

GAZZÂLÎ'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE ESERİNDEKİ
İBN SÎNÂ ELEŐTİRİSİNDE BAZI TEMEL
KAVRAMLARIN KARŞILAŞTIRMALI İZAHİ*

A comparative Interpretation of Some Basic
Concepts in Ghazali's Critic of Ibn Sina in his
Tehafutu'l-Felasife

Ömer Faruk ERDOĞAN**

Özet

Bu alışma Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde İbn Sînâ'ya karşı yapmıő olduğu ithamları ele almayı ve bunu yaparken de meseleyi aydınlatacak bazı kavramları -her iki düşünürün bu kavramlara verdiği anlamları göz önünde bulundurmak kaydıyla- incelemeyi amaç edinmektedir. Felsefe-kelâm tartışmalarının seyri açısından Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya karşı yaptığı haklı veya haksız ithamları incelemek ve mümkün olduğunca berraklaőtirmek için kaleme alınan bu makale; kıdem (zâtî ve zamânî), hudûs, irâde, imkân ve sudûr kavramları etrafında konunun önemine binaen kısa ve net bilgiler verecektir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde yaptığı filozof eleştirisi, genel itibariyle bakıldığında İslâm düşüncesinin önemli tartışma konularından biri olmuş ve İslâm felsefesinin önemli kavramlarının yeniden değerlendirilmesine fırsat vermiştir. Bu makale, hem Gazzâlî'nin hem de İbn Sînâ'nın, yukarıda bahsi geçen kavramlara verdiği anlamları değerlendirirken, sınırlılıkları çizilmiő alan kapsamında kalmak kaydıyla, alıntılardan faydalanmaktadır. Yapılan karőılaőtirmalı nakiller gösterecektir ki, makalenin incelediği kavramlara eleőtirel boyutta yeni anlamlar yüklenmekle beraber, zaman zaman da yanlış anlamlar yüklenmiőtir. Yüklenen anlamlar, aynı zamanda, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde İbn Sînâ'ya eleştirisinin sınırlılıklarını da çizmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıdem, hudûs, irâde, imkân, sudûr

* Bu makale "Felsefe Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı" isimli doktora tezinden yararlanarak üretilmiőtir.

** Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim ÖĞretim Üyesi

Abstract

The aim of this study is to evaluate Ghazali's accusations towards Ibn Sina in his work called "*Tehafüt al-Felasife*" in a philosophical level. While doing so, the study aims to analyze various important concepts through which it would be possible to shed light on the subject, taking into consideration the meanings attributed to these concepts by both thinkers. In terms of the course of discussions; between philosophy and theology, this article which has been written out in order to analyze and clarify Ghazali's accusations towards Ibn Sina, whether rightful or not, will provide clear and brief information considering the significance of the subject with the concepts of eternity (essential or temporal), temporal origination (huduth), will, possibility and emanation. When examined in general terms, the criticism by Ghazali in his *Tehafüt al-Felasife* has been one of the most important matters of debate and also has paved the way for revaluation of the basic concepts in Islamic Philosophy. While evaluating the meanings of the aforementioned concepts attributed by both Ghazali and Ibn Sina, this article makes use of citations within the borders of these concepts' common usage. Comparative conveyings in the study will show that, even if further meanings have been attributed to the concepts examined by the article in critical aspect, wrong meanings have also been attributed occasionally. Attributed meanings also draw the frame of Ghazali's criticism of Ibn Sina in his work *Tehafüt al-Felasife*.

Key Words: Seniority, temporal origin (huduth), will, possibility, emanation.

1. Giriş

İslâm düşünce tarihinde bir tartışma konusu olan Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki filozof eleştirisi, izahının tam olarak yapılamadığı felsefî bir süreci yaratmıştır. Bu amaçla Gazzâlî ile İbn Sînâ arasında cereyan eden *Tehâfütü'l-Felâsife* bağlamında gerçekleşen tartışmalarda, Gazzâlî'nin haklılığını vurgulayan perspektifin dışında, İbn Sînâ'nın bakış açısını yansıtmayı hedefleyen bir çalışma yapmayı uygun gördük. Bu sebeple bu makalenin amacı, İslâm felsefesinin tartışma konusu yapılan temel kavramlarından bazılarının Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki eleştirisini baz alarak tekrar değerlendirmektir. Makalenin inceleyeceği bahsi geçen kavramlar; kıdem (zâtî ve zamânî), hudûs, irâde, imkân ve sudûr kavramları ile sınırlı tutulmuştur. Bu kavramların her birisinin birer tez konusu olması hasebiyle bu makale, ele aldığı her bir kavramı, sadece Gazzâlî ve İbn Sînâ arasındaki *Tehâfüt* eksenli tartışmalarda, iki düşünürün yükledikleri anlam boyutuyla inceleyecektir.

2. Tartışmanın Seyrini Belirleyen Bazı Temel Kavramların Karşılaştırmalı İzahı

2.1. Kıdem ve Hudûs

Öncelikle her iki düşünürün âlemin kıdemi ya da sonradanlığı konusunda kıdem ve hudûs kavramlarına hangi bağlamda anlam verdiklerinin ortaya konulması gerekmektedir. Gazzâlî'nin kıdem ve hudûstan anladığı şey şu şekilde yorumlanabilir: “Kadîmden maksat Yaratıcıdır ve o da Allah'tır, hâdisten maksat yaratılıştır ve o da âlemdir. Dolayısıyla bu anlamlandırma cihetinden bakıldığında, Gazzâlî'ye göre filozofların ekseriyetinin ‘âlem kadîmdir’ demekle ‘âlem bir öncesi bulunmayandır’ manasını kastetmekte, yani ‘âlem yaratılıştır’ veya ‘âlem yaratılmamıştır’ demiş olmaktadır.”¹

İki şekilde bölümlenen kıdem İbn Sînâ'ya göre ise; “1. Geçmişte bir şeyin zamansal olarak başka bir şeyden daha eski olması anlamında ‘kıyasla kıdem’dir. 2. Mutlak kadîmdir ki bu da ikiye ayrılır: a. Zât itibariyle kadîm. b. Zaman itibariyle kadîm. Zaman itibariyle kadîm, zamânî olarak başlangıcı olmayandır. Zât itibariyle kadîm, bir şeyin zâtî varlığını gerekli kılacak her hangi bir şeyin olmamasıdır. Kendisine taalluk eden bir başlangıç olmamasıdır. O da Hakk-ı Vâhid Allah Teâlâ'dır.”²

Buna göre hem varlığının bir illeti veya sebebi bulunmayan şeye kadîm denilmekte, hem de varlığının başlangıcı zamandan önce olan şeye kadîm denilmektedir. Aynı durum hâdis için de geçerlidir. Yani hem varlığının bir illeti olan şeye hâdis denilmektedir hem de varlığının başlangıcı, zamanın içerisinde meydana gelen şeye hâdis denilmektedir.³

Bu durumda, kıdem ve hudûs kavramları ile ilgili olarak, Gazzâlî'nin İbn Sînâ bağlamında yanlış anladığı nokta şurasıdır: İbn Sînâ'ya göre, Allah zaman bakımından âlemden önce olamaz. Zamanın önce ve sonra olması, biz insanlara nispetle bir anlam içerir. Allah için zamanın önce ve sonra diye bölümlenmesi söz konusu değildir. Zaman

¹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm fi Fenni'l-Mantık*, s. 184-185; Akt. Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, M.Ü.S.B.E., 2012, s. 90.

² İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Hudûd*, s. 102; en-Necât, Mısır, 1938, s. 218. Bkz. Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları/ Tehâfütler Örneği*, Ankara; Fecr Yay., 2009, s. 64.

