânın ezelîliğinden âlemine ezelîliğine bu delil yoluyla nasıl varıldığı tartışmalı bir husustur. Kendi eserlerinde delili yeniden ortaya koyan 'Alâ'u'd-Dîn eṭ-Ṭūsî ve Ḥocâzâde'nin delil hakkındaki görüşlerinden faydalanarak delili üç aşamada ele almayı uygun gördüm. Nitekim delilde öncelikle âlemin var olma imkânının ezelî olduğuna dair bir ispat yer almakta ve daha sonra

ezelî bir âlemin mümkün olduğu gösterilmektedir. Ezelî bir âlemin mümkün olması, ezelî bir âlemin varlığına kanıt olamayacağına göre, *felâsîfeye* atfedilen bu delilin âlemin ezelîliğine bir delil olmasının nedeni de Tanrı'nın mümkün olan bir âlemi inayetinden dolayı yaratacak olduğu görüşü olmalıdır.

Aşağıda delili ortaya koyarken, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de sunulduğu şekliyle bir bütün olarak görmenin daha uygun olacağını düşündüğüm için delili yeniden inşa etme yolunu tercih etmedim. Eserde yer alan metni, aynı şekilde alıntılıyıp yalnızca cümleleri numaralandırdım ve örtük olarak yer aldığını düşündüğüm bazı öncüller ekledim:

1. [Âlem vardır.]
3. Âlemin varlığı, var olmasından önce mümkündür.
4. [Mumteni' olanın mümkününe *inkılâb* etmesi muhaldir.]
5. Âlemin varlığının [önce] mumteni' olup sonra mümkün olması muhaldir.
6. Âlemin varlığının imkânının başlangıcı yoktur. Yani bu imkân ezelî olarak vardır (*lem yezel şâbiten*).
7. [O halde âlemin varlığının imkânı ezelîdir.]
8. [Mevcûd] âlemin “varlığı mümkün olan” olması ezelîdir. (*lem yezel*)
9. Âlemin varlığının mumteni'²⁴² olarak nitelenmesinin mümkün olduğu hiçbir an (*hâl*) yoktur.
10. O halde imkân ezelî ise mümkün de [bu] imkâna muvafık olarak (*'alâ vefki'l-imkân*) ezelîdir.

²⁴² Kukkonen, bu ifadenin argümanın İbn Sînâcî kökenlerine işaret ettiğini belirtmektedir. Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahafut Al-Tahafut*” s. 332.

11. O halde, [mümkün ezelîdir.]
12. “O, varlığı mümkün olandır” önermesi “O, varlığı imkânsız olmayandır” anlamına gelmektedir.
13. “Ebedî olarak varlığı mümkün olan” [şey] ise “ebedi olarak varlığı imkânsız olmayan”dır.
14. Eğer “ebedi olarak varlığı muhal olan” olsaydı, “ebedi olarak varlığı mümkün olandır” önermesi yanlış olurdu.
15. “Ebedi olarak varlığı mümkün olandır” önermesi yanlış olsaydı, “İmkân son bulmaz (*lem yezel*)” önermesi yanlış olurdu.
16. “İmkân son bulmaz” önermesi yanlış olsaydı, “İmkânın başlangıcı vardır” önermesi doğru olurdu.
17. “İmkânın başlangıcı vardır” önermesinin doğru olması, bundan önce imkânın olmadığı anlamına gelmektedir.
18. Başlangıçtan önce imkânın olmaması âlemin mümkün olmadığı, Allah’ın buna kâdir olmadığı bir durumun/zamanın var olduğu sonucunu doğurmaktadır.
19. Allah’ın kâdir olmadığı bir durumun/zamanın olması imkânsızdır.
20. [O halde âlemin imkânının başlangıcı yoktur.]
21. [Âlem ebedi olarak varlığı mümkün olandır.]
22. [Âlem ezelîdir.]

Kısa olmakla birlikte yoğun bir içeriğe sahip bu delilin odağında imkân kavramı yer aldığı halde, delilin tanımlar ve önermeler arası döndürmeler içeren yapısı, delilin modal içeriği kadar mantıksal formunun da dikkate değer olduğu izlenimi vermektedir. Delilin yapısını ve iddiasını doğru tespit edebilmek için numalandırılmış olan metni kısımlarına ayırarak incelemek yerinde

olacaktır. Bunu yaparken ‘Alā’u’d-Dīn eṭ-Ṭūsī’nin *Tehāfutu’l-Felāsife* adlı eserinde bu delili ortaya koyarken belirlediği öncüllerden yola çıkacağız:

(i) Âlemin varlığının imkânı ezelîdir.

(ii) Âlemin ezelîliği mümkündür.

(iii) O halde âlemin varlığı ezelîdir.

Şimdi yukarıda tamamına yer verilen üçüncü delili bu formu göz önünde bulundurarak sırasıyla tahlil edelim.

1- Âlemin Var Olma İmkânı Ezelîdir.

Delilde öncelikle âlemin varlığının (*vucūd*) imkânının ezelî olduğu ispatlanmaktadır.

1. [Âlem vardır.]
2. Âlemin varlığı, var olmasından önce mümkündür.
3. [İmkânsız (*mumteni*) olanın mümkününe *inkilāb* etmesi muhaldir.]
4. Âlemin varlığının [önce] imkânsız olup sonra mümkün olması muhaldir.
5. Âlemin varlığının imkânının başlangıcı yoktur ve sonu da yoktur (*lem yezel sâbiten*)
6. [O halde âlemin varlığının imkânı ezelîdir.]

Delil, bu âlemin var olma imkânının âlemden önce²⁴³ olduğu önermesiyle başlamaktadır.

²⁴³ Burada yer alan yer alan ‘önce’den kastedilenin ne olduğu açık olmayıp delilde de bunun üzerinde durulmamaktadır. Yine de, öncelik meselesine dair ikinci delilde yapılan tartışmaları hatırlamakta fayda vardır. *Felāsifenin* âlemin zamansal ezelîliğini kabul ettiklerini ve âlemden önce bir zaman olamayacağını ileri sürdüklerini düşünürsek, delilde geçen öncelik ile zamansal bir öncelik kastedilmemiş olmalıdır. Nitekim *felāsife* için önce imkânın olduğu ve daha sonra âlemin ortaya çıkmış olacağı âlem öncesi bir zaman olmayıp âlem de imkân da ezelîdir. Dolayısıyla burada vurgulanan asıl noktanın, âlemin zamansal olarak bir öncesi olup olmaması meselesi değil ‘âlemin önce imkânsız olup sonra mümkün olmasının imkânsızlığı’ olduğu anlaşılmaktadır.

Öncelikle şunu belirtelim: Delilde içinde bulunduğumuz âlemin referans alındığı anlaşılmaktadır. Bu âlem var olduğuna göre, varlığı mümkün olmalıdır. Çünkü âlemin önce imkânsız olup sonra mümkün dönüşmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlık, modlar arasındaki dönüşümün (*inķilāb*) imkânsızlığı prensibine dayanmaktadır. Bir şey ya mümkün, ya zorunlu ya da imkânsızdır. *İnķilāb* olması ise modal kavramları anlamsız hale getirmektedir. Örneğin, imkânsızın mümkün dönüşmesi aslında imkânsız olmadığını göstereceği için modlar arası böyle bir dönüşüm akla karşı güveni sarsarak herhangi bir meselenin ispat yolunu kapatmaktadır. Hatta *inķilāb*ın zorunlu bir varlık olan Tanrı'nın mümkün dönüşebilmesi gibi bir ihtimale yol açacağına dikkat çekilerek imkânsız olduğu vurgulanmaktadır.²⁴⁴ Netice olarak, üçüncü delile göre âlemin varlığı şimdi mümkünse bundan önce de mümkün olmalıdır. İşte bu imkân ezelî bir imkândır, sonsuza kadar geriye gidebilir. Başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur, daima sabittir (*lem yezel şābiten*).²⁴⁵ Dolayısıyla bu akıl yürütmeye göre, âlemin varlığının imkânı ezelîdir. Bu delilde âlemin imkânının ezelî olduğu sonucuna varılan bu kısma el-Ġazālî herhangi bir itiraz yöneltmemektedir.

Her ne kadar yukarıda yalnızca âlemin varlığının (*vucūd*) imkânının ezelî oluşu iddia edilse de delilin sonunda âlemin imkânı ve Tanrı'nın kâdir olmasının bir arada verilmesi, âlemin var olma (*vucūd*) imkânı ile Tanrı'nın âlemi var kılma (*īcād*) kudreti arasında *felāsif*enin kurduğu bağlantıyı hatırlatmaktadır. *Felāsifeye* göre, Tanrı, mümkün olana kâdirdir yani var olması mümkün olan bir şeyin Tanrı tarafından varlığa getirilmesi de mümkündür. Zira aksi takdirde Tanrı'nın önce var kılmasının mümkün olmadığı ve daha sonra mümkün olduğu bir durum söz konusu olabilecek bu da Tanrı'nın âcizlikten kudrete *inķilāb* etmesi olacaktır ki bu

²⁴⁴ Konuyla ilgili alternatif görüşlerin yer aldığı bir tartışma için bkz. el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevāķif* I, c. 1, s. 724.

²⁴⁵ Kukkonen, bu ifadeyi, “başlangıcı olmayanın sonu olamayacağı, sonu olmayanın da başlangıcı olmayacağı” şeklindeki Aristotelesçi perspektife uygun bir yaklaşım olarak anlamaktadır. Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahāfut al-Tahāfut*” s. 332.

da muhaldır. ‘Alā’u’d-Dīn eṭ-Ṭūsī ve Hocazāde, *Tehāfut* adlı eserlerinde, muhtemelen bu noktayı göz önünde bulundurarak âlemin varlığının imkânı (*imkānu vucūdi’l-‘ālem*) ezeli olduğu gibi aynı zamanda Allah’ın âlemi var etmesinin imkânının (*imkānu icādi’s-Sāni’*) da ezeli olduğuna dikkat çekmektedirler.²⁴⁶ El-Ġazālī’nin *felāsife* adına bize sunduğu muhtasar metinde *imkānu vucūdi’l-‘ālem* den söz edilmekte fakat *imkānu icādi’s-Sāni’* açıkça yer almamaktadır. Öyle görünüyor ki birincisi ikincisini zaten gerektirdiği için el-Ġazālī, genel üslûbunu koruyarak fazlalıklardan kaçınmayı tercih etmektedir. Burada, âlemin var olma imkânının ezeli olmasının Tanrı’nın âlemi var kılma imkânının da ezeli olmasına yol açtığına dikkat çekmek delili izah etmeyi kolaylaştıracaktır. ‘Alā’u’d-Dīn eṭ-Ṭūsī, bu delili ortaya koyduğu pasajda genel/mutlak olarak (*fī’l-cumle*) *vucūd* ve *icād*ın imkânı konusunda münazaranın tarafları arasında bir tartışma olmadığını vurgulamaktadır.²⁴⁷ Ne var ki, âlemin varlığının ezeliğine bir kanıt olarak âlemin var olma imkânının ezeli olması tek başına yeterli değildir. Delilde âlemin imkânının ezeliğine dair yukarıdaki kanıt sunulduktan sonra ikinci aşamaya geçilerek ezeli bir âlemin mümkün olduğu ileri sürülmektedir.

2- Âlemin Ezeliliği Mümkündür.

Üçüncü delilde, varılmak istenen sonuç, yani *matlûb*, âlemin varlığının ezeli olduğu sonucudur. Buna karşın, âlemin ezeli oluşundan önce ispatlanması gereken şey, ezeli bir varlığın mümkün olup olmadığıdır. Bu delilde *felāsife* *matlûba* ulaşmadan önce ezeliliğin mümkün olduğuna dair bir ispata yer vermektedir. Günümüzde de devam eden tartışmalara yol açan asıl mesele, bu aşamada yer almaktadır: Bir varlığın imkânının ezeli olması, o varlığın kendisinin de ezeli olmasını mümkün kılar mı? Delilde *felāsifenin* bu soruya olumlu yanıt

²⁴⁶ Hocazāde, “Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi” s. 139. Eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu’l-Felāsife*, ss. 123-126.

²⁴⁷ Eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu’l-Felāsife*, s. 123.

verdiği anlaşılmaktadır.²⁴⁸ Ancak bu sonuca ulaşırken oldukça dolambaçlı bir yol izlenmektedir. Burada *felâsifenin* sonuca varma yönteminin ne olduğu derinlemesine bir irdelemeyi hak etmektedir. Şimdi yapılan çıkarımı adım adım takip etmeye çalışalım.

Delilin bu aşamasında âlemin varlığının imkânının ezeli olduğu ispatlandıktan sonra imkânın ezeliliğinin mümkünün de ezeliğine yol açacağını ileri süren şu ifadeler yer almaktadır:

7. [Bu] âlemin “varlığı mümkün olan” olması ezeldir/son bulmaz (*lem yezel el-‘âlem mumkinen vucûduhu*).
8. Âlemin ‘varlığı imkânsız’ olarak nitelenmesinin mümkün olduğu hiçbir an (*hâl*) yoktur.
9. İmkân sona ermiyorsa/daimî ise, mümkün de imkâna muvafık olarak (‘*alâ vefki*’-*imkân*) sona ermez/daimîdir.
10. [O halde mümkün ezeldir.]

Yukarıda (5) numaralı önermede âlemin imkânının ezeli (*el-imkân lem yezel sâbiten*) olduğu, başlangıcı olmadığı ve daima var olduğu belirtildikten sonra (7) numaralı önermede tekrar âlemin “varlığı mümkün olan” (*el-‘âlem mumkinen vucûduhu*) olduğunun vurgulanmasından bu iki ifade arasında bir nüans olduğu anlaşılmaktadır. İkincisinde yani âlemin “varlığı mümkün olan” oluşunun daimî olduğu ifadesinde konu (*mevdu*), “âlem” olup “varlığı mümkün olan” da âlemin *yüklemidir*. ‘Âlemin imkânı ezeldir’ ifadesinde ise konu (*mevdu*), âlem değil imkândır. Âlemin “varlığı mümkün olan” olduğu şeklindeki ifadede

²⁴⁸ *Tehâfutu’t-Tehâfut* adlı eserinde İbn Ruşd, bu iddiayı “âlemin, var olmadan önce, daimî bir imkânla mümkün olduğunu kabul eden bir kimse, âlemin ezeli olduğunu kabul etmelidir” şeklinde ifade etmektedir. Bu yorum, elimizdeki delildeki iddiayı teyit ederek *felâsifenin* böyle bir iddiayı savunmasının mümkün olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bkz. İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, s. 181.

konunun “imkân” yerine “âlem” olarak değiştirilmesi, bu ifadenin âlemin varlığının ezeliyeti hakkında bir çıkarım yapmak için atılan bir adım olduğu anlaşılmaktadır. (8) numaralı “Âlemin varlığının imkânsız (*mumteni ‘u’l-vucūd*) olarak nitelendiği hiçbir an yoktur” ifadesi, başlangıcı ve sonu olmayan bir şekilde her bir anda âlemin var olmasının mümkün olduğunu teyit etmektedir.²⁴⁹ Buna göre âlemin varlığı bu anların her birinde doğrudur.

Delilde âlemin daimî olarak “varlığı mümkün olan” olduğu ve “varlığı imkânsız olan” olmadığı belirtildikten sonra buradan ilginç bir sıçrama yapılarak (9) numaralı önermede delilin omurgası sayılabilecek iddia yer almaktadır: “O halde imkân sona ermiyorsa (*lem yezel*) mümkün de imkâna muvafık olarak (*‘alā veḥki’l-imkān*) sona ermez.” El-Ğazālî’nin sunumuyla *felâsife*, burada varlığın imkânının ezeli olması gibi mümkünün de ezeli ve ebedi olduğunu ileri sürmektedir. Mümkün ile âlemin kastedildiğini düşünürsek, âlemin imkânının ezeli olmasından, âlemin ezeli olarak var olması çıkarımında bulunulduğu böyle bir akıl yürütme ile ispatlanabilir mi? Eğer burada “mümkün” kavramının, mümkün olan her bir şeye delalet edeceğini düşünürsek, bu durumda öncül saçma bir sonuç verebilir. Zira öncesinde delilde yer alan (1-8) numaralı tüm öncüllere rağmen hala imkânı ezeli olduğu halde kendisi ezeli olmayan bir varlık düşünebiliyoruz. Van Den Bergh delil ile ilgili yorumunda bu meseleye dikkat çekmekte ve bir mümkün olarak âlem yerine tikel bir varlık olan Sokrates’i düşündüğümüzde ortaya çıkacak sonucu şöyle göstermektedir:

İmkân ezeli ise mümkün de ezeldir.

²⁴⁹ Delilde âlemin imkânının ezeli olmasından varlığının ezeli olmasına geçişi sağlayan bu ifadenin, aşağıda ele alacağımız üzere, aslında âlemin ezeli değil *layezālî* anlamda mümkün olduğunu gösterdiği ileri sürülmektedir. Bkz. Hasen b. Muhammed ‘Atṭār, *Hudûsu’l- ‘Âlem ve’l-Farḳ beyne Ezeliyyeti’l-İmkân ve İmkâni’l-Ezeliyye*, ed. Muṣṭafâ Aḥmed Şābit (Amman: el-Aşleyn li’d-Dirāsât ve’n-Neşr; Mu’essesetu Kelām li’l-Buḥûş ve’l-İ’lām [Kalām Research & Media], 2018), ss. 53-54.

Sokrates'in var olma imkânı ezelîdir.

O halde [bir mümkün olan] Sokrates ezelîdir.

İşte bu kıyasın, “Sokrates'in var olma imkânı ezelî ise buna muvafık olarak Sokrates de ezelîdir” şeklinde saçma bir sonuç verdiği görülmektedir.²⁵⁰ Bu sonucun *felâsife* tarafından da kabul edilmeyeceği açıktır. O halde burada ‘mümkün’ ifadesiyle âlemdeki hâdislerin kastedilmediği anlaşılmaktadır.

Van Den Bergh, bu delilde imkân ve mümkün arasında muvafakat olduğunun iddia edilmesinin nedeninin, “mümkün” kavramıyla “bir bütün olarak âlem” in kastedilmesi olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak bu durumda da sonucun çelişkili olmaması için en baştan âlemin bir bütün olarak ezelî olduğunu varsaymak gerekmektedir. Ne var ki, böyle değerlendirildiğinde delilde bir döngüsellik ortaya çıkmaktadır.²⁵¹ Zira mümkün ile âlemdeki hâdislerin her birinin değil de bir bütün olarak âlemin kastedildiği iddiasının sebebi, birinci durumun âlemdeki hâdislerin kadîm olması gibi bir çelişkiye yol açmasıdır. *Felâsife* mümkün ile ‘bir bütün olarak âlem’i kastediyorsa böyle bir çelişki ortaya çıkmayacaktır. Fakat bu durumda da âlemin kadîm olduğu en baştan kabul edilmiş olmaktadır. Âlemin kadîm olduğunu ispatlamak için zaten en baştan âlemin kadîm olduğunun farz edilmesi ispatlanmak istenen sonucun en baştan varsayılmasını gerektirdiği için döngüsellik oluşturmakta ve *musâdera* ‘alel maflûb’ adı verilen mantık hatasına yol açmaktadır.²⁵² Ne var ki, delili Van Den Bergh’in bu yorumuna uygun değerlendirmek, Leaman’ın da işaret ettiği gibi yol açtığı döngüsellikten dolayı delildeki akıl yürütmeyi anlamsız kılacak bir durumdur. El-Ğazâlî de itirazında böyle bir

²⁵⁰ Simon Van Den Berg, “Notes,” s. 43.

²⁵¹ Simon Van Den Berg, “Notes,” s. 43. Goodman ve Hourani de delili Van Den Bergh gibi değerlendirmekte ve bir döngüsellik olduğuna dikkat çekmektedir. Goodman, “Ghazâlî’s Argument from Creation (II)” ss. 174-175. Hourani, “The Dialogue Between al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World II” s. 308.

²⁵² Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min ‘İlmi’l-Âdâb*, s. 114.

döngüselliğe işaret etmemektedir. O halde, delilde âlemin ezelîliğinin mümkünün ‘bir bütün olarak âlem’ olarak değerlendirilmesiyle ispat edilmesi makul görünmemektedir.²⁵³

(9) numaralı öncülde imkân ve mümkün arasında bir muvafakatten söz edilebilmesinin bir diğer nedeni, bu iki kavramın eşanlamlı olarak kullanılması olabilir. Marmura bunu, “iyi” ve “iyilik” kelimelerinin bazen birbirinin yerine kullanılmasına benzetmektedir.²⁵⁴ “İyilik” bir kavram iken “iyi”, iyi olan şeyin ismi olduğu halde bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılmaları söz konusu olabilir. Yukarıdaki öncülde ‘imkân’ kavramının ‘mümkün’ ile eş anlamlı olarak kullanıldığını düşünürsek, birincisi için geçerli olan bir nitelik ikincisi için de geçerli olmalıdır. Ancak böyle bir yorum doğru olursa, elimizdeki argüman ile yeni bir şey iddia edilmiş olmaz. Bu durumda, yalnızca imkânının ezelî olduğu tekrar edilmiş olur. Bu da açık bir totolojidir. Bu iki kavramın eşanlamlı olarak kullanılmış olması durumunda hem bu delil, delil olma özelliğini yitireceği için hem de el-Ğazālî’nin böyle bir delile güçlü bir delil olarak yer vermesi makul görünmediği için burada imkânın mümkünün eşanlamlısı olarak kullanılmadığını söyleyebiliriz.

İmkânın Ezelîliği, Ezelîliğin İmkânını Gerektirir

Yukarıdaki alternatiflerin elendiğini düşünürsek *felâsife*, imkânın ezelîliğinin mümkünün ezelîliğine yol açtığını hangi yolla ispat etmektedir? Mümkünün ezelî olduğuna dair bir sonucun öncelikle ezelîliğin mümkün olmasını gerektirdiğine dikkat çekmiştik. Üçüncü delilde savunulan bu iddia, daha sonraki literatürde “İmkânın ezelîliği, ezelîliğin imkânını gerektirir”

²⁵³ Oliver Leaman, Van Den Bergh ve onu takip edenlerin delilde döngüsellik olduğunu iddia eden yorumlarını kabul etmemektedir. Bkz. Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 69.

²⁵⁴ Michael E. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity in the ‘Tahafuts’ of Al-Ghazali and Ibn Rushd” s. 133.

şeklinde formüle edilmektedir.²⁵⁵ Şimdi *Tehāfutu'l-Felāsife* 'de yer verildiği haliyle ezeliğin mümkün olduğunu ileri süren akıl yürütmenin devamını ele alalım.

11. “O, varlığı mümkün olandır” önermesi “O, varlığı imkânsız olmayandır” anlamına gelmektedir. [varlığı mümkün olan=varlığı imkânsız olmayan]²⁵⁶

12. Ebedî olarak varlığı mümkün olan [şey] ise ebedi olarak varlığı imkânsız olmayandır.

13. Aksine, eğer “ebedi olarak varlığı imkânsız olan” olsaydı, “ebedi olarak varlığı mümkün olandır” önermesi yanlış olurdu.

14. “Ebedi olarak varlığı mümkün olandır” önermesi yanlış olsaydı “imkân ezeldir (*lem yezel*)” önermesi yanlış olurdu.

²⁵⁵ Hasan b. Muhammed ‘Atţār’ın âlemin hudûsuna dair risalesi bu konu ile ilgili klasik tartışmaları etraflıca ele alan bir çalışmadır. Bkz. ‘Atţār, *Hudûsu'l-Âlem ve'l-Farq beyne Ezeliyyeti'l-İmkân ve İmkâni'l-Ezeliyye*. Ahmet Faruk Yolcu’nun imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirip gerektirmediği tartışmasıyla ilgili Kemâlpâşâzâde’nin kaleme aldığı risaleyi incelediği makalesi de meselenin boyutlarını görmek için oldukça faydalı bir çalışmadır. Ahmet Yolcu, “İmkânın Ezeliği ve Ezeliğin İmkânı Meselesinde Kemâlpâşâzâde’nin Curcânî Eleştirisi,” *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2:2 (2018), ss. 80-95.

