

**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Ebru YEŞİLBAŞ**

**ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİNE YÖNELİK GAZALİ ELEŞTİRİLERİNİN**  
**GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUŞ-2023**



**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Ebru YEŞİLBAŞ**

**ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİNE YÖNELİK GAZALİ ELEŞTİRİLERİNİN**  
**GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ**  
**Doç. Dr. Rafiz MANAFOV**

**MUŞ-2023**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET .....	III
ABSTRACT .....	IV
TEŞEKKÜR.....	V
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NİN KÖKENLERİ ve

#### TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1. GENEL OLARAK ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ .....	5
1.2. ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NİN ESKİ YUNAN KÖKENİ: ARİSTOTELES .....	10
1.3. ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NİN İSLAM DÜNYASINDAKİ YANSIMALARI.....	19
1.3.1. Farabi'nin Âlem Fikri .....	27
1.3.2. İbn-i Sina'nın Âlem Fikri.....	29

### İKİNCİ BÖLÜM

#### GAZALİ'NİN ÂLEMİN EZELİLİĞİNE İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ

2.1. GAZALİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM ve TEMEL DİNİ-FELSEFİ YAKLAŞIMLARI.....	32
2.2. ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ .....	37
2.2.1. Birinci Delil.....	37
2.2.2. İkinci Delil.....	47
2.2.3. Üçüncü Delil.....	50
2.2.4. Dördüncü Delil .....	51
2.3. GAZALİ'NİN EVREN ANLAYIŞI.....	56

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### İBN RÜŞD'ÜN EZELİLİK YORUMU ve GAZALİ'YE YÖNELİK

#### ELEŞTİRİLERİ

3.1. İBN RÜŞD'ÜN EZELİLİK YORUMU ve GAZALİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ .....	59
SONUÇ.....	65



## ÖZET

### YÜKSEK LİSANS TEZİ

#### ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİNE YÖNELİK GAZALİ ELEŞTİRİLERİNİN GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Ebru YEŞİLBAŞ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Rafiz MANAFOV

2023, 71 sayfa

Yaratma konusu, Tanrı'nın diğer niteliklerini ve Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi anlamada anahtar kavramlardan biridir. Zira bu konu, Tanrı'nın bilgisi, irade, yarattıklarına benzememe, olasılık, nedensellik, varlık-tabiat ilişkisi, ezeli yaratılış, yoktan yaratma gibi daha birçok önemli konuyu içermektedir. Felsefe ve teolojik düşünce geleneğinde yaratma konusu iki temele dayanmaktadır. Biri kelimciler tarafından yaygın olarak ifade edilen "zamansal bir başlangıca sahip olma" iken, diğeri ise bazı filozoflar tarafından yaygın olarak ifade edilen "ezeli yaratılış/varoluş"tır.

Gazali bazı eserlerinde âlemin yaratılışına dair görüşlerini felsefe ve mantıkla savunmaya çalışsa da ulaştığı görüş aslında Eş'arî kelimcilerin düşünceleri ile aynıdır. Ona göre dilediğini yapmakta hür olan Allah, dünyayı dilediği zaman, istediği gibi, yoktan, sonsuz ilmi ve mutlak iradesiyle yaratmıştır. Gazali bu düşüncelerini savunurken dini nassları delil olarak kullanmaktan da çekinmemiş ve yoruma açık birtakım fikirler ortaya atmıştır. Kendisi gibi İslam filozofu olup yaratma ve evren hususlarına farklı açılardan bakan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi düşünürler onunla aynı düşünceyi takip etmemiş, farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Gazali'nin yoruma açık, kâti veriler elde edemediğimiz böylesine bir konuda dini nasslara dayanması ve kendi fikrini mutlak doğru kabul edip aksi yöndeki görüşleri din dışı olarak değerlendirmesi yoruma açık olmakla beraber kanaatimizce doğru değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Âlem, Yaratma, Ezelilik, Felsefe, Din, Gazali.

**ABSTRACT**  
**MASTER'S THESIS**  
**A GENERAL EVALUATION OF THE GAZALI CRITICS REGARDING THE**  
**THESIS OF THE ETERNITY OF UNIVERSE**

**Ebru YEŞİLBAŞ**

**Advisor: Assoc. Prof. Rafiz MANAFOV**

**2023, Page: 71**

The subject of creation is one of the key concepts in understanding other attributes of God and the relationship between God and the universe. Because this subject contains many other important problems such as God's knowledge, will, not resembling what he created, possibility, causality, existence-nature relationship, eternal creation, creation from nothing, and the issue. The subject of creation is based on two foundations in both philosophy and theological tradition of thought. While one of these is the "temporal (post) creation" usually expressed by theologians, the other is the "eternal creation" understanding generally expressed by philosophers.

Although al-Ghazali tries to defend his views on creation through philosophy and logic in some of his works, the point he reached is actually the same as the Ashari theologians. According to him, God, who is free to do whatever He wishes, created the world whenever he wanted, in the way he wanted, with his infinite knowledge and absolute will, from nothing and afterward. While defending these ideas, Ghazali did not hesitate to use religious nass as evidence and put forward some ideas that were open to interpretation. Thinkers such as Farabi, Avicenna and Averroes, who were Islamic philosophers like him, who viewed creation and the issues of the universe from different angles, did not adopt the same style with him, but took a different approach in research, analysis and thinking. Although it is open to interpretation, it is not true for me that al-Ghazali has created religious beliefs on such a subject that we cannot obtain clerical data and accepts his own opinion as absolute correct and evaluates the opposite views as non-religious.

**Key Words:** God, Universe, Creation, Eternity,Philosophy, Religion, Gazali.

## TEŞEKKÜR

“Âlemin Ezeliliği Tezine Yönelik Gazali Eleştirilerinin Genel Bir Değerlendirmesi “adlı bu çalışma Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Öncelikle tez çalışmalarım süresince danışmanlığımı üstlenerek, her aşamada bana rehberlik eden, hocam Doç. Dr. Rafiz MANAFOV’a, bizlerin yetişmesine katkıda bulunan hocalarıma, sınıf arkadaşlarıma ve bütün hayatım boyunca büyük bir sabır ve alaka ile beni destekledikleri için aileme özellikle de her anlamda her zaman yanımda olan sevgili eşim Sefa YEŞİLBAŞ’a ve çalışma sürecinde dünyaya gelişiyle bana uğur getiren biricik oğluma en içten dileklerle şükranlarımı arz ederim.

**Muş-2023**

**Ebru YEŞİLBAŞ**

## GİRİŞ

“Âlemin Ezeliliği Tezine Yönelik Gazali Eleştirilerinin Genel Bir Değerlendirmesi” adlı bu tez çalışmasında özellikle Orta Çağ’da büyük yankı uyandıran âlemin ezeliliği fikri ve Gazali’nin bu fikre yönelik eleştirileri ele alınacaktır. Âlemin ezeliliği tezinin temel iddialarının neler olduğu, kökeninin nereden geldiği ve Gazali’nin bu tezi neden eleştirdiği gibi sorular bu tez çerçevesinde cevaplandırılmaya çalışılacak, Gazali’nin eleştirilerinin haklı ve haksız yanları ele alınarak genel bir değerlendirmeye gidilecektir.

Âlemin ezeli olup olmadığına dair farklı görüşler ileri sürülürken diğer yandan bir şeyin ezeli olmasından ne anlaşılması gerektiği hususunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. İlk temellerinin Aristoteles tarafından atıldığı düşünülen ezelilik fikri, özellikle Orta Çağ’da Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının düşünce sisteminde önemli bir yer edinmiş ve değişim göstermiştir. Ezelilik fikri, Orta Çağ’daki felsefi ve teolojik anlayış, bazı özellikleri itibari ile antik yaklaşımdan bir hayli farklıdır. Ancak tüm zamanlarda ortak olan genel tanımının; âlemin bir evveliyatının olmadığı ve Tanrı ile beraber var olduğu şeklindedir. Genel tanımdan da anlaşılacağı üzere bu fikir; madde, zaman ve Tanrı gibi üzerine onlarca çalışmanın yapıldığı tartışmalı mevzuları içerir. Âlemin ezeliliği tezini ortaya atan ve savunan düşünürlerin bu neticeye nereden ve nasıl vardıkları sorgulanmaya değer bir mevzudur. Tanrı, zaman ve madde gibi kavramların üzerine konuşmayı gerektirecek âlemin ezeliliği fikrinin böylesine çetrefilli mevzuları bünyesinde barındırması araştırma alanı olarak seçilmesinde belirleyici olmuştur. Âlemin ezeli olduğu fikrinin antik dönemde Aristoteles ve Orta Çağ’da İbn Sina ve Farabi gibi önemli isimlerin felsefelerinde bu denli öne çıkmasına rağmen âlemin ezeli olup olmadığı üzerine henüz bir fikir birliğine varılmaması ve günümüzde hâlâ farklı felsefi ve teolojik yorumlamalarla gündeme gelmesi bu çalışmanın hazırlamasına temel olmuştur.

Birçok filozof âlemin ezeli (zamansal bir başlangıcı olmayan) olduğuna dair çeşitli görüşler ileri sürmüş ve birtakım argümanlarla kendilerince temellendirmişlerdir. Ayrıca bu fikri ilk olarak ortaya atan ve sonrasında yeni görüşlerle gelişimini sağlayan isimlerin fikirleri dolayısıyla kayda değer bir kitle tarafından kabul edildiği söylenebilir.

Aristoteles, Farabi ve İbn Sina gibi yaşadıkları yüzyıla fikirleri ve felsefeleriyle damga vurmuş düşünürlerin âlemin ezeli olduğuna dair görüşleri büyük yankı uyandırmıştır.

Bu fikre ciddi anlamda ilk eleştiri Gazali tarafından yapılmıştır. Gazali, temellerini Aristoteles'in attığını ileri sürdüğü ve kendi çağında Farabi ve İbn Sina gibi önemli isimlerin savunduğu âlemin başlangıçsız yani kadim olduğu fikrini sert bir şekilde eleştirmiştir ve eleştirilerini bir temele oturtmuştur. Âlemin ezeli olduğu fikrine yönelik ilk ve en sağlam eleştirinin Gazali tarafından yapılması, genel kabul gören görüşten farklı bir görüş ileri sürmesi bu çalışmanın Gazali'nin bakış açısıyla değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Âlemin ezeli olup olmadığına dair bir araştırma söz konusuysen, Gazali'nin evren, madde ve Tanrı hakkındaki düşüncelerini incelemek, konunun daha iyi anlaşılması bakımında gerekli görülmüştür. Mevzu âlemin nasıl yaratıldığı olunca, ezeli olduğu kanısını eleştiren bir ismi ve onun eleştirilerini incelemek konunun daha iyi katkı sağlayacaktır. Öyle ki âlemin ezeliği tezinden ne anlaşıldığı ve bu tezin iddialarının tutarlı-tutarsız yanlarının Gazali'nin *Tehâfüt El-Felâsife* adlı eserinde derinlemesine incelenmiş ve eleştirilmiş olması oldukça aydınlatıcıdır. Yani kısacası Gazali'nin hem âlemin ezeliği tezinin ne anlama geldiğini açıklaması hem de bu tezi eleştirmesi, onun bu çalışma kapsamında ele alınmasına ve incelenmesine olanak sağlamıştır.

“Âlemin Ezeliliği Tezine Yönelik Gazali Eleştirilerinin Genel Bir Değerlendirmesi” başlıklı bu çalışma, konunun daha kolay kavranması bakımından sistematik bir şekilde bölümler halinde hazırlanmıştır. Böylelikle ele alınacak kavram ve konuların anlaşılması bakımından önem sıraları gözetilecektir. Ayrıca birbirini takip eden ve açıklayan bölümlerle sistemli bir yapı oluşturulacaktır. Bu çerçevede hazırlanan bu çalışma, Giriş ve Sonuç bölümleri hariç üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler de alt başlıklarla ele alınacak ve detaylandırılacaktır. Böylelikle konunun anlam bütünlüğünün sağlanması büyük ölçüde mümkün olacaktır.

Birinci bölümde âlemin ezeliği tezinin kökeni ve değişimleri (yansımaları) felsefe tarihi bağlamı içerisinde ele alınacak ve incelenecektir. Âlemin ezeli olması ne demektir? Bu fikrin temeli nelere dayanmaktadır? Aristoteles'in evren anlayışı ile âlemin ezeliğinin ne tür bir ilişkisi vardır? Orta Çağ'da âlemin ezeli olduğu fikrinin seyri nasıldır? Âlemin ezeli olduğu düşüncesi dini inanç bakımından ne gibi sonuçlar

doğurur? Aristoteles ve Orta Çağ İslam düşünürlerinin evren görüşleri hangi yönlerden bağdaşmıştır? İbn Sina ve Farabi'nin evren anlayışlarının Orta Çağ dini inancı ile ne gibi bir ilişkisi vardır? Bu bölümde bu tür soruları cevaplandırarak teze yönelik ortaya çıkan görüşler ve etkileri incelenecektir. Tüm bunların açıklanması âlemin ezeli, yani başlangıcı olmayan bir varlık olarak kabul edilmesi görüşünün dayandığı temelleri anlamamıza olanak sağlayacaktır. Ezeli bir varlık olarak âlem fikrinin temelleri ve filozoflarca geliştirilmesinin incelenmesi daha sonraki bölümlerde ele alacağımız sorunların zeminini oluşturacak ve bu meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Birinci bölümün sonunda artık âlemin ezeli olduğu fikrinin ne anlama geldiği, temel savlarının neler olduğu ve kimler tarafından ne zaman nasıl ortaya atıldığı, geliştirildiği açıklanmış olacaktır.

İkinci bölümde, birinci bölümde açıklanan âlemin ezeli olduğu tezinin iddialarına yönelik Gazali'nin eleştirileri ele alınıp incelenecektir. Gazali'nin bu iddialarda saptamış olduğu tutarsızlıklar maddeler halinde ele alınacak ve bir nevi tartışma ortamı yaratılacaktır. Bu bölümde Gazali'ye göre âlemin ezeli olduğu fikrinin temelleri ve gelişimi ele alınacak ve bu vesileyle Gazali'nin evren fikri de açıklığa kavuşacaktır. Gazali'ye göre âlem nasıl yaratılmıştır? Âlemin ezeli olduğu tezini savunmak Gazali'ye göre ne gibi sonuçlar doğurur? Evren, Tanrı ve yaratma gibi kavramlar Gazali için ne ifade eder ve bu kavramların âlemin ezeli olduğu konusundaki anlamları Gazali'ye göre neleri savunmakla eşdeğerdir. Tüm bunlar ve bu gibi sorular bu bölümde cevaplanmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda âlemin ezeli olduğu fikrinin önde gelen savunucuları olarak bilinen Aristoteles, Farabi ve İbn Sina'nın bu husustaki temel iddiaları Gazali'nin eleştirel yaklaşımından hareketle ele alınacaktır. Gazali'nin âlemin ezeli, başlangıcı olmayan ve Tanrı ile birlikte varlığa gelmiş olması iddialarını ele alıp çürütmeye çalışması bu bölümde sunulacaktır.

İkinci bölümün sonunda ezeli âlem fikrinin temel iddialarının neler olduğu ve bu fikri savunan düşünürlerin yaratma, âlem ve Tanrı konusunda nasıl bir inanca sahip olduğu pekişecek ve yine bu bölümde âlemin ezeli olduğu fikrinin eleştiriye açık yanları Gazali'nin *Tehâfüt El- Felâsife* eseri temelinde belirtilecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise âlemin ezeli olduğu fikrine bu denli karşı çıkan ve bu fikri umarsızca, ağır bir şekilde eleştirmekten çekinmeyen Gazali'nin âlemin ezeli olduğu

fikrinin temelini oluşturan iddialarına yönelttiği eleştiriler, eleştirel bir yaklaşımla ele alınacak ve değerlendirilecektir. Filozoflar ne dedi, Gazali nasıl yorumladı? Gazali'nin eleştirilerine rağmen âlemin ezeli olduğu fikrinin savunulabilir yönleri nelerdir? Gazali'nin yanıldığı noktalar nelerdir? Bu gibi sorular bu bölümde cevaplanmaya çalışılacaktır. Bir anlamda Gazali'nin âlemin kadim (ezeli) olduğuna dair eleştirilerini dile getirdiği günümüz Türkçesine "Filozofların Tutarsızlığı" şeklinde çevrilen eseri *Tehâfüt El-Felâsife* adlı eseri genel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bunun için de İbn Rüşd'ün bu eseri konu edinip değerlendiren, günümüz Türkçesine "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" şeklinde çevrilen *Tehâfüt El-Tehâfüt* adlı eserinden faydalanılacaktır. Böylelikle âlemin ezeli olduğu fikrini eleştirel bir biçimde ele alan Gazali'nin konuya yönelik eleştirileri ve görüşleri değerlendirilmiş olacaktır.

Üçüncü bölümünde Gazali'nin âlemin ezeliği tezini eleştirdiği noktalar eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilecektir. Böylelikle âlemin yaratılışına dair öne çıkan farklı görüşlerin son bölümde sentezlenmesi mümkün olacaktır. Son bölüme hâkim olan eleştirel yaklaşım ve yapılan genel değerlendirme hazırlanan çalışmada ulaşılmaya çalışılan hedefe varmada son adımdır.

Bu çalışma sonucunda âlemin ezeliği fikrinden ne anlaşılması gerektiği, bu tezin ne gibi iddiaları bünyesinde barındırdığı, nasıl bir süreç izlediği, Gazali'nin bu husustaki eleştiri ve dayanaklarının neler olduğu ve son olarak da Gazali eleştirilerinin İbn Rüşd'ün görüşlerinden yararlanarak eleştirel bir yaklaşımla nasıl ele alınacağı açıklanmış olacaktır. Tüm bunlar için Aristoteles, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin konuya dair fikirlerini içeren eserleri ve yine bu düşünürlerin felsefi görüşlerini konu edinmiş farklı yazarların kaynaklarından faydalanılacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NİN KÖKENLERİ ve TARİHSEL GELİŞİMİ

İnsanlık tarihine bakıldığında felsefi ve dinsel açıdan çetrefilli ve bilinmezliğini koruyan mevzular daima merak konusu olmuştur ve bu hususlar üzerine derinlemesine düşünülmüştür. En çok da üzerine konuşmanın zor olduğu, insan aklının sınırları dışında kalan mevzulara kafa yorulmuştur. Bu bakımdan içinde var olduğumuz evrenin nasıl oluştuğu, evren düzeninin kaynağının ne olduğu ve evrenin bir nihayetinin var olup olmayacağı soruları da birçok düşünür tarafından sorulmuş ve cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu çözümlerlerin bir kısmı toplum tarafından yeteri kadar kabul görmeyip tarihin tozlu sayfalarına karışırken bir kısmı da büyük kitleler tarafından kabul edilmiş ve ilerleme kaydetmiştir. Âlemin varlığı ve işleyişine dair sorulan sorulara bir cevap niteliğinde olan âlemin ezeli olduğu tezi” de azınlık olsa dahi bazı kitleler tarafından kabul görmüş ve farklı çağlarda farklı düşünürlerin katkısıyla etkisini devam ettirmiştir.

#### 1.1. GENEL OLARAK ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ

Dünyanın yaratılışı meselesinin en çok tartışılan yönlerinden biri, dünyanın ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığı (hadis) sorusudur. Söz konusu tartışmalar, genel olarak sonsuzluğun ne olduğu ve bu sonsuzluğun evrenle nasıl bir ilişkisi olduğu hakkındadır (Erdem, 2000: 231).

Ezeli yaratmanın kökeninde iki temel kabul bulunmaktadır: Tanrı mükemmeldir ve âlemin kendine özgü bir doğası vardır. Teist filozoflara göre, Tanrı, her an her istediğini yapmaya muktedir, her türlü eksiklikten uzak mükemmel bir varlıktır bu yüzden onun yaratmayı herhangi bir sebeple ertelemesi gibi bir durum olası değildir. Daha açık bir ifadeyle; kudret, zaman, amaç veya tabiat bakımından Tanrı açısından herhangi bir değişikliğin olması söz konusu olmadığına göre o âlemi ezelde yaratmıştır (Gazali, 2002a: 16).

Felsefedeki âlem anlayışı incelendiğinde konuya dair önemli görüşleri ile öne çıkan Aristoteles (m.ö. 384-322), âlemin ve hareketin ezeli olduğunu savunur. Ona göre ay altı âlem, oluşun ve bozuluşun âlemi iken; ay üstü âlem ezeli ve ebedî olan varlıklardan meydana gelmektedir. Aristoteles'e göre âlemin dışında Tanrı'nın hareket ettirdiği ve sabit yıldızların da olduğu birinci gök, merkezinde ise sabit bir yeryüzü

vardır. Bu ikisi arasında ise sayısı elli beşe yakın canlı gezegenler ve bu gezegenler ile beraber devirli bir hareketi olan gök cisimleri vardır. Böyle tasvir ettiği âlem, Aristoteles'e göre ezelîdir. Epikürcü görüşte olanlar ise bir Tanrı'nın varlığını kabul etmez ve âlemin ezeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Arslan, 2016: 222-224).

İlkçağ'ın önemli düşünce akımlarından olan Yeni Platonculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Plotinus, varlık felsefesine kattığı 'Bir' kavramıyla idealar ve evren arasında ontolojik bir bağ kurmaya çalışmıştır. Plotinus'un betimlediği idealar dünyası yalnızca gerçek dünya olmakla kalmayıp aynı zamanda Bir'den aşağı doğru taşan ve dünyanın sahip olduğu gerçeklik türünün kendisinden doğan güçtür. Plotinus felsefesi Batı düşüncesinin yanı sıra İslâm felsefesinde de Müslüman filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Plotinus'un varlığı anlatırken başvurduğu 'Bir' kavramı İslâm felsefesinde 'Sudûr' olarak karşımıza çıkar. İlk ve tek olan 'Bir' den zaruri olarak gerçekleşen taşma ile en mükemmelden daha az mükemmele doğru inerek meydana gelmek anlamına gelmektedir. Plotinus'un varlığı mertebelere ayırdığı felsefesinin ilk basamağı olan "Bir" taşan fakat taşma sonucunda kendinden bir şey eksilmeyen bir ırmak, daima ışık yaydığı hâlde ışığında azalma olmayan güneş gibidir (Altıntop, 2016: 56).

Plotinus 'Bir'e "Mükemmel Gerçeklik" adını vermiştir. Ona göre Mükemmel Gerçek, başka bir varlık tarafından yaratılmamış, yok olmayacak, herhangi bir hareketi olmayan, çeşitlilik, çokluk ve değişmeye maruz kalmayacak olan, değişmez, bölünmez, bozulmaz, niteliği ve özü yönüyle basit bir varlıktır. Plotinus' a göre, 'Bir' in esas özelliği onun 'Saf Varlık' ve 'Mutlak Neden' olmasıdır. Her sonlu şeyin kendisinde çıkıp nihayetinde yine ona döneceği varlık olan 'Bir', başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Öyle ki söz konusu O olduğunda var olmak üstüne düşünülecek bir şey bile değildir. Çünkü 'Bir', varlığın ötesinde hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Faal Güç'tür. Bir'i mükemmel gerçeklik olarak tanımlayan Plotinus çokluğu şöyle açıklar: Plotinus'un 'Bir' inden ilk taşan bir başka deyişle sudûr eden varlık Nous (akıl) yani ilahi akıldır. Nous'tan Dünya Ruhu, ondan tikel ruhlar ve en nihayetinde de fiziksel dünya sudûr etmiştir (Nabi, 2010: 222). Özetle Plotinus'a göre, sudûr nazariyesi çerçevesinde varlıkların kaynağı olan 'Bir', her türlü oluş ve bozuluşa müsait, sonradan varlığa gelen diğer tüm varlıkların mahiyetlerinden farklıdır. Onun varlık anlayışı en üst

mükemmelliğe sahip, yukarıdan aşağıya doğru kendiliğinden akan ya da taşan bir sistemi ifade eder (Mutluel, 2018: 309).

Daha açık bir ifadeyle ve de sonuç olarak Plotinus'a göre âlem, Bir olan Tanrı'dan taşmıştır. Bahsi geçen taşma, Tanrı'dan bir parça olarak var olmak değil de ondan taşma şeklinde oluşmuştur. Fakat bu taşma Tanrı'da herhangi bir eksilmeye sebep olmaz. Ondan ilk taşan şey akıldır ve akıl âlemdeki en mükemmel şeydir. Fakat akıldan sonra oluşan varlıklar her alt kademede daha az mükemmeldirler. Dolayısıyla var olmayı Tanrısal özelliklerin kademe kademe azalması olarak ifade etmek çok da yanlış bir ifade olmayacaktır. Fakat akıl ve diğerleri mukayese edildiğinde akılın kıdemi çok nettir. Çünkü, birlikten çokluğa geçişin ilk başladığı yer akıldır. Varlıkta mevcut olan canlılık ise akıldan sudûr eden ruhtan sağlanır. Akıl ve ruh varlığını Bir'den alırlar ve kendi başlarına var olmaları mümkün değildir.

Ebedi yaratılışı savunan filozoflara göre hareket etmeden hareket etmek, her türlü örtük kuvvetten arınmış bir fiil olmaktır. Bu saf fiilin gerçekliği mükemmel olduğu için sürekli hareket halindedirler. Ayrıca hareket eden bir cismin yokluğunda hareketten söz edilemez. Bu saf fiillerin harekete geçirme (hareket etme) eyleminin sürekli olması için, hareketli şeylerle hareketin aynı olması gerekir. Söz konusu filozoflara göre dünya daima var olmuştur ve her zaman da var olmaya devam edecektir. (Gilson, 2007: 359).

İslâm felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Kindî (ö. 252/866) âlemde sonsuzluk fikrine karşı çıkmış ve âlemin sonsuz olarak kabul edilmesinin birçok çelişkiye sebep olacağını ileri sürmüştür. Bu yüzden o, âlemin ezeli olduğu fikrini kabul edilebilir bulmamıştır. Kindî, âlemde var oluşun sebebinin “gerçek bir” olduğunu ve yaratılan varlıkların sebebinin de “gerçek bir” den kaynaklı olduğu görüşündedir (Kindî, 2016: 39). Bu ifadelerinden yola çıkarak Kindî'nin sudûr nazariyesindeki biri mi yoksa varlığın ilk sebebi olan Tanrı'yı mı kastettiği net değildir ve tartışmaya açıktır. Fakat Kindî'nin açıklamalarından hareketle âlemin yaratılmış olduğu düşüncesinde olduğunu söylememiz doğru olacaktır. Öyle ki âlemin ezeli olmadığını kabul etmesi ve net bir şekilde “gerçek biri” ifade etmemesi bu söylemi destekler niteliktedir.

Dünyanın ezeli olduğunu ileri süren Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarına göre; Tanrı evreni ezelde, yani zamanın dışında yaratmıştır, dolayısıyla Tanrı'nın evren üzerindeki önceliği ontik değil, epistemik bir önceliktir. Bu fikrin aksine, yaratılışı

savunanlara göre âlem, Tanrı ile birlikte değildir ve sonradan yaratılmıştır. Burada ortaya çıkan en temel sorulardan biri, yarattığına benzemeyen aynı zamanda sonsuz iradeye sahip bir varlığın daha sonra yaratılan bir varlığı nasıl yarattığıdır. Sonsuz yaratılışı savunanlar bu soruya cevap verirken Tanrı'nın iradesi gibi fiilin de ebedi olduğunu ve buna paralel olarak dünyanın da ebedi olduğunu söylerler.