³ Özdemir, *a.g.t.*, 2012, s. 89-90.

denen şey, âlemin yaratılmasıyla birlikte varlık kazanmıştır. Eğer âlem yaratılmamışsa orada zamandan bahsedilemez. Zamanın başlangıcı ile âlemin yaratılmasının başlangıcı aynı andır.⁴

Bu bağlamda düşünüldüğünde Gazzâlî'nin öncelikle İbn Sînâ tarafından zâtî ve zamânî olarak bölümlenen kıdem kavramını, filozofumuzun anladığı şekliyle anlayıp anlamadığını tespit etmek gerekir. Bu sebeple zâtî ve zamânî kıdem konusunu alt başlık halinde incelemek yerinde olacaktır.

a. Zâtî Kıdem: Gazzâlî; Allah ile âlem ilişkisini, aynı özelliklere sahip iki şeyin karşılaştırması olarak değerlendirmiştir. İbn Sînâ'nın, "Allah'ın âleme olan önceliği zaman bakımından değil, zât bakımındandır"⁵ sözü Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirisinin odak noktasını oluşturmaktadır.

Gazzâlî *Tehâfüt*'ün birinci meselesinin ikinci delilinde ele aldığı bu konuyu, filozoflar adına öne sürdüğü şu cümlelerle ifade etmektedir: "Onların (filozofların) iddiasına göre; 'âlem Allah'tan sonra, Allah ise âlemden öncedir', diyen kimse bununla Allah'ın zaman bakımından değil, zât bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır. Bu durum, tıpkı zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği 'bir' in 'iki' den önce gelişine; şahsın hareketinin kendisini izleyen gölgenin hareketinden; elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketinden; suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, sebebin sebepliden önce gelişine benzer."⁶

Sonuç olarak Gazzâlî'nin filozoflar adına öne sürdüğü bu iddia Allah ve âlem gibi iki ayrı özün birbiriyle karşılaştırılması gibi anlaşılmıştır. Bu durumda âlemin Allah'la zamansal olarak beraber var olduğu gibi bir anlama gelen bu algı, filozoflar

⁴ Mehmet Ali Ayni, Ferid Kam, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan yay., İstanbul; 1992, s. 41-43.

⁵ Bu konuda bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005, s. 122. Karşılaştırma için bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul; Klasik Yayınları, II. Baskı, 2009, s. 14. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Alâi Hikmet Kitabı, (Hikmetü'l-Alâiyye Nüshası, h. 1067)*, ter: Murat Demirkol, İstanbul; Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013, s. 194-196. Karşılaştırmalı olarak bkz. Gazzâlî, *Makâsîdü'l-Felâsife/Felsefenin Temel İlkeleri*, Vadi Yay., İstanbul 1997, s. 153-154; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 2013, s. 204-206.

⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 2009, s. 31-32. Gazzâlî'nin bu konudaki benzer ifadeleri, *Tehâfüt*'ün üçüncü meselesinde de yer almaktadır. Bkz. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 64-66.

adına açıklanması zorunlu bir durumu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın bu meseledeki izahına bakılacak olursa o, öncelikle meseleyi zât ve zaman önceliği bakımından bölümlendirmekte ve bu iki duruma ait tatmin edici açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Sînâ bu konuda şu soruları sorar: "İlk'in hudûsa gelen fiilleri neyle öncelenmiştir? Zâtıyla mı yoksa zamanla mı? Sadece zâtıyla öncelenmişse, beraber olsalar bile; 'iki' için 'bir' ve beraber olsalar bile hareketlinin, hareketin kaynağı olan şeyin hareketiyle hareket etmesi örneğindeki gibi, her ikisinin yani kadîm ilk ve ondan meydana gelen fiillerin hâdis olması gerekir."⁷

Kısacası İbn Sînâ'nın zâtî kıdem konusundaki izahları ile daha sonra başlık halinde inceleyeceğimiz sudûrun mahiyetini açıklayan cümleleri beraberce düşünüldüğünde şu sonucu çıkarmamız mümkün görünmektedir: Allah ve yarattıkları arasında zaman ve mekân boyutunda bir farklılığın izahı hem ontik bağlamda hem de epistemik bağlamda gereklidir ve açıklanmalıdır.

İbn Sînâ zât ve zaman önceliğini izah ederken özellikle anahtar örneğini kullanmıştır.⁸ Onun birden fazla eserinde benzer cümlelerle ifade edilen bu örnek şu şekilde nakledilmektedir: "İki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizzat kendisinden veya üçüncü bir şeyden geliyorsa, birincisi, varlık bakımından ikinciden öncedir. Bundan dolayı akıl, 'Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder' veya 'Zeyd, elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti', sözlerimizi (akıl) kesinlikle yadırgamaz. Ama her ne kadar aklın kendisi; 'anahtar hareket edince Zeyd'in elini hareket ettirdiğini anladık' dese de, 'anahtar hareket edince Zeyd elini hareket ettirdi', sözümüzü (akıl) yadırgar. Zira iki hareket, zamanda beraber var olsalar da akıl, hareketlerden biri için öncelik, diğer hareket için sonralık farz etmektedir. Çünkü birinci hareketin varlığının sebebi, ikinci hareket değilken, ikinci hareketin varlığının sebebi, birinci harekettir."⁹

⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 122.

⁸ İbn Sînâ âlemin kıdemi meselesinde, özellikle Metafiziğinde açıkça görüşlerini ortaya koyup, kıdemi zamansal değil, ontolojik yani zâtî bir öncelikle izah ederken, nedensellik meselesi bağlamında âlemin kadîm olmasını muayyen muhataplarıyla mukabele ederek tartışmıştır. Bkz. Muhittin Macit, "İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008, s. 268.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 147. İbn Sînâ; aynı örneği *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabında da vermiştir. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât /İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 138.

İbn Sînâ'nın el ile anahtar arasındaki neden-nedenli ilişkisini, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiye dayandırdığını anladığımız bu yorumundan; âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak var olduğu ama buna rağmen, başkası sebebiyle zorunlu olan âlemin, varlığı bakımından mümkün olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın bu yorumunda; Tanrı ile âlemin birbirini gerektirmesinden ziyade, âlemin varlığının zorunlu olarak Tanrı'ya dayanması ve bu zorunluluğun zât bakımından gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Buradaki temel soru şudur: Tanrı'nın varlığı zorunlu ve ebedî iken, ondan zorunlu olarak (genel kanaâte göre) var olan âlemin varlığı da (neden-nedenli anlayışına göre) zorunlu ve ebedî midir? Doğal olarak hangisinin ebedî olduğu varsayılacak olsa, bu teoriye göre, diğersinin de ebedî olması gerekir. Veya şöyle de düşünülebilir mi: Âlemin; Tanrı'da zamansız bir boyutta zaten var olduğu, ayrıca varlığa gelmek için bir zorunluluk sürecini gerektirmeyen; Tanrı'nın varlığının zorunlu ve ebedî olmasıyla, zorunlu olarak âlemin varlığının da Tanrı'dan bağımsız, ayrı bir zorunlu ve ebedîliğe sahip olmadığı anlamında bir durum mu ortaya çıkar? Sanki İbn Sînâ ikinci görüşü savunmuştur. Çünkü onun eserlerinde çizilen genel kanaati irdelenecek olursak; âlemin varlığına zorunluluk vermeyip, var olmasına veya varlığa gelişine zorunluluk verdiğini görürüz. İbn Sînâ; âlemin kadîm olmasına, varlığının Tanrı'dan gelmesi sebebiyle bir imkân tanımaktadır; yoksa âlem, varlığını ve varlık sebebini kendisinden almamıştır. Aristo ile İbn Sînâ'nın bu konudaki fikir farklılığının en temel noktası da burasıdır.¹⁰

En net ifadesiyle Gazzâlî; Allah ile âlem ilişkisini, aynı özelliklere sahip iki şeyin karşılaştırması olarak değerlendirmiştir. Oysa İbn Sînâ bu meseleyi “ontolojik eşitsizlik” bağlamında incelemiştir. Ona göre Tanrı, eşi ve benzeri olmayandır. Âlem, ontolojik anlamda, Tanrı'nın eşiti veya benzeri değildir. Gazzâlî ise; sebep-sebepli ilişkisini, zamansal ve mekânsal anlamda Tanrı ve âlem birlikteliği olarak algılamıştır.