²⁵⁶ (7) numaralı önermede âlemin, ‘varlığı mümkün olan’ ibaresiyle nitelendiğini hatırlayalım. (11) numaralı önermede ise ‘varlığı mümkün olan’ ibaresinin ‘varlığı imkânsız olmayan’ anlamına geldiği belirtilmektedir. Böylece söz konusu imkânın genel imkân olduğu açıklığa kavuşmaktadır. Bu da *felâsifenin* burada âlemin mümkün olmasını ‘genel imkân’ olarak adlandırılan ‘imkânsız olmama’ olarak tanımladıklarını göstermektedir. İmkân genel imkân olduğunda imkânsız olan ve olmayan olarak iki durum söz konusu olmaktadır. Bu nedenle genel imkân, ‘tek taraflı imkân’ olarak da adlandırılmaktadır. İmkânsızlığın zorunlu olduğunu düşünürsek, ‘varlığı imkânsız olmayan’ aynı zamanda ‘yokluğu zorunlu olmayan’ anlamına gelmektedir.

15. “İmkân ezelîdir” önermesi yanlış olsaydı, “İmkânın başlangıcı vardır” önermesi doğru olurdu.²⁵⁷

16. “İmkânın başlangıcı vardır” önermesinin doğru olması, bundan önce İmkânın olmadığı anlamına gelmektedir.

17. Bu da âlemin mümkün olmadığı, Âllah’ın buna kâdir olmadığı bir durumun/zamanın var olduğu sonucunu doğurmaktadır.

İlk bakışta delilin bu kısmında farklı bir terminoloji kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu kısımda âlemin varlığının İmkânı ile ilgili argümanların, yerini “Âlem vardır” önermesinin doğruluğu (*şahha*) ve yanlışlığı (*beṭale*) ile ilgili argümanlara bıraktığı görülmektedir. Bilindiği gibi doğru ve yanlış olmak, zâtın değil önermelerin niteliğidir.²⁵⁸

Delilde İmkânın ezeliliği *inḳilāb*ın İmkânsızlığına dayanarak ispatlandıktan sonraki kısımda yer alan (11) ve (12) numaralı önermelerle âlemin İmkânının ezelî olmasının “âlemin ebedi olarak varlığı İmkânsız olmayandır” anlamına geldiği gösterilmektedir. (11) numaralı ibarede mümkünün, “İmkânsız olmayan” anlamına geldiğinin ifade edilmesinin nedeni, İmkânın ezeliliğinden âlemin ezeliliğine ulaşmak için gerekli önermeyi elde etmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira ‘İmkânsız’ olarak ifade edildiğinde önermeyi döndürmek suretiyle istenilen yeni önermeye ulaşmak mümkün olacaktır. Bu şekilde elde edilen önermenin çelişğinin yanlışlığı gösterilmek suretiyle ezeliliğın mümkün olduğu sonucuna varılabilecektir. Ulaşılmak istenen önerme, “Âlem, ebedî olarak varlığı İmkânsız olandır” önermesidir. Bu

²⁵⁷ Buraya kadar mümkünün ezelî olduğu yanlış olduğunda bunun İmkânın ezelî olmasının da yanlış olmasını gerektireceğı iddia edilmektedir. Bundan sonra ise abese irca metoduyla İmkânın ezelî olmasının yanlışlığının yol açtığı yanlış sonuç gösterilerek “mümkün ezelîdir” sonucunun doğru olduğunu ispatlamak amaçlanmaktadır.

²⁵⁸ Örneğın ‘su yeşildir’ ifadesi bir önerme olup doğru ya da yanlış olmakla nitelenebilir. Fakat ‘su’, bizatihi doğru ya da yanlış olamaz.

önermenin yanlış olduğunu göstermek suretiyle “Âlem, ebedî olarak varlığı mümkün olandır” önermesinin doğruluğunu göstermek amaçlanmaktadır. Delilde (13) numaralı,

Eğer “ebedi olarak varlığı imkânsız olan” olsaydı, “ebedi olarak varlığı mümkün olandır” önermesi yanlış olurdu.

önermesinin yanlışlığı, imkânın da ezeli olmamasına yol açmaktadır. Peki âlem, “ebedî olarak varlığı imkânsız olan” ise, bu durum gerçekten âlemin varlığının imkânının ezeliğine hâlel getirir mi? Hiç şüphesiz eğer âlemin varlığı imkânsız olsa imkânı da ezeli olmaz.²⁵⁹ Ancak *ebedîlik* niteliği imkânsızlık durumunu tartışmalı bir husus haline getirmektedir. Bu noktada “ebedî olarak varlığı imkânsız olan” ifadesinde ebedîliğin varlığı mı yoksa imkânsızlığı mı nitelediği önem kazanmaktadır. Bu ifadede ebedî olan varlık mıdır yoksa imkânsızlık mıdır? Eğer burada “ebedîlik” imkânsızlığı niteliyorsa, ebedî olarak imkânsız olan bir âlemin imkânı da ezeli olmaz. Ancak bu durumda iki ifade de aynı anlama geleceği için yeni bir şey de söylenmiş olmaz. Diğer taraftan, eğer “ebedîlik” varlığı niteliyorsa, bu durum bilfiil sonsuzluğun mümkün olup olmaması tartışmasına yol açacağı için tartışmalıdır. Bu münazarada *felâsife* ile el-Ğazâlî’nin tartışmasının nirengi noktası da burasıdır. Zira biz bir varlığın ebedî/daimî bir varlığa sahip olması imkânsız olmasına rağmen yine de var olabileceğini düşünebiliyoruz. Çünkü “imkânsız”, hiçbir vecihten mümkün olmayan anlamına gelmektedir.²⁶⁰ Buna karşın varlığın, örneğin hâdis olarak da var olabileceğini düşünebiliyoruz.²⁶¹ Hatta *felâsife*, seyyal arazlar, günlük hâdisler gibi varlıkların ebedî

²⁵⁹ Zira imkân mahiyet ve varlığı arasında bir nispet olarak görülmektedir.

²⁶⁰ et-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 124.

²⁶¹ et-Ṭūsî, el-Curcânî’nin *felâsifenin* delillerine hak verdiğini belirtmektedir. El-Curcânî’ye göre imkânın ezeliği, ezeliğin imkânını gerektirmektedir. Çünkü eğer imkân ezeli ise, imkânın zâtında var olmasını kabul etmek için bir engel yok demektir. Hocâzâde’ye göre ise imkânın ezeliği ezeliğin imkânını gerektirmez. Et-Ṭūsî, el-Curcânî’ye itirazı ile *felâsifeye* itirazını birbirine bağlamıştır. Şöyle ki bir engelin yokluğunun devamı ile imkânın

olmadığı halde var olduklarını kabul etmektedir. Bu durumda “ebedî olarak varlığı muhal olan” ifadesinin âlemin varlığının imkânının ezeli olmasına bir hâlel getirmeyeceği düşünülebilir.

‘Alā’u’d-Dīn eṭ-Ṭūsī, delili tartışırken bu noktaya ağırlık vermekte ve “imkânın ezeliliği ezeliğin imkânını gerektirmez” görüşünü gerekçelendirirken “ezelilik mümkündür” ibaresinde “ezel” kelimesinin varlığın vasfı/niteliği olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir. Bu durumda ezeliğin imkânı, yokluk ile öncelenmeyen sürekli/daimi bir varlığın mümkün olduğu anlamına gelmektedir. ‘Alā’u’d-Dīn eṭ-Ṭūsī imkânın ezeli olmasının böyle bir sonuca yol açmayacağını belirtmektedir.²⁶² Buna karşın, “ezel” eğer imkânın vasfı olarak kullanılıyorsa ve âlemin varlığının ezeli olarak doğru olduğu kastediliyorsa, bu durumda imkânın ezeliğinin böyle bir sonuca yol açabileceğini kabul etmektedir. Başka bir ifadeyle, eğer X var ise “X vardır” önermesinin doğruluğu ezeldir. Ancak bu “X’in varlığı ezeldir” önermesinden farklıdır ve böyle bir önermeyi gerektirmemektedir. Üçüncü delilde yer alan akıl yürütme ile varılacak sonucun “ebedî olarak” ifadesinin hangi kavramı nitelediğine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu, imkânın zâtî bir imkân mı yoksa vasfî bir imkân mı olduğu hakkında bir tartışma olup Latince olarak sırasıyla *de re* ve *de dicto* ayrımı olarak adlandırılmaktadır.²⁶³

Her ne kadar imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirmediği görüşü makul görünse de bu konuda bir karara varmak o kadar kolay değildir. El-İcî’nin *Mevâkıf* adlı eserine bir şerh yazan el-Curcânî, bu kapsamlı eserde ezeliğin imkânı meselesini tartışmakta ve bu konuda *felâsifenin* görüşünü destekleyen bir şekilde el-İcî’ye muhalefet ederek ezeliğin

devamlılığı aynı anlama gelmektedir. Ancak bu genel anlamda varlığın devamlılığın zorunlu kılmaz. Bkz. Riḍā Se’ādeh, *Muşkiletu’s-Sirā*, s. 51.

²⁶² eṭ-Ṭūsī, *Tehafutu’l-Felâsife*, ss. 123-124

²⁶³ Griffel, *Gazālî’nin Felsefî Kelâmı*, ss. 268-269.

mümkün olduğunu savunmaktadır.²⁶⁴ Şimdi *felāsifenin* yaklaşımını netleştirme hususunda katkısı olacağını düşündüğümüz bu itiraza kısaca yer verelim.

El-Curcānī, bu iddiasını temellendirmek için *felāsifenin* ispatına benzer bir çıkarım yapmaktadır. Ona göre eğer varlığın imkânı ezelî olarak devamlı ise bu durum, bu imkâna sahip olan şeyin ezelin herhangi bir cüzünde varlığı kabul etmesine bir mâninin olmadığı anlamına gelmektedir. Mâninin olmaması durumu ezelin bütün cüzleri için de geçerlidir. O halde bir şeyin neyse o olması bakımından zatına nazaran ezelin cüzlerinde varlıkla nitelenmesi için bir mani yoktur, cüzlerin her birinde varlıkla nitelenmesi mümkündür. El-Curcānī, bu durumun yalnızca ardışık olarak bu cüzlerin her birinde (*bedelen*) var olma durumu için değil, hepsinde birden (*me'an*) var olma durumu için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir (*la bedelen fekaṭ bel ve me'an eydan*). Buna dayanarak da varlığın zatına nazaran ezelin bütün cüzlerinde sürekli olarak varlıkla nitelenmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu da imkanın ezelîliğinin ezelîliğin imkânını gerektirdiği anlamına gelmektedir.²⁶⁵ İşte asıl tartışmalı husus bu iddiadır. Zira ezelin her bir cüzünde var olabilme imkânını ezelin bütün cüzlerinde birden sürekli varlıkla nitelenmesini gerektirdiği iddiasına hâlâ itiraz edilebilir.

‘Alā’u’d-Dīn eṭ-Ṭūsī, el-Curcānī’nin bu görüşünde yer alan ve imkânın ezelî olduğunu belirten öncülleri kabul etmektedir. Buna karşın “sürekli olarak varlığı kabul etmesine mani yoktur” önermesinin yalnızca totoloji olduğunu, dolayısıyla varlığın imkânının ezelîliğinden başka bir anlama gelmediğini belirtmektedir. ‘Alā’u’d-Dīn eṭ-Ṭūsī, el-Curcānī’nin “genel olarak varlığın sürekliliğini gerektirir” ibaresine karşı çıkmaktadır. ‘Alāud-Dīn eṭ-Ṭūsī’nin dikkat çektiği gibi el-Curcānī’nin bu sonuca nasıl vardığı meçhuldür. Zira yukarıdaki akıl yürütmenin varlığın sürekliliğini gerektirmesi zorunlu görünmemektedir. ‘Alāud-Dīn eṭ-

²⁶⁴ el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevāḳif*, c. 1, s. 724.

²⁶⁵ el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevāḳif*, c. 1, s. 724.

Ṭūsî'ye göre ezelin tüm cüzlerinde imkânın ezeli olmasının bu cüzlerin varlıkla nitelenmesini gerektirdiği kabul edilse dahi bunun ardışık değil de hepsinde birlikte varlığının imkânını gerektirdiği sonucuna varılması makul görünmemektedir. Zira 'ezelin her bir cüzünde varlıkla nitelenmek' onların 'hepsinde birlikte varlıkta nitelenmek'ten daha genel bir ifadedir. Genelin bir şeyi gerektirmesi ise özelin gerektirmesini zorunlu kılmamaktadır.²⁶⁶

'Alāud-Dīn eṭ-Ṭūsî, genelin özeli neden gerektirmediğinin daha anlaşılır olması için el-Curcānî'nin çıkarımını birbirini nefyeden iki şey için uyarlamaktadır. Bu durumda şu ifadenin doğru olması gerekir:

Birbirini nefyeden iki şeyin imkânının ezeliği, o iki şeyin ezelin cüzlerinden her birinde, sadece ardışık olarak değil aynı zamanda hep birlikte de varlıkla nitelenmesinin imkânını gerektirmektedir.

Ne var ki, böyle bir iddianın yanlış olduğu açıktır. Zira birbirini nefyeden iki şeyin aynı anda bir şey için doğru olması çelişki arz etmektedir. Halbuki bu iki şey ardışık olarak düşünüldüğünde aynı şeyin art arda birbirini nefyeden iki şeyin doğru olması mümkündür.²⁶⁷

Örneğin bir masanın aynı anda hem beyaz hem siyah olması çelişkilidir. Fakat masa önce beyaz olup sonra siyah olabilir. Bunda bir çelişki yoktur. Buna karşın el-Curcānî, *felâsîfeyi* takip ederek "bir şeyin zatına nazaran düşünüldüğünde ezelin tüm cüzlerinde sürekli olarak varlıkla nitelenmesinin imkânını" kabul etmektedir. Eṭ-Ṭūsî, bu iddianın temellendirilmemiş bir iddia olduğunu ileri sürmektedir.

Felâsîfenin bu görüşüne karşı ileri sürülen bir diğer itiraz da 'kararlı olmayan (غير قارة) arazlar' yoluyla icmâlî olarak nakz edilmesidir. Kararlı olmayan varlıklar, "parçaları varlıkta birlikte bulunmayan, parçalarının bütününe genel olarak, yani art arda gelerek tedricî bir

²⁶⁶ Eṭ-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, s. 125.

²⁶⁷ Eṭ-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, s. 126.

tarzda var olması yeterli olan” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶⁸ Bu arazlar mümkündür ve her mümkünün imkânı ezelîdir. Ancak ‘kararlı olmayan arazlar’ olarak adlandırdığımız bu mümkünlerin tanımı gereği daimi varlıkla nitelenmesi imkânsızdır. Dolayısıyla imkânları ezelî olduğu halde ezelî varlıkları mümkün değildir. Ezeliliğin imkânını savunmaya devam etmek için kararlı olmayan arazları reddetmekten başka çıkar yol görünmemektedir. Başka bir ifade ile böyle bir iddiayı savunmak için her mümkünün kararlı olduğunu ve aynı anda gerçekleştiğini kabul etmek gerekmektedir. Bu da *felâsifenin* kendisiyle tutarsızlığı anlamına gelecektir. Zira *felâsife* kararlı arazları kabul ettiği gibi ses, hareket gibi kararsız arazları da kabul etmektedir. Görünen o ki, delilde savunulan imkânın ezeliliğinin ezeliliğin imkânına yol açtığı iddiası, bunu destekleyen ve karşı çıkan düşünürler arasında hararetle tartışmalara sebebiyet vermektedir.

İmkânın tanımını düşündüğümüzde âlemin ezeliliği mümkün ise ezelî olmaması da hala mümkün olmaktadır. Bu durumda, ezeliliğin mümkün olması âlemin zorunlu olarak ezelî olduğunu göstermediği için âlemin ezeliliğini kesin olarak kanıtlamış sayılmaz. *Felâsifenin* âlemin ezelî olduğu sonucuna ulaşmak için bir adıma daha ihtiyacı vardır. Bu da “Âlemin ezeliliği zorunludur” önermesidir. Aşağıda bu önermenin nasıl temellendirdiğini göreceğiz.

3- Âlemin Ezeliliği Zorunludur.

Tehâfutu'l-Felâsife'de yer alan bu delilde, âlemin ezeliliğinin mümkün olduğu ileri sürülmekte ve fakat âlemin ezeliliğinin zorunlu olduğu sonucuna nasıl varıldığı açıkça yer almamaktadır. Âlemin ezeliliğin imkânının ezelî bir âlemin var olmasını için yeterli bir sebep olduğunu söyleyemeyiz. Zira mümkün olan, varlığa ve yokluğa eşit uzaklıktadır. Hıccâzâde de *Tehâfut* adlı eserinde bu noktaya dikkat çekmekte ve el-Ğazâlî'nin ortaya koyduğu üçüncü delilin yalnızca imkânın ezelî olduğunu ve imkâna muvafık olarak mümkünün de ezelî

²⁶⁸ bkz. Arslan, *Hâşiye 'ale't-Tehâfut Tahlili*, ss. 103-104

olduğunu ileri süren bir delil olduğunu ancak delilde mümkünün ezeli olmasının gerekçesinin açıkça yer almadığını belirtmektedir.²⁶⁹

Bununla birlikte delilde yer alan ipuçlarını takip ederek ve delil hakkında yapılan yorumlardan faydalanarak bu delilde âlemin ezeli olduğunun nasıl ispat edildiğini ortaya koyabiliriz. Bu delilin sonunda yer alan

(17) Bu da âlemin mümkün olmadığı, Âllah'ın buna kâdir olmadığı bir durumun/zamanın var olduğu sonucunu doğurmaktadır. (Bu imkânsızdır.)

ifadesi delilde mümkün olan ve dolayısıyla Tanrı'nın var etmeye kâdir olduğu şeylerin Tanrı'nın inayeti yoluyla yaratılacağına dair bir ipucu olarak okunabilir. El-Ğazālî'nin bu delili âlemin ezeliğine dair bir delil olarak ortaya koyması bu delilde *felāsifenin* Tanrı'nın kâdir olmasını, ezeliğin gerçekleşmesi için yeterli bir sebep olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Görünen o ki, *felāsife* bu sonuca Tanrı'nın imkân dâhilinde olan ve yaratmaya kâdir olduğu bir şeyi yaratmadığının düşünülmemeyeceği görüşüne dayanarak varmaktadır. *Felāsifenin* Tanrı'nın inayetiyle ilgili görüşleri, mümkün olanların varlığa gelmelerini zorunluluğunu gerektirmektedir. Ezeliyet mümkün ise Tanrı ezeli bir âlemi yaratacaktır. Buna göre eğer âlemin imkân²⁷⁰ var olup kendi zâtı var olmasaydı, bu durum Tanrı'nın mümkün olan bir şeyi

²⁶⁹ Hıccāzāde, bu yorumu ile *felāsifenin* delilinin el-Ğazālî tarafından yeteri kadar güçlü ifade edilmediğini de ima etmiş olabilir. Zira *felāsifenin* âlemin ezeliyeti imkânı dayandırma konusunda daha güçlü gerekçeleri olabilir. El-Ğazālî'nin iddianın gerekçesini yeteri kadar açık ortaya koymadığı aşikârdır. Ancak bunun nedeni, imkânın ezeliyetinin mümkün ezeliyetine yol açmayacağının yeteri kadar açık olduğunu düşünmesi olabilir. Hulasa, tartışmanın sonlanması için *felāsifenin Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer alan delillerden daha güçlü delillere ihtiyacı vardır.

²⁷⁰ Marmura'nın da tezinde belirtmiş olduğu gibi delilde geçen imkân kavramının ontolojik bir referansı olduğu anlaşılmaktadır. Delilin ilk kısmında imkânsız anlamında muhal değil de *mumteni* kavramının kullanılması ve imkânın sübutundan söz edilmesi imkânın ontolojik bir karşılığı olan bir kavram olarak ele alındığına dair ipuçları olarak görülebilir. Bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity" s. 132.

yaratmadığı anlamına gelirdi. Bu durum Tanrı'nın kudretine sınırlama getirmek olarak yorumlanmaktadır. Çünkü aksi bir durum, Tanrı'nın mümkün olduğu halde yaratmaması ve dolayısıyla Tanrı'nın cömertliğini (*cūd*) terk etmesi anlamına gelecektir ki bu da Tanrı'ya yaraşmaz.²⁷¹ Başka bir ifadeyle, mümkün olan bir şeyi yapmamak *felāsife* açısından mutlak kerîm ve cömert olan Allah'ın şanına yakışmaz. Buna göre, Tanrı'nın yaratmak için bağlı olduğu herhangi bir koşul olmadığından, yaratmanın gerçekleşmemesi yahut ertelenmesi düşünülemez. Bu nedenle âlemin var olmaması hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Bu da âlemin varlığının da ezelî olduğunu göstermektedir. İşte üçüncü delilde âlemin ezeliliğinin mümkün olduğu sonucuna böyle bir akıl yürütme ile varıldığı anlaşılmaktadır.

Bello da eṭ-Ṭūsî'nin dikkat çektiği noktayı vurgulamakta ve âlemin var olmasının imkânı ezelî olduğu halde âlemin bilfiil olarak var olmaması durumunun *felāsife* tarafından Tanrı'nın kudretinin sınırlanması olarak görüldüğünü belirtmektedir. Tanrı'nın -kudreti olduğu halde- âlemi yaratmaması, Tanrı için bir acziyet olarak görülmektedir. Böyle okunduğunda, delile göre, mümkün olan her şey mutlaka bilfiil hale gelecektir.²⁷² Bu sonuç, *meşşâi* felsefenin metafizik sistemine de uygun bir sonuçtur. Diğer taraftan da eṭ-Ṭūsî âlemin ezeliliğinin imkânından yol çıkarak âlemin ezeliliğinin zorunlu olduğu sonucuna varılmasının Tanrı'nın inayetine dayandırılması iddiasını, *hatabî* bir iddia olarak görmekte ve eleştiriye değer bulmamaktadır.²⁷³ Tanrı'nın cömertliğinin zorunlu olarak başlangıçsız ve daimî bir varlığın yaratılmasını gerektirdiği iddiasının burhânî bir iddia olarak görülmemesi ayrıca tartışmaya değer bir husustur.

²⁷¹ eṭ-Ṭūsî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, s. 123.

²⁷² Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, s. 100.

²⁷³ eṭ-Ṭūsî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, s. 123.

Netice olarak *felāsife*, bu delilde, âlemin var olma imkânının bir başlangıcı olmadığı gibi âlemin bilfiil varlığının da bir başlangıcı olmadığı sonucuna varmaktadırlar. Ezelîlik mümkün olduğu için ve Tanrı mümkün olan bir şeyi zorunlu olarak var kıldığı için âlem de ezelîdir.

3.2. El-Ğazālî'nin İtirazı

El-Ğazālî, üçüncü delile yönelik itirazında da *Tehāfutu 'l-Felāsife*'de belirlediği üslubunu korumaya devam etmektedir. Buna binaen, delile itirazında konuyla ilgili kendi yaklaşımını ortaya koymadığı gibi meseleyi bağımsız ve sistematik bir şekilde de ele almaz. El-Ğazālî'nin bu itirazda *felāsifenin* bu delil ile imkânın ezelîliğine dayanarak âlemin ezelîliğini ispatlayıp ispatlayamadığı hususuna odaklanmaktadır. Dolayısıyla el-Ğazālî, delilin bir delil teşkil edip etmediğini ve *felāsifenin* bu delili ileri sürerken herhangi bir tutarsızlığa düşüp düşmediğini sorgulamaktadır. El-Ğazālî, üçüncü delile itirazını da delilin kendisi gibi muhtasar bir şekilde ifade etmektedir.