Farabi (ö. 339/950) ve İbn Sina, (ö. 428/1037), Tanrı-âlem ilişkisinde, “Birden ancak bir çıkar” argümanını temel alarak bir sudûr teorisi ortaya koymuşlardır. Onların teorisine göre ilk akıl ve diğer tüm akıllar Tanrı'dan sudûr etmiştir. Ancak burada kast edilen “Bir”den çokluk çıkmaz yalnızca bir çıkar. Yani Tanrı'dan sudûr eden bir başka deyişle taşan her akıl altında başka bir akli meydana getirmektedir. Böylelikle nihayetinde değişim ve dönüşüme açık olan ay altı âlem oluşmuştur. Bu teoride ilahi irade olmadan âlem meydana gelmiştir ve âlem Allah'tan zorunlu bir şekilde taşmaktadır (Yıldız, 2015: 211).

İbn Rüşd Faslu'l-Makâl'de âlemin ezeli olduğunu ve âlemin sonradan varlığa gelerek yaratıldığı savını mantığa uygun bulmadığını ifade etmiştir. Ona göre âlem, yoktan meydana gelmemektedir. O, yaratıcının âlemi doğrudan değil de dolaylı bir şekilde yönettiği fikrindedir. Ayrıca İbn Rüşd, âlemin “mümkün-i kadîm” olduğu savını savunan İbn Sina'yı reddeder (İbn Rüşd, 2017: 34-35). Ayrıca İslâm felsefesinde Yaratıcı- evren ilişkisinde Tanrı'nın külli bilgisi ve takdirinin âlemin varlığı olarak tecelli ettiğine dayanarak evrenin varlığı yaratıcının varlığına delil olarak görülmektedir. Bu delilde âlemin düzenine vurgu yaparak bir yaratıcı olmaksızın böyle bir nizamın mümkün olmayacağı savunulmuştur. (İbn Rüşd, 2017: 209-210)

Âlemin hudûsü konusunda tartışılan bir diğer önemli mesele yaratıcının yani mûhdisin, hâdisleri yani yaratılmış olanları yokluktan nasıl yarattığıdır. Tevhid inancına sahip olanlar söz konusu meselede mûhdisin cisimleri ve arazları evveliyatta yoktan varlığa getirdiği kanaatindedirler. Yaratıcının hâdisleri yarattıktan sonra, bir halden başka bir hale bürünmesini ve cismani olarak iki farklı türden özel bir türün çıkmasını mümkün görmüşlerdir. Bu düşünceyi savunmak için örnek olarak at ve eşekten katırın doğmasını, kurt ve sırtlandan eniğin doğmasını göstermişlerdir. Fakat buna rağmen bu konuda farklı açılardan bazı tartışmalar çıkmıştır. Bu tartışmalardan ilki heyûlâ taraftarlarıyla çıkmıştır. Heyûlâ yanlıları yaratıcıyı kabul etmekle beraber yaratıcının bu

âlemi kadîm bir heyûlâdan yani ilk maddeden meydana getirdiğini söylemişlerdir. Nasıl ki sanatçı, yüzüğü altından, gümüşten ya da başka bir özden yapıyorsa aynı şekilde marangoz da kapıyı ağaç vb. şeylerden meydana getirdiğini söylemişlerdir. Bir diğer tartışma ise, yaratıcının mürekkep olan yani birleştirilmiş olan unsurları toprak, su, ateş ve hava olan dört özden meydana geldiğini söyleyen ve bu dört unsurun ezeli olduğunu savunan grupla gerçekleşmiştir. Üçüncü tartışma Mu'tezile grubu ile hasıl olmuştur. Mu'tezile grubu hâdislerin yaratılmadan önce eşyâ ve a'yân olduğunu ileri sürmüş ve siyahın yokluk durumunda yine siyah olacağına vurgu yapmıştır.

Eş'arî düşünürler, yoktan varlığa gelme konusuna yönelik olarak, ma'dûm (yokluk) iken mevcûd konumuna gelen maddenin yani sonradan var olanın ispatının mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Öyle ki onlara göre varlıklar zaman içinde bir durumdan başka bir duruma dönüşür ve bu dönüşüm varlıkları her bir kademedede aslında yokluğa doğru götürmektedir. Bu yanıyla tüm varlıkların bir başlangıcının olması gerektiği kanaatindedirler. Çünkü onlara göre zaman bakımından bir sonu olan herhangi bir şeyin bir başlangıcının da olması gerekmektedir. Böylelikle yukardaki üç tartışmadan ilkinin âlemin ham maddesini kadîm olarak kabul etmesi, Eş'arî görüşü ile bağdaşmadığı görülmektedir. Ayrıca diğer iki görüşün dayandığı eşyanın meydana getirildiği ham maddenin bir aslının olmadığı iddiası da Eş'arî'lerce kabul görmemektedir (Aydın, 2006: 119).

Yoktan yaratma konusunda İbn Sina ve Farabi'nin "ibdâ" kavramını kullandıkları görülmektedir. Bu iki düşünür yoktan yaratma fikrini kabul etmezler ve buradaki "ibdâ" yani yaratma kavramını, sudûr nazariyesinin bir başka ifadeyle varlığın taşmasının meydana geldiği ilk zamana yönelik problemi çözmek için ortaya koymaktadırlar. Yani onlar da daha önce zikredildiği gibi âlemin, sudûr nazariyesinin sonucu olarak Allah'tan taşmasına bağlamaktadırlar (Düzgün, 1998: 212-213). Fakat bu konuda kelamcılar filozoflardan farklı düşünmüşlerdir. Öyle ki kelamcılara göre Allah'ın zâtının dışında aktif olmasa bile bir başka varlığın kabul edilmesi, ikinci bir kadîm varlık anlayışını doğuracaktır. Onlara göre böyle bir durum, Allah'ın kadîm olma vasfına zarar vermekle kalmayıp aynı zamanda tevhid düşüncesine de aykırı bir durum meydana getirecektir (Gündoğar, 2017: 108).

## 1.2. ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NİN ESKİ YUNAN KÖKENİ: ARİSTOTELES

Bir konuyu araştırmaya başlamadan önce o konunun durumunu etraflı bir şekilde görmek ve konuyu çözmeye yardımcı olacak metotları açıklamak Aristoteles'ten beri süregelen bir gelenektir (Küyel, 1969: VII). Bu bakımdan Aristoteles'in âleme dair fikirlerini ele alırken böyle bir yol izlemek yerinde olacaktır. Aristoteles'in âlemin ezeli olduğuna dair görüşlerini açıklamadan önce Antik Yunan felsefesinde benimsenmiş varlık görüşlerine kısa bir değinilecek, ardından onun tek tek cevher, madde, oluş ve yok oluş, hareket, mekân ve zamandan ne anladığı ve bunları nasıl açıkladığı incelenecektir. Bu şekilde konunun anlaşılması kolaylaşmış olacaktır.

Antik Yunan felsefesi kozmolojik olarak incelendiğinde Orta çağ felsefesinden bir hayli farklıdır. Antik Yunan'da hâkim olan temel iddia maddenin yoktan var olamayacağı, hiçlikten ise hiçlik olacağı, yani *ex nihilo nihil fit*'tir. Antik Yunan felsefesinin 'hiçten/yokluktan hiçbir şeyin/varlığın çıkmayacağı' anlayışını 'Tanrı'nın, varlığı hiçten/yokluktan yaratmış olması' ilkesindeki gerilimi 'sudûr' teorisiyle aşmaya çalışmışlardır. (Turhan, 2002: 344).

*Ex nihilo nihil fit* anlayışı felsefede ilk olarak Parmenides'le karşımıza çıkmış, öte yandan Miletos okulu filozofları da var olanın yok olmayacağını savunmuştur. Örneğin Anaksimandros apeironun hiçbir zaman yok olmayacağını dile getirmiştir. Ancak Parmenides Bir'den söz ederken, daima var olduğunu, öncesinin olmadığı gibi sonrasının da olmayacağını söylemiştir. Çünkü hiçbir şeyden bir şeyin çıkması söz konusu olamaz. Sonraki düşünürlerde de evrenin daima var olduğu düşüncesi egemendir. Bu durumu özetle ifade etmek için Aristoteles'in kendinden önce gelen düşünürlerin benimsediğini söylediği, 'Var olmayandan hiçbir şey gelemez' önermesi açıklayıcı olabilir. Gerçekten de birçok düşünür bu argümanı temellendirme girişiminde bulunmuştur. Ancak Ortaçağ felsefesini etkilemeleri bakımından daha çok Platon ve Aristoteles öne çıkmıştır (Sarı, 2017: 17).

Aristoteles, Platon'un evrenin başlangıcına yönelik görüş bildiren ilk düşünür olduğunu söyler. Platon, *Timaios*'un ilk sayfalarında âlemin başlangıcına ilişkin üç soru sorar: "Âlem her zaman var mıydı? Yoksa bir başlangıcı mı vardı? Âlem zamanla oluşa (genesis) gelmiş midir?" (Platon, 2001: 28). Bu üç soru sonraki dönemlerde de önemini korur ve tartışmanın tarafları açısından belirleyicidir.

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'te çok daha ayrıntılı bir kozmoloji söz konusudur. Aristoteles'in kozmolojisinde evren 55 çemberden oluşmuştur. Bu çemberler sayesinde gök cisimleri hareket ederler. Dünya evrenin merkezinde bulunur sabit yıldızlar en dış çemberde yer alır. Dünyayı merkeze alıp yuları doğru atmosfer, ay, güneş, gezegenler ve sabit yıldızlar sıralanır. En dıştaki çemberde sabit yıldızlar bulunur, dünya ise evrenin merkezindedir. Dünyadan yukarı doğru sayıldığında atmosferinin ardından ay, güneş, gezegenler, sabit yıldızlar gelir. Sabit yıldızların kendi başlarına bir hareketi yoktur yer aldıkları çember hareket ettikçe onunla beraber hareket ederler (Aristoteles, 1996: 20-22)

Varlık ve varlığı meydana getiren özün ne olduğu problemi İlkçağ doğa filozoflarında, "arkhe" kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Doğa filozofları ve Aristoteles evrendeki kalıcı ve değişmeye tabi olmayan varlıkların neler olabileceğine kafa yormuşlardır. Değişmez olan varlığın araştırırken "arkhe", "idea", "form", "töz" vb. kavramlar kullanılmıştır. Yani Aristoteles de aslında varlık ve var olan ile form ve madde ayırımı yapmıştır. Tüm bu felsefi araştırmalar yaratma ya da yaratılışı açıklamaktan ziyade var olanın özünü ve varlığın ontik aşamalarını açıklama gayesiyle yapılmıştır.

Aristoteles'in nazarında varlık öz, nitelik, nicelik gibi sıfatlara sahip olan nesneye atfedildiğinden, varlığın bu çeşitli anlamları arasından ilki olan özü, cevher şeklinde ifade eder. O böylece öz ve cevheri özdeşleştirir ve buradan hareketle varlığın esas anlamının cevher olduğu sonucuna varır.

*"Aristoteles, Metafizik Bölüm VII. "Varlık nedir?" kitabında hep sorulur. Esasen, "Cevher nedir?" Bunun sadece bir soru olduğunu söyledi. Bu bakımdan cevher aynı zamanda varlık olan bir varlık olduğu için cevherle ilgili çalışmalar varlık olarak varlığın çalışmaları olacaktır" (Bölay, 1986: 40).*

Aristoteles'e göre, duyusal varlıkların varlığı sorgulanmaksızın kabul edilir ve o, bunların her birini birer töz olduğunu ifade eder. Aristoteles'e göre asıl anlamda var olan ve töz denen bu varlıklar ister devinen ve değişen ister devinen ve değişmeyen türden olsun var olmak için başka bir şeye gereksinim duymazlar ve bundan dolayı da diğer var olanların varlık nedeni olarak kabul edilirler (Aristoteles, 1996:5). Aristoteles'e göre töz sonsuz sayıdadır ve her şeyin bir tözü vardır. Her varlık, taşıyıcı olarak bir töze yüklenir. Fakat burada bahsedilen töz yalnızca madde türünden bir şey

değildir. Töz, maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlığı ifade eder (Aristoteles, 1996: 25-30).

Asıl anlamda var olanlar duyular yoluyla algılanabilir ve tek tek var olur. Bunlar; ateş, toprak, hava, su gibi basit cisimler; bunlardan oluşan şeyler, tek tek insanlar, tek tek hayvanlar, tek tek bitkiler ve bunların kısımlarıdır. Ayrıca güneş, ay, yıldızlar gibi ay üstü âleme ait cisimler, duyularla algılanabilen ve tekler halinde var olan şeylerdir (Aristoteles, 1996:10).

Aristoteles cevhere farklı anlamlar yükler. Bunların ilki genel bir anlamı ifade eder. Ona göre toprak, ateş, su vb. basit cisimlere cevher denildiği gibi, genellikle cisimlere, onların bileşiklerine, yıldızlara ve bu cisimlerin parçalarına herhangi bir meselenin yüklemi olmadıkları için cevher denilmektedir. Diğer anlamına göre ise cevher, varlığın kendinde olan sebebidir. Mesela insan için ruh böyle bir şeye tekabül eder (Bolay, 1986: 34).

Aristoteles, maddi cevherden ayrı olarak manevi bir cevherin varlığını kabul eder. Bu cevheri kendi kendine var olan gerçek bir varlık olarak gördüğünden, cevher kendinde bir varlık olarak tektir ve bölünemez. Bu doğru olsa da Aristoteles önce cevheri temel madde olarak kabul eder. Böylece nitelik ve nicelik kazanmasa da diğer varoluş biçimlerinin temelini oluşturur. Aristoteles maddeye cevher adının verilmesinin nedenini şu şekilde ifade eder:

*“Çünkü ondan bütün sıfatlar kaldırılrsa geriye sadece cevher kalır. Bu bakımdan uzunluk, derinlik, genişlik gibi nitelik ve nicelikler cevher değildir, cevher bu sıfatların ilk konusudur. Dolayısıyla onun maddeden anladığı, kendiliğinden varlığı ve niteliği olmayan belirsiz bir şeydir” (Bolay, 1986: 35-36).*

Maddeyi belirsiz olarak nitelendirerek, onu güçlü bir varlık olarak kabul eder ve böylece maddenin ebedi olduğu sonucuna varır. Bu nedenle maddenin doğmadığını, var olamayacağını ve başka hiçbir şey tarafından yaratılamayacağını belirterek Ebedi Krallık Tezi'nin de temellerini atmıştır. Aristoteles'e göre, madde sonsuz olmasaydı, maddenin kendisinden yaratıldığı kendi içinde bir unsur olması gerekirdi. Böyle bir durum olmadığı için madde ezeldir ve yaratılış anı yoktur. Aristoteles, form hakkında da aynı şeyi düşünür ve onun görüşüne göre, madde gibi form da zorunlu olarak tüm doğum ve varoluştan önce gelir (Bolay, 1986: 42-44).

Madde belirsiz bir kuvve halinde olması yönüyle varlığın meydana gelişinde bir imkândır, yani oluşun ve doğuşun zorunlu şartıdır. Somut varlık ise onda bulunan imkânın gerçekleşmesidir. Aynı zamanda madde formun da tohumudur. Maddenin daha önde gelmesine karşılık Aristoteles formun da onun yöneldiği yetkinleşme amacı olduğu kanaatindedir. Bu bakımdan Aristoteles için madde eksiklik form ise yetkinliktir. Yani Aristoteles maddeyi var oluşun ilk şartı ve prensibi olarak koymuş ve onun gayesinin de yetkinleşme olduğunu ileri sürmüştür. Var oluşun başlangıcı ve nedeni olarak maddenin yanında form da bulunur. Aristoteles'e göre form maddenin ulaşmak istediği ve yöneldiği yetkinliktir. Form olmadan madde tek başına bulunamaz. İşte bu sebeptendir ki form var oluşun esas ve tam sebebidir. Formun esas sebep olması maddenin pasifliğine ve bir etkene ihtiyaç duymasına işaret eder. Sonuç olarak denilebilir ki madde, forma muhtaçtır. Bu iki kavram birbirine ihtiyaç duyan, aralarında zıtlık ilişkisi bulunmayan, karşılıklı çekimle bir birlik ve varlık meydana getiren esaslardır. Bu iki kavram doğada birbirlerinden ayrı değildir. Bu bakımdan biz daima doğada belli bir şekil almış madde ile karşılaşırız. Bu yanıyla Aristoteles'in Platon felsefesinin temelini oluşturan zıtlıktan olabildiğince kurtulma gayreti içinde olduğu söylenebilir (Bolay, 1986: 42-44).

*“Fakat âlemdeki yaratılış sürecinde mevcut olan madde hiçbir zaman saf halde bulunmayıp, ilk madde her türlü vasıftan mahrumdur herhangi bir şekli yoktur. Şekilsiz bu madde, her türlü şekle bürünebilir başka şekillere dönüşebilir ve her türlü oluşa tâbi olabilir. Tüm bu ifadelerden ötürü o, Aristoteles'e zâtı dolayısıyla bilinemez” (Bolay, 1986: 44-45).*

Tüm bunlar üzerine konuştuktan sonra maddede formun gerçekleşme aşamasını Aristoteles'in bakış açısıyla incelemek gerekir. Böylelikle kademeler halinde ilerleyerek nihayetinde onun genel olarak âlem fikrinin bilgisine ulaşmak mümkün olacaktır.

Öncelikle şunu hatırlamak gerekir: Aristoteles'te değişmeye tâbi olan her varlıkta iki temel prensip var olup bunlardan biri imkân ya da güç diğeri de bu imkânın gerçekleşmesi yani fiildir. Bir şeyin fiil haline geçmesi değişme olduğu kadar harekettir. Fakat bunun hareket olması için öncelikle müspet bir terimden yine müspet ama hareketin zıddı olan bir terime geçiş olmalıdır. Bu bakımdandır ki oluş ve bozulmuş bir değişme değil bir harekettir. Hareketin zıddı ise ya zıt bir hareket ya da hareketin yokluğudur (Bolay, 1986: 72-73).

Aristoteles, doğayı form olarak kabul etmiştir. Bu nedenle hareket bu formun maddede gerçekleşmesi ya da maddedeki mevcut kuvvenin eyleme geçmesidir (Bolay, 1986: 72-73). “Hareket, ‘potansiyel olarak var olanın potansiyel olmak bakımından edimselleşmesidir.’ Yani potansiyel olarak x ve potansiyel olarak y olan bir şey varsa, hareket dediğimiz şey onun y olmasının edimsel kılınmasıdır” (Ross, 2003: 103).

Öte yandan hareket, Aristoteles’e göre potansiyel halinin fiil haline gelmesiyle, potansiyel durumunu tam manada kaybetmediği bir özelliğe sahiptir. Bir başka deyişle hareket, tamamlanmamış fiil, fiil ise tamamlanmış bir harekettir. Mesela koşmak tamam değilken koşmuş olmak tamamlanmış bir fiildir. Peki, bu hareket nasıl gerçekleşir? Aristoteles’e göre bir etken sebep bu işi yapar, bir müteharrik üzerine etki eder yani hareket verme fiili başlar. Aristoteles’e göre her hareket Birinci Gök diğer adıyla en dıştaki felektten gelir ve bu itme ve çekme olmak üzere iki harekete sahiptir. Bu hareketlerin tabii hareketlerle hiçbir ortak yanı yoktur. Tıpkı zaman ebedi olduğu gibi bu hareket de ebedidir. Aristoteles hareketin sonsuzluğunu ve başlangıçsız olduğunu yine hareketin kendisinden çıkarmıştır. Ona göre hareketin bir mekânda, belli bir anda başladığını kabul etmek, onun sonsuzluğunu kabul etmeyi beraberinde getirir. O böyle bir şeyin kabul edilmesiyle ilk hareketi veren İlk Muharrik’in ve İlk Hareket’in ortaya çıkışının açıklanamayacağı görüşündedir (Bolay, 1986: 72-76).

Aristoteles’e göre hareket özü itibariyle süreklidir. Çünkü onun bir zamanda ve bir mekânda gerçekleşme öznesi bir tektir. Hâl böyle iken Aristoteles’in anlayışında harekette üç unsuru iyi ayırmak gerekir: Hareket ettirilmiş olan şey, zaman ve mekân. Burada hareketin zaman, mekân ve İlk muharrikle olan münasebeti ortaya çıkar (Bolay, 1986: 72-76).

Aristoteles, hareketi maddenin yetkinleşme gayesine ulaşmak için en önemli araç ve varlığa gelmesi için elde ettiği dinamizm olarak görmektedir. Fakat Aristoteles üst âlemin hareketini sonsuz, aşağı âlemin hareketini sonlu saymış ve kendi var oluş fikrini tutarlı bir şekilde açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Bu bakımdan hareketin vuku bulduğu zaman ve mekanla olan ilişkisini görmek için onun zaman ve mekân anlayışını da gözden geçirmek gerekir (Bolay, 1986: 72-76).

“Aristoteles’e göre bir cismin bulunduğu yerde başka bir cisim de var olabildiğine göre ‘yer’ in onu işgal eden cisimlerden herhangi birisi olmaması lazımdır” (Küyel,

1969: 22). Bakıldığında yer suret olamaz, çünkü suret, var olan bir şeyin sınırır, yer ise yer kaplayanın yani içinde bulunanın bir sınırır. Yer, içinde bulduran ve içinde bulunan arasında bir şey de olamaz. Çünkü eğer ‘aradaki şey’ denilebilecek bir şey var olsaydı, aynı yerde sonsuz sayıda yerler olurdu. Yer, bir bakıma yüzeye yani içinde buldurana benzemektedir, yer, içeren şeyin sınırır. Bir başkasıyla çevrilen cisim yerdeyken, çevrilmeyen cisim yerde değildir. Tüm bunlar kâinata uyarlandığında, kâinat onu çevreleyen, içeren hiçbir şeyin olmaması bakımından hiçbir yerde değildir. Kâinat bir bütün olarak yer değiştirmez, oysa bir yerde olan şey, kendisinden başka onu çevreleyen bir başka şeye de ihtiyaç duyar, fakat kâinat dışında hiçbir şey yoktur. Bir başka deyişle kâinatın dışında ne bir boşluk ne de doluluk mevcuttur (Küyel, 1969: 22). Aristoteles böylelikle mekân kavramını dile getirmeden önce bu kavramın anlaşılması için bir zemin hazırlamıştır.

Aristotelesçi hareket anlayışını ifade ederek, hareket türlerinden birinin de mekâna uygun hareket olduğunu belirtmiştik. Aristoteles, her cismin mekânı işgal etmesinden hareketle her mekânda bir cisim olacağını düşünür ve buradan hareketle mekânın varlığı ve niteliği sorusuna geçer ve bu konuyu tartışır.

Öncelikle mekânın bir form veya bir madde olup olmadığı üzerinde duruyor ve bu noktada bütün cisimlerin ortaklaşa bulunduğu bir mekân ile her cismin bulunduğu kendine has mekânı birbirinden ayırır. Nihayetinde form ve maddenin mekân olamayacağı kanaatine varır. Çünkü ona göre madde ve form nesnelere ayrılamazlar, oysa mekân nesneden ayrılabilir. Çünkü o ne parça ne de bütündür.

Aristoteles’e göre mekân; kuşatan cisim ile kuşatılan yani yer değiştirme hareketi ile hareket kazanan cismin sınırır. O, böylece cisimleri birbirinden ayıran boş bir mekân fikrini reddediyor. Onun için hareketin varlığı boşluğu gerektirmez, hareket farklı cisimler arasındaki yer değiştirmeden ibarettir. Bundan yola çıkarak Aristoteles boşluğu kabul etmez ve boşlukta hareketin ve dinginliğin mümkün olamayacağına inanır (Bolay, 1986: 77).

Aristoteles, mekânı kuşatanın bir sınırı olarak tanımlayarak bir bakıma sonlu bir mekân düşüncesine sahip olduğunu dile getiriyor. Böylelikle âlemi kuşatan mutlak bir mekânın olmadığı görüşündedir (Bolay, 1986: 76-78).

Aristoteles'te zaman bir çeşit değişim olarak düşünülür. Herhangi bir şeyin değişmesi o şeyde gerçekleşirken, zaman her yerde aynıdır. Değişme, farklı koşullar altında daha hızlı ya da yavaş olabilir, ama zaman olamaz. Ona göre zaman hareketten bağımsız, kendi kendine akan içi boş bir şey değildir. Zaman önce ve sonraya dayanan hareketin sayısızdır (Küyel, 1969: 29). Ayrıca zaman bölünebilir bir şeydir ve kısımları da bir kısmı bir kısmı gelecek olan şeylerdir. Fakat Aristoteles, ân'ın zamanın bir kısmı olmadığını da dile getirmiştir. "Zira diyor, parça (kısm) bütünü ölçüsüdür, bütün ise parçalardan mürekkep olmalıdır. Şu hâlde zaman, anların birleşmesinden meydana gelmemiştir. Bununla beraber ona göre zamansız ân, ânsız zaman olamaz" (Bolay, 1986: 79).

Aristoteles zamanın hareketle bağı konusunda, her şeyin harekete tabi olarak değişmesi, değişen şeyde bulunmasına ve hareket ile hareket ettirenin bizatihi varlığına rağmen zaman her yerde bir bütün olarak bulunduğunu söyler. Bundan hareketle Aristoteles, zamanın dış âlemde varlığını kabul etmiş bulunmaktadır. Ona göre, biz hareketi kabul etmekle zamanı da kabul ederiz. Aristoteles'e göre zaman ancak hareket sayesinde var olur ve daima hareketle ilişki içinde cereyan eder, bu bağ mekânda, harekette ve dolayısıyla da zamanda bulunur. Ayrıca Aristoteles zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşünü de kabul eder. Böylece bu düşünceleriyle zamanı bir miktar, ölçü olarak kabul ederek reel bir zaman anlayışını kabul etmiş olur (Bolay, 1986: 82).

Aristoteles, zamanın içinde yer alan her şey tarafından kuşatıldığını iddia eder ve mekânın içinde olan her şeyin de mekân tarafından kuşatıldığı ile iddiasını devam ettirir. Burada olduğu gibi zaman zorunlu bir şekilde bir edilgi meydana getirir. "Bütün" ün zamanın etkisiyle eskiyip silindiğini söyleyerek zamanı tahribin sebebi olarak görür. Çünkü o, hareketin sayısızdır ve hareketin var olan şeyleri bozduğunu söyleyerek ezeli ve ebedi varlıkların zamandaki durumunu belirlemeye çalışır. (Bolay, 1986: 82). Zamanın yaratılıp yaratılmadığı sorusunu Aristoteles, zamanın bölünebilir bir şey olduğunu söyleyerek cevaplar. Ona göre sonsuzca bölünebilme imkânına sahip şeyler olduğundan ve zamanda da böyle bir durum söz konusu olduğundan zaman da sonsuzdur. Ayrıca zaman harekete bağlı olduğundan, hareketin sonsuz olması sebebiyle sonsuz ve ezelidir. Böylelikle zamanın yaratılmadığı sonucuna varılır. Oysaki Aristoteles daha önce zamanın içinde bulunma mevzusunda zamanın yaratıldığını dile getirmişti burada bir çelişki mevcuttur. Görüldüğü gibi Aristoteles'te hareket kavramına

bağlı olarak bir takım zaman problemleri çözüme kavuşmamıştır. Onun fikirlerinden anlaşılıyor ki o, bütün âlemi kuşatan bir zaman anlayışına sahip olmayıp, sadece Ay-altı âlemi içine alan bir zamanı kabul etmektedir. Aristoteles soyut olmayan bir zaman kabul etmekte, fakat öznel manada bazen tereddüde düşmektedir (Bolay, 1986: 83).