¹⁰ İbn Sînâ bu konuda bütün parça ilişkisi ile sebep-sebepli ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Mümkünlerden oluşan bütünü varlık sebebinin bütünü dışında yer alması gerektiğini savunan İbn Sînâ bu sebebin bütünü sebebi olması gerektiğini söylemiştir. Sebebin, öncelikle bütünü her bir unsurunun sebebi olması, İbn Sînâ'nın Tanrı ile âlem arasındaki ilişkide önemli ipuçları vermektedir. Buna göre Tanrı ya da Zorunlu Varlık; sadece İlk Akıl varlığa çıkartıp geri kalan varlık alanına hiç bir şekilde müdahil olmayan bir özellikte olmayıp, mümkün varlıklar bütünü olarak âlemi oluşturan her bir mümkün unsurun sebebi olma vasfına sahiptir. Diğer yandan söz konusu sebebin, bütünü tüm unsurlarının sebebi olması, yeni bir sonsuz sebepler zincirinin oluşmasını da engellemektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik yay., İstanbul 2011, s. 253-254. Bu cümleler İbn Sînâ'nın sebep-sebepli ilişkisine dair kabulünün, Aristo'nun kabulünden ne kadar farklı olduğunu da bir ispatıdır.

Bu algı da doğal olarak, Tanrı ve âlemden her ikisinin ontik anlamda eşit olduğu gibi yanlış bir yargıya sebep olmuştur.¹¹

Gazzâlî'nin zâtî kıdem konusundaki yanılışı zamânî kıdem bahsinde de geçerliliğini sürdürecektir. Aşağıdaki başlık bu yanılığın sebeplerini ve sonuçlarını anlatmaktadır.

b. Zamânî Kıdem: Gazzâlî'nin bu konudaki çelişkisi; filozoflar adına söylediği “Şayet Allah'ın âleme olan önceliğinin zât bakımından değil de, zaman bakımından olduğunu kabul ederseniz” şeklindeki iddiasında yatmaktadır. Gazzâlî'nin bu iddiasının *Tehâfüt*'teki metni şöyledir:

“Siz filozoflar bu söylediklerinizle Allah'ın âleme ve zamana önceliğinin, zât bakımından değil, sadece zaman bakımından olduğunu kastediyorsanız; o takdirde âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman var demektir. Çünkü yokluk (yani âlemin olmadığı bir zaman) varlıktan (yani âlemin olduğu bir zaman) önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı bulunup, sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu durum, zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bu ciddi bir çelişkidir. İşte bu yüzden zamanın yaratılmış olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın kıdemi zorunlu olunca, hareket ve hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketin kıdemi de zorunlu olmuş olur.”¹²

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki bu iddiasına karşılık İbn Sînâ'nın zamanın kıdemi konusunda ne düşündüğüne bakılacak olursa, öncelikle onun bu konuda Aristoteles ve Eflâtun'un görüşlerinden farklı düşündüğünü bilmek gerekir. Aristoteles, zamanın yaratıldığı, kadîm ve ebedî olduğu kanaatindedir. İbn Sînâ ise, zamanın kadîm olduğunu söylerken, Tanrı'nın varlığına eşit olarak O'nun varlığı yanında bir de zamanın var olduğu anlamında bir kıdemi kast etmemektedir. Bilakis zamanın kadîm olması; zamana, zaman bakımından bir başlangıcın verilmemesinden dolayıdır. Ancak varlık

¹¹ Bkz. İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008, s. 37.

¹² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32.

olarak zamanın bir başlangıcı vardır. İbn Sînâ'ya göre, eğer zaman kadîm olmayıp da (zaman, önceliği ve sonralığı içine alan bir kavram olduğundan) bir noktada başlamış olsa, o başladığı noktanın bir öncesi ve bir sonrası bulunması gerekirdi. Bu öncelik ve sonralık zamanı meydana getirdiğinden, zamanın başladığının sanıldığı noktadan önce de zaman vardır. Böylece zamanın başladığı noktadan önceki önceliği de zaman saymak gerekecektir.¹³

Özetle İbn Sînâ, Allah ve âlem ilişkisinde zaten zaman bakımından değil zât bakımından bir öncelikten bahsetmektedir. Ona göre âlemin kıdeminden anlaşılan; ay altı âleme yönelik sonsuzluk gibi görünen alginın kaynağının ay üstü âlemden yukarı doğru devam edip İlk İlke'ye ulaşan sudûr sürecinin sonlanması ile ilgili bir sonsuzluk olduğudur. Bu sebeple İbn Sînâ açısından mutlak anlamda sonsuz sadece İlk İlke'dir. Zaten o, İlk İlke'nin sonsuzluğunu mutlak sonsuzluk olarak kabul ederken; madde, hareket ve zamana ait, sadece kavramsal düzeyde varmış gibi algılanan sonsuzluğu metafiziğin değil, fiziğin konusu olarak kabul etmiştir.¹⁴ Sonsuzluğun metafizik ile bağlantısı ise, Allah ve âlem ilişkisinde imkân kavramının kullanımında karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ bu durumu yoktan yaratmacı anlayış¹⁵ ile değil yaratmacı sudûr anlayışı ile açıklamaktadır.

2.2. İrâde

Gazzâlî'ye göre Tanrı, Tanrı olmaklığı hasebiyle kemal sıfatlara sahiptir ve bunlardan biri de irâde sıfatıdır.¹⁶ Gazzâlî için bu hüküm, hem teolojik hem de rasyonel açıdan tespit edilmiştir.¹⁷ Aslında İbn Sînâ da Gazzâlî gibi Allah'ın bütün olayların yaratıcısı olduğuna inanmaktadır. Aralarındaki fark, İbn Sînâ'ya göre Allah bazı sonuçları gerçekleştirmek için sebepler zincirini kullanmaktadır. Bu sebepler zincirinin

¹³ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1974, s. 80-81.

¹⁴ Bu konuda bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 296-300; N. Tûsî, *Tecrid*, thk. Muhammed Cevad Hüseyinî Celâlî, Kum 1986, s. 115-120. Nakil için bkz. Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 280.

¹⁵ Yoktan yaratma konusunda da İbn Sînâ Aristoteles'ten ayrılır. Aristo'ya göre Tanrı, heyûlâyı yoktan yaratmıştır. Tanrı'nın irâdesiyle heyûlâ cisimleşmiş ve sonra da kosmos haline gelmiştir. Bkz. Fârâbî, *Kitabu'l-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis*, çev: Mahmud Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 172.

¹⁶ Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* te irâde konusundaki izahları için bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 17, 19, 23-25.

