

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

GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE
İMKÂN, İMKÂNSIZLIK VE ZORUNLULUK

DOKTORA TEZİ

ÖMER BOZKURT

Ankara-2009

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

**GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE
İMKÂN, İMKÂNSIZLIK VE ZORUNLULUK**

DOKTORA TEZİ

ÖMER BOZKURT

Tez Danışmanı
Prof. Dr. HAYRANİ ALTINTAŞ

Ankara-2009

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

**GAZALİ VE İBN RÜŞD'DE
İMKÂN, İMKÂNSIZLIK VE ZORUNLULUK**

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. HAYRANİ ALTINTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

.....

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR

.....

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

.....

Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

.....

Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

.....

Tez Sınavı Tarihi: 08. 01. 2009

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALİ'DE İMKÂN, İMKÂNSIZLIK VE ZORUNLULUK	13
I. İMKÂN, ÖNCELİĞİ VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ	16
A. İmkân	16
B. İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi	27
II. İMKÂNSIZLIK VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ	39
A. İmkânsızlık	39
B. İmkânsızlığın Zihin Dışında Bulunması Meselesi	45
III. ZORUNLULUK (VÜCÛP)	48
A. Varlıksal Zorunluluk	54
B. Nedensizlik	56
C. Teklik	60
D. Birlik	62
1. Cisimlik Meselesi	66
2. Varlık-Mahiyet İlişkisi	70
3. Zat-Sıfat İlişkisi	71

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE İMKÂN, İMKÂNSIZLIK VE ZORUNLULUK	78
I. İMKÂN, ÖNCELİĞİ VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ	81
A. İmkân	81
B. İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi	93
II. İMKÂNSIZLIK VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ	115

A. İmkânsızlık.....	115
B. İmkânsızlığın Zihin Dışında Bulunması Meselesi	120
III. ZORUNLULUK (VÜCÛP)	122
A. Varlıksal Zorunluluk	125
B. Nedensizlik.....	128
C. Teklik	130
D. Birlik.....	134
1. Cisimlik Meselesi	136
2. Varlık-Mahiyet ilişkisi.....	143
3. Zat-Sıfat İlişkisi.....	150

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRME	159
I. İMKÂN	162
II. İMKÂNSIZLIK.....	173
III. ZORUNLULUK	177
 SONUÇ	193
 KAYNAKÇA	196

ÖNSÖZ

İmkân, imkânsızlık ve zorunluluk (vücub) İslam felsefesinin yoğun tartışmalarının merkezinde yer alan önemli bir konudur. İmkân ve imkânsızlık daha çok varlık, varoluş, yokluk, yoktan yaratma, âlemin kıdemi gibi problemlerin, zorunluluk ise zorunlu varlığın ispatı, zatı, sıfatları, tekliği, birliği, zat-sıfat ve varlık-mahiyet ilişkileri gibi meselelerin odağında yer almaktadır. Her ne kadar çalışmamızın dışında da olsa mantık alanının modal önermeler çerçevesinde ilgilendiği bir konu olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu konu İslam düşünürlerinin üzerinde çokça söz söyledikleri, tartışmalar yaptıkları ve çok sayıda eser yazdıkları önemli bir konudur.

Bu çalışmamızda Gazali ve İbn Rüşd'ün imkân, imkânsızlık ve zorunluluk konularındaki görüşlerini ortaya koyacak ve karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz. Bunu yaparken bu üç konuyu mantık alanının ele aldığı bağlamın dışında, daha çok ontolojik açıdan ve İslam felsefesindeki tartışmalar doğrultusunda tartışacağız.

Bu çerçevede tezimiz üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde Gazali'nin, ikinci bölümde ise İbn Rüşd'ün bu meseleyle ilgili görüşlerini ayrıntılarıyla ortaya koymaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölümde ulaştığımız sonuçları karşılaştırmalı olarak değerlendirdik ve kanaatlerimizi ifade ettik.

Bu tezin hazırlanmasında pek çok kişinin katkısı oldu. Öncelikle, lisans döneminden doktora kadar bana her konuda yardımcı olan, tezimin hazırlanması aşamasında katkılarını esirgemeyen ve bu konuda yol gösteren saygı değer hocam sayın Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ beye çok teşekkür ediyorum. Felsefî konularda tıkandığım yerlerde beni sabırla dinleyip karşılaştığım güçlükleri aşmamda bana yardımcı olan Sayın Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR ve Sayın Prof. Dr. Hüseyin

ATAY beylere; ayrıca bu çalışmanın en teknik konularında bile farklı bir açıdan bakmamı sağlayan sayın Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU hocama ve felsefî konuları çekinmeden tartıştığım, yapıcı eleştirileriyle çalışmamın her noktasını gözden geçiren sayın Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ hocama da teşekkürü bir borç biliyorum. Çalışmamın en sıkı dönemlerinde beni motive eden Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA hocama da teşekkür etmeden geçemeyeceğim. Doç. Dr. Müfit Selim SARUHAN hocamın desteklerini, Dr. Engin ERDEM'in yaratma ve ezelîlik konularındaki katkılarını da unutmamam gerekiyor. Ayrıca tezimin hiçbir anında beni yalnız bırakmayan ve İslam felsefesi alanında çalışmalar yapması nedeniyle tezin okunması, düzeltilmesi ve en önemlisi de teze yaptığı fikrî katkıları sebebiyle eşim Dr. Birgül BOZKURT'a sonsuz sevgi ve teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Adını unuttuğum ve bundan dolayı kendilerine özür borçlu olduğum herkese de şükranlarımı sunuyorum.

Ömer BOZKURT

Ankara- 2009

KISALTMALAR

AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ktb.	Kitabevi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mtb.	Matbaası
İ.A.	İslam Ansiklopedisi
İAD	İslami Araştırmalar Dergisi
İİFV	İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Tefsîr	Tefsîru Mâba'de't-tabî'a
Telhîs	Telhîsu Mâba'de't-tabî'a
TTK	Türk Tarih Kurumu

GİRİŞ

Bu çalışmamızın temel amacı imkân, imkânsızlık ve zorunluluk konularını Gazali (1058–1111) ve İbn Rüşd’ün (1126–1198) bakış açılarıyla, özellikle ontolojik yönden ortaya koymak ve karşılaştırmaktır.

Bu amacımıza ulaşmak için hareket edeceğimiz noktada evvela iki seçenekle karşı karşıya kaldık: Birincisi, filozoflardan hareket etmek; ikincisi ise konudan hareket etmek. Hocalarımızla yaptığımız müzakereler neticesinde filozoflardan hareket etme şikkini daha uygun bulduk. Aslında bu, daha zor olan seçenektir. Çünkü özellikle Tehâfütlerde birbirinin içine geçmiş ve bazen kimin savunduğu belli olmayan noktaları çekip çıkartmak, filozofların bu konudaki kanaatlerini tespit etmek ve neticede tekrar onları birbiriyle karşılaştırmak gibi bir tablo vardı karşımızda. Buna düşünürlerimizin farklı alanlardaki farklı yaklaşım tarzlarında yazılmış eserlerini de eklemeyi unutmamak gerekir. Ancak her şeye rağmen bu hareket noktasının sonuç itibarıyla daha faydalı olacağını düşünüyoruz.

Bu çalışmamızın sınırlarından birincisi üç temel kavram olan imkân, imkânsızlık ve zorunluluktur. Konumuzu bu kavramlarla belirtsek de işleyiş tarzımız kavramsal olmaktan öte ontolojik yönden olacaktır. Çalışmamızın ikinci sınırı ise iki filozof, İbn Rüşd ve Gazali’dir. Ancak bu, diğer filozofların bakış açılarını göz ardı ettiğimiz anlamına gelmemektedir.

Tezimizde Gazali ve İbn Rüşd’ün konuyla ilgili görüşlerini sunduktan sonra son bölümde karşılaştırma ve değerlendirmelerimizi yapacağız. Ancak asıl konuya geçmeden önce bazı hatırlatmalarda bulunmak istiyoruz.

Her şeyden önce imkân meselesi Gazali ve İbn Rüşd arasındaki en önemli tartışma konularından biridir. Bu konu, çeşitli biçimlerde, farklı farklı çalışmalarda

ele alınmış, üzerinde birçok genel ve özel felsefî eserde söz söylenmiştir. Ancak bu sözlerin büyük çoğunluğu Gazali ve İbn Rüşd'ün Tehâfütlerindeki âlemin ezelîliği meselesinde (birinci mesele) yer alan üçüncü ve dördüncü kanıtlardaki tartışmaların çok fazla dışına çıkmamıştır.¹ Bu da imkân sorununu dar bir alana sıkıştırmıştır.

İmkân meselesiyle ilgili olarak yaptığımız ilk araştırmalar, bu konunun tek başına ele alınmasının uygun olmadığını göstermiştir. Çünkü imkân konusu “imtina” (imkânsızlık) ve “vücûb” (zorunluluk) meseleleriyle de sıkı bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Tehafütlerin birinci meselesinin üçüncü ve dördüncü tartışmalarına göz attığımızda bu hususu açıkça görebiliriz. Ancak burada, mesele âlemin ezelîliği ekseninde cereyan ettiği için, imkânsızlık ve zorunluluk problemi biraz geride kalmış, daha çok imkânla ilgili hususlar incelenmiştir. Ancak imkân da ağırlıklı olarak ezelîlik çerçevesinden işlenmiş, daha çok onun bir dayanağı gerektirip gerektirmediği, zihinsel bir kavram olup olmadığı tartışmaları yapılmıştır. Düşünürlerimiz, imkânla ilgili tartışmalarda ulaştıkları sonuçları, kendi ilkeleri doğrultusunda imkânsızlık ve zorunluluk konuları için de geçerli görmüş, bu nedenle bu son iki mesele ayrıntıya girilmeden geçirilmiştir. İmkânın ve dolayısıyla imkânsızlık ve zorunluluğun bu şekilde ele alınmasında Gazali'nin payı büyüktür. Tartışma konularını belirleyen Gazali olduğu için İbn Rüşd'ün bu noktada çok da farklı bir seçeneği kalmamıştır.

Problemin bu çerçevede irdelenmesi, İslam felsefesine dair yapılmış çeşitli çalışmalara da bu şekilde yansımıştır. Hâlbuki Tehafütlerin diğer bölümlerine baktığımızda, özellikle zorunluluk ve imkânsızlık konularında önemli ayrıntıların olduğu görülecektir. Düşünürlerimizin imkânsızlık konusuna dair fikirleri daha çok

¹ Örnek olarak bkz. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz yay., İst. 2000, s. 53-108; Ali Ebu Mulhim, *Felsefetü'l-Arabiyye Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut, 1994, s. 131-164; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001, s. 61-65.

tabiat bilimlerinin birinci tartışmasında; zorunluluk konusuna dair fikirleri ise genellikle, dört, beş, altı ve bu altıncı tartışmanın açılımları olan yedi, sekiz ve dokuzuncu tartışmalarda geçmektedir.

Bu nedenle imkân, imkânsızlık ve zorunluluk konularını, ele alınmamış diğer bazı problemleriyle birlikte etraflıca incelemeyi uygun gördük. Bu amaçla, çalışmamızda bu meselenin incelenmiş yönlerini ele almakla beraber ağırlıklı olarak incelenmeyen yönlerine değineceğiz. Dolayısıyla çalışmamızın bu doğrultuda şekillendiğinin bilinmesi gerekir.

Sorun, kavramsal yöne sahip olduğundan dolayı imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarının anlamlarına kısaca bakmakta yarar görüyoruz. Öncelikle imkân kavramından başlamayı uygun buluyoruz. Çünkü imkân, tartışmaların ve görüş ayrılığının en keskin olduğu konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmkân kelimesi kök itibariyle varlıksal potansiyellik anlamı taşır. Aslında kertenkele yumurtası anlamına gelse de bu durum mecaz olarak diğer varlıkların yumurtaları için de kullanılmıştır.² Kelimenin sözlük anlamına bakıldığında imkânın ileride tesir gösterecek, büyüyecek ve gelişebilecek bir kuvvet kaynağına delalet ettiği söylenebilir. Filozofların kullandığı mana, direkt olarak bu köke vurgu yapmasa da bir açıdan bununla benzerlik gösterir.³

² İmkân, sözlükte “mekne” veya “mükne” kökünden gelir. Kertenkele ve çekirge gibi hayvanların yumurtasına verilen isimdir. Kertenkele, karnında yumurta toplandığında buna “mekûn” veya “mümkin” denir. “Mekûn” esas olarak kertenkele yumurtası için söylene de mecazi olarak kuş yumurtası için de kullanılır. “Emkene” fiil olarak tohumu ekip yetiştirmek veya fidanı dikmek anlamındadır. “Mekine” ve “mükne” kuderet ve güç anlamına gelirken, “imkân” kudretli kılmak, güç ve kuvvet vermek anlamını ifade eder. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Daru Lisani'l-Arap, Beyrut, Tarihsiz, c. I, s. 516-517; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Daru'l-lhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1369, c. V, s. 343.

³ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 40-41.

İmkân kuvvet ve vasıta anlamlarına gelmekle birlikte “mümkün olanın hali”, “mümkün fiiller ve vakalar”, “herhangi bir şeyi yapmak hususundaki ihtiyar” anlamlarını da sırasıyla ifade eder.⁴

İmkân’ın birçok çeşidi olsa da bunlar genellikle mantıktaki modalite bağlamında ortaya konmuş hususlardır. Bunlar “İmkân-ı zatî”, “İmkân-ı isti’dâdî”, “İmkân-ı âm”, “İmkân-ı hâss” şeklinde belirtilebilir.⁵

İmkân mantıkta, ontolojide ve epistemolojide farklı şekillerde kullanılmaktadır. Genel olarak güç, muhtaçlık, ihtimal gibi durumları içeren ve fakat filozoflarca farklı şekillerde anlamlandırılan bir kavram olmuştur.⁶

İmkân konusu en yaygın biçimde mantıkî ve ontolojik olmak üzere iki alandaki durumları ifade etmektedir. Mantıkî İmkân bir şeyin iç çelişkiden arınmış olması, yani akla uygun bulunmasıdır. Bu durumda varlığı çelişki içermeyen her şey mümkün kategorisinde yer alır. Ontolojik İmkân ise mantıkî İmkânın yanında bir şeyin tasavvurundan varlık alanına çıkma şartlarını ifade eder.⁷ Bu durumda ontolojik açıdan İmkân dâhilinde olan her şey mantıken İmkân dâhilinde midir? Ya

⁴ Diğer yandan İmkân kavramı İngilizcede genellikle “possibility”, mümkün ise “possible” kavramıyla karşılık bulur. Bazen “contingency” kavramıyla da karşılanan İmkân, mümkün olabilme, tesadüf, ihtimal, tesadüfî hal, İmkân dâhilinde olan bir hadiseyi ifade etmek için müşahhas manada kullanılır. Bu kavrama yakın olarak “compossible” da kullanılmaktadır; ama birincisiyle aralarında küçük farklılıklar vardır. Diğer yandan “contingence” mümkün olabilme, bir şeyi kabul etmek, üzerine almak, “contingentia” ise erişmek, temas etmek, yakalamak, elde etmek, ele geçirmek rast gelmek anlamlarında kullanılır. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Mtb., İst. 1954, c. II, s. 698; c. I, s. 470; Bedi Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Ktb., İst., 1994, s. 136; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İst., 2002, s. 771-772. Her ne kadar felsefî sözlüklerde farklı farklı yerlerde ele alınsa da “possibility” ve “contingency” kavramlarının içeriklerinin büyük oranda birbirine yakın tanımlarla doldurulduğu görülmekte, ancak aralarındaki fark net olarak izah edilmemektedir. Diğer yandan “possible” ve “contingence” kavramları Aristo’da yakın anlamlı olup “olumsal” olarak çevrilmiştir. Bu iki kavramın arasındaki fark şöyle izah edilmiştir: Doğruluğu zorunlulukla kayıtlanmış önermeye zorunlu, yanlışlığı İmkânsızlıkla kayıtlanmış önermeye İmkânsız, ne zorunlu ne de İmkânsız olan önermeye olumsal (contingence) denir. Bu önerme yalnızca İmkânsız olmadığı zaman ise mümkün (possible) diye isimlendirilir. Bkz. İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000, s. 16-17.

⁵ Seyyit Şerif Cürcanî, *Ta’rifât*, Esat Efendi Matbaası, İst. 1300, s. 24; Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, c. II, s. 700; Mahmut Kaya, “İmkân”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV yay., s. 224.

⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 771-772

⁷ Mahmut Kaya, “İmkân”, s. 224-225.

da mantıken imkân dâhilinde olan her şey ontolojik anlamda mümkün müdür? Bu tartışılmış bir sorudur. Tezimizde Gazali ve İbn Rüşd'ün bu konuda tartışmalar yaptıkları da görülecektir.

Burada, imkânın fiil durumu olan mümkünün de bazı tanımlarını sunmak istiyoruz:

1. Bir çelişkiyi içermeyene mutlak olarak veya mantıken mümkün denilir.
Buna aklen veya bilkuvve mümkün de denir.
2. Tecrübenin genel şartlarına uygun düşen, hiçbir olayla çelişmeyen, az çok ihtimal ifade eden (maddeten mümkün) anlamları da vardır.
3. Hiçbir manevî kaideye zıt ve muhalif olmayan (manen mümkün).
4. Bilfiil değil, bilkuvve mevcut olan.
5. İster şu andan ister geçmiş ve gelecekte söz edilsin, konuşanın doğru veya yanlış olduğunu bilmediği durumlar için de kullanılır. “Bu akşam yağmur yağması mümkündür.” gibi.
6. Kısmen, muhtemel anlamında da kullanılır.⁸

İmkânsızlık kavramına gelince; onun Arapçada genellikle “imtina”⁹ ile karşılandığı görülür. İmkânsız olan durum ve şeyler için ise “mümteni”, “muhal” ve “müstahil”¹⁰ kavramları kullanılır.

Muhal, varlığı dış dünyada gerçekleşemeyen şey olarak tarif edilebilir. “Bir şeyde hareket ve sükûnun aynı anda bir arada bulunması” muhale örnek verilebilir.¹¹

⁸ Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, c. II, s. 699-700.

⁹ “İmtina” ise “Me-Ne-A” kökünden gelip mastarı “men’ ” dir. Birini, istediği bir şeyden engellemek, ona istediğini vermemek anlamına gelir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, c. I, s. 534.

¹⁰ “Muhal” ve “müstahil”, “Ha-Ve-Le” kökünden gelir. “Hâ-Le” diye okunan bu fiil, mastar olarak yıl ve sene anlamına gelir. Fiil olarak ise değişmek, dönüşmek, dönüp durmak demektir. Senenin dönüp durması da bu anlama dayanır. “Havl” kelimesi bu kökten gelir. “La havle ve la kuvvete illa billah” ifadesinde geçen kelime bu olup ilk anlamıyla “hareket”i ifade eder. Güç, kuvvet anlamına da gelir. “Muhal” sözcüğü de bu kökten gelir. Sözü bozulması, saçma hale gelmesi anlamında kullanıldığı gibi, bir şeye ait olmayan söz için de kullanılır. “Müstahil” de bu kökten gelir ve “muhal” anlamını ifade eder. İbn Manzûr, *a.g.e*, c. III, s. 758-760.

İmtina ise özü, dış varlığında yokluğunu gerektirme zorunluluğudur.¹² İmkânsızın varlığı yoktur. Özelliği, hiçbir şekilde var olmamaktır. Onu var olan bir nesne gibi görmek mümkün değildir.

“Vücûb”¹³ ve “vâcib” kavramlarına baktığımızda bunların öncelikli olarak fikhî anlamıyla ele alındığını ve farzın eşanlamlısı olarak belirtildiğini görmekteyiz. Vücûb, gereklilik anlamını verir.¹⁴

“Vücûb”, aynıyla özünü gerektirme ve hariçte olma zaruretidir.¹⁵ Bir şeyin “zarurî” olması anlamına da gelir.¹⁶ “Zorunluluk” olarak Türkçeye çevrilen “vücûb”, olduğundan başka olamama durumudur. Zorunluluk bir açıdan imkânsıza karşıttır.¹⁷ Zorunluluk, sebep sonuç ilişkisinin gerekliliği anlamındaki nedensel zorunluluk için de kullanılmaktadır. Bu sebeple, çalışmamızda böyle bir anlamı kast etmediğimizi belirtmek isteriz.

Zorunluluk, zorunlu varlığın durumunu ifade eder. Zorunlunun yokluğu düşünülemez. Bu nedenle varlıksal zorunluluk sadece zorunluya aittir. Bu kavramı daha çok din felsefesinde, zorunlu varlığın ispatındaki ontolojik delilde görmekteyiz.¹⁸ Ayrıca kelâm ve akaid ilminde isbat-ı vâcib konusundaki delillerde de görmek mümkündür.

¹¹ Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 138.

¹² A.g.e., s. 24.

¹³ “Ve-Ce-Be” kökünün mastarıdır. Bir şeyin gerçekleştiğini -“Alışveriş gerçekleşti.” gibi- ve bir şeyin düşüp öldüğünü -“Vecebe el-meyyitu”: “Ceset öldü.” gibi- ifade eder. İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, c. V, s. 89-90.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, c.III, s. 878-879.

¹⁵ Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 168.

¹⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât (Klasik Mantık)*, Fecr yay., Ankara, 1998, s. 128.

¹⁷ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 204; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1149-1150.

¹⁸ William E. Mann, “Necessity”, *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, 1999; s. 264-270; Robert Prevost, “Divine Necessity”, *Philosophy of Religion*, Rutgers Univ. Press, New Jersey, 2002, s. 216-229; Michael Martin, “The Ontological Argument”, *Philosophy of Religion*, Blackwell, 2003, s. 282-293.

İmkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarını kısaca tanımladıktan sonra çalışmamızda bu kavramları hangi çerçevede ele aldığımızı belirtmek istiyoruz. İmkândan, mümkünlük özellikleri, var olma olanağı ve var olma olasılığı gibi bir anlamı temele aldık. İmkânsızlıktan da var olmama/olamama halini ve böyle bir durumda olmanın sebeplerini ifade eden bir anlamı kast ettik. Zorunluluktan ise zorunlu varlığın zorunluluk “niteliğini”, varlıksal zorunluluğunu ve bu zorunluluğu “gerektiren”leri kast ettik. Üç kavrama dair bu anlamlar, sözlük ve terim anlamları olmayıp tezimizde ele aldığımız filozofların görüşlerini incelerken uymak durumunda kaldığımız bir şablondur. Gazali ve İbn Rüşd’ün bu kavramlara verdikleri anlamlar elbette ki farklılıklar gösterecektir. Dolayısıyla bunlar filozoflarımızın kanaatlerine göre şekillenecek, problem olarak ortaya konacak ve tartışmalarıyla incelenecektir.

Ayrıca bu üç kavramı, filozoflarımıza göre kavramsal ve varlıksal boyutlarıyla ele aldığımızı da ifade etmek istiyoruz. Bu noktada söz konusu kavramları mantıktaki modal önermeler çerçevesinde incelemenin tezimiz dışında olduğunu belirtmekte yarar vardır. Diğer yandan imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarının modalite açısından kısaca nasıl incelendiğine burada değinmekte de fayda buluyoruz:

Bilindiği üzere önerme, bir şey hakkında, bir şeyi tasdik veya inkâr eden sözdür.¹⁹ Önerme dua, emir ve soru gibi sözler değildir. Bu nedenle önermelerin bir

¹⁹ Aristoteles, *Organon, Birinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, MEB, yay., 1996, s. 3.

hüküm ifade etmesi gerekir.²⁰ Önergelerin çeşitleri, genel olarak beş ana başlık altında toplanabilir.²¹ Bunlardan biri de modal önemelerdir:

Bir önermede bazen özne ile yüklem arasındaki ilişki bir kayıtlı kayıtlıdır. Önermenin doğruluğu, o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda, önermenin kipliği veya modalitesi denir. Önermenin modalitesi, önermenin işaret ettiği şeyle olan bir ilişkidir. Yani modalite, bir önermenin işaret ettiği şeyin gerçek, zorunlu veya mümkün olup olmaması halidir. Bir önermenin modalitesi, önermede geçen bir kelimedenden, bir zarf veya sıfattan ya da yüklemden anlaşılabilir. Örneğin “Sokrates iyi münakaşa ediyor.” önermesinde hüküm “iyi” ile kayıt altına alınmıştır. Modalite bu açıdan önermeye birleşen bir zarf olmuştur.²²

Modal önermeler tek bir önermeye benzese de aslında birbirine geçmiş iki önermeden meydana gelir. Bu nedenle modal önermelerin modalitesinin ortaya çıkartılması ve bunun bir önerme olarak ifade edilmesi gerekir. Örneğin “İyilik eden iyilik bulur” önermesinin modalitesi “İyilik eden mutlaka iyilik bulur” şeklindedir. Burada görüldüğü üzere iki hüküm var olup biri diğerinin üzerine verilmiştir. Başka bir örnek verecek olursak: “Zorunlu olarak Tanrı bilendir.” modal önermesi; “Tanrı bilendir”, “Tanrı’nın bilmesi zorunludur” şeklinde iki hükmü içermektedir.²³

Modal önermeler Aristo’da, Batı mantıkçılarında ve İslam filozoflarında çeşitli farklılıklarla ele alınmıştır.²⁴

Aristo’da modal önermeler konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Genel kanaate göre o, modalite açısından üç tür önerme kabul etmektedir:

²⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF yay., Ankara, 1991, s. 45.

²¹ Bunlar: 1. Ait oldukları alanlarına göre önermeler. 2. Nitelikleri bakımından önermeler. 3. Yapıları bakımından önermeler. 4. Modal önermeler. 5. İçlemleri bakımından önermeler. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis yay., Ankara, 2004, s. 105-125.

²² Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 117-118; Öner, *Klasik Mantık*, s. 75.

²³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 118.

²⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 76-89.

1. Basit önermeler: Konu ile yüklem arasında basit bir bağ bulunur. “Köyler güzeldir.” gibi.
2. Zorunlu önermeler: Her zaman ve şartta doğru olmayı, zorunluluğu ifade eder. “İki tane iki, zorunlu olarak dört eder.” gibi.
3. Mümkün (contingent-olumsal) önermeler: Bir imkânı dile getiren önermelerdir. “Bu gün hava sıcak olabilir.” gibi.²⁵

Batı mantıkçılarında modal önermeler mümkün, kontenjan, imkânsız ve zorunlu olmak üzere dörde çıkarılmış ve modal önermeler karmaşık (kompleks) önermeler arasında kabul edilmiştir. Ancak bu konuda farklı yaklaşım sergileyen ve farklı şekillerde modal önermeler kabul edenler de olmuştur.²⁶

İslam filozoflarında da Batıda olduğu gibi farklı yaklaşımlar görülmektedir. Mütakaddimîn mantıkçılar üç tip modal önerme kabul etmiştir. Bunlar “vücûb”, “imkân” ve “imtina”dır.²⁷ Bu, İbn Sina (981–1037) etkisindeki bir yaklaşımdır.²⁸ Bu anlayışa göre modal önermeler genel olarak şöyledir:

1. Zorunluluk (vücûb): İkiye ayrılır:
 - a) Vücûbu Zatî: Zorunluluk, konunun özünden, asıl varlığından gelir: “Allah âlimdir.” gibi.
 - b) Vücûbu bil-gayr: Zorunluluk, konunun özünden gelmez: “İnsanın yazı yazarken parmaklarının hareket etmesi zorunludur.” gibi.

²⁵ Öner, *a.g.e.*, s. 67-77; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 118-119; A. Kadir Çüçen, *Mantık*, Asa yay., Bursa, 1999, s. 66; Aristoteles, *Organon, Birinci Analitikler*, s. 5 vd.

²⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 78-80; D. W. Hamlyn, “Contingent and Necessary Statement”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, 1967, Amerika, v. II, s. 198-204; Bruce Aune, “Possibility”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, 1967, Amerika, v. VI, s. 419-424.

²⁷ A. Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 128.

²⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 82; Gazali de modal önermeler konusunda tamamen İbn Sina'nın etkisindedir ve mütakaddimîn mantıkçıları arasında sayılır. Bkz. İbrahim Çapak, *Ebu Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2003, s. 117-120.

2. İmkân: Bir şeyin kendisinin ne varlığını ne yokluğunu gerektirmemesidir.

İkiye ayrılır:

a) İmkân-ı Hâss: Hem var olma hem de yok olma yönünden zorunluluğu olumsuz kılmaktadır. “İnsan yazandır.” gibi. Burada bir zorunluluk yoktur.

b) İmkân-ı Âm: Ya var olma veya yok olma tarafından yani bir taraftan zorunluluğu olumsuz kılmaktır: “Her ateş sıcaktır.” gibi.

3. İmtina: Özü, dış varlığında yokluğunu gerektirme zorunluluğudur: “Ateş soğuktur.” gibi.²⁹

Müteahhirûn mantıkçılar ise modal önermeleri “zorunluluk”, “devam”, “fiil” ve “imkân” olmak üzere dörde çıkartmışlar ve bunların da birbirleriyle olan ilişkilerinden birçok modal önerme oluşturmuşlardır. Bunlar hakkında kesin bir sayı veremeyiz.³⁰ Bu konuda İslam dünyasında İsmail Gelenbevî’nin (1730–1790) *Risâletü’l-İmkân* adında kapsamlı bir risalesi vardır. Burada modal önermelerin bu çeşitleri üzerinde durulmuştur.³¹ Ayrıca Gelenbevî’nin mantık anlayışı üzerine yapılan çalışmada da bu konu ayrıntılarıyla ortaya konmuştur.³²

Dolayısıyla modal önermelerle ilgili olarak verilen bu bilgiler göstermektedir ki, metafizikte tartışılan imkân, imtina ve vücûbun mantıktaki modaliteyle ilişkisi çok az bir düzeydedir. Bu ilişki, modal kavramların kayıtladıkları hükümlerin, ontolojide anlamsal olarak bağlantısını göstermekten öteye geçememektedir. Gazali’nin anlayışında da görüleceği üzere o, bu kavramları sadece zihinsel

²⁹ Öner, *Klasik Mantık* s. 82-83; A. Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedât*, s. 128-129; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 120-121.

³⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 84-90; Abdulkuddus Bingöl, *Gelenbevî’nin Mantık Anlayışı*, MEB yay. İst. 1993, s. 56.

³¹ Bkz. İsmail Gelenbevî, *Risâletü’l-İmkân*, Dar-Saadet, İst., 1309.

³² Bingöl, *Gelenbevî’nin Mantık Anlayışı*, s. 56-73.

kavramlar olarak görerek mantıktaki modaliteye yaklaşırken, İbn Rüşd bunların dışarıda da bir karşılığını kabul ederek bu anlayıştan tamamen uzaklaşmakta ve ontolojik bir boyuta kaymaktadır.

Bu çalışmamızda dikkat edilmesi gereken konulardan biri de çalışmamızın sınırlarına dâhil ettiğimiz filozoflarımızın eserleri ile ilgilidir. Bunları etraflıca ele almak mümkün olmasa da bazı konuları hatırlatarak geçmek istiyoruz.

Bilinmektedir ki, İbn Rüşd, Gazali'nin farklı eserlerde farklı görünümsergilediğini ve dolayısıyla ona ait net bir çizginin belirlenemeyeceğini “*O, Eş’arilerle Eş’arî, sûfîlerle sûfî, felsefecilerle filozoftur.*”³³ sözüyle ifade etmiştir. Ona hak vermemek elde değildir. Gerçekten de Gazali'nin *Tehâfüt, Meâric*,³⁴ *Mişkâtü'l-Envâr* ve *Munkız* adlı eserlerine bakıldığında bu durum görülür. O, *Tehâfüt*'te kendisine özgü bir tez ileri sürmediğini söylemekte,³⁵ birçok konuda filozofları eleştirmekte ancak başka eserlerde burada kabul etmediği nice konuları kabul etmektedir. Bu nedenle onun özellikle felsefeyle ilgili olarak, kendisine özgü görüşlerini belirlemek güçleşmektedir. *Tehâfüt*'teki tartışma metodu öyle ilginçtir ki, filozoflarla ortak olduğu çoğu mesele dikkatten kaçmaktadır. Aslında üç meşhur görüş müstesna, sonuç itibarıyla filozoflarla hemfikir olduğu birçok husus vardır.

³³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl (Felsefe Din İlişkileri)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İst., 1992, s. 98.

³⁴ “*Meâricü'l-Kuds*” adlı eserin Gazali'ye aidiyeti konusunda farklı fikirler bulunmaktadır. Ancak bu eserde Gazali'nin benimsediği fikirleri incelediğimizde, bu fikirlerin filozofların düşünceleriyle çeşitli açılardan ilişkili olduğunu görmekteyiz: Bu ilişkiyi üç biçimde belirtebiliriz. 1. Aynı görüşte olduğu fikirler: Örneğin ruhun bir cevher olduğu, ölmeyeceği (s.23-28, 61). Nefsin çeşitleri ve bu çeşitlerin kuvveleri, insani kuvve, idrak gücü ve aklın mertebeleri (s. 29-47). Fazilet ve reziletler (s.63). 2. Bazı yönlerden ortak bazı yönlerden farklı olan görüşleri: Örneğin Gazali bu eserde sudûrdan ve ilk yaratılanın akıl olduğundan söz etmektedir. Ancak buradaki sudûr sistemi filozofların anlayışından farklılıklar göstermektedir. (s. 56, 147). Vâcibu'l-Vücud'un bazı özellikleri ve sıfatları, ölümden sonraki yaşam, nübüvvet vs. gibi görüşleri de bu başlık altında değerlendirilebilir. 3. Filozoflardan tamamen farklı olan fikirleri: Buna Vâcibu'l-Vücud'un bazı nitelikleri, özellikle de onu cevher olarak görmemesini örnek verebiliriz. Yine yaratmadaki irade ve kudret anlayışı da buna örnek verilebilir. Bu açılardan bakıldığında bu eserin Gazali'nin felsefî görüşlerini en iyi yansıtan eser olduğu bile söylenebilir. Bkz. Gazali, *Meâricü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev. Serkan Özburun, İnsan yay., İst., 2007.

³⁵ Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. M. Kaya - H. Sarioğlu, Klasik yay., İstanbul, 2003, s. 46.

Ancak onun bu sonuca ulaşırken izlediği yolun farklı olduğu söylenebilir. Onun yaptığı, bu konularda filozofların yanlışlıklarını değil, yetersizliklerini ortaya koymaktır.³⁶

Çalışmamızın diğer tarafında bulunan İbn Rüşd de aslında Gazali'ye yönelttiği eleştirilere maruz kalabilecek durumdadır. Bu durumu görmek için İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*, *Tefsîr* ve *Telhîs*'ler ile *el-Keşf* ve *Faslu'l-Makâl* eserlerinde ileri sürdüğü fikirlerini karşılaştırmamız yeterlidir. Onun bu noktadaki farklı yaklaşımları, araştırmamız içerisinde yeri gelince belirtilecektir. Ancak burada bir örnek olması bakımından onun Allah'a cisimlik ve yön isnadı gibi konularda *Keşf* eserindeki yaklaşımıyla *Tehâfüt*'teki yaklaşımına bakmamız önem arz edecektir. Onun bu çerçevede bazen Gazali'den daha öte bir bulanıklık içerisinde olduğunu görmek mümkündür. İbn Rüşd ile ilgili bir sorun da onun *Tefsîr* ve *Telhîs*'lerinde Aristo'dan ne kadar farklı olduğudur. Bunun da ayrıntılı olarak ortaya konması gerekir.

Ancak her iki düşünürümüzün bu problemlili yönlerine rağmen onların imkân, imkânsızlık ve zorunluluk konularındaki görüşlerini netleştirmek imkânsız bir durum da değildir. Bu ön hatırlatmalardan sonra, şimdi her iki düşünürümüzün bu konulara dair görüşlerini sunabiliriz. Kronolojik açıdan önce gelmesi nedeniyle Gazali'den başlamak yerinde olacaktır.

³⁶ Bu konularla ilgili olarak bkz. Süleyman Dünya, *el-Hakikatü fi Nazari'l-Gazali*, Daru'l-Mearif, Mısır, 1965, s. 149 vd. Bu eser Gazali'nin benimsediği görüşlerin büyük oranda İbn Sina ve Fârâbî'yle aynı doğrultuda olduğunu göstermek amacıyla yazılmıştır. Ayrıca bkz. Kemal Batak, "Tehâfütü'l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler (Gazali'nin Filozofları Tekfirine Giriş 1.)", *İAD*, TEKDAV yay. Ankara, 2000, c. XIII, sy. 3-4, s. 373-378.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALİ'DE İMKÂN, İMKÂNSIZLIK VE ZORUNLULUK

Gazali'nin imkân anlayışına geçmeden önce varlık hakkındaki düşüncelerine kısaca değinmek istiyoruz.

Gazali varlıktan söz açarken herhangi bir tanımla yola çıkmaz. Genellikle Allah'ın varlığı konusuyla söze başlar. Allah'ın hakikî ve zorunlu varlık olduğunu ve O'nun varlığının nasıl ortaya konabileceğini ele alır. Sonrasında O'nun dışında kalan diğer varlıkları inceler ve bunlardan hareketle bir varlık tanımı ortaya koymaya çalışır.³⁷ Ancak burada belli başlı bir tanım görmek zordur. Nitekim Gazali'nin varlık anlayışıyla ilgili olarak yapılan çalışmalarda da varlığın tanımından çok onun çeşitleri üzerinde durulmuştur.³⁸

Gazali'nin, *el-İktisâd* eserinin birinci kısmında, Allah'ın zatı hakkındaki ifadelerine baktığımızda, onun varlıktan ne kastettiğini anlayabiliriz. Onun buradaki ifadelerinden öncelikle anlaşılan şudur ki, “vücut” ve “mevcud”, varlığı ifade eden eşanlamlı iki kavramdır.³⁹ Ancak bu varlığın ne olduğunu anlayabilmek için, Gazali yine başka bir varlık ayırımından yola çıkmış ve bu ayırımın sonunda varlıktan ne kast ettiğini ortaya koymuştur. Ona göre varlık (mevcud) ikiye ayrılır:

1. Yer işgal eden varlıklar. Bunlar da ikiye ayrılır:
 - a) Cevher-i Ferd: Yer işgal eder ve birleşik de değildir.
 - b) Cisim: Yer işgal eder ve bununla birlikte birleşiktir.
2. Yer işgal etmeyen varlıklar. Bunlar da ikiye ayrılır:

³⁷ Gazali, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev. K. Işık, AÜİF yay., Ankara, 1971, s. 22-23; *Kitabu'l-Erbain fî Usuli'd-Din*, çev. Yaman Arıkan, Eskin Mtb., İst. 1970, s. 7-8.

³⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB. yay., İst. 1993; Nurgali Kabylov, *Gazali'de Varlık Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2002.

³⁹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 23.

- a) Araz: Yer işgal etmez fakat varlığı bir cisme muhtaçtır.
- b) Allah: Yer işgal etmez ve varlığı hiçbir şeye muhtaç değildir.

Gazali'ye göre ister var edilip hisle müşahade edilen cevher, cisim ve araz gibi varlıklar olsun, ister var edilmeyip aynı zamanda hisle de müşahade edilmeyen ancak delille idrak edilen varlık olan Allah olsun, tüm bunlar varlıktır (mevcud) ve biz varlığın (vücûd) aslından şüphe etmeyiz.⁴⁰ Dolayısıyla varlık Gazali'ye göre kendisinden şüphe edemeyeceğimiz şeylerdir.

Bu nedenledir ki Gazali, varlığı yokluğun karşısı olarak görmüştür. Varlık, yokluk karşısında görünme, belirgin olma özelliğine sahiptir. Yokluk tam anlamıyla bir karanlıktır.⁴¹ Hatta karanlığın en keskin olanıdır. Yokluk hem başkasına hem de kendisine göre bir mevcut değildir. Yokluğun karşısında ise nur olarak kabul edilen varlık (vücud) vardır.⁴² Dolayısıyla yokluk bir şey değildir.⁴³ Bu anlayış Gazali'nin Mutezile'den ayrıldığı ve onları eleştirdiği önemli bir yerdir.⁴⁴

Gazali'ye göre varlık kudretin sonucudur. Varlık kudretten hâsıl olabilen sabit (müşahade edilebilen)⁴⁵ bir şeydir. Bundan dolayı Gazali'ye göre yokluk kudrete yüklenemez. Yokluk bir şey olmadığından, yokluğun kudretin tesiriyle bir fiil haline gelmesi imkânsızdır. Diğer yandan varlık bir şeydir ve kudret varlığa ilişmekle bir şey yapmış olmaktadır.⁴⁶ Gazali'nin bu yokluk anlayışına İbn Rüşd'ün ciddi eleştirileri olacaktır.

⁴⁰ Gazali, *a.g.e.*, s. 22-23; Varlığın var edilen şeyler olduğu anlamı için bkz. Gazali, *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Hüsna*, çev. M. Ferhat, Ferhat yay., İst. 1972, s. 188.

⁴¹ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 195.

⁴² Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev. S. Ateş, Bedir yay, İst., 1994. s. 29.

⁴³ Gazali, *el-İktisâd*, s. 29.

⁴⁴ *A.g.e.*, 29-30.

⁴⁵ Buradaki sabit, değişmez anlamında değil, müşahade edilebilen anlamındadır. Bkz. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 237.

⁴⁶ Gazali, *el-İktisâd*, s. 29.

Gazali'ye göre bir şeye üç bakımdan varlık denmektedir. O, bu duruma *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Husna*'da "hak" ismini açıklarken dikkat çekmektedir. Buradaki ifadelerine göre "hak", varlığa karşılık gelmekte ve üç bakımdan kullanılmaktadır:

Birincisine göre "hak", ayandaki (zihin dışındaki) varlığı ifade etmektedir ve bu anlamıyla mutlak hak (varlık) Allah'tır. Diğer varlıklar ise mutlak hak değildir.⁴⁷

İkincisine göre "hak", bir şeyin zihindeki varlığını ifade eder. Buna bilgi de denebilir. Bu tanıma göre "*Aklın müsadif olduğu ma'kule, mevcuda mutabakatı bakımından hak denilmiştir. Çünkü ona zatı itibariyle mevcut denmektedir. Onu idrak eden akla izafetle de ona hak demiştir.*"⁴⁸ Bu tanım bize İbn Rüşd'ün "doğru" (sâdık) anlamındaki varlık tanımını hatırlatmaktadır.

Üçüncüsüne göre ise "hak", bir şeyin dildeki varlığını ifade eder: Burada "hak" (doğru) kelimesi, sözlerle ilgili olarak kullanılır. Bir şeye hak söz veya boş söz demek gibi.⁴⁹

Varlık konusunda Gazali'nin muhtelif eserlerinde, eserlerindeki içeriğe göre varlık tanımları ve çeşitleri farklılaşmaktadır. Bunlar genelde ontolojik anlamın dışındadır. Bu konuda psikolojik temelli varlık çeşitlerini sıraladığını görmekteyiz: Örneğin varlıkları bu bağlamda zatî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî varlık olmak üzere dörde ayırmıştır.⁵⁰ Gazali ayrıca tasavvufî anlamda varlığın mertebelerini de ele almıştır.⁵¹ Ancak tüm bunlar konumuz dışındadır.

⁴⁷ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 167.

⁴⁸ A.g.e., s. 168.

⁴⁹ A.g.e., s. 168.

⁵⁰ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 245-246.

⁵¹ Gazali, *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir yay., İst., 1993, c. III, s. 44-47.

I. İMKÂN, ÖNCELİĞİ VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ

A. İmkân

İmkân konusunun anlaşılabilmesi büyük oranda varlık ayırımına dayanmaktadır. Zira imkânın mümkününe ait bir hal olduğunu belirtmiştik. Bu nedenle Gazali'nin varlık ayırımından yola çıkacağız. Gazali, kendisinden önceki birçok filozof gibi⁵² varlığı ikiye ayırmıştır: 1. Varlığı kendi zatından varlık. 2. Varlığı başkasından olan varlık.

Varlığı zatından varlık, Allah'tır. Varlığı başkasından olan varlık ise kendisiyle kaim değildir, varlığı emanettir. Bu varlık, zatı yönünden ele alınacak olursa sırf yokluktan (adem) ibarettir. Onun varlığı ancak başkasına izafeten var olup, gerçek bir varlık değildir.⁵³ Bu varlığı Gazali, “mümkün varlık” (mümkinu'l-vücûd) veya “caiz varlık” (câizu'l-vücûd) olarak isimlendirir.⁵⁴

Gazali'nin bu iki varlık türü dışında varlıkla nitelendirmediği bir durum daha vardır. İmkânsız denilen bu durum daha sonra incelenecektir.

Gazali'nin imkân hakkındaki fikirlerini netleştirmede mümkün varlığa dair sözleri önem arz eder. Ancak burada mümkün varlığın ne olduğundan öte nasıl bir niteliğe sahip olduğu ve bu varlık grubuna dâhil olabilme hali olan imkânın bizim için daha önemli olduğunu belirtmek gerekir. Bunu ortaya koyarken düşüncemizin

⁵² Fârâbî ve İbn Sina da temelde varlığı bu şekilde ele almaktadır. Ancak ayrıntılarda farklılıklar görülmektedir. Bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İst., 2003, s. 118; İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ, İlahiyât*, çev. E. Demirli-Ö. Türker, Litera yay., İst. 2004, c. I, s. 35-36; *Risâletu'l-Arşîyye, İbn Sina Risaleleri* içinde, çev. A. Açıkgenç - H. Kırbaşoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 45-46, *Necât, İlahiyât, Mektebetu'l-Murtadaviyye*, Tahran, tarihsiz, s. 224-225.

⁵³ Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 29-30. Gazali'nin mümkün varlıkların varlığını “emanet”, “sırf adem” ve “gerçek varlık değildir” şeklinde nitelendirmesi, bu ifadelerinin geçtiği eserin tasavvufi nitelikli olması nedeniyle mutlak manada değil de mecazi anlamda kabul edilmesi gerekir. Bu ifadeler vahdet anlayışındaki sûfilerin sıklıkla başvurdukları bir yoldur. İbn Arabî'nin benzer yaklaşımı için bkz. A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF yay., Ankara, 1975, s. 40; İbn Seb'in'in benzer ifadeleri için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 112-114, 138-139.

⁵⁴ Gazali, *el-İktisâd*, s. 105.

mümkün varlık tanımlarından ve âlemin ezelîliği bağlamında yaptığı imkân tartışmalarından yararlanacağız.

Gazali, imkân ve mümkün kavramlarını genellikle birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu nedenle bu kavramların çoğu zaman birbirine karıştığını görmekteyiz. Aynı durum “mümteni – imtina” ve “vâcip – vücûb” gibi kavram ikilemelerinde de söz konusudur.⁵⁵ Bu noktada Gazali’nin kastettiği anlamı temele almak, fikirlerini netleştirmek bakımından daha doğru bir yaklaşımdır.

Gazali’de imkânın eş anlamlısı olarak “cevaz” kavramı kullanılır. “Cevaz” ve “vücûb” (zorunluluk) ona göre birbirine zıttır.⁵⁶ Dolayısıyla imkân da zorunluluğun zıddı olmaktadır. Zorunluluğa sadece imkân değil, imkânsız da zıttır. Bu nedenle Gazali’nin varlık anlayışının çıkış noktasında ve merkezinde zorunlu varlık ve onun zorunluluğunun olduğunu söylemek mümkündür. Onun anlayışında zorunluluk hem imkâna hem de imkânsızlığa zıttır. Burada imkânın zorunlulukla zıt kabul edilmesi mümkün varlıktan var olma zorunluluğunu kaldırmış ve ona olmama ihtimalini vermiştir. Bundan olacaktır ki, Gazali, mümkünü, “*aklın varlığını kabulleneneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şey*”⁵⁷ olarak tanımlamıştır. Bu nedenle mümkünlük veya imkân “kesinlikle var olamamayı” değil, “var olabilmeyi” ifade etmektedir. Bu durum, imkânın imkânsızlıkla zıtlığını doğursa da Gazali böyle bir ifadeyi açıkça söylememiştir. Bu, bizim onun tanımlarına dayanarak ulaştığımız bir sonuçtur. Zira ona göre imkânsız, “*akılca kabullenilmesi olanaksız olandır*.”⁵⁸ İmkânın imkânsızlıkla zıt olabileceği sonucunu Gazali’nin açıkça dillendirmemesinin

⁵⁵ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 42-46.

⁵⁶ Gazali, *el-İktisâd*, s. 105.

⁵⁷ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 44.

⁵⁸ A.g.e., s. 44.

bazı sebepleri vardır. Bu durum imkânsız konusunda ele alınacaktır. Şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, o, her imkânsız denen şeyi imkânsız olarak kabul etmez.

Gazali'nin mümkün varlık tanımlarına baktığımızda, imkânı mümkünün bir vasfı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre bu imkân vasfı, varlıkça başkasına muhtaçlığı, nedenliliği, sonradan yaratılmışlığı (hâdis), değişebilirliği içermektedir.⁵⁹ Dolayısıyla da imkânla vasıflanacak her varlığın, hâdis varlıkların özellikleri olan şekil, benzerlik, birleşim, ayrışım, yakınlık, komşuluk, katışım, girişim, çıkış, giriş, değişim, kayboluş, dönüşüm gibi sıfatlarla niteleneceği kaçınılmazdır.⁶⁰

Bu özellikteki imkân halinin temelde neyle belirlendiği de önemli bir sorundur. Neler imkân dâhilindedir, neler değildir? İmkânı belirleyen nedir? Makul olması mıdır yoksa makdur, malum ve murad olması mı? Daha açık bir ifadeyle, imkânı belirleyen akla uygunluğu mudur yoksa Allah'ın kudret, bilgi ve iradesi midir?

Gazali'de bu her iki ölçütün de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Birinci ölçüte göre, imkân, aklın makul görebileceği şey olmalıdır, aksi takdirde imkânsız olur. İmkânın bu durumu mümkünün tanımında görülmektedir. Mümkün, aklın varlığını kabulleneneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği

⁵⁹ A.g.e., s. 39; Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn, Resâilu Gazali* içinde (İkinci Böl.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, s. 53; *el-İktisâd*, s. 23, 105.

⁶⁰ Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 21; Burada sıralanan özelliklerin bir kısmı Fârâbî ve İbn Sina'daki ayüstü varlıklar, bir kısmı da ayaltı varlıklar için geçerli olmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Müfârikât, Fârâbî* içinde, çev. H. Ziya Ülken – Kıvâmettin Burslan, Kanaat Kitabevi, basım yeri ve yılı yok, s. 101-102; *Deavii Kalbiyye, Fârâbî* içinde çev. H. Z. Ülken - Kıvâmettin Burslan, Kanaat Kitabevi, basım yeri ve yılı yok, s. 15-116; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118,119; İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, İbn Sina Risaleleri* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç – Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 86-88; *Kitabu's-Şifâ, İlahiyât*, c. I, s. 35-37; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Lîtera yay., İst., 2005, s. 127; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001, s. 141-146.

şeydir.⁶¹ Başka bir tanıtımda da mümkün varlık, varlığı veya varlık sahasına çıkması imkân dâhilinde olan, olabilen varlıktır.⁶²

Bu tanımları netleştirmek amacıyla, imkânsız olan hallere de bakmak gerekir. Bu konu daha sonra ele alınacak olsa da Gazali'nin imkân anlayışını anlamak için şimdilik kısaca bu noktaya değinmekte yarar bulmaktayız:

Gazali'ye göre imkânsız, akılca kabullenilmesi olanaksız olanlardır.⁶³ Bunlar da genel olarak üç başlık altında toplanabilir:

1. Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak.
2. Genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek.
3. Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek.

Gazali bu üç grup dışında olan şeylerin mümkün olup imkânsız grubuna girmeyeceğini belirtir.⁶⁴ Dolayısıyla birinci ölçüt açısından imkân, aklın temel ilkelerine ters olan imkânsız durumları dışarıda bırakmış ve aklen mümkün olan halleri ifade etmiş olmaktadır.

Burada aklın temel ilkelerinden kastımız, Gazali'nin apriori bilginin “tasdik” şekli olarak belirledikleriyle alakalıdır. Gazali, apriori bilgiyi iki şekilde ifade eder: Birincisi “tasavvur”, ikincisi ise “tasdik”tir. Gazali “tasdik” olan bilgiye “zaruriyyât”, “evveliyât ve “aklî-zorunlu bilgi” adlarını da verir. Bu bilgiler apaçıktır. Doğruluklarını deneyden almamıştır.⁶⁵ Gazali'nin yukarıda saymış olduğu üç imkânsız durum da işte bu bilgiler arasında yer alır. Bu bilgiler apaçık doğru

⁶¹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

⁶² Gazali, *el-Maznûnu bihi 'Alâ Gayri Ehlihi*, çev. M. Esen, Araştırma yay., Ank., 2005, s. 65, 67; Aklın temele alınarak imkânın belirlenmesi ve mümkün olan şeyin imkânı ifade ettiği konusunda bkz. Fârâbî, *Müfârikât*, s. 101-102; *Deavii Kalbiyye*, s. 115; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118-119; İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 86; *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s.32-33.

⁶³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

⁶⁴ A.g.e., s.175, 39.

⁶⁵ Geniş açıklamalar için bkz. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan yay., İst. 1998, s. 126-127.

bilgiler olduğu için bunlara ters olan bir durum ortaya çıkınca Gazali bu durumları imkânsız olarak nitelendirmiştir. Bunlara ters olmayan durumları da imkân sahasına dâhil etmiştir. Dolayısıyla Gazali'nin imkânı belirlemedeki ilk ölçütü bu doğrultuda düşünülmelidir.

Burada imkân-imkânsızlık bağlamındaki ilişkiye değinmişken, Gazali'nin âlem imkânsızdı sonra mümkün oldu söylemine bakmak ve bunun izaha ihtiyaç duyduğunu belirtmek gerekir. Aksi taktirde bir şeyin imkânsızken nasıl mümkün olduğu anlaşılmasa bir iddia olarak kalacaktır. Gazali'nin bu konudaki çözümüne bakıldığında, onun, yukarıda belirttiği imkânsız durumlardan bir ve üçüncü ilkeye uygunluğu temele aldığı görülmektedir. O, âlemin aynı anda hem imkânsız hem de mümkün olmadığı genel fikrine dayanarak iddiasını açıklamaktadır. Bu doğrultuda âlemle ilgili üç durum belirler:

Birinci durumda, Allah'ın kadim iradesinin âleme ilişkisi zorunlu olarak kabul edilirse, bu iradeyle irade edilen âlem de vâcip olur, caiz olmaz. Çünkü kadim irade gerçekleşince irade edilen de gerçekleşmelidir. Burada âlemin var oluşunda, iradenin varlığı ve âleme ilişkisi şart koşulmuştur. Bu açıdan âleme vâcip denir.

İkinci durumda, söz konusu iradenin âlemin yaratılmasına ilişmemesi kabul edilmektedir. Bu durumda zorunlu olarak âlemin hudûsu muhal olacaktır. Çünkü böyle olmazsa, bir şey, sebepsiz meydana gelecektir ki bu da imkânsızdır. Burada ise iradenin yokluğu şart koşulmuştur.

Üçüncü durumda ise sadece âlemin zatına bakılmalıdır. Onunla beraber iradenin varlığı ve yokluğu dikkate alınmamalıdır. İşte bu durumda, Gazali'ye göre âlem mümkündür ve imkân ile vasıflanmış olur. Ona göre âlemin zatıyla mümkün olması bu şekildedir. Burada âlem zatıyla mümkün olurken zatının dışındaki bir

şeyle muhal olmaktadır. Fakat aynı anda hem zatiyla mümkün hem de muhal olması söz konusu değildir.⁶⁶

Dolayısıyla Gazali, âlemin bir durumda imkânsız (mutlak manada değil), başka bir durumda da mümkün olabileceği kanaatindedir. Bir şey iki zıttan biriyle birlikteyken diğer zıttla nitelenemez. Ama iki zıttan biriyle birlikte değilken diğer zıttla vasıflanabilir. Yani, tahta beyazken onu siyahla niteleyemeyiz ama beyaz değilken siyahla niteleyebiliriz. İşte Gazali'nin âlem imkânsızdı sonra mümkün oldu sözü⁶⁷ de bu ifadeler doğrultusunda anlaşılmalıdır.

Gazali'nin âlemin imkânı ile ilgili bu açıklaması kendi düşüncelerini bir açıdan destekliyorsa da bu imkânın Allah'ın bilgi ve iradesinden tamamen bağımsız düşünülmesi hususu kanaatimizce yeterince izah bulmamıştır.