Aristoteles'e göre hareket ettirilmiş her şeyin dışarıdan başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi, bizi hareketin, hareketsiz bir motor olmaksızın açıklanamayacağı fikrini kabul etmeye sevk eder. Hareket esas itibariyle başlangıçsız ve sonsuz olduğu için hareketi ancak hareketsiz ve ezeli bir motorla açıklamak mümkün olur. Aynı zamanda bu motorun geçici diğer hareketsiz motorları da kapsayıcı nitelikte olması gerekir. Yani birçok muharrik olabilir ama bunların her birinin hareket ettirilmiş olmadığını bilakis hareketsiz olmasının zorunlu olduğunu dile getirir. Aristoteles buradan hareketle İlk Muharrik' in yalnızca bir tane olmasını gerekli görür ve kendi kendine olan hareketsiz, ezeli bir muharrikin zorunlu olarak hareket ettirdiği ilk şeyin de ezeli ve sonsuz bir şekilde hareket ettirilmiş olması gerektiğini savunur (Bolay, 1986: 105).

Görüldüğü gibi Aristoteles her şeyin ya hareket ya da sükûnet halinde olduklarına dikkat çekmiştir. Bunun sebebini şöyle izah eder:

*“Bir kısmının ezeli ve hareketsiz bir muharrik tarafından hareket ettirilmiş olması ki buradan bunların değişmelerinin de ezeli ve sonsuz olduğu ortaya çıkar, diğerlerinin hareket ettirilmiş ve değişen bir şey tarafından hareket ettirilmiş olmasıdır” (Bolay, 1986: 105).*

Böylelikle Aristoteles'e göre bazı varlıkların ezeli ve ebedi olarak hareketsiz oldukları bilgisine ulaşılır. O ezeli, hareketsiz ve tek olan İlk Muharrik' in herhangi bir miktara sahip olmaması gerektiğini düşünür. Aksi halde İlk Muharrik'in sonlu olacağını ileri sürer. Sonlu bir miktar sonsuz bir güce sahip olamayacağından ve sonlu bir muharrikin sonsuz bir zaman süresince hareket vermesinin imkânsızlığı üzerinde durarak, İlk Muharrik'in gerçekte sonsuz bir hareketle sonsuz bir zaman süresince hareket ettirdiğini savunur (Bolay, 1986: 104-107).

Aristoteles'in âlemin ezeli olduğuna tezine dayanak oluşturan son mevzu ise İlk Muharrik mevzusudur. Aristoteles'e göre hiçbir şey tesadüfen hareket edemez, her hareketin ardında mutlak surette bir sebep olmalıdır. Her şey ya doğası gereği ya bir akıl gereği ya da başka herhangi bir sebeple hareket eder. Öyleyse daha önce değinildiği gibi

varlığı Aristoteles tarafından kabul edilmiş olan ezeli göksel hareketin bir muharriki yani hareket ettiren bir fail sebebi olmalıdır. Çünkü göksel cisimler hem kendileri hareket eder hem de başka şeyleri hareket ettirirler, bu bakımdan harekete aracı konumdadırlar. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda kendisi hareket etmeden, başkalarını hareket ettirebilen bir şey olmalıdır. İşte bu İlk Muharriktir (Küyel, 1969: 31).

Aristoteles Fizik'in VIII. kitabında İlk Muharrik meselesini ele almış ve onun varlığını, zorunluluğunu ve ezeli olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bunun için daha önce değinildiği gibi hareketin ve zamanın ezeliğini kendisine birer çıkış noktası olarak görmüştür. Daha sonra, son hareket ettirilmiş olanla ilk hareketi veren arasında birtakım bağların varlığının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Aristoteles, hareketi meydana getiren sebepler zincirinin nihayet kendisi hareket etmediği halde her şeyi hareket ettirebilen bir İlk Muharrik'e varacağını belirterek savını desteklemiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi ilk hareketi verenin varlığını, illiyet (nedensellik) bağının bir neticesi olarak ortaya koymaktadır. Tabiatın tanımından yola çıkarak Aristoteles evrenin hareket etmeyen, ezeli ve cüz'leri olmayan bir İlk Hareket Ettirici'sinin varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte hareketi analizinde Aristoteles, oluş ve bozuluşun hareketin bir formu olduğunu kabul etmemiştir (Aristoteles, 1996:10-12).

Aristoteles'in evren anlayışını inceleyenlerin bazıları Aristoteles'in ilk hareket ettirici olarak gördüğünün aslında Tanrı olduğunu ve Tanrı'yı evrene müdahale etmeyen bir varlık olarak tasarladığını dile getirerek Aristoteles'in deist olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta deizmin temellerini Aristoteles'in evrene müdahalesi olmayan ve evrenin dışında olan Tanrı anlayışına dayandıranlar da olmuştur. Ancak Aristoteles, Tanrı'yı yalnızca ilk muharrik olarak evrenin en tepesinde konumlandığı gibi Tanrı'nın evrenin kendisine yöneldiği amacı olduğunu da dile getirmiştir. Aristoteles'e göre Tanrı evrenin amacıdır, evrende tesadüfe yer yoktur ve evrendeki her şey bir amaca bağlıdır.

Netice itibarıyla Aristoteles'in kâinatın yani âlemin işleyişi ve dinamiği düşüncesinde şöyle bir manzara karşımıza çıkmaktadır. En başta, kendisi hareket etmediği halde kâinatın en dış feleğine ilk hareketi veren İlk Muharrik bulunmaktadır. Onun kâinatında madde, form, eter, hatta Ay-üstü âlemin varlıkları ezeldir. O aynı

zamanda âlemin ebediliğini yani yok olmayacağını da savunur ve buna istinaden meydana getirilmiş ve yok olabilen her şeyin başkalaştığını dile getirir. Oysaki o, âlemin sonradan meydana gelmediği, başka deyişle ezeli olduğu için, aynı zamanda başkalaşmayacağından dolayı ebedi olduğunu kabul eder. Buradan da Aristoteles'in bir yok oluşu kabul etmediği sonucuna varılabilir (Bolay, 1986: 83).

Tüm bu bilgiler ışığında âlemin ezeliliği tezinin temelini oluşturan Aristoteles'in temel iddiaları ve ispatları gün yüzüne çıkmış bulunmaktadır. Âlemin ezeliliği tezi, İslam felsefesinde özellikle Farabi ve İbn-i Sînâ tarafından savunulmuştur.

### **1.3. ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NİN İSLAM DÜNYASINDAKİ YANSIMALARI**

Âlemin ezeliliği söz konusu olunca, bu meselede en fazla tartışılan sorunlardan âlemi oluşturan maddenin özelliği olmuştur. Âlemi oluşturan ilk maddeye İslam filozofları "heyula" demişlerdir. Buna göre heyula, ilk cevher anlamına gelir ve felsefi ve teolojik bir terim olarak ifade edilir (Yavuz, 1998: 294).

Cürcânî, heyula bir cismin uğradığı birleşme ve ayrılığı kabul eden, cismani ve evrensel formlara yer açan bir cevher olarak tanımlar. Maturidi, dünyanın ebedi olduğunu kabul edenlere göre heyula, dünyanın kökenini oluşturan ve başlangıcı olmayan temel bir ilke olarak tanımladıklarını söyler. Kindi, heyula nitelikleri kabul eden ama nitelik olmadığı için kabul edilmeyen; bir görüntüyü kaydeden ve korunması gerekmeyen bir şey olarak tanımlar. Hayalet kaybolduğunda başka şeyler de kaybolur. Ancak hayaletin dışında olanlar ortadan kaybolduğunda hayalet ortadan kaybolmaz (Kaya, 2005: 46).

Gazali, filozofların heyula'yı dünyanın yaratılışından önce yalnızca bir olasılık olan temel bir unsur olarak tanımladıklarını öne sürer (Gazzali, 2002b: 53).

Evrenin sonradan yaratılmış olduğunu savunan ilk Arap filozofu olarak bilinen Ebu Yusuf Yakup bin İshak el-Kindi, İslam düşünce sistemine bağlı kalmakta ve dünyanın hadis olduğu fikrini kabul etmektedir. Kindi bu noktayı şu ifadelerle dayanarak savunmaktadır:

- a) Sayısı diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.
- b) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların fiilen ve potansiyel olarak eşit olduğu anlamına gelir.

c) Sonlu olan sonsuz olamaz.

d) Her eşit nesneden birinin miktarı arttığında, önceki durumundan ve diğer eşitlerinden daha büyük olur.

e) Miktarları sonlu olan iki nesneyi birbirine bağlarken bu kombinasyon da sonlu olur. Bu, herhangi bir miktar ve konum nesnesi için bir ön koşuldur.

f) Aynı türden iki nesneden küçüğü, onun parçası veya büyüğüdür.

Kindi, bu aksiyomları biraz daha açıklamaya çalışarak sonsuz bir nesneden belirli bir miktar alındığı takdirde, kalanın ya sonlu ya da sonsuz olacağını dile getirir. Kalan eğer sonlu ise, ayrılan kısım buna eklendiğinde birleşmeleri de sonlu olacaktır. Fakat bu kombinasyon, sonsuz olduğu varsayılan cismin ilk halidir. Bu "sonlu sonsuz" anlamına gelir ki bu durum bir çelişki doğurur. Şayet kalan sonsuz olarak kabul edilirse, alınan kısım buna eklendiğinde, bu kombinasyon nesnenin önceki durumundan büyük veya ona eşit olacaktır. Yani önceki durumundan büyükse, "Sonsuz, Sonsuzdan büyüktür" anlamı ortaya çıkar. Özetle Kindi böyle bir durumda, sonsuz olarak kabul edilen iki nesneden daha küçük olanı, daha büyük olanı veya bir kısmını oluşturduğunu, büyük olanı oluşturanlar elbette onun bir parçasını da oluşturduğunu söyler ve böylece, daha küçük olanın, daha büyük olanın oranına eşit olduğu sonucuna ulaşır (Kaya, 2005: 17).

Kindi'ye göre dünya hareket halindedir. Ona göre, "dünya durağandı, sonra hareket etti" düşüncesi yanlıştır. Şöyle ki eğer dünya daha önce sakinken(hareketsiz) hareket etseydi, bu onun ya yoktan var olduğu ya da ezeli olduğu anlamına gelirdi. Ama eğer yoktan ortaya çıktıysa, varlığa geçiş yaratılış, dolayısıyla harekettir (Kaya, 2005: 17). Aslına bakılırsa Kindî'nin âlemin yaratılışına yönelik görüşleri için bazı spekülasyonlar söz konusudur. Onun âlemin ezeli olduğunu reddedip âlemin hudus ettiği görüşünde olduğunu düşünenler, onu âlemin ezeliğine karşı Aristoteles'i eleştiren Yeni-Eflatuncu John Philoponos'a yakın olduğunu ileri sürmüşlerdir (Adamson, 2007: 38). Kindî'nin tasvirinde âlemin ezeli olmaması aslında Tanrı'nın ezeli ve etkin fail olmasıyla ilişkilidir. Onun Tarifler Risalesindeki tanımıyla ezeli olan "Yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan"dır. Var olmak için başka herhangi bir şeye muhtaç olmayan şeyin varlık sebebi yoktur ve sebepsizce var olan da ebedi varlıktır (Kindi, 2006: 182-183). Böyle yaklaşıldığında ezeli olan tek varlık Tanrı'dır. Fakat Kindî'de daha sonra Farabi'de rastlayacağımız gibi 'başkasından

dolayı ezeli' betimlemesi söz konusu değildir. Kindî, âlemin ezeli olamayacağı sonucuna maddenin ezeli olmadığı kabulünden ötürü varmaktadır. Yani ona göre, madde ezeli olmadığı için maddeden meydana gelen âlemin de ezeli olduğu düşünülemez (Uyanık ve Akyol, 2017: 53).

Kindî, varlıkları maddi ve maddi olmayan diye ikiye ayırmıştır. Ona göre, yıldızlar ve gök küreleri Ay üstü âlemedir ve yücedirler. Maddi olanlar, oluş ve bozuluşa müsait olup Ay-altı âlemde bulunurlar. Yine Kindî'ye göre bir kısmı yerin altındayken (madenler) bir kısmı da yerin üzerindedir (hayvanlar ve bitkiler). Ayrıca bir kısmı da yerin üstünde (yağmur, şimşek vs.) bulunmaktadır (Kaya, 2005: 44).

İhvan-ı Safâ'nın dünya hakkındaki görüşlerini değerlendirecek olursak, onların da filozoflardan ayrı düşünmediklerini görürüz. İhvan-ı Safa'ya göre ruhun tamamı akıl yoluyla Tanrı'dan sudûr ettiğinden, kendisinden yayılan (çıkan) ilk şey ilk cevherdir. İlk cevher, zamanla ruhtan yayılan şekil alabilen basit bir manevi cevherdir. Bu maddenin hiçbir maddi özelliği yoktur ve Aristoteles'in "hyle"si gibi tamamen metafiziktir. Alacağı ilk şekil üç boyutludur. Üç boyut şeklini aldığı mutlak bir nesne veya ikinci bir madde haline gelir. Mutlak cismin ilk sebebe uzak olması ve sudûrdaki yeri manevi cevherlerden çok daha aşağıda olması sebebiyle nur burada biter. Bu aşamadan sonra ruh mutlak bedene döner ve ona temel bir form verir. Ona verdiği formların zirvesi bir küredir. Hareketlerin zirvesi küresel harekettir. Tüm kozmolojik hareketlerin ve kürelerin müteakip kontrolü her zaman evrensel ruhun etkisi altındadır (Uysal, 2000: 3).

Yunan düşüncesi kozmik dünya teorisini varsaymıştır ki, bu teorinin Farabi ve İbn Sina tarafından da ele alınmış olması dikkat çekicidir. Çünkü her iki filozof da İslam düşüncesinde yetişmiş ve felsefe alanında öncü olmuştur. Bu teorideki ifadeleri de genel anlamda kimi zaman algılanabilir ve kimi zaman da algılanamaz olarak değerlendirebiliriz.

Aristoteles'in ay altı ve ay üstü evren teorisi, İslam filozoflarının evren kavramının oluşumunda doğrudan etkili olmuştur. Farabi'nin de Aristoteles gibi kozmik dünya teorisini kabul ettiğini görüyoruz. Farabi'ye göre, ikinci var olan birinciden sonra gelir. Bu ikinci varlık, hiçbir şekilde madde olmayan bedensel tözdür. Hem kendi özünü hem de ilk var olanı düşünür. Kendisi hakkında düşündüğü şey, kendi özünden başka bir şey değildir. Üçüncü Varlık, İlk Varlık'ı düşündüğü için zorunlu olarak kendinden doğar.

Kendi özünde kendini düşünmesinin bir sonucu olarak her aklın ilk varlığa ve kendi varlığına yansması sonucunda ondan diğer bir akıl ve semavi küre(gök) oluşur. Böylece bu akıllar ve gökler, son akıl olan onuncu akılda sona erer. Onuncu akıldan sonra ay altı âlem gelir (Farabi, 2004: 45-46).

Kozmik akıl teorisinde dikkat edilmesi gereken bir diğer özellik, göksel akılların meleklerle (asli haliyle felekler) karşılık gelmesidir. Faal akıl olarak adlandırılan onuncu akıl, İslam felsefesinde kimi zaman Cebrail ile özdeşleştirilmiştir. Farabi'ye göre Ay altı âlem, oluş ve bozuluşun (kevn ve fesat) gerçekleştiği bir âlemdir. Ay altı varlıklar, maddi doğaları gereği ay üstü varlıklar kadar mükemmel değildir. Farabi, ay altı yaratıklarını doğal, iradi ve aynı zamanda doğal ve iradi olmak üzere üçe ayırır. Doğal varlıklar, iradi varlıklar için bir ön koşuldur. Onların varlığı, zaman içinde iradeli varlıkların varlığından önce gelir. İradeli varlıkların varlığı, doğal ay altı varlıkların önceden varlığı olmadan imkansızdır. Elbette ay altı cisimler ateş, hava, su, toprak, buhar, alev ve diğerleri ile aynı unsurlar, aynı türden taş ve metal nesnelere, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlardır (Ülken, 1998: 59-60).

Ay üstü âlemlerde, en mükemmel varlık önce gelir. Sonra en mükemmel ulaşana kadar daha mükemmelden daha az mükemmel doğru gidilir. Bunların en yücresi ve en mükemmeli İlk Varlıktır. Farabi'nin benimsediği bu ay üstü ve ay altı dünya teorisinin yansması İbn Sina'nın kozmik yaklaşımında da görülmektedir. (Ülken, 1998: 60).

İslam filozoflarının öne sürdüğü bir diğer görüş ise dünyada boşluk olmadığıdır. Özellikle İbn Sina dünyayı külden bir küre olarak görmekte, dolayısıyla kelamcılarının ileri sürdükleri atomcu görüşü kabul etmemektedir. İhvan-ı Safa hakkındaki düşüncelerinde ve Kindi'nin dünya hakkındaki düşüncelerinde dünyada boşluk olmadığı fikri görülmektedir (Kaya, 2005: 14).

İslam filozofları tarafından evren teması çerçevesinde ele alınan bir diğer konu da evrenin kıdemi meselesidir. İslam düşünce sisteminde tartışılan evrenin kıdemi sorununun evren ile ilgili tartışmaların odağı haline geldiği söylenebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu konudaki tartışmaların kökeni antik Yunan düşünce sistemine kadar uzanmaktadır. Bu sorun kelamcılar ve filozoflar tarafından farklı şekillerde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Müslüman kelamcı ve filozofların bu konudaki yaklaşımları da onların düşünce sistemlerinin aydınlatılmasında rol oynamıştır.

Tanrı'nın varlığı sonsuz olduğuna göre, dünyanın varlığı hakkında ne söyleyebiliriz? Tanrı'nın varlığından başka bir varlığın varlığı onun kıdemini mi gerektirir? Öncelikle bu soruları ele almamız gerekiyor.

Ebu'l-Muin en-Nesefi, âlem konusunda insanların çeşitli gruplara ayrıldığını söyler:

1. Ehl-i Sünnet taraftarları, dünyanın hadis olduğunu, özü ve yaratılışının sonradan geldiğini kabul ederler.

2. Bazıları onun özünün ve yaratılışının kadim olduğunu, ondan önce başka bir varlığın olmadığını ve ebedi olduğunu söylerler.

3. Bazıları da dünyanın özünün kadim olduğunu ve yaratılışının hadis olduğunu söylerler.

Farabi'ye göre, varlıklar iki kısma ayrılır: vacip ve mümkün. Farabi, Tanrı'nın ezeli yaratmasını ezelik teorisiyle açıklamaya çalışır. Buna göre gök cisimleri varlığı zorunlu olan Tanrı'dan gelmiştir. Farabi'nin ortaya koyduğu bu sudûrcu bakış açısı, Tanrı'dan başka kadim varlıkların varlığı problemini de beraberinde getirmiştir (Kaya, 2005, s. 170).

İslam filozofları dünyanın kadim olduğunu söylerken, onun varlık olarak değil, zaman olarak kadim olduğunu kastetmektedirler. Varlık zamansal başlangıcı olmayan ve varlığı yokluktan geçmeyen mevcuda "kıdemde kadim", varlığı çoktan geçmiş ve diğerlerinden daha eski bir varlığa da "kıdemde kadim" olarak adlandırmışlardır. Allah'ın zatı ile birlikte ezeli olduğunu savunan İslam filozofları, dünyayı sonsuz bir varlık olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşılık kelamcılar, İslam filozoflarının savunduğu bu kıdem görüşlerine karşı çıkmaktadırlar (Yavuz, 2002: 394).

Farabi, eleştirisine cevaben, Aristoteles'e atıfta bulunarak dünyanın sonsuzluğuna dair bir anlayış eksikliğinden bahseder. Bunu çağrıştıran kelime Aristoteles'in "Bütün varoluş için zamanda bir başlangıç yoktur" sözüdür. Çünkü Farabi'ye göre kelamcılar bu sözü yanlış anlamışlar. Farabi, zamanın evrenin hareketlerinin sayısından oluştuğunu söyler. Buna göre zaman, topun hareketinden oluştuğu için ondan önce var olamaz. Allah, göğü zamanın olmadığı bir zamanda yaratmış, fakat zamanı onun hareketi sonucu yaratmıştır (Kaya, 2005, s. 172).

İbn Sina da Farabi gibi, varlığı zorunlu olan (vacibul-vucud) ve varlığı zorunlu olmayan (mümkinul-vucud) olmak üzere iki türe ayırmıştır. İbn Sina, Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğunu savunur. Ancak İbn Sina'ya göre, özünde mümkün olan birçok şey vardır ve diğerlerine göre onların varlığı zorunludur. Ona göre zorunlu varlık, “irade eden” olarak kabul edildiğinde aslında kast edilen O'nun varlık üzerine düşünmesi, dolayısıyla maddenin düzen gereği O'ndan taşmasıdır. İbn Sina, “irade sıfatı” nı kelamcıların anladığı gibi O'nun istediğini yapması olarak kullanmamıştır. Çünkü İbn Sina bir şeyi istemeyi veya istememeyi bir eksiklik olarak görmüştür. İsteme- istememe anlamındaki iradi bir eylem ancak insanlar için geçerlidir. Zorunlu varlıkta bir gayeden dolayı bir eylemde bulunmak söz konusu olamaz. Öyle ki O'na böyle bir vasıf yüklemek sanki onda bir eksiklik olduğu algısına sebep olacaktır. Yine kelamcıların zihinlerindeki anlamdaki irade, O'nun ilminde haliyle de zatında bir değişme olduğunu akıllara getirecektir. Oysa ki İbn Sina, zorunlu varlığı her türlü değişimden arınmış mutlak varlık olarak görür. İbn Sina'ya göre zorunlu varlığın irade eden olmasındaki kasıt O'nun iyilik nizamının bir prensibinin olduğunu bilincinde olması ve onun bu nizamı akleden olmasıdır (İbn Sina: 2017: 113). Burada irade konusunda filozofların kelamcılardan ayrı düşmelerinin başka bir nedeni daha ortaya çıkmaktadır. O da Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleridir. Onlara göre Tanrı etkin yani nesnesini var eden bir bilgiye sahiptir. Böyle düşünüldüğünde südürün ilkesi Tanrı'nın bilgisi olarak açıklanabilir (Aydın: 1990: 117).

İslam filozofları, dünyadaki varlık ve olayların gerçekleşmesinde nedenselliğe vurgu yaparlar. Filozoflara göre dünya nedensellik yoluyla meydana gelseydi, onu yaratan sebep maddi ve doğal bir varlık olamazdı. Çünkü bu durum başka bir sebebin ilâhî iradeye tesir ettiğini söylemek demektir ki bu da imkânsızdır. Ayrıca böyle bir anlayış, Allah'ın ilminde bir değişme olduğunu kabul etmektir. Bu da doğru bir anlayış değildir. Bu durumda ya dünyanın yoktan var olduğunu söyleyeceğiz ya da dünyanın ezelden beri var olduğunu kabul edeceğiz. Filozoflara göre dünyanın yoktan var olduğu fikri yanlıştır. Çünkü evrenin varlığı açıktır. Bu anlayışa göre özellikle Meşşai filozofları, dünyanın südür sonucu ortaya çıktığını ve ondan önce yokluğun tasavvur edilemeyeceğini söylemişlerdir. Südürücü filozoflara göre Tanrı ile dünya arasındaki sebep, güneşin nurla birleşmesi gibidir. Yani aralarında neden ile nedenin bir arada bulunmasına benzer bir bağ vardır (Gazzali, 2005: 14).

Gazali, âlemin ezeli olduğunu iddia eden filozofların görüşlerini eleştirir. *Tehâfüt'ül-Felasife* adlı eserinde âlemin ezeliği hakkında filozofların ileri sürdükleri delilleri ve bu delillerin geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışır. Buna göre Gazali, filozofların Allah'ın üzerindeki önceliğinin, nedenin nedenli üzerindeki önceliği gibi olduğunu savduklarını ileri sürer. Yani Allah'ın dünya ile birliği, güneşin nurla birleşmesi gibidir. Gazali burada önceliğin zamana göre değil, varlık hiyerarşisine göre olduğunu söyler. Gazali'ye göre âlem, Allah'ın iradesi dışında belirli bir zamanda değil, Allah'ın dilediği bir zamanda yaratılmıştır. Tanrı'nın iradesi herhangi bir sınırlama ile belirlenemez. Ayrıca Allah'ın iradesi hiçbir sebebe bağlı olmadığı gibi, bu sebep de O'nun iradesinin dışında değildir.

Gazali'nin yaklaşımının aksine İbn Rüşd âlemi canlı bir varlığa benzetmektedir. Bir canlının yaşamını devam ettirebilmesi için organlarının aynı doğrultuda çalışmasına izin veren bir ruh ve akla sahip olduğunu, dünyanın varlığını sürdüren ve güvence altına alan sonsuz bir güç ve ilkenin bulunduğunu söyler. Buna göre evrende birliği sağlayan güç Allah'tır. İbn Rüşd bu görüşünü şu ayetlere dayandırır: "Allah, gökleri ve yeri helâk olmasınlar diye ayakta tutar." "Onları korumak Allah için zor bir iş değildir." (İbn Rüşd, 1999: 87).

İbn Rüşd, yaratma konusundaki kendi yaklaşımını şu şekilde formüle eder: "Bir ve her şey ancak Bir'den ortaya çıkar." Buna göre İbn Rüşd, daha sonra göreceğimiz gibi sudûr teorisini kabul etmez, sürekli yaratma teorisini kabul eder.

İbn Rüşd'ün âlemin kadim ve hadis olduğu yaklaşımında vahye yönelmek gerektiğini söyler. İbn Rüşd, insanların yaratılışı anlamalarının imkânsız olduğuna ve maddi dünyada varlık ile genel olarak âlemin varlığı arasındaki farka dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Buna rağmen kelamcılar kıdem ve hûdus kelimelerini tercih ettikleri için aynı fikirde değillerdi. İbn Rüşd'e göre dünyanın ezeli varlığının veya yoktan var edilmesinin Kuran'da açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Nitekim İbn Rüşd, "O, gökleri ve yeri altı günde yaratandır ve arşı suların üzerindedir." ayetinin anlamının âlemin yaratılışından önce suyun var olduğuna ve onun yaratılmasıyla birlikte, evrenin hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın olduğuna işaret ettiğini söyler. "Sonra duman halindeki göğe döndü." Göğün ve yerin başka bir şeyden yaratıldığına işaret eden ayetler ve "O gün yerin ve göğün yerini başka bir yer ve göğün

alacağı" ayeti, gelecekte mutlak bir yokluğun söz konusu olamayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre varoluş ebedi bir süreçtir (İbn Rüşd, 1999: 87-88).

İbn Rüşd'e göre âlemin yaratıcısı, onu yokluktan var edendir. Bunun yanı sıra, ilk nedenin ürünü olan âlemin Allah ile kâinat arasındaki ilişkide yer almaması düşünülemez. Çünkü varlığı gibi eylemi ve çalışması da sürekli'dir. Bu bağlamda İbn Rüşd iki tür failden bahseder. İş bittikten sonra, inşaat tamamlandıktan sonra ustaya ihtiyaç kalmaz, örneğin binayı yapan usta binasını bitirir. Onu korumak için başka sanatçılara ve nedenlere ihtiyacı var. İkinci tip failin işiyle ilişkisi onu sadece yaratmakla kalmaz, aynı zamanda devamlılığını da sağlar. Bu ikinci tür, âlemin temsilcisidir. Bu nedenle, Tanrı'nın eyleminin sonsuz kalması mantıklıdır. Tanrı'nın daha sonraki bir eylemi tercih etmemesi düşünülemez. Bu nedenle, O'nun eylemi sürekli olmalıdır. (İbn Rüşd, 1999: 90).