¹⁷ Fehrullah Terkan, "El-Gazzâlî'nin İlâhî İrâdeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlara Verdiği Cevaplar", 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü.İ.F.Yay., İstanbul 2012, s. 619.

nihaî bir sebebi vardır o da Allah'tır. Tek gerçek sebep ilk sebeptir, zincirin diğer bütün unsurları aracı sebeplerdir.¹⁸

Gazzâlî ile İbn Sînâ arasındaki tartışma, olayın bu boyutuyla ilgili değil, Allah'ın yarattığı şeyi nasıl seçtiği ile ilgilidir.¹⁹ İbn Sînâ, evrenin yaratılışının başlangıç noktasının Allah'ın bilgisinde olduğunu söylemiştir. Allah'ın bilgisi, O'nun yaratmasının ozaliti (mavi kopyası, ayrıntılı planı) olarak görülebilir. Ancak Allah'ın bilgisi, İlâhî Öz'ün değişmezidir. Allah'ın özü/zâtı, bütüncül bir vahdettir ve tabiatı itibariyle yalnızca bir tane olan bir şeyde değişim olması mümkün değildir. Bu görüş ise, Allah'ın yaratımının özgür seçimi gerektirdiği şeklindeki pozisyonu zora sokmaktadır. İbn Sînâ'nın görüşüne göre, Allah mavi bir gökyüzü ile mesela sarı bir gökyüzü yaratma arasında tercih yapmaz. Mavi gökyüzü zorunludur, zira o Allah'ın bilgisinin bir parçasıdır. Allah'ın bilgisi değişmez. İbn Sînâ'nın Tanrısı, gerçekte yarattığı şeyden farklı hiç bir şey yaratmaz. İşte Gazzâlî, bu pozisyonu kabul etmemektedir. Çünkü ona göre İbn Sînâ, Allah'ı özgür irâdesinden mahrum bırakmaktadır. İbn Sînâ nedenselliği, nedensel süreçlerin Allah'ın önceden tasarlaması ve seçmesi yoluyla olmayıp, Allah'tan zorunlu olarak çıktığı görüşüyle birleştirmektedir. Allah'tan çıkan nedenler, Allah'ın onları önceden tasarlaması ve irâde etmesiyle ortaya çıkmazlar. Bilakis bu nedenler, Allah'ın özünün zorunlu bir sonucudur.²⁰

¹⁸ Gazzâlî'nin anlayışına göre, ezelde öyle bir hal ve durum vardı ki, sadece Tanrı vardı ve başka hiç bir şey yoktu. Âlemin yaratılışından sonra, Tanrı'nın varlığı ve âlemin varlığı birlikte devam etmektedir. Filozoflar açısından bu durum, Tanrı'nın yokluğa taalluk ettiği anlamına gelmektedir ve bu kesinlikle kabul edilemez bir görüştür. Dolayısıyla yok iken sonradan var edilen âlem anlayışı, âlemin hiç bir zaman 'yok' bir halde bulunmadığını ve kadim olarak var olmaya devam ettiğini düşünen İbn Sînâ için, Tanrı hakkında imkânsız bir duruma tekabül etmektedir. Eğer Tanrı önce fiilsiz bir halde bulunur ve daha sonra fiil yapmaya başlarsa, değişime uğramış olur. Hâlbuki mükemmel bir varlıkta değişim gerçekleşmez. Bkz. Terkan, *a.g.b.*, s. 627.

¹⁹ Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın kıdem anlayışlarının ve doğal olarak da Tanrı anlayışlarının birbirinden farklı olmasına ilaveten onların irâdeden anladıklarının da birbirinden farklı olduğunu savunan aşağıdaki görüş meselenin anlaşılabilirliği açısından önemlidir: "*Tehâfül*'te irâde hakkında yapılan tartışmaların gösterdiği şey odur ki; Gazzâlî'nin irâde konusunda eleştirdiği şey, İbn Sînâ'nın kendisinin benimsediği ve eserlerinde nasıllığını açıkladığı 'irâde' değildir. Yani Gazzâlî'nin tartışma konusu yaptığı ve üzerinde filozofları eleştirdiği irâde anlayışı, İbn Sînâ'nın anlattığı irâde ile aynı değildir." Bkz. Terkan, *a.g.b.*, s. 617. Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Emin el-Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfül'l-Hukema*, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, s. 88-96.

²⁰ Frank Griffel, "el-Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslâm'da Bilimin Gelişimi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 123-124.

Kısacası İbn Sînâ'nın irâde anlayışına göre, Zorunlu Varlık'ın irâdesi; iki şey arasında tercih yapıp, yapılan tercihe göre değişen ve yenilenen bir irâde değildir.²¹ Allah'ın irâdesi, onun bilgisinin aynısıdır ve bilgi konusunda açıkladığımız her şey, O'nun irâdesi hakkında da geçerlidir.

Bu durumda Gazzâlî'ye şu soruyu sormak gerekir: Şayet “âlem şu anda var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda, kadîm bir irâde ile var olmuş ise ve irâdenin anlamı da bir şeyi benzerinden ayırt etmek ise”,²² o halde bu iki benzer irâdeyi Allah'ın irâdesine sunan kimdir veya nedir? Bu irâdeleeri Allah'a kim takdim etmiştir? Yani irâdenin tercih ettiği durumları, irâde tercih etmeden önce var kılan ve o varlıkları daha önce tercih eden bir irâde var mıdır, yok mudur? Eğer iki şey varsa ve bunlar imkân halinde iseler o zaman da mümkünün Allah'ın ilminde bulunması demek, Allah'ın ilminin bu iki imkândan hangisini bi'l-fiil olarak bilmesi, irâde ve kudret tarafından bunlar yeniden belirleneceği için Allah'ın, bunların hangisini yaratacağını bilmiyor olması gerekir. Eğer Gazzâlî'nin kudret ve irâde anlayışında olduğu gibi ilim, irâdeyi ve kudreti önceliyor ise (hâşâ), Allah'ın kadîm ilmi mutluluk ifade etmeyecektir.

Bu durumda mesele şu zemine oturmaktadır: Tanrı'nın ihtiyar ve irâdesinin biz insanlara göre farklı olması, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu zorunluk, Gazzâlî'nin anladığı bağlamda bir zorunluluk değildir. Eğer Tanrı'nın irâdesi insanın irâdesi gibi, önce bir şeyler hakkında bilgi sahibi olmak, sonra da o şeyler hakkındaki bilgi doğrultusunda bir isteğin doğması (irâde) ve bu istek doğrultusunda da birbirlerine benzer veya zıtlardan birisini tercih eden (ihtiyar)

²¹ Filozofların irâde, kudret ve tercih etme konusundaki görüşlerini ispat etmek için dayandıkları en kuvvetli delil şudur: Eğer Tanrı, herhangi bir zorunluluk olmadan kudreti ve ihtiyarı ile fâil olursa, bir şeyin sükûn olmadan harekete geçmesinde olduğu gibi, başkasına ihtiyaç duymadan söz konusu kudret bakımından Tanrı kudretini iki eşit tercihten birisine taalluk ettirir. Bu durumda da; Tanrı iki şıktan birini yapmakta bir tercih edene ihtiyaç duyarsa, yapma kudretinin bu tercih edilene ve onun zıddına nispetinin eşit olması sebebiyle sözü, tercih edenin tercih edilendeki tesirine intikal ettiririz. Şu halde bu tercih eden de başka bir tercih edene ihtiyaç duyar ki bu durum böylece devam eder ve sonunda tercih edenler arasında teselsül oluşur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Tanrı iki farklı ihtimalden birini yapmakta bir tercih edene ihtiyaç duymazsa, bu durumda mümkün olanın herhangi bir tercih edene ihtiyaç duymaması gerekir. Hâlbuki tercih edicisi olmayan bir tercihin imkânsız olması ile birlikte mümkün olanın bir müessire ihtiyaç duyduğu sabittir. Bu ise yaratıcının varlığını ispat etme yolunu kapatır. Çünkü mümkün olanın varlığa gelme konusunda bir müessire ihtiyaç duyduğu sabittir. Bkz. Üsküdarî, *Telhis*, s. 135-136.

²² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 23.

bir irâde şeklinde zuhur edecek olsaydı, Tanrı ile bizim aramızda²³ bir fark kalmazdı.²⁴ Sonuç olarak tercih ve irâde etmenin, farklı iki varlığa ilişkin olması imkânsız olduğuna göre, bu tercih ve irâdenin Tanrı'nın zâtında olmaması doğal bir şey olmamalıdır. Durum böyle ise Tanrı'nın varlığa ilişkin bilgisinin, bizim bilgimiz gibi duyusal olmaması da tutarlılık ve anlam bütünlüğü noktasında büyük önem kazanmaktadır.²⁵ İşte Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ün genelinde cevap vermekten kaçındığı soru budur.²⁶

2.3. Sudûr

Sudûrcu yaratma konusuna İbn Sînâ, çeşitli eserlerinde, varlık hakkında metafizik temellendirme yapabilmek için, geniş ve sistemli bir şekilde yer vermektedir. Gazzâlî ise bu konuya *Tehâfüt*'ün birinci meselesinde, “bu mesele daha sonra açıklanacaktır”, diyerek girmemektedir. Gazzâlî tarafından sudûr nazariyesinin gerçek anlamda izahına, üçüncü meselede yer verilmektedir.

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi varlığın açıklanması noktasında temelleri sistematik olarak Aristoteles'te bulunan illiyyet teorisi ile Yeni-Eflâtunculuğa götürülebilecek bir sentezi barındırmaktadır.²⁷ İşte bu bölümde Gazzâlî'nin, İbn Sînâ için öngörülen bu sentezi ne kadar doğru anladığı tartışılacaktır. Tam da bu noktada Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr nazariyesine karşı ortaya koyduğu itirazlarının ekseriyetini Aristoteles'in kozmoloji anlayışının,²⁸ İbn Sînâ tarafından benimsenmesine yaptığı da belirgin hale gelecektir.

²³ Allah'ın irâdesinin insan irâdesini kuşattığını delillendiren ve insan irâdesi ile Allah'ın irâdesinin birbiriyle kıyaslanamayacağı yönündeki İbn Sînâ'nın görüşünü destekleyen bazı ayet mealleri şöyledir: “Fakat O, âlemlerin Rabbi dilemeyince siz dileyemezsiniz” (Kur'an; Tekfir/29). “De ki: Ben Allah'ın dilediğinden başka, kendi kendime ne bir menfaati kazanmaya, ne de bir zararı def etmeye sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim, (zarar ve tehlikelerden sakınıp) elbet daha çok hayır yapardım ve bana hiç bir fenalık dokunmazdı. Ben ancak kâfirleri Cehennemle korkutucu ve iman edenleri Cennetle müjdeleyici bir Peygamberim” (Kur'an; Araf/188). “Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediği kimseye kız evlat verir, dilediği kimseye de erkek evlat verir.” (Kur'an; Şura/49)

²⁴ Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 90.

²⁵ Deniz, *a.g.e.*, s. 90.

²⁶ İrade hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ-Gazzâlî Örneği)*, A.Ü.S.B.E., Ankara 2014, s. 56 ile 75 arası.

²⁷ Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, www.e-sarkiyat.com, ISSN: 1308-9633 Sayı: II Kasım 2009, s. 80-81.

²⁸ Aristoteles; varlık için, hem maddenin hem de formun gerekliliğini öne sürmüştür. Ancak aynı zamanda, Tanrı'nın maddesiz bir form olduğunu ve maddenin de formsuz bir imkândan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden onun hem Tanrı, hem de madde doktrininin temelinde gerçeklik vardır, ancak varlık yoktur. Bkz. Mohammed Noor

Gazzâlî *Tehâfüt*'te, filozofların bu konudaki iddialarını çözümleyeceğini ve şöyle bir amaç ortaya koyacağını söylemektedir: “Bize (Gazzâlî'ye) göre; âlemde meydana gelen olayların sebepleri vardır. Olaylar sonsuza dek birbirine dayanacaksa bu durum, akıllı bir kimsenin kabul edeceği bir şey değildir. Şayet söz konusu durum (yani olayların sebeplerinin sonsuza dek birbirine dayanması ya da kadîm olandan hâdisin sudûrunun imkânsızlığı) mümkün olsaydı siz filozoflar; Yaratıcı'nın varlığını kabul edip, mümkün varlıkların kendisine dayandığı zorunlu bir varlığı ispata gerek duymazdınız. Olayların zincirleme gidişinin son bulduğu bir uç varsa o da Kadîm'dir. Bu durumda filozofların; ‘kadîm olandan sonradan olanın sudûr etmesi’, ilkelerinin mümkün olması gerekirdi (yani kendi ilkeleriyle çelişmektedirler).”²⁹

Kanaatimizce İbn Sînâ'nın imkândan varlığa çıkış teorisi, Gazzâlî'nin *Tehâfüt* bağlamında anladığından farklı bir şey anlatmaktadır. Filozofumuzun sistemleştirdiği teoride ay altı ve ay üstü olmak üzere iki farklı âlem vardır ve bu iki âlem özellikle zaman ve mekân olmak üzere, birbirinden her anlamda farklılık arz eder.³⁰ Oysa Gazzâlî; bu konudaki eleştirilerini yaparken, çoğunlukla İbn Sînâ'nın ay altı âlem için ortaya koyduğu görüşlerini, Tanrı'ya hasredilmiş olarak algılamış ve onu tutarsızlıkla yargılamıştır. Bununla beraber İbn Sînâ bu konuda, Aristoteles'in varlıktan imkâna gidişi kabul eden bir sudûr sürecini değil, imkândan varlığa çıkış şeklinde anlam bulan bir varlık verici sudûr sürecini kabul etmiştir. İbn Sînâ'nın sebeplilik teorisi de bu anlamda Gazzâlî'nin anladığı gibi değildir.³¹

Nabi, “Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010, s. 1.

²⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 29.

³⁰ Sudûr konusundaki genel bakış, sudûrun İlk İlke'den aşağıya doğru akması ve bu akışın neticesinde varlığın varlık sebebinin İlk İlke'den alması şeklindedir. Bu durumda sudûrun, bir ikinci yönünün olup olmadığı önemli bir sorundur. Yani ay üstü âlemde ay altı âleme doğru akan sudûr sürecinin, acaba ay altı âlemde ay üstü âleme olan bağlantısı var mıdır? Varsa nedir ve ne düzeydedir? Bu sorulara olumlu cevap şu ifadeler ile verilebilmektedir: “Tikel durumlarda sürekli olmayan kötülüklerin varlığı meselesi üzerinde duracak olursak; varlık, tümel olarak sudûr etmektedir. Sonra faal akıl, ay altı âlem uygun olduğunda, yeni suretler vererek varlığı var kılmaktadır. Faal akıl konumundan sonra meydana gelen varlıklar, tümel olmayı kaybettiklerinden meydana gelen tikel varlık, tam ve mükemmel olan tümeli iyilik noktasında tam temsil edememektedir. Böylece ferdi varlıkta, ârizî şerrin varlığı ortaya çıkmaktadır. Ancak insan, tümele ulaşma hususunda ne kadar gayret sarf edebilirse o kadar şerden uzaklaşır, kemale yaklaşır. Sudûr anlayışında tikele gidiş mümkün iken, tikelden tümele dönüş de mümkündür. Ancak bu dönüşün tam ve mükemmel sonuca ulaşabildiğinin nihaî noktası, ancak ahirette yüce saadete ulaşmakla mümkündür.” Bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 142.