Gazali'nin imkânı belirlemede kullandığı ikinci ölçüte gelince, bu ölçüt birincisinden çok farklıdır. Düşünürümüz için imkân ve imkânsızlık, her zaman makullük ölçütüyle izah edilemez. Çünkü ona göre aklın kavrayamadığı her şey imkânsız grubuna girmez. Akıl kavrayamıyor diye bir şeye imkânsız demek yanlıştır. Ona göre şeriatla de bazen imkân dışı olmayan bir takım gariplikler görülebilir. Bunları imkânsız olarak görmemek gerekir. Bunlara muhal demektense olması uzak (baid) olarak kabul etmek daha uygun olur.⁶⁸

İşte bu noktada Gazali imkânı belirleyen ikinci ölçütünü devreye sokmaktadır. Bu ölçüt Allah'ın kudret, irade ve ilmidir. Ancak bu konuda Gazali'nin çelişkili ifadeleri bir arada kullandığını görmekteyiz. Ona göre, her şeyden önce yüce Allah ezeli ve kadirdir. Dilediği hiçbir fiil imkânsız değildir.⁶⁹ Bu ifadelerini sarf

⁶⁶ Gazali, *el-İktisâd*, s. 62-63.

⁶⁷ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 39-40.

⁶⁸ Gazali, *el-Maznûn*, s. 57-58.

⁶⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 40.

ettiği yerlerde, onun şu sözlerini de görmekteyiz: “*Varlık mümkün değildi ki güç yetirilebilir olsun.*” “*Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu, (Allah'ın) acizliği göstermez.*”⁷⁰ Bunların yanında *el-İktisâd*'taki şu sözleri de önemlidir: “*Kudretin hükümlerinden birisi, onun bütün makdurâta taalluk etmesidir. Burada makdurât deyiminden maksadımız, mümkün olan bütün varlıklardır.*”⁷¹

Gazali'nin bu ifadeleri, ikinci ölçütle ilgili olarak karşımıza iki seçenek çıkartmaktadır. a. Güç yetirilebilen mümkündür. b. Mümkün güç yetirilebilendir? Burada Gazali'nin hangi seçeneği benimsediğini anlamak zordur. İfadeleri, her iki seçeneği benimsediğini gösterse de Gazali'nin *Tehâfüt*'te filozoflarla yaptığı tartışmaları da hesaba kattığımızda, birinci seçeneğe (Güç yetirilebilen mümkündür) yakın durduğunu söyleyebiliriz.

Bu nedenle Gazali'de imkânı belirleyen ikinci ölçütün önemli bir yer edindiği ve bu ölçütte kudret sıfatının ön plana çıktığı görülmektedir. Fakat Allah'ın ilim ve irade sıfatlarından bağımsız bir kudret sıfatı, imkânı belirlemede yeterli değildir. Bu nedenle ikinci ölçütte ilim, irade ve kudret sıfatlarının üçü de belirleyicidir.

Bu bağlamda imkânı izahta ilkin kudret sıfatına değinmek gerekir: Gazali'ye göre kudret Allah'ın her şeye gücünün yetebileceği anlamındadır. Örneğin Allah şimdi kıyameti koparabilir ama kudret fiile geçirmediği için şimdi koparmaz. Çünkü kıyametin kopması iradeye bağlıdır. Allah dilerse yapar ve kudreti buna yeterdir.⁷²

Gazali'ye göre Allah'ın her mümkün varlığa ait ayrı ayrı bir kudreti olmadığından dolayı, O'nun sınırsız sayıda ve sonu olmayan çeşitli kudretleri de

⁷⁰ A.g.e., s. 39-40.

⁷¹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 61.

⁷² Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 178; *el-İktisâd*, s. 60-61.

olmamalıdır. Buna karşılık olarak o, Allah'ın tüm mümkün varlıklara yönelik bir bütün olarak tek bir kudretini kabul eder. Bu kudretin de bütün çeşitleriyle cevher ve arazlara ilişen şeyle birleşmek suretiyle ve bizzat kendisinin de müşterek bulunduğu bir şeye iliştir ki bu da ancak imkândır. Kudret imkândan başkasına ilişmediği için de her mümkün zorunlu olarak güç yetirilen yani kudretle ortaya çıkan olmuş olur.⁷³

Gazali'nin imkân anlayışında bu noktada ilim sıfatına bakmak gerekir: Ona göre, Allah âlemi yarattığı zaman, onun varlığının mümkün olduğunu ve bundan sonra veya önce var olmasının da imkân bakımından kendisi için eşit olduğunu bilmektedir. Çünkü imkânlar birbirine eşittir. İlim bu mümkün olduğuna gibi iliştir. Ama bu ilişmede, ilim, mümkünün varlık alanına çıkmasında bir etkiye sahip değildir.⁷⁴

Gazali'nin imkân anlayışında irade sıfatının da yeri büyüktür. Ona göre Allah'ın fiillerinin birbirinden ayrılmasında irade etkendir. Fiil tercih edemez. Kudret ve ilim sıfatları da tercih edemez. İmkân eşittir. İlim âlemin imkânını, daha önce veya sonra var olacağını bilir. İlim bu mümkün olduğuna iliştir ama onun varlığa çıkışında etkili değildir. Bu noktada mümkünün varlığa çıkışında asıl sebep iradedir.⁷⁵ İrade tercih edince, geriye kudretin bu tercih edilen imkâna ilişmesi kalır. Kudret imkâna ilişince varlığa çıkar.⁷⁶

Dolayısıyla Gazali'nin imkânı belirleyen ikinci ölçütünün temelinde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının birbirleriyle olan sıkı ilişkisi yatmaktadır. Bu sıfatların izahında insanı örnek alan Gazali, insandaki bu sıfatların işleyişinden hareketle Allah'ın sıfatlarını izah etmiş ve dinî ölçütünü bu doğrultuda

⁷³ Gazali, *el-İktisâd*, s. 61-62.

⁷⁴ A.g.e., s. 75-76.

⁷⁵ A.g.e., s. 75-76.

⁷⁶ A.g.e., s. 67-68.

şekillendirmiştir. Ancak insanın ilim, irade ve kudret sıfatlarının işleyiş biçimini Allah'ın bu üç sıfatının işleyişini izah etmede kullanmanın sorunlara neden olacağını belirtmek gerekmektedir. Bu bakış açısıyla imkânı belirlemede Allah'ın sıfatlarından hangisinin daha önce devreye girdiğinin öncelikle bulunması gerekmektedir. Bunun cevabı bulunursa –ki bizce bulunamaz- imkânı belirleyen ölçütün o sıfat olduğu da ortaya çıkacaktır.⁷⁷

İmkânın belirlenmesine dair Gazali'nin ikinci ölçütünün temelinde “güç yetirilebilenin mümkün olduğu” anlayışının yer ettiğini yukarıda söyledik. Yani ona göre ikinci ölçüt kudretle izah edilmiş ve “güç yetirilebilen mümkündür” şeklinde belirlenmiştir.⁷⁸ Ulaştığımız bu sonuç, büyük oranda Gazali'nin *Tehâfüt*'ünde, tabiat bilimleri bölümünde geçen nedensellik tartışmalarına dayanmaktadır. Şimdi bunları ele alalım:

Bilindiği üzere Gazali, tabiatla bir neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddeder. Bu nedenle kendisine çeşitli itirazların yapılabileceğini, bu doğrultuda bir kitabın ata dönüşebileceği şeklindeki örneklerin verilebileceğini belirtir. Gazali bu uç örneklerin Allah'ın kudreti dâhilinde, mümkün durumlar olduğunu söyler. Ona göre, bu durumlar olabilir de olamayabilir de.⁷⁹ Onun şu ifadeleri bu durumu ortaya koymaktadır:

“Mümkün olan bir şey var olabiliyorsa ve insan zihninde onun olmaması yönünde bir bilgi yaratılırsa, o zaman bu imkânsız faraziyeler söz konusu edilir, sizin ortaya attığınız bu türden olay hakkında bir kuşkuymuz yok (bunlar bize göre tuhaf değil). Ancak yüce Allah, mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmış ve biz de bu bilgiden

⁷⁷ Kudret sıfatının ilim ve iradeyle ilişkisi için bkz. Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 177-178.

⁷⁸ Fârâbî ve İbn Sina'nın imkânı belirlemede akli ölçütü temel aldıklarına dair düşüncelerini yukarıdaki dipnotlarda verdik. İbn Sina, imkânı veya mümkünü güç yetirilebilen olarak görmemiş ve buna açıkça karşı çıkmıştır: İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219.

⁷⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170.

hareketle bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiyoruz, tam aksine, mümkündür, olabilir de olmayabilir de.”⁸⁰

Gazali Allah'ın kudretini temele aldığı için bize olağanüstü gibi görünen durumların aslında olma imkânına sahip olduğunu belirtmektedir. Dünyamızda bu olayların gerçekleşmeme sebebine gelince Gazali'nin buna yanıtı şu şekildedir:

“Şu var ki, Allah'ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven kalplerden silinir. Bu sebeple Allah, o olağanüstü olayı (ulu orta) yaratmaz.”⁸¹

Dolayısıyla Gazali'ye göre ikinci ölçütte imkânı belirleyen Allah'ın kudretidir. Eğer bir şey güç yetirilebilecek ise imkân halindedir, güç yetirilemeyecek ise imkânsızlık halindedir.⁸² Öyleyse aklımızın her kavrayamadığı olayı imkânsız olarak belirlemek ve onu imkân sınırlarının dışına itmek yanlıştır.⁸³

Gazali'nin bu yaklaşımı varlık sahasına çıkabilecek şeylere geniş bir alan açması bakımından olumlu bir yaklaşım olarak görülmektedir. Zira şu an bizim görmekte olduğumuz tüm varlık ve olayları hiç görmemiş birinin bunları imkânsız olarak kabul etmesi olasıdır. Ancak bu şekildeki bir yargı, o varlığın veya olayın meydana gelmeyeceği anlamına gelmemelidir. Zira bir zamanlar var olması imkânsız gibi görünen nice şeyler şimdi var olmaktadır.

Ancak diğer yandan Gazali'nin kudret temelli bu imkân anlayışı, Allah'ın evrendeki düzenini anlamsız boyutlara vardırması açısından eleştiriye açıktır.

Sonuç itibariyle imkânın belirlenmesiyle ilgili olarak Gazali'nin önünde iki ölçüt bulunmaktadır:

1. Makul (aklın temel ilkelerine ters olmayan) mümkündür.

⁸⁰ A.g.e., s. 170.

⁸¹ A.g.e., s. 171.

⁸² A.g.e., s. 174-177.

⁸³ Gazali, *el-Maznûn*, s. 57-58.

2. Makdur (güç yetirilebilen) mümkündür.

Burada temel sorun şudur: İmkânın belirlenmesine dair Gazali'nin önünde duran bu iki ölçütten biri diğerine alternatif midir? Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Gazali'yi bu iki seçenek karşısında tercihe zorlamak doğru olur mu?

Kanaatimizce Gazali'yi bu iki ölçütten birini mutlak manada kabul etmeye ve diğerini dışarıda bırakmaya zorlamak yanlış olur. Onun, imkânı belirleyen ikinci ölçüte (makdur mümkündür) çokça vurgu yaptığı muhakkaktır. Ancak bu ölçütün ağır basması diğer ölçüte yer vermediği anlamına gelmemelidir. O, birinci ölçütü belli bir yere kadar kullanmakta ve aklın temel ilkelerine ters hususların imkânsızlık, bunların dışındaki durumların imkân sahasında olduğunu savunmaktadır. Ancak aklın sınırlarını aşan veya hakkında kesinlikle imkânsızdır diyemeyeceğimiz tartışmalı konularda ise ikinci ölçütü kullanmaktadır. Bu tartışmalı konular teorikte imkânsızmış gibi görünebilir. Önemli olan, imkânsız olarak kabul edilen bu durumların hangi aklî ilkeyle ortaya konacağıdır? İşte ona göre akıl bu noktada genel geçer bir karar veremez. Akılın temel ilkeleriyle çelişmeyen ve daha çok tikel olaylarda karşılaşılan bu imkânsız görünümlü durumlar karşısında akıl kesin bir yargıya ulaşamayabilir. Bu durumda bir ölçüt bulmak gerekecektir. İşte bu ölçüt “makdur (güç yetirilebilen) mümkündür” ölçütüdür. Gazali'nin bu yaklaşımı dini kaygıdan kaynaklanmaktadır. O, imkân konusunda da bir hakeme ihtiyaç duymuştur ve bu hakem temelini dinden alan ikinci ölçüttür.

B. İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi

Burada imkân olarak belirlenen halin mümkün varlıktan önce var olup olmadığı tartışılmaktadır. Gazali için bu konu oldukça önemlidir. Zira bu mesele hakkında verilecek karar kişiyi küfre kadar götürebilir. Çünkü imkânın mümkünden önce var kabul edilmesi âlemin kıdemine delalet eder ki, bu Gazali'ye göre kabul edilir bir şey değildir.

Bu çerçevede Gazali, filozofların görüşlerinden hareket etmiştir. İmkânın mümkünden önce var olabileceğini savunan filozoflara bu konuda kesinlikle katılmaz. Ona göre imkân hiçbir artma ve eksilme olmaksızın bulunduğu biçimde fiil haliyle birlikte gerçekleşir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, imkân fiile çıkmadan önce yoktur. Kuvve halinde bile varlığından söz edilemez.⁸⁴ Hiçbir artışı ve eksisi olmaksızın varlık, imkâna denktir (vâfeka).⁸⁵

Gazali'nin imkân anlayışı, yoktan yaratma⁸⁶ sonucunu doğurmuştur. Belki de yoktan yaratma anlayışı onun imkân anlayışını şekillendirmiştir. Ona göre Allah âlemi yoktan var etmiştir. Yine O, var ettiği şeyleri yok edebilir. Bu noktada O'nun fiili yokluğa ilişebilir. “Yokluğun bir şey değilken failden nasıl çıktığı anlaşılamaz bir durumdur” eleştirilerine Gazali, “yokluğun kendisi bir şey değilken nasıl oldu da gerçekleşmiştir” diyerek cevap verir. Yokluk varsa onun kudretle olan ilişkisi de düşünülebilir. Dolayısıyla Gazali'ye göre “*var etme ve yok etme kudret sahibinin*

⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. K. Işık – M. Dağ, Kırkambar yay., İst. 1998, c. I, s. 113. Bu ifadeleri İbn Rüşd Gazali'den özetlemiştir.

⁸⁵ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 39.

⁸⁶ “Buradaki “yoktan” ifadesi yokluğun, kendisinden varlığın çıktığı bir şey olması anlamında değil, âlemin, önceden var olan hiçbir şey olmaksızın (lâ min şey) yaratıldığını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.” Engin Erdem, *İlahî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2006, s. 61, yaratma konusundaki farklı görüşler için ise s. 60-93.

iradesiyledir; şanı yüce olan Allah dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder.”⁸⁷

Gazali imkânın varlığa geçmeden önce yok olduğunu, fiile geçmeden önce kuvve halinde bile varlığından söz edilemeyeceği ve dolayısıyla da yoktan var etmenin söz konusu olabileceği şeklindeki düşüncesini, çoğunlukla filozofların fikirlerinin reddi üzerine bina etmektedir. Bu noktada onun ileri sürdüğü iki iddiası vardır. Bu iddiaların ortak hedefi, ikisinin de imkâna, fiil haline geçmeden önce herhangi bir şekilde varlık vermeme sonucunu doğurmasıdır. Şimdi bunları ele alalım:

1. İmkân zihin dışında bir dayanağı gerektirmez

Gazali’ye göre imkân, kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kılmaz. Eğer imkân böyle bir dayanağı kabul ederse, imkânsızlığın (imtina) da bir dayanağı olacak ve bu dayanak onun imkânsızlığı olacaktır. Hâlbuki özü itibariyle imkânsızlığın bir varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın, üzerinde gerçekleşeceği bir madde yoktur ki imkânsızlık ona dayansın.⁸⁸ Böylece Gazali imkân ve imkânsızlığı kendilerini önceleyen herhangi bir dayanağa bağlı olarak görmez.

Gazali bu doğrultuda, görüşlerini desteklemek için deliller getirir. Birincisinde şöyle der:

“Akıl siyah ve beyazın var olmadan önce mümkün olduğuna hükmeder. Eğer bu imkân siyah ve beyazı taşıyan cisme ilişkin olup “bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür” denilebiliyorsa, bu takdirde, özü itibariyle beyaz ne mümkündür ne de imkân niteliğine sahiptir. Zira mümkün olan sadece cisimdir, imkân ise ona ilişkin bir kavramdır. O halde deriz ki: Özü itibariyle siyahın kendisi nedir; mümkün mü, zorunlu mu, yoksa imkânsız [mümteni] mı? Elbette ki onun mümkün olduğu söylenecektir. Bu da gösteriyor ki akıl, imkân

⁸⁷ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 54.

⁸⁸ A.g.e., s. 42.

konusunda yargıda bulunurken, onu kendisine dayandıracağı var olan bir özü [dayanak] kabule ihtiyaç duymamaktadır.”⁸⁹

Bu iddia karşısında Gazali’ye göre filozoflar, (İbn Rüşd’ü de buna dâhil edebiliriz) muhtemelen siyahlığın kendi özünde mümkün sayılmaması gerektiğini ileri sürecektir. Çünkü siyahlık hiçbir yerde bulunmaksızın dikkate alınırsa mümkün değil aksine imkânsız olur. O, ancak bir cisimde görünüm kazanırsa mümkün olabilir. Öyleyse cisim, görünümün değişimine hazır demektir ve üzerinde değişim mümkündür. Aksi taktirde siyahlığın kendi başına varlığı yoktur ki, imkânla nitelenebilsin.⁹⁰

Gazali bu anlayışa karşı çıkar. Ona göre zihin dışındaki varlıklar kast edilerek, eğer siyahlık ve beyazlığın kendi başına herhangi bir varlığının olmadığı söyleniyorsa, evet onların bu şekildeki varlıkları yoktur. Ancak akıldaki varlıkları kast edilerek onların var olmadıkları söyleniyorsa, hayır onların bu şekildeki varlıkları vardır. Çünkü akıl, tümel (küllî) bir siyahlığı düşünür ve onun özü itibarıyla mümkün olduğu yargısına varır.⁹¹

Gazali’nin ikinci delili filozofların nefis konusundaki görüşlerine dayanır. Gazali’ye göre filozoflar, insan nefslerinin kendi kendilerine var olan cevherler olduğu; ne cisim, ne madde, ne de madde ile iç içe bulundukları kanaatindedir. İbn Sina ve filozofların önde gelenlerinin, nefsin sonradan yaratıldığını; özü ve maddesi bulunmadığı halde, yaratılmadan önce onun için imkân halinin söz konusu olduğunu savunmaktadır.⁹² Filozofların bu görüşlerinden hareketle Gazali, nefsin imkân halinin izafî bir nitelik olduğunu ve ne kâdir olan Allah’ın kudretine ne de faile bağlanabildiğini ileri sürer. “Öyleyse neye bağlanır?” diye soran Gazali’nin bu

⁸⁹ A.g.e., s. 43.

⁹⁰ A.g.e., s. 44.

⁹¹ A.g.e., s. 46.

⁹² İbn Sina’nın bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 183-184.

noktada söylemek istediği şudur: Filozofların görüşleri temele alındığında nefsin imkânının bir dayanağı gerektirmediği ortaya çıkmıştır.⁹³

Gazali bu noktada muhtemel bir itirazı da göz ardı etmez. Bu itiraz gereği Gazali'nin nefis konusunda ileri sürdüğü iddialar filozofları bağlamamış olur. İbn Rüşd'ün de yerinde bulduğu⁹⁴ bu itirazın özü şudur: “*Bazılarına göre nefis ezelîdir ama bedenle ilişki kurması mümkündür. ... (Nefsin) yaratılmışlığını (hudûs) kabul edenlerden bir kısmı da onun maddeye içkin olarak bulunduğuna, bazı yerlerde Galen'in de işaret ettiği üzere onun mizaca bağlı olduğuna inanmaktadırlar. Bu durumda nefis maddededir ve imkânı da maddesine bağlıdır.*”⁹⁵ Diğer taraftan nefsin yaratılmışlığını kabul edip de maddeye içkinliğine karşı çıkanlara göre ise insan nefsinin (nefs-i nâtika) maddeyi yönetmesi mümkün olmaktadır. Bu durumda yaratılıştan önceki imkân hali maddeye bağlı olmuş olur. Böylece nefis, maddeye içkin olmaksızın onunla ilişki kurmuş olur. Çünkü maddeyi kullanan ve yöneten nefistir. Böylece imkân hali nefse bağlanmış olur.⁹⁶ Sonuçta bu muhtemel itiraz, nefsin imkânının dayandığı bir dayanağın var olduğunu göstermektedir.

Ancak böyle bir itirazı Gazali kabul etmez. Ona göre yaratılanın (hâdis) imkânı, onu yaratmanın güç yetiren (Kâdir) için mümkün olması anlamındadır. Bu durumda nasıl ki imkân hali, kendisine içkin bulunmadığı halde, edilgin (münfail) olan bedenle ilişkide bulunuyorsa, aynı şekilde kendisine içkin bulunmamakla beraber etkinle (fail) de ilişki içindedir. Her ikisine de içkin olmadıkça, imkân halinin etkine ve edilgine olan nispeti arasında hiçbir fark yoktur.⁹⁷

⁹³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 43.

⁹⁴ İbn Rüşd'ün fikirleri için bkz: İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

⁹⁵ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

⁹⁶ Aynı yer.

⁹⁷ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 46.

Gazali bu örnek ve yorumlarıyla şu ana fikre ulaşmış olmaktadır. “İmkân”, “imtina” ve “vücûb”, aklî yargılardır (kadâyâ akliyye). Çünkü bunların dışarıda bir dayanağa veya kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı yoktur.⁹⁸

2. İmkân gibi tümel kavramların zihin dışında bir karşılığı yoktur

Tümel (külli), farklı anlamlarda kullanılır. Karşıtı tikeldir. Bir sınıfın tüm üyeleri için geçerli olma durumuna tümel dendiği gibi, genel olan, bütün gibi şeylere de tümel denir. Tezimizi ilgilendiren anlamıyla tümel, birçok nesne için kullanılan ya da bir dizi şeye ortak olan genel kavram demektir. Bireysel varlıkların başka nesnelerle paylaştığı özellik ve nitelik demektir. Buna tümel kavram da denir. Bu doğrultuda bahçedeki falanca ağaç tikel iken, ağaç (veya ağaçlık) tümeldir.⁹⁹

Tümelin zihin dışında bir dayanağı gerektirip gerektirmediği, onun bir kavramdan mı ibaret olduğu, felsefe tarihinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda tikellerin mi tümellerin mi esas alınması gerektiği noktasında da Platon ve Aristo’dan itibaren ciddi tartışmalar olmuş ve bu tartışmalar Ortaçağ Hristiyan dünyasına kadar uzanmıştır.¹⁰⁰

Bu konu, Müslüman filozofların da üzerinde durduğu bir konudur. Buna en güzel örneklerden biri de Gazali ve İbn Rüşd’tür. Her iki düşünürümüz de tümelin tanımında birleşseler de onun dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmediği ya da dışarıda var olup olmadığı meselelerinde farklı fikirlere sahiptirler.

Gazali’ye göre tümel, yukarıda verdiğimiz anlamlardan çok da farklı değildir. Ona göre tikel olan bir şey duyularla hissedilir. Zeyd, Ali, ağaç gibi. Bunlar bir ortaklığa delalet etmez. Çünkü biri diğerinden farklıdır. Fakat birbirlerine çeşitli açılardan benzerlik gösterebilirler. Cisimde, canlılıkta ortak olmak gibi. Tümel ise

⁹⁸ A.g.e., s. 42, 44.

⁹⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1046-1047; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 180-181.

¹⁰⁰ Tümel ile ilgili tartışmalar için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1047-1051.

tikellerin tersidir. Tümel ortaklık gösterir. Ali, Zeyd, Ayşe gibi insanların ortaklığı insanlık tümelinde toplanır. İşte insanlık tûmeldir.¹⁰¹ Tümel bu noktada “kavram”a denk gelmektedir.

Gazali’nin tümel ve tikelle ilgili bu izahları *Mi’yâru’l-İlm* adlı eserinde geçmiştir. *Mi’yâr*’da tümelle ilgili olarak bunların dışında başka bilgi ve tanımlar da bulunmaktadır. Ancak bunları Gazali’nin benimsediği fikirler gibi görmek bizce yanlış olur. Bu durum, *Mekâsîd*’ta anlatılanları Gazali’nin kendi fikirleriymiş gibi kabul etmeye benzer. Nitekim Gazali, *Mi’yâru’l-İlm* adlı eserinin başında, bu kitabı yazma amacını özetle şöyle belirtmiştir: Bu eseri yazmamdaki birinci amaç, fikir ve nazar yolunu kavratma, kıyas ve ibareleri aydınlatmaktır. Burada kast edilen Mantık’tır ve Gazali’nin Mantık’a bir itirazının olmadığı bilinir. Gazali ikinci amacını ise *Tehâfüt*’te anlattığı şeyleri anlamayı sağlamak olarak belirtir. Çünkü Gazali orada filozoflarla filozofların dilini kullanarak tartıştığını, onlarla aralarında belirlediği ortak kavramlarla münakaşa ettiğini söyler. Bu kavramların anlaşılmasını sağlamak için bu eserinde bunların izah edildiğini ifade eder. Gazali’nin bu ikinci amacı dikkate değerdir. Çünkü bu amaçtan, Gazali’nin *Mi’yâr*’da her anlattığını benimsiyor sonucu çıkmamaktadır. Buna en güzel örnek onun varlığın zorunlu ve mümkün çeşitlerine dair açıklamalarıdır. Eğer Gazali bu konuda anlattığı her şeyi kabul etmiş olsaydı, gerçekten büyük bir çelişki içerisinde olurdu. Zira kabul etmediği varlık çeşitlerinden biri olan “vâcip ligayrihi mümkün bizâtihi” ile ilgili olarak bu eserde güzel bir izah sunmuştur.¹⁰²

¹⁰¹ Gazali, *Mi’yâru’l-İlm*, tahkik. Süleyman Dünya, Daru’l-Mearif, Mısır, 1961, s. 93, 73-75; Filozofların benzer yaklaşımları için bkz. İbn Sina, *Necât*, Mantık, s. 6; *Uyûnu’l-Hikme*, s. 65; *el-İşârât*, s. 6.

¹⁰² Gazali, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 343-348.

Ancak bazı araştırmacıların bu noktalara dikkat etmediğini görmekteyiz.¹⁰³ Bunlar Gazali'nin herhangi bir konuda, hangi düşünceyi savunduğuna bakmadan, kabul etmesi imkânsız olabilecek bir takım görüşleri, sırf eserinde geçiyor diye, onun görüşleriymiş gibi sunmuşlardır. Buna tümel (külli) hakkında Gazali'ye atfedilen bir düşünceyi örnek vermek istiyoruz: Gazali'nin *Mi'yâr*'ında varlığın külli (tümel) ve cüz'î (tikel) olarak ikiye ayrılmasına dair bir başlık bulunmaktadır. Bu başlık altında Gazali, tümelin iki anlamda kullanıldığını, bunlardan ilkinin zihin dışında var olması bakımından tümel, ikincisinin ise zihinde var olması bakımından tümel olduğunu belirtir.¹⁰⁴ Bu iki görüş olduğu gibi alınıp, "Gazali'nin anlayışında tümel bu iki anlamı ifade ediyor" demek, kesinlikle onun savunmadığı bir görüşü ona atfetmek demektir. Aşağıda da ele alacağımız üzere Gazali imkân gibi tümel kavramları sadece zihinde kabul etmektedir. Dışarıda var olmasına kesinlikle karşı çıkmaktadır. Eğer *Mi'yâr*'da anlattığı her iki görüşü kabul etmiş olsaydı İbn Sina ve İbn Rüşd'ten bir farkı kalmaz, bu anlayışın ortaya çıkardığı âlemin ezeliyeti sonucunu kabul etmesi gerekirdi. Böyle bir sonucun da Gazalici anlayışta nasıl bir neticeyi doğurduğu da bilinmektedir.

Tümelle ilgili ön açıklamalar ve Gazali'ye dair bir uyarıdan sonra asıl konumuza dönebiliriz. Gazali'ye göre imkân da tümel bir kavramdır ve onun dış dünyada bir karşılığı yoktur. Onun bu iddiası, imkânın varlığa geçmeden önce yok olduğunu gerektiren bir iddiadır. Şimdi bu iddiayı nasıl temellendirdiğine bakalım:

¹⁰³ Örnek olarak bkz. Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, s. 108-109.

¹⁰⁴ Gazali, *Mi'yârü'l-İlim*, s. 337-341.

Gazali tümeller konusundaki fikirlerini filozofların görüşlerine dayandırarak ortaya koyar. Önce filozofların görüşlerini özetler.¹⁰⁵ Aktardığı bu görüşlerde, filozofların tümele zihin dışında bir varlık vermediği¹⁰⁶ sonucunu ortaya koyar.

Gazali tümele zihin dışında varlık vermemeyi şu şekilde temellendirir: Duyuda yer alan şey, akılda da yer alır. Aralarındaki fark şudur: Duyuda topluca yer alan şeyleri, duyu ayırtıramazken akıl bunları ayırttırabilir. Ayırışma sonucu, akılda bağlantılarından ayrılan ve tek başına kalan şey, tikel olması bakımından bağlantılarıyla birlikte bulunan şeye benzer. Şu var ki, akılda bulunan şeyin akledilirle ve benzerleriyle bir tek ilişkisi vardır. İşte bu anlamda ona tümel denir. Şöyle ki; akılda önce duyunun algıladığı bireysel suret bulunmaktadır. Bu suretin cins içerisindeki diğer bireylerle tek bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim biri, bir kişiyi

¹⁰⁵ Gazali, filozofların bu konudaki görüşlerini şöyle özetler: Akıl kelâmcıların “ahvâl” adını verdiği genel aklı küllileri (tümelleri) kavrar. Akıl bir insanı gördüğünde mutlak insanı algılar ve bu mutlak insan görünen insandan başkadır. Çünkü görme, belli bir yer, renk, ölçü ve konum sınırlarıyla gerçekleşir. Kavram olan mutlak insan ise bütün bunlardan soyutlanmış olup, belirlenen sınırlar düzeyinde olmasa da insan adı verilen her şey buna dâhildir. Gelecekte var olması mümkün olan insanlar da buna dâhildir. İnsan yok olsa da onun hakikati bu özelliklerden soyutlanmış bir halde akılda kalır. İşte duyunun birey olarak gördüğü her şey böyledir ve bireyin hakikati madde ve konumdan soyutlanmış olarak akılda meydana gelir. Hatta akıl, bunların nitelikleri olan zafî ve arazi yönleri bile, görülen bireye göre değil, algılanan insan vb.nin cinsine göre belirler. Sonuç itibarıyla tümel denen bu şey kavram olarak akılda yer alır. Bu tümel, işaretlerle gösterilmediği gibi konumu ve miktarı da yoktur. Dolayısıyla filozoflar buradan hareketle şuna varmışlardır: Tümelin madde ve konumdan soyutlanması nesneye nispetle olamaz, çünkü nesnenin konum gibi durumları vardır. O zaman tümel, zihne nispetle olmaktadır. Bu durumda da nefsin konumu gibi şeylerin olmaması gerekir, aksi taktirde tümel için de bunlar gerekecektir. Dolayısıyla nefis, bireylerin bölünmesiyle bölünmez. Amr ve Zeyd’de aynı şeyi ifade eder. Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 197-198; İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, c. II, s. 702.

¹⁰⁶ Burada tümelin zihin dışındaki varlığı konusunda İbn Sina’nın görüşlerini anlamak için varlığı kaç biçimde ele aldığına bakmak gerekir: İbn Sina varlığı üç biçimde düşünür: 1. Ayanda Varlık: Dışarıdaki objelerdir. Bunlara tikel de denir. 2. Zihinde Varlık: Bunlar tikellerden soyutlanan tümellerdir. 3. Mutlak Varlık: Hem zihindeki hem de ayandaki varlıktan ayrı, bunlarla ilişkisi olmayan varlıktır. Bu varlık kendine göre olan varlıktır. İbn Sina’ya göre mutlak varlık asla dış dünyada bulunmaz ve dış dünya ile ilişkili bile değildir. Zihinde varlık olan tümel ise dış dünyada tümel olması bakımından bulunamaz. Ancak dış dünyadaki tikellerden soyutlanmış olması yönüyle dışarıda bulunabilir. Ayanda varlık ise zaten dış dünyada var olan varlıktan başkası değildir. Bu konuda geniş açıklamalar için bkz. Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 42-59.; Ayrıca bu konularla ilgili olarak bkz. İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 172-173, c. II, 180-184, 186-187; *Uyânu’l-Hikme*, s. 84. Tümele dışarıda varlık vermemede Gazali’nin dayanmış olduğu İbn Sina’ya ait görüş ya tümelin tümel olarak dışarıda bulunmasının imkansızlığına dair görüşleridir. Ya da mutlak varlık dediği varlık ile ilgili görüşleridir. Burada söz konusu edilen mutlak varlık değildir. Geriye tümel kalmaktadır. Onun tikellerden soyutlandığını ve bir açıdan dayanağının tikeller olduğunu İbn Sina da söylemiştir. Bu çerçevede tümel, tümel olarak dışarıda bulunmaz ama -İbn Rüşd’ün de söyleyeceği gibi- kuvve olarak dışarıda bulunabilir. Bkz. İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, 180-184, 186-187.

gördükten sonra başka bir insanı görürse, onun zihninde insandan sonra atı gördüğünde olduğunun tersine başka bir insan şekli oluşmaz. Çünkü insanı gördükten sonra atı gören kimsenin zihninde iki farklı suret meydana gelmektedir. Aynı durum duyularda da söz konusudur. Örneğin suyu gören birinin hayalinde bir suret oluşur. Ondan sonra kan göreceksin başka bir suret daha oluşur. Fakat başka bir su gördüğünde ise başka bir suret oluşmaz. Aksine hayalinde izlenim bırakmış olan önceki suyun sureti, tek tek her suyun bir örneğidir. Bu nedenle onun bu anlamda tümel olduğu sanılabilir. Bir el gören birisi, bundan sonra başka bir el görürse onda yeni bir suret oluşmaz. Hatta aynı kaptaki ikinci defa aynı miktarda su gören kişide birinciden farklı hiçbir suret oluşmaz. El örneğinde ikinci gördüğü elin rengi ve miktarı farklı ise farklı bir renk ve miktar oluşur ama farklı bir el oluşmaz. Eller suret olarak aynı, fakat renk ve miktar olarak farklıdır. Akıl ve duyunun her ikisinde de tümelin durumu budur. Dolayısıyla örneklerden de anlaşıldığı üzere, bu durum hiçbir konumu olmayan tümelin var olmasına izin vermez. Akıl, kendisine işaret edilmeyen ve konumu olmayan bir şeyin varlığına elbette hükmedebilir. Nitekim âlemin yaratıcısının varlığına hükmetmektedir.¹⁰⁷

İbn Rüşd, Gazali'nin bu yaklaşımını kabul etmez. Ona göre Gazali, aklı bireysel (şahsî) bir kavram olarak görmüş ve tümelliği de ona ilişirmiştir. Gazali aklın bireylerde ortak olan kavramı gözlemesini, duyunun aynı şeyi birçok kez gözlemesine benzetmektedir. Çünkü bu ortak kavram, önce bir olup, tümel bir kavram değildir. Mesela Zeyd'deki canlılık, sayıca Halid'de görülenin aynıdır. Böyle bir şey ise yanlıştır. Çünkü böyle olsaydı, duyum idraki ile akıl idraki arasında hiçbir fark bulunmazdı.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 198-199.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 703.

Gazali tümellerin zihin dışındaki varlığını reddederek, imkânın da dış dünyada bir karşılığının bulunmasını reddetmiş olmaktadır. Bu doğrultuda o, renklilik, canlılık ve diğer tümel yargıların akılda olduğunu ve bunların nesnelerinin dış dünyada bulunmadığını savunur. O, aslında bu düşüncenin filozofların ilkelerinden olduğunu daha önce söylemişti. Zira Gazali, filozofların, tümellerin zihin dışında varlığını kabul etmediklerini düşünmektedir.¹⁰⁹

Gazali dış dünyada somut tikel varlıkların olduğunu ve bunların akledilir değil, duyulur olduğunu söyler. Somut tikel varlıklar, soyut aklî kavramların soyutlanma sebebidir. Dolayısıyla “renklilik”, siyah ve beyazdan ayrı olarak akılda bulunan bir kavramdır. Hâlbuki siyah, beyaz ve diğer renkler olmaksızın varlıkta herhangi bir renk düşünülemez. Sonuç itibariyle tümel bir kavram olan renklilik sadece zihinde bulunan bir kavramdır. Bu nedenle de “o, varlığı dış dünyada değil, zihinde bulunan bir kavramdan ibarettir.” denilir. Dolayısıyla imkân, imkânsızlık ve zorunluluk da renklilik gibi tümel kavramlardır ve dış dünyada varlıklarının zorunlu olarak bulunması gerekli değildir.¹¹⁰

Gazali, imkânı zihinsel bir kavramdan ibaret görmenin filozoflarca itiraza maruz kalacağını burada da hatırlatır: Bu itiraza göre imkânı sırf aklî bir yargı olarak kabul etmek imkânsızdır. Zira aklî yargının imkâna ilişkin bilgi olmanın ötesinde hiçbir anlamı yoktur. İmkân ise bilinendir ve bilgiden başkadır. Üstelik bilgi, onu kuşatır, izler ve onunla olduğu şekliyle ilişkilidir. Bilgi yok sayılsa bile bilinen yok sayılmazken; tersine bilinen yok sayılırsa bilgi de yok sayılır. Öyleyse bilgi ve bilinen, biri ötekine bağlı iki şeydir. Eğer akıllı kimselerin imkân halini takdirden yüz çevirdiklerini ve onun farkına varmadıklarını varsaysaydık, o zaman şöyle

¹⁰⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44 -45.

¹¹⁰ A.g.e., s. 45.

derdik: İmkân hali ortadan kalkamaz; tersine mümkünler (imkân halleri) özleri gereği vardılar. Ne var ki, akıl bu durumu kavrayamamıştır. Akıl ve akıllılar yok olsa bile elbette ki imkân hali kalacaktır.¹¹¹

İbn Rüşd tarafından da kabul edilen¹¹² bu itiraza Gazali karşı çıkar: Öncelikle “akılın yargısının imkâna ilişkin bilgi olduğu ve bilginin de bilineni gerektirdiği” düşüncesini ele alır. Renklilik ve canlılık gibi tümellerin akılda bulunduğunu belirten Gazali, bu tümellerin bilinen (malum) olduğunu ancak nesnelerinin dışarıda bulunmadığını hatırlatır.¹¹³ O bu hususun filozofların ilkeleriyle de çelişmediğini ve tümellerin dışarıda tümellikleriyle bulunmadığını yukarıda söylemiş ve izah etmişti.

İtirazın ikinci kısmında ise “*akıllı kimselerin yokluğu veya farkına varamadıkları varsayılsa bile imkân hali yok olmaz*” ifadesini ele alan Gazali, buna bir soruyla karşılık verir: Akıllı kimselerin yok oldukları var sayıldığında cins ve türden ibaret olan tümel kavramlar da yok olur mu? Bu soruya “evet” denmesi durumunda Gazali amacına ulaşmış ve bu tümellerin zihinsel kavramlardan ibaret oldukları sonucu ortaya çıkmıştır. Eğer bu soruya “hayır” cevabı verilip, bu tümellerin Allah’ın ilminde varlıklarını sürdürdükleri zannedilirse bu da Gazali’ye göre sonucu değiştirmeyecektir.¹¹⁴ Dolayısıyla her iki durumda da tümeller zihinsel kavramlardan ibaret kalmış ve zihin dışında bir karşılık bulmamış olur.

Gazali’nin bu çıkarımlarına İbn Rüşd’ün önemli cevapları olmuştur. Bu cevaplar, şimdilik genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, tümelin zihin dışındaki tikellere dayandığı ana fikrinde toplanmaktadır.¹¹⁵

¹¹¹ A.g.e., s. 43.

¹¹² İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

¹¹³ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 44.

¹¹⁴ A.g.e., s. 45.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 133-135.

Sonuç itibariyle Gazali, imkânâ hiçbir şekilde öncelik ve dayanak vermeyerek ortaya çıkabilecek muhtemel bir ezelîlik probleminin önünü kapatmıştır. Dolayısıyla onun anlayışında imkân, mümkünle eşzamanlı var olur ki âlemin yoktan yaratılması izah edilebilsin. Gazali'nin imkân-mümkün birlikteliğini, Fârâbî (871-950) ve İbn Sina'nın ayüstü aleme özgü olan imkân anlayışına benzeterek, bu iki düşünürün de bir tür yoktan yaratmayı kabul ettikleri ileri sürülmüştür.¹¹⁶ Ancak ilk tespit olarak bu iddialarda bir takım hususların göz ardı edildiği, özellikle de Fârâbî ve İbn Sina'nın felsefî sistemlerinin bir bütün olarak incelenmediği görülmüştür. Şimdilik bu tespitle yetinerek ayrıntılarını karşılaştırma ve değerlendirme bölümüne bırakıyoruz.

¹¹⁶ Bu konudaki tartışmalar için “Karşılaştırma ve Değerlendirme” bölümüne bakınız.

II. İMKÂNSIZLIK VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ

A. İmkânsızlık

Gazali “imtina” kavramını “imkânsızlık” anlamında; “mümteni”, “muhal”, “müstahil” gibi kavramları da “imkânsız” ve “imkânsız durumlar” için kullanmıştır.¹¹⁷ Ona göre imkânsız, varlığı mümkün olmayandır.¹¹⁸ O, asla var olmaz.¹¹⁹

Diğer taraftan, “imkânsız”, bizzat kendisi olarak var olmadığı veya var olamayacağı için Gazali bunun üzerinde çok fazla durmamıştır.

İmkânsızlık, imkânsız olma halini ifade eder. Bu noktada imkânsızlığı ortaya koyarken imkânsız olan durumlar bizim için büyük önem kazanacaktır.

Gazali’nin imkân bölümünde, imkânın belirlenmesinde belirlediği iki ölçüt, imkânsızlık konusunda da geçerlidir. Bu iki ölçütün birinde akıl, diğerinde ise din temelde yer alınmıştır. Buna dayanarak imkânın makul mü, güç yetirilebilen mi olduğu tartışılmıştır. Onun bu bakış açısıyla, imkânsız durumları ve imkânsızlığı anlaşılır kılmaya çalıştığı görülmektedir.

Gazali imkânsızı önce aklî bir temelden hareketle belirlemiştir. Ona göre “imkânsız” akılca kabullenilmesi olanaksız olan durumlardır.¹²⁰ Bu doğrultuda, imkânsız durumlar üç başlık altında toplanır:

1. Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak.
2. Genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek.
3. Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek.

¹¹⁷ Bu kullanımlar onun birçok eserinde görülmektedir. Burada bir kaçını veriyoruz: Gazali, *Maksadu’l-Esna*, s. 167, 203, 231; *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 42, 45- 46, 147-177; *el-Maznûn*, s. 57-58; *el-İktisâd*, s. 114.

¹¹⁸ Gazali, *Ravzatu’t-Tâlibîn*, s. 53.

¹¹⁹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 23.

¹²⁰ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 42.

Gazali bu üç grubun ifade ettiği şeylerin imkânsız durumları gösterdiğini, bunların dışında kalan şeylerin ise mümkün olduğunu vurgulamak istemiştir.¹²¹ Bunun bir sonucu olarak Gazali'ye göre, imkânsız olanın varlığı mümkün değildir.¹²² Öyleyse imkânsızlık imkân sahasının dışındaki şeyleri ifade etmektedir.

Böylece Gazali'ye göre, makul (aklen mümkün olan şeyler), güç yetirilebilir olduğundan, makul olan imkân sahasındadır. Tam tersi, makul olmayan yani aklen olmasına imkân verilmeyen ("zaruriyyât"lara ters) haller ise imkânsız durumları ifade etmektedir. Onun şu ifadeleri bu durumu göstermesi bakımından önemlidir: Varlığı muhal olan bir fiilin Allah'ın zatıyla kaim olabileceği söylenemez. Ancak bu fiil, varlığı mümkün olanlardan ise onun Allah'ın zatıyla kaim olması muhal değildir.¹²³

Bu nedenle Gazali'de imkânsızlık bir açıdan aklen olmasına ihtimal verilmeyen durumları ifade etmektedir. Benzer durum imkân konusunda da görülmüştü. Ancak onun için bu aklî ölçüt nihai bir nokta değildir. İmkân ile imkânsızın birbiriyle ilişkisi göz önüne alındığında Gazali'nin ikili ölçütü burada da geçerliliğini korumaktadır. Bu nedenle Gazali'de imkânsızın tümüyle aklî ölçütle izahı geçerli görünmemektedir.

Bu durumu izah için Gazali'nin şu yaklaşımı dikkate değerdir: Aklın kavrayamadığı her şey imkânsız grubuna girmez. Akıl kavrayamıyor diye ona imkânsız demek de yanlıştır. Şeriatta bazen bir takım gariplikler görülebilir. Ancak bunları imkânsız olarak belirlemek yanlış olur.¹²⁴

¹²¹ A.g.e., s. 39, 175.

¹²² Gazali, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 53; Bu çerçevedeki aklî yaklaşımı filozoflar da kabul eder. bkz. İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 87-88; *Necât*, İlahiyât, s. 219.

¹²³ Gazali, *el-İktisâd*, s. 114.

¹²⁴ Gazali, *el-Maznûn*, s. 57-58.

Bu yaklaşım da göstermiştir ki, Gazali’de imkânsızlığı aklın koyacağı sınırlarla belirlemek yeterli değildir. İşte bu noktada o, yukarıda aklî temellere oturttuğu imkânsızlık anlayışını burada “baîd” (olması uzak) kavramıyla farklı bir boyuta taşımıştır. Ona göre çoğu zaman imkânsız denen ve aklın kavramakta zorlandığı bazı durumları imkânsız olarak görmek yerine bunlara “baîd” demek daha uygundur. Ona göre “baîd”, “muhal” demek değildir. Aralarında fark vardır. “Baîd”, olmasına ihtimal verilmeyen, bildik ve aşına olunmayan bir şey iken, “muhal”, olması tasavvur olunamayan, olması mümkün olmayan anlamına gelmektedir.¹²⁵

Gazali bu düşüncesini, imkân konusunda olduğu gibi, imkânsızlıkta da kudret sıfatıyla temellendirilmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında, imkânsız, “güç yetirilebilir olmayan” durumları; imkânsızlık ise bu durumların vasfını göstermektedir.¹²⁶

Gazali’nin imkânsızlığı ortaya koymada akıldan nakle kayan bu tavrında, Allah’ı tenzih etmeye dayanan (mucizeler gibi) dinsel kaygılar ve bunun sonucu olan nedensel ilişkinin zorunsuzluğu düşüncesi etkili olmuştur. Bundan dolayı *Tehâfüt*’ün tabiat ile ilgili konularının tartışıldığı yerlerde, onun bu konulardaki anlayışı imkânsızlığa dair fikrîsel kaymanın sebebini ortaya koymak bakımından önemlidir.¹²⁷

Gazali, buradaki sözlerinde, önce aklî temelli imkânsız durumlardan hareket etmiştir. Daha sonra da dinsel bazı konulardan kaynaklanan ve kendisince imkânsızlığı tartışmalı bazı konulara geçmiştir. Bunlar genellikle mucizeler ve nedensellik konularıdır. Ona göre bu ikinci hususlar da aslında aklî temelden yoksun değildir.

¹²⁵ A.g.e., s. 57-58.

¹²⁶ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 175. İbn Sina imkânın kudretle izahına karşıdır. İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

¹²⁷ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 161-177.

Gazali öncelikle aklın temel ilkelerine ters olan imkânsızlıkları ifade eder. Bu durumlar temelde yukarıda da belirttiğimiz üç imkânsız durum içerisinde mütalaa edilir. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

1. Siyah ile beyazın aynı anda bir arada bulunması imkânsızdır. Çünkü nesne üzerinde siyahlık görüntüsü varsa beyazlık mahiyeti yoktur. Eğer siyahlığın varlığından beyazlığın reddedildiği anlaşıyorsa, beyazlığın aynı anda hem var hem yok sayılması imkânsızdır.¹²⁸

2. Aynı şahsın aynı anda iki yerde bulunması imkânsızdır. Çünkü biz o şahsın evde bulunmasından, evin dışında olmadığını anlarız. Evde bulunması evden başka bir yerde bulunmadığı anlamına geldiği halde, onun evin dışında olduğunu var saymak imkânsızdır.¹²⁹

3. İrade, bilinen bir şeyi istemektir. Bilgi olmadan istekte bulunmak düşünülüyorsa irade yok demektir. Dolayısıyla bilgisiz olarak iradede bulunmak imkânsızdır.¹³⁰

4. Cansızda bilginin yaratılması da imkânsızdır. Cansız demek algılamayan demektir. Eğer algı gücü varsa onun cansız olması imkânsız olur. Eğer cansızda algı gücü yaratıldığı halde algılamıyorsa, algılamayanda meydana gelen şeye bilgi adını vermek imkânsızdır. Demek ki cansızda bilginin olması imkânsızdır.¹³¹

Gazali aklî temele dayalı bu imkânsız durumlardan sonra, daha çok dinsel kaygılarla değerlendirdiği ve kendisince aklî de olan ama imkânsızmış gibi görünen bazı konulara geçer. Ama bunlar ona göre imkânsız değildir. O, bu tartışma noktalarını bir sonraki maddede şöyle ele almaya başlar:

¹²⁸ A.g.e., s. 175.

¹²⁹ Aynı yer.

¹³⁰ Aynı yer.

¹³¹ Aynı yer.

5. Cinslerin birbirine dönüşmesi konusunda, bazı kelâmcılar bunun Allah'ın kudretinde olduğunu söylemişlerdir. Biz deriz ki, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi akıl dışıdır. Varsayalım ki, siyahlık griye dönüşünce siyahlık olduğu gibi kalır mı kalmaz mı? Eğer siyahlık ortadan kalkıyorsa, dönüşmüyor aksine siyahlık yok oluyor. Onun yerine başka bir şey var oluyor. Şayet siyahlık dönüştüğü halde grilikle birlikte varlığını sürdürüyorsa yine dönüşmüyor, fakat başkası ona ekleniyor demektir. Eğer dönüşüme uğradığı halde siyahlık kalıyor ve grilik ortadan kalkıyorsa, o yine dönüşmeyip eski hali üzere kalıyor demektir. Ancak “kan spermaya dönüştü”, “su ısınarak havaya dönüştü” gibi ifadelerde ise madde sabit, suretler değişmektedir. “Âsâ ejderhaya dönüştü” ve “toprak hayvana dönüştü” ifadeleri de böyle kabul edilebilir. Fakat bu örnekler renk örneğine benzememekte olup bunlar mümkün iken renk örneğindeki durum ise imkânsızdır. Çünkü cevher ile araz, siyahlık ile grilik ve diğer cinsler arasında ortak bir madde olmadığından bu dönüşümler bu bakımdan imkânsızdır.¹³²

Gazali bu noktada mucizelerin aklî temelli imkânsızlık gurubuna girmediği kanaatine varmaktadır.

6. Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesine, onu oturan, elinin hareketiyle düzgün yazı yazan bir canlı şekline getirmesine gelince, olayların meydana gelişini, seçme iradesine sahip bir güce bağladığımız sürece böyle bir şey özü itibariyle imkânsız şeyler değildir. Böyle bir olay sadece tabiatta süregelen düzene (âdet) aykırı düştüğü için reddedilmektedir. Her ne kadar filozoflar, fail-fiil arasındaki ilişkinin bir gereği olarak bunu kabul etmese de (çünkü filozoflara göre, yazı

¹³² A.g.e., s. 176.

örneğinde fiili yapan kişinin kendisidir) şu unutulmamalıdır ki, buradaki fail Allah'tır.¹³³

Gazali burada ise evrendeki nedensel ilişkiyi tamamen ortadan kaldırarak bu ilkeye aykırı olarak gerçekleşen şeylerin imkânsız olmadığını söylemiştir. Bu da “imkânsız, güç yetirilebilen değildir” ölçütünü ifade etmektedir.

Gazali'nin ulaştığı bu son noktada verdiği örnekleri arttırabiliriz.¹³⁴ Ancak yukarıda verilen örneklerin, Gazali'nin nereden nereye vardığını göstermesi için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Sonuç itibariyle Gazali için imkânsızlığın rasyonel ve teolojik olmak üzere iki temeli olduğunu söyleyebiliriz. Rasyonel anlamda imkânsızlık, aklın temel ilkelerine ters ve akılca kabul edilemez olan bir haldir. Ancak, öyle şeyler vardır ki, bunları akıl kabul etmeyebilir. Bunların nasıl izah edileceği kesin değildir. İşte Gazali bu sorunu çözmede “baîd” kavramıyla yola çıkmış ve sonrasında kudret sıfatıyla bu probleme çözüm bulmuştur. Diğer taraftan onun dinî kaygılarla imkânsızlık dairesinden çıkarttığı örnekler incelendiğinde, bu örneklerin büyük oranda fizikî alanla sınırlı olduğunu görmekteyiz. Ona göre mümkün görülen bu durumlar her ne kadar aklî temelden yoksunmuş gibi görünüyorsa da aslında aklî temelleri olan durumlardır. Bunların aklî olmadığını bize söyleten Gazali'ye göre alışkanlıklardan (âdet) başka bir şey değildir. Dolayısıyla iyice düşünülürse ve Allah'ın kudreti de göz önüne alınırsa bu imkânsızlıkların, imkânsızlık kılıfındaki durumlar olduğu anlaşılabacaktır.

Gazali'nin aklî ve dinî temelli bu imkânsızlık anlayışı, imkânsızların ve imkânsızlığın sınırlarını daraltması açısından dikkate değerdir. Olumlu bir bakışla,

¹³³ A.g.e., s. 176-177. İbn Rüşt'ün imkânsız konusundaki cevapları için bkz. İbn Rüşt, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 657-658; Nedensellik konusundaki bu tartışmalar için bkz. Ömer Bozkurt, *İbn Rüşt'de Nedensellik*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003.

¹³⁴ Gazali'nin karşıt tezinde geçen benzer olaylar bu örnekler arasında sayılabilir: Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 174 -175.

imkâna daha fazla yer veren bu anlayışla Gazali, aslında daha geniş bir ufuk sağlamıştır da diyebiliriz.

B. İmkânsızlığın Zihin Dışında Bulunması Meselesi

İmkânsızlık ve imkânsıza dair tartışmaların ikinci yönü imkân konusunda olduğu gibi onun bir dayanağı gerekli kılıp kılmadığıdır.

İmkânsızlık ve imkânsız bir dayanağı gerektirir mi? Gazali bu soruya aslında imkân konusunda cevap vermişti. Ona göre imkân, kendisinden önce gelen bir dayanağa dayanmadığı gibi, imkânsızlık da aynı şekilde bir dayanağı gerektirmez. Buradaki tartışmanın, imkân konusunda olduğu gibi, iki ayağının bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, imkânsızlığın bir dayanağa veya maddeye dayandırılmaması gerektiğidir. İkincisi ise tümeller bağlamında bir kavram olan imkânsızlığın dışarıda bir karşılığının olmadığı ve onun bu açıdan var olmaması gerektiğidir.

Tartışmanın birinci ayağındaki tartışmalara geçmeden önce, Gazali'nin filozofların görüşlerini özetlerken sarf ettiği bir ifadesine dikkat çekmek istiyoruz: “*(Filozoflar tarafından), İmkânsızlığın şey olarak nitelenen maddeye dayandığı, çünkü onun kendi zıddını ortadan kaldıracağı ileri sürülerek bir gerekçe kılınmasına gelince, her imkânsızlık böyle değildir.*”¹³⁵

Altı çizili ifadeye bakıldığında Gazali'nin karşı çıkışındaki bakış açısı açıkça ortaya çıkmaktadır. Buna göre Gazali bazı imkânsızlıkların bir maddeye dayanabileceğini kabul etmektedir.

¹³⁵ A.g.e., s. 45.

Gazali her imkânsızlığın bir dayanağa dayanmadığını söyledikten sonra buna bir örnek getirir: *Allah'ın ortağının olması imkânsız olduğu halde, bu imkânsızlığın dayandığı hiçbir madde (yani dayanak) yoktur.* Eğer Allah'ın ortağının olma imkânsızlığı, yani tek olması konusunda “Allah'ın zatının tekliği ve varlığının zorunlu oluşuna dayanır” şeklinde bir karşı iddia ileri sürülürse, Gazali, böyle bir iddianın kabul edilmemesi gerektiğini söyler. Ancak o, bu düşüncesini delillendirmede yeterli değildir. Onun yaptığı sadece filozofların fikirlerindeki çelişkiyi göstermek olmuştur. Bu doğrultuda o, filozoflara atfedilen âlemin kıdemi anlayışından hareketle şöyle bir iddiada bulunmuştur: Siz filozofların anlayışına göre âlem Allah'la birlikte var olduğundan dolayı Allah tek değildir. Bu iddiasıyla Gazali, filozofların böylesine bir teklik fikriyle Allah'ın ortağının imkânsızlığını ispat etmede yetersiz kaldıklarını ortaya koymak istemiştir.¹³⁶

Gazali felsefî spekülasyonlarını sürdürerek bu iddiasına şöyle bir karşılık verilebileceğini söyler: *“Allah'ın, benzerine karşı tek olması zorunludur; zorunlunun karşıtı imkânsızdır, bu da Allah'a bir şey izafe edilmesidir.”*¹³⁷ Böyle bir muhtemel soruya Gazali'nin yanıtı şaşırtıcıdır: Allah'ın böyle bir izafete karşı tek olması başka, benzerine karşı tek olması başkadır. Çünkü O'nun benzerine karşı tek olması zorunlu olurken, mümkün varlıklara karşı tek olması zorunlu değildir. Gazali bu yanıtıyla filozofların imkânsızlığa dayanak bulma gayretlerini boşa çıkarttığını düşünmektedir. O, imkânı Allah'a izafe etmek zorunda kaldığını söylemiş, ancak ulaştığı bu sonucun aslında yanlış bir sonuç olduğuna da dikkat çekmiştir. Gazali, filozofların da imkânsızlık ifadesini zorunluluğa çevirerek onu Allah'ın zatına bağladıklarını ve sonra da tekliği zorunluluk anlamında ona izafe etmek durumunda kaldıklarını

¹³⁶ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 45.