İbn Rüşd'ün bu görüşü, âlemin ezeli olduğu konusunda diğerlerinden şu şekilde ayrılmaktadır. İbn Rüşd'e göre âlem ezeldir. İbn Rüşd, hadis âlemin, yani hûdusun, kesintili ve sürekli olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtir. Bunu bir yaratılış olarak algılamak daha doğrudur. Ancak sürekli hukuka tabi olan âlemin bir bütün olarak kadim olduğu söylenebilse de onu süreksiz hukuka tabi varlıklardan ayırmak için filozofa göre "sürekli yaratma" kavramının olması gerekir.

İbn Rüşd, âlemin kadim mi yoksa hadis mi olduğu tartışmasının çıkış noktasının filozoflar ile Eş'arî kelamcılar arasındaki isimlendirme farklılığından kaynaklandığını söylemektedir. İbn Rüşd bu konuya yönelik filozofların varlıkların üç sınıfı olduğu konusunda ittifak ettiklerini düşünür. Bu üç sınıf, eskiler ve hadisler ve bu ikisinin ortasında olanlardan ibarettir. Eskilerin ve hadislerin isimlendirilmesinde bir sakınca görmeyen İbn Rüşd, kalan varlıklar üzerinde bir anlaşmazlık olduğuna dikkat çeker. Buna göre hadis, kendisinden başka bir şey sebebiyle ve kendisinden başka bir etkin sebebe bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu, varlığı duyularla algılanabilen bedenler için geçerlidir. Mesela su, hava, bitkiler vs. hadistir. Kadim bir varlığın ise herhangi bir madde veya fail ile ilişkilendirilmediğini ileri sürer. Bu iki tür varlığın ortasında olanları ise, kendisinden (maddeden) başka hiçbir şeyi olmayan ve önünden zaman geçmeyen bir varlık olarak açıklar (İbn Rüşd, 2002: 45). İbn Rüşd'ün bu konuya farklı bir açıdan

yaklaştığı ve iki görüşü uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Ayrıca İbn Rüşd'ün Gazali'ye atıfta bulunarak tekfir hükmünün bir görüş ifadesinden dolayı keyfi olarak verilmemesi gerektiğini ifade eder.

Ayrıca İbn Rüşd, bu dünya görüşlerinin İslam dininin dış görünüşüne aykırı olduğunu söyler. Çünkü dünyanın yaratılışı ile ilgili ayetlerde âlemin hadis olduğu söylenmektedir. Buna delil olarak: “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Arş'ı da suyun üzerindeydi.” ayetini gösteriyor. İbn Rüşd, bu ayetin açık manasına göre varlığın âlemden önce de var olduğunu ifade etmektedir. Bu Arş ve sudur. Zamandan önce zamanın varlığını gerektirir. Bu, kaderin hareketinin sayısından oluşan bu varlığın görüntüsüne bitişik zamanı ifade eder. Bunun delili şudur: “O gün bu yerin yerini başka bir yer alacaktır. Burada varoluştan sonra ikinci bir varoluşun olduğuna dair kanıtlar vardır”. Bir başka ayette ise "Sonra duman halindeki göğe yöneldi" denilmiştir. O tüm bu ayetlerden yola çıkarak göklerin bir şeyden yapıldığını ifade etmiştir (İbn Rüşd, 1999: 87). Görüldüğü gibi İbn Rüşd, dünyanın yaratılışı ve kademine yürütmeye farklı bir açıklama getirmektedir. İbn Rüşd'ün yaklaşımında dini metinlerdeki ifadeler büyük önem verdiği söylenebilir.

### **1.3.1. Farabi'nin Âlem Fikri**

Farabi'nin metafizik anlayışı genel olarak Aristoteles'i takip eder. Ama tarihi perspektif göz önüne alındığında Farabi'nin çıkış noktalarının Aristoteles'te olduğu gibi keskin hatlara sahip olmaması dönemin teolojik koşullarının bir sonucudur. Çünkü aradan geçen uzun asırlar neticesinde bazı problemlerin sivrilmiş köşeleri aşınarak yumuşamış hatta silinmişti. Eskiden varlık var mıdır, düşünce mümkün müdür sorularına yönelen bakış açısından ziyade artık varlığın nasıl var olduğu gibi mevzular araştırma konusu olmuştur (Fârâbî, 2001: 17).

Farabi'de kâinatın işleyişini ve unsurlarını Aristoteles'te olduğu gibi kolayca ve net bir şekilde birbirinden ayırmak pek mümkün görünmemektedir. Hatta daha sonra da görüleceği gibi Aristoteles'te tespit ettiğimiz bir durum Farabi'nin tam tersi olacaktır. Çünkü Farabi, Aristoteles'in en sonda kabul ettiği varlığı en baştan kabul etmekle işe başlamıştır. O, bu bakımdan kâinatın kuruluşu ve işleyişini ayrı ayrı değil de aynı zamanda beraberce ortaya koymayı seçmiştir. Bu iki kavramı Farabi'de Aristoteles'te olduğu gibi kolayca ayıramamamızın altında yatan sebep bir yandan Farabi'nin

dayanmış olduğu kaynaklar, öte yandan bizim Farabi hakkında sahip olduğumuz kaynaklardır (Aydınlı, 2000: 27-29).

Aristoteles, Müslüman toplumlarında gerçek öğretisi ile değil Yeni Platoncu bir açıdan görülmüş öğretisiyle tanınır. Bunun sebebi Theologie ve Liber de Cusis isimli eserlerin yanlış bir şekilde ona atfedilmesidir. Bu iki eser Farabi tarafından oldukça itibar görmüştür. Theologie adlı eserin ifade ettiği südür temelli yaratma öğretisinin etkisi altında kalan Farabi, varlığı Tanrı'dan itibaren bir nevi taşma ve dökülme olarak ifade eder. Farabi'de varlık daima Tanrı ile ilişkisi bağlamında ele alınmıştır (Bolay, 1986: 80-82).

Farabi, ezeli olanla sonradan varlığa gelen, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir, mutlak ve zorunlu olan ile çok ve olumsal olan arasındaki ilişkiyi açıklamak ve böylelikle de evreni hiyerarşik bir düzen içinde ele alıp yorumlamak için, ünlü südür teorisine başvurur (Kaya, 2005: 33). Bütün dinlerde olduğu gibi, İslamiyet'te de evrenin, Tanrı'nın özgür iradesi ve mutlak gücünün bir nihayeti olarak sonradan yaratıldığı (hâdis) inancı olmasına rağmen Farabi'nin südürücü yaratma benimsemesinin gerekçeleri şunlardır:

- Tanrı, mutlak anlamda birdir, bunun aksine evren tam bir çeşitlilik ve çokluk sergiler haldedir. Şayet, evrenin doğrudan Tanrı tarafından ilahi yaratma ile meydana geldiği kabul edilirse, Tanrı'nın özünde bir çokluk bulunduğu gibi bir algı oluşabilir. Böylesi bir durum O'nun mutlak birliği ilkesine bariz bir şekilde ters düşer. Dolayısıyla Farabi, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi ilahi birliğe zarar vermeden açıklamak amacıyla Plotinus'un "Birden ancak bir çıkar" hipotezine başvurmuştur.

- Yine aynı şekilde varlığın sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa, zaman kavramından kaynaklanan birtakım sorunların ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Mesela yaratma bir eylemdir ve bir süreçte gerçekleşir. Ayrıca madde, hareket ve dolayısıyla da değişmenin olmadığı bir durumda zamanın varlığından söz etmek anlamlı olmaz. Bu durumda evrenin yaratılmasından önce Tanrı'nın durumu hakkında soruların akla gelmesi kaçınılmazdır. Bu zamanda hiçbir şey yapmıyor olması onun aktivitesini inkâr etmek ve onu pasif olarak tasvir etmek gibi yanlış bir saniya mahal verir. Bu problemle ilgili öne çıkan bir diğer mevzu, evrenin sonradan olması durumunda mantıksal olarak Tanrı'nın evreni yaratmadan önceki ve yarattıktan sonraki iradesindeki

değişiklik, Tanrı'nın özünde de bir değişimin muhtemel olduğu gibi bir sanıyı gündeme getirir ki bunun bildiğimiz Tanrı kavramıyla bağdaşmadığı ortadadır (Cevizci, 2001: 131-132).

*“Konuyla ilgili olarak “Neden Tanrı belli bir anda varlığı yaratma iradesi göstermiştir? Acaba O'nun daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmamasını gerekli kılacak başka bir güç mü vardı?” türünden sorular da pekâlâ sorulabilir” (Cevizci, 2001: 132).*

- Farabi'nin yoktan var etme öğretisine türeme (sudûr etme) yani tüm var olanların Tanrı'dan, ondan hiçbir şey eksilmeksizin çıkması fikrine başvurmasında etkili olan bir diğer husus da muhtemelen kötülük kavramına aklî bir yorum getirerek, varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir ilgisinin olmayacağını göstermektir (Cevizci, 2001: 132).

Südûrcü görüşte “Bir” in varlığını ve ondan sudûr eden diğer varlıklar arasında zorunlu bir bağ olması gerektiği savunulur. Öyle ki “Bir”in varlığı "kendisi içindir" ve O'nun bir sebebi olmadığı gibi, herhangi bir amacı da yoktur. Dolayısıyla, Farabi'nin de eserinde belirttiği gibi, "bu varlıktan (Bir'in varlığından) sudûr (feyz) yoluyla varlık, diğer şeylere geçmektedir ve kendi kendisinin varlık sebebi olan bu varlık (Bir'in varlığı) diğer varlıkların varlıklarını Kendisi'nden aldığı bir varlığa özdeştir” (Farabi, 2004: 39).

Farabi bu akıl yürütmeleri sonucunda âlemin de tıpkı Tanrı gibi ezeli ve ebedi olduğu kanaatine varmıştır.

### **1.3.2. İbn-i Sina'nın Âlem Fikri**

İbni Sina'nın Orta çağ düşüncesini en geniş kapsamıyla ortaya koyan felsefesi, şüphesiz Doğuda felsefenin ulaşabildiği en üst düzeyi göstermektedir (Cevizci, 2001: 140). İbn Sina'nın asıl başarısı, İslam dinini ortaya koyduğu kendi sisteminin temelleriyle ifade etmesi ve yorumlama meselesinden kaynaklanmaktadır. İbn-i Sina, kelamdan felsefeye doğru bir geçiş sağlayan Kindî'den, onu metod ve problemleriyle daha ileriye götüren Farabi'den sonra bu birikimi tekrardan ele alıp toplayan ve değerlendiren filozoftur (Cevizci, 2001: 141).

İbn-i Sina, metafiziği şu bölümlere ayırır:

• Birlik-çokluk, neden-sonuç, kuvvet-fiil gibi tüm varlıklar için geçerli olan genel anlam bilgilerini inceleyen bir bölüm.

• Tanrı'nın varlığını, birliğini, niteliklerini ve bu niteliklerin gerçekte ne anlama geldiğini araştıran bir bölüm,

• Derece olarak Allah'tan sonra gelen birinci külli cevherlerin ve onları takip eden ikinci manevi cevherlerin, yani gökten sorumlu, tahtı taşıyan, tabiatı yöneten ve onları oluş ve bozuluş âleminde düzenleyen cevherlerin ispatı ile ilgili kısım.

• Gök ve yerin bedensel cevherlerinin bahsi geçen manevi cevherlere tabi kılınması ve aralarındaki ilişkiye ayrılmış bir bölüm (Alper, 2008: 162).

Bu bölümlerden de anlaşılacağı gibi onun metafiziği, ilk ve en gerçek varlık ve maddi olmayan bir töz olarak bir Zorunlu Varlık olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Zorunlu Varlık'a, varlıklar arasında zamansal bir ayırım yaparak ve özlerin özelliklerini inceleyerek ulaşır. Daha sonra bu farklılığın sadece formel değil, aynı zamanda olgusal bir farklılık olduğunu ileri süren İbn-i Sina'ya göre, etrafımızda gözlemlediğimiz, yani varlıklarını gözlemlediğimiz varlıklar, doğaları gereği mümkün veya olumsaldır. Çünkü bu canlılar herhangi bir ihtiyaç taşımazlar (Altıntaş, 1985: 27).

Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın var oluşunu kanıtlarken, gerçeklik alanını, Aristoteles'in potansiyel olarak var olan tözler ve aktüel tözler arasındaki ayırımına dayandırarak, Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar diye ikiye ayıran İbn-i Sina'nın bu yönteminin temelinde öz ve var oluş teorisi bulunmaktadır.

İbn-i Sina, var oluş teorisinde arzu ettiği sonuçlara ulaşmak için, Yeni Platoncu öğretide ve Aristoteles'in madde-form görüşünde birtakım değişikliklere başvurmuştur. Aristoteles'e göre form tümel olduğu için bireysel varlıktan bağımsız olarak hiçbir var oluşa sahip değildir. Bu bakımdan maddenin kendisi de salt potansiyel olduğu ve ancak formla gerçeklik kazandığı için var olamaz. Bu durumda var olmayan bir formun var olmayan bir madde tarafından nasıl vücuda getirilebildiği, evrendeki hareketin zorunlu olmasının madde ya da formdan kaynaklanmıyorsa neden kaynaklandığı gibi sorular gündeme gelebilir. İbn-i Sina açısından, sudûr teorisi bu problemleri çözmeye kalkışmış fakat harekete dair bir mantık geliştirememiştir. Probleme daha derinlemesine hâkim bir duruma gelen İbn-i Sina, maddi nesnelere varlığını analiz ederken, madde, form ve var oluş gibi üç önemli faktörü ve evrendeki hareketle değişim sürecinin temeli olarak da Zorunlu Varlık'ı ileri sürmek durumunda kalmıştır. Onu böyle bir teoriyi geliştirmeye

iten sebep sadece felsefi temelli değil, aynı zamanda İslam'ın Tanrı ile evren arasında temel bir ayrımın olduğunu kabul etmesidir. Yunan felsefesinden etkilenen İbn-i Sina, kelamcıların yaratma anlayışını, Tanrı'nın evren karşısındaki mantıksal önceliğini kabul etmesini kabul etmemiştir. Bundan ziyade o, Tanrı'yı dünyadan, onun varlığının basit ve sorunlu olması yönüyle ayırdı (Cevizci, 2008: 148).

Şüphesiz Tanrı madde ve suretten ibaret olamaz; o basit ve saf bir varlıktır. Cevherleri olmadığı halde, öz ve varlıktan oluşan akıllar Allah'tan gelir. Maddi varlıklar ise özlerini yaratan form ile ortaya çıkan tekil varlıklardır ve varlıklarını Tanrı'ya borçludurlar (Goichon, 1986: 103).

Böylelikle İbn-i Sina, Yunan felsefesinin âleme yönelik öğretileriyle İslami yaratılış arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmıştır. O, Yunan filozoflar gibi zaman içinde yaradılışı reddeder ve dünyanın ezeli olduğunu düşünür. Fakat bir diğer yandan da Müslüman kelamcılar gibi dünyanın bütünüyle ve ezeli-ebedi olarak Tanrı'ya bağımlı olduğu görüşündedir. Yunan felsefesiyle İslam dünya görüşünü bir arada ele alan bu sentez, İbn-i Sina'ya felsefeyle din arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama olanağı verir (Cevizci, 2008: 140-148).

## İKİNCİ BÖLÜM

### GAZALİ'NİN ÂLEMİN EZELİLİĞİNE İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ

#### 2.1. GAZALİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM ve TEMEL DİNİ-FELSEFİ YAKLAŞIMLARI

İslam düşünce tarihi incelendiğinde Gazali hakkında farklı betimlemelere rastlamak mümkündür. Öyle ki bazen onun birbirine zıt iki görüşün savunucusu olduğu sonucuna bile varılır. Gazali'yi inceleyen araştırmacıların bir yandan onun İslam düşünce sisteminde önemli bir yeri olduğuna vurgu yaparken diğer yandan onun argümanlarından yola çıkarak eserlerinde göze çarpan birtakım çelişki ve eksikliklerini de dile getirmesi karşımıza iki farklı Gazali portesi çıkarmaktadır (Akar, 2001: 26-27). Aslında Gazali'yi araştırırken ortaya çıkan sıkıntılar onun yaşadığı dönemden kaynaklanmaktadır. İbn Tufeyl, “*Hay bin Yakzan*” adlı eserinin giriş kısmında Endülüs'te oluşan Gazali portesini açıklamak için filozofa birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre, Gazali eserlerinde genele hitap etmeyi amaçladığı için hikemî yani eğitici, bilgi verici yanını zaman zaman saklarken bazen de yerine göre ortaya çıkarmıştır. Gazali, bir eserinde herhangi bir davranışı küfür olarak değerlendiriyorken bir başka eserde ise bahsi geçen davranışın yapılmasında herhangi bir sakınca görmemektedir. Bu durumu örneklerle desteklemek için İbn Tufeyl, Gazali'nin “*Tehâfüt 'l-Felâsife*” isimli eserinde felsefecileri “cismani haşr” ı yani sonradan dirilmeyi inkâr edip, mükâfat ve cezayı sadece ruha özgü gördükleri için küfürle itham ederken, “*Mizan-ül Amel*” isimli eserinde meseleye bu şekilde yaklaşmanın mutasavvıfların yaklaşımına uymadığını belirtir. Yine Gazali, *El-Münkız mine' d-Dâlâl*” de konuya da kendi görüşünün mutasavvıfların görüşü ile aynı olduğunu söyler. İbn Tufeyl'e göre Gazali'nin eserlerinde dikkat çeken bu çelişkiler aslında Gazali'yi anlamaya çalışırken karşılaşılan en temel sorunların kaynağıdır. Gazali'nin aslında bir sistem filozofu olmaması ve eserlerinde çelişkilere sebebiyet veren muhtelif fikirlerinin ortaya çıkması ister istemez “Gerçek Gazali hangisi?” sorusunu akıllara getirmektedir (Orman, 2000: 236).

Yaşadığı dönem incelenirse farklı farklı Gazali algılarının niçin belirdiği daha anlaşılabilir olacaktır. Gazali'nin siyasi kişiliği göz önüne alındığında, filozofun yaşadığı dönemdeki siyasi atmosferin ister istemez onun üzerinde bir etki yarattığı

söylenbilir. Siyasi olarak yaşadığı dönemin en önemli olayları bir yandan Selçuklu'nun başarısızken, diğer yandan Mısır'da Fatımî devletinin desteklediği Bâtını hareketinin İslamiyet üzerindeki etkisidir. Bu olaylardan bir diğeri de İslam dünyasına yönelik gerçekleştirilen haclı seferlerinin İslam dünyasında maddi manevi yarattığı tahribattır. Tüm bunlardan yola çıkılarak Gazali'nin hayatının asırlara bile yön veren siyasi olayların gölgesinde geçtiğini söylemek mümkündür (Orman, 2000: 237).

Gazali'nin hayatına göz atıldığında onun hayatını iki bölüme ayırmanın mümkün olduğu görülecektir. Gazali araştırmalarında ortaya çıkan birçok sorun böyle bir ayrıma gidilerek çözülebilir. Gazali'nin Bağdat'ın görkemli hayatından ansızın kopması ve 11 yıl boyunca inzivaya çekilmesi onun hayatında bir dönüm noktası niteliğindedir. Yaşadığı dönemde bile Bağdat ulemasından sayılan Gazali'nin bu uzun süren inzivasının farklı anlamlara geldiği düşünülmüştür. Böyle bir düşüncenin oluşmasında Gazali'nin hatırı sayılır konumunu terk etmesinin beklenmedik bir davranış olması ve yine Gazali'nin zamanın otoritesi tarafından engellenme endişesi ile seyahatini gizleme yönündeki çabası etkili olmuştur (Gazâlî, 2006: 81).

Çağdaş dönem araştırmacıları Gazali'nin Bağdat'ı terk etmesini dört sebebe dayandırmışlardır:

1. Gazali'nin gidişi siyasi bir kaçıştır.
2. Gazali'nin gidişi içine düşmüş olduğu psikolojik bunalımdan kurtulma çabasıdır.
3. Gazali'nin gidişi Bâtinî korkusundan kaynaklanan bir kaçıştır.
4. Gazali, yaşadığı şüphe krizi neticesinde Bağdat'tan çıkmıştır (Orman, 2000: 235-237).

Bu tarz yaklaşımların sebebi daha önce belirtildiği gibi Gazali okumalarında meydana gelen, Gazali'yi algılamadaki farklılıklardır. İleri sürülen bu dört iddia tek tek incelendiğinde Gazali hakkındaki düşüncelerin daha berrak bir hâl alması söz konusu olacaktır.

İlk iddiayı ortaya atanlar, Gazali'nin Bağdat'tan çıkış tarihi ile Bağdat'ta dönüş tarihinin Gazali tarafından desteklenmeyen Selçuklu sultanının tahta çıkış ve tahttan iniş tarihlerine denk gelmesine vurgu yapmışlardır. Aslında bu denk gelme durumu, Gazali'nin siyasetle ilişkisi göz önüne alındığında onun Bağdat'ı terk etmesinin ardında sanki bu nedenin yattığını akıllara getirmektedir. Ancak tarihlerin denk gelmiş olması

böyle bir iddianın dillendirilmesinde yeterli değildir. Öyle ki İslam dünyasında o dönemde devlet otoritesi tarafından desteklenmeyen farklı mezheplere sahip başka kişilerin devlet eliyle önemli görevlere getirilmesi bu iddianın temellendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. İkinci iddia ise Gazali'nin içinde bulunduğu psikolojik bunalımı hafifletme çabası ya da hafife alma hatasının meydana getirdiği bir yaklaşımdır. Ancak bu yaklaşımla onun yaşadığı yeri terk etmesini psikolojik bir travma sonucu olarak görmek tarihi gerçeklere aykırı bir iddiadır. Gazali'nin Bâtınî korkusuyla bir kaçış içine girdiğini içeren üçüncü iddianın sebebi o dönemde devletin bazı ileri gelenlerinin Batınîlerce suikasta kurban gitmesidir. Gazali'nin Halifenin emriyle kaleme aldığı ve büyük ses getiren Batınîliğe reddiye niteliğinde olan birtakım eserlerinin onun ölüm korkusuyla böyle bir inzivaya başvurduğunu akla getirmiştir. Ancak bu iddiaya göre Gazali'nin Bağdat'tan ayrılırken sevdiklerini tehlikeye atmaması ve kendisinin de daha güvenli bir yere gitmesi beklenmektedir. Fakat Gazali hem ailesini geride bırakmış hem kendisini böyle saldırılardan koruyacak mal varlığını dağıtmış hem de Batınîlerin daha yoğun olduğu yerlere seyahat etmiştir. Böylelikle Gazali'nin ölüm korkusundan hareketle böyle bir inzivaya çekilmeyeceği anlaşılmaktadır. Dördüncü iddia olan Gazali'nin içine düştüğü şüphe krizi gerçeğe daha yakın gözükmektedir (Orman, 2000: 237). Aslında Gazali, *El-Münkız mine' d-Dâlâl* adlı eserinde bu sorulara cevap vermiştir. Şöyle ki yaşadığı hayata eleştirel bir gözle bakan Gazali yaptığı işleri, bulunduğu ortamı, nereden gelip nereye gideceğimizi, imanını ve de ömre biçilen ödül ve cezaları derinlemesine düşündükten sonra bir şüphe krizine girer ve bu kriz onun yaşamındaki çelişkili tavırlarını açıklayabilir (Gazâli, 2006: 87-89).

Gazali'nin hayatında bir dönüm noktası niteliği taşıyan Bağdat'tan ayrılışı onun hayatını ve dünya görüşünü ikiye ayırmıştır. Bağdat'tan ayrıldıktan sonra aldığı kelim, fıkıh ve fıkıh usulü eğitimleri, Gazali'nin medreseli bir tavır sergilediğini göstermektedir. Ancak burada dikkate değer nokta Gazali'nin Bağdat'tan çıkmadan önceki hayatında var olan iki etkenin göz önüne alınmasıdır. Birinci etken Gazali'nin yetiştiği ortam ve aldığı eğitimidir. Diğer etken ise onun makama, mala, şöhrete olan düşkünlüğü ve devlet erkânı ile olan ilişkilerinden dolayı kaleme aldığı eserleridir (Orman, 2000: 238). Gazali bu döneminden aslında memnun olmamakla birlikte tövbe ettiği zamanda dile getirdiği ifadelerinden hareketle o, bu dönemde kendisini uçurum kenarında hissetmektedir. Bu dönemdeki eserlere bakıldığında, Gazali'nin halifenin

emirleriyle Batınîler'e reddiyeler yazdığı görülmektedir. Kaldı ki zaten o, bu dönemde yazdığı eserlerini çoğunu dönemin sultanlarına adamıştır. Gazali'nin bu dönemde yazdığı eserlerdeki temel çıkış noktası, devlet otoritesince kabul görmeyen görüşlerin ortadan kaldırılmasında devletin siyasi gücünü tamamlayan ilmî bir güç gösterisidir. Gazali'nin Ehl-i Sünnet için hatırı sayılır düzeyde kabul görülen bir düşünür olması dikkate alındığında, ona "Hüccetü'l İslam" denmesi farklı bir anlama gelmektedir. Onun Batınîler'le mücadelesi ve felsefeye hücumu kendisine "Hüccetü'l İslam" denmesine sebep olmuştur. Yukarıdaki soru önemiyetini korumakla birlikte eleştiriye neden olan bir diğer problem ise Gazali'nin muhalif görüşleri eleştirirken hakikati ne kadar araştırdığı konusudur (Gazâlî, 2006: 87-89).

Tehâfüt incelemesine girmeden önce incelenmesi gereken en önemli eser, Gazali'nin felsefeyi bildiğini ilan ettiği *Makâsıt*'dır. O, bu eserinde meşşâî felsefeyi herhangi bir şekilde eleştirmemiş ve bu felsefeyi olduğu gibi aktarmıştır. *Makâsıt*' a yönelik genel kanı bu eserin, Gazali'nin sonraları eleştirme girişiminde bulunacağı meşşâî felsefeyi bildiğinin bir göstergesi niteliğinde olmasıdır. Daha sonraları bu eserin İbn Sina'nın "*Dânişnâme-i Alâî*"sının tercümesi olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Peki Gazali'nin hasımlarım diyerek düşman diye tanımladığı birinin Farsça bir eserini Arapça'ya tercüme etmesi ne manaya gelmektedir? Aslına bakılırsa Gazali, eserin önsözünde "aktarma" kavramına yer vermiş ve alıntı olduğunu üstü kapalı bir şekilde dile getirmiştir. Fakat bu Gazali için genel bir durumdur. İyi bir İbn Sina okuyucusu olan Gazali eserlerini kaleme alırken, İbn Sina'nın eserlerinden alıntılar yapmakta hiçbir sıkıntı görmemiştir (Ülken, 1995: 105). Peki, bu durum Gazali'nin görüşlerinin kıymetine zarar vermez mi?

Filozofları küfürle itham etmek amacıyla ön çalışma olarak kaleme alınan *Makâsıt*'ı, bir filozofun kitabı olması bir tarafa, küfürle itham ettiği ve en büyük düşmanı saydığı İbn Sina'nın eserini tercüme etmesini, içinde bulunulan dönemin bir nevi telif şekli olarak açıklamak mümkün müdür? Bu soruya cevap vermek çok zordur. Bu soruya cevap olarak telifi öne sürmek yeterli bir açıklama olmaktan uzaktır. "Hangi Gazali?" sorusuna cevap vermeden önce bu tezin ana eksenini oluşturan ve asırlardır tartışılan bir mesele olma özelliğini koruyan *Tehâfüt'l-Felâsife* geleneğine değinmek doğru olacaktır (Kutluer, 2000: 262).