Münazaranın iki tarafı da âlemin imkânının ezelî olduğu konusunda hemfikirdir. El-Ğazālî'nin itiraz ettiği nokta ise “imkânın ezelî olmasına muvafık olarak mümkünün de ezelî olduğu” düşüncesidir. Yani, tarafların aralarındaki tartışma, âlemin imkânı değil de zâtı itibariyle ezelîliğinin mümkün olup olmadığı tartışmasıdır. El-Ğazālî, itirazında, âlemin ezelîliğinin mümkün olduğu iddiasını eleştirerek *felāsifenin* üçüncü delil ile ‘mümkün ezelîdir’ sonucunu ispatlayamadıklarını ileri sürmektedir.²⁷⁴

El-Ğazālî'nin itirazı iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, delil ile ulaşılan sonucun çelişki içerdiğini ispat etmeyi, ikinci kısımda ise zaman-mekân analogisine başvurarak *felāsifenin* âlemin mekânsal açıdan sonluluğuna dair görüşlerinin kendi içinde tutarsızlık arz ettiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Birinci kısımda, el-Ğazālî, *felāsife* ile aynı argüman formunu kullanarak (*muḳabele bi'l-miṣl*) bu formun çelişkili bir neticeye ulaştırdığını

²⁷⁴ el-Ğazālî, *Tehāfutu 'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 40.

göstermektedir. Böylelikle, o, imkân ve gerçeklik (*vāḳi‘a*) arasında *felâsifenin* iddia ettiği muvafakatin zorunlu olmadığını ileri sürmektedir. Şimdi delildeki argüman ile itirazda yer alan argümanı karşılaştıralım.

3.2.1. İtirazın Birinci Kısım

Tehāfutu‘l-Felâsife’de yer alan üçüncü delile el-Ġazālî’nin yönelttiği itirazın birinci kısmının metni şöyledir: “Âlem, ezelî olarak ‘hudûsu mümkün olandır (*mumkinu‘l-hudûş*). Âlemin hudûsunun tasavvur edilemeyeceği hiçbir an yoktur. Eğer ebedî olarak mevcûd olduğu farz edilirse hâdis olmaz. *Vāḳi‘a*, imkâna muvafık olmaz, bilakis onun hilafına olur.”²⁷⁵ Bu metne dayanarak *felâsifenin* delili ve el-Ġazālî’nin bu delile itirazını şöyle karşılaştırabiliriz:

<i>Felâsifenin</i> Üçüncü Delili	El-Ġazālî’nin Üçüncü Delile İtirazı
F1. Âlem, ezelî olarak ‘varlığı mümkün olan’dır (<i>mumkinu‘l-vucûd</i>).	G1. Âlem, ezelî olarak ‘hudûsu mümkün olandır (<i>mumkinu‘l-hudûş</i>).
F2. Âlemin varlığının imkânsız olduğu hiçbir an yoktur.	G2. Âlemin hudûsunun tasavvur edilemeyeceği hiçbir an yoktur.
F3. İmkân ezelî ise buna muvafık olarak mümkün de ezelîdir.	G3. [İmkân ezelî ise buna muvafık olarak mümkün de ezelîdir] ²⁷⁶
F4. [Öyleyse, âlemin varlığı ezelîdir.]	G4. Öyleyse “âlemin hudûsu ezelîdir”

El-Ġazālî, imkânın ezelîliği ile mümkünün ezelîliği arasında *felâsifenin* iddia ettiği gibi bir ilişki olmadığını göstermek için *felâsifenin* iddiasına mukabil şemadaki gibi bir argüman

²⁷⁵ el-Ġazālî, *Tehāfutu‘l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura. s.40.

²⁷⁶ Bu öncül, el-Ġazālî’nin *felâsifenin* delilin çelişkiye yol açtığını göstermek amacıyla argüman gereği kabul ettiği bir öncüldür. Bu yolla, hâdislerin imkânı söz konusu olduğunda bu öncülü kabul ederek inşa edilen delilin çelişkiye yol açtığı gösterilmektedir.

geliştirmektedir:

G1. “Âlem, ezelî olarak *hudûsu mümkün* olandır.”

G2. “Âlemin hudûsunun tasavvur edilemeyeceği hiçbir an yoktur.”

El-Ğazālî’nin burada imkândan ezelîliğe geçilmesini sağlayan akıl yürütmesi şöyledir: Eğer var olan âlemin imkânsız olduğu hiçbir anın olmaması, *felâsifenin* iddia ettiği gibi, onun ezelîliğinin mümkün olmasına yol açıyorsa, o halde şu iddia da doğru olmalıdır: “Âlemin hudûsunun hiçbir anda imkânsız olmaması da hâdis olan bu âlemin ezelîliğinin mümkün olmasına yol açar.” Ancak bu takdirde hâdis olanın ezelî olması gibi çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu ise *felâsifenin* iddiasına aykırı bir sonuç olup bu durumda mümkün, imkâna muvafık olmamış olur.

“*Vâkı’a*, imkâna (âlemin hûdusunun imkânının ezelîliği) muvafık olmaz, bilakis onun hilafına olur” ifadesinde *vâkı’a* kavramıyla bilfiil olan varlığın kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda *vâkı’a*, hâdis olan âlemdir ve hâdis olan âlemin var olma imkânı ise – her bir anda var olabilmesi mümkün olduğu için – ezelîdir. Dolayısıyla *felâsife* ile aynı akıl yürütme yapıldığı halde vakıanın imkâna muhalif olduğu bir sonuca varılmış olmaktadır. Bu çıkarıma göre, vâkî olan âlemin ezelî olduğu en baştan kabul edilmediği takdirde bu argüman doğru sonuç vermemektedir.

El-Ğazālî’nin, *felâsifenin* delilinde yer alan imkân ve mümkün kavramları yerine sırasıyla “imkân” ve “*vâkı’a*” kavramlarını koymasından *felâsifenin* delilindeki “*el-mumkin*” kavramıyla bilfiil olarak mevcûd olan âlemin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu yoruma göre *felâsifenin* iddialarını, “imkân ezelî ise buna muvafık olarak mevcûd âlem de ezelîdir” şeklinde okumak

uygun görünmektedir.²⁷⁷

Sonuç olarak, el-Ğazālî'ye göre, “Âlem, hûdusu mümkün olandır” önermesinin hiçbir zaman imkânsız olmaması, başka bir ifadeyle her bir an için doğrulanabilir olması, âlemin ezeli bir mümkün varlık olduğunu değil, yalnızca imkânının ezeli olduğunu göstermektedir. Böylece el-Ğazālî, imkânın ezeliliğinin (âlemin hudûsunun imkânı), ezeliğin imkânını (hâdis olan âlemin ezeliliğinin imkânı) gerektirmediğini ileri sürmektedir. Görüldüğü gibi el-Ğazālî, ezeliğin imkânı nitelemesinde bir beis görmezken, ezeliğin varlığı nitelemesine karşı çıkmaktadır.

3.2.2. İtirazın İkinci Kısım

El-Ğazālî, itirazın ikinci kısmında, aslında birinci kısmında imkân ve vakıanın kîdem ve hudûs bakımından birbiriyle muhalif olduğunu *felâsîfenin* de kabul ettiğini ileri sürmekte ve buna örnek olarak da âlemin mekânsal olarak sonluluğu hakkında *felâsîfenin* görüşlerini göstermektedir.²⁷⁸ El-Ğazālî, böylelikle, *felâsîfenin* delilde ileri sürdükleri imkân anlayışının, âlemin mekânsal açısından imkânı konusundaki görüşleriyle de tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. El-Ğazālî, böyle bir tutarsızlığı göstermek amacıyla birinci ve ikinci delile yönelttiği itirazlarında da kullandığı zaman-mekân analogisine başvurmaktadır. Modal kavramların merkezî rol oynadığı bu delilde zaman ve mekân karşılaştırması, âlemin mekânsal olarak daha büyük ya da daha küçük olduğunu farz edebilmenin *imkânı* ile âlemin zamansal olarak daha önce ve sonra bir başlangıcı olmasının imkânı arasındadır.

Âlemin olduğundan daha büyük olmasını veya âlemin üzerinde bir cisim ve bu cismin üzerinde başka bir cisim daha yaratılmasını ve bu [artışın] sonsuza kadar devam ettiğini farz etmek

²⁷⁷ Marmura, Van Den Bergh'in bu itirazda el-Ğazālî'nin vermek istediği anlamı kaçırdığını iddia etmektedir. Marmura, “The Conflict Over the World's Pre-Eternity” s. 135.

²⁷⁸ *Felâsîfenin* mekânsal açıdan âlemin sonlu olduğuna dair görüşlerini başka bir bağlamda tartışmıştık.

mümkündür. Bu imkânda artışın bir sonu yoktur. Bununla birlikte sonu olmayan mutlak doluluğun varlığı imkânsızdır.²⁷⁹

El-Ğazālî'nin bu analogisine göre, âlemin daha büyük veya daha küçük olmasının yahut âlemin üstünde başka bir cismin var sayılmasının ve sonsuza kadar devam edecek şekilde farklı alternatif büyüklükte âlemlerin düşünülmesi mümkündür. Yani farklı büyüklükte sonsuz sayıda âlemin var olduğu farz edilebilir. Buna karşın, mevcûd âlem, sonludur. El-Ğazālî'nin burada sonsuz sayıda mümkün alternatifin kabul edildiği bir imkân anlayışına dayandığı anlaşılmaktadır. Gerçekleşen âlem bunlardan bir tanesidir.²⁸⁰

Ancak bilfiil olan bu âlem, sonlu bir âlemdir. Zira mutlak doluluk bilfiil sonsuzluk imkânsız olduğundan imkânsızdır. Burada *felâsife* bilfiil olarak var olan âlemin mekânsal açıdan sonlu bir âlem olduğunu savunmuş olmaktadırlar. Bu durumda mümkün varlık olarak işaret edilen bu âlem, mekânsal açıdan sonlu olmaktadır.

Eğer, el-Ğazālî'nin ortaya koyduğu gibi, *felâsife* âlemin mekânsal açıdan sonlu olduğunu kabul ediyorsa, o takdirde “vakıa”, imkâna muvafık olmamış olur. Delilde *felâsife* âlemin varlığının imkânının ezeli olduğunu kabul ettiğini belirttiğine göre, bu durum, âlemin mekânsal büyüklüğünün imkânı için de geçerli olmalıdır. *Felâsifeye* göre âlemin daha büyük ya da küçük olması –imkân ister *vucûdî* ister *'ademî* olarak ele alınsın– mümkündür. Bununla birlikte mevcûd âlem sonludur. Bu durumda imkân ezeli olduğu halde mümkün ezeli olmamış olur.

El-Ğazālî, bu durumun asıl tartışma noktası olan âlemin zamansal öncelik-sonralık hakkında da aynı şekilde geçerli olduğunu belirtmektedir:

²⁷⁹ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 40

²⁸⁰ Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahafut al-Falasifa,” ss. 479-480 Bu itirazda yer alan ve dördüncü delil ile desteklenen bu görüş, modern dönemde ortaya çıkan mümkün dünyalar semantiği olarak adlandırılan modal teoriyi çağrıştırmaları açısından da önem taşımaktadır.

Aynen bunun gibi bir ucu sonsuz olan varlık da imkânsızdır (*gayr-ı mümkün*). ‘Mümkün, cismi yüzeysel anlamda sonlu olandır ancak büyüklük ve küçüklük bakımından miktarı belirli değildir (*gayrı muayyen*)’ denildiği gibi aynı şekilde ‘hudûsu mümkün olanın da öncelik ve sonralık bakımından varlığının başlangıcının miktarı belirli değildir.’ *Bununla birlikte hâdis olarak var olduğu belirlidir. Mümkün de budur, başka bir şey değil.*²⁸¹

Buradaki analogiye göre âlemin mekânsal miktarı gibi zamansal miktarı da belirli değildir ve bu miktarlar için sonsuz alternatifler farz edilebilir. Ancak var olan âlemin büyüklük ve küçüklük bakımından miktarı muayyen değildir, tespit edilmiş değildir. Aynı şekilde âlem, zamansal olarak var olduğundan, önce ya da sonra var olma imkânına sahiptir. Başlangıç bakımından bu imkânlar sonsuz sayıda olmasına karşın mevcûd olan bu âlemin başlangıcı bir tanedir. Nasıl ki âlemin, büyüklük-küçüklük bakımından miktarı belirsiz olduğu halde sonlu olması gerektiği belirli ise, zamansal açıdan da öncelik-sonralık bakımından süresi belirsiz olduğu halde bir başlangıcı olması gerektiği belirlidir.

Bu analogi ile el-Ğazālî, mümkün olan varlığın imkânının ezeli olduğu halde, zatının sonlu olması gerektiğini vurgulamakta ve *felâsifenin* de mekânsal olarak âlemin sonlu olduğunu kabul etmelerinden dolayı, zamansal olarak da kabul etmeleri gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla el-Ğazālî’ye göre imkânın ezeli olarak var olması, ezeli bir mümkünün mevcûdiyetini gerektirmemektedir. El-Ğazālî’ye göre tahakkuk etmiş olan bilfiil varlık, hâdis ve sonlu olmalıdır. Öyleyse ezeli imkânın kabulü ile *felâsife* tarafından bu kabulün bir sonucu olduğu iddia edilen ezeli âlem düşüncesi arasında bir zorunluluk ilişkisi yoktur. El-Ğazālî’nin itirazının son cümlesi olan

²⁸¹ el-Ğazālî, *Tehâfutu ’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 40

Bununla birlikte hâdis olarak var olduğu belirlidir. Mümkün de budur başka bir şey değil (ve aşlu kevnihî hâdişen mute‘ayyen fe-innehu el-mumkin la ğayr).²⁸²

ifadesi tartışmalara konu olmaktadır. Kanaatimce el-Ğazālî bu ifade ile, âlemin mekânsal ve zamansal anlamda sahip olduğu mümkün alternatifleri ortaya koyduktan sonra âlemin mekânsal büyüklük ya da zamansal uzunluk açısından sonlu olduğunun bilindiğini, ancak bu sonun ya da başlangıcın tam olarak hangi nokta olduğunun belli olmadığını belirtmektedir. Bu anlamda alternatif imkânları, örneğin, bir eklemek suretiyle sonsuza kadar arttırabilmek mümkündür. İşte el-Ğazālî, mümkün ile kastedilenin de sonlu olan yahut hâdis olan bu varlık olduğunu belirtmektedir.

Taneli Kukkonen, itirazın son cümlesi olan ve burada “mümkün de budur başka bir şey değil” olarak tercüme ettiğimiz ifadeyi “âlemin hâdis olması mümkündür, ezeli âlem ise imkânsızdır” şeklinde yorumlamıştır.²⁸³ Marmura ise bu ifadeyi şöyle yorumlamaktadır: “Çünkü âlem mümkündür başka bir şey değil.” Bu farklılık, metinde geçen “hu” zamirinin neye delalet ettiği hakkındaki bir anlaşmazlıktan ileri gelmektedir. Bu zamir, ‘aşl a mı yoksa ‘âlem’e mi delalet etmektedir? Kukkonen’e göre bizâtihi ele alındığında “hu” zamiri ‘aşla delalet etmektedir.

Bu tartışma daha sonra kavramsallaşan *ezeli-lâyezâli* ayrımına başvurmak suretiyle daha açık hale gelmektedir.²⁸⁴ El- Ğazālî’nin itirazında mevcûd olan âlemin sonlu bir âlem olduğu

²⁸² el-Ğazālî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 40

²⁸³ Bkz. Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahâfut al-Falâsifa*,” ss. 481-482. Kanaatimce bu ifade “Hâdis bir âlem sonludur. Ancak *lâyezâli* anlamda sonsuz olması mümkündür” anlamına gelmektedir. Zâten imkândan kastedilen de böyle bir imkândır. Bu ifadenin bir başka tercümesi de şöyledir: “... ve âlemin hâdis olmaklığı ise müte‘ayyindir. Zîrâ onun hudûsu mümkündür. Başka bir vechle değildir.” Bkz. Hasbî Suleymân Efendî, *Terceme-i Tehâfütü’l-Felâsife li-İmâmi’l-Gazzâlî* (İstanbul: İBER, 2022), s. 59.

²⁸⁴ ‘Atfâr, *Hudûsu’l- Âlem ve’l-Farq beyne Ezeliyyeti’l-İmkân ve İmkâni’l-Ezeliyye*, s. 55.

ve fakat bu âlemin sahip olduğu alternatif imkânların sonsuz olduğu vurgulanmaktadır. İşte bu ikinci sonsuzluk *lāyezālī* anlamda bir sonsuzluğa karşılık gelmektedir. İşte böyle bir sonsuzluk, varlığın değil de imkânların sonsuzluğu olduğundan bilfiil sonsuzluğa da yol açmaz ve dolayısıyla imkânsız değildir.²⁸⁵ Herhangi bir zamanda ve mekânda gerçekleşebilecek bir imkânın varlığı *lāyezālī* anlamda sonsuz alternatifler barındırmaktadır. Ezelilik ise zamandan ve mekândan bağımsız olmayı gerektirmektedir.

El-Ğazālī'nin itirazı bağlamında, delilde geçen “*lem yezel el-âlem mumkinen vucūduhu*” ifadesi, âlemin varlığının imkânının ezelî olması, âlemin yaratıldığı andan önce ve sonra herhangi bir zamanda yaratılmış olmasının imkânının doğru olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sonsuz sayıda alternatiflerin imkânı olarak yorumlanmaktadır.²⁸⁶ İşte bu tür bir imkân *lāyezālī* anlamda bir imkan olup sonsuz sayıda alternatiflerin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu imkân türü günümüzde matematiksel sonsuz olarak adlandırılan sonsuzluk türünü çağrıştırmaktadır.

İtiraz böyle yorumlandığında, âlemin mekânsal ve zamansal büyüklüğüne dair farklı alternatifler, Allah'ın kudreti ve fiili için gerçek alternatifler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu imkânların hariçte tahakkuk etmesi söz konusu değildir. Kukkonen, böyle bir bağlamda imkân kavramına başvurmayı bilfiil olan şeylerin imkânına dair eş-zamanlı alternatiflere işaret etmekten ibaret olduğunu vurgulamaktadır. İtirazda ortaya konulan

²⁸⁵ El-Ğazālī'nin ifadesinin böyle yorumlanması, onun bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğunu kabul ettiği düşüncesiyle uyumludur. Âlemin var olma imkânının sonsuza kadar geriye gitmesi mümkün olduğu halde var olan âlemin kendisi bilfiil olduğu için geriye doğru sonsuz olarak var olması mümkün değildir. Bu durum, yalnızca âlemin başlangıç noktasının belirli olmadığını göstermektedir. Bu nokta için geriye doğru bir eklemek anlamında sonsuz alternatiflerden söz edilebilir. Ancak bu bilfiil bir sonsuz anlamına gelmemektedir. Varlığın *lāyezālī* anlamda sonsuz olmasının anlamı da işte budur.

²⁸⁶ Frank Griffel, *Gazālī'nin Felsefî Kelâmı*, s. 268.

zamansal uzam ve mekânsal boyutlar arasındaki analogi de bunu doğrulamaktadır. El-Ğazālî, Tanrı'nın âlemi herhangi başka bir büyüklükte yaratmasının mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Buradaki alternatif büyüklükler alternatif imkânlardır. Bu eş-zamanlı alternatiflerden birisi gerçekleştiğinde, mümkün olarak işaret edilen varlık da o olmuş olur.²⁸⁷

Bütün bu tartışmaların ışığında el-Ğazālî'nin üçüncü delilde karşı çıktığı temel hususun *felâsifenin* varlığın ezeliliğini mümkün görmesi olduğu anlaşılmaktadır. El-Ğazālî'ye göre imkân ve mümkün farklı kategorilerde yer almakta ve imkânın ezelî olmasının mümkünün ezeliliğini zorunlu kıldığı ispatlanamamaktadır. *Felâsife* için mümkün, ezelî bir âleme delalet ediyor iken el-Ğazālî bunun zorunlu olmadığını, bilakis mümkünün yalnızca “sonlu ve yoktan var edilmiş, hâdis bir âlem”i ifade ettiğini belirtmektedir. El-Ğazālî, mümkünün, sonsuz sayıda alternatif imkânlarla sahip olması tasavvur edilebilen fakat bununla beraber kendisi *hâdis olan* şey olduğunu vurgulamaktadır. El-Ğazālî'ye göre imkânlar sonsuz, fakat tahakkuk etmiş durum tektir. El-Ğazālî'nin üçüncü delili kısa bir şekilde ifade etmesinin nedeni, bu delildeki hatanın çok açık olduğunu düşünüyor olması olabilir.

Üçüncü delil, muhtasar bir delil olmasına rağmen modalite meselesiyle ilgili kritik bir tartışmaya dikkat çekmektedir. Daha sonraki dönemlerde delilde yer alan her bir ibare ile ilgili detaylı tartışmaların yapılmış olması da bunu göstermektedir. Bu delil, *felâsifenin* modalite anlayışının yol açtığı meseleleri görmek için bir köşe taşı niteliğindedir. Âlemin kıdemi meselesindeki tartışmaların hepsinde olduğu gibi bu delildeki tartışmanın da nihayetinde Tanrı'nın özgür iradesi ile ilgili yaklaşımın bir yansıması olduğu görülmektedir. Mümkün olan her şeyin zorunlu olarak var olduğunu düşünmek *fâ'il-i muhtâr* bir Tanrı anlayışıyla değil *mücibun bi'z-zât* bir Tanrı anlayışıyla paralellik arz etmektedir. El-Ğazālî'nin itirazı ise *fâ'il-i*

²⁸⁷ El-Ğazālî'nin nezdinde, gerçekleşen durum, ilk neden olan Tanrı'nın fiiline işaret etmektedir. Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency”, s. 481.

muhtār bir Tanrı anlayışı ile uyumlu görünmektedir. Zira bu anlayışa göre Tanrı sonsuz imkanlardan dilediğini yaratabilir.



IV. BÖLÜM

BİLKUVVELİK DELİLİ HAKKINDA MÜNAZARA

Tehāfutu'l-Felāsife'de âlemin ezeli olduğuna dair *felāsife*ye atfedilen dördüncü delil, imkân ve madde²⁸⁸ arasındaki ilişkiye dairdir. Bu delilde âlemin ezeli oluşu, söz konusu maddenin zorunlu olarak ezeli olmasına, maddenin ezeliği ise imkânın zihin dışında var olan bir maddeyi gerektirmesine dayandırılmaktadır. El-Ğazālî ise imkânın hariçte bir maddeye dayanmasının zorunlu olduğunu iddia eden bu modalite anlayışına meydan okumaktadır. El-Ğazālî, imkânın dış dünyada bir varlık gerektirmeyen “aklî bir hüküm” olarak ele alınabileceğini ve bu durumda *felāsife*nin delillerinin savunulabilir olmadığını ileri sürmektedir.

Merkezinde yer alan kavramın *imkân* kavramı olması açısından dördüncü delil, üçüncü delilin devamı olarak görülebilir. Buna karşın iki delil arasında önemli farklar bulunmaktadır. Nitekim üçüncü delil, imkânın mümkün varlıkla ilişkisinin mahiyeti üzerine kurulmuştur ve imkânın ezeliğinden yola çıkarak ezeliğin mümkün olduğu ve buradan da âlemin ezeli olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Üçüncü delilde imkânın ezeliği ve varlığın ezeliği aynı kategoride ele alınmakta ve birinin diğerini zorunlu kıldığı iddia edilmektedir.²⁸⁹ Üçüncü delilde imkânın ezeliğinden ezeliğin imkânına varırken ifadelerin sentaktik yapısından hareket eden bir akıl yürütme yapılmaktadır. Dördüncü delilde ise *felāsife*, âlemdeki hâdisleri merkeze alarak bir akıl yürütme yapmaktadırlar. Bu delile göre, her hâdisin dayanağı olan bir madde olmalıdır. Bu madde ezeli olmalıdır. Bu yaklaşıma göre hâdisler, maddeye izafe edilen “sûret, araz ve nitelikler”dir. Bu delilde, imkân ile ilgili sentaktik bir tartışmadan ziyade

²⁸⁸ Burada ‘madde’ kavramıyla kastedilenin cisim değil, imkânın kendisine izâfe olduğu herhangi bir konu olduğuna dikkat edilmelidir.