³¹ Bu konuyu izah eden İbn Sînâ nakli şöyledir: “Zorunlu Varlık, gerçekte bir ve tüm diğer şeyler, varlığı zorunlu olmayana benzedikleri için onların hepsi varlığı mümkün mevcutlardır. Hepsinin nedeni vardır ve nedenler sonsuz değildir. Ya ilk nedene kadar varırlar ki bu İlk, Zorunlu Varlık'tır ya da şu örnekte olduğu gibi kendi kendisine döner: A, B'nin nedeni; B, C'nin nedeni; C, D'nin nedeni olsun. O zaman D, A'nın nedenidir. Öyleyse bütün

Sonuç olarak Gazzâlî, İbn Sînâ'nın varlık verici sudûr anlayışını³² bir dayatma olarak görmektedir.³³ Sudûr, ona göre; üst üste karanlık girdaplardan farksızdır. İnsan, sudûr ile ilgili süreci rüyada gördüğünü anlatsa o kişinin ruh sağlığı hakkında şüpheye düşülür.³⁴ Gazzâlî'ye göre, sudûrcu yaratma anlayışını kabul etmek, âlemin yaratıcısını reddetmekle eşdeğerdir. Bu bağlamda Gazzâlî, Dehriyye dışında bütün filozofların âlemin bir yaratıcısı olduğu fikrini benimsediklerini ifade etmektedir.³⁵

Bununla beraber İbn Sînâ'nın sudûrcu yaratma teorisi Gazzâlî'nin anladığının aksine İlk İlke'nin yaratıcı vasfını ortadan kaldırmayıp, İlk İlke olarak kabul edilen Allah ile O'ndan sudûr eden diğer varlıkların zaman, mekân ve hareket bağlamında birbirlerinin dengi ve sudûr sürecindeki ortakları olmadığını kabul etmektedir.³⁶ İlk İlke'den varlık bulan bütün her şey, İlk İlke'nin onlara verdiği güç ile varlıklarını devam ettirebilirler.³⁷ Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre; ne İlk İlke'den tek bir şeyin sudûr

bunlar, bir nedenli bütündür. Onların dışarıdan olan nedeninin bizzat ortaya çıkmış olması gerekir. Artık D, mesela A'nın nedenidir. A'nın nedenlisinin nedenlisi, A'nın nedenlisidir. O zaman bir şey bir şeyin nedeni ve nedenlisidir. Bu imkânsızdır. Öyleyse bütün nedenliler ve mümkünler varlığı zorunlu bir mevcutta son bulurlar.” Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 236-237.

³² Gazzâlî ve İbn Sînâ arasındaki sudûr teorisi eksenli tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *a.g.t.*, s. 75 ile 111 arası.

³³ Gazzâlî'nin ilgili itirazı için bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 22.

³⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 70.

³⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 70. Ayrıca bkz. Rabia Çetin; Gazzâlî'de *İlâhî İlim, İlâhî İrâde İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara; A.Ü.S.B.E., 2010, s. 230-231.

³⁶ Bu konu hakkındaki İbn Sînâ izahları için bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 117-119, 132-133; İbn Sînâ *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât* çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2013, s. 236.

³⁷ İbn Sînâ'nın sebeplilik anlayışında sebepler, hiç bir zaman kadîm olma potansiyeline sahip değildir. Ona göre, öncelikle varlıklar, ay üstü ve ay altı varlıklar olarak kategorilendirilirler. Varlığa getirilen her şey, İlk İlke olan Allah'tan belli bir sıra düzeninde sudûr ederler. Fakat bu sudûr süreci içinde İlk İlke yoktur. İbn Sînâ, ay üstü varlıklar için bir kıdemlikten söz eder, fakat bu kadîmlik o varlığın kendisinden değil, İlk Sebep olan Allah'ın ona verdiği sonsuz güçten kaynaklanır. Bu sebeple ezelden beri sandalyede oturan bir adam veya ezelden beri donmuş olan su örnekleri, İbn Sînâ'nın sistemi içerisinde sebeplilik teorisini açıklamamaktadır. Graig'e ait aşağıdaki değerlendirmeler, Gazzâlî ile filozoflar arasında cereyan eden “mücize” konusundaki sebeplilik tartışmalarını aklımıza getirmektedir. Başka bir çalışmanın araştırma konusu olması gereken mucize meselesi, aslında üç meseleden sonra Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflar adına yaptığı en ciddi eleştirileri barındırmaktadır. Dolayısıyla âlemin kadîmliğini sebep-sebepli bağlamında açıklayan aşağıdaki alıntı yer yer İbn Sînâ'ya karşı argüman olarak kullanılmaktadır.

“Evrenin varlığının bir nedeni olması mantıksal olarak doğrudur. Esasen evrenin sebebinin zâtî bir yaratıcı olması gerektiği, makul bir şekilde iddia edilebilir. Zira başka türlü, kadîm bir sebepten zamansal bir etki nasıl çıkabilirdi? Eğer sebep, basit bir şekilde ezelden beri var olan zorunlu ve yeter şartların mekanik olarak işlemesi olsaydı o takdirde neden, sebebin etkisi de ezelden beri var olmasın? Örneğin suyun donmuş olmasının sebebi sıfır derecenin altında sıcaklığın olması ise, eğer derece de ezelden beri sıfır derecenin altında ise; o zaman şu anda var olan her hangi bir su, ezelden beri donmuş olurdu. Kadîm bir sebebin zamansal bir etkiye sahip olmasının tek yolu, ancak, eğer sebep zamandaki bir etkiyi yaratmayı özgür bir şekilde seçen zâtî bir fâilse mümkün görünmektedir. Örneğin, ezelden beri oturan bir adam, ayağa kalkmayı irâde edebilir; böylece kadîm olarak var olan bir fâilden, zamansal bir etki ortaya çıkabilir. Aslında fâilde değişimi gerektirmeyecek şekilde, fâil ezelden zamansal bir etkiyi irâde edebilir. Böylece biz, sadece evrenin ilk sebebinin olduğu sonucuna değil, aynı zamanda onun zâtî Yaratıcısı

etmesi, ne de çokluğun O'ndan sudûru, ne de devri hareketlerin güçlerini O'ndan almaları, İlk İlke'nin vahdetine zeval vermez.³⁸ Kanaatimizce İbn Sînâ'nın İlk İlke anlayışı, İslâm'ın "tevhîd" ilkesini³⁹ düşüncel bağlamda temellendirmeyi amaçlayan bir anlayıştır. Sudûr, Tanrı'nın zâtında meydana gelen bir değişim değil, bilakis yaratılanlar arasında bir değer ve varlığa geliş sıralamasıdır.⁴⁰

2.4. İmkân

Gazzâlî ve İbn Sînâ arasındaki tartışmaların neredeyse en önemlisi imkân kavramı üzerinedir. Çünkü imkân halinin başlangıcının kabul edilmesi veya edilmemesi, iki düşünürün görüş ayrılıklarının tam olarak keskinleştiği noktadır. Gazzâlî'nin, kendince Dehrîlerin yaklaşımını çağrıştırdığını iddia ettiği bu kavram hakkındaki filozof eleştirisi şöyledir: "(Filozoflara göre), 'her yaratılanın sahip olduğu madde o yaratılan şeyden öncedir.'⁴¹ Çünkü yaratılan, maddesiz olmaz, bu durumda da madde yaratılmış olmaz. Yaratılanın kendisi, maddenin taşıdığı sûretler, arazlar ve niteliklerdir⁴² (yani varlığın özü maddedir)."⁴³ Buna göre "filozoflar, 'varlığa gelme

olduğu sonucuna ulaşabiliriz." Bkz. William Lane Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", *Allah, Felsefe ve Bilim*, s. 173.