¹³⁷ Aynı yer.

söyleyerek aynı yanlış sonuca onların da ulaştığını ortaya koymak istemiştir.¹³⁸ Gazali'nin tüm bu tartışmalarındaki ana gayesi imkânsızlığın bir dayanağa dayanmadığını ortaya koymaktır.

Gazali'nin Allah'ın ortağının bulunma imkânsızlığını bir dayanağa dayandırmama konusundaki tez ve antitezleri karşısında İbn Rüşd'ün çok fazla bir şey yaptığını söyleyemeyiz. Fizik alanla ilgili konularda imkânsızlığı bir dayanağa dayandırma hususunda birtakım çabaları olan İbn Rüşd'ün¹³⁹ buradaki imkânsızlık hususunda imkân meselesindeki ifadelerinin ötesine geçemediğini görmekteyiz. O, “Allah'ın varlığı gerçekte zorunluysa benzerinin bulunması da gerçekte imkânsızdır.” temel iddiasını şöyle temellendirmektedir: Zihin dışında mümkün ve imkânsız olan şeyler hiç bulunmasaydı, aklın verdiği hüküm, hüküm olmaktan çıkacak ve akılla kuruntu arasında bir fark kalmayacaktı.¹⁴⁰ Böylece İbn Rüşd, imkansızlığın da bir dayanağa dayanması gerektiğini, aksi taktirde varlığının söz konusu olmayacağını belirtmiş olmaktadır.

Tartışmanın ikinci ayağında ise Gazali'ye göre imkânsızlık kavramı, tıpkı imkân kavramı gibi, tümel bir kavram olarak aklî bir yargıdan başka bir şey değildir. İmkânsızlık da ona göre kendisiyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı olmayan aklî bir yargıdır.¹⁴¹ Gazali'ye göre imkânsızlık, bu açıdan imkândan farklı değildir. Bu noktada onun, imkânın tümel bir kavram olarak zihinde bulunduğu ve dış dünyada bir karşılığının olmadığı şeklindeki iddialarıyla ilgili olarak ileri sürdüğü tüm itiraz, örnek ve iddialar burada imkânsızlık için de geçerlidir. Bu sebeple aynı şeyleri tekrar etmemek için bu konuyu burada noktalıyoruz.

¹³⁸ A.g.e., s. 46.

¹³⁹ İbn Rüşd ile ilgili bölümün “İmkansızlık” başlığına bakınız.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 136-137.

¹⁴¹ A.g.e., s. 44.

III. ZORUNLULUK (VÜCÛP)

Gazali'nin zorunlu varlık ve zorunluluk konusundaki fikirlerine geçmeden önce bu meseleyi hangi yöntem ve bakış açısıyla ele alacağımızı belirtmek istiyoruz.

Varlığın zorunluluğunu (vücûbu'l-vücud) ortaya koyarken, filozofların bir mutlak varlığın olması gerektiğinden tutun da onun nasıl bir varlık olduğuna kadar çok sayıdaki fikirlerinden yararlanacağız. Böylece zorunlu varlığın varlıksal zorunluluğundan, bu zorunlunun, zorunluluğunun nasıl bir zorunluluk olduğuna kadar birçok konuyu, ilkelerine ulaşarak ortaya koyacağız. Biz zorunlu varlığı ve onun sıfatlarını değil, zorunlu varlığa ve sıfatlarına dair bilgilerden hareketle zorunluluğun nasıl bir şey olduğunu ve hangi ilke ve kurallar etrafında şekillendiğini belirlemeye çalışacağız.

Bu çabamızda Gazali ve İbn Rüşd'den önceki İslam filozoflarından İbn Sina'yı temele alarak hareket edeceğiz. Çünkü bu konulardaki tartışmalar temelde İbn Sina'nın görüşlerine yazılan reddiyeler ve bu reddiyelere verilen cevaplar etrafında şekillenmiştir.

İbn Sina'nın eserlerine baktığımızda onun, zorunlu varlığın zorunluluğunu şu dört ilke çerçevesinde ortaya koyduğunu görmekteyiz:

1. Zorunlu bir varlığın varlıksal gerekliliği veya zorunluluğu.¹⁴²
2. Nedensizlik.
3. Teklik (Ortaklığı kabul etmemek).
4. Birlik veya Basitlik (Çokluğu barındırmamak).¹⁴³

Şimdi İbn Sina'nın bu konulardaki ana fikirlerini kısaca izah edelim:

¹⁴² İbn Sina, *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 45-46; *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 70 vd.

¹⁴³ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c.I, s. 35-36.

1. İbn Sina'nın eserlerine baktığımızda, öncelikli olarak, zorunlu bir varlığa ve onun varlıksal gerekliliğine dair açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz. İbn Sina bu konuda farklı yöntemler kullanmaktadır. Kimi zaman zorunlu ve mümkün, kimi zaman da illet-ma'lul ilişkilerinden yararlanır. Ancak bunlardan illet-ma'lul ilişkisine büyük bir önem verdiğini belirtmek gerekir.¹⁴⁴

İbn Sina, öncelikle varlık kazanan şeylerin aklen iki kısma ayrıldığını söyler: Birincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Bunun varlığı imkânsız da değildir, aksi taktirde var olmazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi ise zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu (vâcibu'l-vücûd) olandır.¹⁴⁵ Ancak zorunlu ve mümkün olanın belirlenmesinde bunların sebebinin olup olmaması önemlidir. Ona göre, bir şeyin sebebi varsa mümkün, yoksa zorunludur.¹⁴⁶

İbn Sina'ya göre vâcip öncelikli olup, tasavvur edilmeye her şeyden önce layık olandır. Vâcip, varlığın pekişmesi demek olup yokluktan daha iyi bilinirdir. Çünkü varlık kendisiyle, yokluk ise herhangi bir şekilde varlık vasıtasıyla bilinebilir.¹⁴⁷ İbn Sina'yı vâciple ilgili bu yaklaşıma götüren etken, mümkün, vâcip ve muhalin tariflerinde gördüğü problemlerdir. Ona göre bu kavramlardan biri diğeriyle tanımlanmaktadır. Örneğin, “*Mümkün, vâcip olmayandır.*” “*Vâcip, yokluğu farz edilemeyecek veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olandır.*” “*İmkânsız, yokluğu vâcip olandır.*” gibi.¹⁴⁸ İbn Sina bu sorunu, vâcibi öncelikli kılmakla çözer. Bu nedenle o, önce vâcibi ve onun vücubunu ele alır. Onun bu

¹⁴⁴ İbn Sina, *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 45.

¹⁴⁵ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 35; *el-İşârât*, s. 127; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 86; Fârâbî, *Müfârikât*, s. 101; *Deavii Kalbiyye*, s. 115-116.

¹⁴⁶ İbn Sina, *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 45.

¹⁴⁷ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 33-34.

¹⁴⁸ A.g.e., c. I, s. 32-33.

yaklaşımı ontolojik delilin ilk biçimlerinden kabul edilmiştir.¹⁴⁹ Varlık fikri etrafında şekillenen ontolojik delil, zorunlu varlığın zorunluluğunu ortaya koyması açısından büyük bir öneme sahiptir.¹⁵⁰

2. Nedensizlik: İbn Sina'ya göre varlığı zatı gereği zorunlu olanın, illeti yoktur. Onun bu zorunluluğu bütün yönlerdendir. Eğer onun illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başka bakımdan değil, zatı bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Böyle bir varlık zatı gereği zorunlu varlık değildir. Dolayısıyla zorunlu varlığın illeti yoktur. Bir şeyin hem zatı gereği hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Zatı gereği zorunlu, varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur.¹⁵¹

3. Teklik (Ortaklığı kabul etmemek): İbn Sina zorunlu varlığın ortağının olmaması gerektiğini uzun ihtimaller çerçevesinde değerlendirerek ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁵² Onun bu çabasında, zorunluluğun tekliği gerektirdiği anlayışı yatar.

Biz onun bu konudaki geniş açıklamalarını Gazali'nin açık ve öz cümleleriyle şöyle özetleyebiliriz: Eğer zorunlu varlık iki tane olsaydı, zorunlu varlık kavramı, her biri için söz konusu olurdu. Kendisine zorunlu varlık denenin zorunluluğu ya kendi özünden kaynaklanır, başkasından geldiği düşünülemez ya da varlığının zorunlu oluşunun bir sebebi vardır. Bu taktirde bir sebep onun varlığını zorunlu kılmış, böylece varlığı zorunlu olan özü bakımından sebepli olmuş demektir. Hâlbuki

¹⁴⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İİFV yay., İzmir, 1999, s. 31-32; Bu konudaki geniş tartışma ve yorumlar için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 175-188; Fârâbî'de ontolojik delilin bir biçimi vardır. Bkz. Mehmet Bayrakdar, "Fârâbî ve İbn Sina'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK, Ankara, 1984, s. 461-472; Fârâbî, *Deavii Kalbiyye*, s. 116; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118.

¹⁵⁰ Ontolojik delil hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29-41.

¹⁵¹ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 36; *el-İşârât*, s. 127, 130; Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medinetu'l-Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1997, s. 33-35; *Deavii Kalbiyye*, s. 116-117.

¹⁵² İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 38-40.

zorunlu varlık denince varlığının hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisinin bulunmaması kast edilir.¹⁵³

İbn Sina'da zorunlu varlığın denginin olmaması demek, onun tek olması demektir. Onun eserlerinde, zorunlunun tek bir tane olması gerektiğine dair açıklamaları önemli bir yer edinir. Ona göre zorunlu varlık bir tek zat olmalıdır. Aksi takdirde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi.¹⁵⁴

4. Birlik veya Basitlik (Çokluğu barındırmamak): İbn Sina'ya göre zorunlunun varlığı hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zatı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir. İbn Sina burada zorunluyu diğer varlıkların durumlarından ayırdığımızda herhangi bir izafenin anlaşılmaması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü zorunlu, hiçbir şeye izafeten var olan bir varlık değildir.¹⁵⁵

İbn Sina zorunlu varlığın zorunluluk şartlarından birini de çokluğu barındırmamak anlamındaki birlik ilkesinde görmektedir. O, bu birliği, birliğe halel getiren durumları ondan tenzih ederek izah etmiştir. Birliğe zarar veren bu durumlar genel olarak şu başlıklar altında değerlendirilebilir:

- a) Mahiyeti yoktur sadece inniyeti vardır.¹⁵⁶
- b) Cinsi yoktur. Mahiyeti olmayanın cinsi de yoktur.¹⁵⁷
- c) Tamdır, sırf iyidir.¹⁵⁸
- d) Cevherdir, birdir, âkil, akıl makuldür.¹⁵⁹

¹⁵³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 85; krş. İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 38-39.

¹⁵⁴ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 41-44, c. II, s. 94 - 99; *el-İşârât*, s. 130, 131; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 89; Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 33-35, 36-37; *Deavii Kalbiyye*, s. 117; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; *Zenon Risalesi*, *Fârâbî* içinde, Çev. H. Z. Ülken - Kıvmettin Burslan, Kanaat Kitabevi, basım yeri ve yılı yok, s. 111.

¹⁵⁵ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 88; *el-İşârât*, s. 130-131, 132, 133; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 90-91; Fârâbî'nin görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 38-40; *Deavii Kalbiyye*, s. 116-117; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; *Zenon Risalesi*, s. 111; *Ta'likât*, *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken- Kıvmettin Burslan, Kanaat Kitabevi, basım yeri ve yılı yok, s. 93.

¹⁵⁶ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 89-92.

¹⁵⁷ A.g.e., c. II, s. 92-93.

¹⁵⁸ A.g.e., c. II, s. 100-107.

e) Cisim veya cisimsel değildir.¹⁶⁰

Bu konularda Fârâbî'nin İbn Sina'yla büyük oranda aynı olduğunu da belirtelim.¹⁶¹ Bu meseleleri her ikisi de ayrı ayrı ele almışlardır. Ancak biz bu hususları ana başlıklar altında ve belirlediğimiz bir plana göre derleyip tartışacağız. Bu çerçevede birlik meselesi şu açılardan incelenecektir:

- a) Cisimsellik problemi.
- b) Varlık-mahiyet ilişkisi.
- c) Zat-sıfat ilişkisi.

Zorunluluk meselesine dair bu izahlarda, amacımız İbn Sina'nın bu konulardaki görüşlerini tüm ayrıntılarıyla ortaya koymak değildir. Gayemiz İbn Sina'dan yararlanarak Gazali ve İbn Rüşd'ün zorunluluk anlayışını belirlemede bir çerçeve oluşturmaktır. Gazali'nin *Tehâfüt*'teki eleştirilerinin, temelde İbn Sina'nın görüşleri etrafında cereyan etmesi ve İbn Rüşd'ün de Gazali'ye yönelik eleştirilerinin doğal olarak bu doğrultuda şekillenmesi, bizim için böyle bir yolu gerekli kılmıştır. Diğer yandan belirlediğimiz bu çerçeve çoğu İslam filozofunun zorunlu varlık ve onun zorunluluğu konusundaki fikirlerinin temelinde yer almaktadır.

Gazali'de zorunluluğun bu temel kurallarına geçmeden önce, onun zorunlu varlık hakkındaki görüşlerine kısaca bakmak istiyoruz.

Gazali'nin varlığı ikiye ayırdığını daha önce söylemiştik: Bunlardan ilki, “varlığı kendi zatından varlık” olan Allah, diğeri ise “varlığı başkasından olan”

¹⁵⁹ A.g.e., c. II, s. 108-115.

¹⁶⁰ A.g.e., c. II, s. 99, 102, 111; İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 60; *Necât*, İlahiyât, s. 227-228.

¹⁶¹ Fârâbî'nin bu konulardaki görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 38-39, 40-46; *Zenon Risalesi*, s. 109, 111-112; *Ta'likât*, s. 84; *Deavii Kalbiyye*, s. 116; *Kitâbu'l-Fusus*, Dâru'l Meârif, Haydarâbâd, 1345, s. 4-5.

mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar kendisiyle kaim olmayan ve varlığını Allah'a borçlu olan varlıklardır. Gerçek ve mutlak anlamda varlık ise Allah'tır.¹⁶²

Allah nasıl bir varlığa sahiptir? sorusuna Gazali, O'nu hakiki manada bilmek imkânsızdır, şeklinde cevap verir. Ancak bunun yanında Allah'ı gerçek manada sadece Kendisi'nin bilebileceğini de söyler.¹⁶³ Bu noktada onun sûfi bir tavır sergileyerek muhtemelen Allah'ı Allah'la bilmeye dikkat çekmek istediğini söyleyebiliriz.

Gazali Peygamber'in hadislerine dayanarak, Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu söylese de O'nun isimlerini bu sayıyla sınırlamaz. Allah'ın bu isimlerinin bütün ilahi sıfatları içerdiğini, bu sıfatların sonuçta yedi sıfata râci olduğunu ama hepsinin de nihayetinde “Allah” isminde toplandığını, “Allah”ın da zata delalet ettiğini söyler. “Allah” ismi teşbihle de olsa başkasına verilemez.¹⁶⁴

“Vâcibu'l-vücûd” ifadesinin Allah için kullanılması konusunda Gazali, farklı yaklaşımlar sergiler. Her ne kadar bu kavramın kapalı olduğunu söylese de bu ismi kullanmaktan kaçınmadığını birçok eserinde görmekteyiz.¹⁶⁵ Gazali'ye göre Allah'ın sadece zata delalet eden ismi “Allah” ve buna yakın olan “Hakk” ismidir. Ancak bu isimleri “vâcibu'l-vücûd” olması açısından, zâtı kast ederek söylemek ona göre bir ön şarttır.¹⁶⁶

Ona göre “vâcip” kavramı, felsefî anlamda Allah için kullanılır. Bu doğrultuda vâcibin, muhal olan bir şeye ilişmediğini belirtir. Ona göre, bir şeyin vâcip olması, o şeyin zıddının muhal olması anlamına gelir. Gazali'ye göre, varlığı

¹⁶² Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 29-30.

¹⁶³ Gazali, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 49, 53.

¹⁶⁴ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 74-75, 75-76, 211-212.

¹⁶⁵ Örneğin bkz. Gazali, *a.g.e.*, s. 211-212.

¹⁶⁶ Gazali, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 49, 53.

bilinen bir şeyin var olmaması, ilmin cehle, bilginin bilgisizliğe dönüşmesi anlamına gelir ki, bu da muhaldir.¹⁶⁷ Dolayısıyla O'nun yokluğundan söz edilemez.

Gazali'ye göre vâcibin varlığı zatını gerektirir.¹⁶⁸ O, illete ihtiyaç duymayan ve değişmeyen bir varlıktır.¹⁶⁹ O, ezelîdir. Zira zorunluluk ile imkân birbirine aykırı olan iki kavramdır. Dolayısıyla zatı vâcip olan bir şey, imkânla vasıflanamaz.¹⁷⁰

Zorunluluğa (vücûp) gelince, Gazali onu bir kavram olarak görür. Ona göre “vücûp”, “imkân” ve “imtina” kavramları gibi tümel bir kavramdır. Tümel çerçevesinde bakıldığında, zorunluluk, kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı olmayan aklî bir yargıdır. Dolayısıyla onun, dışarıda dayandığı bir dayanağı yoktur.¹⁷¹

Zorunlu varlığı tanıtan bu ifadelerden sonra, asıl olarak bu varlığın varlıksal zorunluluğunun Gazali'de hangi yöntem ve ilkelerle ortaya konduğuna bakabiliriz:

A. Varlıksal Zorunluluk

Gazali'nin varlıkla ilgili görüşlerini sunduğumuz bölümde de görüldüğü üzere, o, varlık konusunu her ele alışında, sözüne Allah'la başlamaktadır. Bunda Gazali'nin, İbn Sina gibi, varlığı yokluktan (adem) daha öncelikli görmesi yatar. Varlık ilme, yokluk cehalete;¹⁷² varlık nura, yokluk karanlığa benzediğinden, asıl olan varlıktır. Gazali'ye göre gerçek manada tek bir varlık vardır. O da Allah'tır. O'nun dışındakiler ise hakiki manada varlık değildir. Çünkü bunların varlığı zatlarından değil Allah'tan dolaydır.¹⁷³

¹⁶⁷ Gazali, *el-İktisâd*, s. 119.

¹⁶⁸ A.g.e., s. 23.

¹⁶⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 39.

¹⁷⁰ Gazali, *el-İktisâd*, s. 105.

¹⁷¹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42, 44 -45.

¹⁷² Gazali, *Risâletü'l-Ledünniyye*, çev. Serkan Özburun, Semerkant yay., İst. 2006, s. 26.

¹⁷³ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 73.

Dolayısıyla varlık ismine en layık olan elbette zorunlu varlıktır.¹⁷⁴ Ayrıca diğer yandan, imkân konusundaki tartışmalar bağlamında Gazali, zorunluyu, “*aklın yokluğunu kabullenemediği şey*” olarak belirtmiştir.¹⁷⁵

Bu yaklaşımlarıyla Gazali, şüphesiz olarak, zorunlu bir varlığın zorunluluğunu ortaya koymuş olmaktadır. Ona göre, akıl, kendisinden önce hiçbir şey bulunmayan bir ilk var olanın bulunmasına engel değildir. Böylece o, varlığın zorunluluğunu aklen ortaya koymuş olmaktadır.¹⁷⁶ Bu noktada onun İbn Sina’yla benzerlikler gösterdiğini ve varlık fikrinden hareketle Allah’ın zorunluluğunu ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Diğer yandan Gazali, zorunlu varlığın zorunluluğunu ortaya koyarken takip edilmesi gereken en iyi yolun kelâmî bir yol olan hudûs delili olduğunu belirtir. Hudûs delilini ana hatlarıyla şöyle özetler: Her hâdisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır. Âlem hâdistir. O halde hudûsunun bir sebebi olması gerekir. O sebep de Allah’tır.¹⁷⁷

Diğer yandan, onun, Kur’an’dan ilham alarak tasavvufî sembollerle de bir vâcibin zorunluluğunu ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bu doğrultuda onun şu sözlerinin yeterli bir fikir vereceği kanaatindeyiz:

“Şimdi sen nurların bir tertip üzere olduklarını bildinse, şunu da bil ki, bu tertip sonsuzca devam etmez. Bir ilk kaynakta durur. Bu kaynak zatı için ve zatıyla nurdur. Nur, kendisine (Allah’a) başkasıyla gelmez. Aksine derece derece bütün nurlar bu kaynaktan doğarlar. Şimdi düşün bakalım, nur ismine, nurunu başkasından alan mı daha layıktır, yoksa zatında aydınlatıcı olup bütün mâsivâyı da aydınlatan ilk kaynak mı? Bu gerçeğin sana gizli

¹⁷⁴ Gazali, *Ravzatu’t-Tâlibîn*, s. 49, 53.

¹⁷⁵ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 42.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 36.

¹⁷⁷ Gazali, *el-Iktisâd*, s. 22-23.

*kalacağını zannetmem. Böylece nur isminin, kendisinin üstünde hiçbir nur olmayan, bütün nurların kendisinden çıktığı en yüksek nura daha layık olduğunu iyice anlamış olursun.”*¹⁷⁸

Böylece Gazali’de varlığın zorunluluğu, hem burhanî hem de cedelî delillerle ispat edilmektedir. Zorunlu varlığı ortaya koymada, İbn Sina kadar olmasa da kısmen ontolojik delili kullandığı söylenebilir. Diğer yandan, kozmolojik delillerden olan hudûs delilini en çok kullanan kişi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında tasavvufî tarzda bir yol takip ettiğini de görmekteyiz. Neticede Gazali’ye göre zorunlu varlığın var olması bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, aklın bir gereğidir. Eğer hâdis varlıklar varsa böyle bir zorunlu varlık olmalıdır.

B. Nedensizlik

Gazali’ye göre zorunluyu anlamada, mümkün ve imkânsız önemli bir yere sahiptir. Çünkü ilim, zorunlu, mümkün ve imkânsız olana ilişir. Zorunlu, Allah’ın zatı ve sıfatlarına denk gelirken, mümkün, tüm mümkünleri veya var olabilenleri, imkânsız ise varlığı mümkün olmayan veya asla var olamayanları ifade etmektedir.¹⁷⁹ Mümkünün en bariz özelliği, onun değişebilen ve bir nedene ihtiyaç duyan olmasıdır.¹⁸⁰ Bu hatırlatmalara ek olarak, imkân ve imkânsızlıkla ilgili bölümlerde anlattıklarımızı da hesaba kattığımızda şu sonuç kaçınılmaz olmaktadır: Zorunlu, hem mümkün hem de imkânsıza ya da zorunluluk, hem imkân hem de imkânsızlığa zıttır. Zorunlu, bu nedenle hem imkân hem imkânsızlıktan farklıdır. Çünkü O’nun varlığı zatının gereğidir.¹⁸¹ O, illete ihtiyaç duymaz ve değişmez. O, sebeplerin sebebidir.¹⁸²

¹⁷⁸ Gazali, *Mışkâtü’l-Envâr*, s. 28; Gazali’nin bu anlayışı Sühreverdî’nin Tanrı’yı ifade eden “Nurlar Nuru”yla büyük benzerlik göstermektedir. Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, sad. A. Kamil Cihan, İnsan yay., İst., 1998, s. 82-83.

¹⁷⁹ Gazali, *Ravzatu’t-Tâlibîn*, s. 53; *el-İktisâd*, s. 23.

¹⁸⁰ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 39.

¹⁸¹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 23.

¹⁸² Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 39.

Ona göre zorunlu varlık nedensizdir; zatının, sıfatının, sıfatının özüyle var olmasının bir nedeni de yoktur.¹⁸³

Gazali, zorunlu varlıktan, nedenleri öylesine uzak tutmuştur ki, tanımlarının büyük bölümünü vâcibin mutlak nedensizliği etrafında toplamıştır. Bu tanımlardan bir kaçını verelim:

Zorunlu varlık, bir nedeni olmayandır.¹⁸⁴

Zorunlunun, sebebin inkârı dışında hiçbir anlamı yoktur.¹⁸⁵

Vâcip, sebebinin olmaması anlamına gelir.¹⁸⁶

Kendisinden önce yokluk bulunmayan varlık, süreklidir; dolayısıyla da bir failin fiili olamaz.¹⁸⁷

Zorunlu varlığın nedensizliğini ve varlığının kendinden olduğunu ifade eden bu açıklamaların benzerini, Gazali'nin tasavvufî nitelikli eserlerinde de görmek mümkündür. Bu doğrultuda o, *Mişkât*'ta şunları söyler: Allah'ın nurunun, üstünde faydalanacağı bir nur yoktur. Bu nur kendisi içindir, zatındadır, zatındandır, zatı içindir, başka hiçbir nurdan kendisine ışık gelmiş değildir.¹⁸⁸ O, göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru diğer nurlara benzemez. Çünkü Allah mutlak nur olup O'nun nuru nedenlilerdeki nur gibi değildir.¹⁸⁹

¹⁸³ A.g.e., s. 102.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 113.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 118.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 124.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 64; Bu doğrultudaki ifadeler için ayrıca bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 229.

¹⁸⁸ Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s.33, 34, 35.

¹⁸⁹ Gazali nurları şu şekilde sınıflandır: 1.Ateşin ışığı gibi olan nur. 2.Varlıkları göremeye yarayan gözün nuru gibi olan nur. 3.Güneşin nuru gibi olan ki, bu nur bileşik değildir. 4.“Nurun Mahz” ki, bu, kendisiyle kaımdır, eşyayı olduğu hal üzere idrak eder, bu nur akıl ve nefstir. 5.Kur'an'ın ifadesiyle Hz. Peygamber de bir nurdur. Fakat bu istiareyledir. Bu bağlamda ilme de nur denir. 6.Mutlak Nur: Bu ise Allah'tır. Akıl ve nurdan (ruh olmalı) ruhaniyet açısından daha yücedir. Bkz. Gazali, *Mi'râcu's-Sâlikîn*, *Resâilu Gazali* içinde (Birinci Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, s. 95-96.

Gazali, nedensizliği Allah'ın “Kayyum” ismiyle de ifade eder: Onun şu cümleleri bu durumu göstermek için yeterlidir: “*Kendi zatı ile kaim olmasında, hiçbir yere, hiçbir şeye muhtaç olmayana “kâimun bi-nefsihî mutlaka” denir. Kendi nefsiyle kaim olmasında hiçbir şeye muhtaç olmayan, bununla beraber, her mevcud kendi sayesinde ayakta durabilen, Onsuz eşya için varlık tasavvur edilemeyene de “Kayyûm” denilir. (...) İşte bu vasıf ancak Allah’a layıktır.*”¹⁹⁰

Gazali’de zorunluluk için belirlenen “nedensizlik” kuralı, zorunlunun ezelî (kadim) ve ebedî olmasının izahında da önemli bir yer alır. Gazali bu durumu *el-İktisad*’ın, ikinci ve üçüncü ilkelerinde (dâva) açıklamıştır. Birinci ilke Allah’ın varlığını ortaya koyan ve bunu hudûs deliliyle ispatlayan Gazali, ikinci ve üçüncü ilkelerde ezelîlik ve ebedîliği ele almıştır. İkinci ilke Allah’ın ezelî olmasını şöyle izah eder: Eğer Allah hâdis olsaydı, bir nedene muhtaç olurdu. Bu da teselsülün sonsuzluğa varmasına neden olurdu ki, bu imkânsız bir şeydir. Öyleyse kesin olarak bir kadimde son bulması gerekir. Üçüncü ilke ise ebedîliğe vurgu yapmaktadır: Kıdemi sabit olanın yokluğu muhaldir. Eğer yok olsaydı, başka bir sebebe muhtaç olurdu.¹⁹¹

Dolayısıyla Gazali, Allah’ın kıdem ve ezelîliğini izah ederken, nedensizlik prensibini esas almıştır. Bu nedenle Allah’ın kadim ve ezelî olması demek aslında nedensiz olması demektir.

Zorunluluktaki nedensizlik kuralıyla Gazali, İbn Sina’yla büyük bir benzerlik göstermiştir. Aslında zorunluluğun ele alınacağı diğer boyutlar da sonuçta dönüp dolaşıp illet meselesine gelir. Vâcib’in tek ve bir olması, hep illet-ma’lul ilişkisi temele alınarak düzenlenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu nedenle Gazali’de vâcib’in

¹⁹⁰ Gazali, *Maksadu’l-Esna*, s. 175.

¹⁹¹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 29.

zorunluluğu, illetsizlikle belirlendiği gibi, illetsizlik de zorunluluğun temel unsuru olmuştur.

Bu konuyla ilgili olarak İbn Sina'ya yönelttiği bir eleştiride, İbn Sina'nın zorunlu varlık altındaki varlığı bir yönüyle vâcip bir yönüyle de mümkün (vâcip ligayrihi, mümkün bizâtihi) görmesini,¹⁹² zorunluluğun nedensizliği ilkesine ters bulur. Gazali'ye göre zorunlu varlık birdir. Bire eklenen şey mümkün olduğu ve mümkün de bir nedene muhtaç olduğundan böyle bir şey olamaz. Yani zorunlu, mümkün olamaz. Diğer yandan da nedenli, yani mümkün varlığa da özü dolayısıyla zorunlu denemez. Yoksa zorunlu varlık tek olmaz.¹⁹³

Gazali'ye göre İbn Sina'nın varlık ayırımı net değildir. Gazali, bu tanımın ancak şu şekilde netleşebileceğini söyler: Eğer İbn Sina, vâcip varlıktan bir nedeni bulunmayan, mümkün varlıktan da kendisi dışında bir nedeni bulunanı kabul ederse, sebep-sebepli ilişkisi ile bir ilk ilkede durabilir. Aksi taktirde bu tanımın dışına çıktığında birden fazla ilkede durma olasılığı yüksektir.¹⁹⁴

Görüldüğü üzere, burada Gazali'nin yaptığı itirazın özünde, nedensiz tek bir varlığın kabul edilmesi zorunluluğu vardır. Nedensizlik derken de bunu mutlak manada görmek gerektiğini vurgulamıştır. Eğer nedensizlik ilkesi, mutlak manada kabul edilmezse, ileride izah edilecek olan “teklik” (ortaklığı kabul etmemek) ve “birlik” (çokluğu barındırmamak) ilkelerine zarar verebilir. Dolayısıyla “vâcibu'l-vücüd”un zorunluluğunun en temel alameti “mutlak nedensiz” olmasıdır.

¹⁹² İbn Sina'nın bu görüşü için bkz. İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 224-225; Fârâbî'de de benzer görüş vardır. bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 120; *Deavii Kalbiyye*, s. 118-119; *Zenon Risalesi*, s. 112.

¹⁹³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 73.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 82.

C. Teklik

Gazali, Allah'ın dengi veya ortağını kabul etmez. Zira “vâcib bizâtihi”, birbirine illet olacak şekilde başka bir şeye ilişmez. Çünkü bu muhaldir. Gazali iki “vâcibu'l-vücûd”un bulunmasını kesinlikle reddeder. Nasıl ki bir bedende ancak bir tane ruh bulunuyorsa, aynı şekilde kâinatın da bir Rabb'i olmalıdır. Tüm varlıkları O yaratmış, tüm varlıklar var olmakta ve bakî kalmakta O'na bağlıdır. Yine eğer iki “vâcibu'l-vücûd” olsaydı, biri diğerinden her hangi bir hususiyetle ayrılacaktı: Eğer bir arazla ayrılacak olursa, bu durumda onların her biri nedenli olacaktır. Eğer bu hususiyetleri zatî olursa onların her biri bileşik olacak ve “vâcibu'l-vücûd” olmamış olacaktır.¹⁹⁵

Gazali bu durumu “vâhid” kavramıyla ifade eder. Ancak bu kavramın çift anlamlı olduğunu da söylemeden geçmez. Bu anlamlardan biri, ortaklığı kabul etmemek diğeri ise bileşikliği ve çokluğu barındırmamaktır. Nitekim o şöyle der: Tam anlamıyla gerçek “vâhid”, Allah'tır. O'nun zat ve sıfatlarında ortağı yoktur. Tüm kavî, aklî ve takdirî terkipler O'ndan uzaktır. O'nun dışındaki her şey terkiptir. “Mübdeu'l-evvel” olan akıl bile sırf “vâhid” olamaz. Zira onun iki yönü vardır. İşte bunun için birden çok sudûr etmiştir.¹⁹⁶

Gazali'nin *Meâric*'teki bu ifadelerinin benzerini başka eserlerinde de görmekteyiz.¹⁹⁷ Buna rağmen onun “vahid” kavramından, esas olarak ortaklığı kabul etmemeyi anladığını, çokluğu barındırmama anlamını ise “ahad” kavramına verdiğini söyleyebiliriz. Buna en güzel delil, onun şu izahıdır: “Vahid”, kendisinde bir

¹⁹⁵ Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s. 136; Teolojik ve yalın bir izah için bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 276, 229. Tekrara düşmemek ve aynı şeyleri ifade etmemek için benzer izahlar ve geniş açıklamalar için bkz. *el-İktisâd*, s. 55-59.

¹⁹⁶ Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s. 56. Vâhid ve vahdaniyet konusundaki benzer fikirler için bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 276.

¹⁹⁷ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 176-177.

ortaklığın meydana gelmesi anlamının imkânsız olduğu bir şeydir. Buna göre “vâhid”, O’nun ortağı ve benzerinin olmaması demektir. Onda çokluğun olmadığı anlamını veren ise “ahad”tır.¹⁹⁸

Buna ek olarak, Gazali’nin *el-İktisad* eserindeki yorumlarını da verebiliriz: Allah’ın zatıyla ilgili onuncu ilkede (dâva) Gazali, “vahid”in iki anlamı olduğunu, bunlardan birinin Allah’taki kemiyetin olmadığına, diğerinin ise onun denginin ve ortağının olmadığına delalet ettiğini belirtir.¹⁹⁹ Ancak bu açıklamadan sonra, o, sadece Allah’ın ortağının ve denginin olmadığı, iki tanrının her ihtimal düşünülse de söz konusu olamayacağı fikrini anlatıp durmuştur. Dolayısıyla Gazali’nin “vâhid”i Allah’ın tekliği (ortaklığı kabul etmemek) anlamında kullandığını söyleyebiliriz.²⁰⁰

Aynı durum “tevhid” kavramında da söz konusudur. Ancak ağırlıklı anlamıyla “tevhid”, “vâhid”in lazımı olan bir sıfattır. Gazali’ye göre “tevhid”, kıdemi hudûstan ayıran ve hâdis olandan uzaklaştıran, başkasını kabullenmeden kıdeme götüren bir niteliktir. Zira Allah, tevhid’de başkasını kabullenirse çift olur, tek olmaz. Allah, hâdis varlıkların özellikleriyle sıfatlanamaz, ona eksiklik verilemez. Nerede, ne zaman, nasıl, kaç gibi sorular ona sorulamaz. Zira bunların cevapları olan, mekân, zaman, keyfiyet, ölçü ve miktarı yaratan O’dur. Bunların hepsi hâdislerin vasfıdır ve bunlar varlıklarını O’na borçludurlar.²⁰¹

Gazali burada akla gelebilecek muhtemel bir soruyu da ele alır. Bu doğrultuda her ne kadar vâcibin varlık ve sıfatlarını izah ederken teşbihlerden yararlandığını söylese de Allah’ın bunlardan münezzeh olduğunu belirtir. Burada temel gayenin O’nu, dışındakilerden tenzih etmek olduğunu ve bunun “menfi

¹⁹⁸ Gazali, *el-Maznûn*, s. 42, 46-47.

¹⁹⁹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 54 -55.

²⁰⁰ Bu açıklamalara için bkz. Gazali, *a.g.e.*, s. 55-59.

²⁰¹ Gazali, *Ravzatü’t-Tâlibîn*, s. 21-23.

mümasil” anlamında başvuru bir yol olduğunu söyler. Tüm vasıfların müşterekliği, iki varlığın benzer olduğunu göstermez diyen Gazali, hiçbir şeyin zat sıfat ve fiil itibarıyla Allah'ın ortağı olamayacağını vurgular.²⁰²

Bu konuyla ilgili olarak Gazali, Kur'an'dan ayet de getirir:²⁰³ “*Eğer yer ve göklerde Allah'tan başka bir ilah olsaydı, bütün kâinat fasit olur hiçbir şey kalmazdı.*”²⁰⁴

Dolayısıyla Gazali'de zorunlu varlığın tek olması gerekir. Tek olması demek, ortaklığı kabul etmemesi demektir. Biz bunu zorunluluğun üçüncü ilkesi olan “teklik” şeklinde belirliyoruz. Zorunluluğun temel şartlarından biri olan bu ilkenin İbn Sina'nın benimsediklerinden çok da farklı olmadığı ortadadır.

D. Birlik

“Birlik” ilkesi, İslam felsefesinde ve özellikle de Din Felsefesinde “basitlik” olarak da ifade edilmektedir. Ancak filozoflarımızın kullandıkları kavramlara baktığımızda bunların “birlik” olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Gazali, “vâhid” kavramını daha çok teklik bağlamında kullansa da bu kavramın aynı zamanda Allah'ın birliğini de belirttiğini, birlikten kastının ise çokluğu barındırmamak olduğunu daha önce söylemişti.²⁰⁵ Ancak onun “birlik” (çokluğu barındırmamak) anlamını ifade eden kavramlar olarak ekseriyetle “tevhid” ve “ahad”ı kullandığını söylemek daha uygun olacaktır.

²⁰² Allah'a benzerlik ile ilgili izah için bkz. Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s. 150; *Kitabu'l-Erbain*, s. 7.

²⁰³ Gazali, *İhya*, c. I, s. 276.

²⁰⁴ Enbiya, 21/22.

²⁰⁵ Gazali, *el-Iktisâd*, s. 54.

“Ahad”, kendisinde bir bileşimin ve kendisine ait bir parçanın hiçbir surette bulunmadığı bir şeyi ifade eder. “Ahad”, zatında kesretin bulunmaması demektir.²⁰⁶

“Tevhid” ise tekliği ifade etmekle beraber bu teklikteki çokluğu da ortadan kaldırmaktadır. Gazali’ye göre “tevhid”, ayrışmanın ve toplamı barındırmanın kaldırılmasıdır.²⁰⁷ Bir ilim olarak düşünüldüğünde ise “tevhid ilmi”, Allah’ın zatı ve sıfatlarını araştırır.²⁰⁸

Bu kavram tahlilleri de göstermiştir ki, Gazali’ye göre, Allah’ın zatı, zatından ayrı değildir. Kesreti, parçalanmayı, ikiliği kabul etmez. Bu nedenle O, kendi zatıyla âlimdir. Var ettiği her şeyden haberdardır. Uyku ve uyuklama ona ilişmez. Onun kemiyet ve miktarı yoktur. Müşebbihe’nin nitelemelerinden (ki onlar Allah’ı insan gibi görmektedirler) uzaktır. Allah zıtları kabul eden bir cevher olmadığı için değişmez.²⁰⁹

Dolayısıyla çokluğu barındırmaması açısından Allah’ın bir olması, zorunlu varlığın olmazsa olmaz bir niteliğidir. Zorunlulukta birlik şarttır. Zira Allah’ın zatının her bakımdan bir olmasının kanıtı, her bakımdan çokluğun reddinden geçer.²¹⁰

Bu doğrultuda Gazali, filozofların Allah’ı bu çerçevede hakkıyla tenzih edemedikleri kanaatindedir. Bilinmektedir ki, Gazali, sudûr anlayışının tevhit anlayışına ters olduğunu düşünmektedir. Bu nazariyenin ilkelerinin Allah’ta çeşitli açılardan çokluğa neden olduğunu ileri sürmüştür.²¹¹

Gazali gibi, filozoflar da Allah’ı çokluk gibi kötü bir durumdan tenzih etme gayretine girmiştir. Ancak Gazali, filozofların zorunlu varlığın “bir” olduğu

²⁰⁶ Gazali, *el-Maznûn*, s. 42.

²⁰⁷ Gazali, *Ravzatü’l-Tâlibîn*, s. 21-23.

²⁰⁸ Gazali, *Risâletü’l-Ledünniyye*, s. 41.

²⁰⁹ Gazali, *Meâricü’l-Kuds*, s. 137; *Kitabu’l-Erbain*, s. 7; *Maksadu’l-Esna*, s. 174.

²¹⁰ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 88.

²¹¹ A.g.e., s. 66.

konusundaki delillerinin yetersiz olduğunu ve onların tenzihçi anlayışlarının Tanrı’da çokluğu ortadan kaldırmaya yetmediğini düşünmektedir. Filozoflara göre zorunlu varlığın ilke, ilk, var, töz, bir, kadim, baki, âlim, akıl, akıl sahibi, makul, fail, yaratıcı, iradeli, kudretli, diri, seven, sevilen, tatlı, tat alınan, cömert ve salt iyilik olduğunu²¹² belirten Gazali, onlar bütün bunların onda çokluk oluşturmadığını ve hepsinin tek bir anlam taşıdığını iddia ederler ama “bunu kabul etmek gerçekten tuhaftır” der.²¹³

Bu çerçevede İbn Sina’nın zorunlu varlığın altındaki varlığı “vâcip ligayrihi, mümkün bizâtihi” olarak görmesinin bazı problemleri doğuracağını iddia eder. Ayrıca İbn Sina’nın “varlık”ı hem zorunlu varlığa hem de mümkün varlığa eklenmiş bir vasıf olmasını da benzer problemler doğuracağı endişesiyle şiddetle eleştirir. Buradan hareketle Gazali, ilk akıldan yola çıkarak, ilk ilke için de bazı şeylerin gerekeceğini ortaya koymaya girişir: Bu nedenle ilk aklın (ki vâcip ligayrihi’dir) mümkün olması, varlığının aynı ise bu varlıkta çokluk olmaz. Dolayısıyla çokluğun bu varlıkla başlaması söz konusu değildir. Eğer ilk aklın mümkün olması, varlığından ayrı ise çokluk meydana gelir ama bu durum zorunlu varlıkta da çokluğu gerektirecektir. Gazali bu sonuca, İbn Sina’nın varlığa bakışından hareketle gitmiştir. Gazali der ki: Çünkü varlık, zorunlu ve mümkün kategorilerine ayrılrsa da varlık olmak bakımından zorunlu ve mümkün varlığın arasında fark yoktur. Zorunlu varlığın zorunluluğu, varlığının aynısı olduğu gibi (ki bu İbn Sina’nın fikridir) mümkünün imkânı da varlığının aynısıdır.²¹⁴

²¹² Filozofların bu görüşleri için bkz. İbn Sina, *el-İşârât*, s. 130-133; *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 100-107, 113-114; *Uyûnu’l-Hikme*, s. 89-91; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 40-46; *Ta’likât*, s. 97-98; *Zenon Risalesi*, s. 111-112; *Deavii Kalbiyye*, s. 117; *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 119.

²¹³ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 90-96.

²¹⁴ A.g.e., s. 70-71; Gazali’nin bu bağlamdaki eleştirileri için bkz. Kemal Sözen, “Gazali’nin Sudûr Teorisine Eleştirileri”, *İAD*, TEKDAV yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4, s. 400-408.

Sonuç itibariyle Gazali'ye göre zorunluluk, çokluğu barındırmaz, barındırmamalıdır. Eğer Allah zorunluluk vasfına sahipse O'nda çokluk olmamalıdır, aksi taktirde zorunlu varlık olmaz.

Gazali, zorunluluğun çokluğu barındıramaması gerektiğini çeşitli açılardan ele almaktadır. Bu konuda onun selbî sıfatlar ile ilgili görüşleri bize çokça bilgi vermektedir. Gazali'nin bu çerçevedeki görüşlerine baktığımızda, filozoflara yönelttiği eleştirilerin aslında beyin fırtınasının –buna felsefe yapmak da denebilir– ötesine geçmediği görülecektir. O, temelde filozoflarla aynı sonucu kabul ederken, bu sonuca ulaşmada farklı yollar takip etmekte ve filozofların hakikatin kendilerinde olduğunu iddia etmelerine karşı çıkmaktadır.

Gazali'nin Allah'ı tenzih için belirlediği bu özellikler ister kavramsal açıdan olsun ister ortaya konuş açısından olsun büyük oranda filozoflardan mülhem olup kimi zaman kelimesi kelimesine aynıdır. Bu durumu sadece *Mekâsıd* gibi filozofların görüşlerini aktardığı veya *Meâric* gibi kendisine aidiyeti konusunda şüphelerin olduğu eserlere dayanarak söylemiyoruz. Velez ki bunlarda bile olsa, onun filozoflardan aktardıklarının tümünü reddettiğini söyleyemeyiz. Nitekim *Tehâfüt*'te bu konularla ilgili filozofların görüşlerini uzun uzun anlatan Gazali'nin²¹⁵ sonuç cümleleri dikkate değerdir:

*“İşte filozofların görüşlerini anlatmanın yolu ve yöntemi budur. Bu hususlar iki kısma ayrılır: Birincisi inanılması mümkün olanlar ki biz bunların filozofların kendi ilkelerine göre doğru olmadığını açıklayacağız; diğeri de inanılması doğru olmayanlardır ki biz bunların da yanlış olduğunu ortaya koyacağız.”*²¹⁶

Bu ifadeler baktığımızda, Gazali, filozoflara ait görüşlerin bir kısmının inanılabilir olduğunu, ancak filozofların bu inanılabilir hususları söylediklerinde

²¹⁵ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 90-96.

²¹⁶ A.g.e., s. 96.

başka fikirleriyle çelişkiye düşeceklerini belirtmek istemiştir. Dolayısıyla bu birinci gruba giren inanılabilir görüşler, Gazali'nin eleştiri oklarına maruz kalsa da buradaki eleştirinin gayesi, ilgili konularda filozofların yetersizliğini göstermeye yöneliktir. Aslında ana fikir olarak bu konular Gazali tarafından da benimsenmiştir. Bunları onun birçok eserinde - *İhya* da dâhil olmak üzere- bulmak mümkündür.

Şimdi Gazali'nin zorunluluk anlayışındaki “birlik” ilkesinin hangi açılardan izah edildiğine bakalım:

1. Cisimlik Meselesi

Gazali'ye göre Allah cisim değildir. Çünkü cisim, nicelik bakımından parçalara ayrılabilir. Dolayısıyla bütün, parçalarla ilişki içerisindedir. Yani bütünün varlığı, parçaların varlığına bağlı olmuş olur. Böylece bütün, parçaların nedenlisi haline gelir. Yine aynı şekilde, cisim, madde ve suretten meydana gelir. Madde ve suretin her biri de birbirine bağlıdır.²¹⁷

Allah, yer değiştirmez, değişmez, fesada uğramaz, yok olmaz. Bunlar cisme özgü durumlardır. Cisimsel özellikler olan ayrılmak, toplanmak, hareket, sükûn, şekil ve miktar gibi şeyler çokluğa ve değişime neden olduğundan Allah'a cisim denmez. Eğer Allah'ı cisim görmek mümkün olsaydı, ay, güneş vb. diğer cisimlerin de ilâh olabilmesi gerekirdi.²¹⁸

Gazali cevherlik, arazlık, zaman, mekân ve yönle ilişiklik gibi durumları cisimsel durumlar olarak görmekte ve bu nedenle Allah'ın bu durumlardan münezzeh

²¹⁷ Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s. 135-136; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 102; *Kitabu'l-Erbain*, s. 8.

²¹⁸ Gazali, *İhya*, c. I, s. 272, 229; Benzer ifadeler için bkz. Gazali, *el-İktisâd*, s. 31-32, 23; *Kitabu'l-Erbain*, s. 7, 9; *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, *Resâilu Gazali* içinde (İkinci Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, s. 95-96; Bu konuda filozofların benzer görüşleri için bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 99, 102, 111; *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 60; *Necât*, İlahiyât, s. 227-228; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 39.

olduğuna inanmaktadır. Çünkü zorunluluk bu durumları barındırmamalıdır. Şimdi bunları kısaca ele alalım:

a. Cevher Olmama

Gazali'ye göre Allah'a cevher denemez. Her ne kadar cevher, mekâna muhtaç olmayıp²¹⁹ kendi nefsiyle kaim olsa ve bir mevzuda bulunmasa da kendisinde bulunması şart olan bazı şeylerden hâli değildir. Bu nedenle cevhere tam anlamıyla kendi nefsiyle kaim diyemeyiz. Çünkü o, var olmasında başkasına muhtaçtır. Bu sebeplerden dolayı Allah'a cevher denemez.²²⁰

Gazali, cismi ve cismi oluşturan parçaları cevher olarak görmektedir. Ona göre cevher yer kaplamazsa cisim de olmaz. Çünkü her cisim boşluğu dolduran cevherlerden meydana gelmiştir. Ona göre hacmi (hayyiz) olan her cevher, o boşluğa bağlı olduğu gibi hareket veya sükûndan da hâli değildir. Hareket ve sükûnun ikisi de hâdistir. Hâdislerden hâli olmayan her şey de hâdistir. Eğer yer kaplayan bir cevherin kıdemi düşünülürse, bütün cevherlerin kadim olması gerekir. Eğer cevheri, hacim ve onu gerektiren şeylerden uzak tutarak kadim olana nispet edersek, bu, sadece sözel bir hata olur.²²¹

²¹⁹ Gazali, aslında cevherin yer kapladığını düşünmektedir. Buradaki ifadelerin geçtiği eserlerin Gazali'ye aidiyeti konusunda tartışmaların olduğunu ilgili yerlerde ifade etsek de çalışmamızda bu eserleri göz ardı etmediğimizi de belirtmek gerekmektedir. Bu eserlerden yararlanırken, Gazali'nin sistemine uymayan görüşler bırakılmış uyanlar tercih edilmiştir. Burada geçen farklı fikir ise cisimlik meselesi bağlamında düşünülmelidir. Onun, cevherin yer kapladığına dair ifadeleri müteakip paragrafta sunulmuştur.

²²⁰ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 174-175; *Kitabu'l-Erbain*, s. 7; *Meâricu'l-Kuds*, s. 137. Filozoflar ise cevher ismini Tanrı için kullanırlar ancak cisimlere verilen cevherlik anlamını kast etmezler. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 47; Bazı araştırmacılar, Fârâbî'nin cevher ismine dair bu istisnasından hareketle onun Tanrı'ya cevher demeyi uygun bulmadığını ileri sürer. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil yay., İst., 2000, s. 93, 94-96; İbn Sina'da Fârâbî'ye benzer ifadelerde bulunmaktadır. Bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 92-93.

²²¹ Gazali, *İhya*, c. I, s. 272, 229; ayrıca bkz. Gazali, *el-Iktisâd*, s. 31; *Kavâidu'l-Akâid*, s. 95-96.

Dolayısıyla Gazali, cevheri, cisim anlamında düşündüğü, cisimlik de çokluğu gerektirdiği için “vâcibu’l-vücud”a cevher demez. Onu cevher kabul edersek O’nda çokluk oluşur. Dolayısıyla zorunluluk bu açıdan çokluğu barındırmamalıdır.

Diğer taraftan Gazali’ye göre, filozoflar da Tanrı’nın cevher olmadığı kanaatindedir. *Mekâsıd* eserinde ileri sürdüğü bu görüşe dair ifadeleri, içerik olarak yukarıda belirtilen cümleleriyle büyük benzerlikler göstermektedir.²²²

b. Araz Olmama

Arazlık cisimle ilgili bir durumdur. Gazali’ye göre araz, zatıyla kaim değildir, cisimde bulunur ve cisim ondan önce olmalıdır. Cisim ise hâdistir. Dolayısıyla Allah’ın cisme hulûl eden bir araz olması imkânsızdır. Ayrıca cismin yok olmasıyla arazın yok olduğunu düşünürsek, Allah’a araz demenin imkânsızlığı daha net görülür. Diğer yandan Allah âlimdir, kadirdir. İrade sahibi ve yaratıcıdır. Bu vasıfların bir arazda bulunması imkânsızdır. Bunlar ancak kendi zatıyla kaim ve müstakil olan bir varlık için düşünülebilir. Ayrıca Allah arazlar için bir mahal de olmaz.²²³

c. Zaman, Mekân ve Yönden Münezze Olma

Zaman, mekân ve yön, cisimle ilgili şeylerdir. Gazali’ye göre yön ve mekân, araz ve cevherlere isnat edilir. Bir şeye yer isnat edildi mi ona yön de isnat edilir. Zorunlunun mekânı ve yeri yoktur.²²⁴ Bu nitelik cisme ait olduğu ve cisim de çokluğu barındırdığı için çokluk bakımından bu özellik zorunluluğun dışında kalan

²²² Gazali, *Mekâsıdu’l Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi yay., Ankara, 2001, s. 169-170.

²²³ Gazali, *İhya*, c. I, s. 272-273, 229-230; Benzer ifadeler için bkz. Gazali, *el-İktisâd*, s. 32, 23; *Meâricu’l-Kuds*, s. 135; *Kavâidu’l-Akâid*, s. 95-96; *Maksadu’l-Esna*, s. 174; *Kitabu’l-Erbain*, s. 8-9. Filozoflar da aynı kanaattedirler. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 47-48; İbn Sina, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 89.

²²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazali, *el-İktisâd*, s. 33-38; *İhya*, c. I, s. 273-274, 230; *Kavâidu’l-Akâid*, s. 95-96. Filozofların benzer fikirleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 42; İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 99.

bir durum olmalıdır. Zorunlu varlık zamanda bulunmaz, mekân onu kuşatmaz. O, zaman ve mekân yaratılmadan önce vardı.²²⁵

d. Arşın Üzerine Kurulmakla Vasıflandırılmama

Gazali, arşın üzerine kurulmayı, açık ayet ve hadislerle²²⁶ rağmen Allah'tan tenzih etmektedir. Çünkü ona göre bu ayetler müteşabih olup zahiri manalarıyla anlaşılmamalıdır. Gazali, Allah'ı bu nitelikten tenzih etmeyi şöyle temellendirir: Belli bir cismin üzerine ancak belli bir cisim yerleşir. Cisme de arazdan başkası hulûl etmez. Allah da ne cisim ne de arazdır.²²⁷

Arşa istivayı mekânsal bir durum gören Gazali, mekânı da cisimle ilişkili bir durum kabul ettiğinden, arşa istivayı bu anlamın dışına çıkarmıştır. Ona göre arşa istiva etmenin mahiyetini Allah bilir. Allah arşın da ötesindedir. Bu ötesinde olma durumu, bir yakınlığı veya uzaklığı da ifade etmez. Ama buna rağmen Allah her şeye yakındır. Kullara şah damarından daha yakındır. Ancak bu yakınlığı hulûl gibi düşünmemek gerekir.²²⁸

e. Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah) Meselesi

Gazali bu konuyu uzun uzadıya ve kelâmî tartışmalar çerçevesinde etraflıca inceler. Ancak onun bu konuda söylediklerinin özü şudur: Görmek bir nevi keşif ve ilimdir. Hatta bilgidен daha açıktır. Yönde olmamasına rağmen Allah'ın bilinmesi caiz olduğu halde, yine yönde olmayarak görülmesi de caizdir. Yine O, yönden münezzeh olduğu halde yarattıklarını gördüğü gibi, aynı şekilde mahlûkatın da O'nu

²²⁵ Gazali, *Kitabu'l-Erbain*, s. 9.

²²⁶ Tâhâ, 20/5, 9.

²²⁷ Gazali, *el-İktisâd*, s. 38-44; *İhya*, c. I, s. 274-275, 230.

²²⁸ Gazali, *Kitabu'l-Erbain*, s. 8-9.

görmesi mümkündür. Gazali'ye göre, mantukî ve dinî izahları olabilen ru'yetin nasıl gerçekleştiği konusunun idrak edilmesinde şeriattan başka bir yol yoktur.²²⁹

Gazali'nin bu konudaki görüşlerine baktığımızda, ru'yeti cisimsellikten uzak bir manada anladığını ve bu açıdan zorunlu varlığın cisimlikle ilgisinin olmadığı sonucuna vardığını söylemek mümkündür.