²⁸⁹ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity”, s. 139.

imkânın ontolojik bir karşılığı olmasından yola çıkılmış olduğu söylenebilir. Zira bu delilde *felâsife*, hâdisin imkânının bizâtihi var olmadığını, imkânın varlığının bir *mahalle* muhtaç olduğunu, bu *mahallin* de ancak ezeli bir *madde* olabileceğini vurgulamaktadırlar. Böylelikle *felâsife* imkânın ezeliği ile maddenin ezeliği arasında bir ilişki kurmaktadır. Kısaca, *felâsife* bu delilde, imkânın maddeye izafe edilen bir nitelik (*vaşf*) olduğunu, dolayısıyla maddenin imkândan önce olması gerektiğini ve böyle bir maddenin hâdis olamayacağını ispat etmeyi amaçlamaktadırlar.

Delili tahlil etmeye geçmeden önce, muhtelif modalite anlayışlarından söz etmekte fayda vardır. Maddenin ezeli olduğunu kabul eden Aristoteles'in felsefesinde imkân, maddeye dayanan bir bilkuvvelik anlamındadır. Bu görüşe, Kukkonen'in adlandırmasıyla 'modalitenin bilkuvvelik yorumu' diyebiliriz. Bir diğer anlayış ise 'modalitenin istatistiksel yorumu' olarak adlandırılabilir. Bu yoruma göre, modal kavramlar bir şeyin zamansal olarak gerçekleşme sıklığına göre açıklanmaktadır.²⁹⁰ Modalitenin istatistiksel yorumunda her zaman var olanlara zorunlu, hiçbir zaman var olmayana imkânsız, bazen var olan ise mümkün olarak adlandırılmaktadır. Modaliteye ilişkin bu iki anlayışın ortak noktası modal kavramları hariçteki bir varlığa referans vererek açıklamalarıdır. Kukkonen, bu iki modalite perspektifini natüralist/*tabii* modalite perspektifleri olarak adlandırmaktadır.²⁹¹ Bunun karşısında ise modal kavramları akla referansla tanımlayan 'modalitenin akledilebilirlik yorumu' bulunmaktadır. Bu yorum ise modal kavramları hariçte bir varlığa işaret eden kavramlar olarak değil de 'aklın bir hükmü' olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımlardan birincisinin hariçte bir varlığı gerektirdiği için '*vucūdī*', ikincisi ise hariçte bir varlığı gerektirmediği için '*ademi*' anlayışa karşılık geldiği söylenebilir. Delili değerlendirirken modalite konusunda bu iki karşıt yaklaşım göz önünde bulundurulacaktır.

²⁹⁰ Kukkonen, "Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa," s. 489.

²⁹¹ Kukkonen, "Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa," s. 479.

4.1. Dördüncü Delilin Ortaya Konulması

El-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinin bütününde yer alan üslubunu koruyarak bu delilde de *felāsife* ile münazara yaptığı bir sahne tasarlamaktadır. Dördüncü delil, üçüncü delilden daha uzun ve girift olmakla birlikte bu delilde argümanın seyrini takip etmek diğerine nazaran daha kolaydır. *Felāsifeye* atfedilen dördüncü delil iki kısımdan meydana gelmektedir. Delilin birinci kısmında maddenin ezeliliği ispatlanmakta,²⁹² ikinci kısmında ise birinci kısımda yer alan öncüller, modal kavramlarla ilişkisi açısından savunulmaktadır.

4.1.1. Dördüncü Delilin Birinci Kısım

Dördüncü delilin birinci kısmında *felāsife*, öncelikle hâdis ve madde ilişkisine dayanarak maddenin kadîm olduğunu ispat etmektedir. Bu delile göre, maddenin kendisi kadimdir. Hâdis olan şeyler ise maddeye dayanan sûret, araz ve niteliklerdir. Delil, şöyle formüle edilebilir:

1. Her hâdisin bir maddesi vardır.
2. Her hâdisin maddesi, kendisinden öncedir.
3. Hâdisin maddesi kendisinden önce geldiğine göre, maddenin kendisi hâdis olmamalıdır.
4. Maddenin kendisi hadis olsaydı madde kendisinden önce olmuş olurdu.
5. Maddenin kendisinden önce olması imkânsızdır.
6. O halde maddenin kendisi hâdis değildir. (4 ve 5'ten)
7. [Madde kadîmdir.] (6'dan)

²⁹² Marmura, delilin birinci kısmında imkânın bir maddede bulunması gerektiğinin varsayıldığını ve maddenin ezeliliğinin bu varsayıma dayanarak kanıtlandığını belirtmektedir. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s. 140.

Bu delilde, “her hâdisin kendisinden önce bir maddesi olduğu” öncülünden yola çıkılmaktadır.²⁹³ Delile göre, maddenin hem hâdislerden önce olması hem de hâdis olması bir şeyin kendisinden önce olması gibi bir absürtlüğü gerektirdiği için imkânsızdır.²⁹⁴ Bu da maddenin hâdis değil kadîm olduğunu göstermektedir. Delil geçerli olmakla birlikte (2) numaralı öncül olan “Her hâdisin maddesi, kendisinden öncedir” öncülünün tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Nitekim, hâdislerin bir maddeye dayanmasının zorunlu olmadığı ve Tanrı tarafından yoktan var edildikleri iddiası bu öncülle uyuşmamaktadır. *Felâsife*, delilinin ikinci kısmında bu öncülü, hâdisin imkân ile ilişkisinden yola çıkarak temellendirmekte ve delili detaylı bir şekilde yeniden ortaya koymaktadırlar.

4.1.2. Dördüncü Delilin İkinci Kısım

Dördüncü delilin ikinci kısmında *felâsife*, delilin birinci kısmında hâdis ve madde arasında kurulan ilişkiyi gerekçelendirmek için imkân kavramına başvurumaktadırlar. Delilin doğruluğunun, “Her hâdisin maddesi kendisinden öncedir” öncülünün doğruluğuna bağlı olduğu görülmektedir. *Felâsife* bu öncülün doğruluğunu ispatlamak üzere, her hâdisin mümkün

²⁹³ İbn Sînâ, her hâdisin maddî bir ilkesi olduğunu *eş-Şifâ*’nın *İlahiyyat* Dördüncü Kitap, İkinci Fasıl’da ele almaktadır. İbn Sînâ’nın delili, el-Ğazâlî’nin burada yer verdiği delil ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Ancak *İlahiyyât*’taki bu delil daha muhtasar ifade edilmektedir. Delil şöyledir: “Her hâdisin bir maddesi vardır. Çünkü var olan (*kâ’in*) her şey, var olmadan önce mümkündür. Zira varlığı imkânsız olsaydı hiç var olmazdı...” İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlahiyyât (The Metaphysics of the Healing)*, s. 140.

²⁹⁴ El-Ğazâlî’nin *felâsifeye* atfettiği bu delilde hâdis varlıklarının dayanağının hâdis olamayacağı belirtilmekte ancak bunun nedeni açıkça ifade edilmemektedir. İbn Ruşd ise “bunun sonsuza kadar böyle devam etmesi durumu, teselsüle yol açacağı için kabul edilemez” ifadesiyle buradaki imkânsızlığın nedeninin durumun teselsüle yol açmasından kaynaklandığını belirtmektedir. İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, tah. el-Câbirî, s. 183. Bu tartışma için ayrıca bkz. Riđâ Se’âdeh, *Muşkiletu’s-Şirâ’ beyne’l-Felsefe ve’d-Dîn mine’l-Ğazâlî ve İbn Ruşd ilâ et-Ṭūsî ve el-Hocâzâde* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lubnânî, 1990), s. 55.

olduğu ve imkânının da bir maddeye dayanması gerektiğini ileri sürmektedirler. Hâdisin var olmadan *önce* mümkün olduğunu göstermek üzere şöyle bir argüman ortaya koymaktadırlar:

1. Hâdisin hudûsundan önce varlığı ya mümkün ya imkânsız ya da zorunludur.
2. İmkânsız olamaz, çünkü bizâtihi imkânsız olan hiçbir zaman var olamaz.
3. Zorunlu olamaz, çünkü bizâtihi zorunlu olsaydı kesinlikle yok olmazdı.
4. O halde hâdis, hudûsundan önce varlığı bizâtihi mümkün olandır. (1, 2, 3 ten)

Bu argümanda modlar ontolojik statüleri yani hariçte var olup olmadıkları açısından ele alınmaktadır.²⁹⁵ El-Ğazālî, bu delile itirazında hâdisin var olmadan önce mümkün olmasına karşı çıkmamaktadır. Buradaki anlaşmazlık noktası, hâdisin mümkün olması değil hâdisin imkânının bir maddeyi gerektirip gerektirmediği meselesidir. *Felâsîfeye* göre hâdisin imkânı bir maddeyi gerektirmektedir. Onlar bunu ortaya koymak için şöyle bir akıl yürütme yapmaktadırlar:

5. Hâdisin var olma imkânı, bizâtihi kaim olmayan izâfi bir niteliktir.
6. O halde imkânın, izâfe olacağı bir *mahallin* var olması zorunludur.
7. Bu mahal, ancak madde olabilir.
8. O halde imkân, maddeye izâfe edilen bir niteliktir (*vasf*).
9. Maddenin maddesi yoktur.
10. Maddenin maddesi olsaydı madde hadis olurdu.
11. Madde hadis olursa maddenin imkânı da maddeden önce gelirdi.

²⁹⁵ Alâ'u'd-Dîn eṭ-Ṭūsî, imkânı, *zâtî imkân* ve *istîdâdî imkân* olarak ikiye ayırmaktadır. O, hâdis varlığın zorunlu ya da imkânsız olmamasından yola çıkarak mümkün olduğu sonucuna varılan bu akıl yürütmede söz konusu imkânın *zâtî imkân* olduğunu belirtmektedir. Eṭ-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, s. 133.

12. Maddenin imkânının maddeden önce gelmesi teselsüle yol açmaktadır.

13. O halde madde hâdis değildir. ²⁹⁶

Bu delilin öncülleri kabul edildiğinde maddenin kadîm olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.²⁹⁷

Felâsifenin bu akıl yürütmesine göre her hâdisin hudûsundan önce sahip olduğu bir imkân vardır ve bu imkân bizâtihi var olamaz. Bu imkânın izâfî bir vasıf olması ve hâdisten önce bulunması, bu imkânın izafe olduğu fakat kendisi hâdis olmayan bir *mahallin* varlığına işaret etmektedir. Bu *mahal* de maddedir. ²⁹⁸

Bu delile göre, hâdisin maddesinin kendisinden önce olması, hâdisin imkânının kendisinden önce olmasına dayanmaktadır. Bu imkân bizâtihi var olan bir cevher değil maddede bulunan bir niteliktir. Dolayısıyla delilin nirengi noktası, imkânın kendisine dayanacağı ontolojik bir varlığın olması gerektiği iddiasıdır.

²⁹⁶ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, ss. 40-42.

²⁹⁷ Maddenin kadîm olduğu argümanı, *Tehâfutu'l-Tehâfüt*'te İbn Ruşd tarafından da benimsenmektedir. İbn Ruşd, el-Ğazâlî'ye “ezelî bir madde olmasaydı bir şeyin yoktan var olması gerekirdi” argümanı ile itiraz etmektedir. İbn Ruşd'e göre bir nesne başka bir nesnenin dönüşümünden meydana gelmektedir. İbn Ruşd'e göre oluş, bir şeyin yoktan var olması değil kuvveden fiile geçmesidir. Bu görüşe göre, suretlerin birbiri ardınca geldiği halde kendisinde bir değişiklik olmayan bir maddenin var olması gerekmektedir. İbn Ruşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (*Tehâfüt et-Tehâfüt*), terc. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs üniversitesi Basımevi, 1986), s. 56. Ancak, Goodman'a göre böyle bir itiraz ile İbn Ruşd, *musâdere ale'l matlûb* hatasına düşmektedir. Çünkü âlemin yoktan var olmadığını ispatlamak için âlemin yoktan var olmadığını baştan kabul etmektedir. Goodman, “Ghazâlî's Argument from Creation (II),” s. 175.

²⁹⁸ İmkânın maddeye izâfe edilmesi delilde şu şekilde açıklanmaktadır: Madde, “sıcağı, soğuğu, siyahı, beyazı, ya da hareket ve sükûnu kâbil” dir. Bunun anlamı, bu niteliklerin maddede ortaya çıkmasının mümkün olmasıdır. “Maddenin sıcak olma imkânı, maddenin beyaz olma imkânı ve bunun gibi.” Bkz. el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 41.

Peki maddeye izafe edilmeyen böyle bir imkân düşünülebilir mi? El-Ğazālī, ilerde göreceğimiz gibi, bu soruya olumlu bir cevap vererek bu delile itiraz etmektedir. İmkânın maddeye dayandırılmasına karşı Tanrı ve âlem ilişkisi açısından da bir soru yöneltilebilir. İzâfe edilen bir vasıf olan imkânın dayandığı varlığın madde değil de “fâil” olması yani Tanrı olması söz konusu olamaz mı? Görünen o ki, *felâsife* de böyle bir itirazı bertaraf etmeyi amaçlayarak delilin devamında imkânın Tanrı’nın kudreti ya da ilmine irca edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.

4.1.2.1. İmkân, Makdûr Oluşa İrca Edilemez

İmkânın maddeye değil de Tanrı’ya, Tanrı’nın bir sıfatına taalluk ettiği söylenebilir mi? Bu soruya *felâsife* olumsuz cevap vermektedirler.²⁹⁹ *Felâsifenin* delillerinde bu tartışmaya yer vermelerinin nedeni imkâna ontolojik bir dayanak arama gereksinimleridir. Aristoteles’in kavramlarını kullanırsak, *felâsife* böyle bir dayanağın ya maddî neden ya da fâil neden olabileceğini gündeme getirmekte ve bu iki alternatifi değerlendirmektedirler. İmkânın mahalli maddî neden değilse, o halde fâil neden yani Tanrı olabilir mi? İmkânın mahallinin Tanrı olması durumunda öncelikle bu mahallin Tanrı’nın kudretine tekabül etmesi gündeme gelebilir. Zira imkân ve kudret arasında sıkı bir ilişki olduğu görülmektedir. Ancak *felâsife* burada imkân ve kudretin aynı şeyler olamayacağını ileri sürmektedirler.

Felâsife, imkânın maddenin bir niteliği olduğuna dair delili sunduktan sonra abese irca metodunu kullanarak delile karşı gündeme getirilebilecek iki alternatif sunup sırasıyla bu alternatifleri elemektedirler. Bu alternatiflere göre imkân, kudret kavramı bağlamında ele alınmaktadır:

(1) Bir şeyin makdûr olması

²⁹⁹ İmkânın kudrete irca edilemeyeceği görüşü İbn Sînâ’nın eserlerinde yer almaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât (The Metaphysics of the Healing)*, s. 139. Ayrıca İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 254-255.

(2) Tanrı'nın kâdir olması.

Bu iki anlam aynı şeye işaret etmekle birlikte birincisinde 'makdûr olan nesne' ikincisinde ise 'kâdir olan Tanrı' merkeze alınmaktadır. *Felâsîfeye* göre, imkânın herhangi bir şekilde Tanrı'nın kudretine irca edilmesi mümkün değildir. Çünkü imkân ve kudret ayrı şeylerdir. Zîrâ, bir şeyin makdûr olup olmadığı, ancak o şeyin mümkün olmasıyla bilinebilir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin makdûr olması mümkün olmasına bağlıdır. Delile göre, eğer "mümkündür" sözü "makdûrdur" anlamına gelmiş olsaydı aşağıdaki önermenin makul olması gerekirdi:

"O makdûr olduğu için makdûrdur. O makdûr olmadığı için makdûr değildir."

Bu ise bir şeyi kendisiyle tanımlamak (*ta 'rifu şeyin bi-nefsihi*) yani totoloji adı verilen mantık hatasına yol açmaktadır. Bu durum da gösteriyor ki, bir şeyin mümkün oluşunun, onun makdûr oluşundan başka bir şeye delalet etmesi gerekmektedir.³⁰⁰ İmkânın kudrete indirgenemeyeceği konusunda el-Ğazālî de *felâsîfe* ile hemfikirdir.³⁰¹ Pekâlâ, imkânın Tanrı'ya atfedilebileceği başka bir seçenek düşünülemez mi? Örneğin, imkân, Tanrı'nın *ilmine* irca edilebilir mi? "X'in imkânı", "Tanrı'nın X'i bilmesi" anlamına gelebilir mi? İmkân ile *akledilebilirlik* arasındaki sıkı ilişki düşünüldüğünde bu soru tartışmaya değer görünmektedir.

³⁰⁰ Eţ-Ŧūsî, bu iki kavramın farklı delaletleri olduğuna dair şöyle bir misal getirmektedir: Tanrı, bir cisimde siyahlık yaratmaya kâdirdir çünkü bu mümkündür. Ancak, siyahlık ve beyazlığı bir arada bulundurmaya kâdir değildir çünkü bu mümkün değildir. Dolayısıyla, fâilin bir şeye kudretinin o şeyin imkânına bağlı olduğu ve imkânın mahallinin Tanrı'nın kudreti olamayacağı ortaya konulmuş olur. Eţ-Ŧūsî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, ss. 54-56. Bu görüşün bir yorumu için bkz. Se'âde, *Muşkiletu's-Şirâ' beyne'l-Felsefe ve'd-Dîn*, s. 55.

³⁰¹ El-Ğazālî bu görüşü benimsediği 17. Mesele'de açıkça belirtmektedir. Bkz. el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 175.

4.1.2.2 İmkân, Tanrı'nın İlmine İrca Edilemez

Felâsife, imkânın Tanrı'nın kudretine irca edilemeyeceğini savundukları gibi Tanrı'nın ilmine de irca edilmesinin de imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler. Delilde, imkânın, “Tanrı'nın bir şeyin mümkün olduğuna dair ilmi” anlamına gelemeyeceğini belirtilmektedir.³⁰² *Felâsifenin* gerekçesi ise şudur: “İlim, malûmu gerektirmektedir. Oysa imkân malûmdur, ilim ise değildir.”

Burada imkânın, ilmin kendisi değil, bu ilim ile bilinen şey olduğu vurgulanmaktadır. Bir başka deyişle imkân, ilme konu olan nesnedir. Dolayısıyla ilim ve malûmun delaletleri birbirinden farklıdır. İmkânın hem ilim hem de malûm olması söz konusu olamayacağına göre imkân, ilme irca edilemez.³⁰³ Bu çıkarıma göre imkân ilme değil malûma delalet etmelidir. Bu malûmun ne olduğu sorusu bakidir.

Felâsife, yukarıda imkânın taalluk ettiği şeyin Tanrı'nın kudreti olamayacağı gibi Tanrı'nın ilmi de olamayacağına dair gerekçeler sunmaktadır. İmkânın bir *zâta* izâfe edilecek bir nitelik olması zorunlu olduğuna göre ve bu *zâtın* Tanrı'nın ilmi ya da kudreti olmadığı ortaya konulduğuna göre, delilde bu *zâtın* madde olduğu sonucuna varılmaktadır. Delilde bu maddenin hâdis olmasının imkânsız sonuçlar verdiği gösterilerek maddenin kadîm olduğu ileri

³⁰² el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 43.

³⁰³ İlim bahsini hem Karlığa (1981) hem de Kaya & Sarioğlu (2012) kudret bahsinin bir devamı olarak tercüme etmektedir. Bkz. el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Karlığa terc. s. 42 ve Kaya & Sarioğlu terc. s. 42. Halbuki, ilim bahsinin yeni bir bahis olması daha makul görünüyor. Çünkü imkânın kudrete indirgenememesinin gerekçeleri ilme indirgenememesinin gerekçeleriyle aynı değildir. Kraft, ilgili argümanı yeniden inşa ederken ilim ve kudreti ayrı ayrı ele alarak söz konusu tercümelerdeki hataya düşmemektedir. András Kraft, “A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazâlî's Concept of Modality,” s. 28.

sürülmektedir. Üçüncü delil “Her hâdisten önce madde vardır ve *ilk maddenin*³⁰⁴ hâdis olması imkânsızdır” ifadesiyle son bulmaktadır.

Bu delilde sözü edilen imkânın bir zâtı gerektirmesi, burada imkân ile *bilkuvvelik* anlamında bir imkânın kastedildiğini göstermektedir. *Felâsîfeye* göre bu anlamda imkân, maddenin hâdis bir niteliği *kâbil* olması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım, imkânı, zihinsel değil haricî varlıkla ilişkili bir şekilde açıklamaktadır.

Felâsîfenin dördüncü delili, *Tehâfutu'l-Felâsife*'de doğrudan âlemin ezelîliğini değil maddenin ezelîliğini kanıtlayan bir delil olarak ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte *felâsîfenin* maddenin ancak suretle birlikte var olduğunu benimsediklerini düşünürsek bu delille madde ve sûretten oluşan âlemin ezelîliği de ispatlanmış olmaktadır.³⁰⁵

Dördüncü delilin doğruluğunun hâdisin imkânının maddeye dayanan bir nitelik olmasına bağlı olduğu görülmektedir. İmkânın maddeye dayanmasının zorunluluğu ispatlanamadığı takdirde, *felâsîfenin* delili, maddenin ezelî olduğunu ispatlayan bir delil olmaz. Maddenin

³⁰⁴ El-Ğazâlî, bu delilde *heyûlâ* kavramını kullanmamış olsa da eṭ-Ṭūsî ve Ḥocâzâde, bu ezelî maddenin *heyûlâ* olduğunu dikkat çekerek delilin *heyûlânın* yani ilk maddenin kadîm olduğuna dair bir delil olduğuna işaret etmektedirler. El-Ğazâlî'nin *heyûlâ*dan bahsetmemesinin delilin kapsamını genişleterek *heyûlâ* adı verilsin verilmesin imkânın tüm ontolojik dayanaklarını içermek istediği düşünülebilir. Maddenin *heyûlâ* olarak yorumlanması ile ilgili bkz. eṭ-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 128 ve Se'âde, *Muşkiletu's-Şirâ*, s. 55. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* eserinde bu delil ile genel itibarıyla örtüşen bir delil yer almakta ve İbn Sînâ bu delilde “*heyûlâ*” kavramını kullanmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât (The Metaphysics of the Healing)*, s. 140.

³⁰⁵ Eṭ-Ṭūsî ve Ḥocâzâde kendi *Tehâfut*lerinde bu delili ele alırken maddenin ezelîliğinden âlemin ezelîliğinin nasıl çıkarıldığına dair kanıtlara da yer vermektedirler. Bkz. eṭ-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, ss. 127-138. ve Ḥocâzâde, “Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi,” ss. 144-155.

ezeliliği ispatlanamayınca da bu delile göre âlemin ezeliliği ispatlanmış olmaz.³⁰⁶ El-Ğazālî de itirazında imkânın maddeye izafe edilen bir nitelik olmasının zorunluluğuna karşı çıkmaktadır.

4.2. El-Ğazālî'nin İtirazı: İmkân Aklî Bir Hükümdür³⁰⁷

El-Ğazālî, bu delile itirazında delilde geçen imkânın, dış âlemde mevcûd bir şeyi gerektirmesinin zorunlu olmadığını, bilakis bu imkânın “aklî bir hüküm” olarak görülebileceğini ileri sürmektedir.³⁰⁸ Zihin dışında bir varlığı gerektiren bir imkân teorisine karşı “akledilebilirlik” düşüncesine dayanan bir imkân anlayışını gündeme getirerek el-Ğazālî, modaliteye dair temel iki tutumu (akledilebilirlik-hariçte bir varlığı gerektirmek) karşı karşıya getirmiş olmaktadır.³⁰⁹ El-Ğazālî, “akledilebilir” olmalarını esas alarak modal kavramların farklı bir tanımını yapmaktadır. Bu tanıma göre,

Mümkün: Aklın varsayabildiği, varlığını imkânsız görmediği her şeyin adıdır.

³⁰⁶ Goodman, “Ghazali's Argument from Creation-II,” s. 176.

³⁰⁷ Buradaki tartışmanın, aynı zamanda –el-Ğazālî henüz bu kavramları kullanmamış olsa da– daha sonraki kaynaklarda imkânın *vücûdî* mi yoksa *'ademî* mi olduğuna dair bir tartışma olarak yer alan meseleye kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, s. 662.