³⁸ "Zorunlu Varlık; şeyleri, şeyler aracılığı ile değil, bizzat bütün şeyleri, sebeplerinin kendisinden olması dolayısıyla bilir. Zorunlu Varlık bu anlamda varlığa zorunluluk verendir." Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 262.

³⁹ Sudûr teorisi, Allah'ın âlemi, nasıl yarattığını açıklamaya değil, âlemdeki çokluğu açıklamaya yönelik bir teoridir. Ancak Gazzâlî, filozofların kâinattaki çokluğu ve çeşitliliği açıklamak amacıyla ortaya koydukları sudûr teorisinin delillerinin geçersiz olduğunu ve bu teorisin *tevhîde* zarar verdiğini ifade ederek, filozofların âlemin kідemini kabulü ile yaratmayı uzlaştırmak için sudûr teorisini geliştirdiklerini düşünmektedir. Bkz. Kemal Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt, 13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 408.

⁴⁰ Ayrıca bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 109-110.

⁴¹ Gazzâlî bu konudaki iddiasını, *Tehâfüt*'ün on dokuzuncu meselesinde filozoflar adına söylediği şu sözleriyle sürdürmektedir: "Hangi sebep olursa olsun bir sebepten ötürü yok olan her şey bozulmadan önce bozulma potansiyeline sahiptir. Yani yok olma imkânı, yok olmaktan önce gelir. Nitekim sonradan meydana gelen şeylerin varlığı da böyle olup, var olma imkânı var olmaktan öncedir ve var olma imkânına var olma gücü, yok olma imkânına da bozulma gücü adı verilir. Söz gelimi var olma imkânı izâfî bir nitelik olup ancak başka bir şeyde bulunmalı ki, ona nispetle imkân olabilsin. Yokluk imkânı da böyledir. Bundan dolayı, 'sonradan olan her şey sonradan olanın var olma imkân ve gücünü kendisinde taşıyan önceki bir maddeye muhtaçtır', denilir. Âlemin kідemi meselesinde geçtiği üzere, kendisinde var olma gücü bulunan madde, sonradan ortaya çıkan varlığı kabul etmektedir (Gazzâlî, sözü filozofların maddenin kadîm olduğunu savunduklarına getirmektedir). Kabul eden ise kabul edilenden başka bir şeydir. Birbirinden başka olduğu halde, kabul eden kabul edilenin ortaya çıktığı sırada onunla birliktedir." Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 204.

⁴² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 41.

⁴³ Gazzâlî aynı ifadeleri *Makâsıd*'da şu şekilde kullanır: "Her sonradan olanın bir maddesinin olduğu ispat edilmiştir. Zira varlığın, var olmadan önce var olmasının mümkün olması, sabit bir nitelik ve böyle bir varlığının mahallinin (maddesinin) olması da gereklidir. Bundan dolayı nesne, ancak bir madde de yok olur ve yok olduktan sonra da maddesinde var olma imkânı sürekli kalır. Tekrar var olması imkânsız olacak şekilde bir var olma olayı söz konusu değildir. Varlığın imkânsıza dönüşmesi imkânsızdır. Öyleyse geriye göğün mümkün varlık olduğu hususu

imkânının dayandığı madde; sıcak-soğuk veya siyah-beyaz ya da hareket-sükûn gibi durumları kabul etmiştir’, şeklinde bir görüş paylaşmışlardır. Bu sözün açıklaması olarak da; bu tarz değişimlerin o madde sayesinde olabildiğini (maddenin bunları kabul etme yetisi vardır), bu durumda imkânın maddenin bir niteliği olduğunu,⁴⁴ madde yaratılmış sayılırsa, varlığa gelme imkânının, varlığından önce gelmiş olduğunu ve maddesi olmayan imkânın var olmasının düşünülemeyeceğini öne sürmüşlerdir.”⁴⁵

İbn Sînâ’nın; yaratılanın maddesinin kendisinden önce olduğunu doğrulayan görüşleri⁴⁶ olmakla beraber, onun bu görüşü sadece madde boyutunda düşünülmelidir. Ayrıca bu durum, Gazzâlî’nin iddia ettiği gibi, cismin kıdemini veya Zorunlu Varlık’tan önce de bir maddenin varlığını asla kanıtlamaz. İbn Sînâ’ya göre; Zorunlu Varlık’ın bir maddeyle öncelenmediği bilinmekle beraber; bu meselenin izahı; ‘var olma imkânı varlıktan önce gelir’ ilkesine dayanır. Ona göre; “yok iken sonradan olan her şeyin imkânında iki taraftan birisini seçmek, bir şeyden veya bir sebepten dolayı olur. Onda hiçbir imkânsızlık yönü yoktur. Çünkü imkân onda gider gelir, durmaksızın devam eder. Bu durumda gerçek olan, ondan olmasının zorunluluğudur. Her sonradan gelenin hali, varlığından önce mümkün varlıktır. Bu durum, onun varlığının imkânını doğurmuştur. Varlığa gelmiş şeyin varlığının imkânı, ona güç yetirenin (ona varlık imkânını verenin) gücü değildir. Bu imkân, ona güç yetirenin ona güç yetiren olmasından başka bir şeydir. Ayrıca bu durum, varlığı bir konuda bulunmayan,

kalmaktadır ve bu gök; kendi nefsiyle kâim olan cevhere izâfe edilmiş bir nitelik olan imkâna ihtiyaç duyar.” Bkz. Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 214.

⁴⁴ Gazzâlî’nin filozoflar adına öne sürdüğü bu delile İbn Rüşd’ün cümleleriyle de izah getirmek mümkündür. Ona göre öncelikle “kâbil” (kabul eden) ile “fâil” (etkin) açısından imkânın farklılığına işaret edilmelidir. Bu durumda “Zeyd’in şunu yapması mümkündür” ile “bir şey mümkündür” sözleri farklı şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla fâilin imkânı için kabul edenin (edilgin) imkânı zorunlu bir şart olmak durumundadır. Zira fâilin imkânsız üzerinde bir etkide bulunması söz konusu değildir. Bir şeyin var olmasını önceleyen imkânın bir konuya sahip olması ya da fâilin bu imkânın konusu olması veya mümkünün konu işlevi görmesi mümkün olmadığından geriye, imkânı taşıyan şeyin mümkünü kabul eden madde olması gerektiği sonucu kalmaktadır. Maddenin önünde başka bir madde olması durumunun sonsuza kadar giden bir teselsül doğuracağı düşünüldüğünde, bu teselsülün durmasını gerektiren bir madde zorunlu görünmektedir. Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 260. Bu durumda İbn Rüşd, Gazzâlî’nin aksine imkânı hem ontolojik hem de aklî bir yargı olarak kabul etmektedir. Ona göre imkân hem zihinde var olan ve küllî kavramı karşılayan bir güçtür, hem de ayanda kuvve halinde bulunan bir güçtür.

⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 42.