Gazali'nin Nizamülmülk'ün karargâhında bulunduğu dönemde yazdığı eserlerin en önemlisi *Tehâfüt'l-Felâsife*'dir. Bu eser, Gazali'nin meşşâî felsefeyi eleştirdiği, türüne ender rastlanan bir eser niteliğindedir (Kutluer, 2000: 262). Tehâfüt'ün içeriğine değinmeden önce cevap vermemiz gereken şey tehâfüt geleneğinin ne manaya geldiği konusudur. *Tehâfüt'l-Felâsife* hangi ortamda ve hangi saiklerle kaleme alınmıştır? Gazzâlî'nin tehâfütte amacı ve yöntemi nedir? Gazzâlî'nin tehâfütte ulaşmak istediği hedef neydi ve o hedefine ulaşabilmiş midir?

Tehâfüt geleneğinde tartışılması gereken en önemli husus bu geleneğin din-felsefe ya da kelam- felsefe ilişkisi olarak mı ifade edileceği konusudur. Peki Gazali İslamiyet'i ne ölçüde temsil etmektedir? Diğer yandan aynı soruyu felsefeyi temsil etme noktasında İbn Sina için de sormak gerekir. İbn Sina, Meşşâî felsefenin yani Aristo felsefesinin ne kadarını temsil etmektedir? Çünkü Gazali, İbn Sina'yı ve Farabi'yi hedef alırken bu filozofların Aristoteles ile olan ilişkisini ve etkileşimini dikkate almıştır.

Tehâfüt tartışmasının din-felsefe ilişkisi bağlamından ziyade kelam-felsefe diyalektiği içinde ele almanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Gazali'nin kimi eserlerindeki vurguları bunu söylemek için yeterlidir:

*“Onları bazen Mutezile, bazen Kerramiyye bazen de Vakfiyye mezheplerinden destek alarak sıkıştıracağım. Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp aksine bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep gibi kullanacağım. Çünkü diğer mezhepler bizlerle ayrıntılarda ters düşseler de filozoflar dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar. O halde biz onlarla birleşmeliyiz, zira sıkıntı anında kin ve nefret ortadan kalkar.” (Gazzali, 2005: 4).*

Bu alıntıda dikkate değer olan Gazali'nin filozofların dinin temellerine saldırdığı ifadesidir. Fakat Mutezile tarafından mâdumun bir şey olduğu ve bu şeylerin de ezeli olduğunun vurgulanması felsefecilerin âlemin kadim olduğu görüşüyle yakın bir doğrultudadır.

Gazali eserlerinde genel yöntem olarak düşman olarak gördüğü felsefecilerin görüşlerinden alıntılar yapmış, sonra ise ele aldığı bu görüşlere yönelttiği sorularla felsefecilerin aslında temellendirilebilir bir yöntem kullanmadıklarını ortaya koyma çabasına girmiştir. O, filozofların kullandığı yöntemlerin çelişkiden uzak olduğunu düşünenleri onlarda tutarsız bulduğu yönlerine dikkat çekerek uyarmaktadır. Bunun için de sorgulama ve reddetme yöntemlerini kullanmıştır. (Gazzâlî, 2005: 14-16).

Gazali'nin kelam, felsefe ve tasavvuftaki etkisi ayrı ayrı incelenmesi gereken konulardır, fakat böyle geniş bir konunun bu çalışmada incelenmesi mümkün görünmemektedir. Ancak genel olarak üzerinde durduğumuz meselenin ortaya çıkması adına kelmin Gazali'den sonra felsefi bir ilim olma yoluna girdiğini ve ilgi alanını Tanrı'nın sıfatları ve fiileri meselesinden mevcûda, oradan da “malûma” kadar çıkardığıdır. Gazali'nin felsefenin serüveninde nasıl bir etkisi olduğu ise bir başka tartışma konusunu meydana getirmiştir. Modern dönemde yapılan incelemelerde Gazali'den sonra felsefi düşüncenin sona erdiği iddiası halâ tartışılan bir husustur. (Bayraktar, 2000: 535) Gazali'nin eleştirdiği sudûr teorisinin modern çağ düşünürleri tarafından benimsenmesi, kelam kitaplarının felsefi konuları incelemesi ve Gazali'den sonra tıp, astronomi, matematik gibi ilimlerin temelini atmaları bu iddianın gerçekliğini tartışmaya açık bir hâle getirmiştir, fakat Gazali'nin geniş halk kitleleri üzerinde büyük etkilerinin olduğu ve bu etkilerin halk tarafından felsefenin bir küfür aracı olarak görülmesine sebep olmuştur.

## **2.2. ÂLEMİN EZELİLİĞİ TEZİ'NE ELEŞTİREL BİR BAKIŞ**

Gazali, *Tehafüt el- Felâsife* adlı eserinde İslam filozofları olarak bilinen Farabi ve İbn-i Sina'nın felsefesini eleştirmiştir. Bu hususta, bu düşünürlerin fikir babası olarak kabul ettiği Aristoteles'i de eleştirmekten geri durmamıştır. Gazali eserinde yirmi meseleyi ele almış ve her bir mesele üzerine kendi görüşlerine ve mevzulara ilişkin eleştirilerine yer vermiştir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan âlemin ezeliliği konusu Gazali için önemli bir yere sahip olmakla beraber, söz konusu kitapta birinci mesele olarak ele alınmıştır. Gazali, filozofların âlemin kadim (başlangıcı olmayan) olduğuna dair temelde dört delilleri olduğunu saptamış ve bu deliller üzerinde tek tek durmuştur (Küyel, 1956: 236).

### **2.2.1. Birinci Delil**

Yokken sonradan var edilmiş bir şeyin zaman bakımından başlangıcı olmayandan çıkması imkânsızdır. Âlemi kendisinden çıkmamış olarak farz ettiğimiz takdirde, âlemin kendisinden çıkmaması, ancak âlemin varlığını gerektiren bir tercih unsurunun bulunmamasından ve âlemin imkân olabilir halde kalmış olmasından ileri gelmiş olur. Bu durumda iki seçenek söz konusudur; ya bir tercih unsuru meydana gelmiştir ya da gelmemiştir. Şayet gelmediyse âlem önceki sırf imkân durumunu korur. Geldiği

takdirde ise Şu soruyu sormak gerekir: Sonradan ortaya çıkan bu tercih unsurunu meydana getiren kimdir? alem neden o anda meydana gelmiştir de neden daha önce ya da sonra meydana gelmemiştir? (Gazali, 2002a: 21-22). Gazali'nin filozoflar adına aktarmış olduğu birinci delil:

*“Ezelî olandan sonradan olanın sudûru asla mümün değildir. Zira biz ezelînin söz gelimi kendisinden âlemin sudûr etmediği varlık olduğunu var saydığımızda âlemin ondan sudûr etmeyiŐi varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin (müreccih) bulunmayıp, âlemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Âlemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman ya yeğleyici iradenin yenilenmesi veya yenilenmemesi söz konusudur. Şayet yeğleyici irade yenilenmemiŐse önceden olduğu gibi âlem sırf imkân halinde kalır. Eğer yeğleyici irade yenilenmiŐse bu yeğleyici iradeyi meydana getiren kimdir? Ayrıca âlem niçin önce değil de Şimdi meydana gelmiştir? Aynı soru yeğleyici içinde geçerlidir. Kısaca ezelînin niteliklerinde tekdüzelik varsa o zaman ondan ya hiçbir Şey meydana gelmez ya da devamlı olarak meydana gelir. O halde onun var etmemiş olmasının var etmeye baŐlamasına üstün sayılması imkânsızdır” (Gazzâlî, 2005: 15).*

Alemin niçin meydana geldiği andan önce meydana gelmediği durumunu Gazali, Allah'ın âlemi yaratmaya muktedir olmamasına bağlamaz. Ona göre, âlemin meydana gelmeden önce meydana gelmesi için bir gaye yoktu da sonradan bu gaye ortaya çıktı demek mümkün değildir. Aynı zamanda âlemin yaratılmasından önce bir aletin, vasitanın eksik olduğunu, bu vasıta ve aletin sonradan meydana geldiğini kabul etmek de mümkün değildir. Gazali bu konuda Şöyle bir düşünceyi tavsiye etmiştir: “Allah âlemin meydana gelmesini irade etmemiştir de bu sebeple önce meydana gelmemiştir” (Gazali, 2002a: 23). Ama bu görüş de beraberinde âlem, Allah önce meydana gelmesini irade etmediği halde sonradan irade ettiği için meydana gelmiştir- gibi bir sonuç ortaya çıkarır ki bu da iradenin sonradan meydana gelmiş olduğu neticesini doğurur. Buna karşılık Gazali, iradenin sonradan Allah'ın zatında meydana gelmesinin imkânsız bir olay olarak bakmıŐtır.

Yukarıdaki alıntıda sonra Gazali, filozoflar adına bir araştırma yapar ve "Dünya var olmadan önce neden yoktu?" diye sorar. Filozofları bu konuda sorgulamaya davet eder. Ardından verdiği cevaplarla filozofların amacını ifade etmeye çalışır. Ona göre Tanrı'nın önceden bir amacının olmayıp sonradan O'nda bir amaç ortaya çıkması söz konusu değildir ve bunu bir aracın olmamasına bağlanamaz. Bu da daha önce iradesi yokken, dünyanın varlığı ile irade edindiği ve dünyanın var olduğu sonucunu doğurur. Sonra iradenin yaratılması gündeme gelir. Eğer dünya Allah'ın yaratmasıyla ortaya

çıkıyorsa, neden daha önce değil de şimdi yaratıldı? Alet, güç, doğa, amaç olmadığı için mi? Dünya onlar varken mi yaratıldı? Yoksa irade eksikliğinden mi yaratılmadı? O zaman, alet, zaman, amaç veya doğa bakımından bir değişiklik olmaksızın ebedi gücün ondan çıkamayacağı anlaşılır. Ancak ebedî olanın durumunu değiştirmek de mümkün değildir. O halde dünya var olduğuna ve yaratılması mümkün olmadığına göre, ezeliği o kadar kesindir ki, şüpheye yer yoktur (Gazzâlî, 2005: 17).

Âlemin yaratılmasına dair irade nasıl meydana geldi? Niçin o anda meydana geldi de önce gelmedi? Yoksa Allah'tan başka biri tarafından mı meydana getirildi? Tüm bunlara yönelik olarak Gazali, meydana gelen herhangi bir şeyi meydana getiren birinin olmaması ne kadar mümkünse âlemin de onu meydana getiren biri olmadan yaratılmasının da o kadar mümkün olabildiğini düşünür. Tüm bu sorular âlemin meydana gelmesi ile ilgili tartışmalı konuları gözler önüne serer. Bu delil filozofların en kuvvetli delili olduğu için Gazali bu delili ön sıraya almıştır.

Âlem var olmadan önce irade sahibi de irade de mevcuttu. İrade eden de edilen de değişmediğinden irade edilenin daha önce irade edilmesine ne engel olabilir ki? Gazali yenilenme hâlini ele alarak bu hâlin bir önceki hâlden hiçbir şekilde ayırt edilmediğine dikkat çeker. Hiçbir şekil, hiçbir durum yenilenme halini bir önceki halden ayıramamıştır. Aksine tüm durumlar eskisi gibi iken, irade ve irade edilen henüz mevcut değilken irade edilen meydana gelmiştir. Böyle düşününce bu, son derece imkânsız bir durumdur (Gazzâlî, 2005: 15).

Gazali, ana metine yönelik sorduğu sorularla âlemin kadim olduğu fikrine varmanın kaçınılmaz görüldüğünün farkındadır. Bu bakımdan da bu delilin filozofların en çetrefilli delili olduğunu söyler. Ona göre meydana gelen zorluk filozofların daha önce kullanmadıkları akıl oyunlarına bu delilde yer vermiş olmalarından kaynaklanmaktadır (Gazzâlî, 2005: 16). Ardından Gazali filozofların görüşlerine itiraz eder ve itirazlarında filozoflardan gelmesi muhtemel cevaplara da yer verir. Temel argümanında âlemin ezeli bir irade ile sonradan yaratıldığını dile getirir. Metinleri incelendiğinde Gazali'nin bu görüşü kendi görüşü gibi ortaya atmadığı ve kendisini bu tartışmanın dışında tuttuğu görülmektedir (Gazzâlî, 2005: 17).

Gazali, ezeli iradenin gerçekleşmesine filozoflar açısından itiraz eder ve bunu şu şekilde açıklamaya çalışır:

“Bu tür bir imkânsızlık, yalnızca temelde sorunlu olan zaruri ve zaruri meseleler için değil, aynı zamanda gelenek (örf ve adet) ve âdet (waz') ile ilgili meseleler için de geçerlidir. Örneğin bir kimse eşinden boşandığını söylese ve ayrılık o anda olmadıysa, sonradan olmuş sayılmaz. Çünkü bu kişi, kullanım ve terminolojide "boşandı" kelimesini boşanmaya dönüştürmüştür. Bu bağlamda, ancak yarının başlangıcı veya bir kadının eve girmesi ile ilişkiliyse boşanmayı ertelemek mümkündür. Dolayısıyla boşanma bu anda değil, yarın geldiğinde veya eve kadın girdiğinde gerçekleşir. Çünkü bu kişi kendisinden beklenene bağlı olarak boşanmayı sebep haline getirmiştir. Söz konusu eve yarın giriş yapılmayınca ve o anda bulunması gereken şey bulunmayınca gerekli olanın uygulanması yani boşanma davası durdu. Gerekli olan, yani boşanma, ancak yeni bir durum ortaya çıktığında, yani o eve girildiğinde veya yarının gelişinde gerçekleşir. Aslında ayrıntıyı kendisi seçmiş olsa bile, bir kişinin henüz gerçekleşmemiş bir olayla gerekli olanı bağlamadan “boşandım” ifadesini geride bırakması makul değildir. Madem kendi arzumuzla bu kadar lüzumlu ve lüzumlu bir bağı bulup makul sayıyoruz, bu bağı zorunlu akli ve kişisel ihtiyaçlar açısından nasıl makul bulabiliriz?” (Gazzâlî, 2005: 18).

Alışkanlıklarımız ve amaçlı eylemlerimize yönelik olarak, hedefin ancak gerçekten mevcut olduğunda herhangi bir engelle kontrol edilebildiğini ileri süren Gazzâlî’ye göre, amaç ve güç gerçekleştirilip engel ortadan kaldırıldığında, tasarlananın ertelenmesi düşünülemez. Bu yalnızca mutlak istikrar durumunda hayal edilebilir. Çünkü eylemi gerçekleştirmek için kararlı olmak yeterli değildir (Gazzâlî, 2005: 18-19).

Gazzâlî’ye göre ezeli irade bizim bir işi amaçlamamız hükmüne eşdeğer ise bir mâni olmadıkça amaçlanan şeyin gerçekleşmemesi ve amacın öne alınması söz konusu değildir. Bu durum yalnızca kesin karar vermeyle olur. Eğer ezeli irade kesin karar verme hükmündeysen, kesin olarak kararlaştırılanın meydana getirilmesi için yeterli görünmemektedir. Aksine onun meydana gelmesi için herhangi bir amaca bağlı yeni bir yönelimin de oluşması gerekmektedir. Hâl böyle iken ezeli olanda bir değişme söz konusudur. Bu durum, sonradan var olanın sebepsiz kalması ya da sebepler zincirinin sonsuza kadar gitmesini açıklar niteliktedir. (Gazzâlî, 2005: 18-19).

Gazzâlî’nin ezeli irade ve kıdem konusuna yönelik filozoflardan yaptığı alıntılar incelendiğinde onun bu meseleyi filozoflar adına üç temele dayandırdığı görülür. Birincisi; Tanrı’nın âlemi yaratma iradesidir. İkincisi; ezeli olanın tek düze olma özelliği taşıması zorunluluğudur. Sonuncusu ise illet ile malul arasındaki ilişkinin sürekli olmasının gerekli olmasıdır. Ona göre filozoflar, Tanrı’nın âlemin var olmasındaki iradesinin âlemin var olduğu anda meydana gelmesini açıklayamamaktadırlar. Ona göre tek düze bir Tanrı inancına sahip filozoflar, Tanrı’da herhangi bir değişmeye ihtimal verecek bir durumla karşı karşıya gelmek

istememişlerdir. Bu da onların Tanrı'nın iradesini hiçe saymalarına sebep olmuştur. Gazali'ye göre filozoflar, âlemin yaratılmasında Tanrı'nın bir tercih yapmasını Tanrı için bir değişimin söz konusuymuş gibi düşünmüşlerdir. (Gazali, 2002a: 23-27).

Gazali'ye göre filozoflar, âlemin imkân iken varlık haline geçmesi için olması gereken irade eden tercih edicinin neden âlemin var olduğu anda bu tercihi kullandığının açıklanmasını gerekli görür. Bu tercihin meydana gelmesi için kaçınılmaz olarak en azından bir tercih etme fiilinin gerçekleşmesi gerekir ve bu filozofların gözünde tek düze ve her türlü değişime kapalı Tanrı tasavvuruna hiçbir şekilde uymamaktadır (Gazali, 2002a: 23-27).

Gazali, filozofların âlemi yaratan fâil sebebin Tanrı olduğu görüşünde olduklarını dile getirir. Her bakımdan tam olan fâil sebebin nasıl olur da sebeplisinin belli bir zaman sonrasında meydana geldiği filozoflar tarafından izah edilmesi mümkün olmayan bir mesele olarak ifade eden Gazali; meselenin daha net anlaşılabilmesi için “Eğer bir şey bir sebebe bağlıysa bu sebep tam ve olması gerektiği gibiyse o şeyin olmasını engelleyen nedir?” sorusunu filozoflar adına sorar. Gazali, bu engelleyicinin ya kabul ediciden ya da sebepte kudretin yetmemesinden kaynaklandığını veya sebep ile sebepli arasında irtibat sağlayan bir aletin eksik olabileceğini dile getirdikten sonra bu ihtimalleri Allah ve âlem için geçerli olmasının mümkün olmadığını filozoflar adına açıklamaktadır. Filozoflara göre bu argümanlardan hareketle âlemin hiç şüphesiz kadim olduğu ortaya çıkmaktadır. Gazali âlemin Tanrı tarafından herhangi bir sebebe bağlı olmadan daha önceden de imkân dâhilinde olduğu halde herhangi bir zamanda herhangi bir şarta gerek duyulmadan yaratılmasına imkânsız gözüyle bakan düşünürlerin ifadelerini değerlendirir ve cevaplar (Gazali, 2002a: 23-27).

Yaratanın âlemi yaratması hususunda neden daha önce ya da sonra yaratmadığına dair Gazali, süre ve zamanın mahlûk ve sonradan yaratıldığını söyler. Âlem meydana geldiği zaman, meydana geldiği vasıf üzerine ve meydana geldiği anda bir irade gerçekleşmiştir. İrade işin içine girdiği zaman seçeneklerin olduğu fikri akla gelir. Sanki birden fazla âlem vardı da Allah bunlardan birini seçti de yarattı gibi bir düşünceye yönelik olarak Gazali, Allah'ın iradesinin ve seçimlerinin bizim anladığımız türden bir irade olmadığını ve bunu bizim anlamayacağımızı söyler. Allah'ın iradesinin bizim irademize benzetilmesini Allah'ın akli deliline ters düşüğünü ifade eder. Eğer irade

sözcüğü size bu tür şeyleri düşündürüyorsa dilerseniz bunu değiştirebiliriz der. Aslında irade kelimesi dilde amaçladığımız şeyi belirlemek için kullanılmıştır fakat Allah için böyle bir amaç söz konusu değildir. Gazali, bu dünyadaki iradenin, benzer olduğu için bir şeyi kendi türünden ayırt edemeyeceğini, ancak ilk faili olması aklî delili olan böyle bir sıfatın zorunlu olduğunu kabul eder (İbn Rüşd, 1986: 22-23). Gazali, bir şeyi benzer nesnelere göre benzer nesnelere ayıran bir iradenin olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. O, durumu iki hurma örneğiyle açıklamaya çalışır. Bu örnekte her tarafta iki hurma ağacının birinin önünde durduğu varsayılır. Bir kişinin her iki hurmayı aynı anda kabul edemeyeceğini ve bu nedenle herhangi bir nedenle birini seçmeye gerek olmadığını belirtir. Bu hurmalardan birini alan kişi mutlaka birini diğerinden ayıracaktır. Ancak böyle bir şey yanıltıcıdır. Çünkü böyle bir şey olduğunu ve yemesi veya hurma alması gereken bir kişi olduğunu varsayarsak, bu kişi hurmalardan birini satın alırsa, bu onun gibi bir şeyi diğerinden ayırmak değil, kabul etmek anlamına gelir. Çünkü bu kişi hangi hurmayı seçerse seçsin amacına ulaşmıştır (Gazzâlî, 2005: 22).

Gazali'nin filozofların argümanlarına yönelik okuyucuda şüphe uyandırmak için ortaya attığı ilk iddia; Tanrı'nın bilgisi meselesi ile ilgilidir. Bu meselede Gazali şu cümlelere yer verir:

*“Hasımlarınız size zâtında herhangi bir çokluk gerektirmeksizin, bilgi zâta eklenmiş olmaksızın bilinendeki çokluk ve çeşitlilik bilgide çokluk ve çeşitliliğe yol açmaksızın, bir tek zatın bütün küllileri bildiğini iddia eden birinin bu görüşünün zorunlu olarak imkânsız olduğunu biliriz dediğinde sizin bu kişiye vereceğiniz cevap nedir? İşte sizin Allah hakkında görüşünüz bundan ibarettir. Bu görüş ise bize ve bizim bilgilerimize göre imkânsızlığın son katresidir. Fakat siz ezeli bilgi sonradan olanla kıyaslanamaz, derken sizden bir grup da bundan mümkün olmadığını farkına vararak Allah'ın sadece kendini bildiğinin onun hem akleden hem akıl hem de akledilendir, bunların hepsi tek bir anlama gelmektedir, diye iddia etmişlerdir. Biri çıkıp akıl, akleden ve akledilenin birliğinin imkânsızlığını zorunlu olarak bilmekteyiz çünkü Yaraticının kendi eserini bilmemesi zorunlu olarak imkânsızdır. Üstelik ezeli sadece kendini biliyorsa Allah sizin ve bütün saçma görüşlerden münezzehtir” (Gazzâlî, 2005: 21).*

Görüldüğü gibi Gazali, hiçbir açıklamaya yer vermeden filozoflar adına Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşlerine yönelik hüküm bildirmektedir. Peki gerçekte filozofların bu konudaki düşünceleri nelerdir?

İbn Sina, zorunlu varlık hakkında bilgi verirken Allah'ın bilgisi ile başlar. İbn Sina Allah'ı şöyle anlatır:

*"Var olan varlık, varlığı tamamlanmış olandır. Çünkü varlığından ve varlığının mükemmelliğinden hiçbir şey eksik değildir. Varlığının tabiatında hiçbir şey kendi varlığının dışında var olamaz ve bir başkası için var olamaz. Oysa başkalarının varlığına ait olan şeyler, onların varlığının dışında kalır. Örneğin, insan varoluşunun pek çok yeterliliğinden yoksundur, aynı zamanda insanlığı bir başkasında bulunur. Zorunlu varlık mükemmeldir. Çünkü O sadece kendi varlığına sahip olmakla kalmaz, tüm varlık O'nun varlığından doğmuştur, O'na aittir, O'ndan akar" (İbn Sina, 2005: 100).*

Zorunlu varlık hakkında bu bilgiyi veren İbn Sina; Allah'ın sadece hayır olduğunu, her şeyin dilediği gibi olduğunu, hakiki bir varlık olduğunu ve Allah'tan daha hakiki bir varlığa sahip olunamayacağını ifade ederek, Allah'ın akıl ve akıl edilebilirlik olduğunu şöyle ifade eder:

*"Çünkü O, her yönden maddeden ayrı bir varlıktır. Bir şeyi anlamamanızın sebebinin bu şeyin varlığından değil, madde ve maddeden kaynaklandığını daha önce öğrendiniz. Öte yandan, manevi bir varlık rasyonel bir varlıktır ve bir şeyde durduğunda, o şeyi akıllı yapan da odur. Güçten sonra kazandığı, aklın kendisidir. Benzer şekilde, zorunlu varoluş basitçe anlaşılabilir. Çünkü bir şeyin akledilir olmasına engel madde ve ilgili maddededir. Bir şeyin dikkatli olmasını engeller. Muhtemelen size zaten açıklanmıştır" (İbn Sina, 2005: 101).*

Daha sonra zorunlu varlığın akıl, akıl eden ve akıl edilen olmasının kendisinde bir çokluğa neden olmadığı fikrini anlatmaya koyulan İbn Sina şu ifadelerle yer verir:

*"Fakat orada bir çokluk bulunmamaktadır. Zira soyut özdeşlik olarak Zorunlu Varlık açısından akıl, bu soyut özdeşliğe sahip olduğu gerçeği dikkate alındığında anlaşılabilir; Soyut bir kimliğe sahip olduğu dikkate alındığında, aynı zamanda akılcı bir yapıya sahiptir. Çünkü akledilir olan, soyut tabiatı bir şeye ait olandır. Anlayan kişi, bir şeyin soyut doğasına sahip olan kişidir. Bu şeyin bakıcının kendisi veya bir başkası olması gerekli değildir. Tam tersine, eğer bir şey mutlaksa, o ya da bu olmaktan daha geneldir" (İbn Sina, 2005: 103).*

İbn Sina söz konusu meseleye açıklık getirmenin zorluğunun farkında olarak Tanrı'nın zatında bir çokluğun olmadığı tartışmasını sonlandırır ve bunun nasıl gerçekleştiğini şöyle ifade eder:

*"Bu sayede açıklığa kavuşmuştur ki, akleden kendisinden başka bir şeyi akleden olmasını gerektirmez. Bilakis soyut mahiyeti bulunan her şey, akledendir. Ona veya başkasına ait her soyut mahiyet ise akledilendir. Çünkü bu mahiyet kendisi nedeniyle akledendir ve yine kendisi nedeniyle ondan ayrı olan veya olmayan her soyut mahiyet için de akledilendir. Onun akledilen ve akleden olması zatta herhangi bir ikiliği zorunlu kılmadığı gibi değerlendirme de iki ayrı zat olmayı zorunlu kılmadığı öğrendin. Çünkü iki durumun anlamı o şeyin zatının soyut bir mahiyete sahip olması ve soyut mahiyetin onun zatına sahip olmasından ibarettir. Burada anlamların dizilişinde taktim tehir vardır. Varılan amaç ise kendisinde bölünme bulunmayan tek bir şeydir. Şu hâlde açığa çıkmaktadır ki Zorunlu Varlık'ın akleden ve akledilen olması, onda herhangi bir çokluğu kesinlikle zorunlu kılmamaktadır" (İbn Sina, 2005: 103-104).*

Ona göre, kusurlu bir varlığın şeyler hakkında akıl yürütmesi mümkün değildir. Aksi takdirde zatı, tasavvur ettiği ile var olur ki bu durumda varlığı eşyaya bağlı olacaktır. Yani akıl yürütme varlığın özü ile bağlantılı olacaktır, bu da her durumda zorunlu bir varlığı reddeder. Kaldı ki, eğer dışsal şeyler var olmasaydı, Zorunlu Varlık bir durumda olmayacaktı ve başkası tarafından talep edilen bir duruma sahip olacaktı. Bu durumda, başka biri onu etkileyecektir. Oysa Zorunlu Varlık, tüm varlıkların başlangıcı olduğu için, başlangıcı olduğu varlıkların başlangıcıdır (İbn Sina, 2005: 105). Öte yandan, Zorunlu Varlık, bu devinim ve değişim içinde olan şeyler hakkında zamansal ve cisimleşmiş bir şekilde akıl yürütemez, çünkü onlar şeyleri başkalaştırırlar. Çünkü zorunlu bir varlığın, zamansal bir akılla bazen yok olmayıp, var olduklarını, bazen de zamansal bir akılla var olmadıklarını, maddi olmadıklarını düşünmesi mümkün değildir. Öyle olsaydı, iki halden her birinin kendi zihni imajı olurdu ve iki halden biri diğeriyle birlikte var olamaz ve Zâtı Varlığın özü başkalaşıma uğrardı. Vâcib-i Zâtın pek çok faaliyeti olduğunu kabul edilmesi ve aynı şekilde pek çok akıl edinmesi O'na kâfi değildir. Tam tersine, Zorunlu Varlık evrensel olarak her şeyi haklı çıkarır. Ancak, O'ndan özel bir şey gizli değildir (İbn Sina, 2005: 104-105).