2. Varlık-Mahiyet İlişkisi

Gazali'ye göre Allah, “mevcud”tur ve zattır, O'nun bir subûtu ve hakikati vardır.²³⁰ Bir hakikati olmakla beraber onun mahiyeti de vardır.²³¹

Dolayısıyla Gazali'ye göre ilk ilkenin bir hakikati ve bir de mahiyeti vardır. Bu hakikat yok olmayıp vardır ve varlığı da ilk ilkeye aittir. Hakikat ve mahiyetin, tabi' (bağlı olan) ve lazım (zorunlu nitelik) olduğu şeklindeki itirazları Gazali, bu kavramların sırf isimsel farklılıklardan olması nedeniyle kabul etmez. Ona göre bu kavramlarla zorunlunun bir etkin nedeni anlaşılmamalıdır. Dolayısıyla Gazali, filozofların “İlk İlke'nin mahiyeti yoktur” iddiasını²³² yanlış bulmaktadır. Ona göre, akıl var olan bir tek mahiyeti düşünebilir. Filozoflara göre mahiyet çokluğu gerektirir. Onlar bunun bir taraftan mahiyet, diğer taraftan da varlıkla meydana gelen ikilikten dolayı olduğunu söylerler. Gazali bunu kabul etmez. Ona göre tek bir varlık, her durumda kavranabilir. Hakikati olmayan hiçbir varlık yoktur. Hakikatin varlığı, birliğini ortadan kaldırmaz.²³³

Gazali'nin bu anlayışı, mahiyet ve hakikatten yoksun bir varlığın düşünülemeyeceği fikrinden kaynaklanır. Ona göre, nasıl ki, salt yokluğu, yokluğu

²²⁹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 47-54; *İhya*, c. I, s. 275-276, 230.

²³⁰ Gazali, *el-İktisâd*, s. 46.

²³¹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 114.

²³² Bu iddia Gazali'nin filozofların ifadelerinden ulaştığı sonuçtur. Aslında filozoflar bunu kast etmese de ifadeleri bu yorumu yapmaya müsaittir. Onların Tanrı'da mahiyeti inkâr eder görünen bu ifadeleri için bkz. Fârâbî, *Deavii Kalbiyye*, s. 116; İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, 89, 91, 92, 99.

²³³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 116-117.

var sayılan bir varlığa nispet etmeden düşünemiyorsak, salt varlığı da belirli bir hakikate nispet etmeden düşünemeyiz. Mahiyeti reddetmek, hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince de varlık düşünülemez. Bu noktada İbn Sina'yı eleştiren Gazali, onun zorunlu varlıktan mahiyeti kaldırarak âdeta var olmayan varlıktan söz ettiğini ileri sürer.²³⁴

Bunların yanında Gazali, zorunlu varlığın cins ve faslının olmadığını, çünkü dışındaki ile herhangi bir ortaklığı olmayanın, onu başkalarından ayıracak bir faslının da söz konusu olmayacağını söyler.²³⁵

Mahiyet ve hakikatin zatla ilişkisi konusuna gelince Gazali, “vâcibu'l-vücûd”un hakikatinin vücudu, vücudunun da hakikati olduğunu söyleyerek zattaki çokluğu ortadan kaldırmak istemiştir. Aynı şeyi mahiyet için de söyleyen Gazali, vâcibin varlığının mahiyetinin gayri olamayacağı kanaatindedir. Bu noktada birini diğerinin sebebi kabul etmenin, zorunlu varlığın zorunluluğuna uygun düşmediğini belirtir. Mahiyeti, adeta onun zorunluluğudur.²³⁶

Gazali sonuçta zorunlu varlığın mahiyetini kabul etse de bu kabulün onda çokluğu gerektirmediğine inanmaktadır. Bu, varlık ve mahiyetin aynılığı anlamına gelmektedir.

3. Zat-Sıfat İlişkisi

Zattan kasıt Allah'tır. Sıfatlardan kasıt ise yaygın isimlendirmeyeyle subûtî sıfatlardır. Bu sıfatlar, Allah'ın doksan dokuz isminin sonuçta birleştiği sıfatlar olup O'nu diğer varlıklardan ayırt eden sıfatlar değildir. Subûtî sıfatların benzeri, diğer varlıklarda da bulunur. Allah'ta sınırsız olan subûtî sıfatlar diğer varlıklarda

²³⁴ A.g.e., s. 117-118. Varlık ve Mahiyet ilişkisine dair tartışmalar için bu tezimizin Karşılaştırma ve Değerlendirme bölümüne bakınız.

²³⁵ Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s. 138.

²³⁶ A.g.e., s. 137.

sınırlıdır. Bu nedenle Allah'ın doksan dokuz ismi, kula subûtu itibarıyla verilebilir. Merhametli kişiye rahîm demek gibi.²³⁷

Gazali'ye göre Allah'ın yedi subûti sıfatı vardır. Bunlar: Hayat, ilim, irade, kudret, semî, basar, kelâm sıfatlarıdır. Ona göre bu sıfatların hepsinin hayat sıfatına bir bağlantısı vardır, çünkü hayat sıfatı kemalin kaynağıdır.²³⁸ Hayat sıfatı da dâhil olmak üzere tüm sıfatlar sadece Allah'a özgü olan “Allah” isminde toplanır ve bu isim de O'nun zatına delalet etmektedir.²³⁹

Gazali'nin bu sıfatların içeriğine dair genel görüşleri şöyle özetlenebilir: Allah vardır ve diridir, diri olmazsa diğer bütün sıfatlardan söz etmenin bir anlamı yoktur. Allah varlıkların nevi ve cinslerinin hepsini bilir. Zerre kadar ne varsa, külli ve cüzi her şeyi bilir.²⁴⁰ O, mevcut olmayan mümkün varlıkları icat edip etmeyeceğini bilir. Sonu olmayan şeyleri de bilmektedir.²⁴¹ Bu yaklaşımıyla Gazali, filozofların sudûr anlayışı bağlamında belirledikleri Allah'ın bilgisi anlayışını kabul etmemiş olur. Ona göre filozofların anlayışında ilk nedenli ilk ilkeden daha çok bilgili olmaktadır. Çünkü ilk nedenli üç, ilk ilke bir bilgiye sahiptir. Gazali ayrıca onların Allah'ın cüzi'yâtı bilme konusunda tamamen yanlışlık içinde olduğunu da belirtir.²⁴²

Allah'ın irade sıfatı konusunda Gazali, onun irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek fiilinin kendisinden çıktığı varlık olarak kabul eder.²⁴³ Onun anlayışında gerçek fail, inceleme ve seçme sayesinde bir iş yapandır. Allah bu fail çeşidinin en üstünüdür. Bu nedenle tabiatı dolayısıyla iş yapanın da fail olduğu

²³⁷ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 74-75, 211-214.

²³⁸ Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 53; *İhya*, c. I, s. 276-279; *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 99; *Maksadu'l-Esna*, s. 211.

²³⁹ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 74, 211.

²⁴⁰ Gazali *Meâricu'l-Kuds*, s. 139.

²⁴¹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 74.

²⁴² Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 71-72.

²⁴³ *A.g.e.*, s. 57.

konusunda filozoflardan ayrılır.²⁴⁴ Zira ona göre failin fail olma şartı, bilgisinin, iradesinin ve kudretinin olmasıdır. Mutlaka onun eseri olmalıdır diye bir şey olamaz.²⁴⁵ Allah kudret sahibidir, O'nun kudretinin sınırı yoktur.²⁴⁶ O, her şeyi işitir ve görür.²⁴⁷

Burada Gazali'nin sıfatları nasıl tanımladığına ve bunlar hakkındaki açıklamalarına daha fazla girmeyeceğiz. Bu konudaki görüşleri açık ve net olarak eserlerinde geçmekte ve bunlar birçok çalışmaya da konu olmuştur.²⁴⁸

Burada asıl önemli olan bu sıfatların Allah'ın zorunluluğunun temel ilkelerinden olan birlik ilkesiyle nasıl bağdaşacağıdır. Bu önemli bir konudur. Gazali'nin bu konudaki fikirlerini zat sıfat ilişkisine dair görüşlerinde bulmak mümkündür:

Her şeyden önce Gazali, bu sıfatların izahında insanı örnek göstermenin bir sakınca doğurmayacağı kanaatindedir. Allah'ın sıfatlarını belirtirken kendisinin de insandan yararlandığını, bunun sadece meseleye delil getirmek için olduğunu, yoksa Allah'ın mahlûkatın sıfatlarının tümünden münezzehe olduğunu belirtir.²⁴⁹ Bu nedenle sıfatlar konusunda insanı örnek olarak kullanmaya karşı çıkanların misal (örnek) ile

²⁴⁴ A.g.e., s. 58

²⁴⁵ A.g.e., s. 64.

²⁴⁶ Gazali, *Ravzatu't-Tâlibin*, s. 53.

²⁴⁷ Bu sıfatların ayrıntıları için bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 276-280; *el-İktisâd*, s. 60-95; *Meâricu'l-Kuds*, s. 138-141; Gazali filozofların sudûr bağlamındaki sıfatlar anlayışını kabul etmez. Özellikle de ilim sıfatı ile ilgili yönlerini... Sudûrdaki iradesiz ve “birden bir çıkar” kuralına itiraz ederek der ki: İlk İlke, bilen, irade sahibi, gücü yeten, dilediğini yapan, dilediği gibi hükmedendir. Farklı ve aynı cinsten varlıkları dilediği zaman ve dilediği gibi yarattığını söylemeye ne engel olabilir ki?! Bunlar aklî zorunlulukla ve akıl yürütmeye bilinmese de peygamberler tarafından bildirilmiştir. Biz peygamberlerin ortaya koydukları gibi inandık. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 78. Sudûrda sıfatların izahı, mufarıktan maddeye geçiş ve zorunlu bir çizgideki yaratma gibi konuları Gazali kabul etmemektedir. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 77.

²⁴⁸ Gazali'nin sıfatlar konusundaki en kapsamlı eseri *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Husna* adlı eseridir. Bu eserde farklı açılardan Allah'ın doksan dokuz ismi ve bunun sıfatlarla bağlantısı incelenmiştir. Ayrıca *el-İktisâd* eseri ve *İhya*'da da yeteri kadar bilgi vardır. Yine *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din* kitabının birinci bölümü bununla ilgilidir. Bu konuda bazı tezler de yapılmıştır. Rena Gadirova, *Gazali ve İbn Rüşd'in Tehâfütlerinde Allah'ın Sıfatları*, AÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2001.

²⁴⁹ Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s. 140.

misl (benzer, denk, aynı) arasındaki farkı ayırt edemediklerini belirtir.²⁵⁰ Onların bu bağlamda söz konusu yaklaşımlarının Allah ile insan arasında bir benzerlik doğuracağı şeklindeki söylemlerine karşı çıkar.²⁵¹ Dolayısıyla Allah'ın bir mislinin olmadığını defalarca belirten Gazali böyle bir itirazın anlamsız olduğu kanaatindedir.²⁵²

Zat-sıfat ilişkisi konusunda Gazali, genel olarak üç görüş belirler:

1. Birinci görüşe göre bütün bu sıfatları ifade eden tek bir şey vardır. O da Allah'tır. Sadece O'nun zatını kabul etmek yeterlidir. Bu görüş filozoflara aittir.²⁵³
2. İkinci görüşün ise Mutezile ve Kerramiye'ye ait olduğunu söyleyen Gazali, bu görüş sahiplerinin Allah'ın kelâm, kudret ve ilim sıfatı gibi sıfatlarının her birini sonsuz bireyler olarak gördüğünü belirtir. Ona göre bu iki görüş de aşırı uçları ifade eder. Orta yol olarak belirlediği görüşün ise kendisine ait olduğunu ileri sürer.²⁵⁴
3. Gazali orta yol olarak belirlediği bu yaklaşımını dört prensiple belirlemiştir:

a. Birinci prensibe göre, sıfatlar zatın kendisi olmayıp zatın dışında olan sıfatlardır. Allah ilim ile âlim, hayat ile hayy ve kudret ile kadirdir. Diğer bütün sıfatlar da böyledir.²⁵⁵ Bu durumdan Allah'ın sıfatlarının Allah'tan başka bir şey

²⁵⁰ Gazali, *el-Maznûn*, s. 45-46, 48.

²⁵¹ Gazali, *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 48.

²⁵² Gazali, *el-Maznûn*, s. 46-47.

²⁵³ Fârâbî ve İbn Sina eserlerinde Tanrı'ya ait bazı sıfatlar sayarlar ancak bunları O'nun zatından ayrı görmezler. Onlara göre bu sıfatlar Tanrı'da çokluk oluşturmamalıdır. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 40-50; *Deavii Kalbiyye*, s. 117; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 90-91; *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 100-107.

²⁵⁴ Gazali, *el-İktisâd*, s. 100; Gazali bazı eserlerinde filozoflarla Mutezile'nin sıfatlar konusunda aynı kanaati benimsediklerini, her ikisinin de sıfatları inkâr ettiklerini ve tek bir zatı kabul ettiklerini söylemiştir. Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 215-217.

²⁵⁵ Gazali, *el-İktisâd*, s. 96; Bu konunun örnekle izahı için bkz. Gazali, *a.g.e.*, s. 98, 100.

olduğu sonucunu çıkarmayı uygun bulmaz. Bu nedenle o şöyle der: “*Biz Allah dediğimiz zaman bununla aynı zamanda zatla beraber sıfatları da kast ediyor, sadece zatı kast etmiyoruz. Zira Allah'ın isminin ilahi sıfatlardan hâli olduğu takdir olunan bir zata ıtlak olunması doğru değildir.*”²⁵⁶

Yine bu doğrultuda Gazali, Allah'ın sıfatlarında birbirine uymama ve zıt olmanın söz konusu olamayacağına da vurgu yapar. Dolayısıyla sıfatların çokluğundan hareketle Allah'ın zatında kesret tahayyül etmek yanıştır. Bu nedenle sıfatlar konusunda “*sıfatlar ne O'dur ne de O'ndan başkasıdır*” diyenin sözünü Gazali doğru bulmaktadır. Öyleyse Gazali'ye göre zat ve sıfatın birbirinden tamamen ayrı olmadığı, sıfatın zata zait olmasının söz konusu edilmediği söylenebilir. Ancak zat ve sıfatın aynı şeyler olduğu ona göre ileri sürülemez.²⁵⁷

Gazali'ye göre zat ve sıfatın, hem aynı hem de farklı olmaması durumu, zata zarar vermez, onu nedenli, mahal vs. de yapmaz. Sıfatların bu biçimle zatta olması normaldir.²⁵⁸

b. Sıfatlar konusundaki ikinci prensipte Gazali, sıfatların Allah'ın zatiyle kaim olduğunu iddia eder. İster bir mahalde olsun ister olmasın, bu sıfatlardan hiçbiri Allah'ın zatı olmaksızın var olmaz.²⁵⁹

Gazali bu ilkeyi *Tehâfüt*'te filozofları eleştirirken çok güzel bir şekilde formülleştirmiştir. Buna göre sıfat ve mevsuf bir an için birbirinden ayrı olarak düşünülmektedir. Bu durumda bunların her ikisi için üç ihtimal olacaktır. Bunlar varlığı bakımından (A) ya karşılıklı birbirlerine muhtaç değildir, (B) ya karşılıklı birbirine muhtaçtır, (C) ya da sadece biri ötekine muhtaç olmadığı halde öteki ona

²⁵⁶ A.g.e., s. 99-100, 102.

²⁵⁷ Nitekim Gazali buna örnek de verir. Bkz. Gazali, *el-Maznûn*, s. 44-45. Benzer açıklamaları için bkz. Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s. 138.

²⁵⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 100-101.

²⁵⁹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 103; *Ravzatü't-Tâlibîn*, s. 54.

muhtaçtır. Bu ihtimallere göre A'da sıfat da mevsuf da zorunlu varlık olacak ve bu, mutlak ikiliği ifade edecektir. Bu, filozofların görüşü olup kabul edilemezdir. B'de hiçbir zorunlu varlık olmayacaktır ve ikisi de mümkün olacaktır. Çünkü muhtaç olan zorunlu varlık olmaz. C'de ise muhtaç olan hangisi ise o nedenlidir, muhtaç olmayan da zorunlu varlık olacaktır. Gazali bu ihtimallerden sonuncusunun (C) kabul edilmesi gerektiğini söyler. Sonuçta Gazali şu kanaatini ifade eder: “*Zat kendi kendine yeterli oluşu bakımından sıfatlara muhtaç olmadığı halde, kendi durumumuzda olduğu gibi, sıfatlar nitelenene muhtaçtır.*” Başkasına muhtaç olan ise zorunlu varlık olamaz.²⁶⁰

Bu nedenle Gazali'ye göre sıfatlar zatı yetkinleştiremez. Çünkü sıfatlar bir açıdan da zattan ayrı değildir ve zat sayesinde kaimdir. Ayrıca zat ezeli ve ebedi olarak yetkindir. Bu şekilde yetkin olan bir varlığın sonradan yetkinleşmesi söz konusu değildir.²⁶¹

c. Üçüncü prensipte ise Gazali, bütün sıfatların kadim olduğunu iddia eder. Zira hâdis olsaydı, kadim olan Allah'ın da hâdis varlıkların bir mahalli olması gerekecekti. Dolayısıyla bu sıfatların hâdis olması muhaldir.²⁶²

d. Gazali dördüncü prensipte Allah için bu yedi sıfattan türeyen isimlerin, O'nun hakkında ezeli ve ebedi isimler olduğunu ileri sürer. Allah ezelde hayy, âlim, kadir, semi, basir ve mütekellim idi. Bu ilke doğrultusunda Gazali Allah'a verilen isimlerin dört grupta değerlendirildiğini söyler.

- i. Allah'ın zatına delalet eden isimler: Ezeli ve ebedi gibi.
- ii. Selbin ziyadesiyle zata delalet eden isimler: Kadim, beka gibi.
- iii. Varlığa ve bunun dışında kalan mana sıfatlarından birine delalet eden isimler: Hayy, kadir, âlim gibi.

²⁶⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 98.

²⁶¹ A.g.e., s. 101.

²⁶² Gazali, *el-Iktisâd*, s. 105; *İhya*, c.I, s. 280-281.

- iv. Allah'ın fiillerinden birine izafet edilmek suretiyle varlığa delalet eden isimler: Cevad, râzık, muîz gibi.²⁶³

Gazali'nin isimler bağlamında sıfatları gruplandırması en ayrıntılı şekilde onun *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Hüsna* adlı eserinde ele alınmış ve burada on grupta isimlerin zatla ilişkisi incelenmiştir.²⁶⁴ Ancak daha önce de dile getirdiğimiz üzere Gazali sonuçta tüm isim ve sıfatların en sonunda “Allah” ismine râci olduğunu ve “Allah” isminin de zata delalet ettiğini ileri sürmüştür.²⁶⁵

Dolayısıyla zat-sıfat ilişkisi bakımından Gazali, zorunlu varlıkta herhangi bir çokluğu kabul etmez. Onun sıfatlara dair fikirleri her ne kadar çokluğu gerektiriyor gibi gözüксе de yaptığı izahlar böyle bir sonucu doğurmamaktadır. Dolayısıyla Gazalici anlamda zat-sıfat ilişkisi, birlik ilkesine zarar vermez. Bu nedenle ulaşılan sonuç açısından onun filozoflardan çok da farklı olmadığını söyleyebiliriz.

²⁶³ Gazali, *el-Iktisâd*, s. 115-116.

²⁶⁴ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 211-214.

²⁶⁵ *A.g.e.*, s. 74, 211-212.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE İMKÂN, İMKÂNSIZLIK VE ZORUNLULUK

İbn Rüşd'ün imkân ile ilgili görüşlerine geçmeden önce varlık hakkındaki fikirlerine kısaca değinmek istiyoruz. Aslında onun varlık felsefesiyle ilgili olarak yapılan araştırmalarda, varlık tanımlarını ayrıntılarıyla bulmak mümkündür.²⁶⁶ Biz sadece giriş mahiyetinde bir özet sunmakla yetineceğiz.

İbn Rüşd, varlık için “mevcud” kavramını kullanır.²⁶⁷ Ancak ona göre bu kullanım bazı yanlış anlamalara neden olmuştur. O, bu yanlış anlamamanın nedenini şöyle izah eder: Halk dilinde kullanılan “mevcud” kelimesi türetilmiş bir kelime olduğu için felsefede kullanılırken bazı problemlere sebep olmuştur. Halk dilindeki kullanımında “mevcud”, yüklemi olduğu konuyu açıklamaktan ziyade onun durumunu belirtir. “İnsan vardır.” önermesinde “vardır”ın insana eklediği fazladan bir şey yoktur. Çünkü zaten insan var olan bir şeydir. Felsefede cevher-araz, kuvve-fiil gibi kavramlar çerçevesinde “varlık” ile ilgili Arapça bir kavram olmadığından, çevirmenler buna çözüm getirmek için, kök anlamını ifade etmeyen ve bir araza da işaret etmeyecek şekilde “mevcud” kelimesini kullanmak durumunda kalmışlardır. Bu şekilde “mevcud” kavramı felsefede bir şeyin “zat”ını ifade eden kavram haline gelmiştir. Ancak yine de bu anlamın dışında, o zatın arazına işaret eden bir manada kullanıldığı (İbn Sina gibi) olmuş ve bu da bazı tartışmaları doğurmuştur.²⁶⁸ Bu soruna çözüm getirmek için bazı çevirmenler Yunanca karşılığını tam versin diye

²⁶⁶ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay. Birinci Baskı, İst., 2003, s. 151-158; Nuri Adıgüzel, *İbn Rüşd'in Varlık Felsefesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996, s. 9-16.

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Mâba'de'tı-tabî'a*, (Metafizik Şerhi), çev. M. Macit, Litera yay., İst., 2004, s. 8.

²⁶⁸ A.g.e., s. 9-10.

“huve”den “hüviyyet”i türeterek kullanmışlardır.²⁶⁹ Ancak bu da türetilmiş olduğundan probleme çözüm olmamış ve “mevcud” kadar yaygınlaşmamıştır.

İbn Rüşd’e göre “mevcud”un eşanlamlıları hüviyyet, zat, şey ve bir’dir.²⁷⁰ O, “mevcud” kelimesinin şu anlamları ifade edebileceğini söyler:

1. Salt paylaşım (iştirâk mahz) ve tam örtüşme (tevatü’) kast edilmeden sıradüzeni ve uygunluk açısından on kategorinin her biri için kullanılır. Buna “zat” anlamında “mevcud” denir.
2. “Tabiat var mıdır?”, “Boşluk var mıdır?” ifadelerinde yer alan “var” (mevcud) kavramı gibi, bir şeyin zihin dışındaki var olma durumunun, zihindeki “kavram”ı da “mevcud” diye isimlendirilir. Buna İbn Rüşd “sâdık” (doğru) der.
3. Zatı tasavvur edilsin veya edilmesin, zihin dışında bir mahiyeti ve zatı bulunan şeylerin mahiyetine de “mevcud” denir.
4. Zihinde konu ile yüklemi birleştiren ilişkiye (nispet) de “mevcud” denir.
5. Konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi gösteren edata da “mevcud” denir.
6. Üçgen-açı, baba-oğul gibi biri diğerini gerektiren iki kavram yahut varolan arasındaki ilişki, “araz olarak mevcud” şeklinde değerlendirilir. Fakat bir şeyin zat ve mahiyeti araz sayılmayacağı için, hiçbir “tekil varolan”a bu anlamda “mevcud” denemez.²⁷¹

²⁶⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 11; *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, c. II, s. 437-440.

²⁷⁰ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 10, 11, 15, 16-20.

²⁷¹ “Mevcud” hakkındaki bu özet bilgi için bkz. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 154; Adıgüzel, *İbn Rüşd’ün Varlık Felsefesi*, s. 9-15; İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, c. II, s. 438-440; Bu tanımlar büyük oranda Aristoteles’ten alınmadır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İst. 1996, s. 251-253, V kitap, 7. böl, 1017a 5-35, 1017b, 5; s. 297-298, VI kitap, 2 böl, 1026a 30-35; s. 306, VII kitap, 1. böl, 1028a 10-15; s. 304-305, VI kitap, 4 böl, 1027b 20-30, 1028a, 1-5; s. 464-465, XI. Kitap, 8. böl; s. 307, VII kitap, 1. böl, 1028b 1-5; s. 318, VII kitap, 4. böl, 1030b 10; s. 370, VII kitap, 16. böl, 1040b 15-20; s. 425, X. kitap, 2. böl, 1053b 15-30. 1054a, 1-20; s. 426-427, X. kitap, 3. böl, 1054a 20-30.

Ancak İbn Rüşd'e göre "mevcud" için yapılan tüm bu tanımların içerisinde öncelikli olarak gelen ilk iki tanımdır.²⁷² Bu iki tanım kısaca şöyle izah edilebilir:

1. Doğru (sâdık) anlamına gelen "mevcud": Bu anlamıyla varlık, zihinde, dış dünyada bulunduğu şekliyle bulunan şeydir. Örneğin "Tabiat var mıdır?", "Boşluk var mıdır?", "Bir şey var mıdır?" gibi sorular ile bu sorulara cevap oluşturan ifadelerde yer alan "var" veya "vardır" teriminin gösterdiği şeye denir ki, bu, zihnî bir kavramdır. Bu anlamda varlık olma bakımından, somut-soyut ve cevher-araz arasında sıradüzeni ve öncelik sonralık açısından herhangi bir fark yoktur.²⁷³ İbn Rüşd'e göre hüviyyet ve zat terimleri bu anlamdaki varlık yerine kullanılamaz.²⁷⁴

2. Öz (zat) anlamında "mevcud": Var olan şeyleri cins durumuna getiren "mevcud"dur. Bu durumda varlık on kategoriye ve dolayısıyla da töz ile ilintiye bölünür. Bu anlamıyla varlık on kategorinin cinsi gibi olur. Burada "mevcud" "yok olan" ve "yokluk" kavramının zıddı olarak düşünülmelidir.²⁷⁵ "Mevcud" bu açıdan on kategorinin her birine "teşkîk" yoluyla söylenmektedir. "Teşkîk", aralarında öncelik ve sonralık farkı bulunan şeylere, bu yönleri gözetilerek verilen ortak bir isimdir. İbn Rüşd bu anlamdaki mevcudun, nesnelerin genel ve zorunlu bir niteliği (umumî lazım) veya zatî yüklemine gösterdiği şeklindeki anlayışı doğru bulmaz. İbn Rüşd'e göre cins teşkil eden bu anlamdaki varlık "sâdık" anlamındaki varlıktan ontolojik olarak önceliğe sahiptir.²⁷⁶

İbn Rüşd'ün varlık hakkındaki bu genel görüşlerinden sonra onun imkân anlayışını ele alabiliriz.

²⁷² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 8; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 342, 344.

²⁷³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 8; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 342.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 10; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 155.

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 8; *Tehâfut et-Tehâfüt*, c. I, s. 342, 344, c. II, s. 436-437.

²⁷⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 155-156.

I. İMKÂN, ÖNCELİĞİ VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ

A. İmkân

İbn Rüşd'ün imkân anlayışını ortaya koymada, Gazali'de olduğu gibi, varlık çeşitlerine bakmak büyük bir fayda sağlayacaktır. İbn Rüşd de kendisinden önceki birçok filozof gibi varlığı temelde ikiye ayırmıştır:

1. Zorunlu Varlık (el-Mevcud ez-Zarurî): Bu varlık Allah'tır. Bu konu zorunluluk bölümünde ayrıntısıyla ele alınacaktır.

2. Mümkün Varlık (el-Mevcud el-Mümkin): İbn Rüşd buna “gerçek mümkün” (el-mümkin el-hakîkî) de demektedir. Bu ifadeye vurgu yapması, İbn Sina'nın zorunlu varlığın altındaki varlığı bir yönüyle zorunlu bir yönüyle de mümkün kabul etmesinden²⁷⁷ ileri gelmektedir. İbn Sina'nın böyle bir varlık çeşidini belirlemesine ve onda zorunluluk ve imkânı bir arada barındırmasına, İbn Rüşd, zorunluluğun imkânla ya da imkânın zorunlulukla vasıflanacağı sebebiyle karşı çıkar.²⁷⁸ İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı Gazali'yle aynıdır.

Ancak İbn Rüşd “gerçek mümkün”den tam olarak ne kastettiğini izah etmemekle birlikte²⁷⁹ bu mümkünün, İbn Sina'nın varlık ayırımındaki “el-mümkin el-hakikî” olup olmadığı konusunda da bir açıklaması yoktur. Ancak İbn Sina'nın “gerçek mümkün” dediği şey ile İbn Rüşd'ün dediği şey arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sina'nın “gerçek mümkün” dediği şey hem ontolojik hem de mantıksal anlamdaki imkânı ifade etmekte ama bu imkân sadece ayaltı varlıklarda

²⁷⁷ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 224-226.

²⁷⁸ Bu ayrımlar ve ayrıntıları için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s.92, 126, 229-231; *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, TTK, Ankara, 1955, s. 48.

²⁷⁹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 175.

geçerli olmaktadır.²⁸⁰ İbn Rüşd'ün “gerçek mümkün” dediği şey ise mantıksal anlamı içermekle birlikte, her halükarda ontolojik bir yöne işaret eden, ancak İbn Sina'daki gibi belli bir varlık grubuna has olmayan bir imkânı ifade eder. İbn Rüşd'ün imkân anlayışını inceledikten sonra bu durum iyice netleşecek ve gerçek mümkünden ne anladığı tam olarak ortaya çıkacaktır.

İlk tespit olarak İbn Rüşd'ün gerçek mümkün dediği şeyin genel olarak, sebepli (ve sebep), bileşik, yaratılmış, hareketli, zamanla ilişkili, cinsi, faslı, genel ve özel sureti bulunan, tanımlanabilen, oluş ve bozuluşu kabul edebilen, etkin ve edilgin bir varlık olduğu söylenebilir.²⁸¹ İbn Rüşd'ün, çoğu zaman aynı şeyi ifade etmeseler de mümkün ile imkânı birbirinin yerine kullandığını²⁸² da düşünecek olursak, imkânın mümkünle ait böyle bir hal olduğu söylenebilir. Bu yorum İbn Rüşd'de imkânı ifade eden maddenin durumunu anlamada bir çıkış noktası olabilir. Aksi taktirde âlemin kıdemi ile ilgili tartışmalarda değinileceği gibi, İbn Rüşd için âlemin kıdeminden çok maddenin kıdemi bir muamma olarak kalacaktır.

Mümkünün imkânını belirleyen ölçütün ne olduğu konusunda İbn Rüşd'ün yaklaşımını belirlemek gerekir. Bu konuda onun İbn Sina'dan yana bir tavır takındığını söyleyebiliriz.²⁸³ İbn Rüşd'e göre bu ölçüt akıldır. Ona göre akla uygun (makul) olan mümkündür. Fail imkânsız bir şeyi yaratamaz. Bir şey güç yetirilebilir olduğu için imkân sahasında değildir, o şey imkân sahasında olduğu için güç

²⁸⁰ İbn Sina'nın gerçek mümkün hakkındaki fikirlerini Karşılaştırma ve Değerlendirme bölümünde ele alacağız. İbn Sina'nın gerçek mümkün ile ilgili fikirleri için bkz. İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 238-239; Bu konuda ayrıntılı izah için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 146-150; *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 213-218.

²⁸¹ Ulaşılan bu sonuçlar için bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 175.

²⁸² Mümkün ve imkânın aynı anlamda kullanıldığına dair bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 16, 126.

²⁸³ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219.

yetirilebilirdir ve dolayısıyla mümkündür.²⁸⁴ Öyleyse İbn Rüşd' göre imkân sahasında olan yani mümkün, akla mantığa ters olmayan şeyler olmalıdır.

İbn Rüşd'e göre mümkün (veya imkân) hem vâcibe hem de imkânsıza karşıttır. Bu durum onun bu kavramları tanımlamasında görülmektedir.

Mümkün: Hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye denir.

İmkânsız: Bir fiili kabul eden dayanağa (mevzu) verilen adın karşıtına denir.

Zorunlu (zarurî): Kabul edilen şeye verilen adın karşıtına denir.²⁸⁵

Bu tanımları, Gazali'nin renk-cisim örneğinden yararlanarak şöyle netleştirebiliriz. Örneğin, siyah renkli bir cismi ele alalım. Burada kabul edilen, siyahtır. Kabul eden yani dayanak ise cisimdir. İbn Rüşd'e göre hem siyah hem de cisim mümkündür. Kabul eden cismin karşıtı olan yani dayanağın karşıtı olan “dayanağın bulunmaması”, “imkânsız”dır. Kabul edilen şey olan siyahın karşıtı yani kabul edilemez olan, başka bir ifadeyle, bir dayanakta yer almayan, alamaz olan şey de “zorunlu”dur.

Bu duruma göre mümkünün, zorunlu ve imkânsızın karşıtı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yukarıda mümkün ile imkânın bazen aynı anlamda kullanıldığını söylememiz de bu tanımların bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Zira söz konusu tanıma göre hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye mümkün denilmektedir.

Mümkünün imkânsıza karşıt olması ve aralarında hiçbir orta terimin olmaması, mümkün olan bir şeyden önce, onun imkân halinin gelmesine temel teşkil etmiştir. İbn Rüşd'e göre eğer bir şey, var olmadan önce mümkün değilse, bu şey zorunlu olarak imkânsızdır (mümteni). İmkânsız varlık olarak kabul etmek imkânsız

²⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 123.

²⁸⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, c. I, s.126; *el-Keşf*, s. 111.

bir yanlıştır.²⁸⁶ Mümkünü var olarak kabul etmek ise imkânsız bir yanlış olmayıp mümkün bir yanlıştır. İşte burası İbn Rüşd’ün Gazali’den ayrıldığı noktanın temelini oluşturacaktır. Çünkü Gazali imkânın fiille birlikte bulunduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd’e göre ise imkân ile fiil çelişiktir ve aynı anda bir arada bulunamazlar. Ona göre Gazali’nin dediği gibi imkân-fiil birlikteliği söz konusu olursa, bir şey imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüşecektir. Bu da zorunlunun mümkününe dönüşmesine benzemektedir ki bu yanlıştır.²⁸⁷

Mümkünün vâcibe karşıt olmasına gelince, kanaatimizce bu şekliyle mümkününden, varlıksal zorunluluk, nedensizlik, teklik ve birlik gibi vâcibin zorunluluk özelliklerinden mahrum bırakılması kast edilmiştir.

İbn Rüşd’ün mümkünü imkânsız ve vâcibe karşıt kabul etmesi başka bir bakışla da değerlendirilebilir. Buna göre imkân zorunlunun karşıtı olurken ona var olamama ihtimali; imkânsızın karşıtı olurken ise ona var olma ihtimali verilmiştir. Bu da imkânın her halde ve bir şekilde varlıksal olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd metafiziğinde imkânın ne anlama geldiğini ortaya koymada “kuvve” iyi bir izah kapısı olmuştur. Bu durumu onun *Tehâfüt* ve *Telhîs*’teki ifadelerini karşılaştırdığımızda açıkça görebiliriz. İbn Rüşd *Telhîs*’te, kuvveyi, fail ve münfail kuvveler olmak üzere iki guruba ayırmış ve onları açıklamıştır.²⁸⁸ Bu ifadelerin hemen hemen aynısını *Tehâfüt*’te de görmekteyiz. Ancak aralarında ince bir fark vardır. O da *Tehâfüt*’te “kuvve” yerine “imkân” kavramının kullanılmış olmasıdır.²⁸⁹ Böylece “kuvve” ve “imkân” adeta eşanlamı kabul edilmiştir.

²⁸⁶ İbn Rüşd’ün imkânsız ve imkânsızlık konusundaki görüşleri için bu bölümün İmkânsızlık adlı başlığına bakınız.

²⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 114.

²⁸⁸ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 71-72

²⁸⁹ A.g.e., s.16-17.

Bu nedenle “kuvve”nin ve “kuvve”nin kendisiyle açıklık kazandığı “fiil”in ortaya konması gerekmektedir. Tüm ayrıntılarını burada sunmak çalışmamızın sınırlarını ve gayesini aşıya da konunun izahı açısından ilgili yerler üzerinde durmayı uygun buluyoruz.

1. Kuvve – Fiil

İbn Rüşd’e göre “kuvve” ile madde ve “fiil” ile suret arasında bir açıdan ilişki vardır. Dolayısıyla bu ilişki nedeniyle kuvve maddeye fiil de surete benzemektedir.²⁹⁰ Diğer yandan “kuvve” bir açıdan yokluktur (madum), ancak bu yokluk, gelecekte yok olma özelliği bulunabilecek türdendir.²⁹¹ Yoksa İbn Rüşd’ün anlayışında mutlak anlamda bir yokluk söz konusu değildir.²⁹² “Kuvve”, şeydeki yetenek ve bilfiil var olma imkânı olması açısından var olma imkânını ifade eder.²⁹³ Bu bağlamda “kuvve” bir yönden imkândır. Fiil de bu noktada kuvvenin zıddı olmakta ve bir şeyin “bilkuvve mevcuttur” ifadesindeki anlamını belirtmeyen, buna benzemeyen bir durumdaki varlığına işaret etmektedir.²⁹⁴

İbn Rüşd, “kuvve”nin daha farklı anlamları olduğunu belirtirken, bu tanımların büyük oranda Aristo’dan alındığını görmekteyiz. Ona göre “kuvve”;

1. Tabii veya düşünsel olsun, hareket ettirici olması bakımından başkasını hareket ettiren şeyler için “kuvveler” denir.
2. Başkasından dolayı hareket eden şeyler için de “kuvve” ifadesi kullanılır.
3. Zatında hareket ilkesi olan şeyler için de kullanılır.

²⁹⁰ Bu sonuç İbn Rüşd’ün şu ifadesine dayanmaktadır: “Kuvve, öne alma ve sona bırakma (teşvik) yoluyla kullanılır ise maddeye eklenir ve onun gölgesidir. Bunun gibi, fiil de eğer öne alma ve sona bırakma yoluyla kullanılır ise suretin eklentilerinden biridir ve onun ayrılmaz gölgesidir.” İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 79; bu sonucu ortaya koyacak diğer ifadeler için ayrıca bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 55-56.

²⁹¹ *A.g.e.*, s.24.

²⁹² İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, c. I, s. 168, 171, 170; İbn Rüşd, *Tefsîru Maba’de’t-tabî’a*, İntişârâtü Hikmet, Tahrân, tarihsiz, c. II, s. 585-586, 1116-1117.

²⁹³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 74.

²⁹⁴ *A.g.e.*, s.74.

4. İyi yapılan fiiller için de kullanılır.
5. Edilginliği (İnfiali) zorlukla, etkinliği (fiil) ise kolaylıkla olan şeyler için de “kuvve” kullanılır.
6. Geometride de “kuvve” kullanılır. Ancak bu sadece eşadlı bir kullanımdır. Bir çizgiyi yüzey olarak kare kare ölçerken, “bu çizgi şu çizginin kuvvesidir” demek buna örnek verilebilir.
7. “Kuvve”, bilfiil var olmaya, kendisiyle hazır ve kabul edici olunan şey de demektir. Bu “kuvve”, “heyula” için söylenen “kuvve”dir. “Kuvve”nin en uygun kullanım şekli aslında budur. Felsefî anlamda ve asıl kullanım İbn Rüşd’e göre bu yedinci anlamıdır. Bu tanım doğrultusunda, bilfiil mevcut olan, bilkuvve var olmayandır. Bilfiil mevcudun çeşitleri bilkuvve mevcudun çeşitlerinin zıddı olmaktadır.²⁹⁵

İbn Rüşd, kuvveleri genel olarak etkin ve edilgin kuvveler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu doğrultuda fail kuvveler, başkasında etkide bulunan yani fiil yapan kuvvelerdir. “Doktor bir insan” buna örnek verilebilir. Fail kuvveler, doğasıyla fail olanlar ve arzu ve iradesiyle fail olanlar olmak üzere iki grupta mütalaa edilebilir. Bunlardan ilkinde ateş örnek verilebilir ki, ateş pamuğa yaklaşıncı onu yakmak zorundadır ve yakar. Çünkü onun seçme gücü yoktur. İkincileri ise mefulleriyle karşılaşıncı zorunlu olarak onları etkilemezler; iradeyle ve kararlarla etkide bulunurlar. Edilgin kuvveler ise başkasından etkilenme özelliğine sahip olup kendisinden etkilenmeyen kuvvelerdir. Bu kuvvelere ev örnek verilebilir.²⁹⁶

²⁹⁵ Bu tanımlar için bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 22-24, 71; *Tefsîr*, c. II, s. 582-585; Aristoteles, *Metafizik*, s. 262-263, V. Kitap, 12. Böl., 1019a, 15-30; s. 394, IX Kitap, 1. Böl., 1046a 10-20; s. 265, V. Kitap, 12. Böl., 1020a, 1-5.

²⁹⁶ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 71-72; *Tefsîr*, c. II, s. 1110; Aristoteles, *Metafizik*, s. 394-395, IX kitap, 1. Böl., 1046a, 20-30. *Tehâfüt*’te bu ifadelerin benzeri geçmekte olup aralarındaki fark kuvve yerine imkân kavramının bulunmasıdır. İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, c. I, s. 17-18.

Ancak sonuçta İbn Rüşd'e göre kuvvenin öncelikli anlamı imkân ve mümkündür. Fakat kuvveyi netleştirmek için fiile de ihtiyaç vardır. Çünkü kuvve ve fiil birbirlerinin karşıtları olsalar da birbirlerine görelidirler (izafeli) ve görelilikten biri diğeriyle tasavvur edilebilir.²⁹⁷ Ancak bu noktada İbn Rüşd'ün fiil hakkında fazla malumat vermediğini görmekteyiz. Ona göre fiil, kısaca bilkuvve mevcut olmaktan başka bir durumdaki varlıktır.²⁹⁸

Kuvve fiil ikilisinde hangisinin önce olduğu veya geldiği büyük önem arz eder. Çünkü bu konu İbn Rüşd için imkânın mümkünden önce olup olmadığı ile ilgili tartışmalara açılım sağlayacak ve temel oluşturacaktır.

Acaba kuvve mi öncedir yoksa fiil mi?

Aristo'nun felsefe tarihi bilgisinden yararlanan İbn Rüşd, Antik çağda Megara Okulu gibi bazı ekollerin, kuvvenin fiil ile birlikteliğini savunduklarını, Eş'arilerin de bunlar gibi düşündüğünü belirtir. Ona göre bu anlayış sahiplerine göre, fiil olunca kuvve vardır, fiil olmadığında ise kuvve yoktur. Yani kuvve fiil eşzamanlılığı söz konusudur. Aristo'nun örneğiyle söyleyecek olursak, bina yapan bina yapma gücüne sahip değildir, bu güce, bina yapan ancak bina yaptığı anda sahiptir. Aristo bu anlayışa karşı çıkmaktadır. Çünkü bu anlayış, bina yapan kişinin bu sanatı kullanmaktan kesildiği anda artık ona sahip olamayacağını gösterir.²⁹⁹ Burada İbn Rüşd de Aristo gibi düşünmekte ve bu anlayışa karşı çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün kuvve fiil birlikteliğine karşı çıkışında Aristo'nun gerekçeleri kadar Gazali'nin imkân anlayışıyla ilgili olarak filozoflara yönelttiği eleştiriler de etkili olmuştur. Bu doğrultuda o şunları söyler: Bazıları imkânın varlığını (kuvve),

²⁹⁷ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 73.

²⁹⁸ *A.g.e.*, s.74.

²⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 397-398, IX. Kitap, 3. Böl. ve devamı; İbn Rüşd, *Tefsîr*, c. II, s. 1126-1128.

mümkün olan şeye zaman bakımından önce olduğunu inkâr ederler ve mümkünü fiille beraber kabul ederler. Bunların, mümkünün tabiatını temelden ortadan kaldırmaları, mümkünün zorunlu (zaruri), zorunlunun da mümkün olmasını gerektirir. Bunlar imkânı salt fiil yönüyle ortaya koyarlar ki, bu yanlıştır.³⁰⁰

İbn Rüşd'ün burada söz ettiği imkânın (kuvve) önce gelmesi gerektiğine tikeller seviyesinde bakmak gerekmektedir. Zira o, kuvvenin sebeplilik açısından değil de sadece zamansal açıdan fiilden önce olması konusunu tikeller seviyesinde görmektedir. Bu noktada kuvveyi temsil eden heyuladır.³⁰¹ Yoksa aslında fiil bütün yönlerden kuvveden öncedir.³⁰²

Tümel anlamda kuvve fiil önceliğine gelince, İbn Rüşd, Aristo öncesi filozofların çoğunun kuvvenin zaman ve nedensellik bakımından fiilden önce olduğunu savunduklarını, bir kısmının karışımı ve sonsuz parçacıkları, bir kısmının da düzensiz hareketi kabul ederek olayı sadece maddi ilkedен ibaret gördüklerini söyler. Ancak o, bunlara katılmaz.³⁰³

Ona göre fiil, tümel anlamda, zaman ve nedensellik açısından kuvveden öncedir. Doğa bilimindeki dört çeşit değişimde, her değişenin bir değiştiricisinin olduğu kuralını temele alarak yola çıkan İbn Rüşd, şunları söyler: Kuvvenin kendiliğinden fiile çıkma özelliği yoktur. Cevherde, nitelikte ve nicelikteki değişimlerde hareket ettirici ve fail dışarıdandır. Mekândaki değişimde ise failin durumu konusunda ihtilaflar olsa dahi burada da fiilin kuvveden önce olduğu görülür. Fiil, kuvvenin kemali olup, onun varlığının sebebi ve gaye sebebidir. Sonuç itibariyle fiil, etkin ve gaye sebep olması bakımından öncedir. Gaye sebebinin,

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Telhîs*, 75.

³⁰¹ *Age*, s. 80, 82; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 160.

³⁰² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 83.

³⁰³ *A.g.e.*, s. 79-80.

sebeplerin sebebi olduğunu düşünürsek, asıl önceliğin bu konumdaki fiilde olduğu görülür.³⁰⁴ Bu bağlamda İbn Rüşd’ün kuvve halindeki şeyi fiil haline çıkaracak bir failin var olması gerektiğine inandığını söyleyebiliriz. Bu sonuç ileride de göreceğimiz üzere İbn Rüşd’deki “maddenin kıdemi” düşüncesini bir nebze de olsa yumuşatacaktır. Zira fiilin önceliği, failin önceliğini gerektirir. Ancak burada failin nasıl bir önceliğe sahip olduğu meselesi ortada kalmaktadır ve bu hususun çözümlenmesi gerekmektedir. Bu durum çözüme kavuşturulmadıkça kıdem anlayışından kurtulmak mümkün olamayacaktır.

İbn Rüşd, imkân anlayışını izah etme ve ona açılım sağlamada kuvve kadar heyulayı da kullanmıştır. Bu nedenle heyulayı da kısaca ele almak gerekmektedir:

2. Heyula

İbn Rüşd’ün bu konudaki görüşleri, diğer birçok konuda olduğu gibi, takip ettiği Aristo’ya dayanır. *Tefsîr* ve *Telhîs*’inde Aristo’nun bu konudaki görüşlerine bir itiraz getirmez. Bu bağlamda Aristo’nun madde ile ilgili görüşleri büyük oranda İbn Rüşd için de geçerli olmaktadır.

İbn Rüşd, “heyula” ve “madde” kavramlarını genellikle birbirinin yerine kullanır. Maddenin birçok tanımı olduğunu, onun biçimlenmemiş ilk madde anlamına gelmekle beraber sureti olan madde için de “heyula” kavramının kullanıldığını söyler. Sureti olan maddelere dört unsuru örnek gösterir. Bu sureti olan madde de iki türdür: Birincisi, dört unsur için olanıdır. Bunun özelliği, diğer suretler yerleştiğinde kendisinde bulunan ilk suret bütünüyle fesada uğramaz, aksine ara bir tarzda varlığını sürdürür. İkinci türde ise parçaları birbirine benzer bazı cisimlerin nefsi kabul etme yeteneğinde olduğu gibi ikinci bir suret geldiği zaman kendisinde

³⁰⁴ A. g. e., s. 80-81; Aristo, *Metafizik*, s. 408-413, IX kitap, 8. Böl, 1049b, 1050a, 1050b.

bulunan birinci suret varlığını sürdürür. Bu çeşit madde, konu (mevzu) ismine özgüdür. Diğer taraftan bileşik olan şeyin parçalarına, nicelik bakımından o şeyin maddesi denir.³⁰⁵

Maddenin, yani ilk maddenin cevher olduğu konusunda ihtilaflar bulunduğunu söyleyen İbn Rüşd, ancak filozofların birçoğu tarafından onun cevher olarak kabul edildiğini de kaydeder.³⁰⁶

İbn Rüşd'e göre madde bir açıdan bakıldığında iki grupta değerlendirilebilir: Birincisi “duyusal madde”dir ki, bu, bireysel varlıklar için geçerlidir. Diğeri ise “akılsal madde”dir ki, bu da matematiksel şeylerin maddesidir. Bu anlamdaki madde, akılsal veya mantıksal anlamda bir maddedir. Ayrıca İbn Rüşd, örneğin daire gibi matematiksel şeylerin tamamen maddeden ayrık olmayıp duyusal maddeye benzeyen bir özelliğinin olduğunu da ifade eder.³⁰⁷

Madde, başka bir açıdan da ikiye ayrılır: İlki, madde ismine özgü olup cevherdeki değişime konu olan sınıftır. Diğeri ise değişim türlerine konu olan sınıftır ki, bu da çoğunlukla “konu” (mevzu) ismine özgüdür.³⁰⁸ Dört değişim türü olan oluş-bozuluş (kevn-fesad), büyüme-eksilme (numuv-naks), yer değiştirme (nukle) ve dönüşüm (istihale) bu dayanak (mevzu) denen madde üzerinde gerçekleşir.³⁰⁹

Maddenin bu derece farklı anlamlar kazanması, İbn Rüşd'ün “imkân bir dayanağı gerektirir” iddiasını anlamada önemlidir. Kabul edilecek “madde”ye göre imkânın kazanacağı anlamlar, ezelî bir madde ve beraberinde âlemin kıdemi sorunlarını getirecektir. Ontolojik yönlü bir madde kabul edilirse, bu, söz konusu sorunlarla beraber maddenin yaratılıp yaratılmadığını da beraberinde getirecektir.

³⁰⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 27, 55-56.

³⁰⁶ A.g.e., s.56.

³⁰⁷ A.g.e., s. 63; Aristoteles, *Metafizik*, s.352, VII. ktp, 11.Böl., 1037a 1-10.

³⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 60.

³⁰⁹ A.g.e., s.55-56.

Bunun dışındaki bir anlam kabul edilirse, o zaman bu maddeden neyin kastedildiğini ortaya koymak gerekir. İbn Rüşd'ün bu konulardaki ifadelerinin bazen birbirine karıştığı görülebilir. Ancak şu var ki, onun “imkân bir dayanağı gerektirir” iddiasında söz ettiği dayanağın –ki o buna madde de diyor- büyük oranda ontolojik yöne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün “madde” veya “heyula” ile ilgili açıklamalarına baktığımızda şu netice dikkat çekmektedir: Ona göre madde bir dayanaktır, mevzudur, mahaldır, konudur. Bu kavramların hepsi, maddenin, “üzerinde bir değişimin meydana geldiği şey” olduğunu göstermektedir. Yine madde, oluşan her şeyin temelinde vardır ve olmalıdır. Yoktur denirse o şey basit olmuş olur. Basit olunca, onda yokluk da olmaz, değişmez ve tözü başka bir töze de dönüşmez.³¹⁰ Dolayısıyla temelinde madde olmayan şey tıpkı Tanrı gibi bir varlık olmuş olur.

“Oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği bu maddenin kendisi oluşmuş mudur?” Önemli sonuçlara sebep olacak bu soruya İbn Rüşd'ün cevabı “hayır”dır. Maddenin kendisi oluşmamıştır (gayru mütekevvin).³¹¹

Eğer madde oluşmuş olsaydı, başka bir maddeye muhtaç olurdu ve bu durum sonsuza kadar giderdi. Eğer oluşmuş olsaydı, bu oluşma maddenin suretle birleşmesinden meydana gelirdi. Her oluşan şey yalnızca belli bir şeyden oluşmaktadır. Bu durum ya sonsuz olan madde doğrultusunda sonsuzca sürüp gitmelidir ki, bu, ezeli bir muharrik kabul etsek bile imkânsızdır. Çünkü sonsuz bir şey, fiilen var olamaz. Ya da suretlerin oluşmayan ve yok olmayan bir dayanak üzerinde birbirini izlemesi ve bu izlemelerin de ezeli ve döngü biçiminde olması gerekecektir. Bu durumda, burada ezelden beri oluşan ve yok olan şeylerde görülen

³¹⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s.164.

³¹¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 45.

bu izlemelerin ifade ettiği ezelî bir hareketin bulunması zorunludur. Dolayısıyla şu açıkça ortaya çıkmıştır: Oluşan nesnelerden her birinin varlığı, ötekinin yokluğu; yokluğu da ötekinin varlığı demektir. Eğer böyle olmazsa bir şey hiçbir şeyden (gayruş şey) meydana gelmek zorunda olacaktır. Çünkü oluşmanın (tekvin) anlamı, bir şeyin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Bu açıdan bir şeyin yokluğunun (adem) varlığa (vücut) dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla geriye, birbirine karşıt olan suretleri üzerinde bulunduran ve bu suretlerin, kendisinde birbirini izlediği bir şeyin bulunması kalmaktadır.³¹² Bu dayanak da İbn Rüşd'e göre maddedir.

Öyleyse madde, İbn Rüşd'ün anlayışında bilfiil ve tanım halini alacak olan kuvve halindeki şeydir. Suret ise bilfiil ve mahiyettir. Duyulur fert ise bu ikisinin birleşiminden meydana gelen şeydir.³¹³ Madde kuvve halini, suret ise fiil halini ifade eder.³¹⁴

İbn Rüşd'ün madde, kuvve ve fiil ile ilgili fikirlerine baktığımızda imkânın kuvve ve maddeyi ifade ettiğini görmekteyiz. Bunların yanında imkânın mümkünden önce bulunduğu konusundaki iddiaların ise büyük oranda kuvve-fiil önceliğiyle anlam kazandığı ortaya çıkmaktadır. Madde anlayışı ile de sıkı bir ilişki içerisinde olan bu iddialar, beraberinde âlem, zaman ve en önemlisi de maddenin kıdemi gibi sorunları doğurmuştur. Böyle bir anlayışın oluşmasında Aristo'nun etkisi inkâr edilemez derecede açıktır. Ayrıca Gazali'nin, filozoflara ait fikirleri iki ana nokta çerçevesinde reddetmesinin de İbn Rüşd'ün bu konudaki düşünceleri için bir ilham kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

³¹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 124.

³¹³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 55.

³¹⁴ A.g.e., s. 61.

B. İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi

Gazali'nin madde ve âlemin ezelîliğini ortadan kaldırmaya yönelik olan “imkânın mümkünle birlikteliği” anlayışına, İbn Rüşd karşı çıkmış ve imkânın mümkünden önce gelmesi gerektiğini kabul etmiştir. Bu anlayışını temellendirmede öncelikle kuvve-fiil ilişkisi ile heyula konusunu temel almıştır. Bunların yanı sıra Gazali'nin kendi iddiasını temellendirmek ve filozofların çelişkilerini ortaya koymak için ileri sürdüğü iki önemli konu çerçevesinde verdiği cevapları da büyük önem arz etmektedir. Her ne kadar İbn Rüşd, Gazali'nin tezlerine karşılık antitezler üretmede fazla yaratıcı olmasa da yine de dikkate değer açıklamaları olduğunu söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün antitezlerinin birincisinde heyula, ikincisinde ise tümeller konusu temel teşkil etmiştir. Gazali'nin bu konulardaki görüşlerini ilgili bölümde incelemiştik. Şimdi İbn Rüşd'ün bakışına ve bu bağlamda Gazali'ye yönelik eleştirilerine bakalım:

1. İmkân zihin dışında bir dayanağı gerektirir

İbn Rüşd'e göre imkân bir dayanağı gerektirir. Bu dayanak maddedir. İmkân bu mahalde yer alır. Böylece her hâdis varlık var olmadan önce mümkün olmuş olur.³¹⁵

İbn Rüşd'ün imkân bir dayanağı gerektirir fikrinde, Mutezilenin “yok bir tür tözdür” anlayışı³¹⁶ etkili olmuştur:

Ona göre imkânla nitelendirilen ve imkânsızın karşıtı olan şey, fiil haline çıkarsa, o artık imkân halinden fiil haline çıkan şey değildir. Başka bir ifadeyle üzerinde değişmenin gerçekleştiği madde, fiil haline geçince veya farklı bir şekle bürününce, artık o, dayanak olan madde değil başka bir şeydir. Çünkü fiil haline

³¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 123-124.

³¹⁶ Mutezilenin tüm âlimleri bu anlayışı kabul etmeseler de büyük çoğunluğu bu kanaati benimsemektedirler. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Fahrettin Razî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Kültür bak. yay., Ankara, 2002, s. 45-51.