⁴⁶ Gazzâlî’nin bu doğrultuda düşünmesinin sebebi; muhtemelen İbn Sînâ’nın; ‘her yaratılanın sahip olduğu şey, o yaratılardan öncedir’ anlamına gelebilecek ifadeleridir. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 208-210. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 151, 158, 163-164.

kendiliğinden akdedilir bir şey de değildir. Yani sonradan meydana geleni (mümkün), onun varlığının bir kuvvesi ve bir konu öncelemektedir.”⁴⁷

İbn Sînâ'nın yukarıdaki alıntısı bu hususta son noktayı koymaktadır. O; mümkün dışında, hem zorunlu için hem de imkânsız için, dayanacakları bir maddenin gerekliliğini kabul etmemiştir; aksine Gazzâlî'nin iddia ettiği şekliyle, imkân yerine mümkünü kullanarak; mümkünün kendisinin dayanacağı bir mahalle (maddeye) ihtiyaç duyduğunu kabul etmiştir.

Özetle Gazzâlî'nin imkân konusundaki temel argümanı, imkân halinin ve dolayısıyla âlemin kıdeminin, onun yaratılmış olup olmadığıyla çeliştiği noktasına odaklanmaktadır. İmkânı varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul etmek yerine, fâilin kudretiyle özdeşleştirmeyi tercih eden Gazzâlî, âlemin sonradan varlığa gelme imkânının sürekli olduğunu ve kendisinde âlemin sonradan varlığa getirilmesinin düşünülemeyeceği hiç bir zamanın bulunmadığını ileri sürmektedir.⁴⁸ İbn Sînâ'nın anladığı imkân kavramında ise iki temel özellik dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan bir tanesi; imkân delilinin, fizik dünyadan hareket eden bir delil olmaktan ziyade, metafizik merkezli bir delil oluşudur. Diğeri ise, zâtî sebebin sonucunu zorunlu kıldığı ve dolayısıyla sonucunu zaman açısından değil, zât açısından öncelediği ilkesini kapsamlı bir şekilde ele almakta ve mümkün varlıklardan oluşan sebeplilik zincirinin nihayetinde zorunlu bir varlığı gerektirdiği şeklindeki görüştür.⁴⁹ Bununla beraber, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri dikkatlice incelenirse; her yaratılanın sahip olduğu maddenin yaratılan şeyden önce olmasının, ay altı âlemdeki canlılara has kılındığı görülecektir.⁵⁰ Bu durumda Gazzâlî'nin özellikle cismin kıdeminin kabulü konusunda İbn Sînâ'yı küfür ile itham etmesi gerçekçi bir varsayım değildir. Çünkü ay altı âlemde

⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 139.

⁴⁸ Kaya, *a.g.e.*, s. 257.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 244.

⁵⁰ Cüneyt Kaya'ya göre de durum şu şekilde nakledilir: “Gazzâlî'nin imkân konusunda filozoflara karşı yaptığı itirazı; metafizik temelli olmaktan ziyade fizik temellidir. Oysa İbn Sînâ'nın imkân kavramında iki temel özellik dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan bir tanesi; imkân delilinin, fizik dünyadan hareket eden bir delil olmaktan ziyade, metafizik merkezli bir delil oluşudur. Diğeri ise, zâtî sebebin sonucunu zorunlu kıldığı ve dolayısıyla sonucunu zaman açısından değil, zât açısından öncelediği ilkesini kapsamlı bir şekilde ele almakta ve mümkün varlıklardan oluşan sebeplilik zincirinin nihayetinde zorunlu bir varlığı gerektirdiği şeklindeki görüştür.” Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 244.

sonsuzluktan bahseden bir İbn Sînâ bulunmadığına göre; maddenin, cismin veya zamanın kıdeminden nasıl bahsedilebilir?⁵¹

3. Değerlendirme

Gazzâlî'nin genelde filozoflara özeldir ise İbn Sînâ'ya *Tehâfüt*'ün seyri boyunca yönelttiği eleştiriler, bu çalışmanın mahiyetini belirlemiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünü doğru değerlendirebilmek için Gazzâlî ve İbn Sînâ eksenli tartışmalarda yer bulan temel kavramların bilinmesi ve felsefe-keîâm tartışmaları bağlamında doğru bir şekilde izah edilmesi elzemdir. Bu makale Gazzâlî'nin İbn Sînâ eleştirisindeki temel kavramları incelemekte ve bu kavramları, tarafların yüklediği anlamlara göre yeniden değerlendirmektedir. Bu kavramlar *Tehâfüt*'ün bütünü itibariyle dengeli bir şekilde seçilmiştir. Her bir kavram aslında *Tehâfüt* bağlamındaki tartışmaların ilgili yönünü inceleyerek, ilgili tarafların görüşlerini belirgin hale getirmektedir. Ayrıca makalenin konusunu belirleyen temel kavramlar, özellikle Gazzâlî'nin ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleri karşılaştırılarak açıklanmıştır. Nihayetinde ulaşılan sonuç; Gazzâlî, İbn Sînâ'yı *Tehâfütü'l-Felâsife* bağlamında eleştirirken, makale boyunca izahı yapılan her bir kavrama, İbn Sînâ'nın anladığı ve yorumladığı şekliyle anlam vermekten özellikle kaçındığı şeklinde olmuştur. Bu durum doğal olarak özellikle *Tehâfüt* bağlamında İbn Sînâ'nın Gazzâlî tarafından yer yer haksız ithamlara maruz bırakıldığını göstermektedir.

⁵¹ İmkân hakkında geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *a.g.t.*, s. 152 ile 180 arası.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, “Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İ.B.B. Kültür Dairesi Yay., İstanbul 2008.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974.

Ayni, Mehmet Ali ve **Kam**, Ferid, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan yay., İstanbul 1992.

Craig, William Lane, “*Kelâm Kozmolojik Kanıtı*”, *Allah, Felsefe ve Bilim*, edit: Caner Taslaman, Eniz Doko, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2012.

Çetin, Rabia, *Gazzâlî'de İlahî İlim, İlahî İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2010.

Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları/ Tehâfütler Örneği*, Fecr Yay., Ankara 2009.

_____, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010.

Erdoğan, Ömer Faruk, *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ -Gazzâlî Örneği)*, Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2014.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Kitâbu'l-Cem Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-İlahî ve Aristûtâlis*, çev: Mahmud Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

Gazzâlî, Ebû Hamîd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2009.

_____, *Makâsıdu'l-Felâsife/Felsefenin Temel İlkeleri*, Vadi Yay., İstanbul 1997.

Griffel, Frank, “el-Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslâm'da Bilimin Gelişimi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İ.B.B. Kültür Dairesi Yay., İstanbul 2008.

İbn Sînâ, Ebu Ali, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

_____, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005 a.

_____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât /İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005 b.

_____, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât: “Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011 a.

_____, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Dânişnâme,-i Alâi/Alâi Hikmet Kitabı, (Hikmetü'l- Alâiyye Nüshası, h. 1067)*, ter: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkan, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011.

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

Kutluer, İlhan, “Makâmâtü'l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

Macit, Muhittin, “İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Cilt I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay. İstanbul 2008.

Nabi, Mohammed Noor, “Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 33, Erzurum 2010.

Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, M.Ü.S.B.E., 2012.

Sözen, Kemal, “Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, İslâmi Araştırmalar Dergisi, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000.

Terkan, Fehrullah, “El-Gazzâlî'nin İlâhî İrâdeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlara Verdiği Cevaplar”, 900. Vefat Yılında Uluslararası *Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü.İ.F.Yay., İstanbul 2012.

Üsküdârî, Mehmet Emin, *Telhîs-u Tehâfütü'l-Hûkemâ*, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.