³⁰⁸ *Tehāfutu't-Tehāfut*’ün tercümesine düştüğü notlarda eserde yer alan düşüncelerin Antik düşünce ile paralelliklerine yer veren Van Den Bergh, el-Ğazālî’nin imkân tanımı konusunda Stoacı felsefeden etkilendiğine işaret etmektedir. Simon Van Den Berg, “Notes,” s. 45. Marmura ise Van Den Berg’in bu tartışmayı Stoik epistemoloji çerçevesinde okumasını hatalı bulmaktadır. Bkz. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 143.

³⁰⁹ Goodman, “Ghazālî’s Argument from Creation (II),” ss. 175-176. Kukkonen, bu itirazda yer alan modalite anlayışını ‘akledilebilirlik’ olarak ifade edilen modal yaklaşıma erken bir dönemde dikkat çekmesi bakımından devrim niteliğinde görmektedir. Ona göre, el-Ğazālî’nin bu yaklaşımı, karşıt-olgusal imkânlara ve imkân sahasının âlemde bilfiil olan varlıklardan bağımsız olarak keşfedilebilmesine yol açmaktadır. Bu da imkânın sınırlarının yeniden belirlenmesi için önemli bir adımdır. Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa*,” s. 480.

İmkansız: Aklın varsayılmasını imkânsız gördüğü şeylerin adıdır.

Zorunlu: Aklın yokluğunu varsayamadığı şeyin adıdır.³¹⁰

El-Ğazālī, modal kavramlar bu şekilde yorumlandığı takdirde *felāsifenin* delilinin geçerli olmayacağını ileri sürmektedir.³¹¹ *Felāsifenin* yukarıda yer verdiğimiz modal kavram tanımını³¹² hatırlarsak, *felāsife*, el-Ğazālī'nin aksine, modal kavramları akledilebilir/bilinebilir olmak açısından değil, var olup olamamak açısından tanımlamaktadırlar. El-Ğazālī'nin tanımı ise modal kavramların ontolojik statülerini değil epistemolojik statülerini temel alan yeni bir tanımdır. Konuyla ilgili olarak, el-Curcānī'nin *Şerhu'l-Mevāķif* te kullandığı kavramsallaştırmayı kullanırsak, el-Ğazālī'nin itirazında modal kavramlar *vucūdī* (hariçteki var olan hakkında) değil, *ademī*dir (hariçte var olmayan hakkında). Modal kavramlarının *vucūdī* olmamasının anlamı bu kavramların itibarī kavramlar olup dış dünyada varlıklarının bulunmamasıdır.³¹³

El-Ğazālī, *felāsifenin* imkân anlayışlarının kendi ilkeleriyle tutarsız sonuçlara yol açtığını iddia ederek, bu iddiasını desteklemek amacıyla üç karşı-argüman ileri sürmektedir. Bunlar: (1) imkânsızın mevcudiyeti, (2) tikellere izafe edilen arazların mevcudiyeti ve (3) nefislerin mevcûdiyeti. Bunları tartışmaya geçmeden önce, modal kavramların aklî bir hükümden ibaret olduğu görüşüne karşı bu münazara esnasında *felāsife* adına sunulan itirazları ele alalım. Bu itirazları iki başlık altında inceleyebiliriz:

³¹⁰ el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 42.

³¹¹ Faḥruddīn er-Rāzī'nin benimsediği modal kavramlar tanımı da el-Ğazālī'nin tanımıyla aynıdır. Bkz. er-Rāzī, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, ed. & terc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), s. 64.

³¹² Bkz. Yukarıda Dördüncü Delil İkinci Kısım başlıklı argüman.

³¹³ el-Curcānī, *Şerhu'l-Mevāķif*, c.1, ss. 661-662.

4.2.1. *Felāsifenin Karşı Argümanı-1: İlim-Malûm İlişkisi*

El-Ğazālî'ye göre *felāsife*, modal kavramların aklî bir hüküm olmasına karşı çıkmaktadır. *Felāsifenin* itirazına göre imkânın kendisi, aklın bir yargısı/hükmü olamaz. Böyle bir hüküm, olsa olsa imkâna dair bir ilim olabilir. Oysa *felāsife*, delilde imkânın Tanrı'nın ilmine irca edilmesiyle ilgili pasajda geçtiği üzere, imkânın ilim değil malûm olduğunu belirtmektedir. Bu durumda, imkân, ilmin kendisi değil ama ilmin nesnesi yani ilimle bilinen şey olmaktadır. Bu da imkânın ontolojik bir varlığa sahip olması gerektiği yani *vücūdî* olması anlamına gelmektedir. *Felāsife*, ilim ve malûm arasındaki farkı daha açık bir şekilde göstermek için ilmin yokluğunun malûmun yokluğunu zorunlu kılmadığına dikkat çekmektedirler. Buna karşın, bunun tersi, yani malûmun yokluğu farz edildiğinde ilim de olmayacaktır.³¹⁴ Dolayısıyla malûmun varlığı onunla ilgili ilme tabi değildir. Fakat ilim malûma tabidir. Böylelikle, *felāsife*, imkânın, imkâna dair bir ilmi değil, ilim ile bilinen şeyi ifade ettiğini ve imkânın varlığının imkânın ilminden bağımsız olduğunu ileri sürmektedirler.³¹⁵ Dolayısıyla *felāsifeye* göre, imkânın aklî bir hüküm olarak görülmesi durumunda imkân 'ilim' manasına gelecektir. Ancak onlar, imkânı ilim değil malûm olarak gördükleri için bu seçeneği reddetmektedirler.

Felāsifenin imkânın ilim olmadığına dair bu açıklamalarının imkânın hariçte bir nesneye izafe edildiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Buna göre, "X'in imkânı" bir ilim olmayıp hariçteki bir varlıkta bulunan bir bilkuvvelğin ifadesidir. Pekâlâ, *felāsifenin* iddiasının aksine, aklî bir hükmün kendisi ilim değil de 'malûm' olamaz mı? "X mümkündür" önermesinin

³¹⁴ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 43.

³¹⁵ İbn Ruşd, imkân ile ilgili *felāsifenin* benimsediği pozisyonu desteklemektedir. O, bir kavrama doğru diyebilmek için hariçte delalet ettiği bir nesnesinin olması gerektiğini savunmaktadır. Bu imkân kavramı için de böyle olmalıdır. Bir şeyin mümkün olduğunu söylemek, bu anlayışa göre, o şeyde imkânın bilkuvve olarak var olduğunu söylemektir. İbn Ruşd, *Tehāfut et-Tehāfut The Incoherence of the Incoherence*, s. 65. İbn Ruşd'ün itirazının detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s. 146.

doğrulanması için X'in hariçteki (bilkuvve yahut bilfiil) bir varlığa delalet etmesi şart mıdır? Yoksa bir şeyin imkân dâhilinde olması, malûm olması için yeterli midir? Hariçte var olmayan ama bilinebilen şeylerden söz edilebilir mi? El-Ğazālî'nin yaklaşımına göre bu soruya olumlu bir cevap vermek mümkün görünmektedir.

El-Ğazālî, *felâsifeye* cevap olarak modal kavramların hariçte bir varlığa değil de aklî hükümlere delalet etmesini doğru bulduğunu belirtmektedir. O, *felâsifenin* imkânın ilim değil malûm olduğuna dair “Aklî hükmün anlamı ilimdir; ilim de malûmu gerektirir” şeklindeki itirazlarına şöyle cevap vermektedir: “Aklî bir hükmün de nesnesi vardır.” El-Ğazālî bu iddiasını da *felâsifenin* tümellerle ilgili bir kabulüne dayandırmaktadır. Nitekim *felâsife*, tümel hükümlerin akılda sabit olduğunu, yani aklî nesnelerinin bulunduğunu kabul etmektedirler.³¹⁶ O halde, akılda sabit olarak kabul edilen bu tümel kavramlar bilinebildiğine göre bu kavramları bilmemizi sağlayan bir mahiyetleri olmalıdır. Onlara göre hariçte yalnızca tikel varlıklar bulunmaktadır. Bu tikel varlıklar, akıl ile değil duyular yoluyla algılanabilen varlıklardır. *Felâsifeye* göre tümeller bu tikel varlıklardan aklî bir soyutlama yoluyla elde edilmektedir. Bu perspektife göre, tikel varlıklar tümel varlıkların sebebidir. Buna karşın tümel varlıklar ontolojik bakımdan tikel varlıklardan farklıdır. *Felâsifeye* göre tümeller haricî değil zihnî

³¹⁶ Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın küllîler ile ilgili şu yorumuyla uyumlu görünmektedir. “Küllî, ‘insan’ gibi birçok şeye bilfiil olarak yüklenen olması manasında kullanılabilir. Bir diğer manası, ‘yedigen ev’ örneğindeki gibidir; birçok şeye yüklenmesi mümkün olduğu halde o şeylerin bilfiil olarak var olmaları şart değildir. Bu, tabiatında pek çok şeye yüklenmek bulunduğu için küllîdir ancak söz konusu pek çok şeyin hatta onlardan birisinin dahi mevcûd olmaları şart değildir. ...” İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (The Metaphysics of the Healing)*, s. 148. İbn Sînâ'nın eserlerinde tümellerin hariçte varlığı olmadığını açık bir şekilde ifade ettiği pasajlar yer alsa da bu ifadelerin tamamen aklın yargısına tekabül edip etmediği tartışılmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 56. İbn Sîna tümeller ile ilgili bu nazariyesini, Platon'un tümellerin hariçte var olduğunu savunan anlayışına karşı ileri sürmektedir. İbn Sînâ, böyle bir tümel anlayışının yol açacağı sorunları gündeme getirmektedir. Bkz. Raja Bahlul, “Avicenna and the Problem of Universals”, *Philosophy and Theology* 21 (2009), ss. 7-8.

varlıklardır. Buna dair şöyle bir örnek verilmektedir: “Renklilik”, siyahlık ve beyazlıktan farklı olan müfred aklî bir hükümdür.³¹⁷ El-Ğazālî, hariçte siyah yahut beyaz olan bir varlık tasavvur edilmesine rağmen “renkli” olmayı hariçte bir varlık olarak tasavvur edilemeyeceğini belirtmektedir. Tasavvur edilebilir herhangi bir içeriğe sahip olmasa da ‘renklilik’ suretinin zihnî bir varlığı bulunmaktadır ve biz bunu biliyoruz. Demek ki bu bir bilgi (*ilm*) oluşturmaktadır. Bu durumda *felâsife* tümellerin haricî bir varlığa sahip olmadıkları halde bilginin konusu olabileceğini kabul etmektedirler. İşte el-Ğazālî’nin itirazı da bu noktaya dayanmaktadır. O, tümeller örneğiyle her var olan şeyin haricî varlığının olmasının zorunlu olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. El-Ğazālî, *felâsifenin* tümeller nazariyesine dikkat çekerek *felâsifenin* kendi felsefî ilkelerine tabi olduklarında imkânın aklî bir hüküm olduğunu kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Bunu ispatlamak için *felâsifenin* tümeller nazariyesi ile modal kavramlar arasında hariçte var olup olmamaları açısından bir analogi kurmaktadır. O, tümel kavramların hariçte var olmadıklarını kabul eden *felâsifenin* modal kavramların söz konusu olduğunda buna itiraz etmelerini tutarsız bulmaktadır.³¹⁸

Kraft, dördüncü delili tartıştığı makalesinde bu karşı-argümanı şöyle formüle etmektedir:

1. Akıl, tümel niteliklerin var olmadan önce mümkün olduklarına hükmeder.
2. Tümel niteliklerin imkânı bir *mahalde* bulunmaz.
3. Tümel niteliklere dair ilim malûmu gerektirir.
4. Tümel niteliklerin imkânı cisme izafe edilmez.

³¹⁷ Bkz. İbn Sînâ, ‘*Uyûnu’l-Hikme*, s. 56

³¹⁸ İbn Ruşd, el-Ğazālî’nin *felâsifenin* tümeller nazariyesini yanlış anladığını, *felâsifenin* tümellerin hariçte değil de zihinde var olmasını iddia ederken aslında hariçte bilfiil var olmadığını fakat bilkuvve olarak var olduğunu kastettiklerini belirtmektedir. İbn Ruşd, el-Ğazālî’nin imkânın da tümeller gibi hariçte var olmadığını söylemesinin bir yanıltmaca olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, tah. el-Câbirî. s. 191.

5. Tümel niteliklerin imkânı cisme izafe edilmeyince, bu tümellerin imkânlarına dair bilgi hasıl olmaz. (p ise q)
6. Bu tümellerin imkânının bilgisine sahibiz. (q')
7. O halde, bir şeyin imkânının bilgisi için, onun cisme izafe edilmesi gerekmez.³¹⁹ (o halde p')

Kraft'ın da ortaya koyduğu gibi, *felâsîfeye* göre tümellerin hariçte varlıkları olmamasına rağmen tümellere dair bilginiz vardır.³²⁰ El-Ğazâlî'ye göre, *felâsîfe* bu niteliklere dair bilginin tümellerin hariçte bir varlık gerektirmediğini kabul ettikleri gibi aynen bunun gibi modal kavramların da hariçte bir varlık gerektirmediğini kabul etmeleri gerekmektedir.³²¹

El-Ğazâlî'nin bu konuda gerçek düşüncesinin ne olduğunu burada tespit edemiyoruz. Zira *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de *felâsîfeye* itirazlarını yöneltirken kullandığı görüşlerin kendisine ait olması zorunlu değildir.³²² Onun yöntemi, ne *felâsîfenin* tümeller nazariyesini ne de modal

³¹⁹ Kraft, "A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazâlî's Concept of Modality" s. 29.

³²⁰ Kraft, "A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazâlî's Concept of Modality", s. 29.

³²¹ El-Ğazâlî'nin kendisinin imkânı zihinsel bir varlık olarak kabul edip etmediği hakkında bu pasajdan bir hükme varılamamaktadır. Zira o, dikkatli bir dil kullanarak tümellerin zihinsel varlık oluşuyla imkânın zihinsel bir varlık oluşu arasında bir karşılaştırma yapmanın ötesinde pozitif bir görüş bildirme yoluna gitmemektedir.

³²² Marmura, el-Ğazâlî'nin tümeller ile ilgili bu teoriyi kabul etmiş olduğu izlenimi vermiş olsa da bu argümanın aslında *ad hominem* olduğunu ileri sürmektedir. Marmura, –bu delilde olmasa da *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'nin genelinde– el-Ğazâlî'nin modalite anlayışına dair bazı ipuçları elde edeceğimiz pasajların olduğuna dikkat çekmektedir. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity" s. 150. Örneğin, ikinci delilde, modal kavramların çelişmezlik ilkesine dayanan bir tanımı yer almaktadır. Bu tanıma göre, imkânsız, "nefy ve ispatın bir arada bulunmasıdır ve tüm imkânsızlıklar da buna indirgenebilir". El-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 38. On yedinci meselede ise el-Ğazâlî şöyle bir tanım yapmaktadır: "İmkânsız (muhâl), makdûr değildir. İmkânsız, bir şeyi nefyederken ispat etmektir; ya geneli nefyederken özeli ispat etmek ya 'bir' nefyedilirken 'iki'yi ispat etmektir. Bunlardan birisine irca edilemeyen şey imkânsız değildir. Mümkün olmayan

kavramların zihnî varlıklar olduğunu kabul etmesini gerektirmektedir.³²³ Bu yöntemin gerektirdiği temel şey, bir felsefî sistemde bir şeyin aynı anda hem doğru hem yanlış olamayacağı ilkesidir. Dolayısıyla, el-Ğazālî'nin tümellerin ontolojik statüleri söz konusu olduğunda mümkün görülen bir şeyin modal kavramların ontolojik statüleri için de mümkün görülmesi gerektiği iddiası güçlü bir iddia olduğu söylenebilir.³²⁴ Buna göre, tümellerin haricî varlığının kabul edilmeyip modal kavramların haricî varlığının kabul edilmesi tutarsızlıktır.

4.2.2. *Felāsifenin Karşı Argümanı-2: Aklî Hükümlerin Akledenlere Bağlı Olması*

Felāsifenin imkânın aklî bir hüküm oluşu konusuna bir diğer itirazları da şöyle gösterilebilir:

1. İmkân aklî bir hüküm olsaydı akıllılara bağlı olurdu.

şey maddî da değildir.” Bu tanım da bir önceki tanımın daha detaylı bir açıklamasından ibarettir. Bkz. el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 175.

³²³ Burada el-Ğazālî herhangi bir karşı teori ileri sürmemektedir. Yalnızca negatif bir itiraz yapmaktadır. Bununla birlikte Kukkonen, el-Ğazālî'nin felsefî tutumunun mümkün dünyalar tartışmasında nereye tekabül ettiğini irdelediği makalesinde el-Ğazālî'nin *felāsifeye* yaptığı itirazlara dayanarak imkân görüşünü ortaya çıkarmaya çalışmak gibi güç bir işe girişmektedir. El-Ğazālî'nin imkânın *akledilebilirlik* olduğu iddiasıyla öngördüğü âlem, çelişki içermeyen mümkün şeylerin bir arada bulunduğu bir âlemdir. Kukkonen, çelişki içermemenin önermelerin çelişmezliği ve fiziksel şeylerin çelişmezliği olmak üzere iki boyutu olduğuna dikkat çekmektedir. İmkânın akledilebilirlik yorumuna göre fiziksel düzlemde tahayyül edilmesi mümkün olan her şeyin mümkün olduğu söylenebilir. Bu imkân anlayışına göre, çelişkiden başka bir sınırlılık söz konusu olmadığından dolayı fiziksel düzlemde imkânsız olan çok az şey olur. Zira mantıksal açıdan bir andan başka bir ana her şeyin başka şekilde olması mümkündür. Bu yorum çelişmezlik ilkesine ilginç bir uygulama alanı sağlamaktadır. Buradan hareketle Kukkonen, el-Ğazālî'nin mümkün dünyalara, zamansal bir içerik olmaksızın “tutarlı âlem tanımları” anlamı verebileceğini belirtmektedir. Kontenjan olan bu âlemler ancak Tanrı tarafından zorunlu kılınmış olabilir. Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa,” s. 490.

³²⁴ Kraft, “A Nominalist Deliverance from Error,” s. 30.

2. İmkân, akıllılara bağlı olmaksızın vardır.
3. O halde imkân aklî bir hüküm değildir.

Bu argümana göre, “İmkân aklî hükme irca edildiği takdirde, zihne bağımlı hale gelmektedir.”³²⁵ Zira aklî bir hükmün akleden bir zihne ihtiyacı vardır. Oysa imkânın akıldan ve akleden varlıklardan bağımsız olarak bir varlığı olmalıdır. Başka bir ifadeyle, *felâsîfeye* göre, hiçbir akıl yahut akleden varlık olmasa bile hala imkânın varlığından bahsedilebilir.

Burada *felâsîfenin* dikkat çektiği gibi, imkânı yalnızca aklî bir hüküm olarak addetmenin imkânın zihne indirgemesine ve öznel bir şekilde yorumuna yol açtığı söylenebilir. Yani bir şeyin dışta var olmadığını söylemek o şeyin yalnızca zihinde var olduğu ve dolayısıyla akledenlerin varlığına bağlı olduğunu iddia etmek olarak görülebilir. Peki bir şeyin hariçte var olmayıp yalnızca zihinde var olması, o şeyin zihni aşan bir gerçekliğinin olmadığı anlamına gelir mi?³²⁶ *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'deki bu münazara bu tür soruların cevabını bulmak için uygun veriyi sağlamamaktadır. *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, içeriğin doğruluğu ya da yanlışlığından ziyade teorinin tutarlılığı ile ilgilenmektedir. İmkânın akledenlere bağlı olup olmamasını tartışmak başka bir şeydir; aklî bir hüküm olarak tümellerin akledenlere bağlı olmasının modların akledenlere bağlı olmasını gerektirdiğini ileri sürmek ise daha başka bir şeydir. *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de ikincisini merkeze alarak bir sorgulama yapılmaktadır. Biz de eseri bu açıdan

³²⁵ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, s. 43.

³²⁶ Eţ-Ṭūsî'ye göre; hem imkân hem de imkânsızlık akılda tahakkuk edebilirler, fakat hariçte tahakkuk etmezler. Ancak *imkânsızlık* ile hüküm tasdik olur. Eţ-Ṭūsî, şeylerin/tümellerin bir akledenin olup olmamasından bağımsız olarak özleri gereği '*ademî*'/itibarî durumlarla nitelenebileceklerini ileri sürmektedir. Örneğin, iki karşıtın bir arada bulunması hiçbir akleden/itibar olmaksızın imkânsızdır. Eţ-Ṭūsî, el-Ğazâlî'den farklı olarak burada pozitif bir argüman ileri sürmekte ve aklî itibarların aslında ne olduğuna dair kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bu noktada, eţ-Ṭūsî, eserinde el-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de sürdürdüğü ve sadece *felâsîfenin* argümanlarını tahlil ve tenkitten ibaret olan yönteminden ayrılmaktadır. Bkz. eţ-Ṭūsî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, s. 55.

inceleyerek el-Ğazālī'nin *felāsifenin* delilerine yönelttiği tutarsızlık iddialarının yerinde olup olmadığını değerlendirmeye çalışmaktayız.

El-Ğazālī, akleden hiç kimse olmaması durumunun imkânın da son bulmasına yol açacağı itirazına ise *felāsifenin* tümellerle ilgili perspektiflerine dikkat çekerek karşılık vermektedir.

1. Eğer *felāsife* akledenler yok olduğunda cins ve türlerden oluşan tümellerin de yok olacağını düşünüyorlarsa o zaman modal kavramlar için de bunu düşünmelerinde bir beis yoktur. Dolayısıyla, bu iddia tümeller için geçerli ise imkân için de geçerli olmalıdır. Böylece tümeller zihne bağlı olduğu gibi imkân da zihne bağlı olmuş olur. Bu durumda *felāsife* içinde imkânın aklı bir hüküm olduğu ortaya çıkmış olur ve tartışmayı kaybederler (ilzam hâsıl olur).

2. Ancak *felāsife*, tümellerin akledenlere bağlı olduğu ve akledenler ortadan kalkınca tümellerin de ortadan kalktığı görüşünü kabul etmeyip tümellerin Tanrı'nın ilminde var olacağını düşünüyorlarsa, o zaman el-Ğazālī, imkânı da böyle kabul etmeleri gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda da tümeller, nasıl maddî bir varlığa değil Tanrı'ya irca etmiş oluyorsa aynısı imkân için de geçerli olacaktır. Bu durumda yine ilzam hâsıl olmuş olur.

Netice olarak, *felāsife* ister akleden öznelere yok olunca tümel varlıkların yok olacağını iddia etsin, ister tümel varlıkları Tanrı'nın zihnine irca etsinler, iki durumda da el-Ğazālī'nin maksadı hâsıl olmuş olmaktadır. Zira el-Ğazālī'nin göstermek istediği yalnızca “akleden öznelere yok olmaları” açısından tümeller için geçerli olan durumların modal kavramlar için de geçerli olmasıdır. El-Ğazālī'nin maksadı *felāsifenin* tutarsızlıklarını göstermekle sınırlı olduğu için bunun daha ötesinde bir gerekçelendirme yapma gereği duymamaktadır. Bununla birlikte burada varid olan tümeller tartışmasına dayanarak el-Ğazālī'nin tümeller ve modalite teorisi incelenirken *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin birinci meselesinde yer alan dördüncü delilde yer alan bu tartışmalara da başvurulmaktadır. Kanaatimce bu pasajlardan ancak el-Ğazālī'nin bu teorilere vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Bu delile yönelik itirazlardan hareketle el-Ğazālī'nin modalite teorisinin ne olduğuna dair kesin bir sonuca varmak zor görünmektedir.

Tümeller ile ilgili bu tartışmada, el-Ğazālī, *felāsifenin* kendi ilkeleriyle tutarlı olmak adına modal kavramların aklî yargılar olduğunu ve niteleyecekleri bir mevcuda ihtiyaçları olmadığını kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Şimdi el-Ğazālī'nin *felāsifeye* yönelttiği daha önce değindiğimiz üç karşı-argümana geçebiliriz.