çıktığı anda imkân hali ortadan kalkmış olur. O ancak bilkuvve olması bakımından imkân haliyle nitelendirilebilir. Bu imkân halini kendisinde bulunduran şey, kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüşen dayanaktır. Bu durum mümkünün tanımından da anlaşılmaktadır. Mümkün, var olmaya ya da var olmamaya elverişli bir durumda bulunan “yok”tur. Bu mümkün olan “yok”, hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün olmayıp, sadece kuvve halinde bulunması bakımından mümkündür. İşte bu noktada Mutezile’den ilham alan İbn Rüşd, yokluğun varlığın karşıtı olduğunu söyler. Ona göre bunlardan her biri ötekinden sonra gelir. Bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca, onu bu şeyin varlığı; varlığı ortadan kalkınca da yokluğu izler. Yokluğun bizzat kendisi varlığa, varlığın bizzat kendisi de yokluğa dönüşemeyeceği için bunları kabul eden üçüncü şeyin bulunması gerekir. İşte “imkân”, “oluşma” (tekvin) ve “dönüşme” (intikal) ile nitelendirilen şey bu üçüncü şeydir. Yoksa yokluk ne oluşma ile ne de değişme ile nitelendirilebilir. Yine fiilen var olan şey de bu şekilde nitelendirilemez. Çünkü var olan şey fiil haline dönüştüğünde, oluşma, değişme (tağyir) ve imkân niteliği ondan kalkmış olur. O halde oluşma, değişme ve karşıtların birbirine dönüşmesinde olduğu gibi, “yokluktan varlığa dönüşme” ile nitelendirilebilecek bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerekir. Yani onların, üzerinde birbirini izleyecekleri bir dayanaklarının bulunması zorunludur. Ancak bu dayanak bütün ilintilerdeki değişmelerde fiil halinde iken tözde kuvve halinde bulunmaktadır.³¹⁷

İbn Rüşd’e göre, imkân ve değişme ile nitelendirilen bu dayanak, var olan, yani fiilen var olması dolayısıyla kendisinde oluşma bulunan şey olamaz, çünkü imkân ve değişme de geçip gitmekte ve kendisinde oluşma bulunan şey ise oluşan

³¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 127.

şeyin bir parçası olmak gerekmektedir. O halde burada imkân halini kabul eden, değişme ve oluşmayı kendisinde bulunduran bir dayanağın olması gerekmektedir. “Oluştı”, “değişti” ve “yokluktan varlığa geçti” denen şey işte bu dayanaktır. Öte yandan bu dayanak, fiile çıkan yani fiilen var olan şeyin tabiatında bulunmaz. Çünkü durum böyle olsaydı, var olan şey oluşamazdı. Zira oluşma, var olandan değil, yok olandan meydana gelmektedir. İşte bu tabiatın (dayanağın) kabulü hususunda filozoflar ile Mutezile birleşmişlerdir. Fakat filozoflar dayanağın fiilen var olan suretten yani varlıktan ayrılamayacağını savunurlar. Örneğin spermin kana, kanın da embriyonun organlarına dönüşmesindeki gibi, bir varlıktan başka bir varlığa dönüşmesini kabul etmektedir. Çünkü madde adı verilen bu dayanak, varlıktan yoksun olsaydı, kendi özü dolayısıyla var olurdu. Özüyle var olunca da ondan bir oluşma ortaya çıkmazdı. Onlara göre işte bu tabiata, var oluş ve yok oluşun nedeni olan ilk madde (heyula) adı verilmiştir. Bu tabiattan yoksun olan her varlık, onlara göre, ne oluşur ne de yok olur.³¹⁸

Burada önemli bir husus da ortaya çıkmış olmaktadır. Bu da failin fiilinin mutlak var etmeye ilişip ilişemeyeceğidir. Zira failin fiili mutlak var etmeye ilişirse, fail bir şeyi yok iken var edecektir. İbn Rüşt bunu kabul etmez. Bunun temelinde Mutezile’nin yok bir tözdür anlayışı yatar. Ona göre “*failin fiili, kuvve halinde bulunan bir şeyi fiil haline çıkartmaktan başka bir şey değildir.*” Bu nedenle failin fiili her halükarda varlığa iki yönden ilişir:

1. Failin fiili, bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüştürmek ve dolayısıyla yokluğu ortadan kaldırmak suretiyle var etme bakımından var olan bir şeye ilişir.

³¹⁸ A.g.e., c. I, s. 128.

2. Yine bu fiil, bir şeyi fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmek ve böylece onun yokluğunun (adem) ortaya çıkmasını sağlamak suretiyle yok etme bakımından var olan bir şeye ilişir.

Dolayısıyla her iki durumda da failin fiili var olan bir şeye ilişir. Aksi takdirde, failin fiili her iki yönden de (var etme ve yok etme) yokluğa işecek, bu durumda da fail, yok olan bir şeyi yapabilecekken, diğer taraftan da bir şeyi varlıktan salt yokluğa (ademu'l-mahz) aktarmakla salt yok olan bir şeyi yapmış olacaktır.³¹⁹

Bundan dolayı İbn Rüşd şöyle der: Kelâmcılar bu konularda zorlanmış ve failin fiilinin yalnızca var etmeye iliştiğini söylemişlerdir. Ancak yok etme konusunda aynı şeyi söyleyememişlerdir. Çünkü yok etmede amaç yokluktur. Bu nedenle de failin fiilinin yokluğu ortadan kaldırmaya değil, yalnızca var etmeye iliştiğini söyleyebilmişlerdir. Bu durumda yokluk söz konusu olmamalıyken onlar failin fiilinin yokluğa iliştiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onlara göre, var olanın iki durumu vardır: 1. Mutlak yok olarak içerisinde bulunduğu durum. 2. Fiil halinde var olarak içerisinde bulunduğu durum. Failin fiili, bu her iki durumda da yani var olan şey hem fiil halinde var olarak bulunduğu hem de yok olarak bulunduğu ona ilişmez. O zaman geriye şu iki seçenek kalır: Failin fiili ya varlığa ilişmektedir. Ya da yokluğa ilişip bu yokluk bütünüyle varlığa dönüşmektedir. O zaman bunu kabul eden kişi yokluğun kendisinin varlığa ve varlığın kendisinin de yokluğa dönüşeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla da failin fiilinin bu iki karşıt şeyden birinin bütünüyle ötekine dönüşmesine işeceğini mümkün görmesi gerekir. Fakat bu imkânsız olan bir durumdur.³²⁰

³¹⁹ A.g.e., c. I, s. 155, 166.

³²⁰ A.g.e., c. I, s. 156.

Bu ifadeleriyle Gazali'nin yoktan var etme fikrini yanlış bulan İbn Rüşd, failin fiilinin mutlak yokluğa değil de bir şey olan yokluğa ilişmesi gerektiğini kabul etmektedir. Çünkü ona göre, var etmek (icad) bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa çıkartmaktır. Yok etmek (idam) ise bir şeyi fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmektir. Bu durumda yokluk, yok olan bir şeyin suretinin kalkıp, onun zıddı olan bir suretin var olmasıyla gerçekleşmiş olur. O halde *“imkân ve madde her sonradan var olan şey için zorunlu iki unsurdur.”*³²¹

Failin fiilinin yokluğa bu şekilde ilişmemesi, İbn Rüşd tarafından “birincil” (evvelen) ve “özünlü” (bizzâtihi) olarak ilişmeme biçiminde ifade de edilir. Çünkü failin fiili yokluğa birincil ve özünlü olarak ilişirse, failin fiili salt yokluğa ilişmiş olur ki Gazali'nin kabul ettiği görüş de budur.³²² Bu nedenle bir şey hiçbir biçimde var olmayacak ölçüde yok olmaz. Eğer mutlak yokluk söz konusu olsaydı, failin fiili yokluğa birincil ve özü dolayısıyla ilişmiş olurdu. Yalnız, âlemin bir başka surete dönüşmesi yoluyla yok olması mümkündür. Çünkü bu durumda yokluk bir başka duruma bağlıdır ve ilintilidir. Failin fiilinin yokluğa birincil ve özünlü olarak ilişemez olması, İbn Rüşd'e göre failden birincil olarak çıkanın, varlık olmasından ileri gelir. Dolayısıyla da yokluk ikincil olarak çıkmıştır. Bunun anlamı şudur: Önce varlık, sonra yokluk olur. Önce yokluk, sonra varlık olmaz.³²³

Bu bağlamda İbn Rüşd, oluşan ve yok olan şeylerin (kâin ve fâsid) üç ilkesi olduğunu kabul etmiş olur: Öz bakımından olan ilkeler, madde ve surettir. İlinti bakımından olan ilkeler ise bir tanedir ve bu da yokluktur.³²⁴

³²¹ Bu fikirler için bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, c. I, s. 157, 168, 169-170, 171.

³²² *A.g.e.*, c. I, s. 167, 169-170.

³²³ *A.g.e.*, c. I, s. 171.

³²⁴ *A.g.e.*, c. I, s. 170.

Dolayısıyla İbn Rüşd, imkân için bir dayanağı gerekli görmüş ve bunu da madde olarak belirlemiştir. Bir dayanağı gerekli görmesi de “yok”a farklı bir anlam vermesini gerektirmiştir. “Yok”ta kesinlikle bir imkân hali olmalıdır. Öyleyse gerçek anlamda bir yokluktan söz edilemez. Burada her şey bir madde üzerinde gerçekleşmektedir. Ona göre öncelikli bir madde kabul edilmeden yaratma konusu izah edilemez.³²⁵ Bu nedenle İbn Rüşd’ün dayanak dediği maddenin ontolojik bir yönü vardır. Bu maddeyi sadece mantıksal anlamdaki bir dayanakla izah etmek doğru değildir.

İmkânın yokluğa dönüşmesinin İbn Rüşd için söz konusu olmadığını belirtmiştik. Bu noktada âlemin yok olmasıyla ilgili olarak Gazali’nin filozoflar adına aktardıkları İbn Rüşd tarafından da benimsenmiştir. Buna göre imkân hali yok olmaz. Âlem yok olduğunda geriye onun imkân hali kalır, bunun nedeni, mümkünün imkânsıza dönüşmemesidir. Bu imkân hali göreceli bir şeydir. Her sonradan var olan şey kendisinden önce gelen bir maddeye, her yok olan şey de kendisinden yok olduğu şeye muhtaçtır. O halde maddeler ve unsurlar yok olmaz, yalnızca onlarda bulunan suretler ve ilintiler yok olur.³²⁶ Ancak İbn Rüşd bu ifadelere bir istisna eklemiştir: Buna göre, burada suretler, içinde bulundukları bir tek şey (sonsuz sayıdaki şeyler değil) üzerinde döngü biçiminde birbirlerini izlemeli (suretler tür bakımından sonsuzca birbirini izlememeli) ve bu izlemeleri meydana getiren fail de ezelfi olarak kabul edilmelidir. İbn Rüşd ancak bu şartla Gazali’nin dediğinin doğru olacağını söyler.³²⁷

Bunlardan sonra Gazali’nin filozofların bu konuya dair fikirlerini yıkmak için getirdiği delillere İbn Rüşd’ün verdiği cevapları ele alabiliriz.

³²⁵ Aynı yer.

³²⁶ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 49.

³²⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 148.

Bu doğrultuda o, Gazali'nin siyahlığın mümkün olmasının bir dayanağa dayanmadığı şeklindeki fikrini kabul etmez. Bu konuda İbn Rüşd, Gazali'nin filozoflar adına verdiği cevabı yeterli görüyor ki kendisi bu kanıt üzerinde yorum yapmamıştır. Gazali'nin filozoflar adına verdiği cevap şu şekildedir: Filozoflara göre, bu durum siyahlığın kendi başına mümkün olması anlamına gelir ki bu yanlıştır. Çünkü siyahlık herhangi bir nesnede bulunmaksızın soyut olarak ele alındığı takdirde mümkün olmayıp imkânsızdır. Ancak cisimde bulunan bir şekil olarak düşünüldüğünde mümkün hale gelir. Çünkü cisim şekil değişikliğine elverişlidir ve onda her türlü değişme mümkündür. Dolayısıyla siyah, cisimle anlaşılabiliriyorsa, bu durum onun soyut bir varlığı olduğunun göstergesidir. Yani siyahın imkânı bir dayanağa bağlıdır.³²⁸

İbn Rüşd, Gazali'nin nefsin imkânının bir dayanağa dayanmadığı şeklindeki iddialarına da karşı çıkar. Bu konuda Gazali'nin filozoflar adına verdiği cevapların³²⁹ yerinde olduğunu söyler.³³⁰ İbn Rüşd'e göre Gazali'nin nefs ile ilgili iddiası sadece İbn Sina'nın görüşüne yönelik bir eleştiri olabilir. İbn Sina dışında hiç kimse nefsin hakiki manada hâdis olduğunu savunmamıştır. Filozofların tümü diyor, İbn Rüşd, nefsin hudûsunun izafî olduğunu savunur: Yani nefs, birleşmeyi kabul eden cisimsel imkânlarla ilişki içerisinde. İbn Rüşd bu imkânları, güneş ışınlarının çarpıp, yansımalarından dolayı, aynalarda bulunan imkânlara benzetir. Filozoflara göre bu imkânlar hâdis ve fasit olan imkân türünden olmayıp, kesin kanıtın iletildiğini ileri

³²⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44; İbn Rüşd'ün bunu kabul ettiğine dair bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

³²⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

³³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

sürdükleri türden bir imkândır ve bu imkânı kendisinde bulunduran da ilk maddenin (heyula) tabiatından başka bir tabiattır.³³¹

İbn Rüşd'ün Gazali'den kabul ettiği fikir de bunu ifade etmektedir. Buna göre tabî ki, filozoflardan bazılarına göre nefis ezelî olup bedenle ilişki kurabilir. Nefsin yaratıldığını kabul edenlerden bir kısmı onun maddede içkin olarak bulunduğunu savunurlar. Bu durumda nefsin maddede olduğunu ve imkânının da maddesine bağlı olduğunu kabul ederler.³³²

Gazali'nin nefis konusundaki itirazına³³³ gelince, İbn Rüşd bu itirazı şöyle değerlendirir: Nefsin hudûs imkânı maddede yer almaz diyenlerin, fiil halini kabul edende bulunan imkânın failde bulunan imkâna benzediğini (fiil failden çıktığı için) ve dolayısıyla bu imkânın eşit olduğunu kabul etmesi gerekir. Gazali'nin bu görüşü yanlıştır. Onun bu görüşüne göre sanki nefis, yapıcının yaptığı şeyi yönetmesi gibi, bedeni dışarıdan yönetmektedir. Böylece nefis bedendeki yatkinlik (hey'et) olmaktan çıkmış olur. Tıpkı yapıcının, yaptığı şeydeki yatkinlik olmaması gibi. İbn Rüşd bu konuyu şöyle netleştirir: Yatkinliklere benzeyen yetkinlikler (kemal) arasında, kaptanın gemisinden, ustanın iş yaptığı aletten ayrı olması gibi, mahallinden ayrı olan şeyler bulunabilir. Eğer beden nefsin aleti durumunda ise nefis ayrı bir yatkinlik demektir. Bu durumda alette bulunan imkân, failde bulunan imkân gibi değildir. Doğrusu alet hem edilginde bulunan imkân hem de failde bulunan imkân hallerinde bulunmaktadır. Bu nedenledir ki aletler hem muharrik hem de müteharriktir. O halde muharrik olmaları bakımından aletlerde fiilde bulunan imkân hali; müteharrik

³³¹ A.g.e., c. I, s. 129.

³³² Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

³³³ Gazali'nin bu itirazı şu şekildedir: "Yaratılanın (hâdis) imkânı, onu yaratmanın güç yetiren (Kâdir) için mümkün olması anlamındadır. Bu durumda nasıl ki imkân hali, kendisine içkin bulunmadığı halde, edilgin (münfail) olan bedenle ilişkide bulunuyorsa, aynı şekilde kendisine içkin bulunmamakla beraber etkinle (fail) de ilişki içindedir. Her ikisine de içkin olmadıkça, imkân halinin etkine ve edilgine olan nispeti arasında hiçbir fark yoktur." Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 46.

olmaları bakımından ise fiil halini kabul edende var olan imkân hali bulunmaktadır. Nefsin ayrı bir varlığının olması, fiili kabul edende var olan imkânın, failde bulunan imkânla aynı şey olduğunu kabule götürmez. Ancak failde bulunan imkân yalnızca aklî bir hüküm olmayıp nefsin dışındaki bir şey hakkında verilen bir hükümdür. Öyleyse bu iki imkânı birbirine benzeterek tartışan Gazali hatalıdır.³³⁴

İbn Rüşt'ün ister imkân bir maddeyi gerektirir fikri olsun ister Gazali'nin iddialarına verdiği cevaplar olsun bütün bunlar beraberinde önemli sorunları getirmektedir. Bunlar âlem, zaman ve özellikle de maddenin ezeliği konularıdır. Burada âlemin ve zamanın kıdemiyle ilgili tartışmaları etraflıca ele almak elbette çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Diğer yandan da Tehâfütlerin en uzun bölümlerini oluşturan bu konuları burada incelemek imkân dâhilinde değildir. Ancak konumuzla ilgisi nedeniyle İbn Rüşt'ün bakışını kısaca belirlemekte yarar görmekteyiz. Bu cümleden olmak üzere şunları söyleyebiliriz:

İmkânın mümkünden önce olması gerektiği öncülünün, âlemin ezeliğini gerektirdiğini, Gazali şu açık ifadelerle özetlemiştir: Âlem var olmadan önce mümkündür. Çünkü onun varlığı imkânsızken mümkün olamaz. Âlemin var olma imkânı öncesizdir ve değişmez. İmkân kesintiye uğramaz ve dolayısıyla mümkünün varlığı da imkâna uygun olarak kesintisiz olarak bulunmalıdır. Eğer imkân hali ezelden beri mevcutsa bu imkân haline uygun olarak mümkün de ezelden beri mevcuttur. Bu nedenle imkân hali, âlem ve zaman gibi kendisine iliştiği şeyin ezeli ve ebedî olmasını gerektirir. Zaman imkân haline ve imkân hali de hareketli varlığa ilişik olduğuna göre hareketli varlığın da bir öncesi yok demektir.³³⁵

³³⁴ İbn Rüşt, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 137-138.

³³⁵ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 40, 48-49; *Mekâsidü'l Felâsife*, s. 156; İbn Rüşt, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 143.

Gazali'nin filozofların görüşlerine dair bu izahını İbn Rüşd de kabul etmiş ve bu sonucun böyle bir mantıkla ortaya çıkabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında âleme ve onunla ilişkili olan zamana ezelî denebileceğini ifade etmiştir.³³⁶ Ancak diğer yandan onun konuyla ilgili ifadelerinde “hâdis” olanlar için de aynı izahları görmek mümkündür. Nitekim o şöyle söyler: Bir şeyin imkânı, onun var olmadan önce var olduğunu gösterir. Bir şey “hâdis” ise o var olmadan önce de var kabul edilir. Çünkü “hudûs” bir harekettir, hareket de ister zamanda olsun ister anda zamansız olsun, zamanlı olarak hareketli bir nesnede bulunur. Her “hâdis” nesnenin var olmadan önce de var olması mümkündür. Çünkü imkân, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O halde hâdis bir varlık kabul edilince onun var olmadan önce de var olması gerekir.³³⁷

İbn Rüşd için âlem ve zamanla ilgili ezelîlik sadece imkân açısından değil, fail-fiil ilişkisi ile Tanrı'nın bilgi ve iradesi bağlamında da söz konusu olmaktadır.³³⁸ Ancak bütün bunların yanında İbn Rüşd'ün ezelîlikten anladığı şeyin farklı olduğunu söylemek gerekir. O bu konuyu daha çok kavramsal bir tartışma olarak görmektedir.³³⁹

Bu doğrultuda *Faslu'l-Makâl*'de “hâdis”, “kadim” ve “ikisi arasındaki varlık” türlerinin tanımını yapmıştır. Ona göre “hâdis”, kendisinden başka bir şey (madde) aracılığıyla ve kendisinden başka bir şey sonucu (fail sebep) var edilen bir mevcuttur. Bu şeyin var edilmesinden önce zaman geçmiştir. Bu, oluşumu duyu yoluyla kavranan cisimlerin durumudur. Örneğin, su, toprak ve canlının oluşumu gibi. Bunlara muhdes adının verilmesinde eski filozoflar ve Eş'arilerin hepsi ittifak

³³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 118, 46.

³³⁷ A.g.e., c. I, s. 86.

³³⁸ A.g.e., c. I, s.144 -147.

³³⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147, 191.

etmiştir. “Kadim” ise hâdisin mukabilidir. Kendisinden başka bir şey (madde) aracılığıyla ve kendisinden başka bir şey sonucu (fail sebep) olmamış olan ve kendisinden önce de bir zamanın geçmediği mevcuttur. Filozoflar ve Eş’ariler bu konuda da ittifak etmişlerdir. Bu varlık Allah’tır. “Hâdis ve kadim arasındaki varlık” ise kendisinden başka bir şey (madde) aracılığı ile olmayan ve kendisinden önce de bir zaman geçmeyen mevcuttur. Fakat bu varlık kendisinden başka bir şey (fail sebep) sonucu var olmuştur. Bu varlık çeşidi bütünüyle evrenin kendisidir.³⁴⁰

İbn Rüşd’e göre, filozoflar ve kelâmcılar âlem için bu üç özelliğin varlığı konusunda hemfikirdirler. Kelâmcılar âlemden önce zamanın geçmediğini kabul ederler veya bunu kabul etmek zorunda kalırlar. Çünkü onlara göre zaman, hareket ve cisimle bitişik olan bir şeydir. Yine onlar gelecekteki zamanın ve varoluşun sonsuzluğunu da kabul ederler. Ancak geçmiş zaman ve geçmiş varoluşun sonlu olduğunu kabul ederek filozoflardan ayrılırlar. Bunu Eflatuncular da kabul eder. Aristocular ise bunu kabul etmeyip geçmiş ve gelecekteki zaman ve varoluşun sonsuzluğunu savunurlar. İbn Rüşd bu Aristocu yaklaşımı daha açık bulur. Çünkü ona göre bu varoluş, gerçek varlığın (hâdis) varoluşu ile kadim varoluş arasında benzer bir durum almıştır. Bundaki kadim olma benzerliğini, hâdis olma benzerliğine baskın görenlerin ona kadim; hâdisliği baskın görenlerin ise ona muhdes adını verdiğini belirten İbn Rüşd, hakikatte ise onun, ne gerçek anlamda muhdes, ne de kadim olduğunu söyler. Çünkü ona göre gerçek anlamda muhdes zorunlu olarak fâsiddir. Gerçek anlamda kadimin ise illeti yoktur. Bazılarının bu varlığa (üçüncü grup varlığa) ezeli muhdes adını verdiğini ifade eden İbn Rüşd, bunların Eflatun ve taraftarları olduğunu belirtir. Çünkü onlara göre zaman geçmiş yönünde sonludur.³⁴¹

³⁴⁰ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 85.

³⁴¹ A.g.e., s. 86-87

İbn Rüşd bu şekildeki farklı fikirlerden hareketle âlem konusundaki görüşlerin birbirinden uzak olmadığını ifade etmek istemiştir. Görüşler uzak olmayınca da birini kâfir olarak nitelemenin yanlış olduğunu vurgulamıştır.³⁴²

İbn Rüşd'ün "hâdis", "kadim" ve "ikisi arasındaki varlık" hakkındaki tanımlarından hareketle onun evreni "hâdis ile kadim arasındaki varlık" olarak kabul ettiğini düşünmemek gerekir. Çünkü tanımında da görüldüğü üzere "hadis ve kadim arasındaki varlık", bir şeyden var olmayan varlıktır. Yani bu varlığı yokluk öncelemiştir. Bu da İbn Rüşd'ün âlem için geçerli görmediği bir tanımdır. Dolayısıyla onun bu üç varlık alanına dair yaptığı tanımlar büyük oranda genel bir tablo çizmeye yöneliktir. Onun bu amacı güttüğünü bu düşüncelerinden sonra sarf ettiği cümlelerinde³⁴³ bulmak mümkündür.

İbn Rüşd, kanaatini, yoktan yaratma ile ilgili iddiaların şeriatın zahirine uygun olmadığını belirttikten sonra ortaya koymaya başlar. Ona göre âlemin icadına dair ayetler, âlemin suretinin muhdes, varoluşun da zamanda iki taraftan sürekli yani kesintisiz olduğuna işaret etmektedir. Bu konudaki ayetler³⁴⁴ hep âlemin var oluşundan önce bir şeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla ona göre yoktan yaratma fikriyle kelâmcılar bu noktada şeriatın zahirine uymazlar ve yaptıkları, yorumun ötesinde bir şey değildir. İşte bundan sonra gelen ifadelere dikkat etmek gerekir. İbn Rüşd diyor ki; "*Şeriatıta, Allah Taâlâ'nın salt yokluk ile birlikte var olduğunu (gösteren bir nass) yoktur. Ve bu konuda ebediyen de bir nass bulunamaz.*"³⁴⁵

³⁴² A.g.e., s. 87.

³⁴³ "... âlem konusundaki bu görüşler şeriatın zahirine de tam olarak uygun değildir." Aynı yer, s. 87.

³⁴⁴ Bu ayetler şunlardır: "*Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun arşı suyun üzerindedir.*" (Hud, 11/7); "*O gün yer başka bir yerle değiştirilir. Gökler de...*" (İbrahim, 14/48); "*Sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi.*" (Fussilet, 41/11)

³⁴⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87-88. Kelâmcıların fikirlerinin şeriatın zahirine uymadığı konusunda bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 467-468.

Bu nedenle İbn Rüşd'ün bu konudaki anlayışını anlayabilmek için onun üzerinde durduğu şu üç önemli sonuca bakmak gerekir:

1. Zaman geçmiş ve gelecek tarafından kesintisiz ve süreklidir.
2. Âlemin *sureti* hakiki manada muhdestir.
3. Âlem salt yokluktan yaratılmamış olup bir şeyden yaratılmıştır.³⁴⁶

Dolayısıyla İbn Rüşd âlemin kadim olduğu konusunda kavramlara takılmamak gerektiğini, burada kadim veya hâdis derken neyin anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre eğer kadimden sadece nedeni bulunmayan anlaşılırsa elbette âlem kadim değildir.³⁴⁷ Zira imkân halindeki şeyin varlığını yokluğuna tercih eden bir failin bulunduğunu kesinlikle kabul etmek gerekir.³⁴⁸ Öyleyse âlemin bir faili olmalıdır. Âlem özü dolayısıyla ezelî ve var değildir. Eğer böyle olsaydı onun bir faili olmazdı. Bu nedenle âlemin kıdemi meselesini bu açılardan düşünmek gerekir.³⁴⁹

Ancak burada geriye önemli bir husus kalmıştır: Âlemin imkânı, âlemin varlığından önce ise bu imkânın kendisi ne durumdadır? Bu konuda İbn Rüşd kesin bir “muhdes âleminden” söz etmez. Onda Fârâbî ve İbn Sina'daki gibi varlık sahalarına ait bir imkân ayrımı görememekteyiz. Yani İbn Rüşd'de ayüstü varlıkların imkânları ile ayaltı varlıkların imkânları arasında bir farklılık yoktur. Çünkü sudûra özgü böyle bir varlıksal çerçeve onun felsefesinde bulunmamaktadır. Her ne kadar onun sisteminde gök cisimleri olsa ve bu cisimlere de kısmî bir ezelîlik verilse de bunların imkânlarıyla, kevn ve fesad âleminin imkânları arasında bir ayırım görülmemektedir. Bir de, ayetlerin âlemin var oluşundan önce bir şeyin var olması gerektiğine delalet

³⁴⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87-88.

³⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147.

³⁴⁸ A.g.e., c. I, s. 70-71.

³⁴⁹ A.g.e., c. I, s. 191.

ettiğine dair cümleleri de düşünüldüğünde şu sonuç kaçınılmaz olmaktadır: İbn Rüşd’de tüm varlıkların imkânları varlıklarından öncedir ve bu imkânın ontolojik bir yönü vardır, bu imkân sırf mantıksal değildir.

Ancak Fârâbî ve İbn Sina’da bu durum farklıdır. Onlara göre ayüstü varlıkların imkânları varlıklarından önce değildir. Buna karşılık ayaltı varlıkların imkânları varlıklarından öncedir.³⁵⁰ O zaman ayüstü varlıkların imkânı nerededir? Fârâbî ve İbn Sina’nın bu varlık alanına dair imkânın İbn Rüşd’dekine benzer olduğuna dair ifadelerine rastlamadık. O zaman da bu imkânın Allah’ın ilminde olduğu seçeneği kalmaktadır. Bu da “sudûr” ve “ibda” ile farklı bir anlam kazanacağından, âlemin ezeliliği konusunda Fârâbî ve İbn Sina’nın çok farklı bir yolda olduğu ortaya çıkmaktadır.

2. İmkân gibi tümel kavramların zihin dışında bir karşılığı vardır

İbn Rüşd, Gazali’nin “imkân”, “imtina” ve “vücûb” gibi kavramların sadece zihinde bulunan tümel kavramlardan ibaret olduğu görüşüne kesinlikle katılmaz. Ona göre, bütün doğru aklî kavramlar (makulatu’s-sâdıka), kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmek zorundadır. Bu sonuç İbn Rüşd’ün varlığa “doğru” (sâdık) anlamı vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre doğru anlamındaki varlık, zihinde (nefste) dış dünyada bulunduğu şekliyle bulunan şeydir. Bu nedenle bir şeyin mümkün olduğunu söylediğimizde, onun kendisinde imkân halinin bulunduğu bir şeyi gerektirdiğini anlamak lazımdır. Ayrıca imkânsızın var olan bir şeye dayanmadığından yola çıkarak, akılla kavranan imkânın da var olan bir şeye

³⁵⁰ Böyle bir tespit için bkz. Fawkıa Hussein Mahmoud, “İbn Sina’nın Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu”, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, çev. A. Cevizci, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ank., 1999, s. 191, 194, 195-196, 201-202; “Fârâbî’nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu”, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, çev. A. Cevizci, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ank., 1999, s. 185; Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 159-160; İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

dayanmadığını söylemek³⁵¹ kesinlikle doğru değildir. Dolayısıyla imkânın dışarıda bir karşılığı vardır.³⁵²

Elbette bu konu tümellerle ilgili bir konudur ve Gazali'nin onları tamamen zihinsel kavramlardan ibaret gördüğü daha önce söylenmişti. O, bunu filozofların görüşlerine dayanarak ileri sürmüştü. İbn Rüşd ise bu konuda Gazali'den farklı düşünmektedir. Bu nedenle onun tümellere dair fikirlerine kısaca değinmekte yarar vardır.

Bu noktada İbn Rüşd'ün *Telhîsu Maba'de't-tabi'a* adlı eserinde konuyla ilgili açıklamalarını görmek mümkündür. O, bu eserde tümeller konusundaki fikirlerini tartışmalarıyla birlikte aşama aşama ortaya koymuştur.

Ona göre tümeller zihinde bulundukları şekliyle, zihin dışında³⁵³ da var kabul edilirse şu iki ihtimal söz konusu olabilir:

1. Tümeller, duyulur fertlere hiçbir bağlantısı olmadan zatlarıyla kaim olabilir ki, bu onların tanımına aykırı olur. Çünkü tümellerin özelliği birçok şeye yüklemelir olmalarıdır. Tümellerin bu şekilde tasavvur edilmesi, nesnenin akledilirisinin nesnenin kendisi olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.

2. Tümel, zihnin dışında fertte bizatihi var olan bir anlam olarak tasavvur edilebilir, ancak bu durum muhal olan saçmalıklar doğuracaktır. Tümel bu şekilde zihin dışında fertlerde mevcut saydığımızda fertler onunla şu yönlerden biriyle ortak olacaktır. Bu durumların belli başlı olanları şöyle sıralanabilir:

³⁵¹ Bu eleştiri Gazali'ye aittir. Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

³⁵² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 125.

³⁵³ İbn Rüşd'ün “nefsin dışında” (hâricu'n-nefs) ifadesindeki “nefs”ten kastının büyük oranda “zihin” olduğunu belirtmek gerekir. Gerek *Tehâfüt*'te gerekse de *Tefsîr* ve *Telhîs*'te bu durumla karşılaşmaktayız. Bu nedenle İbn Rüşd'ün “nefsin dışında” ifadesinin “zihin dışında” şeklinde anlaşılması daha doğru olacaktır.

2a. Her bir fertte tümelden bir parça bulunacaktır. Örneğin Zeyd'de insanlık anlamında bir parça, Amr'da başka bir parça bulunacaktır. Bu durumda da insanlık “o nedir”in cevabı olarak bunlardan her birine zatî yüklem olarak yüklenemez. Zira kendisinde insanlık parçası bulunan, insan değildir ve bunun muhal oluşu açıktır.

2b. Tümel, fertlerin her birinde tümelliği ile birlikte bulunacaktır. Ancak bunun kendisi çelişkilidir. Bu durumda Zeyd'in mahiyetini tanımlayan tümelin, Amr'ın mahiyetini tanımlayan tümelden başka olacak bir şekilde tümelin kendinde çoğalmasını gerektirecektir. Bu durumda, ikisinin aklediliri bir olmayacaktır ve bu imkânsızdır.

2c. Kendisi tek bir şey olan tümel, birçok şeyde tümel olarak mevcut olacaktır. Hatta sadece birçok şeyde değil, bir kısmı oluşan diğer bir kısmı da bozulan sonsuz şeylerde var olmuş olacaktır. Öyle ki tümel, tek bir yönden hem oluşan hem de bozulan; hem bir ve hem de çok olacak ki bu imkânsızdır. Bu durumda tümelde zıtlar birlikte bulunacak ve böylece tümeller zıt konularda bulunmaktan dolayı zıt fasıllara bölünecektir. Bu durum daha farklı imkânsızlıkları da gerektirecektir.

2d. Eğer tümeli zihnin dışında var olarak kabul edersek, bunun için zihnin dışında bulunan başka tümellere ihtiyaç duyulacaktır. Böylece bu tümel sayesinde ilk tümel akledilecek, bu ikinci de üçüncü bir tümele ihtiyaç duyacak şekilde bir teselsül oluşacaktır.³⁵⁴

İbn Rüşd, tümeli zihin dışında kabul etmenin daha başka imkânsızlıklara da neden olacağını söyler.³⁵⁵ Zihin dışında tümelin varlığının kabul edilmesi durumunda

³⁵⁴ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 48-49

³⁵⁵ Bu imkânsız durumlar için bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 50. Başka imkânsız durumlar için çevirideki bazı sorunlar nedeniyle orijinal metne de bakılabilir: İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 50-51, 115 numaralı paragraf. Yine İbn Rüşd'ün tümelin zihin dışında var olmadığını destekleyen bir görüşü daha vardır. Buna göre

ortaya çıkacak bu imkânsızlıkların onun zihinde varlığının kabul edilmesi halinde ortaya çıkmayacağını söyleyen İbn Rüşd'e göre, tümeli tümel yapan anlam, onun ayırık cevher olması ve kendisiyle bir olması yani akledilirlerin aklediliri olmasıdır.³⁵⁶

Zihin dışında kendi başına kaim olmayan tümeller böyle kabul edilirlerse o zaman, “tümeller ‘doğru’ (sâdık) değildir ve uydurulmuş yalanlardır.” denebilir. Çünkü doğru, zihin dışında olduğu şekilde zihinde bulunan şey olarak tanımlanmıştı. İbn Rüşd kelâmcıların birçoğunun bunu söylediğini ve bu nedenle tümelin varlığını iptale kalkıştıklarını belirtir. Onlar, iki öncülde oluşan kıyasları ve zatî (kurucu) yüklemeleri kabul etmediklerinden dolayı bunu delil göstererek bilginin elde edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Rüşd, bu itirazları doğru bulmaz.³⁵⁷

O, bu konuyu çözmek için “doğru” ve “yanlış”ın anlamlarından hareket eder. “Yanlış”ı (kâzip) “doğru”nun tanımının karşılığı olarak var sayar ve onu, “*nesnenin zihin dışında olduğundan farklı olarak zihinde bulunması*” şeklinde tanımlarsak bunun iki şekilde tasavvur edilebileceğini belirtir:

1. Şeyin, esasen zihin dışında varlığı olmaksızın sadece zihinde varlığı vardır.

Bu, yanlışın tanımına ve kapsamına girer.

2. Nesnenin zihin dışında varlığı olmakla beraber zihindeki varlığı dışsal varlığından başka bir haldedir. Bu da iki şekilde tasavvur edilir:

2a. Nesnenin zihindeki varlığına ilişkin hal, zihin dışındaki konuların bileşiminde ve bunların birbirine bağlantısında, sadece kendi mahiyetlerinden başka bir şekilde bulunur. Bu da yanlıştır. Zira tek boynuzlu keçi, boşluk tasavvuru ve

eğer tümeli zihin dışında var kabul edersek, tanımın parçaları çok olduğu halde tanımlananın nasıl bir tek şey olduğu izah edilemez. Bu durumda tanımın bazı parçaları tanımlanandan önce, bazıları sonra olur ve bu parçalardan bazıları bazısına zıt olur. İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 64.

³⁵⁶ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 49. Benzer görüşler için bkz. İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c.II, s. 182, 186, 183-184; Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 50-51.

³⁵⁷ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 50.

zihnin dış dünyada varlığı bulunmayan durumları bu tarz bir birleşimle birleştirdiği diğer şeyler böyledir.

2b. Zatları birbirinden farklı olan nesnelerin zihnin dışında birbirine karışmış olarak bulunması ve ferdî nesnelerin doğalarını derinliğine aklederek zihnin bunları birbirinden ayırması, birbirine benzeyenleri bir araya getirmesi ve farklı olanları ayırıştırmasıdır. Bu yanlış değildir. Her ne kadar nokta çizgide, çizgi yüzeyde, yüzey de cisimde bulunsan da biz bu şekilde bir tasavvurla noktayı çizgiden soyutlayarak akledebiliriz.³⁵⁸

İbn Rüşd bu ihtimalleri ortaya koyduktan sonra, gerek arazlar gerekse suretler olsun başkasında var olan şeylerin hepsini tek başına akletmemize imkân veren yönün bu ikinci (2b) yön olduğunu söyler. Fakat zihin bu zatlardan çoğunu soyutladığında ve birbirlerinden ayırdığında şayet bu zatlar başka şeylerde öncelikle var olma özelliğinde iseler, zihin bu zatlara onlara konu olan bu başka şeylerle birlikte akleder. Bu, tıpkı maddi suretlerdeki durum gibidir. Zihin bunları maddi olmaları bakımından akleder. Bu zatlar kendileri dışında öncelikli varlıkları olmayan, aksine çizgide olduğu gibi varlıkların eklentileri olan zatlar olsa bile bunları bizatihi soyut olarak akleder. Bu akıl, düşünme gücüne aittir. Zira duyu, suretleri ferdîleşmiş olmaları bakımından idrak eder. Duyu, suretleri zihnin dışında olduğu şekliyle maddi bir kabulle kabul etmeyip de daha çok ruhsal bakımdan kabul etse de maddede bulunmaları ve somut şeyler olmaları bakımından idrak eder. Akıl özelliği ise somut maddeden soyut sureti çekip çıkarmak ve onu tek başına bütün incelikleriyle tasavvur etmektir. Aklın işi budur. Şeylerin mahiyetinin akledilmesi ancak bu şekilde doğru olur. Aksi takdirde hiçbir bilgi meydana gelmez.³⁵⁹

³⁵⁸ A.g.e., s. 50-51.

³⁵⁹ A.g.e., s. 51-52.

Dolayısıyla İbn Rüşd baştaki soruya dönüp şöyle der: O halde “yanlış”ın tanımındaki “zihnin dışındaki varlığı zihindeki varlığından farklıdır” ifadesi bu anlamı içermez. “Doğru”nun yapılan tanımıyla da tümelin varlığı gibi bir varlık hayal edilmez. Zira bu ikisinin tanımında kullanılan lafızlar ortak isimlerdir.³⁶⁰

İbn Rüşd’ün buraya kadar anlattıkları onun en temelde, tümele zihin dışında bir varlık vermediğini göstermektedir. Ancak bu düşünce, tümelleri uydurulmuş yalanlar gibi göstermeye ve dolayısıyla da bilginin elde edilmesini ortadan kaldırmaya götürmektedir veya böyle bir eleştiriye neden olmaktadır. İşte bu eleştiri, İbn Rüşd’ü tümele zihin dışında bir nevi kuvve halinde bir varlık vermeye itmiştir. Çünkü yukarıdaki cevabında, aklın, tümeli dışarıdaki varlıklardan soyutlayarak çıkardığını söylemektedir. İşte bu çerçevede İbn Rüşd, tümele dışarıda bir karşılık bulmuştur.

Diğer yandan İbn Rüşd, tümelleri sadece zihnî durumlar olarak kabul etmenin doğuracağı başka bir soruyu da ele alır. Bu soruya göre sadece zihinde olan tümel, araz olur. Araz olursa, cevherin mahiyetini tanımlayan şeyin de cevher olduğu söylendiğine göre, zatiyla kaim somut nesnelerin cevherleri nasıl anlaşılacaktır?³⁶¹

İbn Rüşd buna şöyle cevap verir: Akıl, ister cevher ister arazların suretleri olsun, maddeden suretleri çekip çıkarttığında ve bu suretlerin cevherlerini bütün bütün aklettiğinde zihinde bu suretlere tümellik anlamı ilişir. Zira tümel, bu zatların suretlerinin kendisidir. Bu nedenle tümeller ikinci akledilirlerden, tümellerin iliştiği nesneler ise ilk akledilirlerdendir.³⁶²

Gazali’nin tümeli zihnî kavramlar görmesi karşında İbn Rüşd’ün cevapları şöyle özetlenebilir:

³⁶⁰ A.g.e., s. 52.

³⁶¹ Aynı Yer.

³⁶² Aynı Yer.

İbn Rüşd'e göre tümelin tabiatı, tümele sahip olan nesnelerin tabiatıyla aynı değildir. Gazali, imkânın tabiatını, tümelin yani tümel bir kavram olarak imkânın, kendisine dayandığı tikelerde bulmaksızın, tümelin tabiatıyla aynı kabul etmekle hataya düşmüştür. Tümel bilinen bir şey olmayıp, nesneler onunla bilinir. Çünkü tümel, bilinen nesnelerin (tikelerin) tabiatında kuvve halinde var olan bir şeydir. Eğer böyle olmasaydı, zihnin, tikeleri tümel olmaları bakımından kavraması yanlış bir kavrama olurdu. Zira zihin, tikeleri tümel olmaları bakımından kavrar. Eğer zihin tikeleri tümel olmaları bakımından kavramasaydı, bu durum bilinenin tabiatının ilinti olarak değil de bizatihi tikel olmasını gerektirirdi. Ancak bilinen tabiat, ilinti bakımından tikel, öz bakımından tümel olduğu için, akıl onu tümel olması bakımından kavrar. Akıl tikelerde kuvve olarak bulunan bu tabiatları (bir nevi tümelliği) maddeden soyutlayıp tümel bir hale getirirse, bilinenler hakkında doğru bir hüküm vermiş olur. Yoksa tümel ile tikeli birbirine karıştırmış olur.³⁶³

Her ne kadar zihin dışında fiilen varlığı söz konusu olmasa da tümelin, zihin dışında bu şekilde bir referansı vardır. Bu referans bilkuvve anlamındadır. Tümeller bir şekilde dışarıda olmalıdır. Eğer olmasalar düzmece kavramlardan başka bir şey olmazlar. İşte İbn Rüşd'e göre mümkün veya imkân da tikelerdeki tümel durumlardan biridir. Bu açıdan tümel olan imkân, bir kavramdır ve diğer kavramlar gibi onun da zihin dışında tikel bir karşılığı vardır.³⁶⁴

İbn Rüşd, Gazali'nin itirazlarının temelinde şu iki öncüle dayandığını tespit etmiştir: 1. İmkân gibi tümel kavramlar, kısmen tikel olup zihin dışında bulunur, kısmen de tümel olup zihin dışındaki fertlerden akledilmiştir. 2. Zihin dışındaki mümkün varlıklarla ilgili olan tikelerin tabiatı, zihindeki tümellerin tabiatıyla

³⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 133-134.

³⁶⁴ A.g.e., c. I, s. 134; İbn Sina'nın bu konudaki ifadelerinden de böyle bir sonuç çıkar. Bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 180-181, 184, 186; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 52.

aynıdır ve bu durumda mümkünün ne bir tikel tabiatı ne de bir tümel tabiatı vardır ya da tikelin tabiatıyla tümelin tabiatı aynıdır. İbn Rüşd’de göre bu iki öncül de yanlıştır ve dayanaksızdır. Sonuçta tümelin zihin dışında bir tür varlığı olmalıdır.³⁶⁵

İbn Rüşd’ün tümelerin dış dünyada kuvve olarak bulunduğunu, zihinde ise fiil halinde var olduğunu kabul etmesi, onu imkânın da dış dünyada kuvve halinde bulunduğu sonucuna götürmüştür. Diğer yandan imkânın burada kuvveyle izah edilmesi de dikkate değerdir. Gazali ise İbn Rüşd’ün, yukarıda, tümelin zihin dışında var olmadığına dair Aristotelesçi fikirlerine vakıf olduğu için filozofların tümeleri dış dünyada herhangi bir biçimde kabul etmediğini sanmış ve onların yolundan hareketle onları çelişkide bırakmak istemiştir. Bu bağlamda imkânın da tümel olması hasebiyle dış dünyada hiçbir şekilde bir varlığının olmadığını söylemiştir.³⁶⁶

Gazali’nin ulaştığı bu sonucu İbn Rüşd bariz bir hata olarak görse de biz Gazali’nin yorumunu bu derece hatalı bulmuyoruz. Zira İbn Rüşd’ün tümelerle ilgili yukarıdaki fikirlerine baktığımızda Gazali gibi düşünmemek elde değildir. Çünkü İbn Rüşd tümelerin zihin dışında bizatihi var olmadığını açıkça söylemekte ve buna çokça vurgu yapmaktadır. Onun, tümelin kuvve olarak dışarıda bulunduğunu kabul etmesine gelince ise bunun imkâna dışarıda bir karşılık bulma kaygısından kaynaklandığını daha önce söylemiştik.

İmkâna zihin dışında bir karşılık bulmak ve onu mümkününe öncelemek konusunda İbn Rüşd’ün sonuç itibarıyla iki iddiası olmuştur: Gazali’nin tenkitleriyle şekillenen bu iddiaların birincisinde, İbn Rüşd, imkânın bir dayanağa dayandığını ve bu dayanağın madde olduğunu söylemiştir. İkincisinde ise imkânın tümel bir kavram olduğunu, tümelerin de zihin dışındaki tikelerde kuvve olarak bulunduğunu,

³⁶⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, c. I, s. 135.

³⁶⁶ A.g.e., c. I, s. 134.

dolayısıyla imkânın da dışarıda karşılığının olduğunu söylemiştir. Ancak birincisinde imkânın gerektirdiği dayanak olan madde, aynı zamanda imkânın kendisi olup var olan veya olacak şeylerden önce gelmektedir. Bu itibarla birinci iddiasıyla İbn Rüşd imkâna hem zihin dışında dayanak bularak hem de imkânı mümkünönceleyerek gayesine ulaşmıştır. İkinci iddiasında ise tümellere zihin dışında bir dayanak bularak imkâna da dışarıda bir dayanak bulmuş, fakat bu dayanak birinci iddiasındaki gibi imkânın kendisi olamamıştır. Aksine bu dayanak var olanın kendisi, yani tikeller olmuştur. İbn Rüşd'ün bu izahı, her ne kadar imkâna dışarıda bir karşılık bulmaya yetiyorsa da imkânı mümkünöncelemeye yetmemektedir. Çünkü burada imkân mümkünönce dayanmakta ve mümkün imkânı öncelemektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün ikinci iddiasının, birinci iddiasını ve dolayısıyla da ulaşmak istediği gayesini tam olarak desteklediğini söyleyemeyiz.

II. İMKÂNSIZLIK VE ZİHİN DIŞINDA BULUNMASI MESELESİ

A. İmkânsızlık

İbn Rüşd'ün eserlerine baktığımızda imkânsızlık ve imkânsız anlamlarına denk gelen kavramları kullanmada Gazali'den pek de ayrıldığını söyleyemeyiz. “İmtina”yı imkânsızlık anlamında kullanan İbn Rüşd, imkânsız anlamını ifade etmek için de “mümteni”, “muhal”, “müstahil” gibi kavramlara yer vermiştir.³⁶⁷

İbn Rüşd'ün imkânsız ve imkânsızlık hakkındaki fikirlerini eserlerinde doğrudan bulmak zor olsa da bunu Gazali'yle olan tartışmalarından, ondan farklı olan ve ona itiraz ettiği noktalardan çekip çıkartmak mümkündür. Bu nedenle tanımlar ve örnekler konusunda büyük oranda Gazali'yle benzerlikler göstermektedir. Ancak ondan ayrıldığı çok önemli hususlar vardır.

İbn Rüşd'ün imkânsızlık hakkındaki görüşlerinin büyük çoğunluğu *Tehâfüt*'ünün âlemin ezeliliği ile ilgili olan birinci tartışmanın imkân ile ilgili olan üç ve dördüncü kanıtları ile tabiat bölümünün birinci (onyedinci) tartışması olan nedensellik konusunda geçmektedir. Şu var ki, imkânsızlık konusundaki fikirlerine bakıldığında İbn Rüşd'ün Gazali'den daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür.

İlkin imkân tartışmalarının olduğu konuya dönelim ve mümkün, imkânsız ve zorunlu tanımlarını hatırlayalım: Mümkün, hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye denir. İmkânsız (mümteni), bir fiili kabul eden dayanağa verilen adın karşıtına denir. Zorunlu ise kabul edilen şeye verilen adın karşıtıdır.³⁶⁸

Buna göre imkânsız, renk - cisim örneğinden hareketle şöyle izah edilebilir: Rengi kabul eden cismin, yani dayanağın karşıtı olan, dayanağın bulunmamasına, “imkânsız” denir.

³⁶⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 126.

³⁶⁸ Aynı yet.

Buna göre imkânsız, mümkünün karşıtıdır. Çünkü mümkün bu izaha göre hem renk hem de cisim olmaktadır. Yani mümkün de imkân da aynı şey olur. Mümkünün tanımından edinilen bu sonuç, imkânsıza da uyarlanabilir ve dolayısıyla imkânsız, bir yönüyle imkânsızlığı da ifade eder. Bu nedenle imkânsızlık imkânın karşıtıdır. Nitekim İbn Rüşd de *Keşf*’te “*İmkân ve imtina müteakıl kavramlardır.*”³⁶⁹ diyerek bu duruma dikkat çekmiştir.

Benzer yaklaşım Aristo’da da vardır. Bu açıdan İbn Rüşd’ün görüşlerine açıklık getirmesi açısından, onun bu fikirlerine kısaca değinmek yararlı olacaktır:

Aristo der ki: “*Eğer kuvveden ve güçten yoksun olan, “imkânsız olan” ise meydana gelmemiş olan, hiçbir zaman meydana gelmeyecektir.*”³⁷⁰ Çünkü Aristo’da “*imkânsız, meydana gelme gücüne sahip olmayandır.*”³⁷¹ Yani kuvvesizliktir. Bu nedenle İbn Rüşd, *Tefsir*’inde, buradaki imkânsızı “muhal”, “müstahil” veya “mümteni” gibi kavramlarla ifade etmemiş, onu “kuvvesiz” (lâ kuvvete lehû) olarak belirtmiştir.³⁷² Burada İbn Rüşd’ün Aristo vukufiyetini de görmek mümkündür. Zira onun buna imkânsız değil de kuvvesiz demesinin büyük bir önemi vardır. Çünkü Aristo’nun “kuvvesiz” (gücsüz olan) ve “güçten yoksun” deyimleri, sadece imkânsızı değil, aynı zamanda mümkün olanı da ifade etmektedir.³⁷³ Burada imkânsız kavramı “lâ-yekunu” olarak da çevrilmiş, İbn Rüşd de bunu kabul etmiştir.³⁷⁴ Bu durum kuvvesizliğin kısmen imkânsızlığı kısmen de imkânı ifade ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan imkân’ın bir açıdan kuvve olduğu düşünülürse, kuvvesizliğin, burada, imkânsızlık anlamına geldiği ve imkânın zıddı bir anlamı ifade ettiği de söylenebilir.

³⁶⁹ İbn Rüşd, *Keşf*, s. 111.

³⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 398, IX Kitap, 3. Böl, 1047a, 11-12.

³⁷¹ A.g.e., s. 398, 4. dipnot.

³⁷² İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1130, T.6, a – C6, a.

³⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 264, V kitap, 12. bölüm, 1019b, 23-24.

³⁷⁴ İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1139-1140, C8, a-b.

Ancak bu durum, imkânsızın imkânın karşıtı olduğunu kesin olarak ortaya koymaya yetmemektedir. Bu nedenle Aristo'nun son ifadelerinin devamına bakmamız gerekir. Buradaki sözleri imkânsızın imkânla zıt olduğunu açıkça göstermektedir: O şöyle der: “*İmkânsız, karşıtı zorunlu olarak doğru olan şeydir.*” Örneğin karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebilir olması imkânsızdır. Çünkü böyle bir önerme yanlıştır ve onun karşıtı, yani karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülemez olması sadece doğru olarak kalmaz aynı zamanda zorunludur. O halde, onun ölçülebilir olması, sadece yanlış değildir, aynı zamanda zorunlu olarak yanlıştır. *İmkânsızın karşıtı, yani mümkün, karşıtı zorunlu olarak yanlış olmayan şeydir.* Örneğin bir insanın “oturuyor” olması mümkündür; çünkü onun “oturuyor” olması zorunlu olarak yanlış değildir. O halde mümkün, bir anlamda zorunlu olarak yanlış olamayan şey anlamına gelir.³⁷⁵ İbn Rüşd'ün bu konuya getirdiği yorum Aristo'nun ifadelerinden farklı değildir. Nitekim bu bölüm içerisinde verilen imkân tanımlarını İbn Rüşd de benimsemektedir.³⁷⁶ Tüm bu ifadeler imkânsızın imkânla zıt olduğunu, İbn Rüşd'ün de bunu kabul ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, imkânın bir maddeye dayandığı ve dışarıda bir dayanağı gerektirdiği, onun bir nevi kuvve hali olduğu, varlıksal olarak var olma ihtimalini bulundurduğu, ayrıca kesinlikle yanlış olmayan şeyi de ifade ettiği göz önüne alındığında, imkânsızın da bu halin zıddı olduğu kesinleşince, şu netice kaçınılmaz olmuştur: İmkânsızlık, imkânın yokluğu anlamına gelir. Bu da imkânsız olana asla varlık sahasına çıkma fırsatı vermemektedir. Yine imkânsızın “doğru” olması da mümkün değildir. “Doğru”nun İbn Rüşd felsefesinde varlığın bir tanımı olduğu düşünülünce durum daha da netleşecektir.

³⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 264, V kitap, 12. bölüm, 1019b, 23-35.

³⁷⁶ İbn Rüşd, *Tefsîr*, c. II, s. 1139-1142, C8; s. 1144-1145.

Yukarıda anlatılanlar da göstermiştir ki, İbn Rüşd, aklî temellere dayanan imkânsız durumları kabul eder. O da Gazali'nin belirlediği üç temel ilkeye uymayan şeyleri imkânsız durumlar olarak görmüştür. Bunlar:

1. Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak.
2. Genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek.
3. Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek.

İbn Rüşd, Gazali'de olduğu gibi, bu çerçeveyi esas alarak birçok şeyin imkânsız olduğunu söylemektedir. Bu noktada Gazali'nin imkânsız durumlar olarak söylenen altı husustan dördünde İbn Rüşd, Gazali'yle büyük oranda hemfikirdir.

Bunlar:

1. Siyah ile beyazın aynı anda bir arada bulunması imkânsızdır.
2. Aynı şahsın aynı anda iki yerde bulunması imkânsızdır.
3. Bilgisiz olarak iradede bulunmak, iradi davranış sergilemek imkânsızdır.
4. Cansızda bilginin yaratılması imkânsızdır.

Beşinci durum ise cinslerin birbirine dönüşüp dönüşmemesiyle ilgilidir. Bu konuda İbn Rüşd birkaç ufak ayrıntı dışında çoğunlukla Gazali'ye katılmaktadır. Ancak bazı kelâmcıların düşüncelerini benimsemediğini de ifade etmektedir. Bu kelâmcılara Gazali de katılmamaktadır.