Gazali bütün tartışmalardan sonra konuyu tekrardan en başa alarak ilâhî iradenin netliğini tartışmaya koyulmuştur. Gazali bu meselede filozofların görüşlerini açıklamak için onlardan uzun alıntılar yapar ve bu alıntılarının sonunda kendi irade tanımını ortaya atarak filozofları eleştirerek yaptığı alıntılarla onların hangi açılardan irade ile tercihi eşdeğer tutamayacakları konusunda bazı tespitler yapmıştır. Ona göre imkân kavramı varlığa gelmede tam ortada duran bir kavramdır. Hâl böyle iken onun varlığının tercih edilmesinin “niçin” sorusuna tabi tutulması kaçınılmazdır. Bu yüzden Tanrı'nın iradesinin aktif bir şekilde var olması birçok yönden soruna sebebiyet vermektedir. İrade bir isteği bir ihtiyacı içermektedir. Bu durum Mükemmel Tanrı kavramına ters düşmektedir. Bu konuda çıkış noktası her bakımdan eşit olma durumunda herhangi birinin tercih edilmesinin mümkün olmadığıdır. Filozoflar ezeli iradeyi bizim irademizden esinlenerek ifade etmişlerdir fakat Gazali, bunun bizde olduğu gibi bir durum olmadığına vurgu yapar. (Gazzâlî, 2005: 22-24).

Gazzâlî, filozoflara ebedî iradeye sahip bir dünya yaratmayı hangi esasa dayanarak imkânsız gördüklerini sormuştur. Buna apriori mi yoksa akıl yürüterek mi ulaştılar? Akılla geldilerse Gazali'ye göre burada mantık hatası yapılıyor. Çünkü filozoflar,

kendilerinin öne sürdükleri öncülde yola çıkarak, ara terim olmaksızın doğrudan sonuca varırlar. Eğer bu apriori bilgi ise, Gazali sorar, bu bilgi nasıl tüm insanlar için geçerli olabilir? Çünkü Gazali'ye göre kainatın daha sonra ebedî bir irade ile yaratıldığına inanan pek çok kimse vardır. Gazali, filozofların böyle bir mantıksal şemasını bir tür dayatma olarak algılar. Ona göre filozofların bir diğer yanlıgısı da, ezeli irade ile müteakip olanı, yani insanın iradesini karşılaştırarak bir sonuca varmaya çalışmalarıdır. Gazali'ye göre iki durum birbirinden çok farklıdır ve bu nedenle karıştırılması yanlıştır. Gazali, "Allah'ın bilgisi" söz konusu olduğunda, filozofların "ebedi bilginin sonraki bilgilerle karşılaştırılamayacağını" söylediklerini ve bu karşılaştırmayı ezeli irade ile yapmakta tutarsız olduklarını savunur (Gazali, 2002: 19-20).

Gazali'nin filozoflardan yaptığı alıntılarının tespit ve tahliline geçmeden evvel; üzerinde durulması gereken onun hasımlarını köşeye sıkıştırmak için ifade ettiği görüşlerine yer verilmelidir. Gazali bu görüşlerle filozofların sistemlerinin tutarlı olmadığını ileri sürer ve okuyucuyu böylelikle yönlendirmeye çalışmaktadır. Gazali, filozoflar adına böyle konulara girmesini sebebini şöyle açıklar:

*“Bütün bu anlatılanlardan amacımız filozofların ezeli irâdenin sonradan olan ile ilişkisi hakkındaki inançlarında basımlarını ancak zorunluluk iddiasıyla âciz bıraktıklarını; kendi inançlarına aykırı düşen hususlarda zorunluluğu onların aleyhine kullananlardan bir farkları bulunmadığını açıklamaktır. İşte bu içinden çıkılmaz bir meseledir” (Gazzâlî, 2005: 22-24).*

Gazali'nin “filozofların delillerinin aslına yapılan ikinci itiraz” şeklinde ifade ettiği şey aslında filozofların âlemin yaratılışını açıklarken ortaya attıkları sudûr teorisine yapılan itirazdır. O, bu itirazında da diğer itirazlarında olduğu gibi filozofların konuya dair düşüncelerini ifade etmeden önce bir önceki alıntılara yönelik sunduğu delille bir eleştiride bulunur. Gazali, sudûr konusunda filozofların görüşlerini çelişkili bulur ve şöyle dile getirir:

*“Denilebilir ki: Siz ezeli olandan sonradan olan bir şeyin meydana gelmesini mümkün görmüyorsunuz ama bunu kabul etmek zorundasınız, çünkü âlemde bir takım olaylar ve bunların sebepleri vardır, olaylar sonsuza dek birbirine dayanacak olursa bu imkânsızdır ve akıllı birinin inanacağı şey değildir. Şayet söz konusu durum mümkün olsaydı, Yaraticının varlığını kabul ve mümkün varlıkların kendisine dayandığı zorunlu varlığı ispata gerek duymazdınız. Olayların zincirleme son bulduğu bir uç varsa o ezeli olur. Bu durumda kendi ilkenize göre sonradan olanın sudûrunun mümkün olması gerekirdi” (Gazzâlî, 2005: 31).*

Böyle bir itirazın neticesinde Gazali, filozoflardan gelmesini beklediği muhtemel cevabı aktarmak üzere sudûr meselesindeki tartışmayı başlatır. Gazali'nin filozoflardan alıntı yaptığı metin şu şekildedir:

*“Biz, her ne olursa olsun sonradan olanın ezelden sudûr etmesini imkânsız görmüyoruz. Sadece sonradan olanların ilkinin ezelden sudûrünü imkânsız görüyoruz. Çünkü varoluşu yeğleme konusunda sonradan olma durumu kendinden önceki durumdan ne belli bir zaman ne alet, ne şart, ne tabiat, ne amaç ne de her hangi bir sebeple ayrılır. Eğer bu sonradan olanların ilki değilse, o takdirde onun ezelden sudûru belli bir kabule yatkınlığı ve uygun zamanın bulunması veya bunun yerini tutabilecek başka sebepten kaynaklanan diğer bir şeyin meydana gelmesi sırasında mümkün demektir” (Gazzâlî: 31).*

Sudûr nazariyesinin temkinli bir tavırla dile getirildiği bu ifadede sonradan olanların ezelden sudûr etmesinden ziyade bu ilk sudûr edenin durumu üzerine düşünülmüştür. Daha sonra konuya yönelik olarak şu alıntıyı yapar:

*“Suret, araz ve nitelikleri kabul eden maddelerden hiçbiri sonradan yaratılmış değildir. Sonradan yaratılan nitelikler feleklerin hareketleridir. Bununla devrî hareketi, üçgen, dörtgen ve altıgen gibi ona ilişkin nitelikleri kastediyorum. Bu da feleklerin yıldızların bazı kısımlarının diğerleriyle, bazısının da yeryüzü ile olan nispeti sonucudur. Nitekim güneşin doğuşu, batışı öğleyin en yüksek noktada bulunuşu, Güneş'in başucu noktasında bulunması sonucu yeryüzünden uzaklaşması, kuzey ve güneyde oluşuna göre kutuplardan birine yönelik eğilimi, işte bütün bu ilişkiler devrî hareketin zorunlu olarak gerektirdiği şeylerdir yani bunları meydana getiren devrî harekettir. Ay feleğinin altında meydana gelen olaylara gelince, bunlar unsurlar ve bunlardaki oluş ve bozuluş, karışım ve ayrışım, bir nitelikten diğer niteliğe dönüşümden ibarettir. İşte birbiriyle ilişkili ve anlatılması uzun sürecek bütün bu olayların sebeplerinin ilkeleri eninde sonunda göğün devrî hareketine yıldızların birbiriyle ve yeryüzüyle olan nispetine dayanır. Bütün bu anlatılanların toplamından çıkan sonuca göre sürekli olan devrî hareket, meydana gelen bütün olayların kaynağıdır. Göğü devrî olarak hareket ettirense göklerin nefisleridir. Buna göre gökler canlıdır ve nefisleriyle olan ilişkisi de bizim nefislerimizle olan ilişkileri gibidir. Şu var ki göklerin nefisleri ezeldir. Ezeli olması sebebiyle nefislerin durumları tek düze olunca hareketlerin de durumları tekdüze ve sürekli devrî olacaktır” (Gazzâlî: 31-32).*

Bu nedenle, sonuçların ortaya çıkmasının yalnızca sürekli döngüsel hareketin sonucu olduğu düşünülebilir. Hareket, ebedi ve sürekli olması anlamında ezellik gibidir ve bir anlamda daha sonra olması gereken herhangi bir parçanın yokluğunda daha sonraki bir şey gibidir. Bu hareket, parçaları ve ilişkileri bakımından daha sonra olanların ilkesi olarak görülüyordu; Ebedi ruhta, koşullarının tekdüzeliği ve sürekliliği açısından ortaya çıktı. Buna göre dünyada olaylar varsa mutlaka döngüsel bir hareket olacaktır. Dünyada olaylar olduğu için sürekli döngüsel hareketin varlığı da bir gerçektir.

Görüldüğü gibi Gazali, filozoflar adına sudûr teorisinin direkt olarak sorgulamamaktadır. O, filozofların mümkün varlıkla zorunlu varlık arasında nasıl bir ilişki kurduğunu bizlere aktarmış ve sudûr teorisinin bu yönden incelendiği izlenimini vermiştir.

### 2.2.2. İkinci Delil

Gazali, “Allah âlemden ve zamandan öncedir” cümlesine, O’nun âlem ve zaman açısından önce var olması, daha sonrada âlem ve zamanın var olup, onunla birlikte bulunması şeklinde açıklık getirmeye çalışmıştır. Allah ve âlemin birlikte var olması ifadesinin yalnızca iki özün var olması anlamına geldiğini söyler. Mesela Allah varken İsa da vardı dersek bu sözümüzün ancak bir özün olup ötekinin bulunmadığını daha sonra ise iki özün de var olduğunu ifade etmiş oluruz. Gazali, her ne kadar bu durumda hayal gücümüz, bir üçüncü şeyin yani zamanın varlığını düşünmekten bizi alıkoyamıyorsa da gerçekte bunu düşünmeye gerek olmadığını düşünür ve hayal gücünün yanılgılarına kapılmayı bir hata olarak görür (Gazali, 2002a: 43).

Kimi filozofların, âlemin üstünün ve altının olduğunu dile getirirken öncesinin ve sonrasının olmasını mümkün görmüyor olunması eleştirilerine istinaden Gazali, alt ve üst kelimeleri kullanmanın özel bir sebebi olmadığını söyler. İsterseniz buna iç ve dış diyelim, “âlemin içi ve dışı vardır dediğimizde âlemin dışı boşluk veya doluluktan ibaret değil midir?” sorusunu yöneltir. Ona göre filozoflar bu soruyu âlemin dışında ne boş ne de dolu bir şeyin olmadığını söyleyerek cevaplar. Âlemin dışından kasıt en üst tabaka olduğunda dışının olduğunu kabul ederken farklı manada bir dıştan bahsedildiğinde bunun mümkün olmayacağını söylerler. Buna yönelik olarak tıpkı kendisinin de âlemin öncesinin olup olmadığı konusunda varlığın başlangıcı yani kendisinden başladığı bir tarafı var mı demek istenirse bu manada âlemin öncesi vardır der. Onların âlemin açık tarafı ve yüzeyinin keşiştiği anlamında dışının varlığını kabul ettiği gibi, öncesi olmayan bir varlığın olmadığı söylenirse kendisinin de âlemden önce varlığın başlangıcının olduğunu ve bunun âlemin ucundan ibaret olduğunu söyleyeceğini ifade eder (Gazali, 2002a: 44).

Gazali, kıdem mevzusuna yönelik, filozofların Allah ile dünya arasındaki öncelik-tabiiyet hakkında ileri sürdükleri ikinci delili ele alır. Bu argüman Gazali tarafından ilk delil kadar olmasa da filozoflar tarafından ileri sürülen önemli argümanlardan biri

olarak görülmektedir. “Filozofların ifadesine göre” başlığından yola çıkan Gazali, filozoflar adına şu sözleri aktarır:

*"Kim dünya Allah'ı takip eder ve Allah dünyadan önce gelir derse, özünde, zamanın dışında Allah'ın önceliğini kastetmelidir. Tıpkı bir önceki ikisinin doğası gereği zaman açısından bir arada var olabilmeleri gibi; peşinden giden bir adamın hareketinin gölgesinden, yüzüğün parmak üzerindeki hareketinden elin hareketi; Tıpkı nedenin nedenden önce gelmesi gibi, elin sudaki hareketinin suyun hareketinden önce gelmesi gibi. Ancak zaman bakımından eşittirler ve bir kısmı akıldan kaynaklanmaktadır. Zira gölgenin hareketinin insanın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylene de zaman bakımından eşit olmalarına rağmen, insanın hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylenemez. Gölgenin hareketine bağlıdır ve elin hareketi suyun hareketine bağlıdır. Bu, yaratıcının dünyadan önce ortaya çıktığı anlamına geliyorsa, her ikisinin de ya ezelden ya da daha sonra yaratılmış olması gerekir. Birinin sonsuza kadar, diğersinin daha sonra yaratılması mümkün değildir. Bununla, Yaradan'ın evren ve zaman üzerindeki önceliğinin kişilik açısından değil, sadece zaman açısından, yani dünyanın varoluştan önce var olmadığı zaman açısından olduğunu anlarsak. Çünkü yokluk varoluştan önce geldi ve Allah uzun bir süre için dünyadan indi, başlangıcı ve sonu yok, öyleyse daha önce bulunmuş olmalı. Bu, zamandan önce sonsuz zaman olduğu anlamına gelir ki bu bir çelişkidir. Dolayısıyla zamanın yaratıldığı söylenemez. Bir hareket ölçüsünden ibaret olan zamanın ezeliği farz olduğu zaman, hareketin ezeli ve hareketin ezeli de zaruridir ve hareketi ile zamanın devamlılığını sağlar" (Gazzâlî, 2005: 31-32).*

Gazali'ye göre filozofların önce ve sonradan kastettiği şey aslında Tanrı'nın önceliğinin zaman bakımından değil zât bakımından olduğudur. Bunu filozoflar adına birtakım örneklerle açıklamaya koyulan Gazali, her ne kadar zaman bakımından birlikte gibi olsalar da doğaları gereği birinin kıdem olarak önce geldiğini söyler (Gazzâlî, 2005: 32).

Gazali filozoflar adına Tanrı ile âlem arasındaki önceliğin zaman bakımından olmasının imkânsız olduğunu, şayet öyle ise ister istemez âlemin olmadığı bir zaman düşünmenin gerekliliğini ifade eder (Gazzâlî, 2005: 32-33).

Gazali tespitlerinin ardından bu görüşlere farklı yönlerden itirazlarda bulunmuş ve bu itirazlara filozoflardan gelmesi muhtemel cevapları dile getirerek tartışmayı sürdürmüştür.

Gazali, “Allah vardı âlem yoktu” sözünün aslında kendi içinde birtakım bazı problemlere mahal verdiğini ve filozofların bu sözü eleştirirken hangi argümanları kullanacaklarını ifade ederek tartışmayı devam ettirir. O, filozoflar adına şöyle itiraz eder:

*“Bu ifadede ilah, zatın varlığı ve âlemin yokluğundan başka üçüncü bir kavram daha vardır. Şöyle ki biz gelecekte âlemin yokluğunu varsaysak bundan bir zatın varlığı diğer bir zatın yokluğu anlaşılır. Dolayısıyla “Allah vardı ve âlem yoktu” sözünüz doğru değildir. Doğrusu “Allah var olacak ve âlem olmayacak” şeklindeki ifadedir. Biz geçmişe yönelik olarak “Allah vardı ve âlem yoktu” deriz oysa “vardı” ve “var olacaktı ” lafızları arasında fark vardır. Zira biri ötekinin diğeri yerine geçmez. O halde bu farkın nereden kaynaklandığını araştıralım. Şüphesiz bu iki ifade ilahî zatın varlığı ve âlemin yokluğu hususunda birbirinden ayrılmayıp üçüncü bir kavramda ayrılırlar. Gelecekte âlemin yokluğundan söz ederken “Yüce Allah vardı ve âlem yoktu ” dediğimizde bize bunun yanlış olduğu söylenebilir. Çünkü “vardı ” sadece geçmiş için kullanılır. Bu da gösteriyor ki “vardı” kavramının altında üçüncü bir kavram bulunmaktadır ki o da geçmiştir. Geçmiş ise özünde zamanı ve başkaları açısından hareketi ifade eder. Çünkü hareketin varlığı zamanın geçmesine bağlıdır. Bu durumda dünyadan önce dünyanın varlığına kadar devam eden ve sona eren bir zaman olmalıdır” (Gazzâlî, 2005: 33).*

Gazali’ye göre filozofların “Allah vardı âlem yoktu” sözü kendi içinde üçüncü bir anlamı taşır ve bu da “geçmiş” tir. Geçmiş, zamanı yani hareketi ifade eder. Hareket ise aslında zamanın geçmesine bağlı bir şeydir. Gazali, tartışmanın bu noktasında “Filozofların zamanın ezeli olduğu hususunda karşıtlarını zorlamanın ikinci şekli” olarak isimlendirdiği bölümde zamanın ezeli olduğu meselesini tartışmaya devam eder. Gazali, filozoflardan şu cümleleri aktarmıştır:

*“Size göre Allah’ın âlemi yaratmadan bir yıl, yüz yıl, bin yıl ve sonsuz bir süre önce onu yaratmaya gücü yettiğinde şüphe yoktur. Bu var sayımlar nicelik ve ölçü bakımında birbirinden farklıdır. O halde âlemin var oluşundan önce bir kısmı diğer kısmından daha uzun ölçülebilir bir şeyin varlığının ispatı gerekir. Şayet siz yıllar lafzını ancak feleğin yaratılış dönüşünden sonra söylemenin mümkün olduğunu iddia ederseniz, yıllar lafzını bırakıp başka bir yol tutalım ve diyelim ki: Söz gelimi âlem ilk vâir olduğundan itibaren onun feleği şu ana kadar bin defa dönmüş olsun. Bu durumda acaba şâni yüce Allah ondan önce şu ana kadar bin yüz dönüş yapan onun gibi ikinci bir âlem yaratabilir miydi? Eğer hayır dersanız bu durumda adeta ezeli olan Allah ’ın güçsüzken güce ya da âlemin imkânsız iken imkâna kavuşmuş olması gerekir. Şayet evet dersanız ki öyle demeniz gerekir bu takdirde O, zamanımıza kadar bin iki yüz dönüş yapan üçüncü bir âlem yaratabilir miydi? Buna da evet demek gerekir. O halde biz deriz ki: Tasavvurumuzdaki sıralamada üçüncü adını verdiğimiz bu âlemin en önce olsa bile ikinci adını verdiğimiz âlemlerle birlikte yaratılmış olması mümkün müdür? Çünkü her ikisinin de mesafeleri ve hızları eşit olduğu halde üçüncü olan âlem bin iki yüz diğeri ise bin yüz dönüş yapmış olur. Şayet siz bu soruya evet dersanız bu imkansız bir şey olur. Çünkü dönüş sayıları farklı olduğu halde hareket hızlarının eşit olması ve aynı anda son bulmaları imkansız olur. Eğer siz “Bin iki yüz dönüşte sona eren ikinci âlemlerle yaratılması imkansızdır, aksine siz bu durumda üçüncü âlemi ikinci âlemden ikinci âlemin tasavvur olarak şu andan başlayıp kendisine doğru ilerlediğimizi var saydığımızda bize en yakın olduğundan ötürü birinci âlemin adını verdiğimiz âleme olan önceliğine eşit bir süre önce yaratılmış olması gerekir” dersanız bu durumda diğer imkânın katı olan bir imkan var demektir ki, bu takdirde hepsinin katı olan bir başka imkânın bulunması da gerekir. Nicelik bakımından birbirinden belli bir miktar daha uzun olduğu var sayılan bu imkânın*

*zaman dışında başka bir gerçekliği yoktur. İşte var sayılan bu nicelikler ne her türlü ölçünün üstünde olan Yüce Yaratıcının bir niteliği, ne de âlemin yokluğunun bir sıfatıdır. Çünkü yokluk bir şey değildir ki, çeşitli miktarlarla ölçülsün hem de nicelik sahibi olan bir şeyi gerektiren bir sıfattır. Bu da hareketten başkası değildir. Nicelik ise hareketin ölçüsü olan zamandan başkası değildir. Bu durumda size göre elemenden önce farklı niceliğe sahip bir şey bulunmalıdır ki o da zamandır. Şu halde size göre de âlemden önce zaman vardır” (Gazzâlî, 2005: 37-38).*

Gazali, filozoflar adına zamanın kadim olduğunu açıklamak için örnekler vermiş ve zamanın kadim olduğu görüşünün doğruluğunu ifade etmeye devam eder. Verdiği örnekte yokluğun ölçülemeyeceğini açıklamaya çalışır. Bu durumda birkaç âlemin farklı zamanlarda yaratıldığı düşünüldüğünde, bunların birbirleriyle farklı zamanlarda yaratıldığı kesin iken aynı anda son bulmaları mümkün değildir.

### **2.2.3. Üçüncü Delil**

Gazali, filozofların önceki delillerinde âlemin var olmasının varlığından önce mümkün olduğunu söylediklerini ifade eder. Onlara göre âlemin varlığının bir başlangıcı yoktur, ezelden beri vardır. Onlara göre âlemin evvelinin olduğunu kabul etmek yaratılmasının daha önce olmasının mümkün olmadığı anlamına geleceğini ifade eder. Yani bu düşünce, son aşamada Allah’ın âlemi yaratmaya kâdir olmadığı anlamına gelir. Oysa Gazali âlemin sonradan var olmasında herhangi bir sakınca görmez. Ona göre âlemin varlığa gelmesi ezelden beri mümkündür. Bu konuda filozofların yanılığa düşmelerinin sebebi, âlemin var olmasının önceden mümkünken, olmamasının sanki Allah’ta bir eksikliğe işaret ettiğini düşünmeleridir. Ona göre âlemin sonsuza kadar var olacağını düşünmek onun sonradan yaratıldığını inkâr etmektir. Buna gerekçe olarak da gerçek varlığın imkân haliyle uyuşmadığını ileri sürerler.

Sonu olmayan mutlak bir doluluğun var olmasını mümkün görmeyen Gazali, aynı zamanda nihayeti bulunmayan bir nesnenin de söz konusu olamayacağını ifade eder. Âlemin sonradan yaratılmış olmasının temelinde onun belirlenmiş olmasının yattığını dile getirir. Çünkü ona göre âlem mümkün varlıktan başka bir şey değildir (Gazzâlî, 2005: 38-39).

Gazali, âlemin imkânı meselesini değerlendirdikten sonra, filozoflardan gelmesi muhtemel olan “Biz mümkün olmayan bir şeye güç yetirileceğini iddia etmiyoruz, dolayısıyla âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması mümkün olmadığı için bu güç yetirilebilecek bir şey değildir” cümlesiyle tartışmayı devam ettirir. Birtakım argümanlardan sonra Gazali imkân kavramına yönelik görüşünü: “Filozofların

imkân diye ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edilen Yüce Allah 'ın ezeli ve kâdir olduğu, dilediği hiçbir fiilin imkânsız olmadığıdır.” şeklinde ifade eder (Gazzâlî, 2005: 38-40).

Gazali ikinci delilde örneklendirdiği imkân meselesini üçüncü delilde tekrardan ele alır. Öncelikle filozofların bu konudaki tartışmalarını incelemenin ardından kendi görüşünü kısaca dile getirerek bu meseleyi sonlandırır. (Gazzâlî, 2005: 41). Gazali, filozoflar adına konuyu şu şekilde aktarır:

*“Varlıktan önce dünyanın varlığı mümkündür. Çünkü daha sonra, mümkün olmadığından mümkün olması imkansızdır. Bu imkan halinin bir başlangıcı yoktur, yani var olmuştur ve dünyanın varlığı mümkün olduğu kadar devam etmektedir. Çünkü dünyanın bir imkansızlık olarak nitelendirilebileceği hiçbir durum yoktur. İmkân hali ezelden beri var olduysa, ezelden ona uygun bir imkân da vardır. "Varlığı mümkündür" sözümüz, "varlığı imkansız değildir" anlamına gelir. Varlığı kalıcı olarak mümkünse, kalıcı olarak imkansız olamaz. Tam tersine, varlığı sürekli olarak imkansız olsaydı, "varlığı her zaman mümkündür" ifademiz yanlış olurdu. "Onun varlığı her zaman mümkündür" ifademiz yanlış olsaydı, "olasılık sabittir" sözümüz geçersiz olurdu. "Olasılık halinin bir başlangıcı vardır" ifadesi doğrusa, "öncesi imkansızdı" demektir. Bu da bizi, barışın mümkün olmadığı ve Allah'ın buna da gücü yetmediği bir durumun varlığını kabul etmeye sevk eder “(Gazzâlî, 2005: 40).*

Gazali, filozofların bakış açısına göre âlemin var olmadan önce mümkün olmasının bir zorunluluk olduğunu ifade eder. Çünkü âlem, mümkün değilken zorunlu olamayacağı için geriye imkânsız olması kalır, fakat imkânsız olanın varlığa gelmesi de imkânsızdır. Filozoflar bu şekilde âlemin imkanını ispatlamışlardır. Buradan konu imkân sahibi olan bir şeyin varlığına uzanır. İşte bu da bizi âlemin ezeli olduğu kanaatine götürür. Öyle ki âlemin imkânsız olduğu düşünüldüğünde, Tanrı'nın âlemi yaratmayı istese bile yapamayacağı bir zaman söz konusu olur, fakat bu da imkânsızdır. (Gazzâlî, 2005: 42).