4.3. El-Ğazālī'nin Modalitenin Aklın Bir Hükümü Olduğunu Savunmak

Amacıyla Sunduğu Üç Argümanı

4.3.1. İmkânsızın Mevcûdiyeti

El-Ğazālī'nin imkânın aklî bir hüküm olduğunu ispat etme sadedinde sunduğu karşı-argümanlardan ilki, imkânsızın mevcudiyetine dairdir. El-Ğazālī'ye göre, *felāsife* eğer 'imkân'ın hariçte bir mevcûd gerektirdiğini kabul ediyorlarsa, aynı şekilde 'imkânsız'ın da bir mevcûd gerektirdiğini kabul etmelerini gerekmektedir. Ancak, el-Ğazālī'ye göre, imkânsızın bir mevcûdu gerektirmesi söz konusu olamayacağı için imkân da mevcûd gerektirmez. El-Ğazālī'nin itirazı şöyle formüle edilebilir:

1. Eğer imkân, izafe edileceği bir mevcûd gerektiriyorsa aynı şekilde imkânsızlık da izafe edileceği bir mevcûd gerektirirdi.
2. İmkânsız, bizâtihi mevcûd olamaz.
3. İmkânsız, bir maddeye de dayanmaz.
4. O halde, imkânsız, bir mevcûd gerektirmez.
5. O halde, imkân da bir mevcûd gerektirmez.

Felāsife, kendi modalite anlayışlarına uygun olarak "imkân"ın bir mevcûd gerektirdiğini iddia ederken, el-Ğazālī, o halde, modal kavramlardan bir diğeri olan imkânsızlığın da bir mevcûdu gerektirmesi gerektiğini ileri sürerek bunlara karşı çıkmaktadır. El-Ğazālī, bu itirazda, 'modal kavramların ontolojik statülerinin aynı olması gerektiği'nden yola çıkmaktadır. 'Eğer imkân *vucûdî* ise o zaman imkânsızlık da *vucûdî* olmalıdır' şeklindeki bu itiraza karşı bu

ikisinin aynı statüde olmasının zorunlu olmadığına (örneğin imkânsızın ‘*ademî*, imkânın *vücûdî* olabileceğine) yönelik herhangi bir itiraz yöneltilmemektedir.³²⁷ Burada imkân gibi imkânsızlık kavramının da delalet ettiği ontolojik bir karşılık olması beklenmektedir. Buna göre, mevcûd olan bir X farz ettiğimiz takdirde, imkân ancak o X’in imkânı oluyorsa, o halde imkânsızlık da bir mevcuda ihtiyaç duymalı ve X’in imkânsızlığı olmalıdır. Bu durumda, imkânın izafe edildiği bir mevcûd olduğu gibi imkânsızlığın da izafe edildiği bir mevcûd olmalıdır. Ancak, el-Ğazālî, buna karşın imkânsızın bizâtihî bir varlığı olmadığını ve dolayısıyla bir maddeye izafe edilemeyeceğini ileri sürmektedir.³²⁸ Böylece el-Ğazālî, modal kavramların maddeye izafe olmasının zorunlu olmadığını hatta bunun çelişkili sonuçlara yol açtığını göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla el-Ğazālî’ye göre, modal kavramlardan birisi olan ‘imkânsızlık’ nasıl izafe olduğu bir mevcuda gerek duymuyorsa, ‘mümkün’ de aynı şekilde düşünülebilir ve izafe edileceği herhangi bir mevcûd gerektirmez.

Burada, el-Ğazālî’nin “imkânın bir mevcuda dayanması gerekiyorsa imkânsızlığın da dayanması gerekir” şeklindeki itiraz metodu, Goodman’ın dikkat çektiği gibi, Kelâm sisteminde kullanılan akıl yürütme tarzına uygun düşmektedir.³²⁹

³²⁷ Burada *felâsifenin*, “İmkân mevcudu gerektirirken imkânsızlık mevcudu gerektirmemektedir” şeklinde bir iddiaları yoktur. Bilakis onlar, modal kavramların ontolojik statülerinin aynı olmasından yola çıkmaktadırlar. Dolayısıyla eṭ-Ṭūsî’nin *Tehâfut*’ünde *felâsifenin* “imkânsız ‘*ademî* ise imkân *vücûdî*dir” iddiasını yöneltenlere karşı ileri sürdüğü hem imkânın hem de imkânsızın ‘*ademî* olacağına dair argüman burada alakasız görünmektedir. Zira *Tehâfutu’l-Felâsife*’deki delilde modal kavramların ontolojik statülerinin aynı olması iddiasına karşı *felâsifenin* yönelttiği bir itiraza yer verilmemektedir. Et-Ṭūsî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, ss. 129-133.

³²⁸ el-Ğazālî, *The Incoherence of the Philosophers*, s. 42.

³²⁹ Bkz. Goodman, “Ghazālî’s Argument from Creation (II),” s. 176.

4.3.1.1. *Felāsifenin İmkânsızın Mevcûd Olmadığı İddiasına İtirazı*

Felāsife, el-Ğazālî'nin "imkânsızın ontolojik bir varlığı olmadığı" şeklindeki karşı argümanına itiraz etmektedir. *Felāsifeye* göre, "İmkânsız da *imkân* gibi izâfe edileceği bir mevcûdu gerektiren bir niteliktir."

Felāsife, imkânsızın nasıl maddeye izafe olacağını göstermek için 'iki zıddın birleşmesinin imkânsızlığı'nı örnek vermektedirler. Örneğin, bir *mahallin* beyaz olduğu sürece beyaz-olmayan olması imkânsızdır. Bu nedenle bir konu, eğer beyazı yüklem olarak almış ise, onun zıddı olan siyahın da aynı anda ona yüklem olması imkânsızdır. *Felāsifeye* göre, burada 'beyaz olmamak' 'beyaz olma' ya dayanmakta, 'beyaz olma' da rengi beyaz olan bir mevcudu gerektirmektedir. Dolayısıyla imkânsızlık, zıddını üzerinde bulundurması imkânsız olan bir konunun varlığını gerektirmektedir. Buradan hareketle, *felāsife* imkânsızlığın da nihayetinde bir mevzuyla/konuyla dayanan bir nitelik olduğunu ileri sürmektedirler. *Felāsifeye* göre zorunluluk modunun ise zorunlu bir varlığı gerektirmekte olduğu zaten açıktır. Böylece *felāsife* üç modal kavramın da bir mevcudu nitelediğini vurgulamakta ve üç modal kavramın da bir mevcuda dayanması gerektiğini savunmaktadırlar. *Felāsifenin* bu görüşü, Aristoteles'in modalite anlayışına da uygun görünmektedir. Zira Aristoteles de modal kavramların ontolojik bir statüsü olduğunu ileri sürmektedir.³³⁰

4.3.1.2. *El-Ğazālî'nin İmkânsızın Mevcûd Olduğu İddiasına İtirazı*

El-Ğazālî, *felāsifenin* itirazına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre bütün imkânsızlıklar, bir maddenin beyaz olduğu sürece siyah olmasının imkânsız olması türünden bir imkânsızlık değildir. Bir *mahallin* beyaz olduğu sürece beyaz-olmayan olmasının imkânsız olduğu örneğini

³³⁰ Bkz. Simo Knuuttila, "Medieval Theories of Modality," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/modality-medieval/> (06.10.2022). Bu makale, Aristoteles'in modalite perspektifine dair sistematik bir değerlendirme içermektedir.

vererek imkânsızlığın da nihayetinde bir maddeye dayanacağını ileri süren *felâsifeye* karşı el-Ğazālî, tüm imkânsız durumlar için aynısının geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, herhangi bir maddeye dayandırılması imkânsız olan bir “imkânsız” durumun bulunmasında bir beis yoktur. El-Ğazālî’ye göre, *her* imkânsızlığın ontolojik bir karşılığı olması zorunluluğu yoktur. Buna örnek olarak, el-Ğazālî, ‘Tanrı’nın bir *şerîkinin* varlığının imkânsızlığı’ durumunu vermektedir. *Felâsifenin* iddiası geçerli ise, bu durumda “Tanrı’nın *şerîki* olmasının imkânsızlığı”nın tekabül ettiği bir mevcûd olmalıdır. Ancak böyle bir mevcudun olamayacağı açıktır. Zira münazaranın iki tarafı da Tanrı’nın birliği ve *şerîki* olmadığı konusunda muvafıktır.

El-Ğazālî’nin argümanını şöyle gösterebiliriz:

1. Tanrı’nın *şerîkinin* olması imkânsızdır.
2. Tanrı’nın *şerîkinin* olmasının imkânsızlığı bir mevcudu zorunlu kılmaz.
3. O halde her imkânsızlık bir mevcudu zorunlu kılmaz.

Bu akıl yürütmeye göre, Tanrı’nın *şerîkinin* olamayacağı müsellemler olduğu için böyle bir imkânsızlığın bir mevcûda tekabül etmeyeceği açıktır.

4.3.1.3. *Felâsifenin* “İmkânsız maddeyi gerektirmez” İddiasına Karşı Bir Başka İtirazı

El-Ğazālî, Allah’ın *şerîki* olamayacağını ve bunun da maddî bir delaleti gerektirmeyen imkânsız durumların olduğunu gösterdiği şeklindeki iddiasına karşı *felâsifenin* yöneltebileceği bir itirazı dile getirmektedir. *Felâsifeye* göre;

[Allah'ın] şerîkinin olmasının imkânsızlığının manası, Allah Teâla'nın zâtı ve varlığıyla tek oluşunun (*infirād*) zorunlu olmasıdır. *İnfirād* O'na muzaftır (*muḍāf ileyhi*).³³¹

Felāsife, akledilebilirlik anlamında bir modalite teorisine karşı çıkma konusunda ısrarlıdır. Allah'ın şerîki olmasının imkânsızlığının da bir mevcudu gerektirdiğini göstermek amacıyla *felāsife*, Allah'ın şerîkinin imkânsız olmasının Allah'ın birliğinin zorunluluğu anlamına geldiğini belirtmektedirler. Zorunluluğun bir mevcuda dayanması konusunda bir tartışma olmadığı için imkânsızlığı da zorunluluğa irca etmek suretiyle iddiasını ispatlama yoluna gitmişlerdir. *Felāsife*, böylelikle, imkânsızlığın bir mevcuda dayandığı iddialarını savunmayı sürdürmektedir. El-Ğazālî, *felāsifenin* kendi sisteminin bu iddia ile tutarsızlık arz ettiğini ileri sürerek imkânsızın mevcûdiyetine karşı çıkmayı sürdürmektedir.

4.3.1.4 El-Ğazālî'nin *Felāsifenin* İmkânsızlığı Zorunluluğa İrca Etmesine Yönelik İtirazı

El-Ğazālî, Allah'ın şerîkinin olmasının imkânsızlığının Allah'ın tekliğinin zorunluluğuna indirgenemeyeceğini, nitekim Allah'ın tek başına olmasının *felāsifenin* kendi sistemlerinde dahi zorunlu olmadığını ileri sürmektedir. *Felāsifenin* kendi ilkelerine göre, *infirād*/tek başına olma zorunlu değildir. Zira âlem, Allah ile birlikte vardır. O halde [Allah] münferit/tek başına değildir. El-Ğazālî, Allah ile birlikte âlemin de varlığını kabul ettikleri için *felāsifeye* göre Allah'ın tek başınalığının zorunlu olmadığına işaret etmektedir.³³²

³³¹ Van Den Bergh ve Marmura tercümelerinde bu pasajda geçen *muḍāf ileyhi* ibaresindeki “hu” zamirini Tanrı'ya göndermekte iken Kaya, “hu” zamirini ‘Allah’ın zatının tekliği ve varlığının zorunlu oluşu’na göndermektedir. Ben birinci görüşü tercih ediyorum. Çünkü burada asıl tartışma konusu Allah'ın birliğidir. Bkz. el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, terc. Michael E. Marmura. 2000, s. 45; Bkz. İbn Ruşd, *Tehāfut et-Tehāfut*, terc. Van Den Bergh, s. 66.

³³² Marmura, “The Conflict Over the World's Pre-Eternity,” s. 152.

Felâsife, Tanrı'nın *şerîkinin* imkânsızlığının Tanrı'nın tek oluşunun zorunluluğu anlamına geleceğini ileri sürmektedirler. Ancak, *felâsifenin* Tanrı'nın tekliği ifadesi ile kastettikleri, Tanrı'nın âleme nazaran değil de Tanrı'nın bir *şerîke* nazaran tek olmasıdır. Onlara göre “*Şerîke* nazaran Tanrı'nın tekliği zorunludur.” Zorunlunun çelişigi ise imkânsız olduğu için, imkânsızı zorunluya döndürmek suretiyle, imkânsızlık Tanrı ile yani yine bir mevcûd ile ilişkilendirilmektedir. Buna cevap olarak ise el-Ğazālî, Tanrı'nın âleme nazaran tekliği ile *şerîkine* nazaran tekliği arasındaki farka dikkat çekerek güçlü bir itiraz yöneltmektedir: Tanrı'nın *şerîkine* nazaran *infirâdı* zorunlu iken âleme nazaran *infirâdı* mümkündür, zorunlu değildir.³³³

Bu itiraza göre Tanrı'nın *şerîkine* nazaran *infirâdı*, Tanrı'nın *şerîkinin* olması imkânsız olduğu için, zorunludur. Tanrı'nın âleme nazaran *infirâdı* ise mümkündür, çünkü âlemin Tanrı ile birlikte var olması mümkündür, zorunlu değildir. El-Ğazālî'ye göre, *felâsife*, imkânsızı zorunluya döndürerek, sonra da zorunluluk ve teklik arasında bir ilişki kurmak suretiyle tekliği Tanrı'ya izafe etmekte ve böylelikle imkânsızlığı dolaylı olarak bir mevcûda dayandırmaktadırlar. Yani *felâsife*, zorunluluk atfetmek suretiyle tekliği Tanrı'ya izafe etmiş olmaktadır. Böylece imkânsızlığın da bir mevcûda dayandığını göstermeyi amaçlamaktadırlar. Bu döndürmenin nasıl yapıldığının daha açık olması için şöyle gösterelim:

Tanrı'nın *şerîki* *imkânsızdır*: Tanrı'nın *şerîkinin* *olmaması* *zorunludur*: Tanrı'nın birliği (*infirâd*) *zorunludur*.

Ancak, el-Ğazālî böyle bir akıl yürütmenin kabul edilemez sonuçları olacağını belirtmektedir. Çünkü *felâsifenin* yaptığı gibi bir akıl yürütme yapıldığı takdirde, Tanrı ile beraber *şerîkinin* var olmamasının zorunlu olması Tanrı'nın birliğinin zorunlu olduğu anlamına geliyorsa, o halde Tanrı ile beraber âlemin varlığının mümkün olması da Tanrı'nın birliğinin

³³³ Bkz. el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s.45

imkânı anlamına gelecektir. Ne var ki Tanrı'nın birliği mümkün değil, zorunludur. Çünkü Tanrı Zorunlu Varlık olup her yönüyle zorunludur, Tanrı'ya imkân atfedilmez. Dolayısıyla bu akıl yürütme yanlış bir sonuç vermektedir.

Felâsife de Tanrı'nın âlem ile var olmasını mümkün gördüğü halde bunu Tanrı'ya bir imkân atfetmek olarak görmemektedir.³³⁴ Ancak, el-Ğazâlî, Tanrı'nın tekliğinin her koşulda zorunlu olmadığını belirtmektedir. Zira *felâsifenin* da kabul ettiği gibi Tanrı ile birlikte âlem vardır ve bu mümkündür. Hem *felâsife* hem de el-Ğazâlî'ye göre Tanrı ve âlem birlikte vardır. Aralarındaki fark *felâsifenin* âlemin hâdis olarak değil ezeli olarak var olduğunu düşünmeleridir. *Felâsife* gibi akıl yürütüldüğünde Tanrı ile âlemin birlikte var olması mümkün olması zorunluluğun Tanrı'ya dayandırıldığı gibi imkânın da Tanrı'ya dayandırılmasını gerektirir ki el-Ğazâlî bunu imkânsız görmektedir. Böylelikle, el-Ğazâlî, her imkânsızlığın zorunluluğa döndürülerek zâta irca edilemeyeceğini göstermeyi amaçlamaktadır. El-Ğazâlî'ye göre, aklın, modalite konusunda hüküm verirken modların *vücûdî* olmasını zorunlu görmediğine dair bir diğer argüman da tikel arazlardan yola çıkmaktadır.

4.3.2. Tikel Arazların Mevcûdiyeti

4.3.2.1. El-Ğazâlî: Tikel Arazlar Bizâtihî Mümkündür.

El-Ğazâlî'nin, modal kavramların, yalnızca aklî bir hüküm olduğunu desteklemek üzere ileri sürdüğü argümanlarından ikincisi, siyah ve beyaz gibi renklerin mevcudiyetine dairdir. Burada el-Ğazâlî, *felâsifenin* de siyah ve beyazın herhangi bir mahalle dayanmaksızın aklen mümkün olduğuna hüküm verildiğini kabul etmek zorunda olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Dördüncü delilin ilk öncülünde *felâsife* “hâdislerin var olmadan önce mümkün olduklarını” ileri sürmektedirler. El-Ğazâlî de itirazının ilk cümlesini bu öncül ile aynı formda ifade etmektedir: “Akıl, siyah ve beyazın [tikel arazların / tümel niteliklerin] var olmadan önce

³³⁴ Marmura, “The Conflict Over the World's Pre-Eternity,” s. 153.

mümkün olduklarına hükmetmektedir (*yaḳḳī*).³³⁵ Bu, *felāsifenin* de kabul edeceği bir öncüdür. Zira *felāsife*, tikel arazların hâdis varlıklar olduğunu kabul etmektedir. Hâdis varlıklar ise *felāsifeye* göre var olmadan önce mümkündür. Buradaki tartışma noktası ise bu imkânın hariçteki bir mevcuda dayanıp dayanmadığıdır. *Felāsifeye* göre hâdis varlıkların imkânı hariçte bir mevcuda dayanmaktadır. Bu öncülde yer alan “mümkün” hükmü *felāsifeye* göre hariçte var olan bir konuya delalet etmekte iken el-Ğazālî bu hükmün tikel arazların bizâtihi kendisi için geçerli olduğunu ileri sürerek *felāsifeye* itiraz etmektedir.³³⁶ El-Ğazālî, bu itirazda iddiasını ispatlarken *abese irca* metodu kullanmakta, tikel arazların imkânının bir konuda bulunduğu kabul edildiğinde imkânsız bir sonuç vereceğini göstermek suretiyle tikel arazların bizâtihi mümkün olduklarını göstermektedir. El-Ğazālî’nin argümanını şöyle formüle edebiliriz:

1. Tikel arazlar, cisme izâfe edilebilen niteliklerdir.
2. Eğer imkânın manası, bir cismin –örneğin– beyaz olabilmesinin imkânı olursa, beyazlık bizâtihi mümkün olmaz.
3. Beyaz bizâtihi mümkün olmaz ise cismin beyaz olması mümkün olmaz.
4. Cismin beyaz olması mümkündür.
5. O halde beyaz, bizâtihi mümkündür.

³³⁵ *yaḳḳī* ibaresinin tercümesine dair Marmura, Van Den Bergh’e benim de katıldığım şöyle bir eleştiri yöneltmektedir: “Van Den Bergh, *yaḳḳī* ibaresini “karar verir” (*decides*) olarak tercüme etmekte ve el-Ğazālî’yi yargıları değil de kavramları; mümkün, zorunlu, imkânsız olarak ele aldığını ileri sürerek eleştirmektedir. O, el-Ğazālî’nin itirazını Stoacı çerçeve ile ilişkilendirme konusunda ısrarcıdır. Tercümesi de ister istemez bu görüşlerinden etkilenmiş olabilir. Hükümlerin ve kavramların tartışmanın ilerleyen safhalarında net bir şekilde ayrıştırılmadığı söylenebilir. Ancak *yaḳḳī* ibaresinin bu metinde aklın hükmü anlamına geldiği konusu tartışma götürmeyecek şekilde açıktır. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 144.

³³⁶ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 144.

El-Ğazālī bu itirazında imkânın izafe edileceği hariçte mevcûd bir zât gerektirmediğini ileri sürmektedir. Bunu gerekçelendirmek üzere siyah ve beyaz gibi renkleri örnek olarak vermektedir. Siyah ve beyaz *felâsîfenin* varlık tasnifinde “tikel arazlar” olarak yer almaktadır.

Felâsîfeye göre varlık; cevher ve araz olarak iki kısma ayrılmaktadır. Araz ise bir mevzuya yüklem yoluyla söylenebilenler ve bir mevzuya yüklenemeyenler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi ‘renk’ gibi küllî arazlardır. İkincisi ise ‘siyahlık’, ‘beyazlık’, ‘yazı yazmak’ gibi bir mevzuya yüklenemeyen ferdî arazlardır. Bu arazların bir konuya yüklenmesi sadece *sahiplik* yoluyla olmaktadır. Dolayısıyla ‘Zeyd beyazlıktır’ yahut ‘Zeyd yazı yazmaktır’ diyemeyiz. Ancak ‘Zeyd yazı yazmayı bilendir’ yahut ‘Zeyd beyaz olandır’ diyebiliriz. Tümel arazlar ise söz konusu ferdî arazlardan farklıdır. Tümel arazlar doğrudan bir konuya yüklem olabilirler. Örneğin tümel bir araz olan renk konuya ‘Siyah renktir’ şeklinde yüklenebilir.³³⁷

Tümel arazların tikel arazlardan farklı olması el-Ğazālī’nin itirazını tespit etmek açısından önemlidir. Çünkü aynı tartışmada hem tümeller nazariyesi hem de siyah ve beyaz renklerin vurgulandığı iki ayrı itiraz bulunmaktadır. Bu itirazların birbirinden farkını oluşturan hususun tikel arazlarla tümeller arasındaki bu farklılık olduğu anlaşılmaktadır. El-Ğazālī, *felâsîfenin* tümellerin hariçte varlığını kabul etmemesinden yola çıkarak bir itiraz geliştirmekte iken ile tikel arazların hariçte varlığının durumu farklıdır. Tikel arazlar tümellerden farklı olarak hariçte mevcut olan bir konuda teşahhus eden arazlardır: bir *cismin* beyaz olması, *insanın* yazı yazması gibi.

El-Ğazālī, bu itiraz ile tikel arazların imkânının da kendinde akledilebilir olduğunu ve akledilmesini hariçteki varlığına borçlu olmadığını ileri sürmektedir. Yani, ‘beyaz, görünürlük

³³⁷ Bkz. el-Ğazālī, *Mî’yāru’l-’İlm* s.470; İbn Sînā, *eş-Şifā’*: *el-Mekûlât*, ed. Georges C. Anawātī, Maḥmūd el-Ḥudayrī, Fu’ād el-Ehvānī & Sa’īd Zāyid. (Kahire: el-Hey’etu’l-’Āmme li-Şu’ūni’l-Meṭābi’i’l-’Emīriyye, 1959), ss. 28-45.

kazanmak için bir cisme muhtaç olsa bile bu durum, onun beyaz olmak bakımından bizâtihi bir imkâna sahip olmasını engellememektedir. Hatta beyazın bizâtihi mümkün olduğunu düşünmeksizin beyazın arız olduğu bir varlıktan dahi bahsedilemez. İşte bu imkân, beyaz olan bir cisimdeki bir bilkuvvelik anlamında değil beyazın bizâtihi var olma imkânıdır.³³⁸ Aklın hükmünün bu niteliklerin bulunduğu konu ile değil niteliklerin kendisi için geçerli olması, imkânın bir bilkuvvelik değil, yalnızca aklın bir hükmü olduğu anlamına gelmektedir.