İbn Rüşd'ün Gazali'den ayrıldığı husus altıncı durumla ilgilidir. Bu konuda Gazali, Allah'ın ölünün elini hareket ettirerek, onu oturan, elinin hareketiyle düzgün yazı yazan bir canlı şekline getirmeye kadir olduğunu, bu durumların bu dünyada olması mümkün hususlar olarak kabul edilebileceğini savunmuştu. Bu nedenle evrendeki nedenselliği bir âdet olarak görmüştü. İşte İbn Rüşd bu noktada kesinlikle Gazali'ye katılmaz ve bu durumun Allah'ın hikmetini ortadan kaldırmak olduğunu

belirtir. Ona göre bu durumlar imkânsız durumlardır. Çünkü Allah'ın evrendeki düzeni (sünnetullah) bunu gerektirir.³⁷⁷

Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre aklın ilkelerine aykırı olan durumlar ve aklın makul görmediği hususlar imkânsızlığın sınırlarını oluşturmaktadır.³⁷⁸ Bunun yanında evrendeki düzene ters olan hususlar da imkânsız durumlardır ve buna dayanarak nedensellik ilkesine aykırı durumlar da imkânsızlığın sınırlarını çizmektedir. Bu doğrultuda İbn Rüşd'e göre bir kitabın ata dönüşmesi imkânsız bir durumdur. İşte burası onun Gazali'den tamamen ayrıldığı noktadır ve Gazali'nin âdetle bu imkânsızlığı iptal etmesine o, hikmet ve adil-mükemmel-Tanrı'nın boş iş yapmayacağı prensipleriyle cevap vermiştir.

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı imkânsızlığın belirlenmesi konusuna da yansımıştır. Bu bağlamda o, imkânsız durumların imkânsızlığının bilebilirliği konusunda iki yol çizmiştir.

1. İmkânsızlığı (muhal/muhalat) kendiliğinden bilinenler: Bunlar siyahla beyazın aynı anda bir arada bulunmaları gibi olan durumları ifade edip aklen imkânsızlık grubunu ifade etmektedir.

2. İmkânsızlığı kendiliğinden bilinmeyen durumlar: Buna örnek olarak da âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olup olmaması konusunda ulaşılabilecek sonuç verilmiştir.

İbn Rüşd'e göre ikinci durumlar birinci durumlara indirgenemezse de eninde sonunda onun da imkânsız olduğu ortaya çıkar. Örneğin âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olabilir fikri imkânsızdır. Bunun imkânsızlığı şöyle ortaya

³⁷⁷ İbn Rüşd'ün Gazali'ye ait bu kanaatleri paylaştığına ve ondan ayrıldığı noktalarda onu eleştirmesine dair bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 654-654, 643-645, 631-637. Gazali'nin fikirleri için Gazali'yle ilgili bölümün imkânsızlık başlığına bakılabilir.

³⁷⁸ Aynı kanaati İbn Sina'nın da savunduğunu söylemiştik. İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219-220.

konabilir. Eğer âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olabilmesi durumu imkânsız olmazsa, âlemin dışında bir boşluk veya cisim kabul edilmiş olur. Boşluğun da uzantısı olduğu kabul edilir. Cismin de yukarı ya da aşağı doğru veya dairesel bir biçimde hareket ettiği sonucu çıkar. Bunların da başka bir âlemin parçaları olmaları gerekir. Oysa bu âlemle birlikte başka bir âlemin bulunması imkânsızdır. Böylece bu durumun imkânsız olduğu ortaya çıkmış olur.³⁷⁹

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, imkânsızlığın tespitini son tahlilde akla bağlamıştır. Bu doğrultuda onun Gazali'nin zorunsuzluk anlayışı sonucu verdiği örnekleri ikinci grupta gördüğünü söylemek mümkün olmaktadır. Bu yönüyle İbn Rüşd'ün imkânsızlığın belirlenmesinde tamamen rasyonel bir temeli kabul ettiğini söylememizde bir sakınca yoktur.

B. İmkânsızlığın Zihin Dışında Bulunması Meselesi

Bu problem, bir dayanak gerektirme ile ilgilidir. Bu çerçevede imkânsızlık bir dayanağı gerektirir mi? sorusuna verilecek cevap önem kazanır. Bu soru aynı zamanda imkân konusundaki tartışmanın bir uzantısıdır.

İbn Rüşd, imkân gibi, imkânsızlığı da bir dayanağa dayandırmıştır. Ona göre “mümteni”, dışarıda bir dayanak gerektirir ve sırf aklî kavramdan ibaret değildir. İbn Rüşd'e göre imkânsız, mümkünün karşıtıdır. Birbirine karşıt olan zıtların da kesinlikle bir dayanağının bulunması gerekir. İmkânsızlık, imkânın bulunmamasıdır. Eğer imkân bir dayanağı gerektiriyorsa, bu imkânın bulunmaması olan imkânsızlık da bir dayanağı gerektirir.³⁸⁰

³⁷⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s.110-111.

³⁸⁰ A.g.e., c. I, s. 125.

İbn Rüşd bu durumu şu örneklerle netleştirmek ister: Örneğin “boşluğun varlığı imkânsızdır.” deriz. Çünkü boyutların, doğal cisimlerin dışında ya da içinde, bağımsız olarak var olmaları imkânsızdır. Yine “İki karşıt aynı zamanda ve yerde bulunmaları imkânsızdır.” “İkinin bire eşit olması imkânsızdır.” deriz.³⁸¹

Bu örneklerle İbn Rüşd, bu tür imkânsızlıkların kendileri dışında dayandığı bir dayanaklarının olduğunu söylemek istemiştir. Ancak bu hususu yeteri kadar izah etmemiştir. Belki de o, burada verdiği imkânsız durumlardaki imkânsızlığın, dış dünyada gözlemlenebilen durumlarına dayandırılabilceğini söylemek istemiştir. Zira bundan olsa gerektir ki, İbn Rüşd, Gazali’nin bu konuda filozoflar adına verdiği cevabı yeterli görmüş, benimsemiş ve başka bir izah da yapmamıştır.³⁸²

Gazali’nin filozoflar adına verdiği bu cevap şöyledir: Filozoflara göre imkânsızlık hali izafî bir nitelik olup dayanacağı bir var olanı gerektirir. İki zıddı birleştirmenin imkânsız oluşunun anlamı şudur: Eğer yer beyaz ise beyaz olduğu sürece siyah olması imkânsızdır. Bu durumda herhangi bir nitelikle nitelenen gösterilebilir bir dayanağın (mevzu) bulunması gerekir. İşte o zaman “zıddını üzerinde bulundurması imkânsızdır” denilir. Böylece imkânsızlık, bir dayanakla var olabilen izafî bir nitelik durumunda olur.³⁸³

Diğer yandan tartışmanın ikinci ayağında İbn Rüşd, imkânsızlığı tümeller bağlamında ele alır. O, Gazali’nin imkânsızlığı sadece zihinsel bir kavram olarak görmesine karşı çıkar. İbn Rüşd’e göre tümeller konusu bağlamında imkânın durumu ne ise imkânsızın durumu da öyledir. Dolayısıyla imkânsızlığın da dış dünyada ilişkili olduğu bir karşılığı vardır.³⁸⁴

³⁸¹ A.g.e., c. I, s. 126.

³⁸² İbn Rüşd’ün bu kabulü için bkz. İbn Rüşd, A.g.e., c. I, s. 132.

³⁸³ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 44.

³⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 136-137.

III. ZORUNLULUK (VÜCÛP)

İbn Rüşt'ün zorunlu varlığın zorunluluğu hakkındaki görüşlerini ortaya koymak Gazali'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koymak kadar kolay değildir. Zira İbn Rüşt, dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile Aristo, İbn Sina ve Fârâbî arasında sıkışıp kalmıştır. Bu durumu onun eserlerinde görmek mümkündür. *Tefsir* ve *Telhis*'lerindeki yaklaşımı ile *Tehâfüt*, *Keşf* ve *Faslu'l-Makâl* eserlerinde ortaya koyduğu anlayış bunu ifade etmek için yeterlidir. *Tefsir* ve *Telhis*'lerinde Aristo şârihi iken *Tehâfüt*'te İbn Sina ve Fârâbî'nin Aristo'ya uygunluğunu ortaya koyma ve Gazali'nin acımasız eleştirileri karşısında her şeye rağmen savunma saikiyle hareket etmektedir. Diğer yandan *Keşf* ve *Faslu'l-Makâl*'de dinî kaygının her şeyin üzerinde olduğu görülmektedir. Bu nedenlerden dolayı onun bu konudaki anlayışını net bir biçimde ortaya koymak güçleşmektedir. Ancak bu, imkânsız da değildir.

İbn Rüşt varlıkları ikiye ayırmıştı: Zorunlu varlık ve mümkün varlık. Mümkün varlık ve onun imkânı konusunu inceledik. Şimdi zorunlu varlık hakkında İbn Rüşt'ün görüşlerini ele alacağız.

İbn Rüşt, zorunlu varlık için “vâcibu'l-vücûd” kavramını kullansa da bu kavramın yerine “el-mevcud ez-zarurî” ifadesini kullanmayı daha uygun görür. Ona göre “el-mevcud ez-zarurî” Allah demektir.³⁸⁵

Aslında İbn Rüşt'ün “el-mevcud ez-zarurî” ifadesini “gerekli varlık” olarak çevirmek daha uygun olsa da onun bundan kastı “zorunlu varlık” olduğundan ve bu kavram yaygın olarak kullanıldığından, biz de aynı ifadeyi kullanmayı uygun buluyoruz.

³⁸⁵ İbn Rüşt, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 228.

İbn Rüşd tek bir zorunlu varlık olduğunu kabul etse de bunun yanında zorunlu tabiatlardan söz ettiğini görmekteyiz.³⁸⁶ Bu, birden çok zorunlu varlık olduğuna delalet etmektedir. Ancak bu durum İbn Rüşd'ün varlık sisteminin ortaya konmasıyla açıklık kazanacaktır. Kısaca belirtmek gerekirse o, gök cisimlerini ezelî varlıklar olarak görmekte ve bu nedenle de onların bir zorunlulukları olduğunu savunmaktadır. Zira ezelîlik ona göre bir varlığı imkân halinden vücûp haline dönüştürür.³⁸⁷ Ancak bu zorunlu varlıkların mutlak anlamda zorunlu oldukları söylenemez. Çünkü bunlar da varlıklarını sonuçta ilk ilkeden alırlar. Ancak İbn Rüşd'ün bir taraftan gök cisimlerine zorunluluk vermesi ile diğer yandan İbn Sina'yı ilk ilkenin altındaki varlığı bir yönüyle zorunluluk bir yönüyle de imkânla vasıflandırmasına tenkitler yağdırması anlaşılabilir bir nokta olarak kalmaktadır.

İbn Rüşd'e göre zorunlu varlık bir konuda yer almaz. Bu nedenle imkâna zıttır. Çünkü imkân tartışmalarında da geçtiği üzere zorunlu (zarurî), kabul edilen şeye verilen adın karşıtıdır. Kabul edilen şey de imkândır.³⁸⁸

Zorunlu varlık imkânın zıddı olduğu için imkânın hiçbir özelliğiyle vasıflanamaz. Bu nedenle zorunlu varlıkta cevhersel, mekânsal ve başka bir şey açısından hiçbir şekilde imkân hali yoktur. Bu varlık zorunlu olarak basittir. Bileşik olsaydı mümkün olurdu. Bundan dolayı İbn Rüşd, İbn Sina'nın mümkünü bir açıdan zorunlulukla vasıflandırmasına karşı çıkar. Çünkü zorunluda imkân hali yoktur ki, “vâcib ligayrihi”, “mümkün bizatihi” olsun; mümkün zorunlunun çelişigidir.³⁸⁹

³⁸⁶ A.g.e., c. I, s. 276.

³⁸⁷ A.g.e., c. I, s. 21.

³⁸⁸ A.g.e., c. I, s. 126.

³⁸⁹ A.g.e., c. II, s. 465-467.

İbn Rüşd'e göre bir şeyi zorunlu kılan özelliklerden biri de ezelîlikdir. Ezelîlik ona göre bir varlığı imkân halinden zorunluluk haline dönüştürür.³⁹⁰ Hudûs ise mümkün ve imkâna aittir. Çünkü kıdem ve hudûs birbirinin zıttıdır. İbn Rüşd'e göre kadim ya da ezelî olan, kendisi dışındaki bir şey (madde) aracılığıyla ve kendisi dışındaki bir şey sonucu (fail sebep) olmamış olan ve kendisinden önce de bir zamanın geçmediği mevcuttur. Ona göre filozoflar ve Eşariler bu konuda ittifak etmişlerdir. Bu mevcut burhan ile kavranan küllün faili, icad edicisi ve koruyucusu olan Allah'tır.³⁹¹

İbn Rüşd'e göre Allah, âlemin bir nedenidir. Bir şeyin nedeni olan onun faili olduğundan, Allah da her şeyin failidir.³⁹² Gerçek anlamda kadim olan Allah'ın illeti yoktur.³⁹³ Gazali'nin dediği gibi “zorunlu varlık, nedeni bulunmayan anlamına gelir” sözü sadece bu şekliyle düşünülürse eksik olur. İbn Rüşd'e göre zorunlu varlık derken hiçbir şekilde nedeni ve faili bulunmamayı anlamalıyız.³⁹⁴

Dolayısıyla zorunlu varlığın kendi özü dolayısıyla var olması gerekir. Çünkü “Eğer var olan bir şey kendi özü bakımından var ise, onun yok olması da sonradan var olması da mümkün değildir.”³⁹⁵

Bu sebeple zorunlu varlığın zorunluluğu, nedeni bulunmayan zorunlu bir niteliğidir. Dolayısıyla da zorunlu varlık demekle nedensiz demek arasında fark yoktur.³⁹⁶ Diğer yandan bir nitelik olarak belirlenen bu zorunluluk zata eklenmiş bir nitelik değildir. Bu nedenle ona nedenli diyemeyiz. Bu durum “o ezelî ve zorunludur” sözümüzdekine benzer bir anlama sahiptir. Yine bu durum şöyle de izah

³⁹⁰ A.g.e., c. I, s. 21.

³⁹¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

³⁹² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 179.

³⁹³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 86-87.

³⁹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 471-472.

³⁹⁵ A.g.e., c. I, s. 157.

³⁹⁶ A.g.e., c. II, s. 447-452.

edilebilir: Varlığa o birdir diyoruz, bundan birliğin nefsin dışında varlık bakımından eklenmemiş bir şey olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla İbn Sina'nın varlık anlayışından farklı bir şey burada kast edilmektedir. “Vücûb”, “vâcib”in zatına dışarıdan eklenmemiş olup, onun “vücûb”u kendindendir. Bunlar tıpkı bir şeyin var olduğunu söylediğimizde olduğu gibi, olumsuz veya göreceli durumlardır. Yani bir şey vardır dediğimizde bu varlık nefsin dışındaki o şeye eklenmiş olmaz.³⁹⁷

Zorunluluğun olmazsa olmaz şartlarını ileride ayrıntılarıyla ele alacağız. Bu konuya geçmeden önce imkân ve imkânsızlık konusunda olduğu gibi zorunluluk konusunda da onun bir dayanağı gerektirip gerektirmediğine değinmemiz gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre zorunluluk sadece zihinsel bir kavram olmayıp onun da zihin dışında dayandığı bir şey vardır. Bu şey, Gazali'nin filozoflar adına ileri sürdüğü kısa bir görüşte belirlenmiştir. Bu görüşe göre filozoflar zorunluluğun dayanağını zorunlu varlık olarak görürler.³⁹⁸ Dolayısıyla zorunluluğun zihin dışındaki dayanağı zorunlu varlığın kendisidir.

Zorunlu ve zorunluluğa dair bu girişten sonra zorunlu varlığın zorunluluğundaki temel ilkeleri ele alabiliriz. Burada da Gazali ile ilgili bölümde olduğu gibi, İbn Sina'dan yararlanarak ortaya koyduğumuz çerçeveyi esas alacağız.

A. Varlıksal Zorunluluk

Bu başlık “isbat-ı vâcib” konusuyla ilgilidir. Bu doğrultuda İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu delillerin başında gelen inayet ve ihtira delillerine dikkat çekmek gerekir. İbn Rüşd bu delillerin Kur'an'ın vurguladığı deliller olduğunu belirtir.

³⁹⁷ A.g.e., c. I, s. 228-229.

³⁹⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

İnayet delilinde iki esas, dikkate alınmıştır. İlki, âlemdeki her şeyin insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olmasıdır. İkincisi ise bunun tesadüfen değil de bir kasıt ve irade sahibi fail tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır.³⁹⁹ Dolayısıyla bu ilkeler gereği âlemde her şey bir hikmete bağlıdır ve bu hikmet, hikmetin en üst derecesidir. O zaman bu hikmetli evrenin varlığını muhtaç olduğu tek bir “Hakîm” vardır. O da Allah'tır.⁴⁰⁰

İhtira delilinde ise en temelde şu kıyas ölçüt alınmıştır. Bütün varlıklar yaratılmıştır. Her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır. O halde tüm varlığın bir yaratıcısı vardır. İbn Rüşd bu ikinci delil üzerinde daha fazla durmaktadır. Bununla ilgili birçok ayetten örnekler getirmektedir.⁴⁰¹

Bu iki delilin yanı sıra felsefî anlamda önemseyip benimsediği en önemli delil muharrik delildir. O, muharrik delili farklı şekillerde kullanarak vâcibin varlığına ulaşmıştır. Bunların birinde o şöyle bir ispat ortaya koymaktadır. Döngüsel varlık (*Telhîs*'ten yararlanarak buna sabit yıldızlar feleği diyebiliriz) kadimdir. Hâdis varlıkların hâdisten çıkması şeklindeki sonsuza doğru gidişin kadim bir muharrikte durması gerekir. Bu kadim muharrik tözü itibariyle değişmeyip parçaları bakımından mekânda değişir. Parçaları itibariyle değişmesi demek, oluşan nesnelerin bazılarına yaklaşır bazılarından uzaklaşır ve bunun sonucu olarak yok olanın yok olmasına, var olanın da var olmasına neden olur. Bu gök cismi, sadece mekânda değişikliğe uğrar ve hâdis olan fiilleri yönüyle hâdis olanların nedenidir. Diğer taraftan fiillerinin sürekli olması, yani başlangıç ve sonunun bulunmaması nedeniyle bu gök cismi başlangıç ve sonu bulunmayan bir nedenden doğar. Bu neden de İlk İlke'dir. Buna denk gelen varlık İbn Rüşd'e göre Allah'tır.

³⁹⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 53.

⁴⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 487-488.

⁴⁰¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 53-57.

Başka bir izah da şöyledir: Hareketin bütün türleri mekândaki harekete dayanmaktadır. Mekândaki hareket de hem öz hem de ilinti bakımından kendisi hareket etmeyen bir ilk muharrik tarafından, özü dolayısıyla hareket ettirilmektedir. Eğer böyle olmazsa, aynı anda sonsuz sayıda hem muharrik hem müteharrikler bulunurdu ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla bu ilk muharrikin kadim olması gerekir. Aksi taktirde o, ilk olmaz. O halde dış âlemde var olan her hareket, ilinti bakımından değil, öz bakımından bu muharrike dayanır. Hareket ettiği anda hareket edenle birlikte bulunan işte bu ilk muharriktir. Bir insanın başka bir insandan (hâdisin hâdisten doğması demek isteniyor) doğmasındaki gibi, müteharrikten önce bir muharrikin bulunması ise öz bakımından değil, ilinti bakımındandır. Yaradılışın başlangıcından sonuna, insan varlığının bir koşulu olan muharrik, “ilk muharrik”tir. Bu muharrik tüm varlığın korunmasının da bir koşuludur.⁴⁰²

İbn Rüşd’ün sık sık başvurduğu delillerden biri de imkân delilidir. Bu delil varlığın zorunlu ve mümkün ayırımlarına dayanır. İbn Rüşd bu delili şöyle izah eder: Cevherinde varlığı mümkün olan varlıkları, kuvveden fiile çıkaran bir failin olması gerekir. Bu fail, fiil halinde olmalıdır. Eğer fiil haline çıkaran bu fail de mümkün tabiatında olsaydı, onu da fiile çıkaran bir ilke olmalıydı. Bu şekilde biri diğerinin faili olan mümkünler, sonsuza dek devam edemez. Bu dünyadaki nesnelerin ve söz konusu nedenler dizisinin korunması ve var kalması için, cevheri bakımından mümkün olmayıp zorunlu olan (vâcip) bir fiil haline çıkarıcının bulunması gerekir. Bu da zorunlu varlıktır. Bunda cevhersel, mekânsal ve başka bir şey açısından, hiçbir şekilde imkân hali olmamalıdır. Bu varlık bileşik de olmamalıdır. Aksi taktirde mümkün olurdu. İbn Sina bu konuya bir eklemede bulunarak, “mümkinu’l-vücut” ya

⁴⁰² İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 74 -76.

“vâcibu’l-vücûd mingayrihi”de ya da “vâcibu’l-vücûd minzatihi”de son bulmalıdır demiştir. Eğer “mümkinu’l-vücûd”, “vâcibu’l-vücûd mingayrihi”de son bulursa, bu varlık “vâcibu’l-vücûd minzatihi”den çıkmış olmalıdır. İşte bu ekleme zaten bilinen bir şeydir ve söylenmesine gerek yoktur. Çünkü zorunluda imkân hali olmadığı için bir yönden mümkün bir yönden de zorunlu olan bir tabiat kabul edilemez.⁴⁰³

İbn Rüşd’ün benimseyerek ifade ettiği bu delillere baktığımızda, hepsinde zorunlu bir varlığın mantıken var olması gerektiği ortaya konmaktadır. Kozmolojik delil grubuna giren bu ispatlar bizi mantıksal olarak böyle bir varlığın zorunluluğunu kabule götürmektedir.

B. Nedensizlik

İbn Rüşd’e göre de zorunluluk nedensiz olmayı gerektirir. Bu noktada İbn Sina ve Fârâbî’yle hemfikir olan İbn Rüşd, bu hususu temele alarak yukarıdaki ispatları da kurgulamıştır. İlk muharrik delilinde nedensiz olarak belirlenmiş olan varlık, zorunlu varlıktır. Onun illeti yoktur, eğer illeti olursa onun da bir illetinin bulunması gerekecektir.⁴⁰⁴

İbn Rüşd’e göre zorunlu varlık demekle nedensiz demek arasında fark yoktur. Bu sebeple o, “zorunluluk, nedeni bulunmayanın zorunlu bir niteliğidir.” diyerek nedensizliğin zorunlulukla ne derece bağlantılı olduğunu göstermiş olmaktadır.⁴⁰⁵

Diğer taraftan İbn Rüşd, kimi zaman nedensiz olmayı İbn Sina ve Gazali kadar ön plana çıkarmaz. Hatta bazen zorunlu varlığın nedensiz olarak belirlenmesinin bazı sıkıntıları beraberinde getireceğini vurgular. Onun bu sakıncayı

⁴⁰³ A.g.e., c. II, s. 465-467, 479-480, 499-500; İmkân delili Fârâbî ve İbn Sina’da da vardır: bkz. Fârâbî, *Müfârikât*, s. 101; *Zenon Risalesi*, s. 109; *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 118; İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 235; *el-İşârât*, s. 127-128; Bu delil ile ilgili sorun ve tartışmalar için bkz. Gürbüz Deniz, *Hocazâde ve Ali Tûsi’nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1999, s. 54-59.

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 74-76.

⁴⁰⁵ A.g.e., c. II, s. 450-452.

koyması İbn Sina'nın varlık ayırımından kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd bu konuda şöyle der: “Vâcibu'l-vücûd”tan sebebi bulunmayan, “mümkinu'l-vücûd”dan sebebi bulunan anlaşılırsa, mevcudun bu şekildeki bölümlenmesini biz kabul etmiyoruz. Çünkü biri çıkıp da her mevcudun bir nedeninin bulunması gerekmez diyebilir. Fakat “vâcibu'l-vücûd”dan “el-mevcud ez-zarurî”, “mümkinu'l-vücûd”dan da “el-mümkin el-hakikî” anlaşılırsa, bu durum bizi mutlaka nedeni bulunmayan bir mevcuda iletir. Çünkü her var olanın (mevcud) ya mümkün ya da zorunlu (zaruri) olduğu söylenebilir. Eğer mevcud, mümkün ise onun bir nedeni var demektir. Eğer bu neden de mümkün tabiatında ise sonsuzca gidiş söz konusu olur ve dolayısıyla bu teselsül zorunlu (zarurî) bir nedende son bulur. Daha sonra da bu zorunlu nedenin ne olduğu araştırılır: Acaba zorunlu mevcuttan bir kısmının nedeninin bulunması, bir kısmının da nedeninin bulunmaması düşünülebilir mi? Eğer neden, nedeni bulunan zorunlunun tabiatında olduğu kabul edilirse teselsül gerekir ve bu durum nedeni bulunmayan zorunlu bir nedende sona erer. İbn Sina yaptığı bölümlemeyle sadece filozofların “mevcud” hakkındaki görüşleriyle uyumlu olmak istemiştir. Çünkü bütün filozoflara göre gök cismi, başkası dolayısıyla zorunludur (zarrurî bigayrihi). Acaba başkası dolayısıyla zorunluda kendi özüne oranla bir imkân hali var mıdır? Bu sorunun araştırılması gerekir. İşte bu nedenle İbn Sina'nın metodu izlendiği takdirde söz konusu görüş ve metot zorunlu olarak yanlış olur. Çünkü varlıkların tabiatından anlaşılan bir bölümleme şekli olarak, “mevcud”, her şeyden önce gerçek mümkün ve zorunlu diye ayrılmamıştır.⁴⁰⁶

İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla zorunlu varlığın zorunluluğuna dair “nedeninin olmaması” kuralı yerine “imkânla vasıflanamaz

⁴⁰⁶ A.g.e., c. II, s. 495-496; c. I, s. 309-310.

olma” kuralının ifade edilmesi daha uygun gözükmetedir. Aslında “imkânla vasıflanamaz olmak” sonuçta “nedensiz olmak” anlamına gelse de İbn Rüşd’ün imkân ve mümkün varlık anlayışındaki farklılıklar hesaba katılınca “imkânla vasıflanamaz olma”nın daha uygun olacağı görülür. Çünkü o, imkânı vâcibin zıddı olarak görmekteydi. Bu sebeptendir ki, İbn Rüşd zorunlu varlığın zorunluluğuna vurgu yapmak için sürekli bir biçimde onun imkân ile vasıflanamayacağını ortaya koymaktadır. Ona göre zorunlu tabiatlarda ister kendi özüyle ister başkası dolayısıyla zorunlu olsunlar eğer zorunlu ise kesinlikle onlarda bir imkân hali yoktur.⁴⁰⁷ Ayrıca zorunlunun mümkününe dönüşmesi de imkânsızdır. İbn Rüşd bunu, hareketi kabul eden ve etmeyen varlıkların hiçbirinin diğerine dönüşemeyeceğine dayanarak söylemektedir.⁴⁰⁸

İbn Rüşd zorunlulukta nedensiz olmayı en temel ilke olarak kabul etmiştir. Zorunlu varlığı hâdis bir varlıktan, başka bir ifadeyle mümkün varlıktan ayıran bu en temel ilke kabul edilince, onun varlık sebebinin başkasından kaynaklanmadığı da ortaya çıkmaktadır. Zorunlu varlık, varlığını kendi özünden alır. Onun var olması özü dolayısıyladır. Onun yok olması ise imkânsızdır.⁴⁰⁹

C. Teklik

İbn Rüşd teklik ilkesini vahdaniyet ile de ifade eder. Vahdaniyet ona göre “la ilahe illallah” cümlesiyle ifadesini bulur. Nefy ve icabı barındıran bu cümle Allah’tan başka bir ilahın reddini özetlemektedir.⁴¹⁰

İbn Rüşd âlemin bir ve bütün olduğu düşüncesinden hareketle onun tek bir faili olduğuna ulaşmıştır. Bu durum şu şekilde özetlenebilir. Allah bir değil de iki

⁴⁰⁷ A.g.e., c. I, s. 276.

⁴⁰⁸ A.g.e., c. I, s. 92.

⁴⁰⁹ A.g.e., c. I, s. 157.

⁴¹⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 58.

olsaydı, âlemin de iki olması gerekirdi; âlem bir olduğuna göre onun faili de birdir. Çünkü bir tek fiil ancak bir tek failden çıkar. İbn Rüşd, böylece özetlenebilecek bu delili, burhanî gördüğü kadar, teolojik temellerinin de bulunduğu kanaatindedir.⁴¹¹

O, bu teolojik temel bağlamında üç ayeti delil getirir:⁴¹²

*“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, yer ve gök kesinlikle bozulup gitmişti.”*⁴¹³

*“Allah evlat edinmemiştir; O’nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi taktirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.”*⁴¹⁴

*“De ki, eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilahlar da bulunsaydı, o taktirde bu ilahlar, arşın sahibi olan Allah’a (üstün gelmek veya O’nunla uzlaşarak itaat etmek için) çareler ararlardı.”*⁴¹⁵

İbn Rüşd bu ayetler üzerinde çeşitli açıklamalar yapar ve bu bağlamda Eş’arilerin bazı itirazlarını ele alır.⁴¹⁶ Kısaca söylemek gerekirse onun bu vahdaniyet fikri bağlamında vurgulamak istediği, birden çok ilahın söz konusu olamayacağıdır.

İbn Rüşd, tek bir ilkenin olması gerektiğini felsefî izahlarla da ortaya koymaya çalışmıştır. Bunda Gazali’nin eleştirileri etkili olmuştur. Gazali filozofların Allah’ı soyut akıl olarak görmeleri ve O’ndan sudûr eden diğer akılların da aklilikte ona benzemelerinden hareketle, tekliği izah etmede yetersiz kaldıklarını ileri sürer. Gazali burada filozofların birden çok Tanrı’yı savunduklarını değil, felsefî sistemlerinin bir sonucu olarak tek Tanrı anlayışının ortaya çıkmasının güç olduğunu anlatmak istemiştir. Gazali’nin bu konudaki akıl yürütmesi şöyle özetlenebilir:

⁴¹¹ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 226.

⁴¹² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 58-60.

⁴¹³ Enbiya, 21/22.

⁴¹⁴ Mü’minun, 23/91.

⁴¹⁵ İsra, 17/42.

⁴¹⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 59-62.

Eğer varlık, cevherlik ve ilkelik, “o nedir?” sorusunun yanıtı olmadığından dolayı cins oluşturmuyorsa, bu taktirde filozoflara göre ilk ilke sırf akıldır. Yine filozoflara göre diğer akıllar da maddeden soyutlanmış akıllardır. İşte bu gerçeklik (akıl olma), hem ilk ilkeyi hem de ilk eserini içine alır. Çünkü ilk sebepli, zorunlu nitelikleri bir yana bırakılırsa, özünde basit bir varlıktır. Dolayısıyla ilk neden ve ilk eser, maddeden soyutlanmış olmaları bakımından ortaklırlar. Bu husus da cinse ait bir gerçekliktir. O halde özün (zat) soyut akıl oluşu, zorunlu niteliklerden olmayıp, tersine o mahiyettir. Bu mahiyet de ilk olan Allah ile öteki akıllar arasında ortaktır. Bunlar arasında bir ayrılık yoktur. Eğer bu ikisi başka bir özellikte birbirinden ayrılmıyorsa, aralarında fark olmamış ve ikilik ortaya çıkmış olur. Eğer bunları birbirinden ayıran başka bir özellik varsa, ayrılığı meydana getiren bu şey, akıl olmadaki ortaklığı meydana getiren şeyden başkadır. Hâlbuki akıl olmadaki ortaklık gerçek bir ortaklıktır. Zira filozoflara göre ilk olan Allah hem özünde akıldır, hem de başkasına göre akıldır. Yani, İlk’in kendisi, özünde maddeden soyut bir akıldır. Allah’ın aracısız olarak yarattığı ilk nedenli olan ilk akıl, bu anlamda Allah’a ortak demektir. Bunun delili, sebepli olan akılların çeşitli türlerde olmalarıdır. Bunlar sadece akıl olmada ortak, bunun dışındaki fasıllar bakımından birbirinden ayırırlar. Öyleyse ilk olan Allah da akıl olmada hepsine ortak demektir. Böylece filozoflar, bu konuda kendi kuralarıyla çelişmek veya giderek akıl olmanın özü oluşturan bir şey olmadığını kabullenmek durumundadırlar ki her ikisi de onlara göre imkânsızdır.⁴¹⁷

İbn Rüşd, Gazali’nin bu itirazına yönelik ilk değerlendirmesinde, “akıl” kavramının dilsel açıdan hangi eşadlı sözcük grubundan olduğunu tespitle başlar. Bu doğrultuda “mütevâtı” (tevatü’), “müşterek” (iştirak) ve “müşekkek” (teşvik) adında

⁴¹⁷ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 115.

üç grup eşadlılığın olduğunu belirtir. “Mütevâtı”, aynı anlamdaki birçok şeyi ifade eden tek isimler için kullanılır. Bu durumdaki isimler, cins oluştururlar.⁴¹⁸ İnsan kavramı buna örnek verilebilir. İnsan kavramı hem Ahmed’e hem de Ömer’e delalet eder.⁴¹⁹ “Müşterek” ise “*tanım ve hakikatleri farklı olan varlıklara, eşit derecede verilen tek bir isimdir.*” “Göz”ün, insan gözü ve su kaynağı için kullanılması gibi.⁴²⁰ Türkçede bu kelimelere sesteş kelimeler denir. “Müşekkek” ise aynı şeye, belirli bir öncelik sonralık düzeniyle nispet edilen şeylere delalet eden isimlerdir.⁴²¹ Ateşe ve diğer sıcak nesnelere yüklenen “sıcaklık” terimi, töze ve diğer ilintilere yüklenen “varlık” (mevcud) terimi, mekânda ve diğer hareketlere verilen “hareket” terimi “müşekkek” isimlere örnek verilebilir. Bu isimlerin kendilerine verildiği şeyler arasında öncelik sonralık düzeni vardır ve bu şeyler bu düzenle ilk nedenlerine kadar yükselirler.⁴²²

İşte İbn Rüşd, Gazali’ye verdiği cevapta “akıl” teriminin “müşekkek” bir kavram olduğundan yola çıkmıştır. Bu kuraldan hareket eden İbn Rüşd, Gazali’nin filozofları anlayamadığını şu şekilde ifade etmiştir:

Akıl terimi öncelik ve sonralık bakımından mufarık akıllara verilir ve onların arasında ötekilerin nedeni olan bir ilk akıl vardır. Cevherde de durum aynıdır. Akılların ortak bir tek tabiatı vardır, bu da onların birbirlerinin nedeni olmalarıdır. Neden eserden öncedir. Dolayısıyla neden ve eserin tabiatı, cins bakımından değil de bireysel nedenlerde bir olabilir. İşte bu tür bir ortaklık cinse ilişkin gerçek ortaklığa aykırıdır. Çünkü cinste ortak olan nesneler arasında, ötekilerin nedeni olan bir ilk mevcut olmayıp onların hepsi aynı derecededir ve aralarında basit bir nesne de

⁴¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. II, s. 455; *Telhîs*, s. 31, 152, çevirenin 25. dipnotu.

⁴¹⁹ Gazali, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 81.

⁴²⁰ Gazali, *a.g.e.*, s. 81; İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. II., s. 455.

⁴²¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 31.

⁴²² İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. II, s. 455-456.

yoktur. Kendilerine öncelik ve sonralık bakımından yüklenmiş bir kavramda ortak olan nesnelerde ise, basit bir ilkin bulunması zorunludur ve bu ilkte bir ikilik de olamaz. Eğer ikilik düşünülürse bu ikincinin onunla varlık bakımından aynı derecede ve tabiatla olması gerekir ve dolayısıyla burada, kendisinde onların gerçek bir cins ortaklığına sahip bulundukları ortak bir tabiatları var demektir. Bunun sonucu da onların cinse eklenmiş birtakım fasıllarla ayırt edilmeleri gerekir. O zaman da bunların her biri cins ve ayırımlardan birleşmiş olur. Bu da muhdesin niteliğidir.⁴²³

Kısaca varlıkta yetkinliğin son derecesinde bulunan varlığın bir tek olması gerekir. Çünkü bu varlık bir olmazsa varlıkta yetkinliğin son derecesinde bulunmaz. Bu derecede bulunan varlığa başkası ortak olamaz. Örneğin bir tek çizginin bir tek yönden iki ucu nasıl yoksa varlıkta uzamış bulunan ve artma ve eksilme bakımından farklı olan nesnelerin de aynı yönde iki ucu yoktur. Gazali'nin itirazı İbn Sina'nın düşüncesinden kaynaklanmaktadır. İbn Sina, kendisine aynı anlamda aynı sözcüğün delalet ettiği (mütevâtî) tabiat ile yalnız sözde veya uzak bir ilintide ortak olan tabiatlar arasında bulunan tabiatın varlığını kabul etmediği için, bu itirazlarla karşılaşmıştır.⁴²⁴

Dolayısıyla Gazali'nin yorumu filozofları anlamamaktan kaynaklanmıştır. Sonuçta filozoflar da zorunlu varlığın zorunluluğunda, tek olmasını esas almışlardır. Aksi takdirde onlarda tek bir zorunlu varlıktan söz edilemeyecektir.

D. Birlik

İbn Rüşd, -Gazali de dâhil olmak üzere- diğer İslam filozofları gibi, zorunlu varlıkta kesinlikle, her ne biçimde olursa olsun çokluğu kabul etmez. Onun bu

⁴²³ A.g.e., c. II, s. 455-456, 440-441.

⁴²⁴ A.g.e., c. II, s. 456; Benzer yorum için bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c.II, s. 185.

konudaki fikirleri İslam felsefesinin en temel tartışmaları bağlamında hem *Tehâfüt*'te hem de *Keşf*'te geçmektedir.⁴²⁵

İbn Rüşd *Tehâfüt*'teki tartışmalarda, Gazali'nin filozofları eleştirisi çerçevesinde, zorunlu varlıkta ortaya çıkabilecek çokluk çeşitlerini ele almıştır. Gazali'nin zorunlu varlıkta çokluğu reddettiğini söylemiştik. O, bu konuda filozoflarla büyük benzerlikler arz etse de “varlık-mahiyet” ile “zat-sıfat” ilişkilerinin anlaşılma biçimi ve içeriğinin doldurulması konularında onlardan ayrılmaktadır. İbn Rüşd, Gazali'nin bu konularda filozofları yetersiz görmesi üzerine kendi kanaatlerini satır aralarında ifade etmiş, varlık-mahiyet konusundaki görüşlerini dışarıda bırakacak olursak, büyük oranda filozoflarla aynı kanaati paylaşmıştır.

İbn Rüşd, Gazali'nin eleştirileri doğrultusunda şu beş hususta zorunlu varlıkta çokluğun bulunmayacağını kabul etmiştir:

1. Gerçekte ya da düşüncede nicelik bakımından oluşan bölünme ve çokluk.
2. Cismin madde ve suret biçimindeki niteliksel bölünme ve çokluğu.
3. Zat-sıfat ilişkisi bakımından oluşan çokluk.
4. Cins ve ayırım bakımından oluşan çokluk.
5. Varlık-mahiyet ilişkisi bakımından oluşan çokluk.⁴²⁶

Bunların yanı sıra İbn Rüşd, *Keşf*'te de büyük oranda Gazali'nin yöntemini takip ederek zorunlu varlığın sıfatlar bağlamında çokluk içermediğini ortaya koymuştur. O, bu durumu Allah'ın, dışındaki varlıklara benzememesi temel ilkesinden hareketle, cisimlik, yön ve ru'yetullah bağlamında O'nda çokluk olup

⁴²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 323-488 (5, 6, 7, 8, 9. tartışmalar.); *el-Keşf*, s. 68-70.

⁴²⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, c. I, s. 88-90, 339-343.

olmadığını araştırmıştır. Ve bu konularda gerçekten çarpıcı bazı sonuçlara ulaştığını, ancak felsefî anlamda Gazali'nin ötesine geçemediğini görmekteyiz.⁴²⁷

İbn Rüşd de Allah'ta çokluğun bulunmadığını ortaya koyarken tenzihçi bir anlayışla hareket etmiş ve O'nun bu noktada selbî sıfatlarla nitelendirilmesinin yanlış olmadığını, dinde de bu yöntemin kullanıldığını ifade etmiştir.⁴²⁸ İbn Rüşd'e göre varlıklarda bulunan eksiklikleri yaratıcıdan tenzih etmek gereklidir. Bu tenzihte, ona göre, iki farklı boyut olup bunlar iki sıfat grubu olarak belirtilebilir. Birinci gruptakilerin Allah'a isnadı kesinlikle kabul edilemezdir ve bu sıfatlar ondan soyutlanmalıdır. Bunlar ölüm, uyku, unutmama ve yanılmadır. İkinci gruptaki sıfatlar ise yorumlanarak ele alınması gereken sıfatlardır ki, bunlar, cisimlik ve yön (cihet) gibi konulardır.⁴²⁹

İbn Rüşd, gerek *Tehâfüt*'te gerekse *Keşf*'te, zorunlu varlıkta bulunabilecek herhangi bir çokluğu ondan tenzih etmek için, bu çokluk çeşitlerini ele almıştır. Çokluğu reddetmek için ele aldığı bu konularda, Gazali'den farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla onun bu selbi sıfatlara dair fikirleri, zorunlu varlığın nasıl bir zorunluluğa sahip olması gerektiğini göstermesi açısından büyük öneme sahiptir. Biz bunları eserlerde geçen şekliyle ve sırasıyla değil, oluşturduğumuz bir plan ve çerçevede ele almayı uygun buluyoruz:

1. Cisimlik Meselesi

İbn Rüşd'e göre zorunluluk cisme özgü olan niceliksel ve niteliksel bölünmeden kaynaklanan çokluk türlerinden münezzeh olmayı gerektirir. Çünkü zorunlu varlık cisim değildir.⁴³⁰

⁴²⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 63-94.

⁴²⁸ Ayetler için bkz. Şûrâ, 42/11, Nahl, 16/17.

⁴²⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 71-72.

⁴³⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 500.

Niceliksel bölünme cismin parçalara ayrılması, niteliksel bölünme ise cismin madde ve surete ayrılmasıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre zorunlu varlıkta böyle bir bölünme ve bundan kaynaklanacak çokluk söz konusu değildir.⁴³¹ Ona göre ister cismin bölünmeyen parçalardan oluştuğuna, ister bunlardan oluşmadığına inanılsın ilk ilkenin bir cisim olmadığına inanan herkes, bu konuda birleşmiştir. İlk ilke gerçekte ya da düşüncede niceliksel olarak bölünemiyorsa o cisim değildir.⁴³²

Cismin madde ve surete bölünmesi şeklindeki niteliksel bölünmeye gelince, bu konuda da fikir birliği olduğuna inanan İbn Rüşd, bu noktada farklı düşünen başka bir filozof tanımadığını da belirtir.⁴³³

Bu anlamda zorunlu varlığın basit olduğunu söyleyen İbn Rüşd, filozofların göksel cisimler gibi başka varlıklara da basit adını verdiklerini ancak bunlarda neden ve nedenlinin bulunduğunu, ilk ilkede ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler. Bu noktada ilk ilkeden daha basit varlığın olamayacağını, onda neden ve nedenlinin bulunmayacağını, bu varlıktan sonra gelen diğer varlıklarda ise bir tür bileşiklikten söz etmenin mümkün olduğunu belirtir.⁴³⁴

Diğer yandan İbn Rüşd, *Keşf*'te Allah'a cisimliliğin isnat edilip edilemeyeceği konusunu dinî açıdan ele almıştır. Ancak o, bu konuda dinin takındığı tavrın çok açık olmadığını belirtmiştir. Ayetlere bakıldığında, bunların cisimliliği nefyetmekten ziyade ispata yönelik olduğunun görüleceğini belirtir. Zira bu ayetlerde Allah'ın elinden, yüzünden bahsedilmektedir. Bundan hareketle bazılarının (Hanbeliler gibi)

⁴³¹ A.g.e., c. II, s. 475-488; 497-498.

⁴³² A.g.e., c. I, s. 339.

⁴³³ A.g.e., c. I, s. 339-340.

⁴³⁴ A.g.e., c. I, s. 232.

cisimliği yaratılmış varlıklardakinden daha yüce ve üstün bir şekilde Allah için kabul ettiğini söyler.⁴³⁵

Genel tabloyu çizen İbn Rüşd, kendi görüşünün ise ispat ve nefy yoluna gitmeden “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur; O, işiten ve görendir*”⁴³⁶ ayeti çerçevesinde olduğunu belirtir. Ancak bu konuda en doğru yolun bu meseleyi tartışma konusu haline getirilmemek olduğunu da söyler.⁴³⁷

İbn Rüşd’ün böyle çekimser bir yaklaşım sergilemesi farklı sebeplerden kaynaklanmaktadır. Öncelikle, onun bu çekimserliğinin temelinde insanların farklı bilgi ve anlayış seviyeleri ve dolayısıyla eserlerinin yazıldığı hedef kitlesi yatmaktadır. Bu kaygılar sebebiyle o, “Allah’ın kesinlikle cisimle ilgisi yoktur.” demenin, halkın nazarında bazı dinî konuları izah etmede sorunlar doğuracağını söylemiştir.⁴³⁸

Cisimliğin Allah’a isnadı konusunda İbn Rüşd’ün bu tavrında şunlar da etkili olmuştur:

1. Cisimlik kavramının net olmaması.
2. Cisimlikten yoksun bir varlığın halk tarafından tahayyül edilmesinin zor olması.
3. Ölüm ötesiyle ilgili bazı ayetlerin ve bunların ifade ettiği hususların izahının yapılamayacağı.

Bu son maddeyle ilgili olarak İbn Rüşd, ru’yetullah, Allah’a yön⁴³⁹ ve hareket atfeden⁴⁴⁰ ayetlerin izah edilmesinde sorunların olacağını belirtir.⁴⁴¹ Bu müteşabih

⁴³⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 73.

⁴³⁶ Şûrâ 42/11.

⁴³⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 73.

⁴³⁸ A.g.e., s. 73-74.

⁴³⁹ Duhân, 44/3; Melâike/Fâtır, 35/11; Meâric, 70/4.

⁴⁴⁰ Fecr, 89/22.

durumları tamamen ortadan kaldırmayı uygun görmez. İbn Rüşd, sıradan insanların cisimsizliği anlamada sorunlar yaşadığı için, Kur'an'da nefsin cisim olmadığı söylenmemektedir der.⁴⁴² O, bu konuda farklı ayetlerden yorumlar yaparak bu düşüncesine deliller getirmiştir.⁴⁴³

Gazali'nin filozofların Allah'a cisimliği vermeme konusundaki görüşlerini eksik görüp tenkitler yağdırması karşısında filozoflardan yana bir tavır takınan İbn Rüşd'ün, burada böyle bir anlayışı benimsemesi ilginçtir. Gazali'nin bile açıkça Allah'ın cisim olmadığını belirttiği bu konuda, İbn Rüşd'ün buradaki tavrını sadece toplumsal gerekçelere bağlamak en uygun yaklaşım olsa gerektir. Zira bu fikirlerinden hareketle İbn Rüşd'ün Allah'ın cisimliğini savunduğunu veya böyle bir ihtimali bile kabul ettiğini söylemek gerçekten onun anlamamak olur.

Bu nedenle İbn Rüşd'ün *Keşf* te bu konuları ele aldığı yerlerde, Allah'ın nur olduğunu söylemesi dikkate değerdir. İşrak filozoflarının da bu noktada nur ile açılım buldukları hatırlanmalıdır. Bu konuda İbn Rüşd'ün böyle bir açılımı bulmasında Kur'an'ın yanı sıra hadislerin de etkisi vardır.⁴⁴⁴ İbn Rüşd böylece avam ile havas arasında uzlaşılabilir bir nokta bulmuştur. Duyulur ve duyulur olmayan arasında bulunan nurla Allah'ı isimlendirmede bir sorun görmemiştir. Çünkü ona göre nur, duyulur olanların en şerefli olup, varlıkların en üstününü temsil etmede kullanılmaya en uygun olan şeydir.⁴⁴⁵

İbn Rüşd'ün bu son yaklaşımı Gazali'yle benzerlik göstermektedir. Zira Gazali'nin de nur ile izahlar yaptığını söylemiştik. Diğer yandan İbn Rüşd'ün dinî bir

⁴⁴¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 74-76.

⁴⁴² İsrâ, 17/85.

⁴⁴³ Bu konudaki ayetler için bkz. Bakara, 2/258; İbn Rüşd, *Keşf*, s. 76-77.

⁴⁴⁴ Nûr, 24/35; Hadisler için bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 77-78.

⁴⁴⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 78; İbn Rüşd, nur anlayışıyla ru'yetullahı da izah etmiş ve bu çerçevede Allah nur olarak kabul edilirse onun görülebilirliğinin izah bulabileceğini belirtmiştir. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 93, 78.

temele yönelmesi, filozofların Allah’a cisimliği vermemesine dinsel bir cevazın olduğunu da göstermiştir.

Şimdi İbn Rüşd’ün zorunlulukta cisimliğin olmaması gerektiğine dair ele aldığı bazı tartışmalı meseleler üzerinde duralım:

a. Ölüm, Uyku, Unutma ve Yanılma

İbn Rüşd’ün cisimlikle ilgili olarak ele aldığı konulardan biri, Allah’ın ölüm, uyku, unutma ve yanılmadan münezze olması meselesidir. Ona göre bu tip olumsuz sıfatlar, her ne kadar ilk bakışta Allah’ta çokluğun bulunmadığını gösterebiliyorsa da aslında durum öyle değildir. Ona göre bu nitelikler oluş ve bozuluşa maruz varlıkların nitelikleridir. Oluş ve bozuluşa maruz bu varlıklar ise bileşiktir ve dolayısıyla hareket ve çokluk barındırırlar. Bu da cisimliğin özelliğidir. Dolayısıyla böyle niteliklerin zorunlu varlıkta olması söz konusu olamaz. Öyleyse zorunluluk ölüm, uyku, unutma ve yanılma gibi cisme özgü eksiklikleri barındırmamalıdır. İbn Rüşd’e göre bu konuda dinî naslar da bu sonucu doğurur.⁴⁴⁶

b. Yön, Mekân ve Zaman

İbn Rüşd *Keşf* eserinde Allah’a yön isnadını, cisim isnadı gibi ele almıştır. Bu konuda o, Kur’an’daki bazı ayetlerin Allah’a yön isnat ettiğini belirtmektedir.⁴⁴⁷ İbn Rüşd bu ayetleri müteşabih olarak görmeyi, dinin büyük kısmını müteşabih, kapalı, zor ve anlaşılmaz olarak görmeye neden olacağı gerekçesiyle doğru bulmamaktadır. Ona göre, bu ayetlerde dinin temel esasları olan kitap gönderme, meleklerin varlığı gibi konular yönle ortaya konmuştur. Dolayısıyla yön fikrinin tamamen reddedilmesi, bu inanç esaslarını temelsiz bırakacaktır.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 72.

⁴⁴⁷ Ayetler için bkz. Hâkka, 69/17; Secde, 32/5; Meâric, 70/4; Mülk, 67/16.

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 79-80.

İbn Rüşd, Allah'a yön isnadını reddedenlerin bulunduğunu, bunların, yön isnadına, cisimliği gerektireceği nedeniyle karşı çıktıklarını söyler. Ancak İbn Rüşd böyle düşünmez ve bu yaklaşımı tutarlı bulmaz. Ona göre, yön ve mekân ayrı şeylerdir. Yön bir cismin kendisini çevreleyen yüzeylerdir. Bunlar alt-üst, sağ-sol, ön-arka olmak üzere altı tanedir. Mekân ise söz konusu cismi kuşatan diğer bir cismin iç yüzeyidir. Örneğin, insanı kuşatan havanın yüzeyleri insanın, atmosferi kuşatan feleğin yüzeyleri de atmosferin mekânıdır. İç içe geçmiş kürelere benzeyen feleklerden en dışta olan, kuşattığı feleğin mekânını teşkil etmektedir. En son feleğe gelince, onu kuşatan diğer bir felek ya da cisim yoktur. Dolayısıyla onun mekânı da olmamış olur. Ancak bu durum hiçbir zaman en son feleğin ya da tümüyle âlemin yönlerinin olmadığı anlamına gelmez. Sonuçta İbn Rüşd şuna varır: Âlemin dışında var olduğu kanıtlanabilen bir şey asla cisim değildir. Âlemin dışında varlığı imkânsız olan, cisimsiz varlık değil cisimli varlıktır.⁴⁴⁹

İbn Rüşd'e göre, âlemin dışında doluluk veya boşluk olduğu söylenemez. O, boşluğun, kuşatacağı bir cisim bulunmayan uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyuttan ibaret bir şey olduğunu, böyle bir şeyin var olmadığının da nazari ilimlerce ortaya konduğunu ileri sürer. Çünkü bu boyut da ortadan kaldırılsa geriye yokluk kalacaktır. Boşluğun bir varlık olarak kabul edilmesi, arazların cisim olmayan bir dayanakta bulunabileceğinin de kabulünü gerektirir. Çünkü boyutlar nicelik türünden birer arazdır.⁴⁵⁰

İbn Rüşd, eski düşünürlerin ve dinlerin âlemin dışını ruhanîlerin yani Allah'ın ve meleklerin meskeni olarak gördüklerini hatırlatır. Ona göre âlemin dışı aslında mekân değildir ve zamanla ilişkisi de yoktur. Zaman ve mekânla ilişkili varlıklar,

⁴⁴⁹ A.g.e., s. 80; Bu açıklamalar, Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 243'ten özetlenmiştir.

⁴⁵⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 80-81; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 243.

oluş ve bozuluşa tabidir. Öyleyse zaman ve mekânla ilişkili olmaksızın âlemin dışında var olanların oluş ve bozuluşa uğramayacakları ortaya çıkmış olur.⁴⁵¹ Bu noktada İbn Rüşd, yön isnadının doğuracağı olumsuz sonuçlardan Allah'ı tenzih etmiş olmaktadır.

Netice itibariyle İbn Rüşd, aklen ve dinen Allah'a yön isnat etmenin bir sakınca doğurmadığını belirtir. Bunu inkâr, ona göre şeriatı inkâr demektir. Allah'ın cisim olmaması ile ona yön isnat etmenin birlikte anlaşılması konusunda insanların çoğunun güçlük çektiğini belirten İbn Rüşd, bu güçlüğü dış dünyada bu durumun bir örneğinin bulunmamasından kaynaklandığını belirtir. İşte bu sebeple de dinin Allah'ın cisim olup olmadığı konusunda net bir şey ortaya koymadığını da bu doğrultuda değerlendirmek gerekir.⁴⁵²

İbn Rüşd'ün bu yorumlarına baktığımızda onun bu konuda çıkış noktasının dinî naslar olduğu görülmektedir. Allah'ın cisim olmadığını savunan İbn Rüşd, yön isnadının da bu cisimlikten münezzeh bir şekilde düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, o, yönü mekân olarak görmemektedir. Çünkü mekân cisimle ilgilidir. Yine zaman da cisimle ilgilidir. Bu iki durum Allah için söz konusu olamaz. Bu nedenle İbn Rüşd'ün kevn ve fesadın kirlerinden uzak bir zorunlu varlık anlayışını benimsediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zorunlu varlığa cisimsel bir yön isnadı olmadığı gibi O'nda, bundan kaynaklanacak herhangi bir çokluk da söz konusu değildir. Aksi taktirde bu, zorunluluğun diğer temel unsurlarıyla da çelişecektir.

⁴⁵¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 81.

⁴⁵² *A.g.e.*, s. 81.

c. Cins ve Ayırım Meselesi

İbn Rüşd'e göre cins ve ayırımdan kaynaklanan çokluk madde ve suret bakımından cisimde oluşan çokluğa benzemektedir. Çünkü tanımlar basit nesneler için değil ancak madde ve suretten oluşan nesneler için söz konusu olmaktadır. Yine cins ve ayırımdan bileşik olmak, hâdis varlıkların özelliğidir. Bu da cins ve ayırımın meydana getirdiği tanımın ilgili olduğu varlıkta çokluğu gerektireceğini göstermektedir. İbn Rüşd'e göre nihayetinde tanımdan kaynaklanan çokluğu bu açılardan zorunlu varlıktan soyutlamak gerekir.⁴⁵³

2. Varlık-Mahiyet ilişkisi

İbn Rüşd varlık-mahiyet ilişkisi bakımından zorunlu varlıkta çokluğun olup olmadığı konusunda sadece Gazali'den değil, çoğu zaman savunmak durumunda kaldığı İbn Sina'dan da birçok bakımdan ayrılır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün Gazali'den olan farklılığından çok, İbn Sina'dan ayrıldığı noktalar daha çok ilgi odağı olmuştur.⁴⁵⁴

Bizim için önemli olan, İbn Rüşd'ün varlık mahiyet konusunda Allah'ta herhangi bir çokluk görüp görmediği ve Gazali'den ayrıldığı noktalardır. Amacımız İbn Rüşd'e göre zorunluluğun, varlık-mahiyet açısından çokluk içerip içermediğini göstermektir. Bu doğrultuda onun mahiyetten ve varlıktan neler anladığına bakmak gerekir.

⁴⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 342, c. II, s. 456, 497-498.