#### **2.2.4. Dördüncü Delil**

Âlemin ezeli olduğu görüşünde olan filozoflar sonradan var olan her şeyden önce onda bulunan bir maddenin lazım geldiğini ifade ederler. Onlara göre sonradan var olanın bir maddesi olmalıdır. Yani sonradan var olanlar yalnızca maddeler üzerinde bulunan suretler, ilintiler ve niteliklerdir. Ona göre her sonradan meydana gelen şeyin var olmasının, varlığa gelmeden evvel ya mümkün ya imkânsız ya da zorunlu olması gerekir. Bahsi geçen şeyin imkânsız olması düşünülemez, çünkü özü bakımından imkânsız olan, hiçbir zaman var olamaz. Onun özü itibarıyla zorunlu olması da

imkânsızdır, çünkü özü bakımından zorunlu olursa bu hiçbir zaman yok olmasından söz edilemeyeceği anlamına gelir. Gazali'ye göre var olma imkânı kendi başına bulunamayan göreceli bir niteliktir. Maddenin mutlaka ilişkili olduğu bir şeyin gerektiği fikrinden hareketle bu şeyin aslında maddeden başka bir şey olmadığını söyler. Ona göre imkân, aslında maddenin bir niteliğidir. Maddenin bir başka maddesi yoktur ve sonradan da var olması söz konusu değildir. Eğer sonradan var olsaydı onun var olma imkânı, şüphesiz, varlığından önce gelirdi ve imkân, başka hiçbir şeye bağlı olmadan kendi başına bulunurdu. Gazali'ye göre imkân göreceli bir niteliktir ve kendi başına var olan bir şey gibi düşünülemez (Gazzâlî, 2005: 41).

Gazali, dördüncü delili tartışmaya filozoflardan uzun bir alıntı yaparak başlar.

Alıntı şöyledir:

*“Her yaratılanın sahip olduğu madde ondan öncedir. Çünkü yaratılan maddesiz olamaz. Zira yaratılan ancak maddenin taşıdığı suretler, arazlar ve niteliklerdir. Bunun açıklamasına gelince: Her yaratılanın varlığı yaratılmadan önce ya mümkündür ya da imkânsızdır ya da zorunludur. İmkânsız olma durumu muhaldir; çünkü özü itibariyle imkânsız asla bulunamaz. Özü itibariyle yaratılanın zorunlu olması da imkânsızdır; zira özü itibariyle zorunlu olan hiçbir şekilde yok sayılamaz. Bu da gösteriyor ki yaratılan özü itibariyle mümkündür. O halde bu tür varlık için var olmadan önce var oluş imkânı mevcuttur. Var oluş imkânı izâfî bir nitelik olup, kendi başına var olamaz. Onun kendisine dayanacağı bir mahal gerekmektedir. Bu yer ise maddeden başkası değildir. Nitekim bu madde sıcağı soğuşu veya siyahı beyazı ya da hareket ve sükûnu kabul etmiş denilmektedir. Bunun anlamı şudur: Bu niteliklerin ortaya çıkması bu değişikliklerin gerçekleşmesi onunla mümkündür. Bu durumda imkân maddenin bir niteliği olmuş olur; maddenin ise bir maddesi bulunmadığından böylece maddenin de yaratılmış olması imkânsız olur. Çünkü madde yaratılmış var sayılsa, onun var oluş imkânı varlığından önce gelmiş olur. Bu ise imkânın kendi başına var olması bir başkasına dayanmaması demektir. Oysa imkân izafî bir nitelik olup kendi başına var olması düşünülemez. Bu manada imkânın anlamı “ona güç yetirilebilir türden olması ve ezeli olanın ona gücünün yetebilmesidir” demek mümkün değildir. Zira, biz bir şeyin güç yetirilebilir olduğunu ancak mümkün olmasıyla anlarız ve “o güç yetirilebilir türdendir çünkü mümkündür; o güç yetirilebilir türden değildir çünkü mümkün değildir.” deriz. Şayet “o mümkündür” sözümüz “o güç yetirilebilir türdendir” anlamında olsaydı adeta biz “o güç yetirilebilir çünkü güç yetirilebilir türdendir; o güç yetirilebilir değildir çünkü güç yetirilebilir türden değildir” demiş olurduk ki, bu da her şeyi kendisiyle tarif etmek demektir. Bu da gösteriyor ki onun mümkün oluşu akılda açıkça beliren bir başka önermedir ki bununla ikinci bir önerme bilinir; o da onun güç yetirilebilir olmasıdır. Öyleyse imkânın mümkün olması itibariyle ezeli olan Allah'ın ilmüne ircâ edilmesi imkânsızdır. Çünkü bilgi bilineni gerektirir; bilinen imkân şüphesiz bilgiden başka bir şeydir. Üstelik o izafî bir nitelik olup, onun dayanacağı bir öz gerekir, bu da maddeden başkası değildir. Öyleyse her yaratılandan önce bir madde vardır. Dolayısıyla ilk madde hiçbir şekilde yaratılmamıştır” (Gazzâlî, 2005: 42).*

Gazali filozoflar adına maddenin imkânı ve varlığına yönelik yaratılan her şeyin bir maddesinin olması gerektiğini söyler. Gazali'ye göre filozoflar bu konuda yine imkân, imkânsız ve zorunlu kavramlarına yönelirler. Filozoflara göre tek tek İlk'in dışındaki varlıklar imkânsız olamaz, çünkü imkânsız olmak özü itibariyle mümkün değildir. Onlar diğer yandan bu varlıkların zorunlu da olmayacağını, zorunlu varlığın varlığının kendisinde olduğu görüşündedirler. Geriye sadece imkân meselesi kalmıştır. Tüm bunlardan yola çıkarak bu varlıklar mümkündür denilebilir. Bu filozoflar için varlıktan önce maddeyi ispat etmek ilk basamak niteliğindedir. Diğer adım ise imkânın tek başına var olma özelliğine sahip bir cevher olmadığıdır. İmkân bir mahale ihtiyaç duyan izafî bir özelliktir. Buradan hareketle denilebilir ki, imkânın var olmak için ihtiyaç duyduğu şey, ezeli olan maddedir (Gazzâlî, 2005: 43-44).

Görüldüğü gibi Gazali, konuyu ilk olarak imkân kavramına, ardından imkânın izafî olup dayanacak bir şeye ihtiyaç duymasına bağlamaktadır. Çünkü bahsi geçtiği üzere filozoflara göre imkân sadece maddenin bir özelliği olmalıdır. İmkân maddenin bir niteliği olup ezelden beri var olduğu takdirde maddenin yaratıldığı bir maddenin olup olmadığı sorgulanmaya açık hâle gelir. Maddenin yaratıldığı maddenin de yaratıldığı zinciri sonsuza dek bir madde arama durumunu beraberinde getirdiği için maddenin kadim olduğu aklî bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. İşte Gazali filozoflar adına maddenin ezeliyeti meselesini böyle ortaya koymuştur (Gazali, 2002b: 49-55).

Bir şey mümkün olduğu için onun Allah'ın bilgisi ile ilişkili olması Gazali'ye göre imkânsızdır. Çünkü bilgi, bilineni de gerektirir. Oysa Gazali'de bilinen imkân kesinlikle bilgiden başka bir şey değildir. İmkân göreceli bir nitelik olduğundan kendisiyle ilişkili bir özünün olması gerektiğini vurgulayan Gazali bu özün maddeden başka bir şey olamayacağını dile getirmiştir (Gazali, 2002b: 49-55).

Gazali'nin bir başka delili de filozofların ruh hakkındaki görüşlerine dayanmaktadır. Gazali'ye göre filozoflar, insan ruhlarının kendi kendine var olan cevherler olduğuna inanırlar. Şöyle ki İbn Sina ve önde gelen filozoflar ruhun sonradan yaratıldığını söylemişlerdir; O, zât ve töz olmadığı halde, yaratılmadan önce kendisi için bir imkân halinin olduğunu iddia eder. Gazali, filozofların bu görüşlerinden hareketle, nefsin imkân hâlinin izafî bir nitelik olduğunu ve ne Yüce Allah'ın kudretine ne de fiilî

fiile nispet edilemeyeceğini ileri sürer. Dolayısıyla Gazali, neye bağlı olduğunu merak ederek, filozofların görüşlerini esas alırken, nefsin imkânının temelinde zaruret görmez. Buna karşı yapılabilecek itirazları da değerlendirir. Bu itirazdan dolayı Gazalî'nin ruh hakkında yaptığı açıklamalar filozofları bağlamaz. İbn Rüşd'ün de haklı bulunduğu bu itirazın özü şudur:

*“Bazılarına göre ruh ebedîdir, ancak bedenle bir bağlantı kurulabilir... Yaratılışı (hudus) (ruh) kabul edenlerin bir kısmı) ayrıca maddenin doğasında olduğunu söylerler, Galen'in bazı yerlerde belirttiği gibi, bunun mizaca bağlı olduğuna inanırlar. Bu durumda ruh madde içindedir ve imkânları cevherine bağlıdır” (İbn Rüşd, 1986: 132).*

Öte yandan, nefsin yaratılışını kabul eden ve onun maddeye içkinliğine karşı çıkanlara göre, insan nefsi maddeye hükmedebilir. Bu durumda, yaratılıştan önceki imkân durumu maddeye bağımlı hale gelir. Böylece ruh içkin olmadan madde ile bağlantı kurar. Çünkü maddeyi kullanan ve kontrol eden nefstir. Böylece olasılık durumu ruhla ilişkilendirilir. Sonuç olarak bu olası itiraz, ruhun imkânının dayandığı bir temel olduğunu göstermektedir. Ancak Gazali böyle bir itirazı kabul etmez. Ona göre, yaratılanın imkânı, onu yaratmaya muktedir olanlar için mümkündür demektir. Bu durumda, nasıl ki olanak hali pasif bedene göre ona içkin değilse de var oluyorsa, aynı zamanda aktif bedene göre, yani onda içkin olmasa da faile göre de var olur. Her ikisine de içkin değilse, imkân ilişkisinin aktif ve pasif arasında bir fark yoktur (Gazali, 2002b: 49-55).

Bütün bu örnek ve yorumlarla Gazali şu sonuca varmaktadır: İmkân, sakınma ve fizikî hüküm, aklî hükümlerdir. Çünkü onları tanımlamak için dış desteğe veya varlığa ihtiyaçları yoktur.

“Mümkün olan bir yere ihtiyaç duyar” ve “imkânsızlık bir yere ihtiyaç duyar” fikrine karşı çıkan Gazali'ye göre eğer bir imkân, dayandığı bir varlığa ihtiyaç duyarsa ve denilirse: “Bu onun imkânıdır” o zaman imkânsızlık için de aynı şey geçerli olmalı ve bir varlığa ihtiyaç duymalıdır. Ancak özünde imkânsızlık yoktur. O halde, imkânsızlığın üzerine dayandığı, imkânsızlığın gerçekleştiği hiçbir töz yoktur. Gazali, bu örneklerle mahâle ihtiyaç duymadan var olan imkân ve imkânsızlıklardan bahseder ve şöyle söyler:

*“Akıl siyah ve beyazın var olmadan önce mümkün olduğuna hükmeder. Eğer bu imkân siyah ve beyaz taşıyan cisme ilişkin olup ‘Bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür’ denilebiliyorsa, o halde özü itibariyle beyaz ne mümkündür ne*

*de imkân niteliğine sahiptir. Zîra mümkün olan sadece cisimdir. İmkân ise ona ilişkin bir kavramdır. O halde deriz ki: Özü itibariyle siyahın kendisi nedir, mümkün mü zorunlu mu yoksa imkânsız mı? Elbette ki onun mümkün olduğu söylenecektir. Bu da gösteriyor ki, akıl imkân konusunda yargıda bulunurken onun kendisine dayandıracağı var olan bir özü kabule ihtiyaç duymaktadır” (Gazzâlî, 2005: 42).*

Yukarıda Gazali’ye ait olan delilleri alıntılamaaktaki sebep onun kendi metninin devamında bu alıntılara cevap olarak filozoflardan uzunca bir alıntı yapmasıdır. Konunun bütünlüğü için her iki metnin de yan yana olmasında fayda görülmüştür.

Gazali, imkâna yer olmadığı konusunda verdiği örneklere karşı filozofların itirazlarının farkında olarak, filozoflar adına şu argümanları öne sürmüştür:

*“Aklın imkânın bilgisi dışında hiçbir anlamı yoktur. Öte yandan, olasılık bilinir ve bilgiden farklıdır. Üstelik ilim onu kuşatır, takip eder ve onun kendisine davrandığı gibi davranır. Hiçbir bilgi varsayılmasa bile, bilinen göz ardı edilemez. Ancak bilinen yok sayıldığında bilgi de yok sayılır. Bu, bilgi ve bilinenin birbirine bağlı iki ayrı şey olduğu anlamına gelir. Akıllı insanların, ihtimal halinden yüz çevirdiklerini ve bunun farkına varmadıklarını varsayarsak, o zaman şöyle derdik: İmkân hali ortadan kalkmaz; tersine, olası varlıklar özünde mümkündür. Ancak akıl bu durumu kavrayamadı. Akıl ve hikmet ortadan kalksa da elbette imkân hali devam edecektir” (Gazzâlî, 2005: 43).*

Bilgiyi ve bilineni birbirinden net bir şekilde ayırma çabasıyla olasılık, imkân ve akıl kavramlarından faydalanılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımda ulaşılan nihai sonuç imkân halinin ortadan kalkmayacağı gerçeğidir.

*“Bahsedilen üç olayla ilgili olarak onun hakkında söylenenler delil olarak kabul edilemez. Çünkü imkânsızlık hali de görelî bir niteliktir ve var olana güvenmeyi gerektirir. İki zıddı birleştirmenin imkansızlığı, eğer dünya beyazsa, o zaman beyazken siyah olamaz; Aynı zamanda, herhangi bir kaliteyi karakterize eden kanıtlanabilir bir temel olmalıdır. İşte o zaman: "Karşısındakinin bunu yanında taşıması mümkün değildir" derler. Böylece imkansızlık, temelde var olabilen görelî bir nitelik haline gelir. Zorunluluğa gelince, bunun zorunlu varlığa bağlı olduğu açıktır. İkincisi ile ilgili olarak, siyahlığın kendi içinde mümkün olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü karanlık hiçbir yerde olmadan hesaba katılırsa imkânsızdır, imkânsız hale gelir. Onun olanağı ancak nesnede kendini gösterdiği varsayımı altında düşünülebilir. Böyle bir durumda beden, görünüşün değişmeye hazır olduğu ve üzerinde bir değişikliğin mümkün olduğu anlamına gelir, aksi takdirde siyahlık kendi içinde yoktur, böylece olasılık ile karakterize edilebilir. Üçüncüsü ruhla ilgilidir. Kimilerine göre ruh ebedidir, ancak bedenle bir bağlantı kurulabilir. Buna göre, talebiniz bağlayıcı değildir. Onun yaratılışını kabul edenlerin bir kısmı, Galen'in çeşitli yerlerde işaret ettiği gibi, onun maddeye içkin olduğuna ve mizacına bağlı olduğuna da inanırlar. Bu durumda nefis maddededir ve ihtimali cevherine bağlıdır” (Gazzâlî, 2005: 43-44).*

Gazali’ye göre kendisi tarafından ileri sürülen ve filozofları zor durumda bırakmak adına mahal gerek duymaksızın imkânın var olabileceğini içeren örneklerine

filozoflar şöyle itiraz edebilir: Öncelikle filozoflar imkânı aklın yanılığına bağlama konusunda farklı düşünmektedirler. Onlara göre aklın yargısı, imkân hakkında sadece bilgidir. İmkân ise bilinen yani bilgidir başka bir şeydir. Aklın imkânı bilmemesi imkânın yokluğu anlamına gelmemekle birlikte filozoflara göre bu durumun bu şekilde anlaşılması meselenin böyle olmadığından değil akılların bunu idrak edemediğindedir” (Gazzâlî, 2005: 45).

### 2.3. GAZALİ’NİN EVREN ANLAYIŞI

Gazali'ye göre varlık, genel bir kavramdır ve "zorunlu" ve "mümkün" olmak üzere ikiye ayrılır. Bir şeyin yokken varlığı ya muhaldir (yokluğu kendi özünün bir gereğidir) ya da mümkündür. Çünkü imkânsız olan asla var olamaz. Eğer yoktan mümkünse, o zaman bu mümkün ile var olabilecek olanı kastediyoruz. Ama varlığı kendi özünün bir zorunluluğu olmadığı için henüz yoktur. Varlığı kendi tabiatının bir gereği olsaydı, bu varlık mümkün değil, zorunlu olurdu (Gazali, 2002: 70-71).

Gazali'ye göre mümkün varlık, zorunlu bir varlıktan kaynaklanan ve onu takip eden olası bir varlıktır. "Mümkün" ve "gerekli" kavramları hala net kavramlar değildir. Filozoflara göre, eğer “zorunlu” ile varlığı için hiçbir nedeni olmayan şeyi, “mümkün” ile kendi dışında bir varoluş nedeni olan şeyi kastediyorsak, Gazali'ye göre her varlık kendi dışında bir nedeni olması anlamında mümkündür. Aklın kendi dışında özüne bağlı olmaması anlamında imkânsızdır (Gazali, 2002b: 82).

Gazali'ye göre dünyanın varlığı, filozofların iddia ettiği gibi, varlığından önce mümkün değildi, aksine varlık artı eksisi olmayan bir olanakla eş anlamlıdır. Yine Gazali, varlığın bir durumda "imkânsız" ve bir durumda "mümkün" olduğunu savunur. (Gazali, 2002a: 39-40). Gazalî'nin varlığın bir durumda imkânsız, başka bir durumda mümkün olduğunu söylemesinden kasıt, imkânına verdiği anlamla da ilgilidir. Gazali, imkânsızlığı aklın temel ilkeleri ile kabul edilenleri Allah'ın gücünün yettiği her şey olarak görür ve Allah'ın kudretiyle ilişkilendirir (Bozkurt, 2009: 177). Örneğin, Allah yemeksiz tokluk yaratamaz (Gazali, 2002: 166).

Filozoflara göre dünyanın varlığının mümkün olduğunu belirtilmiştir. İmkânsızlıktan sonra bunun mümkün olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu imkân halinin bir başlangıcı yoktur, yani var olmuştur ve dünyanın varlığı mümkün olduğu kadar devam etmektedir. Çünkü onlara göre dünyanın varlığının imkânsızlık olarak

nitelendirilebileceği bir durum yoktur. İmkân hali ezelden beri var olduysa, ona tekabül eden imkân ezelden beri var olmuştur. Filozoflara göre, "olasılık hali sabittir" ifadesine itiraz edilirse, "olasılığın bir başlangıcı vardır" sözü doğru olacak ve imkânsızın ondan önce var olduğu sonucuna varılacaktır. Bu da dünyanın imkânsız olduğu ve Allah'ın buna gücünün yetmediği bir durumun ortaya çıkmasına neden olur (Gazali, 2002: 40). Gazalî'nin imkân meselesinde neden filozoflara itiraz ettiğini gösteren en önemli cümlelerin bunlar olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü filozoflara göre dünya ya ezelden itibaren mümkün olacak ya da var olmayacak ki, dünya zaten var olduğundan bahsetmeye gerek yok. Yoksa sonsuza kadar sürecek. Hiç şüphe yok ki, dünya nedensel bir varlıktır ve nedeni sonsuz bir varoluştur.

Gazali'ye göre bu tartışmanın bizi götüreceği en önemli nokta "maddenin ezeliyeti" konusudur. Filozoflara göre her yaratılışın sahip olduğu madde, yaratılıştan önce gelir. Çünkü maddenin taşıdığı sadece şekiller, arazlar ve nitelikler vardır. Yani her varlığın varlığı, yaratılmadan önce ya mümkün ya imkânsız ya da zaruridir. Esasen imkânsız olan hiçbir zaman bulunamayacağından, imkânsızlık hali imkânsızdır. Temelde imkânsız ve gerekli olan göz ardı edilemeyeceği için yaratılan zorunlu olamaz. Bu, yaratılışın doğal olarak mümkün olduğunu gösterir. Eğer böyleyse, filozoflara göre bu tür bir varlığın varlığından önce de var olma imkânı vardır. Var olma olanağı da görelî bir nitelik olduğundan ve kendi başına var olamayacağından, bu varoluş için bir yer gereklidir. Örneğin, filozoflara göre, sıcaklığı, soğukluğu, siyahlığı, beyazlığı veya hareketi ve sükunu alan bu maddedir. Bu akıl yürütmenin varacağı nokta, olasılığın maddenin bir niteliği olduğudur. Maddenin tözü olmadığı için maddeyi yaratmak imkânsız hale gelir. Sonuç olarak her yaratmadan önce bir cevher vardır ve birinci cevher hiçbir şekilde yaratılmamıştır (Gazali, 2002a: 41-42).

Gazali'ye göre, filozofların olasılık hakkında söylediklerinin yanlış olduğunun kanıtı, aklımızın siyah veya beyaz olmadan önce mümkün olduğuna karar vermesidir. Bu ihtimal siyah beyaz taşıyan bir cisme işaret ediyorsa ve "Bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür" denilebilirse, o zaman beyaz esasen imkânsız. Çünkü mümkün olan sadece bir nesnedir ve olasılık onunla bağlantılı bir kavramdır ki bu çok önemli bir noktadır. Siyahın kendisi nedir? Belki gerekli veya imkânsız? Elbette bunun mümkün olduğunu söyleyecekler. Bu durumda Gazali'ye göre bu, aklın, dayandığı var olan özü,

olasılığa dayalı olarak kabul etmesi gerekmediğini gösterir (Gazali, 2002: 43). Gazali'ye göre yaratılanın imkânı, ancak onu yaratabilenler için mümkündür (Gazali, 2002: 46).

Son olarak Gazali, filozofların “imkân” diye ileri sürdüklerinin aslında hiçbir anlam ifade etmediğini dile getirir (Gazali, 2002: 40). Gazali'ye göre âlemin yaratılmış olma imkânında bir süreklilik söz konusudur. Ona göre âlemin yaratılmasının düşünülemeyeceği hiçbir vakit mümkün görünmemekle beraber daima var olduğu kabul edildiğinde onun yaratılmış olmadığı açıktır (Gazali, 2002: 41).

Filozofların dünyanın olasılığı hakkında söyledikleri, onun kendi başına var olduğu anlamına gelmez. İbn Sina'ya göre mahiyet, bir başkası nedeniyle ihtiyaç duyulan varlık niteliğidir. İbn Sina'nın mahiyette zat ile bir başkası vasıtasıyla zaruret arasında yaptığı ayırım, bir anlamda ezeli sebep ile ebedî nedensellik arasında yapılan bir ayırım olarak anlaşılmalıdır. Gazalî'nin yapmak istediği, temelde imkân kavramı ile fiil arasındaki bağı koparmak ve onun sadece zihinsel bir kavram olduğunu göstermektir. Gazalî'nin imkân kavramına yüklediği anlam, onu dünyanın ezelinesi, yani yoktan yaratma fikrini reddetmeye sevk eder.

Âlem nedir? Sorusuna Gazali, basit tabii cisimlerin hepsinin birden toplamı olarak cevap verir. Bu toplam gelişigüzel bir şekilde oluşmamıştır. Ona göre eğer âlem ezelde Allah ile beraber var olsaydı onun bir fiil olması mümkün olamazdı. Böylesine bir gerçekliği ve düzeni olan âlemin nasıl var olduğu sorusuna karşılık olarak Gazali, âlemin zorunlu değil mümkün bir varlık olduğunu ve ilahi bir irade ile sonradan yaratıldığını söylemiştir. Ona göre bir imkân dâhilinde var olan ve varlığını bir iradeye borçlu olan şeylerin kadim olması mümkün değildir. Çünkü kadim her yönden varlığı zaruri olan manasına gelmektedir ve âlemin kadim olması mümkün değildir (Bolay, 1986: 211-213).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBN RÜŞD'ÜN EZELİLİK YORUMU ve GAZALİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

#### 3.1. İBN RÜŞD'ÜN EZELİLİK YORUMU ve GAZALİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Aristoteles dışında dünyanın ezeliğinin en önde gelen savunucularından biri olan İbn Rüşd, bu konuda özellikle İslam kelimcileri ile ihtilafa düşmüştür.

İbn Rüşd, Gazali'nin dünyanın ezeliği hakkında temelde iki karşıt düşünce olduğu görüşüne katılmaktadır. İbn Rüşd'e göre bunlardan biri kelamcılardır ki, onlar dünyanın sonradan yaratıldığını savunurlar. Sonradan yaratılanın kendiliğinden olmadığını, mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu kabul ederler. Diğer bir grup ise dünyanın olduğu gibi ebedi olduğunu ve bir yaratıcının olmadığını söyleyen teizm karşıtı düşünürlerdir. Bu iki grubun ortasında ise filozoflar yer almaktadır. Filozoflar içerisinde dünyanın ezeli olduğunu fakat bunun kelamcılarının savunduğu şekliyle yoktan yaratım olmadığını savunanlar olduğu gibi, âlemin ezeli olmadığını fakat bu düşüncenin Tanrı'nın varlığını ortadan kaldırmadığını kabul eden filozoflar da mevcuttur. (İbn Rüşd, 1986: 149). Daha net bir ifadeyle, filozoflar tarafından, dünyanın ezeli olarak kabul edilmesinin, onun bir faili olmadığı anlamına gelmediği kesindir (Küyel, 1969: 311).

İbn Rüşd, dünyanın ezeliği ile ilgili tartışmaların cedel'in (diyalektik) en yaygın olarak kullanıldığı görüş olduğunu ve kesin delil düzeyinde olmadığını söyler. Çünkü ona göre bu tanıklığın öncülleri genel fikirlerden oluşmaktadır. Başka bir deyişle, bu öncüllerin yüklemeleri öznelere içkin nitelikleri değildir (İbn Rüşd, 1986: 3).

İbn Rüşd, sonsuz yaratılış konusunda filozofları destekler. Gazali, kâinatın ezeli bir irade ilkesi olarak Allah tarafından yaratıldığını ve kâinatın var olduğu anda var olmasını onun iradesinin emrettiğini ve ondan önce var olacak bir irade olmadığı için kâinatın meydana gelmediğini ifade etmiştir. Ona göre dünya, var olur olmaz ebedî bir irade ile ortaya çıkmıştır (Gazali, 2002: 6). İbn Rüşd, fail irade ile hareket etmeye karar verdikten sonra bir fiili ertelemenin mümkün olmadığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkar (İbn Rüşd, 1986: 6).

İbn Rüşd'e göre, şartları yerine getirilmiş bir failin varlığından sonra ezeli olanın oluşamayacağını iddia eden kimse, meseleyi kıyasa veya apriori bilgiye dayandırmalıdır. Kıyaslamadan bahsediyorsa karşılaştırmanın ne olduğunu söylemelidir. Ama böyle bir karşılaştırma yok. Yine bunu apriori bir bilgiye dayanarak söylüyorsa, ona muhalif olanlar da dahil olmak üzere herkesin kabul etmesi gerekir. Ancak İbn Rüşd'e göre durum böyle değildir. Gazali'ye atıfta bulunmadan, kendini bilmenin (apriori) koşulunun tüm insanların bilmesi veya inanması olmadığını söyler. Bir şeyin bütün insanlar tarafından bilinmesi, onun sadece bütün insanlar tarafından bilindiğini ve herkes tarafından bilinenin apriori bilgi olması gerekmediğini gösterir (İbn Rüşd, 1986: 9). Görüldüğü gibi İbn Rüşd'e göre kelamcılar, kendilerini dünyanın sonradan yaratıldığı fikrine götürdüklerine inandıkları son delili, atıfta buldukları hiçbir karşılaştırma veya sebep olmaksızın kabul ederler (İbn Rüşd, 1986: 10).