El-Ğazālî'nin vurguladığı gibi, beyazın kendisi bizâtihi mümkün olmasaydı bir cismin beyaz olması nasıl mümkün olabilirdi? Kendinde mümkün olmayan bir şeyin bir cisimde bulunması mümkün olabilir mi? El-Ğazālî'nin *felâsîfeye* yönelttiği soru da budur: söz konusu imkân eğer yalnızca bir cisimde bulunan bilkuvvelik olarak alınırsa o zaman tikel arazların kendisi bizâtihi anlamda nedir? Mümkün müdür, zorunlu mudur yoksa imkânsız mıdır? Buna cevap olarak hâdis olan tikel arazın zorunlu ya da imkânsız olamadığı ve mümkün olduğunu söyleriz. Yani akıl, tikel bir araza sahip olan herhangi bir mevcûd şey düşünmeksizin de kendinde tikel arazi (beyaz yahut siyahı) mümkün görmektedir.³³⁹ El-Ğazālî, böyle bir akıl yürütmeye dayanarak, tikel arazların bir maddeye dayanmaksızın da kendinde mümkün oldukları görüşünü savunmaktadır. Buna göre, örneğin beyazlık bizâtihi olarak mümkün olmadıkça bir cismin beyaz olmasının imkânından da söz edilemez. Görüldüğü üzere, tikel arazların imkânı ile ilgili aklî hüküm, bu arazların yer aldığı konu ile ilgili değil, arazların

³³⁸ El-Ğazālî, dördüncü delile karşı birincisi tümeller tartışmasıyla ilgili olan ikincisi ise tikel arazların durumu ile ilgili olan iki ayrı itiraz yöneltmektedir. Bu argümanlar *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de iki ayrı çerçevede tartışılmaktadır. Ancak modern çalışmalarda bu ikisi arasındaki ayrım muğlaklaşmış olup bu iki argüman aynı çerçevede ele alınmaktadır. Örneğin Kraft, el-Ğazālî'nin iki ayrı husus olarak değerlendirdiği noktaları tek bir argüman olarak dizayn etmektedir. Bkz. Kraft, "A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazālî's Concept of Modality", s. 29.

³³⁹ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*, terc. Michael E. Marmura, s. 43.

kendisiyle ilgilidir. Bu arazların/niteliklerin kendisi *felāsifenin* anladığı anlamda imkân için bir konu teşkil etmez. Bu nitelikler bulunduğu konuya yüklenen bir yüklemidir. Çünkü imkân arazlara yüklenemez. Dolayısıyla kendileri konu olamazlar. Onlar ile ilgili hükümler ancak aklı hükümler olarak görülebilir.³⁴⁰ *Felāsife* “arazın arazi olamaz” düşüncesini benimsedikleri için arazın imkânının da araza dayanamayacağını kabul etmeleri gerekmektedir.

Netice olarak bu argüman ile, “aklın tikel arazların mümkün olduğuna hükmetmek için hariçte mevcûd bir zât vazetmeye gerek duymadığı” iddia edilmektedir. Dolayısıyla akıl, tikel arazlarla ilgili hükmünü verirken yalnızca arazların zatına başvurmaktadır. El-Ğazālî, bu akıl yürütmeye dayanarak genel olarak imkânın da böyle bir aklı bir hüküm olarak görülmemesi için bir neden olmadığını ileri sürmektedir. Bütün bunların ışığında el-Ğazālî’nin tikel arazlar örneğini gündeme getirmek suretiyle imkânın aklın yargısı olduğu iddiası ile vurguladığı nokta daha açık hale gelmektedir: Maddeye ihtiyaç duymaksızın tikel arazlar nasıl akledilebiliyorsa, imkân da aynı şekilde akledilebilir.

4.3.2.2. *Felāsifenin İtirazı: Bizâtihi Siyahlık Mümkün Değildir.*

Ancak *felāsife* el-Ğazālî’nin bu itirazını kabul etmemekte ve tikel arazların soyut olarak akledilebilmelerine karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre, “Kendinde/binefsihi siyahlık mümkün değildir”³⁴¹ Zira *felāsifeye* göre, tikel arazların bir konuda olmaksızın/soyut olarak ele alınmaları imkânsızdır. Tikel arazların imkânı dış dünyada bir varlığı gerektirmektedir.³⁴² Zira bu yoruma göre, eğer siyah başlı başına, herhangi bir mahalde bulunmaksızın ele alınırsa, böyle bir siyahlık mümkün değil imkânsızdır. Siyahlık ancak bir cisimde görünürlük kazandığında

³⁴⁰ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity” s. 144.

³⁴¹ *Felāsife* ve İbn Ruşd, bir şeyin hâdis olmasının imkânından söz ederken kastettikleri, önceki bir maddede bulunan bilkuvvelik anlamında bir imkândır. Böyle bir bilkuvvelik, hariçte var olması gerektiğinden aklın bir hükmü olarak değerlendirilmez. Bkz. İbn Ruşd, *Tehāfutu’t-Tehāfut*, tah. el-Câbirî, s. 184.

³⁴² Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 153.

mümkün olmaktadır.³⁴³ Bu imkân, konunun değişmesinin, örneğin beyaz bir cismin siyah olmasının imkânı anlamına gelmektedir. Buna göre, cismin değişmesinin imkânından bahsedilemeseydi, siyahlığın imkânından da bahsedilemezdi. *Felâsife* böyle bir akıl yürütme ile, cisimden bağımsız, kendinde siyah ve beyazın imkânından bahsedilemeyeceğini, siyah ve beyazın ancak ve ancak bir cismin siyah olma imkânı olabileceğini ileri sürmektedir.

Bu tür bir imkân, bir cismin bu niteliğe sahip olabilme, değişebilme kuvvesi/potansiyeli anlamına gelmektedir. *Felâsifeye* göre, niteliklerin değişmesi ancak bir maddede yer alan niteliklerin değişmesi anlamındadır. Dolayısıyla burada *felâsife* net olarak imkânın *bilkuvvelik* anlamında ele alarak el-Ğazâlî'ye karşı çıkmaktadırlar.

4.3.2.3. El-Ğazâlî: Siyah ve Beyazın Mevcudiyeti

El-Ğazâlî, *felâsifenin* tikel arazların kendi başına varlıklarının söz konusu olamayacağı, yalnızca bir konuda var olabilmeleri itirazlarına cevap olarak tikel arazların hariçte varlıklarıyla akılda varlıkları arasında ayrım olduğu hususunu gündeme getirmektedir. Buna göre söz konusu arazlar hariçte var olmak için bir konuya ihtiyaç duysalar da akılda varlıkları için böyle bir durum söz konusu değildir. El-Ğazâlî, eğer *felâsife*, siyah ve beyazın hariçte, cisimden bağımsız münferid bir varlıklarının olmadığını iddia ediyorlarsa bunu kabul etmektedir. Ona göre, renklerin *dış dünyada* bizâtihi varlıklarından söz edilemez. Buna karşın, onun kabul etmediği nokta, siyah ve beyazın akılda bir varlıkları olmadığı iddiasıdır. Renkler, dış dünyadan bağımsız olarak akledilebilir ve akıl, bu niteliklerin bizâtihi mümkün oldukları yargısına varabilir.³⁴⁴ Bizâtihi siyahlığın hariçte var olması mümkün değildir, ancak aklen mümkündür. Ona göre, mücerred siyahlık akledilebilir. Siyahlığın mümkün olduğuna hükmedilebilir.

³⁴³ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 43.

³⁴⁴ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura, s. 45.

Nitekim, bir cismin siyah olması için öncelikle siyahın kendinde mümkün olması gerekmektedir.

El-Ğazālī'nin tikel arazlar ile ilgili bu itirazını ayrıca gündeme getirmesi, tikel arazların tümellerden farklı olarak bir cevherde bulunmak suretiyle hariçte teşahhus edebiliyor olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Biz, siyah yahut beyaz gibi bir rengi bir cisimde olmadan tasavvur edemiyoruz. Bununla birlikte bir cisimde örneğin beyaz olabilme imkânı yoksa o cismin o beyaz olmasının gerçekleşmeyeceğini biliyoruz. “Renklilik” hakkında düşünmek bu meseleyi kavramayı kolaylaştıracaktır. “Renklilik” siyah ya da beyaz renkten farklı olarak hariçte varlığı tasavvur edilemeyen bir kavramdır. Bir cisim imkânsız bir niteliğe nasıl sahip olabilir? Demek ki bir niteliğin bir mahalde var olabilmesi için öncelikle aklın o niteliğin mümkün olduğuna hükmetmesi gerekmektedir.

El-Ğazālī'nin tasavvur ve tahayyül düzleminde değil ancak taakkul düzleminde gerçekleşen bir faaliyet olan “akledilebilirlik” renkler için de geçerli görmesi sağduyuya uygun görünmektedir. Tikel arazlar için dahi söz konusu olan bu imkân, tümeller için hayli hayli söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu delil, el-Ğazālī'nin tümellerin akledilebilirliği ile ilgili tutumunu da desteklemektedir.

4.3.3. Nefislerin Mevcudiyeti

El-Ğazālī'nin üçüncü delile itiraz olarak ileri sürdüğü üçüncü argüman, insan nefislerinin mevcudiyetine dairdir. El-Ğazālī, bu argüman ile *felâsifenin* imkân anlayışları ve nefis teorilerinin birbiriyle tutarsızlık arz ettiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Zira “İbn Sînâ ve bazı muhakkikler nefsin hem hâdis olduğunu³⁴⁵ hem de herhangi bir maddenin niteliği olmayan, beden yok olmasından sonra da varlığını devam ettirebilen bizâtihi kâim bir cevher olduğunu

³⁴⁵ İbn Sînâ'ya göre nefis hâdistir ve aynı zamanda bedenden ayrı bir cevherdir. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* [eş-Şifâ': en-Nefs]. Ed. Fazlurrahman (Londra: Oxford University Press, 1959), ss. 221-223.

kabul etmektedir.³⁴⁶ Bu anlayışa göre nefis, ne cisim ne madde ne de maddeye içkin olan bir şeydir. Oysa *felâsîfenin* yukarıda ele aldığımız imkân teorisine göre maddeye dayanmayan bizâtihî kâim bir cevherden söz edilemez. Ancak böyle bir nefis teorisi kabul edildiğinde, nefsin hudûsundan önce imkânı olduğunu ve bu imkânın bir maddeye dayanması gerekmediğini kabul etmek gerekecektir. Bu durumda, *felâsîfe* için eğer imkân izâfî bir nitelikse ve buna karşın nefsin dayandığı hiçbir madde yoksa, nefis var olmadan önce nefsin imkânının dayanağının ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu anlayışa göre nefis maddeden ayrı bir cevher olduğuna göre hâdis olan bu nefsin imkânı ne anlama gelmektedir?³⁴⁷ Eğer nefsin var olmadan önce mümkün olduğu söylenebiliyorsa, imkânın yer aldığı bir madde olmaksızın bundan nasıl söz edilebilir?

Eğer nefsin imkânı maddeye dayanmıyorsa bu imkânın dayanağı olacak bir alternatif olarak nefsi varlığa getiren fâili yani Tanrı'yı düşünebiliriz. Ancak *felâsîfe* hâdis bir varlık olarak kabul ettikleri nefsi, kadîm bir varlık olan Tanrı'ya dayandırmaları da söz konusu olamaz. Zira birinci delilde ele alınmış olan prensibi hatırlarsak “Kadîmden hâdis çıkmaz”. Bu durumda nefsin imkânının durumu muğlak kalmaya devam etmektedir. Bu imkân nerededir?

El-Ğazālî ise, meseleye dair tamamen başka bir perspektif sunmaktadır. O, hâdis olan nefsin neyse o olarak idrak edilmesi için/kendisiyle özdeş olarak alınabilmesi için maddenin

³⁴⁶ Goodman, “Ghazālî’s Argument from Creation (II),” s. 176. Bu konuda, İbn Ruşd, İbn Sînâ ile aynı fikirde değildir. Hatta İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*’te İbn Sînâ’nın nefsin hâdis olduğu görüşünde olan tek filozof olduğunu belirtmektedir. İbn Ruşd, bu konuda da Arisoteles’i takip ederek nefsin de maddeye dayanması gerektiğini savunmaktadır. İbn Ruşd, bütün nefislerin tek bir nefis olduğunu düşündüğü için nefislerin tek tek zatlari olmasının akıl-dışı/absürt olduğu görüşündedir. İbn Ruşd’e göre bir nefsin bireyselleşmesini sağlayan nefsin kendisi değil nefsin dayandığı maddedir. İbn Ruşd, *Tehâfutu’t-Tehâfut*, tah. el-Câbirî, s.193.

³⁴⁷ Goodman, “Ghazālî’s Argument from Creation (II),” s. 176.

değil, akledilebilir olmanın bir kıstas olabileceğine dikkat çekmektedir. Buna göre, akıl her nefsin kendisiyle özdeş olduğuna hükmedebilir.

4.3.3.1. *Felāsife*: Nefislerin Mevcudiyeti

Bu itiraza karşı sunulabilecek çeşitli savunmaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Bazı filozoflar nefsin hâdis değil kadîm olduğu görüşündedir ve nefsin bedene taallukunu mümkün görmektedirler. El-Ğazālî'nin itirazı ise nefsin hâdis olmasına dair olduğu için bu görüşü bağlamayacaktır. Çünkü nefis hâdis değilse, varlığından önceki bir imkândan söz edilemeyeceği için, el-Ğazālî'nin itirazı ile bu görüş ilzam edilemez.

2. Bazı filozoflar ise nefsin hâdis olduğunu kabul ettikleri halde, nefsin bizâtihi kaim bir cevher olduğunu değil de maddeye içkin olarak bulunduğunu kabul etmektedirler. Bu görüşe göre de nefsin maddî bir yanı olduğu için imkânının maddeye dayandırılması sorun teşkil etmemektedir. Dolayısıyla el-Ğazālî'nin itirazı ile bu görüşteki filozoflar da ilzam edilmemektedir.

3. El-Ğazālî'nin itirazı yalnızca, İbn Sînâ'ya atfedilen bir görüş olan nefsin hâdis olduğu ve maddeden ayırık olduğu düşüncesine karşı geçerli olmaktadır. Nefis bir maddeye dayanmıyorsa nefsin imkânı nasıl açıklanabilir?

Felāsife bu itiraza karşı nefsin beden ile ilişkisinin nefsin bedeni yönetmesi şeklinde bir ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda nefis bedenden ayrı olmaya devam ettiği halde bedeni etkileyebilmektedir. Nefsin var olmadan önceki imkânı da, madde olmak ya da maddeye içkin olmak yoluyla değil de yönetme-yönetilme ilişkisi yoluyla maddeye dayandırılmaktadır. *Felāsife*, imkânın da bu yolla bedene/maddeye dayandırılacağını ileri sürmektedirler. Bu durumda nefis yöneten, beden de yönetilen olur. Böylece, onlar hem maddeden ayrı bir nefis kabul etmiş hem de bu nefsin var olma imkânına bir dayanak bulmuş olmaktadır. Ancak el-Ğazālî böyle bir savunmayı yeterli bulmamaktadır.

4.3.3.2. El-Ğazālî: Nefislerin Mevcudiyeti

El-Ğazālî, *felâsîfenin* “nefis ile maddenin ilişkisi yönetme-yönetilme ilişkisidir” şeklindeki cevaplarının meseleye bir çözüm getirmediğini ileri sürmektedir. El-Ğazālî’ye göre nefsin maddenin bir niteliği olarak alınması söz konusu değilse ve nefis ve beden arasında yönetme ve yönetilme ilişkisinin olması yeterli görülüyorsa, o takdirde hâdisin imkânının da kâdir olan Tanrı’nın nefsi yaratma imkânı anlamına geldiği söylenebilir. Böyle düşünüldüğünde bir şeyin var olma imkânı (*vücûdun imkânı*), Tanrı’nın onu var etme imkânına (*icâdın imkânı*) tekabül etmektedir.³⁴⁸

Bu durumda nefsin hudûsu, bedene değil de Tanrı’ya taalluk etmiş olur. Yani nefis, maddeden ayırık olduğu için, nefsin imkânının bedene (*munfail*) nispet edilmesiyle fâile nispet edilmesi arasında bir fark olmaz. Aslında, *felâsîfenin* imkânı fâile nispet etmeyi kabul etmedikleri için aynı şekilde münfaile de nispet etmemeleri gerekmektedir. Ne var ki, *felâsîfe*, imkânı Tanrı’ya nispet etmedikleri halde maddeye nispet etmekte bir beis görmeyerek kendileriyle çelişmiş olmaktadır.

Netice olarak, el-Ğazālî, *felâsîfenin* nefislerin hâdis olduğu iddialarının kendi imkân anlayışları ile tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. Zira *felâsîfenin* iddiasına göre, nefislerin hem müfred zatlari ve hem hudûslarından önce imkânları vardır. Ancak, bu imkânın iliştiği hariçte bir varlık yoktur.

Goodman’a göre çağdaş materyalist nefis teorileri ya da nefsin kolektif bir bilinçaltı olduğuna dair iddialara rağmen, el-Ğazālî’nin vurguladığı nokta hala önemini korumaktadır. İnsan nefsinin maddeye indirgenemeyeceği düşüncesi savunulabilir bir iddiadır. Eğer, nefis

³⁴⁸ Ancak imkân maddeye izâfe edildiğinde var olma imkânı dediğimiz zaman maddede bulunan bilkuvvelik kastedilecektir. “Tanrı’nın var etme imkânı” dediğimiz zaman ise –Tanrı için her şey bilfiil olduğu için– maddedeki gibi bir bilkuvvelikten söz edilemez.

hâdis ise onun imkânının var olmadan önce mevcûd olduğundan söz etmek için bir maddeye dayanması gerekmediğini ileri sürmek tümel niteliklerin mahiyetlerinden söz etmek kadar makul görünmektedir.³⁴⁹ Dolayısıyla, imkân kategorisinin maddenin varlığına bağlı olması, âlemin imkânının akledilebilmesi için bu imkânın dayandığı bir madde bulunması zorunlu görünmemektedir.³⁵⁰

Bu delilde *felâsifenin* ele aldığı imkân kavramının, dış dünyadaki bir madde ile bu şekilde ilişkilendirilmesinden dolayı, “mantıksal imkân”dan ziyade Aristoteles’in felsefesinde izlerini bulduğumuz maddede yer alan *bilkuvvelik*³⁵¹ anlamında bir imkân anlayışına tekabül ettiği söylenebilir. *Bilkuvve* anlamında imkân söz konusu olunca imkânın kendinden önce gelen bir konuda yani maddede içerilmesi gerekmektedir. Delil üzerinde çalışan bazı klasik ve çağdaş düşünür de delilde yer alan imkânın, ontolojik *bilkuvvelik* anlamına geldiğine dikkat çekmektedir.³⁵² Maddede yer alan bir *bilkuvvelik* olarak alındığında imkân, maddenin bilfiil olabilme potansiyeline tekabül etmektedir. Böyle bir imkân yorumu *bilkuvvelik*in bilfiil olmak suretiyle gerçekleşmesi sürecini de içermesinden dolayı zamansal bir düzlemi gerektirmektedir. Bu perspektife göre, madde gibi, suretler de maddeye bağlı olduğu için kadîm olduğundan ötürü *bilkuvveden* bilfiile hareket anlamı taşıyan oluş ve bozuluş süreci de kadîmdir.³⁵³ İbn Ruşd, *Tehâfutu’l-Tehâfut* adlı eserinde dördüncü delili tartışırken imkânın *bilkuvvelik* yorumunu

³⁴⁹ Goodman, “Ghazâlî’s Argument from Creation (II),” s. 176.

³⁵⁰ Goodman, “Ghazâlî’s Argument from Creation (II),” s. 177.

³⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, s. 39. (190a13ff)

³⁵² Bunlardan bazıları için bkz. eṭ-Ṭūsî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, s. 128; bkz. Arslan, *Hâşiye ‘ale’l-Tehâfut Tahlili*, s. 136; bkz. Kukkonen, “Possible Worlds in the *Tahafut al-Falasifa*,” s. 488.

³⁵³ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s. 143.

güçlü bir şekilde benimseyerek belirgin bir Aristotelesçi perspektifle delili yeniden formüle etmektedir.³⁵⁴

El-Ğazālī'nin hem üçüncü delile hem de dördüncü delile itirazında dayanak olarak kullandığı modalitenin “akledilebilirlik” yorumu, modalite yaklaşımları konusunda kritik bir adım olarak görülebilir.³⁵⁵ Kraft, modalitenin aklın bir hükmü olduğunu belirtmesinin, el-Ğazālī'ye hasmının itirazlarını yanıtlamak için kullanışlı bir metot sağladığını belirtmektedir.³⁵⁶ Görünen o ki el-Ğazālī, *felāsifenin* modalite anlayışına ciddi eleştiriler yönelterek İslam düşünce geleneğinde olduğu gibi günümüz felsefesi sorgulamaları için de önem arz eden bir tartışmanın kapılarını açmaktadır.³⁵⁷ Mübahat Türker Küyel, bu itirazda el-Ğazālī'nin gündeme getirdiği modalite yorumunun günümüzde benimsenen modalite perspektifi ile uyumlu olduğuna dikkat çekmektedir.³⁵⁸

³⁵⁴ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, tah. el-Cābirī, ss. 183-195. Marmura da bu delilin imkânın bilkuvvelik yorumuna dayandığına dikkat çekmektedir. Marmura, “The Conflict Over the World's Pre-Eternity,” s. 143.

³⁵⁵ Kukkonen, el-Ğazālī'nin bu delilde başvurduğu modalite yorumunu modal kavramların doğru yorumuna dayandırdığı görüşündedir. Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa: Al-Ghazālī on Creation and Contingency,” s. 488.

³⁵⁶ Bkz. Kraft, “A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazālī's Concept of Modality,” s. 28.

³⁵⁷ Kraft, dördüncü delili ele aldığı makalesinde el-Ğazālī'nin bu delilde itirazlarına dayanak olarak kullandığı modalite perspektifinin nominalist bir perspektif olduğunu ileri sürmektedir. Nominalist bir yaklaşım ifadesiyle kastının zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın zamansız bir çerçeveye dayandırılması olduğunu belirtmektedir. Bkz. Kraft, “A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazālī's Concept of Modality,” s. 31.

³⁵⁸ Bkz. Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehāfut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), s. 258.

SONUÇ

Tehāfutu'l-Felāsife'de felsefenin temel konularını içeren yirmi ayrı mesele yer almaktadır. Bu meseleler, el-Ġazālî'nin *felāsife* adına sunduğu deliller ve bu delillere itirazlarından oluşan karşılıklı diyaloglar şeklinde ele alınmaktadır. El-Ġazālî, eser boyunca yazma amacına sadık kalarak *felāsifenin* delillerine karşı onların kendi terminolojisini kullanma, felsefenin ve mantık ilminin sunduğu çerçeveyi takip ederek eleştiriler yöneltme konusunda istikrarlı bir tutum benimsemektedir. Bu tartışmaların seyri, el-Ġazālî'nin bu eserde felsefenin kendisine değil, belirli felsefî argümanlara karşı çıktığını teyit etmektedir.

Bu çalışma ile gayemiz eserde yer alan tartışma üslûbuna ve deliller ile itirazların geçerliliğine ve sağlamlığına odaklanmayı gerektirdiği için aslında eserin bütününe ilgilendirmektedir. Ancak başlangıçta sunduğumuz bir takım sınırlılıklardan dolayı bu meselelerden yalnızca birincisini ele aldık. Birinci mesele, hem diğer tüm meselelerin zeminini teşkil etmekte hem de eserdeki tartışma formu ve üslûbunu yansıtacak yeterli veriyi sağlamaktadır.

Birinci mesele, *felāsifenin* âlemin kıdemine dair dört ayrı delili ve bu delillere dair detaylı bir tartışmayı içermektedir. Bu delillerden birincisi Tanrı'nın kadîm ve değişmez bir iradeye sahip olmasının âlemin kıdemini zorunlu kıldığı iddiasıdır. El-Ġazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de *felāsife* adına sunduğu delilin bazı ispatlanmamış kabullere dayandığını ve tutarsızlık arz ettiğini belirterek bu delile karşı çıkmaktadır. Bu delilin yol açtığı önemli tartışmalardan birisi, günümüz felsefesinde temel bir tartışma konusu olan sonsuzluk meselesine dairdir. Bu meselede el-Ġazālî, *felāsifenin* âlemin zamansal olarak sonsuz olduğunu kabul etmesinin, kökenleri Aristoteles'e kadar dayanan bir görüş olan bilfiil sonsuzluğun imkânsız görülmesi durumuna yol açtığı için *felāsifenin* kendi ilkeleriyle çeliştiğini ileri sürmektedir. İrade delili ile ilgili bir diğer tartışma da özdeşlerin ayırt edilmezliği meselesine dairdir. Buradaki anlaşmazlık, özdeş olan iki şeyden birisinin herhangi bir ayırt edici neden olmaksızın gerçekleşmesi

hakkında değildir. Tanrı'nın iki özdeşten birisini seçmek için herhangi bir nedene ihtiyacı olup olmadığı hakkındadır. *Felāsife* Tanrı'nın özdeşlerden birisini seçmesinin söz konusu olamayacağını çünkü Tanrı için böyle seçenekler olmadığını, Tanrı'nın iradesinin zorunlu olarak ve en mükemmel şekilde gerçekleştiğini ileri sürmekteyken, el-Ğazālî *felāsifenin* bu iddiasının tutarsızlık arz ettiğini ve kesin bir kanıt sunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın irade sahibi olması böyle bir seçim yapması anlamına gelmektedir.