⁴⁵⁴ Mahmut Kaya, "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi", *İbn Sina Armağanı*, Ankara, 1984, s. 453-459; Aristoteles, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'deki varlık ve mahiyet konusundaki kapsamlı bir çalışma için bkz. Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Kültür Bak. yay., Ankara, 1984, s. 139-166; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslamic Philosophy from its Origin to the Present* (Philosophy in the Land of Prophecy), State University of New York Press, USA, 2006, p. 63-70.

İbn Rüşd'e göre, bir şeyin mahiyetinin bilgisini veren söz, tanımdır. Çünkü tanım, zatî kurucu öğeleri vasıtasıyla, şeyin mahiyetini tarif eder. Tanım bir şeyin cevherini tanımlar. Bu nedenle cevher ismi, tanıma da verilir.⁴⁵⁵

Tanımın hangi unsurlardan meydana geldiğini belirlemek, mahiyeti anlamada önemlidir. Bu doğrultuda önce yüklemeleri belirlemek gerekir. Yüklemeler İbn Rüşd'e göre iki sınıftır: Zat bakımından yüklem, araz bakımından yüklem. Zat bakımından olan yüklem de iki gruba ayrılabilir. Birincisi "konunun cevherinin parçaları olan yüklemeler"dir. İşte bunların birleşmesinden tanımlar meydana gelir. İkincisi ise "konuları yüklemelerin cevherinde olan"dır. Bunlardan tanım oluşmaz. Zira bunlar tanımlanan şeylerin cevherinden sonra gelir.⁴⁵⁶

Öyleyse somut fertlerin (tikeller) kurucu öğesi olan ve onlardan önce gelen parçaları vardır. Bu durum sadece cevher için değil ferdî arazlar için de söz konusudur. Ferdî cevherler, kategorilerin (arazların) yüklemeleriyle kaim değildir. Böylece ferdî cevherler kategorilerle tanımlanmazlar.⁴⁵⁷

O zaman cevherin tanımını oluşturan unsurların neler olduğunu belirtmek gerekir. İbn Rüşd'e göre bu unsurlar tümellerdir. Daha önce de söylediğimiz gibi tümeller İbn Rüşd'e göre ferdî nesnede, başka bir ifadeyle zihin dışındaki tikellerde ancak kuvve halinde bulunmaktadır. Tümelleri zihin dışında bilfiil kabul etmek, onu kendisiyle kaim kabul etmek olacağından, bu da onun ferdî nesneden tamamen farklı bir şey olmasını doğuracaktır ki bu kabul edilemez bir durumdur.⁴⁵⁸

İbn Rüşd'e göre nesnenin mahiyeti olan yüklemeler, yani ferdî nesnenin cevherini tanımlayan yüklemeler, ferdî nesnenin varlığıyla aynı şeydir. Arazî

⁴⁵⁵ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 38.

⁴⁵⁶ A.g.e., s. 38.

⁴⁵⁷ A.g.e., s. 39.

⁴⁵⁸ A.g.e., s. 41.

yüklemeler ise nesnenin varlığının kendisi değildir. Eğer şeyin zatî tümel öğeleri (yani mahiyeti) ferdî nesnenin varlığıyla bir olmasaydı, nesnenin mahiyeti, o nesne olmazdı. Bu durumda örneğin, canlının mahiyeti, karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağı için bilgi ortadan kalkardı. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre bir şeyin mahiyeti o şeyin kendisiyle aynıdır.⁴⁵⁹

İbn Rüşd, varlık ve mahiyeti bir ve aynı kabul etmeyi tümellerin zihin dışında kendi başlarıyla kaim olmamasına dayandırmıştır. Ona göre tümeller zihin dışında ancak kuvve halinde bulunur. Esasında tümellerin zihinsel varlıklarından söz edilse de bu durum onları varlık sahasının dışına çıkartmaz.⁴⁶⁰

Akıl tikellerde bulunan tümelleri soyutlar ve sonra akılda onları birleştirerek tanımları ortaya çıkartır. Bu tanım da varlığın mahiyetini ifade eder. O zaman tümel gibi mahiyet de tikellerde kuvve halinde bulunuyor demektir.

Varlık mahiyet ilişkisinde ikinci kısmı varlık oluşturur. İbn Rüşd'ün varlıkla ilgili fikirlerini ikinci bölümünün başında vermiştik. Burada sadece konuyla ilgili olan kısmını hatırlatmakla yetiniyoruz:

İbn Rüşd'e göre varlık (mevcud) en temelde iki anlama gelmektedir: Birincisi “doğru” (sâdık) anlamına gelen varlıktır. Bu anlamıyla varlık, zihinde, dış dünyada bulunduğu şekliyle bulunan şeydir.⁴⁶¹ İkinci anlamıyla varlık ise, var olan şeyleri cins durumuna getiren şeydir. Bu durumda varlık on kategoriye ve töz ile ilintiye bölünür. Bu anlamıyla varlık on kategorinin cinsi gibi olur.⁴⁶²

⁴⁵⁹ A.g.e., s. 40-41, 44.

⁴⁶⁰ A.g.e., s. 41 vd.

⁴⁶¹ A.g.e., s. 8; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 342.

⁴⁶² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 8; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 342, 344.

İbn Rüşd'e göre varlık, doğru anlamıyla anlaşılıyorsa, zihin dışında varlık ve mahiyetten kaynaklanan herhangi bir çokluk söz konusu olamaz. Bu anlamdaki varlığı kategoriler eşit olarak paylaşırlar. Ayrıca doğru anlamındaki varlık, zihinde bulunan bir kavramdır. Yani bir şeyin zihin dışında zihinde bulunduğu durumuyla bulunmasıdır. Bu bilgi, bir şeyin mahiyetini bilmekten önce gelir. Yani bir şeyin var olduğunu bilmedikçe o şeyin mahiyetini bilemeyiz. Zihinlerimizde var olduğunu bilmekten önce gelen mahiyete gelince, bu, bir mahiyet olmayıp, belirli bir ismin anlamının açıklanmasından başka bir şey değildir. Bu anlamın zihin dışında bulunduğu anlaşılınca, onun bir mahiyet ve bir tanım olduğu da anlaşılmış olur. Bu nedenledir ki, nesnelerin akılla kavranan tümelleri ancak bireyleri dolayısıyla var olur, bireyleri de tümelleri dolayısıyla akılla kavranır. Diğer yandan da bir şeyin var olan belirli bir şey olduğunun kavranmasını sağlayan yeti, bu belirli şeyin mahiyetinin kavranmasını sağlayan yetiden başkadır. İşte bu anlamda bireyler dış âlemde, tümeller de zihinde bulunmaktır. O halde, maddi varlıklar ve ayrık varlıklarla ilgili olarak "doğru"nun sahip olduğu anlamda hiçbir ayrıklık söz konusu değildir.⁴⁶³

Eğer varlıktan, ikinci anlamıyla varlık anlaşılıyorsa, yani özden ve nesneden anlaşılan şey anlaşılıyorsa, bu durumda sıcaklık sözcüğünün hem ateşe hem de sıcak olan nesneye verilmesi gibi, varlık sözcüğü de öncelik ve sonralık bakımından hem zorunlu varlığa hem de onun dışında kalan şeylere verilebilir (teşvik/müşekkek).⁴⁶⁴ İbn Rüşd'e göre bu ikinci anlamda varlık, yokluğun karşıtı olan şey anlamında olup, on kategoriye ayrılır ve bu on kategorinin cinsi gibidir. Varlık bu ikinci anlamda,

⁴⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 343, 344 -345.

⁴⁶⁴ A.g.e., c. I, s. 343.

yani zihin dışında bulunan şeyler anlamında, var olan şeylerden önce gelir. Öncelik ve sonralık bakımından on kategoriye verilen varlık, işte bu anlamdaki varlıktır.⁴⁶⁵

İbn Rüşd'e göre bu her iki anlamda da varlıkta herhangi bir çokluk söz konusu değildir. Onun anlayışında bu konuda zorunlu ve mümkün varlık arasında bir fark yoktur. Her ikisinde de varlık ve mahiyet aynı ve birdir.

Bu doğrultuda, Gazali'nin İbn Sina'nın varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında, varlığa dair görüşlerini eleştirmesini, İbn Rüşd haklı bulur. İbn Rüşd'e göre İbn Sina'nın varlık dediği şey, kendisinin belirlediği iki varlık anlamının dışında olan üçüncü bir anlamdadır ve dolayısıyla da nesnelerin özlerine işaret etmez.⁴⁶⁶ İbn Rüşd'e göre, İbn Sina, bir şeyin var olması anlamına gelen varlığı, zihin dışında mahiyete eklenmiş bir şey gibi görmüştür. Başka bir ifadeyle varlığı, mahiyette bulunan bir ilinti olarak kabul etmiştir. Bu durumda, eğer varlık, mahiyetin varlığının bir koşulu olarak kabul edilir ve dolayısıyla zorunlu varlık da kendi mahiyetinin koşulu olan bir varlığa sahip olduğu düşünülürse, bu durumda zorunlu varlık koşul ve koşullardan oluşmuş ve bunun sonucu olarak mümkün bir varlık olmuş olur. Yine İbn Sina'ya göre varlığı özüne eklenmiş olan şeyin bir nedeni vardır. Ona göre varlık mahiyete ilişmiş olan bir ilintidir.⁴⁶⁷

Bu sebeple İbn Rüşd, İbn Sina'nın varlık-mahiyet anlayışını, onun varlığı bir ilinti olarak görmesi nedeniyle kabul etmemektedir. İbn Rüşd bu karşı çıkışında Gazali'nin İbn Sina hakkındaki tespitine sığınmıştır. Bu tespite göre İbn Sina şu kanaattedir: “(...) *İnsanın, varlığından önce bir mahiyeti olup, varlık ona ilişir ve onunla ilgili bir şey olur. Aynı şekilde, üçgenin de bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun üç kenarla çevrelenmiş bir şekil olmasıdır ve varlık, bu mahiyetin özünü*

⁴⁶⁵ A.g.e., c. I, s. 344.

⁴⁶⁶ A.g.e., c. I, s. 344; İbn Sina, *el-İşârât*, s. 131.

⁴⁶⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 343, 384-386, c. II, 436-437.

*meydana getiren parçalardan birisi değildir. İşte bundan dolayıdır ki, akıl sahibi bir kimsenin, dış âlemde varlıklarının bulunup bulunmadığını bilmediği halde, insanın ve üçgenin mahiyetini bilmesi mümkündür.”*⁴⁶⁸

İşte İbn Rüşd, bu noktadan hareketle İbn Sina'nın kast ettiği varlığın, nesnelerin özlerine işaret eden varlık olmadığı ve yukarıda anlattığı iki varlık anlamının dışında olduğu kanaatindedir.⁴⁶⁹ Bu nedenle, varlığı mahiyete eklenmiş bir şey olarak görüp, var olanın cevheri bakımından onunla varlığını sürdürmediğini ileri sürmenin çok yanlış bir fikir olduğunu belirtir. Çünkü bu, mevcut sözcüğünün, zihin dışında on kategoride ortak olan bir ilintiye işaret etmesini gerektirecektir.⁴⁷⁰

Sonuçta İbn Rüşd, İbn Sina'nın varlığı adeta bir ilinti olarak gördüğü kanaatindedir. O zaman da bu (varlık denen) ilintinin var olduğu söylenmiş olur ki, bu taktirde şu sorulara nasıl cevap verileceği önem kazanacaktır: Bu ilinti “doğru” anlamında mıdır, yoksa bu ilintide bulunan başka bir ilintiye mi işaret edilmektedir? İbn Rüşd'e göre eğer ikinci seçenek kabul edilirse sonsuz sayıda ilintiler var olacaktır. Ancak bu imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla Gazali'nin ilk ilkedен soyutlamak istediği İbn Rüşd'e göre bu olmalıdır. Zira bu anlamdaki varlık, ilk ilke bir yana, tüm var olanlardan soyutlanmıştır. Çünkü bu anlayış yanlıştır.⁴⁷¹

Gazali'yle bu açıdan hemfikir olan İbn Rüşd, onun varlık mahiyet konusunda filozoflara bazen haksızlık yaptığını da söylemiştir. Bunlardan biri de Gazali'nin, filozofları, ilk ilkeyi mahiyetsiz olarak görmekle itham etmesidir. Gazali bu noktada filozoflardan şu ifadeleri aktarır: “İlk ilkenin bir mahiyeti olsaydı, varlık onunla

⁴⁶⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 89; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 343-344; İbn Sina, *el-İşârât*, s. 126.

⁴⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 344.

⁴⁷⁰ A.g.e., c. I, s. 345.

⁴⁷¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 345; İbn Sina'nın bu görüşünü İbn Rüşd'ün yanlış anladığı da ileri sürülmüştür: Bkz. Atay, “Mahiyet ve Varlık Ayırımı”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, s. 158.

*ilişkili veya ona bağlı ve onun zorunlu bir niteliği olurdu, oysa bağlı olan bir şey nedenlidir. Bu durumda zorunlu varlık nedenli olacağından çelişik bir durum ortaya çıkar.”*⁴⁷²

Gazali buna dayanarak, filozofların ilk ilkenin mahiyet ve hakikatten yoksun olduğu sonucuna vardıklarını söylemiştir. O, filozofların bu kanaatine karşı çıkarak zorunlunun bir hakikat ve mahiyeti olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre mahiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Gazali, mahiyeti kabul etmenin zorunlu varlıkta çokluğa neden olmadığını da söylemiştir. Ancak ona göre filozoflar zorunluda çokluk oluşturacağı kaygısıyla ondaki mahiyeti inkâr etmiştir. Gazali’ye göre buna gerek yoktur.⁴⁷³

İbn Rüşd bu konuda Gazali’ye karşı çıkar. Ona göre Gazali filozofları ve dolayısıyla İbn Sina’yı eksik aktarmıştır. İbn Rüşd’e göre, filozoflar “İlk”in, mahiyetsiz bir varlığı olduğunu ve varlıksız bir mahiyetinin bulunduğunu kabul etmezler. Onlar, bileşik nesnede bulunan varlığın, bu nesnenin zatına eklenmiş bir nitelik olduğuna ve bu niteliğin de yalnızca failden çıktığına inanırlar. Faili bulunmayan basit nesnelerde ise bu sıfatın (varlık), mahiyete eklenmediğine ve varlıktan başka bir mahiyeti olmadığına inanmışlardır. Yoksa hiçbir şekilde mahiyeti yoktur dememişlerdir. Onlar mahiyetsizliği savunmamışlardır. Onlar, zorunlunun, diğer varlıkların mahiyetleri biçiminde bir mahiyetinin olmadığını söylemişlerdir.⁴⁷⁴

Ancak İbn Rüşd burada, varlığı İbn Sina’nın anladığı şekilde anlamamak gerektiğini de vurgular. Ona göre varlığı İbn Sina’nın bileşik varlıkta bulunduğunu söylediği gibi bir ilinti olarak anlarsak, basitte bulunan bilginin nasıl bilinenin

⁴⁷² Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s.116; İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 90, 91.

⁴⁷³ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 116-118.

⁴⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Felâsife*, c. II, s. 470-471; Bu konuda İbn Sina’nın hem Gazali’yi hem de İbn Rüşd’ü destekleyen ifadeleri için bkz. İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 88-93, 95.

kendisi olabileceği sorusuna yanıt vermedikçe, basitin nasıl mahiyetin kendisi olabileceği sorusuna yanıt vermek güçleşecektir. Eğer mevcuttan “doğru”dan anlaşılan şey veya zattan anlaşılan şey anlaşılırsa tüm problemler ortadan kalkar. Çünkü eğer varlık, sadece zata eklenmiş bir anlama işaret etseydi, zihin dışında varlığı yalnızca kuvve halinde bulunan zihinsel bir kavram (tümel gibi) olurdu. Bu nedenle, basitteki varlık, mahiyetin kendisidir demek doğrudur. Dolayısıyla şeyin mahiyetini varlığıyla (aniyet) aynı saymak, mahiyetle varlığın bir olduğu anlamına gelir. Bu da mahiyeti yok saymak demek değildir.⁴⁷⁵

3. Zat-Sıfat İlişkisi

İbn Rüşd’ün Gazali’den açık bir biçimde ayrıldığı noktalardan biri de zat sıfat ilişkisidir. Her iki filozofumuz da sıfatların Allah’ta çokluk oluşturmayacağı sonucunu paylaşıırken, bu sıfatların nasıllığından tutun da zatla olan ilişkisinin mahiyetine kadar birçok konuda farklılıklar göstermektedirler.

İbn Rüşd ve Gazali’nin sıfatlar konusundaki farklı noktalarını belirleyebilmek için Allah’a atfedilen sıfatların çeşitlerine kısaca bakmamız gerekmektedir. Zira İbn Rüşd ve Gazali’nin sıfatları ele alış biçimi farklıdır.

Kelâmî açıdan bakıldığında genel olarak sıfatlar beş guruba ayrılmaktadır. Bunların isimlendirilmesindeki farklılıkları ve ayrıntıları bir kenara bırakarak bu beş gruba baktığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1. *Sıfat-ı Nefsiyye*: Vücûd sıfatı olup Allah’ın var olduğunu ifade eder.
2. *Sıfat-ı Selbiyye*: Allah’ın şanına yakışmayacak şeylerin ondan tenzih edilmesini ifade eden sıfatlardır: Bunlar yaygın bir ifadeyle “zatî sıfatlar” olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu sıfatlar; kıdem, beka, muhalefetun

⁴⁷⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. II, s. 471-472, 463-465.

lil-havadis, kıyam binefsihi ve vahdaniyettir. Bu sıfatlar Allah'ın cisim olmadığı, çokluğu barındırmadığı, uyku, uyuklama vs. ile vasıflanmadığını da ifade eder ve muhalefetun li'l-havadis başlığı altında değerlendirilebilir.

3. *Sıfat-ı Subûtiyye*: Bunlar Gazali'nin de belirttiği gibi, hayat, ilim, irade, kudret, tekvin, semi, basar ve kelâm sıfatlarıdır.
4. *Sıfat-ı Haberiyye*: Allah'ın Kur'an'da belirttiği ve manasının tam olarak ortaya konamadığı ve müteşabih gruptan olan yed, vech, istiva gibi sıfatlarıdır.
5. *Sıfat-ı Fiiliyye*: Allah'ın yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme gibi sıfatlarıdır.⁴⁷⁶

İslam felsefesinde zat-sıfat ilişkisi ile ilgili tartışmalar denince, akla gelen ve eserlerde tartışılan, yukarıdaki sınıflandırmayla ifade edecek olursak, hayat, ilim, irade gibi subûti sıfatlardır. Nefsî sıfat, Allah'ın varlığının ispatı konusu içerisinde ele alınırken, selbî sıfatlar da incelenip tartışılmış ancak bunlar zat-sıfat ilişkisi bağlamında ele alınmamıştır.

Gazali'ye batığımızda –kelâmcı kişiliğini de düşünecek olursak- onun yukarıdaki sıfat gruplandırmasını büyük oranda kabul ettiğini söyleyebiliriz. Yalnız İbn Rüşd için aynı tespiti ileri sürmek güçtür. O, sıfatları sınıflandırıp adlandırırken zat-sıfat ilişkisinin nasıl kabul edildiğine bakmıştır. Bu açıdan, *Keşf* adlı eserindeki şu yaklaşımına bakalım: Allah'ın sıfatları, zatından mı ibarettir yoksa zatı üzerine zait midir? Yani bu sıfatlar “nefsî” midir yoksa “manevî” sıfatlar mıdır? “Sıfat-ı nefsiyye”den maksat, zata zait olmayan, zattan ibaret olan sıfatlardır. Vâhid ve

⁴⁷⁶ Şerafettin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi yay., Konya, 1998, s. 195-223.

kadim dememiz gibi. “Sıfat-ı maneviye”den maksat ise zata zait olan sıfatlardır.⁴⁷⁷

Bu sıfatlar hayat, ilim, irade, kudret, tekvin, semi, basar ve kelâm sıfatlarıdır.⁴⁷⁸

Dolayısıyla İbn Rüşd’ün bu ifadeleri bizce şu sonucu ortaya çıkarır: Eğer bu sıfatlar zata zait kabul edilirse “manevî” veya yaygın ismiyle “subûtî” sıfat olur; zata zait kabul edilmezse “nefsî” ya da yaygın ismiyle “zatî” sıfat olur. Bu durumu destekleyen en güzel cümle, İbn Rüşd’ün bu sıfat gruplandırmasını yaptıktan sonra şu ifadeyi kullanmasıdır: “*Eşarilere göre bu sıfatlar manevî sıfatlardır, zat üzerine munzam sıfatlardır.*”⁴⁷⁹

Sıfatlar konusundaki bu ve diğer açıklamalarına baktığımızda, bizce, İbn Rüşd sonuç itibariyle sıfatları üç grupta değerlendirmiş olmaktadır. Bunlar:

a) *Selbî Sıfatlar*: Allah’ı her türlü noksanlıklardan münezzeh kılan sıfatlardır.⁴⁸⁰

Bunlar yukarıda kelâmî açıdan ortaya koyduğumuz sıfat-ı selbiyye’yle aynıdır.

b) *Nefsî (zatî) Sıfatlar*: Hayat, ilim, irade, kudret, tekvin, semi, basar ve kelâm sıfatlarıdır.⁴⁸¹ Bu sıfatlar yukarıda kelâmî açıdan subûtî sıfatlar olarak belirtilmişti.

c) *Fiilî sıfatlar*: Allah’ın yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme gibi sıfatlarıdır.⁴⁸² Bunlar yukarıda kelâmî açıdan belirtilen fiili sıfatlarla aynıdır.

İbn Rüşd’ün sıfat anlayışına dair ulaşılan bu gruplandırmaya baktığımızda, onun bu meselede Gazali’den ilkin isimlendirme yönünden, ikinci olarak da zat-sıfat ilişkisinin nasıllığı yönünden ayrıldığını görmekteyiz.

⁴⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 68.

⁴⁷⁸ A.g.e., s. 63-68.

⁴⁷⁹ A.g.e., s. 68.

⁴⁸⁰ Bu konuda bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 70-94.

⁴⁸¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 63-68; *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, c. I, s. 340-341.

⁴⁸² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 108 vd.

Zat-sıfat ilişkisine konu olan sıfatlar Gazali’de “subûtî” veya “manevî”, İbn Rüşd’de ise “zatî” veya “nefsî” sıfatlar olarak söylenebilir. Ancak işin esasında bu sıfat gruplarının her ikisinde de aynı sıfatlar yer almaktadır. Bunlar: Hayat, ilim, irade, kudret, tekvin, semi, basar ve kelâm olup toplam yedidir. Bunların her birini burada anlatmak ve İbn Rüşd ile Gazali çerçevesinde değerlendirmek tezimizin sınırlarını da amacını da aşmaktadır. Bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda filozoflarımızın birçok eserinde geniş bilgiler bulunmakta olup bu konuda çeşitli araştırmalar da yapılmıştır. Bizim için önemli olan zat-sıfat ilişkisi ve bunun zorunlu varlıkta çokluğu gerektirip gerektirmediğidir.

Gazali’nin zat-sıfat ilişkisi konusundaki görüşlerini kendisine ait bölümünde anlatmıştık. O, bu konuda, filozofların görüşlerine karşı çıkmış ve bu doğrultuda *Tehâfütü’l-Felâsife*’de onları çeşitli açılardan eleştirmiş sonuçta onların Allah’ın bu sıfatlarını inkâr ettikleri sonucuna ulaşmıştır.⁴⁸³

İbn Rüşd’e gelince, o, zat-sıfat ilişkisi konusunda filozoflarla aynı görüşü paylaşa da *Keşf* eserinde dinî ve sosyolojik kaygılarla farklı bir tavır sergilemiş, bu konularda tartışma yapmanın fayda getirmeyeceğini, bu sıfatların dinin ortaya koyduğu şekilde kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. O, bu doğrultuda zat-sıfat ilişkisine dair farklı yaklaşımların bulunduğunu ve bu görüşlerin temelde ikiye ayrıldığını kaydetmiştir. Bu görüşlerden birini de kendi içinde ikiye ayırmış ve toplamda üç görüş ortaya koymuştur.⁴⁸⁴ Bunlar:

- a) Sıfatlar zattan ayrı olmayıp onunla bir ve aynıdır. Bu yaklaşım Allah hakkında her türlü çokluğu reddetmeyi öngörmüştür. Bu görüşü savunanlar Mutezile’dir.

⁴⁸³ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 98-109, Altıncı mesele.

⁴⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 70.

b) Sıfatlar zattan ayrıdır ve ona zaittir. Bu durumda Allah hakkında çokluk ortaya çıkar. Bu görüşü Eşariler savunmaktadır. Bu görüş iki şekilde ortaya konabilir:

- i. Çokluğu ifade eden bu sıfatlar, zat nedeniyle kaimdirler. Zat da kendi zatıyla kaimdir. Bu durumda sıfatlar zorunlu olmamış olur. Bu durumda zorunlu varlık hem zorunlu hem de zorunlu olmayandan bir araya gelmiş olur. Bu durum imkânsızdır.
- ii. Çokluğu ifade eden bu sıfatlardan her biri kendi kendileriyle kaimdirler. İbn Rüşd'e göre bu durum çoktanrıcılığı doğuracaktır.⁴⁸⁵

İbn Rüşd ortaya çıkan bu tablodaki hiçbir fikrin sağlam delillere dayanmayıp ayrıca bir fayda sağlamadığını da söylemiştir. Ancak *Tehâfüt*'teki yaklaşımı, yukarıda “a” şıkkında ifade edilen Mutezile'ye ait görüşe yakındır. Çünkü İbn Rüşd, Mutezile'nin, sıfatları Allah'ın zatına zait görmeyip O'nun özüne bağlı olarak kabul ettiğini,⁴⁸⁶ bu konuda filozofların da Mutezile'ye yakın bir düşünceye sahip olduğunu ve bu görüşün Eşarilerin görüşleri karşısında gerçeğe daha yakın bir görüş olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün *Keşf*'teki yaklaşımının onun genel manadaki düşüncelerini yansıtırma konusunda yanıltıcı olabileceğini ayrıca ifade etmekte yarar vardır.

⁴⁸⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 68-69; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 340. İbn Rüşd'ün, Eş'arilerin sıfatlar konusundaki düşüncelerinin Tanrı'da çokluğa neden olduğu şeklindeki itirazı için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 249-250.

⁴⁸⁶ Mutezile'nin ünlü isimlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sıfatlar konusundaki kanaatleri genel olarak bu yorumu ifade eder. Allah'ın sıfatlarının olduğunu kabul eden Allâf, ancak bunların O'nun zatına zait olmayıp aksine zatıyla aynı olduğunu söyler. Bu sıfatlar araz değil, hâl kabilindendir. Bu konuda ayrıntılı izahlar için bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Kültür Bak. yay., Ankara, 2001, s. 145-153; Ş. Gölcük – S. Toprak, *Kelâm*, s. 46; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla yay., İst., 1981, s. 174.

⁴⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 255; İbn Rüşd, eserlerinin muhtelif yerlerinde Mutezile'nin bazı görüşlerini kabul ettiğini söylemiştir. Onun Mutezile'ye yakınlığı dikkat çeker. Oadaki Mutezile etkisi için bkz. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Fecr yay., Ankara, 2007, s. 84 -87.

Zat-sıfat ilişkisiyle alakalı hararetli tartışmalar *Tehâfüt*'ün altıncı meselesinde geçmektedir. Burada Gazali'nin filozoflara yönelik eleştirilerini İbn Rüşd kesinlikle uygun bulmaz ve filozoflardan yana bir tavır sergiler.

Bilinmektedir ki, Meşşâî filozoflara göre Allah'ın ilim, irade gibi sıfatları sadece dilsel açıdan kullanılabilir. Bunlar bir tek öze işaret eder. Zorunlu varlık dışındaki varlıklarda sıfatlar zata zait olurken zorunlu varlık için böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü bu durum onda çokluğa sebep olur. Bu sıfatlar ister özümüze eklensin ister varlığımızla birlikte bulunsun neticede öze eklenmiştir. Zira bunlar iki farklı şeydir ve zorunlu varlık için böyle bir şeyi kabul etmek onda çokluğa neden olacaktır.⁴⁸⁸

Zat-sıfat ilişkisine dair Meşşâî filozofların bu genel fikirlerini İbn Rüşd de benimsemiştir. Sıfatların öze eklenmesinin zorunlu varlıkta çokluğa neden olacağını ve böyle bir sonucun kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Zira ona göre de eğer öze eklenen herhangi bir şey olursa bileşiklik ortaya çıkar. Bileşikliğe sahip olan her şey de son tahlilde nedenlidir ve oluş ve bozuluşa maruzdur.⁴⁸⁹

İbn Rüşd, bu kanaatinin sıfatsız bir varlığı doğurabileceği ihtimalini hesaba katmış olmalıdır ki, bu durumu şöyle izah etmiştir: Birliğine zarar getirmemek şartıyla, bir tek zatı, izafet, selb ve vehim gibi çeşitli yollardan birçok sıfatla nitelemek elbette mümkündür. Ancak bu durum bir şeyin hem var, hem bir, hem de mümkün veya zorunlu olmasına benzer. Aynı şekilde, bir şey, başka bir şeyin varlık kazanmasına sebep olması bakımından kudretli ve fail, iki zıttan birini seçmesi bakımından iradeli, yaptığı fiili ve bunun sonucunda ortaya çıkan şeyi bilmesi

⁴⁸⁸ Bu özet için bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 97; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 39-46; *Ta'likât*, s. 84; Zenon *Risalesi*, s. 111-112; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 119; *Deavii Kalbiyye*, s. 117; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s.113; *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 49,51; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 90-91.

⁴⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 362.

bakımından bilgili ve tüm bu özellikleri nedeniyle de diri olarak nitelendirilmesi mümkündür ve bu durum onda çokluk da gerektirmez. Ancak burada, kendi başına var olup, özellikle tözsel olan ve fiil halinde bulunan birçok sığata sahip basit bir varlığı kabul etmek imkânsız olan bir durumdur.⁴⁹⁰

Peki bu sıfatların zatla ilişki biçimi nasıldır. Kanaatimizce İbn Rüşd bu konuda da “bilkuvve”ye sığınmış ve sıfatların yukarıda izah ettiği tarzda zatta çokluk oluşturmayacak şekilde bulunmasını kuvve halinde bulunma olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım Allah'ın birliğine de zarar vermemiş olacaktır. Bu durumu İbn Rüşd şöyle ifade etmektedir:

*“Bu sıfatların kuvve halinde bulunmalarına gelince, filozoflara göre, bir şeyin fiil halinde bir, kuvve halinde ise çok olması imkânsız değildir.”*⁴⁹¹

Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Allah fiil halinde bir, kuvve halinde çoktur. Başka bir ifadeyle zihin dışında tek, zihinde çoktur. Ona göre bu vaziyet, tanımlanan şeyin durumuna benzer. Tanımlanan şeyi oluşturan parçalar vardır. Onun bu parçalardan oluşması zihinsel anlamda bir tür çokluk olarak görülür ama fiil halinde aslında böyle bir çokluk söz konusu değildir. Nitekim insan düşünen bir canlıdır dediğimizde birbirinden ayrılmış gibi görünen canlılık ve düşünme, zihinde ayrı gibi gözüксе de zihin dışında bir ve aynı şeydir.⁴⁹²

Diğer yandan İbn Rüşd'ün zat-sıfat ilişkisine dair yaklaşımı, kendisinin de ifade ettiği gibi, Hristiyanların teslis inancına benzemektedir. Ona göre Hristiyanlar da üç ilkeyi zata zait olarak görmezler. Onlara göre bu ilkeler ancak tanım bakımından çokluk ifade ederler. Bunlar fiil halinde bir, kuvve halinde ise çokturlar.

⁴⁹⁰ A.g.e., c. I, s. 364-365.

⁴⁹¹ A.g.e., c. I, s. 365.

⁴⁹² A.g.e., c. I, s.365, 341-342.

Onların “üç, birdir.” demeleri bu şekildedir.⁴⁹³ İbn Rüşd, burada kendi görüşünü Hristiyanların görüşlerine benzetirken bir yandan da onların teslis inancının bir açıdan makul olduğunu da ortaya koymuştur. Ancak tüm bunlara rağmen *Keşf*’teki ifadelerinde teslisteki ilkelerin bir açıdan zata zait olduğunu söylemesi de dikkate değer bir noktadır.⁴⁹⁴

İbn Rüşd’ün sıfatların zatla ilişkisini, tanım bakımındaki çoklukla izaha girişmesi, cisimlik konusunda cins ve ayırım yönünden zorunluda çokluk olamaz şeklindeki düşünceleriyle açıkça çelişmektedir. Orada böyle bir tanımsal çokluğun zorunlu için değil de cisimler için geçerli olabileceğini söyleyen İbn Rüşd’ün, burada sıfatların zatla ilişkisini, tanımın unsurlarının tanımla ilişkisine benzetmesi anlaşılır bir durum değildir. Ancak onun bu yorumlarını zat-sıfat ilişkisi gibi kapalı ve zor bir meseleye getirilen bir izah biçimi olarak görmek de mümkündür.

Zat-sıfat ilişkisine dair İbn Rüşd’ün yukarıdaki izahları da göstermiştir ki, İbn Rüşd’ün ilim, irade vs. gibi sıfatları zatî sıfatlar olarak gördüğünü ifade etmek gerekir. Bu sebeple, bu tür sıfatları ortadan kaldırmak, zatın ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. İşte bundan dolayı zatî olarak kabul edilen bu sıfatlar zorunlu varlıkta çokluk oluşturmayıp onun zatıyla aynı kabul edilmiş ve ona yüklem olarak verilmiş olur. Bu durum nefsteki sıfatlarda da böyledir. Ancak Eşarilerin bakışında ise bu sıfatlar bir nevi ilintidirler ve bu sıfatlar ortadan kalkınca zat ortadan kalkmaz ve zata yüklem olarak da verilemezler. Bu nedenle onlar, zatî sıfatların tersine hem zihinde hem de zihin dışında zattan ayrı olup onda çokluk oluşturur.⁴⁹⁵

Gazali ve İbn Rüşd’ün zat-sıfat ilişkisine dair tartışmaları Tehâfütlerin altıncı meselesinde uzun uzadıya devam eder. Bunlar ayrıca ele alınıp araştırılması gereken

⁴⁹³ A.g.e., c. I, s. 342.

⁴⁹⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 70.

⁴⁹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 340-341.

konulardır. Bu bölümdeki tartışmalardan İbn Rüşd adına çıkabilecek prensip niteliğinde bazı önemli hususlar vardır. Bunların çoğu Gazali'nin eleştirileri sonucu İbn Rüşd tarafından ortaya konma gereği doğmuş hususlardır. Bu bakımdan Gazali'nin İslam felsefesindeki birçok felsefî tartışma konusunun ortaya atılmasında büyük bir etkisinin olduğunu belirtmek gerekir. Bu hususlardan birinde İbn Rüşd ilk failin herhangi bir sıfatı kabul etmediğine dikkat çeker ve onun kabul edici olmadığını, zira kabul etmenin maddeye özgü olduğunu belirtir.⁴⁹⁶ Başka birinde İbn Rüşd, zorunlu varlığın herhangi bir sıfatla yetkin olmadığını, bunun zorunlu varlığın zorunluluğunun temel ilkesi olan nedensiz olmaya ters düştüğünü ifade eder. Bu doğrultuda, yetkinliği “kendi özüyle yetkin”, yetkinlik ifade eden “bir sıfatla yetkin” olmak üzere iki tür yetkinlik olarak ayırmaktadır. Buradan “bir sıfatla yetkin” olanın, bu sıfatı verene muhtaç olması gerektiği sonucuna ulaşan İbn Rüşd, ne sıfatların ne de zatın bir sıfatla yetkin olmaması gerektiğini belirtir. Eğer böyle olursa eksik bir zat ve bu zatı yetkinleştiren bir takım sıfatların ve bu sıfatları da yetkinleştiren başka sıfatların ortaya çıkacağını, sonuçta bileşik ve eksik bir zorunlu varlıktan söz edileceğini kaydeder. Sonuç itibarıyla İbn Rüşd'ün zorunlu varlıkta sıfatlar nedeniyle herhangi bir çokluğu kabul etmediğini ve bu konuda sıfat mevsuf aynılığını benimsediğini söylememiz mümkündür.⁴⁹⁷

Dolayısıyla zorunluluk İbn Rüşd'ün anlayışında zat-sıfat ilişkisi nedeniyle de çokluğu barındırmamalıdır.

⁴⁹⁶ A.g.e., c. I, s. 377.

⁴⁹⁷ A.g.e., c. I, s. 382.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARŞILAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRME

İmkân, imkânsızlık ve zorunluluk konularına geçmeden önce Gazali ve İbn Rüşd'ün varlık anlayışlarını ana hatlarıyla karşılaştırıp değerlendirmeyi uygun görüyoruz.

1. Varlık başlı başına ele alındığında, tanımlanması en güç kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Fârâbî ve İbn Sina, onun tanımlanamadığını söylemektedir. Çünkü varlık, kendiliğinden belli olan, zihne yerleşmiş, tüm kavramlardan önce ve hepsinin en basitidir.⁴⁹⁸

Fârâbî ve İbn Sina'da varlık ile ilgili mantıksal ve ontolojik anlamda uzun açıklamalar bulmak mümkünse de aynı durumu Gazali ve İbn Rüşd için söylemek zordur.

2. Gazali'nin birkaç cümlesinden anlaşıldığı kadarıyla, varlık, aslından şüphe edilmeyen şeydir. Gazali, “vücûd” ve “mevcud” kavramlarını, varlığı ifade etmede kullanırken özel bir ayrıntıya dikkat çekmemiştir. Onun varlık anlayışının çıkış noktası zorunlu varlıktır. Bu nedenle asıl varlık olan Allah öncelikli gelmek şartıyla, cevher, cisim ve arazlar da varlıktır. Dolayısıyla onun anlayışında, varlığın, yokluğun karşıtı olduğunu söylemek mümkündür. Buradaki yokluk mutlak bir yokluktur; onu bir şey olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu tablo, onun varlığı en genel manada kullandığını gösterse de başka açıklamalarının, varlığı, Allah'ın dışındaki mevcutlar olarak gösterdiğini de söyleyebiliriz. Zira o, varlığın kudretten hâsıl olabilen sabit bir şey olduğunu açıkça söylemektedir. Allah'ın kudretin bir ürünü olmadığı da aşikârdır. Dolayısıyla yokluk üçüncü bir gruba ifade etmektedir. Çünkü yokluk

⁴⁹⁸ İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 27, 28; Fârâbî, *Deavii Kalbiyye*, s. 115.

kudretin tesiriyle fiil haline gelemmez. Bunlara ek olarak, Gazali, varlığın bir şeyin dışarıdaki, zihindeki ve sözdeki gerçekliğini ifade etmek için de kullanıldığını belirtmiştir.

İbn Rüşd ise çıkış noktası itibariyle Gazali'den ayrılırken, ulaşılan netice itibariyle onunla benzerlik göstermektedir. Varlığı ifade etmek için genellikle “mevcud” kavramını tercih eden İbn Rüşd, Aristo'nun da tesiriyle onun birçok anlamı olduğunu söyler. Ancak bu anlamları sonuçta iki grupta toplar. Bunlardan birincisi, “doğru” anlamında olup bilgi dediğimiz şeye denk gelir. Gazali'nin de varlığın bu yönüne dair ifadeleri vardır. İkincisi ise Gazali'nin de ileri sürdüğü gibi cevher ve arazları barındırması ve bir çeşit cins teşkil etmesidir. Varlık isminin on kategoriye bu şekilde verilmesi, onu nesnelerin zorunlu bir niteliği şeklinde kabul etmeyi gerektirmemelidir. Bu anlamıyla varlık, yokluğun zıddı olmaktadır. Ancak İbn Rüşd'ün “yok” kavramına verdiği anlam Gazali'deki gibi değildir. Çünkü İbn Rüşd'e göre yok bir tözdür, varlıktır, şeydir. Fakat bu varlık kuvve halini ifade eder.

3. Gazali ve İbn Rüşd varlık konusunda Fârâbî ve İbn Sina kadar derin değillerdir. Burada Fârâbî ve İbn Sina'nın varlık anlayışlarını anlatmak mümkün olmamakla beraber, zaten bu konuyla ilgili çalışmalarda yeterli derecede bilgi bulmak mümkündür. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Fârâbî ve İbn Sina, varlığı, Gazali ve İbn Rüşd'ün belirlediği “mevcud”un ötesinde, varlık olmak bakımından, mutlak manada, zihinsel ve dışsal yönüne de temas ederek ele almışlardır.⁴⁹⁹

4. Burada İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelik önemli bir eleştirisine dikkat çekmekte yarar vardır. Tezimizin birçok yerinde geçen bu konu, İbn Sina'nın varlığı bir ilinti olarak görüp görmediği ile ilgilidir. Varlık-mahiyet ilişkisinde de ele

⁴⁹⁹ İbn Sina'nın varlık anlayışıyla ilgili olarak bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 32-71. Bu eserde İbn Sina ile Fârâbî arasındaki büyük benzerlikler de vurgulanmıştır.

alındığı üzere, İbn Rüşd, İbn Sina'nın anladığı anlamdaki varlığın, şeylerin özlerine (zat) işaret etmediğini, bir şeyin var olması anlamına gelen varlığı, zihin dışında mahiyete eklenmiş bir şey gibi gördüğünü, başka bir ifadeyle, varlığı, mahiyette bulunan bir ilinti olarak kabul ettiğini söylemişti. Bu durumun, özellikle zorunlu varlıkla ilgili bazı sorunlara neden olacağını belirten İbn Rüşd, eğer varlık, mahiyetin varlığının bir koşulu olarak kabul edilir ve dolayısıyla zorunlu varlık da kendi mahiyetinin koşulu olan bir varlığa sahip olarak düşünülürse, bu durumda zorunlu varlık, koşul ve koşullardan oluşmuş olur ki bu da mümkün varlıktan başkası değildir.

Ancak İbn Rüşd'ün, dolayısıyla da Gazali'nin bu tenkidini anlamsız bulan araştırmacılar olmuştur. Bunlara göre İbn Sina “varlık mahiyete katılan bir arazdır” derken, burada, arazdan cevherin karşıtı olan arazi değil, bir şeyin zihin dışında var, sabit ve hâsıl olması anlamını kast etmiştir.⁵⁰⁰

5. Varlık ayırımına baktığımızda ise hem Gazali hem de İbn Rüşd'ün varlığı zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırdığını görmekteyiz. Bu ayırmada, zorunlu varlık konusunda çok farklı olmasalar da mümkün varlık hususunda, özellikle de onun imkânı hakkında, ciddi ayrılıklar içerisindeyler. Ancak her ikisi de Fârâbî⁵⁰¹ ve İbn Sina'nın⁵⁰² üçüncü bir varlık çeşidi olarak belirledikleri “vâcip ligayrihi, mümkün bizâtihi” çeşidini kesinlikle kabul etmemektedirler.

⁵⁰⁰ Mahmut Kaya, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi”, *İbn Sina Armağanı* içinde s. 459, izah ve tartışmalar için s. 456-458. Bu konudaki tartışma ve sonuçlar konusunda geniş bir çalışma olarak bkz. Atay, “Mahiyet ve Varlık Ayırımı”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, s. 151-164, İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelik eleştirileri ve İbn Sina'yı yanlış anladığına dair bkz. A.g.m., s. 157-164; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 95-103; *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 33-39.

⁵⁰¹ Fârâbî, *Mufârikât*, s. 102-103; İ. Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 73-74.

⁵⁰² İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 224-225; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 155. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİF, yay., Ankara, 1992, s. 51-52, 58.

I. İMKÂN

1. İmkân konusu mümkün varlıkla ilgilidir. İmkân, filozoflara göre farklılıklar gösterse de genel olarak bir varlığın var olma potansiyelini, gücünü veya ihtimalini ifade eder. Ayrıca mümkün varlığın mümkünlük özellikleri anlamına da gelmektedir. Bu ikinci anlama ulaşmada filozofların mümkün ve imkânı birbirinin yerine kullanması etkili olmuştur.

2. Gazali mümkün varlık için “mümkinu’l-vücud” veya “câizu’l-vücûd”, İbn Rüşd ise “el-mümkin el-hakikî” ifadesini kullanmayı daha doğru bulur. Ancak onların çeşitli eserlerinde İbn Sina ve Fârâbî’nin kavramlarını⁵⁰³ olduğu gibi kullandıklarını da görmekteyiz. Ancak bu kavram kullanımı onların kast ettiği manayı içerir şekilde değildir. Bu çerçevede İbn Sina’nın “el-mümkin el-hakikî” (gerçek mümkün) diye belirlediği varlık çeşidiyle⁵⁰⁴ İbn Rüşd’ün aynı isimle belirlediği varlık çeşidi arasındaki farka dikkat çekmemiz gerekir. Zira isimleri aynı olan bu iki varlık çeşidinin aynı şeyi ifade etmediğini düşünüyoruz. İbn Sina’nın gerçek mümkün dediği bu varlık çeşidi, varlığı ile yokluğu birbirine eşit olan şeydir. Onun özü veya mahiyeti var ya da yok olmakta birbirine üstün sayılmaz. Bu mümkünün varlığı ve yokluğu âdeta terazinin eşit duran iki kefesi gibi dengededir. Bu hal gerçek imkânı ifade eder. Onun varlığa çıkması bir sebebe bağlıdır.⁵⁰⁵

İbn Sina’nın gerçek mümkünü dair bu yorumu mantıksal bir imkânı mı, yoksa ontolojik bir imkânı mı ifade etmektedir? Bu soruya cevap verebilmek için onun şu fikirlerini hesaba katmak gerekir. Ancak bu şekilde gerçek mümkünün ontolojik bir

⁵⁰³ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 224-226; Fârâbî, *Mufârikât*, s. 101; Zenon Risalesi, s. 109; *Deâvii Kalbiyye*, s. 115-116; Bu kavramlar için bkz. Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s. 72-76; ayrıca Atay’ın, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi* eserinde bu konuyla ilgili geniş malumat bulunmaktadır.

⁵⁰⁴ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 238.

⁵⁰⁵ Bu özet için bkz. Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 146-147, 149-150; İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 238-239.

yöne sahip olup olmadığı ortaya konabilir. Bunlar: 1. “Vacip ligayrihi, mümkün bizâtihi” olarak belirlenen ikinci bir mümkün varlık çeşidi.⁵⁰⁶ 2. “Yokluk” bir şeydir, anlayışı.⁵⁰⁷ 3. Ayaltı âlemdeki varlıkların imkânı varlıklarından öncedir, ama ayüstü âlemdeki varlıkların imkânı varlıklarından önce değildir.⁵⁰⁸ Bu üç fikirden hareket ederek şunu ifade edebiliriz: İbn Sina’ya göre gerçek mümkün, ayaltı âlemde geçerli olan ve henüz varlığa çıkmamış, fakat mutlak manada da yok olmayan bir şeydir. Bu da İbn Rüşd’ün “*Mümkün, var olmaya ya da var olmamaya elverişli bir durumda bulunan “yok”tur. Bu mümkün olan “yok”, hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün olmayıp, sadece kuvve halinde bulunması bakımından mümkündür.*”⁵⁰⁹ ifadesinde söylemek istediğine denk düşmektedir. Ancak İbn Sina’da bu imkân, ayaltı âleme özgü iken İbn Rüşd’de böyle bir sınırlamayla karşılaşmamaktayız.

Bu nedenle Gazali ve İbn Rüşd’ün de ifade ettiği gibi, tüm karışıklıklara sebep olan şey, İbn Sina’nın “vacip ligayrihi, mümkün bizâtihi” şeklindeki varlık türünü kabul etmesidir. İşte bu nedenle onun gerçek mümkün dediği şey, İbn Rüşd’deki gerçek mümkünle birebir örtüşmez. Zira İbn Rüşd’de gerçek mümkün tüm mümkünler için geçerli iken, İbn Sina’da ayaltı varlıklar için geçerlidir. Hatta bu imkân, ayaltı varlıklardaki heyulaya denk gelen imkânın ötesinde, mantıksal bir olabilirliği de ifade etmektedir.⁵¹⁰

3. İmkân ile mümkün kavramlarının çoğunlukla birbirinin yerine kullanılması noktasında Gazali ve İbn Rüşd’ün benzer bir yaklaşım sergilediklerini görmekteyiz.

⁵⁰⁶ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 225-226.

⁵⁰⁷ İbn Sina’da yokluk bir bakıma bir şey olarak kabul edilebilir ve bu şekildeki kabul, ayaltı varlıklarda geçerlidir. Buradaki “yok”a denk gelen heyuladır. Bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 213-214.

⁵⁰⁸ Atay, *a.g.e.*, s. 216-217; İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219-220.

⁵⁰⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-Tehâfüt*, c. I, s. 127.

⁵¹⁰ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 213-215.

Bu durum, onların “imtina-mümteni”, “vücûp-vâcip” gibi ikili kavramlarda da geçerlidir. İmkân ile mümkünün eş anlamlı kullanılması imkânın mümkününe ait bir nitelik veya bir nevi mümkünlük özellikleri olduğunu doğursa da İbn Rüşd imkânın bir nitelik olduğunu kabul etmemekle Gazali’den ayrılır. Fakat İbn Rüşd’ün imkânın nitelik olmadığı istisnasını kabul etsek de sonuçta her iki düşünürümüzün mümkününe ait özellikler konusunda çok yakın bir duruş sergilediklerini söyleyebiliriz. Burada mümkününe ait niteliklerin, hâdis varlıkların niteliklerini yansıtmaları dikkate değerdir. İşte bu nokta İbn Rüşd’deki imkân anlayışının bir sonucu olan maddenin ezeliliğine bir çözüm getirilebilir. İfadeleriyle imkâna ezelilik veriyormuş gibi bir izlenim sergileyen İbn Rüşd’ün, mümkün varlığa ait vasıflarla, ondaki bu ezeliliği kaldırdığını söyleyebiliriz.

Mümkün varlıkların bu nitelikleri, Fârâbî ve İbn Sina’da da vardır. Her ne kadar onlar mufârik varlıklarda bir tür zorunluluk kabul edip onları ayaltı âlemdeki mümkünlerden farklı olarak görseler de bu durum söz konusu varlıkları nedenli olmaktan kurtarmamış, nihayetinde mümkün varlıklar sınıfına dâhil etmiştir.⁵¹¹ İşte bu ayırım Gazali ve İbn Rüşd tarafından benimsenmeyen bir durumdur.

4. İmkân vasfını belirlemede, mümkünün diğer varlıklar karşısındaki konumu her iki düşünürümüz için çıkış kapısı olmuştur. Gazali’nin hareket noktası zorunlu

⁵¹¹ Fârâbî ve İbn Sina’nın bu görüşleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 51-53, 55 vd; Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. G. Küken-U. Nutku, Alfa yay., İst., 2001, s. 28; Ancak Fârâbî de ayüstü ve ayaltı âlemdeki mümkünler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ayüstü mümkünler basittir, cisimsel değildir, zıtları yoktur, türleri yoktur, her biri semavî cisimlerin kürelerinden birini varlığa getirmek gibi özelliklere sahip olmak bakımından ayaltı âlemdeki mümkünlerden farklılaşırlar. Bu konuda bkz. M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir”, *Felsefe Dünyası*, çev. Gürbüz Deniz, 2001/1, sy. 33, s. 94-95; İbn Sina’nın mümkün varlıklara dair benzer görüşleri için bkz. İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 146-160; Altıntaş, *İbn Sina Metafizikî*, s. 58-60; Ayüstü ve ayaltı mümkün varlıkların nitelikleri için de bkz. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 86-88.

varlıktır. O, zorunluyu hem mümkün hem de imkânsıza zıt kabul etmektedir.⁵¹² Gazali'nin bu yaklaşımı imkân ile imkânsızı birbirine yakın gösterse de aslında her ikisinin arasında bir karşıtlığın olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ancak onun bazı dinî kaygıları bu noktada tam bir zıtlığı engeller.

İbn Rüşd'de ise çıkış noktası mümkün varlıktır. Ona göre mümkün, hem zorunluya hem de imkânsıza karşıt olmaktadır. Mümkünün, dolayısıyla da imkânın zorunluya zıt kabul edilmesi her ne kadar imkânın ezeliliğini tamamen ortadan kaldırmasa da onu zorunluya bağımlı kılmakta ve ondaki bu ezeliliği yumuşatmaktadır. İbn Rüşd bu şekildeki zatî sonralığı, bir varlığın veya onun imkânının hudûsu için yeterli bulmaktadır. İbn Rüşd'de imkân, imkânsızlığa da zıttır. Çünkü imkânsız olan, asla var olamaz.

Aslında burada Gazali ve İbn Rüşd büyük oranda benzerlik göstermişlerdir. Zira her ikisinde de imkân-zorunluluk, imkânsızlık-zorunluluk zıtlığı vardır. Geriye imkân-imkânsızlık zıtlığı kalmaktadır. İşte bu noktada Gazali ile İbn Rüşd'ün imkânın belirlenmesine dair ölçütleri devreye girmektedir. Bu da onları ayıran en önemli noktadır.

5. Gazali'ye göre bir şeyin imkân sahasında olması, onun sadece aklın imkânsızlık sınırlarında olmaması değildir. Gazali burada adeta iki çeşit imkânsızlık kabul etmektedir. Birincisi, imkânsızlığı aklın temel ilkeleri ile belirlenenler. İkincisi imkânsızlığı aklın temel ilkeleriyle belirlenmiş gibi olanlar. Bu ikinciler imkânsız olmayıp imkânsızlıkları aklî bir temele de dayandırılmaz. Örneğin bir kitabın ata dönüşmesi imkânsız değildir. Gazali buna izah getirmek için Allah'ın kudret, irade ve

⁵¹² Burada sözü edilen zıtlık, bu varlıkların özellikleri çerçevesinde oluşan halleri ile ilgilidir. Yoksa Fârâbî'nin de belirttiği gibi ontolojik anlamda bir zıtlığı kabul etmek ve zorunlu varlığın zıddının olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bu, bazı imkânsız durumları da beraberinde getirecektir. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 36-38.

ilim sıfatlarından yararlanmıştır. Bu yaklaşım ikinci bir ölçütün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ölçütte ya mümkün güç yetirilebilendir ya da güç yetirilebilen mümkündür. Gazali'ye göre Allah'ın güç yetirebileceği her şey imkân sahasında olduğu için imkân güç yetirilebilen her şey olmuştur. Ancak bunu İbn Rüşd kabul etmez ve bu hususta Gazali'nin belirlediği ölçütlerden sadece birincisine (makul olan mümkündür) yakın durur. Ona göre aklın kabul etmediği hiçbir şey imkân sınırında değildir.

İbn Rüşd'ün imkânı belirlemede failin kudretini esas almaya karşı çıkması İbn Sina'nın da benimsediği bir görüştür. Zira İbn Sina failin, varlığın imkânına güç yetiremeyeceği, dolayısıyla failin kudretinin, varlığın imkânına ilişmediğini savunur.⁵¹³

6. Gazali ve İbn Rüşd'ün imkân anlayışlarının kırılma noktasını, imkânın mümkünden önce olup olmadığı ve onun dışarıda bir karşılığının bulunup bulunmadığı konuları oluşturur. Gazali, imkân mümkün eşzamanlılığını kabul ederek, mümkünden önceki herhangi bir imkân halini kesinlikle reddetmiştir. Ona göre varlık sahasına geçmeden önce imkânın kuvve halinde bile varlığından söz edilemez. İmkân denen şey, bu bağlamda, aklî yargılardan başka bir şey değildir. Bu yorumuyla Gazali, imkân gibi kavramları modal kavramlar olarak görmüş ve bu yaklaşımıyla yoktan yaratmaya izah getirmiştir. Gazali'ye göre imkânı var olarak kabul etmek maddenin ezeliliğine, dolayısıyla da âlemin kıdemine götürür. O, bu çerçevede, kanaatini desteklemek için başka bir iddia da ileri sürer: Zihin dışında tümelerin değil tikellerin bulunduğunu söyleyen Gazali, bu noktada imkân gibi tümel bir kavramın dışarıda bulunmadığını, hatta bunu filozofların da kabul ettiğini

⁵¹³ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 162; Engin Erdem, *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, s. 65.

söylemiştir. Gazali, imkânın zihin dışında herhangi bir karşılığının olmadığı hususundaki düşüncelerini çeşitli örneklerle desteklemiştir. Bu bağlamda imkânsızlığın dış dünyadaki karşılığının ne olduğunu merak eden Gazali, bu sorusuna tatmin edici bir cevabın bulunamayacağını ileri sürer.