Öyle görünüyor ki, İbn Rüşd'e göre kelamcılar, dünyanın sonradan var olduğunu, herhangi bir benzetme veya sebep olmaksızın, suçlunun eyleminden sonra işi erteleme mutlak imkansızlığına dayandıkları iddiasında bulunurlar. Öte yandan İbn Rüşd, bu bilgiye veya buna benzer şeylere inananların, bu tür metafizik konularda bilginin doğruluğunu teyit etme kriteri olamayacağını söyler. Örneğin, iki kişi bir sözün şiir olup olmadığını tartışıyorsa İbn Rüşd, onun doğruluğunun sağlıklı doğal yetenekler ve aruz bilgisi ile belirlenebileceğini söyler. Elbette, şiir olduğunu bilen bu yöntemle anlaması, inkar edenin inkarına zarar vermez, nasıl ki bir kişinin kesin bilgisi, bu kesin bilgiyi inkar edenin inkarına zarar vermez. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Gazali'nin kendisi gibi düşünmeyenlerin görüşünün yanlış olduğunu göstermek için seçtiği yöntem temelsiz ve zayıftır (İbn Rüşd, 1986: 10-11).

İbn Rüşd'e göre, bilgelerin hiçbiri, Dehriyyun (materyalist) görüşleri gibi sonsuz nedenlerin varlığını mümkün görmemiştir. Çünkü böyle şeylerden, sebepsiz bir nedenin ve hareket ettiricisi olmayan bir hareket ettiricinin varlığından doğar. Ancak İbn Rüşd, bazı kimseleri isimlerini vermeden zikrederek Aristoteles'e atıfta bulunur ve şöyle der: "Nihai delil, başı ve sonu olmayan ve fiili, varoluş anına ertelenmemesi gereken ezeli varlığa götürdüğünden, eyleminin, kendi varoluşu gibi, bir başlangıcı (ebedi) olmamalıdır. Aksi halde fiilen mümkün hale gelir ve dolayısıyla ilk başlangıç olmaz." Sonuç olarak İbn Rüşd, "Varlığının başlangıcı olmayan bir fâilin, kendi varlığında olduğu gibi, fiillerinin de başlangıcı olmamalıdır" diyerek Aristoteles'in düşüncelerine

katıldığını gösterir (İbn Rüşd, 1986: 13). Aslında İbn Rüşd'ün felsefi akla yönelik yapmaya çalıştığı esas şey felsefi aklın insanın en değerli yanı olduğunu dile getirmek ve felsefi düşüncüyü Aristoteles felsefesindeki akla geri götürmektir (Manafov ve Akman, 2021: 132).

Ayrıca İbn Rüşd, dünyanın bir başlangıcı olup da sonu olmadığını söyleyen Eş'arîler ve Gazali' nin tutarsız olduğunu ileri sürer. Ancak çoğu kelamcının bu konuda savunması gereken fikir, dünyanın bir başlangıcı varsa onun da bir sonu olacağıdır ki bu İbn Rüşd'e göre daha tutarlıdır (İbn Rüşd; 1986: 15).

İbn Rüşd'e göre kelamcılarının görüşleri incelendiğinde sanki onların Tanrı'yı ezeli bir insan olarak gördüğü sonucu çıkar. Çünkü onlar âlemi, insanın iradesi, bilgisi ve kudreti sayesinde var olmuş sanat eserlerine benzetmiştir. Filozoflara bu durumun Allah'ın bir cisim olmasını gerektirdiği söylendiğinde onlar, yaratıcının öncesiz olduğunu ve her cismin sonradan yaratıldığını söylerler. (İbn Rüşd, 1986: 231).

İbn Rüşd, Allah'ın dünyanın karşısına zaman olarak değil, bir kişi olarak çıktığını ispatlamak için filozofların verdiği örnekler üzerinde durmaktadır. Eğer Tanrı dünyanın önünde duruyorsa, insanın gölgesi gibi zamandan veya bir binanın duvarı önündeki bir inşaatçı gibi zamandan değil, nedensellik açısından insandan önce gelir. Eğer Allah, insanın gölgesinden önce görüldüğü gibi, dünyanın önünde zuhur ediyorsa ve ezeli ise, o zaman dünya ebedîdir. Eğer Allah, zaman bakımından önce gelirse, O'nunla dünya arasında emsalsiz bir zamanın geçmesi gerekir ve buna göre zaman sonsuz hale gelir. Çünkü zaman zamandan önce olduğu için daha sonraki bir varoluş olarak düşünülemez. Zaman sonsuz olduğu için hareket de sonsuzluk anlamına gelir. Çünkü zaman ancak hareketle düşünülebilir. Hareket ezeli olduğu için hareket eden de ezelîdir ve dolayısıyla onu hareket ettiren de ebedîdir. Gazali, zamanın daha geç olduğunu ve yaratıldığını söyleyerek buna itiraz etti. Ona göre, o zamana kadar zaman yoktur. (Gazali, 2002: 32).

İbn Rüşd, son delilin iki tür varlığı ortaya koyduğunu söyler: bunlardan biri doğası gereği hareket eden bir varlıktır ve zamandan ayrılamaz. Diğerisi ise tabiatında hareket olmayan bir varlık yani Tanrı'dır. Bu varlık sonsuzdur ve zamanla bağlantılı olamaz. Doğası gereği hareketsiz olmak, doğası gereği hareketle var olmanın nedenidir. Buna göre bu, iki varlıktan birinin diğerinden önce ortaya çıktığı anlamına gelir. Diğer bir deyişle, zamansız bir varlığın ne zamanda önceliği ne de kişiliğin gölgesinde

önceliği vardır. Mesele şu ki, hareket eden varlığın doğasına bağlı olan sebep, sebepten önce gelir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre filozoflar, hareketsiz bir varlığı, yani hareket eden bir varlığın karşısındaki Tanrı'yı, hareket eden iki varlıktan birinin diğerinden önce gelmesiyle karşılaştırdıklarında yanılıyorlar. Çünkü bu özelliklere sahip iki varlığın her biri diğeriyle kıyaslandığında ya ondan önce ya da sonra diğerinin çağdaşı olmalıdır. Bu yanılığın nedeni, İslam filozoflarının eski filozofların görüşlerini iyi anlayamamasıdır. Bu durumda İbn Rüşd'e göre iki varlıktan biri diğerinden önce gelir, ezeli, değişmeyen ve zamanda var olmayan, ondan önce zaman içinde değişen ve var olan bir varlıktır (İbn Rüşd, 2002: 47).

İbn Rüşd, Gazali'nin Allah'ın âlemi yaratmadaki önceliği arızı bir öncelik olmadığı iddiasını bulur. Çünkü sonra gelmek, önce gelmekle zıttır. Öncelik zamanında olsaydı, ikincisi de zamanında olurdu. Daha önce karşılaşılan zorluk burada da ortaya çıkmaktadır, yani bir nedeni olanın, bir eylemi gerçekleştirmenin şartlarına sahip olanın nasıl daha sonra gelebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır (İbn Rüşd, 1986: 37). İbn Rüşd'e göre birinci aktörün varlığından öncesi ve sonrası yoksa, fiilin varlığından öncesi ve sonrası da yoktur ki bu dünyanın ezeli olduğunun en önemli delilidir (İbn Rüşd, 1986: 32).

İbn Rüşd, Gazali'nin (2006: 19) "Mesela, Tanrı varken İsa yoktu, ancak Tanrı ile birlikte İsa daha sonra vardı dersek, bu ifade sadece "bir varlık" olduğu ve diğerinin olmadığı anlamına gelir. Sonra iki varlık vardır ve bu üçüncü bir şeyin, yani zamanın varlığını gerektirmez" ifadesine katılır. Ancak burada bir konuyu vurgulamak gerekir; İbn Rüşd'e göre İsa'nın Allah'tan sonra gelişi, özü itibariyle zaman içinde bir ardılık değildir. Çünkü zaman, ondan sonra gelenden önce gelir, yani İsa'nın varlığı, zamanın önce gelmesini gerektirir ve O, ondan sonra yaratılmıştır. Dünya için böyle bir zorunluluk, ancak İsa'da ve var olan ve yok olan diğer varlıklarda olduğu gibi, zamanın her iki uçta da ilerlediği bir hareketin parçası ise söz edilebilir (İbn Rüşd, 1986: 38).

İbn Rüşd'e göre Gazali'nin âlemin sonradan yaratıldığına dair kelamcılardan aktardığı bütün delillerin bir kesinlik derecesine ulaşmak için yetersiz olduğu açıkça görülmektedir. Benzer şekilde Gazalî'nin filozoflardan aldığı delillerin kesin delil düzeyinde olmadığını söyleyen İbn Rüşd'e göre, "en iyi cevap, önceden var olan failin fiillerinin hangi noktada başladığını soran kişiye verilecek cevaptır." Ezelde varlığının

başlangıç noktası vardır, çünkü eylemlerinin başlangıç noktası budur, ikisinin de başlangıcı yoktur. (İbn Rüşd, 1986: 14).

İbn Rüşd, dünyanın sonradan yaratıldığını iddia edenlere, daha sonra yaratıldıktan öncesini ve sonrasını bulmanın imkânsız olduğunu filozofların kabul ettiğini söyler. Çünkü önce ve sonra, zaman açısından ancak şimdiki an ile bağlantılı olarak düşünülebileceğini söylüyor. Yaratılıştan sonra yaratılışı savunan filozoflara göre, dünyanın varlığından önce zaman olmadığına göre, dünyanın varlığından önce olduğu nasıl düşünülebilir? Bu durumda Evren'in varoluş zamanını belirlemek mümkün değildir, çünkü ondan önce ya zaman yoktur ya da sonsuza uzanan bir zaman vardır. Bu iki durumda da ilahi iradenin evrenle ilişkilendirildiği belirli bir zaman yoktur (İbn Rüşd, 1986: 31).

İbn Rüşd'e göre dünyanın ezeli olduğunun bir başka delili de nedensellik meselesidir. Nedenlerin kendilerinin, her şeyden önce sonuca neden olduğu açıktır. Çoğu kelamcının da kabul ettiği gibi, zaman açısından sebeplerin sonuçtan önce geldiğine şüphe yoktur. Yani böyle bir duruma izin verdiğimizde, yani sebep ile sonuç arasında bir zaman aralığı koyduğumuzda, sebeplerin süresiz olarak devam etmesi mümkündür ve dolayısıyla burada ilk nedenin varlığından söz edilemez. O halde kâinatın bir bütün olarak sebeplerinin ve kâinatın meydana gelen ve dağılan parçalarının zamandan önce geldiğini varsayarsak, bu âlemin mutlaka başka bir âlemin parçası olması gerekir ve böyle bir durum devam edecektir. Bu durumda diyoruz ki, bu dünya bir bütün olarak değil, kısmen de olsa bozulmaya maruz kalmaktadır. Bu ilkeyi en başta kabul ettiğimizde yukarıda sayılan imkânsızlıklar ve daha birçok imkânsızlık zorunlu hale gelmektedir. Bunların hepsi, kelamcılarının failde kaçınılmaz bir zamansal önceliği şart koşmaları nedeniyle ortaya çıkan gereksinimlerdir. Bu nedenle, zaman aracısının zamana göre nasıl öncelikli olduğu sorulduğunda kafaları karıştı. (Ayasbeyoğlu, 1955: 81-83).

İlk Neden (Zorunlu Varlık) öncül olmalıdır; yoksa o ilk olmazdı. Bu durumda, dış dünyada var olan hareket, ilişkide değil, özünde bu hareket ettiriciye dayanmaktadır. Hareket edenin hareket ettiği anda yanında olan bu il, itici güçtür. Nasıl ki bir insan bir başkasını doğuruyorsa, hareket ettiricinin karşısında hareket ettiricinin bulunması da mahiyet açısından değil, akrabalık açısından dır (İbn Rüşd, 1986: 33). Gazali, dünyanın

sonradan ebedî bir irade ile meydana geldiğine inananların sayısının çok fazla olduğuna işaret ederek, böyle olduğuna inananların, kalplerinde ilim olmasına rağmen, sırf inatla akla karşı çıkmadıklarını söyler. Gazali'ye göre bu durumun (dünya ezeli değildir) imkânsızlığının nihai ispatı, mantık kurallarına dayanmalıdır; çünkü filozoflar söz konusu her saygıda mutlak imkansızlığı ortaya çıkarmaya çalışıyorlar ve bu konudaki nihai karar ve irademizle bir benzerlik var. Bu tamamen yanlıştır, Gazali'ye göre bu durumda ezeli irade sonradan var olan hedefler gibi değildir (Gazali, 2002: 19). İbn Rüşd'e göre bu görüş inandırıcı değildir. Bunu şu şekilde özetleyebiliriz: Eğer bir kimse, şartları yerine getirilmiş bir failin varlığından sonra işinin ortaya çıkmayacağını iddia ediyorsa, bunu analogik veya apriori olarak ileri sürmüş olmalıdır. Bu soruyu mukayeseye dayalı olarak ortaya atmışsa, ona karşı olanlar ve diğerleri de dahil olmak üzere tüm insanlar bunu kabul etmelidir. Ancak öyle değil çünkü kendinde bilinenin koşulu, tüm insanların onu bilmesi değildir. Bir şeyin bütün insanlar tarafından bilinmesi, onun herkes tarafından bilinmesinden başka bir şey değildir. (İbn Rüşd, 1986: 67-68).

İbn Rüşd'e göre varlığı zamanda var olmayan ve zamanla sınırlı olmayan bir varlığın fiilleri de bu şekilde olmalıdır. Ona göre var olan bir şeyin varlığı ile fiilleri arasında bir ayrım yoktur. Bu durumda Allah'ın zâtının geçmişteki varlığı, onun belirli bir zamanda fiilen var olmasını gerektirmediği gibi, fiillerinin herhangi bir şekilde varlığı da bu fiillerin belirli bir zamanda var olmasını gerektirmez (İbn Rüşd, 1986: 67-68).

Dünyanın ezeliyeti tartışmalarının bir başka boyutu da dünyanın ezeli olduğunu iddia eden filozofların ve İbn Rüşd'ün, dünyanın sonradan yaratıldığını iddia eden kelamcılar ve Gazali'yi Allah'ın fiilleriyle insanın fiillerini kıyaslamakla suçlamalarıdır. Gazali, zamanın varlığını düşünmeyi, Allah'ın ezeliyetini dünyanın sonraki yaratılışında ispat etmeyi hayal gücünün bir yanılgısı olarak görürken, ahiret meselesinde de tüm gücüyle zamanın varlığını ispat etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd burada Gazali'nin tutarsızlığa düştüğünü söyler. Söylemek istediği oldukça basit. Ebedi bir varlıktan bahsediyorsak, eylemleri de ebedi olmalıdır. Fiil failden ayrılamaz, sebep sebebi takip edemez.

## SONUÇ

Bu tez çalışmasında felsefe ve kelam geleneğinde âlemin ezeliyeti konusunda iki temel yaklaşımın savunulduğu görülmüştür. Biri genellikle kelamcılarının temsil ettiği "zamansal yaratılış", diğeri ise genellikle filozofların savunduğu "ebedi yaratılış" fikridir. Bu iki farklı yaratılış anlayışını savunan her iki grubun temel kaygısı, yaratıcının büyüklüğünü, teklüğünü, gücünü ve ayrıca O'nun yarattıklarından farklı bir varlık olduğunu ortaya koymak ve bu durumu korumaktır. Gazali de dahil olmak üzere kelamcılar, Tanrı'nın başka hiçbir şeye benzemeyen bir varlık olduğuna vurgu yapmıştır. Yaratılış konusundaki en temel argümanlar, "sonradan yaratılan her varlığın bir yaratıcısı vardır" önermesine dayanmaktadır. Kelamcılar ve tez çalışmasının ana karakterlerinden biri olan Gazali, âlemin ezeli olmadığını baştan bir kabul ederek yola çıkmışlardır. Fakat filozofların çoğu, bu bilginin doğrulandığı temele karşı çıkmıştır.

Gazali gibi yaratmayı fiil olarak gören kelamcılar yaratmanın birliği ifade ettiğine inanırlar. Her yaratılış sonradan gerçekleştiği için, dünyanın da daha sonra yaratılması gerektiği sonucuna varırlar. Aksini düşünemezler. Başka bir deyişle, ona yaratılış demek yanlıştır, çünkü ezeli, daima var olan dünya, oluş ifade etmez. İlahiyatçılara göre, özellikle ilk dönemde dünyanın ezeliyeti ile ilgili ifade, bir yaratıcıya ihtiyaç duymadığı şeklinde algılanmış ve bu fikir şiddetle reddedilmiştir.

Kelamcılarla pek çok noktada mutabık kalsa da Gazali'nin metot açısından farklı bir yere sahip olduğunu vurgulamalıyız. Gazali, filozofların zararlı tezleri olarak gördüğü tüm düşünceleri çürütmek için filozofların eserlerinde ağırlıklı olarak kullandıkları tehâfüt yöntemini kullanmaktan çekinmemiştir. İbn Rüşd'ün zaman zaman belirttiği gibi Farabi ve İbn Sina, Aristoteles'in felsefesini anladıklarını zannederek, ortaya koydukları Allah-evren ilişkisine dair fikirleriyle Gazali'ye eleştiriye müsait açıklar vermişlerdir. Gazali çoğu zaman filozofların tezlerini felsefi argümanlar kullanarak çürütmeye çalışsa da felsefi içerik taşımayan bazı eserlerinde filozofları tekfir (kâfir) ilan etmiştir. Bunda Gazali'nin çalkantılı entelektüel ortamının büyük etkisi vardır.

Gazali'nin suçlamaları nedeniyle gözden düşen İslâm düşüncesinde felsefi faaliyet, İbn Rüşd'ün sağduyulu tavrı sayesinde yetersiz de olsa hak ettiği itibara yeniden kavuşmuştur. İbn Rüşd, yaratılış gibi metafizik bir konuda hiç kimsenin mutlak

hakikate ulaştığını iddia edemeyeceğini söyleyerek, o dönemde var olan fikri ortamın yeniden canlandırılmasına katkıda bulunmuştur. İbn Rüşd ve Gazali de dahil olmak üzere İslam filozofları kullandıkları argümanlar farklılık gösterse de Allah'ın evrenden ve dolayısıyla yarattıklarından farklı olarak aşkın bir varlık olduğunu kabul ederler. Ebedi yaratılışı yoktan var etmenin zıttı olarak görürler. Tezimizde göstermeye çalıştığımız gibi, filozofların savunduğu şey tam da zamansal yaratmanın imkansızlığıdır. Aslında yoktan yaratmaya tamamen karşı çıkmamışlardır. Gazali'nin hatası, ezeli yaratılışı savunan filozofların argümanlarını yoktan yaratılışın tam tersi gibi algılayıp sunmasıydı. O, geçici yaratma ve yoktan yaratma anlayışında ısrarla aynı şeyi görmüş ve filozofları zor durumda bırakmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd İslam filozofları gibi Allah'ın ezeliyeti ile evrenin ezeliyetini aynı şey olarak görmemiştir. O da ezeli-hadis kavramlarını İslam filozoflarının kullandığı manada kullanılmıştır. Gazali'nin bu husustaki eleştirileri İbn Rüşd' e göre yersiz ve haksızdır (Fahredden, 1997: 53).

Gazali, tez çalışmasının girişinde ve ikinci bölümünde de belirtildiği gibi öncelikle içinde yaşadığı toplumun bunalımından çıkış yolu bulmaya çalışmaktadır. Toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya ve uzlaşmayı sağlamaya muktedir bir söylem yaratmak için temsil kabiliyetine sahip düşünce akımları arasında gidip gelir. Bunun yanında dönemin felsefi birikimlerini kullanarak kozmolojik vizyonunu oluşturur. İbn Rüşd, Gazali'nin felsefeye yönelik eleştirel ve yıkıcı tutumunun büyük ölçüde sosyo-politik misyonundan kaynaklandığına inanmaktadır. Bu bağlamda Gazali'yi zaman ve mekân içinde bir zorunluluk olarak yazan biri olarak tanımlar. İbn Rüşd' ün algısındaki bir diğer önemli nokta da elbette, onu bir Eş'arî kelamcısı görmesidir. Ona göre Gazali'nin felsefesine yönelik eleştirilerinin çoğu Eş'ari köklerinden kaynaklanmaktadır. Bu arka plana karşı İbn Rüşd, Gazali'yi esas olarak bir Eş'ari olarak kabul eder ve bu mezhebin tezlerini doğrudan veya dolaylı olarak savunduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre Gazali, felsefe ile sadece mantık alanı ile değil metafizik alanı ile de bir etkileşim içindedir. Diğer yanda Gazali, mantık ilmindeki mevkinin aksine, kendisinin metafizik alanındaki etkileşimine çok fazla vurgu yapmaz. Görülüyor ki Gazali, metafizik alanındaki eleştiri ve incelemeleriyle yeni bir senteze ulaşmaya çalışmıştır. Gazali'nin kullandığı yöntem İbn Rüşd'ün konuya dair görüşlerinin diğer bir köşesini meydana getirmiştir. O, Gazali'yi somut delilleri kullanmaması ve filozofların

görüşlerinin altında yatan sebepleri açıklamadan bağlam dışı kullanması yönüyle eleştirir. Ona göre Gazali bu şekilde filozofların görüşlerini çarpıtmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'e göre Gazali, filozofların insan düşüncesine katkısını takdire değer görmemiştir. Son olarak İbn Rüşd'ün algısının diğer bir unsuru da Gazali'nin tutarsızlığı ve aynı konuda sürekli olarak pozisyon değiştirmesidir. Görülüyor ki İbn Rüşd'ün Gazali algısında taban tabana iki zıt uç söz konusudur. Çelişkili gibi görünen bu algının iki zıt yönü vardır. İlkinde Gazali, felsefeyi, özellikle teolojii, Eş'ari temelleri ve kısmen de kendi tercihleri nedeniyle eleştirir ve bu felsefe alanını tamamen dışladığı görülmektedir. Bu anlayışla, nazarî model ve düşünce çizgilerindeki farklılıktan dolayı, Gazalî'nin felsefeden hiçbir şekilde faydalanmadığı ve sürekli dışladığı izlenimi edinilir. İbn Rüşd dikkatle bu boyuta işaret eder ve Gazalî'nin dışlayıcı eleştirisine yanıt verir. İkincisi, İbn Rüşd'e göre aynı Gazali, felsefeden kuvvetle beslenir ve felsefeden elde ettiği bilgileri eserlerinde kullanır. Aslında İbn Rüşd'e göre Gazali filozoflara borçludur. İbn Rüşd'ün büyük ölçüde koruyucu felsefesini bir kenara bırakırsak şunu görmeliyiz: Gazali, bütün felsefî disiplinlere araçsal olarak yaklaşır, onları kendi sentezi açısından değerlendirir ve felsefî kazanımları Eş'ari geleneğinden kaynaklanan süreklilik içinde kendi kazanında eritmeye çalışır. O, filozofların psikoloji ve ahlak yazılarından yararlanmış İbn Sînâ'nın kozmolojik şemasını yoğun bir şekilde kullanmış ve ona Yüce Allah'ın iradesini empoze ederek İslâmî ilimlere mantık soktuğunda da benzer bir tavır sergilemiştir. Bu bağlamda Gazalî'nin her bir felsefî disiplinle kurduğu içsel ilişkilerin bir bütün olarak incelenmesi, İslâm düşünce tarihi algımızda felsefe ve kelam ilişkisine dair yanlış anlamaları düzeltme açısından önemlidir. İbn Rüşd'ün Gazali algısının ikinci ucu, kelam ile felsefe arasında yer alan dinamik içselleştirme hareketine dikkat çeker. Burada vurgulanmak istenen nokta: Gazali, büyük ölçüde Eş'ari köklerine yakın kalmış ve diğer tüm disiplinlerden yararlanarak yeni bir sentez oluşturmuştur. Bu son derece değerlidir. Gazalî'nin Farabi ve İbn Sînâ aracılığıyla filozoflara yönelttiği eleştiriler yeniden değerlendirildiğinde felsefe ve din arasında kendi zamanları için bir uzlaşya ya da orta yola ulaşmak mümkün olabilir.

## KAYNAKÇA

- Akar, M. (2001). *Mesel Denizi*. İstanbul: Nil Yayınları.
- Alper, Ö. M. (2008). *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Altıntaş, H. (1985). *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Arslan, İ. (2016). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Ayasbeyoğlu, N. (1955). *İbn Rüşd'ün Felsefesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Aydın, M. S. (2006). *Âlemden Allah'a*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Aydınlı, Y. (2000). *Fârâbî 'de Tanrı- İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bayraktar, M. (2000). "Söyleşi". *İslami Araştırmalar Dergisi*. Cilt:13, Sayı 3-4.
- Bolay, S.H. (1986). *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziği Karşılaştırması*. Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.
- Bolay, S.H. (1993). *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bozkurt, Ö. (2009). "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt:13, Sayı 1.
- Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Asa Kitabevi.
- Cevizci, A. (2008). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (1998). *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Erdem, H. (2000). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-Er Yayınları.
- Fahredden, R. (1997). *İslam Filozofu İbn Rüşd*. Remzi Demir (çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Fârâbî (2001). *Fârâbî'nin Üç Eseri*. Hüseyin Atay (çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Fârâbî (2002). *Kitâbü'l Burhân*. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Fârâbî (2004). *İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fâzıla)*. Ahmet Arslan (çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Gazâlî, (2002a). *Makasıd El-Felasife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, 2. Baskı. Cemaleddin Erdemci (çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Gâzâlî (2002b). *Tehafüt El-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)*. Bekir Sadak (çev.). İstanbul: Ahsen Yayınları.
- Gazzâlî (2005). *Filozofların Tutarsızlığı*. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazâlî (2006). *Düşünce Mirasımız: Eleştirel bir Yaklaşım*. Harun Ünal (çev.). İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları.
- Gilson, E. (2007). *Orta Çağ'da Felsefe-Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılım Sonlarına Kadar*. Ayşe Meral (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Goichon, A. M. (1986). *İbn 'i Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri*. İsmail Yakıt (çev.). İstanbul: Doğuş Yayınları.
- Gündoğar, H. (2017). *Erken Dönem İslâm Düşüncesinde İlahî Bilgi*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları.
- Hucvirî, (1996). *Keşfu'l-Mahcûb, "Hakikat Bilgisi"*. Süleyman Uludağ (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Rüşd (1986). *Tehâfüt Et – Tehâfüt*. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (çev.). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- İbn Rüşd (1999). *Felsefe-Din İlişkisi*. Bekir Karlığa (çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Rüşd (2002). *Din-Felsefe Tartışması*. Hüsen Portakal (çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- İbn Rüşd (2017). *Felsefe-Din İlişkileri*, Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaya, M. (1983). *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.

- Kaya, M. (2005). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kindî, (2016). *Felsefî Risaleler*. Mahmut Kaya (çev.). İstanbul: Klâsik Yayınları.
- Kurtûbi (2001). *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*. M. Beşir Eryarsoy (çev.). İstanbul: Buruc Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). "Gazzâli'nin Felsefi Serüveni", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3-4.
- Manafov, R., & Akman, A. (2021). Akılsal Zorunluluk ve Dinî Meşruiyet Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Savunusu. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (İDEKTA), 131-139.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. (2004). *Tebziratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*. Hüseyin Atay (çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Orman, S. (2000). "Gazzâli, Hayati ve Eserleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3-4.
- Ross, D. (2003). *Aristoteles*. İhsan Oktay Anar (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Türker Küyel, M. (1956). *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Türker Küyel, M. (1969). *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Uysal, E. (2000) "İhvân-ı Safa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 22, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Ülken, H. Z. (1995). "Gazzâli ve Felsefe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 3-4.
- Ülken, H. Z. (1998). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1998) "Heyûla", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 17, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Yavuz, Y. Ş. (2002) "Kıdem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 25, Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi.

Yıldız, M. (2015). *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE.