Zaman konusunu merkeze alan ikinci delil ise zamanlı varlıklarla zamansız bir varlığın ilişkisinin mahiyeti hakkındadır. *Felāsife* bu delilinde kadîm bir varlığın zamansal olarak kadîm bir âlemi gerektirdiğini ileri sürmektedir. Buna göre Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal bir öncelik olması imkânsızdır, bu öncelik zâtî bir önceliktir. Zâtî bir öncelik ise aynı anda var olmayı gerektirmektedir. El-Ğazālî, kadîm bir Tanrı'nın hâdis bir âleme neden olmasının herhangi bir çelişki arz etmeyeceğini ve delilin bu çelişkiyi ispatlayamadığını ileri sürmektedir. Zamanın ontolojisi ile de doğrudan ilişkili bu tartışmada el-Ğazālî, savunulabilir bir eleştiri ileri sürmektedir. Zira Tanrı ile âlemin eş-zamanlı olduğunu savunmanın Tanrı'ya da zaman atfetmeye yol açtığı iddia edilerek eleştirilebilir.

Üçüncü mesele, imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirip gerektirmediği hakkındadır. *Felāsife* imkânın ezeli olmasının ezeliğin de mümkün olmasına yol açtığını savunurken el-Ğazālî imkânın ezeliği ile varlığın ezeliği arasında bir ayrım yapmakta ve *felāsifenin* iddiasının bu ikisi arasında bir karıştırmadan kaynaklandığını belirtmektedir. El-Ğazālî itirazında sonsuz mümkünlerin arasından bir tanesinin gerçekleştiğini ve imkân ezeli iken varlığın sonlu olmasının savunulabileceğini ileri sürmektedir. Bu tutum, kökenleri Aristoteles'e dayanan ve *felāsifenin* de benimsediği modalite teorisi ile uyumlu değildir. *Felāsifenin* teorisine göre imkânın hâriçte var olan bir maddeye izafe olması gerektiği halde, el-Ğazālî'nin itirazına göre maddeye dayanmayan bir imkândan söz edilebilir. El-Ğazālî'nin itirazında eş-zamanlı sonsuz imkânları gündeme getirmesi modal teorilerle ilgili zamanını aşan

bir tartışmaya kapı açmaktadır. Öyle ki, bu imkânlar akledilebilir olmaları anlamında vardır ve gerçekleşebilir. Ancak imkân halleri düşünüldüğünde hariçte herhangi bir mevcudu gerektirmezler. Dolayısıyla varlığın ve imkânın kategorileri farklıdır.

Son olarak dördüncü meselede yine modal kavramlarla ilgili bir tartışma yer almaktadır. Bu delilde imkânın ezelî olduğu ve hariçte bir maddeyi gerektirdiği ileri sürülmektedir. İmkân ezelî olduğu için bu madde de ezelîdir ve dolayısıyla âlem de ezelîdir. Bu delilde üçüncü delildeki gibi imkânın *vücūdî* olduğu görüşü benimsenmekte ve imkân maddedeki bir potansiyel (bilkuvvelik) olarak değerlendirilmektedir. El-Ğazālî ise bu teoriye karşı çıkmakta ve modal kavramların aklî bir hükümden ibaret olabileceğini ileri sürmektedir. El-Ğazālî, bu delile itirazlarında *felâsifenin* kendileriyle tutarsızlıklarını ortaya koymayı amaçlayan bir yöntem izlemektedir. Örneğin, el-Ğazālî, *felâsifenin* nefsin hâdis olduğu halde bir maddede bulunmasını zorunlu görmezken imkânın maddede yer almasını zorunlu görmesini tutarsızlık olarak değerlendirmektedir. El-Ğazālî'nin *felâsifenin* tutarsızlıklarına dikkat çekme konusunda oldukça başarılı olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız dört bölümde de ortak bir boyut vardır. Bu da tartışmaların nihayetinde tarafların nasıl bir Tanrı tasavvurunu benimsediklerine, bununla ilişkili olarak da nedensellik anlayışlarına dayanmasıdır. *Felâsifenin mücibun bi'z-zât* Tanrı anlayışını benimsediği el-Ğazālî'nin itirazlarının da böyle bir Tanrı anlayışına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda hem *felâsifenin* delillerinde hem de el-Ğazālî'nin itirazlarında süreklilik arz eden bir tutum benimsendiği söylenebilir.

El-Ğazālî'nin âlemin kıdemini savunan dört ayrı delile yönelik eleştirileri ve tarafların karşılıklı münazarası – yer yer kapalı kalan ve izaha muhtaç noktalar olsa da – onun söz konusu delillerdeki tartışmalı hususları ortaya koyma noktasında oldukça başarılı olduğunu göstermektedir. Bu tartışmaları ilk olarak gündeme getirenin el-Ğazālî olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak *Tehâfutu'l-Felâsife*'de yer alan bu tartışmaların âlemin kıdemi ile ilgili

felsefî ve mantıksal sorgulamalarda gündeme gelmesi kaçınılmaz olan, yerinde ve makul itirazlar olduğunu ve itirazları akıcı bir üslupla gündeme getirmiş olduğunu iddia ediyoruz. Elbette, bu itirazlardan hiç birisi âlemin kıdemi lehine yeni deliller ortaya koymaya yahut mevcut delilleri geliştirmeye engel değildir. Bilakis tartışmayı derinleştirmek ve geliştirmek için elzemdir.

Bu tartışmada el-Ğazālî'nin felsefe ve mantık kavramlarını ustalıkla kullandığı ve hasmını zora sokacak adımlar attığı görülmektedir. El-Ğazālî'nin *felâsîfeye* yönelik itirazlarında *felâsîfenin* benimsediği akıl yürütme yöntemlerini ve tekniklerini kullanması bu sisteme hâkim olduğunu ve kullanma konusunda herhangi bir çekince yaşamadığını göstermektedir. Bu durum, tartışmadaki temel meselenin felsefî düşüncenin kendisi değil bazı felsefî iddia ve teoriler olduğunu teyit etmektedir. El-Ğazālî'nin bu eseri bazı felsefî görüşleri tartışmaya açık hale getirilmesi ve burhânî ve kesin delillerle ispat edilmediğini iddia etmesi bakımından önem arz etmektedir. Böyle bir sonuç, bu tartışmaların bir üst aşamaya taşınmasına yol açmaktadır.

El-Ğazālî'nin hedefinin filozofların delillerini çürütmek olduğunu baştan ortaya koymasının akla ve felsefî akıl yürütmeye karşı bir tutum olarak algılanmasını burada tartışmaya değer görmedik. Nitekim bir münazara, taraflardan birisinin diğerinin argümanlarını çürütmeye çalışması ve buna karşı savunma yapılmasından oluşmaktadır. El-Ğazālî'nin hem âlemin kıdemine dair delilleri ortaya koyma konusunda oldukça isabetli olduğu hem de bu delillere karşı itirazlarının delilleri zora sokacak itirazlar olduğu görülmektedir. Zira tartışma boyunca rasyonel bir akıl yürütme sürdürülmüştür. El-Ğazālî'nin itirazları, *felâsîfenin* argümanların geçerliliğine yönelik değildir. İtirazların çoğu delillerde yer alan metafizik öncüllerin doğruluğuna yöneliktir.

Elinizdeki bu çalışmanın, *Tehâfutu'l-Felâsîfe*'de yer alan delillerin her biri için ayrı ayrı yapılabilecek analiz çalışmaları için bir başlangıç olmasını ümit ediyorum. El-Ğazālî ve *felâsîfe*

arasında geçen tartışmaya dair böyle bir analizin eserdeki her bir mesele için ayrıca yapılması eserdeki yöntem ile ilgili yorumların daha isabetli ve efradını cami ağıyarını mani olmasına imkân verecektir. Bu çalışmanın çok daha geniş ve kolektif bir çalışma için ancak küçük bir adım olabileceği kanaatindeyiz.

Tehāfutu'l-Felāsife eserinde yer alan tartışmaya dair son sözü söylemek güç bir uğraştır. Belki söylenebilecek son söz, bu münazaranın ilerledikçe yeni kapıların açıldığı çok katmanlı bir parkur olmasıdır. Bu çalışma, el-Ğazālî'nin bize sunduğu münazara sahnesinde yerimizi alıp tartışmanın nüanslarını keşfetmeye bir davettir. Bütün hatalar bendendir başarı ise ancak Allah'ın lütfu ile.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mantık Metinleri 2: Mī'yār-ı Sedād & Ādāb-ı Sedād min 'İlmi'l-Ādāb*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Altaie, Mohammed Basil. *God, Nature, and the Cause: Essays on Islam and Science*. Abu Dabi: Kalam Research and Media, 2016.
- Aristoteles. *Fizik*. Terc. Saffet Babür. 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. Terc. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Aristoteles. *Organon 1 Kategoriyalar*. Terc. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.
- Aristoteles. *Organon 4 İkinci Analitikler*. Terc. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Arslan, Ahmet. *Hāşiye 'alā't-Tehāfut Tahlili*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- 'Atţār, Ḥasen b. Muḥammed. *Hudūsu'l-Ālem ve'l-Farq beyne Ezeliyyeti'l-İmkān ve İmkāni'l-Ezeliyye*. Tah. Muşţafā Aḥmed Şābit. [Amman]: el-Aşleyn li'd-Dirāsāt ve'n-Neşr. 2018.
- Bahlul, Raja. "Avicenna and the Problem of Universals," *Philosophy and Theology* 21 (2009), ss. 3-25.
- Bahlul, Raja. "Ghazali on the Creation vs. Eternity of the World," *Philosophy and Theology* 6:3 (1992), ss. 259-275.
- Bello, Iysa Ade. *The Medieval Islamic Controversy of Philosophy and Orthodoxy Ijma' and Ta'wil in the Conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Leiden, New York, Kobenhavn & Köln: E. J. Brill, 1989.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. Londra: Adegı Graphics LLC, 2000.
- Craig, William Lane. *The Kalām Cosmological Argument*. Londra: Macmillan, 1979.
- Craig, William Lane. "The Coherence of the Incoherence al-Ġazālī on God, Time, and Creation" yayınlanmamış makale.
- el-Curcānī, es-Seyyīd eş-Şerīf. *Şerhu'l-Mevākif*. Terc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Davidson, Herbert A. "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," *Journal of the American Oriental Society* 89:2 (1969), ss. 357-391.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1987.

- Davis, Richard B. "Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindi's First Philosophy," *Auslegung* 21:1 (1996), ss. 1-18.
- Doko, Enis. "Bilfiil Sonsuzun İmkânsızlığına Dayanmayan Yeni Bir Hudûs Delili Savunması," *Felsefe Tartışmaları* 54 (2017), ss. 61-79.
- el-Kindî. *Felsefî Risaleler*. Ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1993.
- Erken, Ayşenur. "Kadîmden Hâdis Çıkar mı? El-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemine Dair Birinci Delile Yönelttiği İkinci İtirazın Analizi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:2 (2021), ss. 417-443.
- et-Teftazânî, Sâ'duddîn. *el-Mekâsid*. Ed. Ahmet Kaylı. Terc. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Ed. İbrâhim Agah Çubukçu & Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Terc. Cemalettin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol*. Neşr ve terc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Mî'yâru'l-İlm*. Terc. Hasan Hacak & Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *el-Muntehal fî'l-Cedel*. tah. 'Alî b. 'Abdu'l'azîz b. 'Alî 'Umeyrînî. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 2004
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Terc. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Neşr ve terc. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu. 5. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife, The Incoherence of the Philosophers*. Ed. & İng. terc. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.
- Goodman, Lenn E. "Ghazâlî's Argument from Creation (II)". *International Journal of Middle East Studies* 2:2 (1971), ss. 168-188.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. Terc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

- Hasbî Süleymân Efendi. *Terceme-i Tehâfütü'l-Felâsife li-İmâmi'l-Gazzâlî*. İstanbul: İBER, 2022.
- Hillier, Harold Chad. "Al-Ghazālî's Argument for the Eternity of the World in Tahâfut al-Falâsifa (Discussion One, Proofs 1 and 2a) and the Problem of Divine Immutability and Timelessness," *Journal of Islamic Philosophy* 1:1 (2005), ss. 62-84.
- Hocâzâde, Muşlihuddîn Efendî. "Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi," ed. Ömer Mahir Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015) içinde, ss. 107-157.
- Hocâzâde, Muşlihuddîn Efendî. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Kahire, 1321.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. Londra: Routledge, 1997.
- Hourani, George F. "The Dialogue Between al-Ghazālî and the Philosophers on the Origin of the World I," *The Muslim World* 48:3 (1958), ss. 183-191.
- Hourani, George F. "The Dialogue Between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World II," *The Muslim World* 48:4 (1958), ss. 308-314.
- İbn Hâzım, 'Alî ibn Aḥmed. *el-Faṣl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Ed. ve terc. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velîd. *Tehâfutu't-Tehâfut: Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Terc. Kemal Işık & Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velîd. *Tehâfut et-Tehâfut: The Incoherence of the Incoherence*. İng. terc. Simon Van Den Berg. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velîd. *Tehâfutu't-Tehâfut*. Ed. Muḥammed 'Ābid el-Cābirî. Beyrut: Merkezu'd-Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî. *en-Necât fî'l-Hikmeti'l-Manṭikiyye ve't-Ṭabî'iyye ve'l-İlâhiyye*. Tah. Mâcid Faḥrî. Beyrut: Dâru'l-Āfâki'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî. *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (The Metaphysics of the Healing)*. Ed. ve İng. terc. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî. *eş-Şifâ': el-Mekûlât*, ed. George C. Anawâtî, Maḥmûd el-Ḥudayrî, Fu'âd el-Ehvânî & Sa'id Zâyid. Kahire: el-Hey'etu'l-'Āmme li-Şu'ûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1959.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî. *Avicenna's De Anima [eş-Şifâ': en-Nefs]*. Ed. Fazlurrahman. Londra: Oxford University Press, 1959.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî. *The Physics of the Healing (Eş-Şifâ': et-Tabîyyat)*. Terc. Jon McGinnis. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009.

- İbn Sînâ, Ebû 'Alî. *eş-Şifâ*: *İkinci Analitikler Burhan*. Terc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî. *eş-Şifâ*: *İşaretler ve Tembihler*. Terc. Ekrem Demirli, Ali Durusoy & Muhittin Macit. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû 'Alî. *Uyûnu'l-Hikme*. 2. Basım. Kuveyt & Beyrut: Vekâletu'l-Maṭbû'ât / Dâru'l-Kalem, 1980.
- İhvānu's-Şāfā'. *İhvan-ı Safa Risaleleri (Resā'ilu İhvānu's-Şāfā' ve Ḥullāni'l-Vefā')*. Ed. Abdullah Karaman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Knuuttila, Simo. "Medieval Theories of Modality," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/modality-medieval/> (06.10.2022)
- Kömürcü, Kamil. "İbn Sînâ'ya Göre Mantık Yanlılıkları ve Sebepleri," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:2 (2010), ss. 175-195.
- Köz, İsmail & Ali Çetin (ed.). *Mantık El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Kraft, András. "A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazālī's Concept of Modality," *The Czech and Slovak Journal of Humanities: Philosophica* 1 (2016), ss. 26-36.
- Kukkonen, Taneli. "Possible Worlds in the Tahāfut al-Falāsifa: Al-Ghazālī on Creation and Contingency," *Journal of the History of Philosophy* 38:4 (2000), ss. 479-502.
- Kukkonen, Taneli. "Possible Worlds in the Tahāfut al-Tahāfut: Averroes on Plenitude and Possibility," *Journal of the History of Philosophy* 38:3 (2000), ss. 329-347.
- Küyel, Mübahat Türker. *Üç Tehāfut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm & Samuel Clarke. *Leibniz and Clarke: Correspondence*. Ed. Roger Ariew. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.
- Marmura, Michael E. "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls," *Medieval Studies* 22 (1960), ss. 232-239.
- Marmura, Michael E. *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the "Tahāfuts" of Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Michigan: University of Michigan, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1959.
- Marmura, Michael E. "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity," *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the*

- Philosophies of Ibn Sīnā al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*. Binghamton, NY: Global Academic Pub., 2005.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2010.
- McGinnis, Jon. "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna," *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss. 199-222.
- McGinnis, Jon & David C. Reisman (ed. ve terc.). *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2007.
- Moad, Edward Omar. "Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers," 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri*. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012). ss. 535-546
- Moad, Edward Omar. "Al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers Sophia," 54:4 (2015), ss. 429-441.
- Ney, Alyssa. *Metaphysics: An Introduction*. Londra: Routledge, 2014.
- Pehlivan, Necmettin. "Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara," Ed. İsmail Köz & Ali Çetin. *Mantık El Kitabı*. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021) içinde, ss. 262-304.
- Pehlivan, Necmettin. "Saçaklızâde'de Mu'allil," *Felsefe Dünyası* 57 (2013), ss. 185-198.
- Philoponus, John. *Against Proclus on the Eternity of the World 1-5*. Terc. Michael John Share. Londra: Bloomsbury, 2004.
- Platon. *Timaios*. Terc. Erol Güney & Lütfi Ay. Ankara: Cumhuriyet Yayınları, 2001.
- Platon. *Philebus*. İng. terc. Justin C. B. Gosling. Londra: Oxford University Press, 1975.
- Proclus. *On the Eternity of the World*. Terc. Helen S. Lang & A. D. Macro. Berkeley: University of California Press, 2001.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*. Neşr ve terc. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Ruffus, Anthony & Jon McGinnis. "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 97:2 (2015), ss. 160-195.
- Se'âdeh, Ridâ. *Muşkiletu's-Şirâ' beyne'l-Felsefe ve'd-Dîn mine'l-Ġazālî ve İbn Ruşd ilâ et-Ṭūsî ve el-Ḥocâzâde*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1990.
- Spinoza, Benedictus. *Etika*. Terc. Hilmi Ziya Ülken. 4. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi, 2011.
- Subhî, Rihâm. "Mefhûmu'z-Zemân 'indel-Ġazālî," *Silsiletu Ebhâsi'l-Mu'temeri's-Seneviyyi'd-Duvelî: Keyfe Neḳra'u'l-Felsefe* 4:1 (İskenderiyye: Câmi'atu'l-İskenderiyye Kulliyetu'l-Âdâb, 2018), ss. 399-420.

- eş-Şehristānī, Ebū'l-Feth Muḥammed b. 'Abdulkerīm. *Kitābu Nihāyeti'l-İqdām fī 'Ilmi'l-Kelām* [*The Summa Philosophiae*]. İng. terc. Alfred Guillaume. Londra: Oxford University Press, 1934.
- Terkan, Fehrullah. "El-Gazālī. Tehāfutu'l-Felāsife: Filozofların Tutarsızlığı. Eleştirmeli Metin - Çeviri. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. 1. Baskı." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:1 (2019), ss. 225-262.
- Terkan, Fehrullah. "El-Ğazālī'nin İlahī İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların Verdiği Cevaplar," 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri*. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), ss. 615-639.
- Thomas, Aquinas. *Summa Contra Gentiles*. Terc. J. F. Anderson. 4 Cilt. Londra: University of Notre Dame Press, 1956.
- Tomeh, George J. "The Climax of a Philosophical Conflict in Islam," *The Muslim World* 42:3 (1952), ss. 172-189.
- eṭ-Ṭūsī, 'Alā'u'd-Dīn 'Alī b. Muḥammed. *Tehāfutu'l-Felāsife*. Tah. Riḍā Se'ādeh. Beyrut: ed-Dāru'l-Ālemiyye, 1983.
- Üsküdarî, Mehmet Emin. *Telhîsu Tehāfuti'l-Hukemā'*. Terc. Kamuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Van Den Berg, Simon. "Notes", *Averroes's Tahāfut et-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987), c.2.
- Yolcu, Ahmet. "İmkânın Ezeliliği ve Ezeliliğin İmkânı Meselesinde Kemālpāşāzāde'nin Curcānī Eleştirisi," *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2:2 (2018), ss. 80-95.
- Zarepour, Mohammad Saleh. "Avicenna on Mathematical Infinity," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102:3 (2020), ss. 379-425.
- Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2018.

Özet

Erken Ayşenur, El-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* Adlı Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. Fehrullah Terkan), Ankara Üniversitesi, 2022, 269 Sayfa.

Bu çalışmada *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin birinci meselesinde yer alan âlemin ezeliliği tartışmasında yer alan argümanlar incelenmektedir. Birinci mesele, *felāsifenin* âlemin ezelî olduğunu savunan dört delili ve el-Ğazālî'nin bu delillere yönelttiği itirazlardan oluşan bir münazara formundadır. Bu deliller sırasıyla, irade delili, zaman delili, imkân delili ve bilkuvvelik delilidir. Bu çalışmada âlemin ezelî olup olmadığı değil, el-Ğazālî'nin âlemin ezelî olduğuna dair delillere yönelik itirazlarının mahiyeti ele alınmaktadır. El-Ğazālî, *felāsifenin* delillerin âlemin ezeliliğini ispatlama konusunda yetersiz olduğunu ve *felāsifenin* kendileriyle tutarsız olduğunu iddia etmektedir. Bu çalışmanın amacı, el-Ğazālî'nin *felāsifeye* yönelttiği itirazların isabetli olup olmadığını ortaya koymaktır. Bu çalışmada, birinci meselede el-Ğazālî ve *felāsife* arasında kurgulanan tartışma sahnesinde geçen her bir argümanı tek tek ve sırasıyla ele alınmaktadır. Netice olarak, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de *felāsifenin* âlemin ezeliliğine dair dört delilin zorunlu ve kesin bir bilgi oluşturduğuna dair iddialarının tartışmaya açık olduğunun gösterildiği ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: El-Ğazālî, Tehāfut, Âlemin Ezeliliği, Bilfiil Sonsuzluk, İrâde, Modalite, Zaman, el-Ğazālî.

Abstract

Erken Ayşenur, Evaluation of the Arguments in the First Discussion of *Tahāfut al-Falāsife* PhD Thesis (Supervisor: Prof. Dr. Fehrullah Terkan), Ankara University, 2022, 269 page.

This study deals with the arguments in the discussion of the eternity of the world in the first issue of *Tahāfutu'l-Falāsife*. The first issue is in the form of a debate consisting of the four proofs of *falāsifa* that argue that the world is eternal, and al-Ġhazālī's objections to these proofs. These proofs are, respectively, the proof from will, the proof from time, the proof from possibility, and the proof from potentiality. This study does not take up the issue of whether or not the world is eternal, but offers an analysis of the nature of al-Ġhazālī's objections to the proofs for eternity of the world by the *falāsifa*. Al-Ġhazālī claims that these proofs are insufficient to prove the eternity of the world and that the *falāsifa*'s claims are inconsistent. My aim is to reveal whether al-Ġhazālī's objections to *falāsifa* are adequate/appropriate or not. In this study, each argument advanced in the debate between al-Ġhazālī and *falāsifa* in the first issue is discussed one by one.. As a result of this study, I argue that discussions put forward by al-Ghazālī in his *Tahāfut al-Falāsifa* shows that the claims of *falāsifa* that the proofs for the eternity of the world constitute a necessary and definite knowledge are open to question.

Keywords: *Tahāfut*, Eternity of the world, Actual Infinity, Will, Modality, Time, al-Ġazālī.