İbn Rüşd ise ne Gazali gibi ne de tam olarak filozoflar gibi düşünür. Ona göre imkân mümkünden öncedir. Aristo'nun kuvve-fiil ve heyula anlayışını temel alan İbn Rüşd, kuvveyle, imkânın mümkün karşısındaki durumunu, heyula ile de kuvve hali olan bu imkânın ontolojik yönünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre imkân, aklî bir kavramdan ibaret görülmemelidir. O, zihin dışında bir dayanağa dayanır ve bu dayanak da heyuladır. Tümel bir kavram olarak da imkânın dışarıda bir karşılığı vardır. Ona göre nasıl ki tümel, tikellerden soyutlanarak kavramlaştırılmış ve bir nevi kuvve olarak dışarıda bulunuyorsa -ki onun dayanağı soyutlandığı tikellerdir- aynı şekilde tümel bir kavram olan imkânın da zihin dışındaki dayanağı, soyutlandığı tikellerdir.⁵¹⁴ Ancak onun tümeller bağlamındaki izahı temel amacına tam olarak hizmet etmemiştir. Çünkü esas itibarıyla imkân, tikellerden önce gelmeliyken, tümeller bağlamındaki izahta, tikeller imkândan önce gelmiştir. Bu da İbn Rüşd'ün, Gazali'nin iddialarından ilkinde verdiği cevapla, ikincisine verdiği cevapta kast ettiği imkânın aynı imkân olmadığını ortaya çıkartmaktadır. Birincisinde mutlak manada kabul edilen imkân, ikincisinde izafî manada kabul edilmiştir.

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün imkân-mümkün ilişkisini kuvve-fiil ilişkisine dayandırması da dayanak konusunda çeşitli problemlere neden olmuştur. Zira o,

⁵¹⁴ Tümellerin zihin dışında da bulunup bulunmadığı konusunda İbn Rüşd, İbn Sina gibi düşünmektedir. İbn Sina'ya göre, tümel, tümel olarak dışarıda bulunamaz, ancak tikellerden soyutlanmış olması bakımından bulunabilir. Fakat İbn Sina'nın mutlak varlık dediği bir durum vardır ki, bu hiçbir şekilde dışarıda bulunamaz. Ancak bu varlığın tümel olmadığını daha önce söylemiştik. Bu konuda tezimizdeki Gazali'ye ait bölümde, ilgili yere bakılabilir. Ayrıca bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 42-59; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 172-173, c.II, 180-184, 186-187.

kuvvenin fiilden önce geldiğini ileri sürmüşse de bu önceliğin bir açıdan olabileceğini belirtmişti. Çünkü kuvveye bir açıdan öncelik verilmezse imkân mümkünden önce gelmeyecektir. Diğer taraftan mutlak manada fiilin önce gelmesi gerektiğini savunan İbn Rüşd'ün, imkânın tam manadaki önceliğini izahta ne derece başarılı olacağı merak konusudur. Dolayısıyla ya ezeli bir imkân kabul edilecek ya da imkân mümkün önceliği Gazali'nin dediği gibi anlaşılabacaktır. Ya da Fârâbî ve İbn Sina gibi önce bir ilk yaratma (sudûr veya ibda), sonrasında da ikinci yaratmalardaki imkân yani kuvve önceliği düşünülecektir.

Zaten bu noktada heyulanın ezelîliği problemiyle karşı karşıya kaldığını gören İbn Rüşd, ezelîliği sadece zorunluluğun bir şartı kabul ederek, heyuladaki ezelîliği hafifletme gayretine girişmiştir. Ancak heyulanın mutlak manada ezeli olmadığını açıkça ifade edememiştir. Âlemin kıdemi problemini tartıştığı *Faslu'l-Makâl*'de, bu meselenin kavramsal bir tartışma olduğunu söylese de yoktan yaratmanın ayetlere dayandırılarak ileri sürülemeyeceğini belirtmeden de geçememiştir. Buna âlemin var oluşundan önce hep bir şeyin gerekli olduğu anlayışı ve “yok”u mutlak yokluk olarak değil, bir şey olan “yok” olarak kabul etmesi de eklenince, ezelîlik fikrine doğru gittiğini söyleyebiliriz. Tüm bunlara ek olarak, heyulanın oluşmadığını, üzerinde her şeyin gerçekleştiği bir dayanak olarak kabulü de hesaba katılınca İbn Rüşd'ün âlemin ezelîliği ya da maddenin ezelîliğini savunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

İmkânın mümkünden önce olması ve onun dışarıda bir dayanağının olduğu konusunda İbn Rüşd'ün, Fârâbî ve İbn Sina'dan ayrıldığı noktalar vardır. İbn Sina da mümkünden önce, o mümkünün varoluş imkânının gelmesi gerektiğini ve bunun da

madde olduğunu söyler.⁵¹⁵ Ancak bu durumun İbn Rüşd’de olduğu gibi tüm varoluş ya da yaratmalar için geçerli olup olmadığı, İbn Sina’nın yoktan yaratmayı kabul edip etmediği, mutlak manada imkânı mümkünönceleyip öncelemediği tartışma konusudur. Bu soruları bazı araştırmacılar ele almış ve aslında imkânın mümkünöncelenmesi nedeniyle İbn Sina’da evrenin ezelîliği gibi bir durumun ortaya çıkmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵¹⁶ Onlara göre, İbn Sina tüm mümkünleri Aristo’nun maddesi gibi bir maddeye dayandırmamaktadır. İbn Sina’nın varlıktan önce hiçliği/yokluk kabul ettiğini söyleyen bu araştırmacılar, onun ayüstü varlıklar ile ayaltı varlıklar arasında bir ayrım yaptığını, ayüstü varlıklardan önce hiçliği kabul edip bunlardan önce ezelîliği gerektirecek bir imkânı söz konusu etmediğini belirtmişlerdir. Ancak sadece ayaltı âlemdeki mümkünlerden önce bir imkânın İbn Sina tarafından kabul edildiğini, işte heyulanın bu imkân olduğunu ifade etmişlerdir.⁵¹⁷

Bu durum şöyle de izah edilmiştir: İbn Sina’da varlıklar üçe ayrılır: 1.“Vâcib bizâtihi” (zorunlu varlık). 2.“Vâcib ligayrihi, mümkün bizâtihi.” 3.“el-Mümkün el-hakikî”. Bunlardan birincisi olan zorunlu varlığın imkânla herhangi bir ilişkisi yoktur. İkinci varlık çeşidinde, imkân, varlıklardan önce değildir; çünkü bunlar bir açıdan zorunludurlar. Bunlar ayüstü varlıklardır. Üçüncü grup varlıklar ise –ki bunlar ayaltı varlıklardır- işte bunların imkânı varlıklarından öncedir.⁵¹⁸

Bunlara dayanarak araştırmacılarından bazıları İbn Sina’da bir tür yoktan yaratma (“yok”un kendisinden değil) olduğunu, bu yaratma biçiminin İbn Sina’daki “ibda” ile de izah edilebileceğini belirtmişlerdir. Ayüstü varlıkların, “ibda” ile var

⁵¹⁵ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 119-120; Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 158.

⁵¹⁶ Örnek olarak bkz. Mahmoud, “İbn Sina’nın Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu”, s. 191, 194.

⁵¹⁷ A.g.m., s. 195-196, 201-202; Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 216-217.

⁵¹⁸ Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 159-160.

edildiklerinden dolayı, imkânlarının varlıklarından önce olmadığını, “ibda” ile yaratılmaları izah edilen bu varlıklardan önce her hangi bir şeyin söz konusu olmadığını belirtmişlerdir.⁵¹⁹ Sistemleri büyük oranda benzer olan Fârâbî’de de benzer durumun olduğunu, bu noktada bir tür yoktan yaratmanın onun tarafından da benimsendiğini söyleyenler olmuştur.⁵²⁰ Burada da “ibda”nın anahtar kavram olduğunu, “ibda” kavramının akıllar âlemi, “halk” kavramının ayaltı varlıklar, “tekvin” kavramının ise kevn ve fesada maruz varlıklar için kullanıldığını ileri süren araştırmacılar, bu sıralamaya bakıldığında neticede Fârâbî’de bir çeşit yoktan yaratmadan⁵²¹ söz edilebileceğini söylemişlerdir.⁵²²

Dolayısıyla bu yorumlara baktığımızda Fârâbî ve İbn Sina’da imkânın varlıktan önce gelmesi bağlamında bir ezellilik görünmemekte, hatta bu konuda Gazali’nin imkânın önceliği fikrinden hareketle onları eleştirmesi⁵²³ de hatalı olmaktadır. Zira ayüstü âlemde imkân varlıkla birliktedir. Bu nedenle her iki filozofun imkân anlayışından yola çıkarak İbn Rüşt’dekine benzer bir âlemin ve dolayısıyla maddenin ezelfiliği ortaya çıkmamış olmaktadır. Çünkü “ibda”da varlığı önceleyen bir madde veya heyula bulunmamaktadır. Varlıklar Tanrı’dan taşmaktadır. Ayaltı varlıklarda ise imkânın mümkünü öncelediği görülmektedir. Ancak buradaki öncel imkânın dayanağı bir madde bile söz konusu olsa –ki öyledir- bu maddenin

⁵¹⁹ A.g.e., s. 160.

⁵²⁰ Mahmoud, “Fârâbî’nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu”, s. 185.

⁵²¹ Yoktan yaratma ifadesini genel bir kullanımdan dolayı bizde kullanıyoruz. Bu ifade filozoflara göre farklılıklar göstermektedir. Yoktan yaratma konusunda Fârâbî ve İbn Sina’nın düşünceleriyle ilgili tartışmalar için bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 213-226; *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s. 41, 160-161. Kanaatimizce eğer varlığı bir yokluk önceliyorsa Gazali’de bu yokluk mutlak manadadır ve varlıktan öncedir. Yokluktan sonra Allah’ın iradesi ve kudretiyle varlık gerçekleşir. İbn Rüşt’de de bir yoktan yaratma olduğu söylenebilir. Ancak onun anlayışında bu yok, mutlak yokluk olmayıp bir şeydir. Zaten o mutlak yokluğu kabul etmez. Aslında İbn Rüşt’ün bu anlayışı vardan varlığın yaratılmasıdır. Bu konular için “İmkân” bölümüne bakınız.

⁵²² Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s. 185-186, 182-184; Bu konularla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 212-230.

⁵²³ Gazali, *Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 40-41.

ezelî olması mümkün değildir. Çünkü bu varlığın zamanda olduğu, halk ve tekvin ile varlık kazandığı malumdur. Gazali'nin, öncel imkân fikrinden hareketle filozofları eleştirmesine gelince, bu, ayaltı âleme dair imkândan hareketle ortaya konmuş bir tenkit olsa gerektir.

Fakat sadece imkân çerçevesinden hareketle İbn Sina ve Fârâbî'nin âlemi ezelî görmedikleri şeklinde bir iddiayı ileri sürmek ve yukarıda ifade edildiği biçimiyle çeşitli sonuçlara ulaşmak doğru olur mu? Bizce konunun sadece bu açıdan ele alınması her ne kadar makul gibi gözüксе de aslında birçok eksikliği barındırmaktadır. Buradaki en büyük eksiklik Fârâbî ve İbn Sina'nın yaratma anlayışlarının bir bütün olarak sistemleri çerçevesinde ele alınmamasına dayanır. Her şeyden önce bu filozoflar sudûr teorisini benimserler. Bu teori gereği, varlıklar Tanrı'dan çıkar, bu çıkış zamanda olmayıp zamansal da değildir. Bu teoride akıl-âkil-ma'kul birlikteliği vardır, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret gibi sıfatlar ayrılmazlığı söz konusudur. İşte tüm bu hususlar âlemin ezeliyeti gibi bir durumu doğurmaktadır. Zaten bundan olsa gerektir ki, Hüseyin Atay bu iki hususun (yaratma ile sudûr) çatışır gibi gözüktüğünü söylemiştir.⁵²⁴ Bu nedenle de *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* adlı eserinde yaratmanın olurluluğunu (imkânı) ve ezeliyetini anlatırken her ikisini ard arda ve bağlantılı olarak ele almış, yaratmanın ezeliyetini de yoktan var etme ve yaratmanın ezeliyeti şeklinde karşılaştırmalı olarak incelemiştir.⁵²⁵ Fârâbî ve İbn Sina'nın hem yoktan yaratma hem de yaratmanın ezeliyetini benimsediğini söyleyerek bu meselenin sıkıntılarını ortaya koymaya çalışmıştır.⁵²⁶ Âlemin ezeliyetini de büyük oranda yukarıda sıraladığımız sudûrdan

⁵²⁴ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 226.

⁵²⁵ A.g.e., s. 214-230.

⁵²⁶ A.g.e., s. 227.

kaynaklanan etkenlerden dolayı kabul etmiştir.⁵²⁷ Ancak onun bu konudaki temel yaklaşımı, Fârâbî ve İbn Sina'da yaratmanın esas, sudûrun da izah olduğu şeklindedir.⁵²⁸

Âlemin ezeliği meselesi çeşitli farklı yorumlara açık, işlenmesi ve ifadesi zaman isteyen çok zor bir meseledir. Ancak burada tezimizin sınırları çerçevesinde baktığımızda, netice itibariyle fail-fiil ilişkisi ile Tanrı'nın ilim-irade-kudret gibi sıfatlarının ayrılmazlığı ve sudûrla ilgili hususlar çerçevesinde⁵²⁹ Fârâbî ve İbn Sina'ya göre âleme ait bir ezeliyet ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ezeliyet mutlak manada değildir. Her halükârda Allah'ın önceliği esastır. O, kadim bizattır. (zati önceliğe sahiptir) O'nu kadim biz-zaman (zamansal önceliğe sahip) olarak görmek çeşitli sorunları beraberinde getirecektir.⁵³⁰ Bu sorunların başında zamanın harekete ve hareketin de maddeye ilişik bir şey olması ve dolayısıyla zamanın âlemin var olmasıyla var olmasıdır.⁵³¹ Bu nedenle Fârâbî ve İbn Sina zamansal bakımdan âleme ezeli denmesinde bir sakınca görmezler. Çünkü âlemin yaratılmasından önce zaman geçmemiştir.⁵³²

Tüm bunlardan sonra İbn Rüşd'ün sadece imkândan kaynaklanan âlemin ezeliği (ya da maddenin ezeliği) konusunda hem Gazali'den hem de Fârâbî ve İbn Sina'dan farklı olduğu görülmüş olmaktadır. Onda imkândan kaynaklanan ezeliyet kadar ister Fârâbî ve İbn Sina'da olduğu gibi sudûrdan, ister Aristo'nun illet-ma'lul ilişkisinden dolayı olsun, fail-fiil ilişkisi açısından da ezeliyet ortaya çıkar. Ayrıca

⁵²⁷ A.g.e., s. 228-229.

⁵²⁸ A.g.e., s. 222-223.

⁵²⁹ Ulaşılan bu temel ilkeler için bkz. Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 79-82, 117-121.

⁵³⁰ Kıdem'in bu iki çeşidi için bkz. Gürbüz Deniz, "İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi", *İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İslamî Araştırmalar Yay., Ankara, 2006, s. 456.

⁵³¹ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 82; Yaratma ve ezeliyet konusunda ayrıca bkz. Erdem, *İlahî Ezeliyet ve Yaratma Sorunu*, s. 60-94.

⁵³² Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 155-156.

sıfatlar bağlamında da böyle bir sonucun ortaya çıkacağı bir yorum olarak söylenebilir.

Ancak tüm bunların yanında, İbn Rüşd'ün imkân niteliğini tam anlamıyla oluş ve bozuluşa dair bir muhdesliği ifade edecek şekilde belirlemesi, fiili kuvveye öncelmesi, zorunlu varlığı her şeyin mükemmel faili olarak kabul etmesi ve zatî önceliğe sahip olarak görmesi gibi hususlar açısından baktığımızda, ondaki âlemin ya da maddenin ezeliyeti anlayışının bir nebze de olsa yumuşadığını söylemek mümkündür.

II. İMKÂNSIZLIK

1. Gazali ve İbn Rüşd imkânsızlık konusunda da birbirlerinden ayrılırlar. Ancak bu ayrılık imkân konusundaki kadar keskin değildir. Her ikisi de imkânsızlığı (imtina) imkânsız durumda olma hali şeklinde anlamışlar ve bu kavramları bu çerçevede kullanmışlardır. Her ikisi de imkânsızlığı kelimenin tam anlamıyla imkânsızlık yani imkânın olmaması anlamında görmektedirler. Ancak imkânsız ve imkânsızlıktan ne anladıkları konusunda farklılıklar sergilerler.

2. Gazali, imkânda olduğu gibi, imkânsızlıkta da iki temele dayanmıştır. Bunlardan birincisi akıl, ikincisi ise Allah'ın kudret, irade ve ilmidir. Ancak onun burada ulaştığı sonuçlar imkân konusundaki kadar net değildir. Gazali, her ne kadar aklen olmasına ihtimal verilmeyen şeyleri imkânsız olarak görse de her imkânsızmış gibi olan duruma imkânsız demenin yanlış olduğunu savunur. Zira onun anlayışında Allah'ın sonsuz bir kudreti ve bu kudreti bağlamında sorulacak bazı soruların doğuracağı bir takım sonuçlar vardır. Ölünen yazı yazması veya bir kitabın ata dönüşmesi şeklindeki bu sorulara imkânsız demek onun anlayışında yanlıştır. Çünkü

bu durumlar güç yetirilebilen durumlardır. Her ne kadar bu dünyada böyle şeyler olmasa da bu durumların olması imkân dâhilindedir. Bunlar akla aykırı değil sadece âdete terstir.

Bu yaklaşıma İbn Rüşd karşı çıkar. İmkânsız durumların aklın ilkelerine ters olduğu konusunda Gazali'yle birlikte olan İbn Rüşd, ikinci kısımda ondan tamamen ayrılır. Ona göre Gazali bu dünyadaki hikmeti ve “sünnet”i inkâr etmiştir. İbn Rüşd'ün bu noktada kayda değer karşı iddiası Allah'ın bu hikmet ve “sünnet” içerisinde saçma bir iş yapmayacağı şeklindedir. Ancak gerçekten de İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı Gazali'nin verdiği örnekleri imkânsız yapar mı? Bizce bu konu İbn Rüşd'ün dediği kadar açık değildir. Zira bir şeyin bu dünyada gerçekleşmemesi başka, hiçbir şartta gerçekleşmemesi başka bir şeydir. İbn Rüşd'e şöyle bir soru sorulabilir: Eğer Hz. Meryem'in İsa'yı babasız dünyaya getirmesi Kur'an'da yazılmamış olsaydı ve biz de bunu bir mucize olarak bilmeseydik, acaba böyle bir durum İbn Rüşd'e göre imkânsız olacak mıydı? İşte bu sorunun cevabı İbn Rüşd'ün Gazali'yle temelde aynı kanaati paylaştığını ortaya çıkaracaktır. Gazali, verilen uç örneklerin bu dünyada gerçekleşmediğini, gerçekleşirse ilme karşı duyulan güvenin kalplerden silineceğini söylemektedir. Onun bu tezi ile İbn Rüşd'ün hikmet ve sünnetullah antitezi arasında çok büyük bir fark var mıdır?!

İmkânsızlık konusunda Fârâbî ve İbn Sina'nın İbn Rüşd üzerindeki etkisi büyüktür. Bu etkinin Gazali'de de olduğunu söyleyebiliriz. Ancak aralarındaki tek tartışma noktası imkânsızlığın kudret sıfatıyla çözümlenmesinde odaklanmaktadır.

Fârâbî'ye göre imkânsız (mümteni), zatı âdemini gerektiren yani yokluğu zaruri olan şeydir.⁵³³ İmkânsız ikiye ayrılır: Zatıyla imkânsız olan (mümteni lizâtihi)

⁵³³ Fârâbî, *Mufârikât*, s. 101-102.

ve başkasıyla imkânsız olan (mümteni ligayrihi). Birincisi zatı dikkate alındığında yokluğu zorunludur.⁵³⁴ Fârâbî'ye göre varlığı imkânsız olan varlığa çıkamaz.⁵³⁵ Onun bu tanımlarıyla Gazali'nin tanımları arasında ciddi bir fark görmek zordur. Ancak burada Fârâbî'nin imkânsız iki gruba ayırması önemli bir ayırımdır. Burada başkasıyla imkânsız olan durumların, bir açıdan imkân sahasına çıkma olasılıklarının olduğu söylenebilir.

İbn Sina'ya baktığımızda onun bu konu üzerinde daha çok durduğunu ve kudret bağlamında imkânsızlık ve imkânı tartıştığını görebilmekteyiz. Ona göre imkânsız, mutlak bâtıldır. İmkânsız bir açıdan da kendisini varlık sahasına çıkartacak bir sebebi olmayan ve bu sebeple de “dolayısıyla yok” hükmünde olan şeydir.⁵³⁶ İbn Sina'nın bu tanımı Fârâbî'nin başkasıyla imkânsız dediği gruba da denk gelmektedir. Ayrıca onun bu tanımı, kendisine ait olan “gerçek mümkün”e de benzemektedir. Çünkü burada hem “bir açıdan kabul edilen imkânsız” hem de “gerçek mümkün” için sebebin ilişkisi halinde varlığa çıkmak söz konusudur. İbn Sina'nın mümkün tanımı bu tespitimizi güçlendirmektedir: “*Mümkün varlık, kendisi bakımından gerçek dışı (bâtl), kendisinin varlığını gerektiren açısından zorunlu ve sebebinin ortadan kalkması açısından da imkânsızdır.*”⁵³⁷

İbn Sina imkânsızın farklı tanımlarını aktarır: İmkânsız, “yokluğu zorunlu olandır” veya “var olması mümkün olmayandır” ya da “olmaması zorunlu olandır.”⁵³⁸ İbn Sina'nın tüm tanımları imkânsızlığın imkân ve zorunluluktan yoksunluğunu ve dolayısıyla da varlıktan mahrumiyetini ifade etmektedir. İbn Rüşd

⁵³⁴ A.g.e., s. 102.

⁵³⁵ Fârâbî, *Zenon Risalesi*, s. 109.

⁵³⁶ İbn Sina, *Risâletü'l-Arşîyye*, s. 57.

⁵³⁷ A.g.e., s. 57; Benzer bir tanım için bkz. İbn Sina, *el-İşârât*, s. 127; Gerçek mümkün ile ilgili olarak bkz. *Necât*, İlahiyât, s. 238-239.

⁵³⁸ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s. 33.

bu açıdan İbn Sina'yla benzerlik göstermiştir. Gazali'nin aklî imkânsızlığı da bu şekilde değerlendirilebilir. Ancak İbn Sina'nın, imkânsızı, “varlığa geçiren sebebinin olmaması” şeklinde değerlendirmesi ise mutlak imkânsızlıkların olmadığını da göstermektedir. Bu gruba hangi şeyler dâhil olur, bu, gerçekten tartışmaya açıktır. Acaba bu imkânsızlık grubu bir açıdan imkânı mı barındırmaktadır. Fârâbî'de de mümteni bigayrihi ile karşımıza çıkan bu yaklaşım acaba Gazali'nin imkânsızmış gibi görünen şeylerini mi ifade etmektedir? Doğrusu bu tartışmaya açık bir konudur.

İbn Sina imkânsızı kudret açısından da incelemiştir. O, bunu imkân konusunda açıklamalar yaparken belirtmektedir. Ona göre her oluşanın (kain), oluşmadan önce varlığının kendinde mümkün olması gerekir. Eğer varlığı kendinde imkânsız olsaydı, asla olamazdı. Onun varlığının imkânı, failin ona güç yetirmesi değildir. Aksine eğer onun varlığı kendinde mümkün olmazsa, fail ona güç yetiremez. Nitekim muhal, kendisine güç yetirilemeyendir diyoruz. Kudret, olması mümkün olana yeter. Eğer bir şeyin oluşma imkânı, kendisine güç yetirilmesi olsaydı, muhalin tanımı adeta “kudret, güç yetirilebilene güç yetirir.” demek olurdu. Halbuki muhal, kendisine güç yetirilebilen değildir çünkü ona güç yetirilemez.⁵³⁹

İbn Sina'nın bu ifadeleri de göstermektedir ki, Gazali'nin imkânı kudretle belirlemesi anlamsız bir sonucu doğurmaktadır. Bu itibarla imkân ve imkânsızlık konusunda İbn Rüşd, İbn Sina'yla büyük benzerlikler göstermektedir.

3. İmkânsızlık konusunda Gazali ve İbn Rüşd'ün ayrıldığı önemli bir nokta da imkânsızlığın zihin dışındaki varlığıdır. Acaba imkânsızlık dışarıda bir dayanağa dayanır mı? Bu soruya Gazali ve İbn Rüşd imkân konusundaki yaklaşımları doğrultusunda cevap verirler. Gazali, imkânsızlığın neye dayandığını merak eder ve

⁵³⁹ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219; Ayrıntılı izah için bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

bu konuda verilebilecek bir cevabın olmadığını belirtir. İmkânsızlık da imkân gibi tümel bir kavram olup aklîdir, dışarıda bir dayanağı yoktur. İbn Rüşd buna itiraz eder. İmkânsızlığın imkânın karşıtı olduğunu, birbirine zıt olanların da bir dayanağı olması gerektiğini düşünür. İmkânsızlık, imkânın bulunmaması olduğundan imkânın bir dayanağı varsa imkânsızlığın da bir dayanağı olmalıdır. O bu durumu, dışarıda görülebilecek imkânsız durumlara dayandırmak istemektedir. Ancak Gazali'nin filozoflar adına verdiği cevabın, onun filozofları desteklemek için verdiği cevaptan daha güzel olduğunu söyleyebiliriz.

Tümeller bağlamında da imkânsızlığın imkân gibi değerlendirilmesi gerektiğini düşünen İbn Rüşd'ün onu hangi tikel imkânsızlıklardan çıkardığını merak etmekteyiz. İmkânsızlığın dışarıda gerçekleşmesi imkânsız iken, imkânsızlığın dışarıda ne tür bir var olana dayandığı İbn Rüşd tarafından açıklanmamıştır. Eğer imkânsızlığı, meydana gelmesi imkânsız olan durumların meydana gelmemesine dayandırıyor ise bu meydana gelmeme bir varolan mıdır? Bu husus kapalıdır. Bu noktada o, dayanağı, varlıksallıktan uzak bir anlamda anlıyorsa unutulmamalıdır ki, bu, imkân konusunda da yoktur. Dolayısıyla bu konunun İbn Rüşd'de izaha ihtiyacı vardır.

III. ZORUNLULUK

1. Zorunluluk konusunun Gazali ve İbn Rüşd'e göre ortaya konabilmesi için İbn Sina'dan yardım almak gerekir. Bu çerçevede zorunlu varlığın niteliklerinden hareketle, zorunlu varlığın zorunluluğunun ne olduğu anlaşılabilir. Bu doğrultuda hareket edildiğinde zorunluluk şu dört temel ilkeyi gerektirir: 1. Zorunlu bir varlığın gerekliliği veya varlıksal zorunluluk. 2. Nedensizlik. 3. Teklik. 4. Birlik. Bu dört ilke

zorunluluğun aktif yöne sahip olmadığını akla getirebilir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak “zorunlu bir varlık vardır, nedensizdir, tektir, birdir ama hiçbirşey yapmaz.” denebilir. Ancak zorunluluğa dair belirlenen dört ilkenin içerikleri incelendiğinde, bunların, zorunlunun aktifliğini de içerdikleri görülür.

2. Gazali ve İbn Rüşd’ün zorunlu varlık ile ilgili açıklamalarının yukarıdaki ilkeler çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Her ikisi de zorunluluk için bu ilkeleri gerekli görmüş, ancak bunların muhtevaları konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Ancak bu farklılığa rağmen her ikisinin de tenzih noktasında benzerlik gösterdiklerini söylebiliriz. Örneğin zat sıfat ilişkisinde, düşünürlerimiz, farklı bir ilişki tarzı benimsemekle birlikte sonuçta seçilen bu ilişkinin zorunluluğun birlik ilkesine zarar vermemesi hususunda birleşmişlerdir.

3. Gazali ve İbn Rüşd’ün varlığı ikiye ayırdığını, bunlardan birine zorunlu diğerine mümkün adını verdiklerini söylemiştik. Ancak bu varlık türleri için kullandıkları kavramlar konusunda aralarında ayrılmakla kalmamışlar, aynı zamanda kendilerinden önceki filozoflardan da farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Hatta seleflerinin kullandıkları kavramlar konusunda eleştirilerini görmek de mümkündür. Gazali, zorunlu varlığa “vâcibu’l-vücûd” demeyi uygun bulmasa da muhtelif eserlerinde bu ismi kullanmaktan çekinmemiş, dolayısıyla *Tehâfüt*’ün gereği olarak bu eleştirisinde samimi davranmamıştır. Nitekim tasavvuftan felsefeye kadar birçok alanda eser yazan Gazali, bu geniş eser yelpazesine uygun olarak, geniş bir kavram çeşitliliği de sergilemiştir. İbn Rüşd ise “vâcibu’l-vücûd” kavramının kullanımını eleştirirken samimidir ve bu kavram yerine “el-mevcud ez-zarûfî” ifadesini kullanmayı daha uygun bulur. Bunu, genel manada, eserlerine yansıttığını söyleyebiliriz. Ancak eleştirisinin sadece isimsel bir eleştiriden öteye geçmediğini,

zarurî varlıkla ilgili anlattıklarının zorunlu varlıkla ilgili anlattıklarından çok da farklı olmadığını görmekteyiz.

4. Hem Gazali hem de İbn Rüşd, zorunluluğu imkâna zıt kabul eder. Zorunlulukta hiçbir şekilde bir imkân hali olmadığını savunurlar. Her ikisi de İbn Sina'nın zorunlu varlık altındaki varlığı, bir yönüyle zorunluluk bir yönüyle de imkânla vasıflandırmasını anlaşılmasız bir durum olarak görürler. Bu noktada Gazali sözlerinin arkasında durmaktadır. Ancak aynı şeyi İbn Rüşd için söylemek zordur. O, Aristo'nun da tesiriyle bir takım zorunlu tabiatları (gök cisimleri gibi) kabul etmektedir. Gök cisimleri, ona göre, ezelîdir ve ezelîlik de imkân halinde olanı zorunluya çevirir. İbn Rüşd bu cisimlerin neticede ilk ilkeye dayandıklarını söylese de İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriden kendisi de payını alabilir. Bu durum İbn Rüşd'ün bizce açıkça çelişkiye düştüğü bir noktadır. Çünkü o, zorunlunun imkânla, imkânın da zorunluyla vasıflanamayacağını sık sık vurgular.

5. Gazali ve İbn Rüşd, zorunlu varlığın her şeyin faili olması, mutlak varlık olması ve yokluğunun düşünülmemesi gibi noktalarda hemfikirdirler ve olmalıdırlar da. Diğer yandan İbn Rüşd, zorunluluğun bir nitelik olarak zata eklenmiş bir şey olmadığını savunmaktadır. Çünkü böyle bir şey zorunluyu nedenli yapacaktır. Burada Gazali'nin zorunluya nitelik verme konusunda bir kaygı taşımadığını, çünkü onun nitelik-nitelenen hususunu farklı anladığını söyleyebiliriz. Bu mesele zat-sıfat ilişkisinde ayrıca ele alınmıştır.

6. Zorunluluğun temel ilkelerine geçmeden önce, onun dışarıda bir dayanağa dayanıp dayanmadığına da dikkat çekmek gerekir. Gazali, zorunluluğun tümel bir yargı olduğunu ve dışarıda bir dayanağa dayanmayıp, tamamen aklî bir kavram olduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd ise bu konuda bizce yeterli sayıda delile sahip

olmasa da zorunluluğun bir dayanağının olduğunu ve bu dayanağın da zorunlu varlığın kendisi olduğunu söyleyerek Gazali'ye karşı çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün bu yorumuna Gazali'nin verecek ciddi bir cevabının olmadığını düşünüyoruz. Zaten bu konuda filozoflara karşı ileri sürdüğü önemli bir itirazı da yoktur.

7. Zorunluluğun ilk kuralı varlıksal zorunluluktur. Varlıksal zorunluluk, zorunlu varlığın, varlığa sahip olduğu, bir varlığının olduğu anlamındadır. Var olduğunu söylerken “olmak” kelimesini dilsel gereklilikten dolayı kullandığımızı belirtmek gerekir.

Zorunluluğun bu ilkesi konusunda her iki düşünürümüzün, zorunlu varlığın varlığını ispata dair fikirlerini esas aldık. Aslında bizim burada aradığımız, her iki filozofumuzda da ontolojik delil anlamında varlıksal zorunluluğun olup olmadığıdır. Bu çerçevede ikisinde de bu durumu açık bir şekilde görememekle birlikte, bunun yanında daha farklı yol ve yöntemleri kullandıklarını söyleyebiliriz.

Gazali'nin, zorunlu varlığın var olmak zorunda olduğunu ortaya koyarken, ontolojik delile benzer bir yaklaşım sergilediğini ileri sürebiliriz. Ancak onun en çok kullandığı delil, hudûs delilidir. Bunun yanında sebep-sebepli ilişkisine dayalı delilleri kullandığını da söylemek mümkündür. İbn Rüşd'de ise delillerin çeşitliliği daha fazladır. Kozmolojik deliller grubuna giren inayet, ihtira, imkân, muharrik delillerinin yanı sıra sebep-sonuç ilişkisine dayalı diğer delil çeşitlerini de kullanmıştır. Bu noktada Aristo'nun yanı sıra Fârâbî ve İbn Sina'dan etkilendiği ortadadır. Gazali ve İbn Rüşd tüm bu delillerle zorunlu bir varlığın varlığının gerekliliğini ortaya koymak istemişlerdir. Dolayısıyla zorunluluk her şeyden önce varlığı gerektirir.

Ontolojik delil bağlamında, Gazali'nin İbn Sina'yla benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Ancak burada Gazali'nin ifadeleri İbn Sina'nınki kadar açık ve net değildir. İster varlık fikri açısından olsun, isterse mükemmellik fikri açısından olsun, ontolojik delilin ilk örneklerinin İbn Sina'da olduğunu söyleyen araştırmacıların yanında⁵⁴⁰ bu delilin mükemmellik fikri açısından ilk örneklerini Fârâbî'ye kadar götürenler de olmuştur.⁵⁴¹

Diğer taraftan ister Gazali'nin hudus delili olsun ister İbn Rüşt'ün muhtelif kozmojik delilleri olsun, tüm bunlardaki temel ilkeye baktığımızda, İbn Sina'daki illet malul ilişkisinin esas alındığını görmekteyiz. Hudus delili, imkân delili, muharrik delil... vs. hep illet malul ilişkiye dayanmaktadır. Bu noktada onları İbn Sina'ya hatta zorunlu mümkün ayırımıyla ilk olarak Fârâbî'ye de dayandırmak yanlış olmayacaktır.⁵⁴² Ancak tüm bu düşünürlerin illet-malul ilişkisini Aristo'ya borçlu olduklarını söylemek hatırlanması gereken bir husustur.⁵⁴³

8. Zorunluluğun ikinci ilkesi ise nedensiz olmaktır. Nedensiz olmak aynı zamanda neden olmayı ifade eder. Ancak her iki düşünürümüzde de zorunlu varlık mutlak manada nedensiz ve mutlak manada nedendir. Gazali, zorunluluğu, imkân ve imkânsızlığa karşıt olarak kabul ederken, aslında bu ilkeyi hesaba katmıştır. İmkânsızlık varlığa çıkamamayı, imkân ise en temelde başkasına muhtaçlığı ifade etmektedir. Dolayısıyla zorunluluk tüm yönlerden bunlarla zıt olmakta ve dolayısıyla başkasına muhtaç olmamayı ifade etmektedir. Bu da nedensizliktir. Gazali bu yaklaşımını tüm eserlerinde bir şekilde gösterir. Nedensizlik, aynı zamanda ezeli ve

⁵⁴⁰ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 183,186; tartışmalar için s. 176-186; Bayrakdar, "Fârâbî ve İbn Sina'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, s. 468-469.

⁵⁴¹ Bayrakdar, *a.g.m.*, s. 464-467; Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 135-139; Bu kanaatleri destekleyen ifadeler için bkz. Fârâbî, *Deavii Kalbiyye*, s. 116; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118.

⁵⁴² Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 211 izahlar için bkz. 221-238; Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 139-148; Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, s. 35-38.

⁵⁴³ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 57-61, 266-269.

ebedîliği barındırırken, hâdisliği de dışarıda bırakmaktadır. Bu ilkede Fârâbî ve İbn Sina'dan yararlanan Gazali, İbn Sina'nın zorunlu varlığın altındaki varlığı hem imkân hem de zorunlulukla vasıflandırmasını anlamsız bulur. Aslında bu varlık türü neticede nedenlidir. Nedenli de zorunlu olamaz.

İbn Rüşd'ün bu konuda Gazali'den farklı düşünmediğini açıkça söyleyebiliriz. Her ne kadar bazı yerlerde nedensizliğin zorunluluk için yeterli olmadığını söylese de sonuçta yaptığı açıklamalar, bu neticeye varır. İmkânı zorunluluğa karşıt kabul eden İbn Rüşd, özellikle bu noktadan hareketle zorunlunun imkânla vasıflanmayacağını belirtir. Bu da bir çeşit nedensizlik demektir. Yine onun İbn Sina'yı Gazali'nin belirlediği sebeplerle eleştirdiğini görmekteyiz. Ancak onun da İbn Sina gibi imkân ve zorunluluk özelliklerini barındıran bazı zorunlu tabiatlar kabul ettiği de düşünülünce, bu eleştirisinde ne derece tutarlı olduğu tartışılacak bir konu olarak kalacaktır. Diğer yandan İbn Rüşd, muharrik ve imkân delillerinde de bu ilkeyi esas almıştır.

Nedensizlik ilkesi konusunda Gazali ve İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sina'dan yararlanmıştır. Zorunlunun nedensizliği, hem Fârâbî'de hem de İbn Sina'da yoruma yer olamayacak derecede açıktır.⁵⁴⁴

9. Zorunluluğun teklik (tevhid) ilkesi islam dininin âdeta özüdür. Dolayısıyla Gazali de her şeyden önce bir Müslüman olarak bu konuda böyle bir ilkeye çok önem vermiştir. Allah'ın ortağının olmadığını çeşitli şekillerde ispat etmek isteyen Gazali, O'nun tekliğini izah ederken “vâhid” ve “tevhid” kavramlarını esas almıştır. “Ahad” ifadesini ise birlik kuralında, yani çokluğu barındırmamada esas almıştır.

⁵⁴⁴ Bu konuda hem kaynaklara ulaşma hem de kısa ve öz bir açıklama için bkz. Hayrani Altuntaş, “Fârâbî ve İbn Sina Düşüncelerinde Vâcibu'l-Vücûd'un Nitelikleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ank., 2004, s. 193-197; *İbn Sina Metafiziği*, s. 51-55; Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 73-75.

İbn Rüşd'ün kavram kullanımı bir kenara bırakılacak olursa, bu noktada Gazali'yle aynı şeyleri düşündüğü ileri sürülebilir. O, tekliği “vahdaniyet” kavramıyla ifade etmiştir. Felsefî ve kelâmî eserlerinde farklı yollar kullanan İbn Rüşd, ayetler ve burhani delillerle bu ilkenin gerekliliğini ispata girişmiştir.

Gazali ve İbn Rüşd bu konuda da Fârâbî ve İbn Sina'yla aynı kanaati paylaşmışlardır.

10. Birlik de zorunluluğun temel ilkelerindendir. Birlik ilkesi basitlik ilkesi olarak da ifade edilebilir. Gazali ve İbn Rüşd'ün bu konudaki kavramları genellikle “birlik” anlamına denk düşer. Benzer durum Fârâbî ve İbn Sina'da da görülmektedir.⁵⁴⁵

Gazali, birlikten söz ederken “ahad” kavramını ön plana çıkartır. Teklik ilkesinde kullanılan “tevhid” ve “vâhid” kavramları da bir açıdan birliği ifade ederler. Gazali zorunlu varlıkta hiçbir suretle çokluğu kabul etmez. Bu nedenle zorunluluğun çokluk içermemesi gerektiği kanaatindedir. Filozoflar da aynı düşüncededirler. Buna rağmen Gazali, onların felsefelerinde bunun mümkün olamayacağını belirtir. Bu durumun sudûrdaki varlık hiyerarşisinden kaynaklandığını ileri süren Gazali, bu doğrultuda onları eleştirir.

Gazali'nin bu tenkitlerini yerinde bulmayan İbn Rüşd, hem filozofların hem de kendisinin böyle bir çokluğu kabul etmelerinin mümkün olmadığını ileri sürer. Ancak o da doğal olarak Gazali gibi zorunluluğun çokluğu barındırmadığını savunur. Gazali ve İbn Rüşd, filozofların bazı görüşlerinin, zorunluluktaki çokluğa zarar verdiği noktasında hemfikirdirler. Burada da İbn Sina'nın varlık ayırımına eleştiriler yapılmaktadır. İbn Sina'nın böyle bir şeyi kabul edip etmediği bazı araştırmacılarca

⁵⁴⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 38-39; İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 88, 113. Burada İbn Sina “vâhid” kavramını kullanmıştır.

uygun bulunmamakta, Gazali ve İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı doğru anlamadıkları söylenmektedir.

Filozoflar arasında en yoğun tartışmalar birlik meselesi etrafında olmuştur. Çünkü birlik meselesi cisimlik, varlık-mahiyet ve zat-sıfat ilişkisi gibi sorunları da beraberinde getirmiştir. Zorunluda görülebilecek çokluk da en temelde bu üç problem etrafında tartışılmıştır. Şimdi bunları ele alalım.

a. Zorunluluğun birliği, cisimliği dışarıda bırakmalıdır. Buradaki cisimlik İbn Rüşd'ün ifadesiyle hem nicelik bakımından bölünmeyi (parçalara ayrılma) hem de nitelik bakımından bölünmeyi (madde ve surete bölünme) ifade etmektedir. Zorunluluk bu her iki anlamdaki cisimliği de dışlamalıdır.

Gazali bu çerçevede İbn Rüşd'e nazaran filozoflara daha yakındır. O, çoğu eserinde bu hususu aynı bakış açısıyla ortaya koymuş ve tutarlı bir duruş sergilemiştir. Gazali, her halükarda zorunlulukta cisimsel bir durumu kabul etmez. Bu doğrultuda zorunlu varlık cevher de değildir. Cevher ona göre nihayetinde nedenlidir. Cevher yer kaplaması dolayısıyla cismi ifade eder. Ayrıca zorunlu, araz da değildir. Arazlık nedensizliğe de terstir. Zira araz, kendisiyle kaim değildir. Cevher ve araz olamaması hasebiyle zorunlu, zaman, mekân ve yön gibi durumlardan da münezzehtir. Çünkü bunlar cevher ve araza ilişik olan şeylerdir. Bu açılardan Gazali'ye göre, zorunlunun arşa istivasını da kesinlikle maddi anlamın dışında anlamak gerekir. Kur'an'da ifade edilen bu durumun mahiyetini, bu kayda bağlı kalmak şartıyla düşünmek gerekir. Gazali benzer yaklaşımını ru'yetullah konusunda da sergiler.

İbn Rüşd'e baktığımızda, cisimlik konusunda, felsefî ve kelâmî eserlerinde Gazali'deki kadar bir tutarlılık gösterdiğini söyleyemeyiz. *Tehâfüt* ve diğer felsefî

eserlerinde, cisimliğin zorunluluğa atfedilmemesini tartışamayacak derecede açık bir husus olarak görürken, kelâmî eserlerde bunun bir açıdan mümkün olabileceğini söylemektedir. Ancak bu farklı iki yaklaşımdan elbette ki birincisini, yani cisimliğin zorunlu için söz konusu olmamasını kabul etmektedir. Kelâmî eserlerindeki yaklaşımı ise tamamen hedef kitlesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim cisimlikten tamamen yoksun bir varlığın halk tarafından tahayyül edilemeyeceğini söylemesi bunu gösterir. Ancak İbn Rüşd'ün bu durumu izah ederken ayetleri de delil getirmesi ilginçtir. Yani her ne kadar o, zorunluya cisimliğin atfedilemeyeceğini söylese de atfedilebileceğini söylerken bu görüşünü desteklemede ciddi delillere dayanması bu konuda net bir sonuca ulaşmadığı kanaatini bizde uyandırmıştır. Hâlbuki Gazali gibi kullandığı dil ve yaklaşım biçimiyle halka hitap eden biri, hiçbir eserinde böyle bir ihtimali dahi dile getirmemişken, İbn Rüşd'ün böyle bir yoruma kayması gerçekten tuhaftır. Ancak burada İbn Rüşd'ün *Keşf* eserine dair bazı mülâhazaları dikkate alırsak, onun neden böyle bir yaklaşım sergilediğini görmemiz mümkün olacaktır. Zira onun *Keşf* eseri adeta Gazali'nin *el-İktisâd*'ına karşı yazılmış ikinci bir "Tehâfüt"e benzemektedir. Bu durumu, eserin sistemi ve konuların işleniş biçimindeki benzerlikten anlamak mümkündür. Ayrıca bu eserde Gazali'ye sık sık eleştiriler yapılması dikkati çeken diğer bir husustur. Fakat her şeye rağmen bu tespitlerimizin tüm yönleriyle ayrı bir araştırmada ortaya konması gerekmektedir.

Ancak neticede İbn Rüşd, zorunlulukta cisimliği kabul etmez. Her ne kadar Allah'a yön isnadının mümkün olduğunu söylese de bu yönü mekânsallıktan çıkartarak kabul etmiştir. Aynı durumu ru'yetullah konusunda da görebiliriz. İbn Rüşd'ü bir bütün olarak ele aldığımızda onun Tanrı'ya cisimliği verdiğini söylemek onu anlamamak olur.

Zorunluluğun belirtilen çeşitler bağlamında çokluğu barındırmaması ve bu açıdan bir veya basit olması, Fârâbî ve İbn Sina tarafından da açıkça kabul edilmiş ve üzerinde çokça durulmuştur.⁵⁴⁶ Bu doğrultuda Gazali ve İbn Rüşd, selefleriyle tam bir uyum içerisinde bulunmuşlardır.

b. Zorunluluğun birliği ilkesi, varlık-mahiyet ilişkisiyle de tartışılmışır. Buradaki temel sorun, zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet açısından herhangi bir çokluğun olup olmadığı şeklindedir. Bu konuda Fârâbî ve İbn Sina gibi Gazali ve İbn Rüşd'ün de zorunluluğa zarar vermemek için çaba sarf ettiklerini görmekteyiz. Tüm bu filozofların, ulaşılan sonuç bakımından aynı, ancak bu sonuca giden yollarda farklı olduklarını söyleyebiliriz.

Gazali'ye göre zorunlu varlığın bir mahiyeti ve bir de hakikati vardır. Eğer olmazsa O'nun varlığından söz edilemez. Bu nedenle filozofları eleştiren Gazali, onların zorunluda çokluğa yol açacağı nedeniyle mahiyeti inkâr ettiklerini ileri sürer. Gazali mahiyetin çokluğa yol açmaması için onu zatla aynı kabul etmek gerektiğini de düşünür. Bu nedenle bunlardan birini diğerine sebep olarak görmeyi uygun bulmaz.

İbn Rüşd ise önce mahiyeti tanımlar. Ona göre bir şeyin mahiyeti tanımıdır. Tanım da adeta tikellerden soyutlanan tümellerdir. Bu noktadan yola çıkan İbn Rüşd, mümkünlerin, mahiyet ve varlıklarının bir ve aynı olduğunu kabul eder. Onun bu anlayışı, tümellere zihin dışında varlık vermesiyle de ilişkilidir. Ayrıca onun varlık anlayışı da (özellikle “doğru” anlamındaki varlık anlayışı) varlık mahiyet ayrılığını ortadan kaldırmak bakımından önem arz eder. İbn Rüşd'e göre varlık mahiyet birliği

⁵⁴⁶ Zorunlu'nun niceliksel ve niteliksel anlamda parçalara bölünmediği, madde olmadığı konusunda Fârâbî ve İbn Sina'nın açık ifadeleri için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 38-39; *Kitâbu'l-Fusûs*, s. 4-5; İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 99, 102, 111, 113; *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 60; *Necât*, İlahiyât, s. 227-228; Altuntaş, *İbn Sina Metafizikî*, s. 62-64.

konusunda, zorunlu varlıkla mümkün varlık arasında bir fark yoktur. Hem mümkünlerde hem de zorunluda varlık ve mahiyet vardır ama bunlar birbirinden ayrı değillerdir. O, varlık mahiyet aynılığını mümkün varlıklar için de geçerli görerek Fârâbî ve İbn Sina'dan ayrılmış olur. İbn Rüşt İbn Sina'nın mümkünlerde varlığı mahiyete eklemesini hatalı bulur. Çünkü ona göre bu yaklaşım varlığı ilinti konumuna düşürür. Bu tespit aslında İbn Rüşt'e değil, Gazali'ye aittir. Gazali'nin İbn Sina'yı tenkit etmesi İbn Rüşt için bir ilham kaynağı olmuştur.

Ancak İbn Rüşt, Gazali'nin filozofları zorunlu varlıktan mahiyeti kaldırmakla itham etmesine karşı çıkar. Filozofların zorunlu varlıktaki mahiyeti inkâr etmediklerini, zatla aynı düşünülen bir mahiyetin, mahiyetsizlik anlamına gelmediğini belirtir.

Fârâbî ve İbn Sina'ya baktığımızda ise onların varlık-mahiyet ilişkisi konusunda büyük benzerlikler gösterdiklerini görürüz. Fârâbî'nin varlık-mahiyet ilişkisi en temelde şöyle özetlenebilir. Ona göre mümkün varlıklarda, varlık-mahiyet ayrılığı vardır. Bu ayrılık zihinde olurken, gerçeklikte söz konusu değildir. Varlık mahiyete arız olur. Mahiyet varlığın illeti olamaz. Zorunlu varlığa gelince onda böyle bir varlık-mahiyet ayırımı yapılamaz. Onun varlığı mahiyetiyle aynı şeydir ve buna onun mahiyeti ve hakikati denir.⁵⁴⁷

İbn Sina'nın da bu konuda büyük oranda Fârâbî gibi düşündüğünü söylemek mümkündür. Ona göre de mümkünün varlığı ve mahiyeti ayrı olarak düşünülebilir. Dışarıda bu ikisinin birbirinden ayrıldığını göremesek de zihinde böyle bir ayrılığı yapabiliriz. Bu varlıklarda varlık mahiyete arız olmuştur. Zorunlu varlıkta ise böyle

⁵⁴⁷ Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 70-71; ayrıntılı açıklamalar için bkz. s. 63-71; Fârâbî, *Kitâbu'l-Fusûs*, s. 4; Zenon Risalesi, s. 109; Deavî Kalbiye, s.116.

bir ayırımı düşünülemez. Onun mahiyeti hakikatından başka bir şey değildir.⁵⁴⁸ Ancak İbn Sina'nın bazı sözleri, Gazali'nin "filozoflar Allah'ın mahiyetsiz olduğunu söylemektedirler" eleştirisini doğrular niteliktedir. Çünkü İbn Sina şöyle der: "*İlk'in mahiyeti yoktur.*" "*İlk'in cinsi yoktur. Çünkü İlk'in mahiyeti yoktur.*"⁵⁴⁹ Ancak bu sözleri İbn Rüşt'ün anladığı gibi anlamak da mümkündür.

Diğer yandan Gazali ve İbn Rüşt'ün, İbn Sina'yı, varlığı mahiyete arız görmesi nedeniyle tenkit etmesinin ise bazı araştırmacılarca farklı yorumlandığını daha önce söylemiştik. Bunlara ilaveten, varlığın mahiyete arız olması meselesini İbn Sina'nın zorunlu varlık için değil de mümkünler için söz konusu ettiğini, aynı durumun Fârâbî'de de olduğunu söyleyenler de olmuştur. İbn Sina'nın, zorunlu varlığın hakikatının, kendi varlığı olduğu şeklindeki söyleminin bu eleştirileri bertaraf etmeye yettiğini de belirtmişlerdir.⁵⁵⁰

Varlık-mahiyet konusunda ne tür yorum yapılırsa yapılsın, sonuçta Fârâbî, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşt bu tür bir ayırımın zorunlu varlıkta çokluğa sebep olmadığı kanaatindedirler. Bu da tezimizin önemli amaçlarından biri olan, "zorunluluk çokluğu barındırmamalıdır" ilkesini ortaya koymak için yeterlidir. Dolayısıyla zorunluluk, birlik kuralını gerektirir.⁵⁵¹ Birlik ilkesi de zorunluda varlık-mahiyet ilişkisi bakımından herhangi bir çokluğa neden olmaz. Her ne kadar filozofların yorumlarında bazı çelişkiler olsa da ulaşmak istedikleri sonuç bu ilkedir.

⁵⁴⁸ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 26-29, 18-20; "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, s. 151; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 89-91.

⁵⁴⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, c. II, s. 92, 99.

⁵⁵⁰ Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 27-29

⁵⁵¹ Zorunlulukta birlik ilkesinin önemi ve bu konudaki tartışmalar ile ilgili olarak bkz. Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ank., 2004, s. 213-227; İbrahim Bor, "Tanrı'nın Mahiyeti ve Basitlik Sorunu", *Felsefe Dünyası*, Ank., 2007, 2007/2, sy. 46, s. 215-227; Murtaza Korlaelçi, "Varlık ve Öz", *Felsefe Dünyası*, Ank., 2003/1, sy. 37, s. 19-28.

c. Zorunluluğun birliği ilkesi, zat-sıfat ilişkisiyle de ele alınmıştır. Buradaki problem ise sıfatın zata eklenmiş olup olmadığıdır. Bu eklenme sonucunda bir nedenlilik veya çokluk söz konusu olacaksa, bunun, zorunluluğun kurallarına ters olduğu bilinmelidir. Çokça tartışılan bu meselede de birlik veya basitlik konusunda olduğu gibi ulaşılan sonuç aynı olmakta; ancak bu sonuca varmada zat-sıfat ilişkisinin anlaşılma biçimi farklılıklar göstermektedir.

Zat-sıfat ilişkisinde sıfattan kast edilen nedir? Zira Allah’a atfedilen sıfatlar çeşitli şekillerde gruplandırılmıştır. Bunun ortaya konması sıfatları genel olarak ele almayı gerektirir. Sıfatlar şöyle sınıflandırılabilir: 1. Nefsî Sıfat (vücûd sıfatıdır). 2.Selbî Sıfatlar: Bunlara zatî sıfatlar da denmektedir (Kıdem, beka, vahdaniyet gibi) 3.Subûtî Sıfatlar (hayat, ilim, irade gibi.) 4. Haberî Sıfatlar (yed, vech gibi.) 5. Fiilî Sıfatlar (rızk verme, yaratma gibi). Zat-sıfat ilişkisinde tartışma konusu olan sıfatlar buradaki gruplandırmaya göre subûtî sıfatlardır. Bunlar yedi tanedir. Gazali’nin kabulü de aynı şekildedir. İbn Rüşd’e gelince, o, zat ve sıfatları ayrı kabul ettiği zaman bu sıfatları “manevî”, aynı kabul ettiği zaman ise bu sıfatları “nefsî” olarak isimlendirmektedir. Onun ifadelerinden çıkarttığımız sonuca göre, İbn Rüşd bu yedi sıfata “nefsî” veya “zatî” sıfat adını vermiştir. Çünkü o, zat ve sıfatı aynı kabul etmekte ve buradaki sıfatları da nefsi olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla böyle bir ismi vermesi mantıksal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Gazali ve İbn Rüşd’ün bu konudaki ilk ayrılık noktası isimlendirmede görülmektedir.

Zat-sıfat ilişkisinde sıfattan kasıt sonuç itibariyle ilim, irade, kudret, tekvin, kelâm, semi ve basar olmak üzere yedi sıfattır. Yukarıda saydığımız diğer sıfatlar ise zata zait olma gibi bir durumda olmadıklarından böyle bir tartışmaya alınmamışlar ve genelde filozoflar tarafından zatın bir gereği olarak görülmüşlerdir.

Gazali bu sıfatların zatla ilişkisi konusunda şu yaklaşımı sergiler. Sıfatlar zatın kendisi olmayıp onun dışındaki şeyler de değildir. Zattaki sıfatlarda bir uygunsuzluk, zıtlık yoktur ve zatta çokluk oluşturmaz. Sıfatlar ne zattır ne de zattan başkasıdır. Bu durum nedenliliği doğurmaz. Sıfatlar Allah'ın zatiyle kaimdir, Allah olmazsa sıfatlar olmaz. Bu sıfatlar zatı yetkinleştirmez. Ayrıca bu sıfatlar da kadimdir. Çünkü zorunluda hâdis bulunmaz. Bu sıfatlardan türeyen isimler de ezelî ve ebedîdir. Gazali bu temel ilkelerle zat-sıfat ilişkisini açıklarken zorunluluğun basitliğine öyle dikkat etmiştir ki, adeta zat-sıfat birliğini savunmuş olmaktadır. Nitekim o, tüm isim ve sıfatların neticede “Allah” ismine râci olduğunu ve Allah isminin de zata delalet ettiğini belirterek bu kanaatimizi desteklemiştir.

İbn Rüşd ise bu konuda iki yaklaşımın bulunduğunu, bunlardan birinin zat-sıfat aynılığı, diğerrinin ise zat-sıfat ayrılığı şeklinde olduğunu ileri sürer. İkinci kanaatte sıfatların ya kendileriyle kaim olacağını ya da olmayacağını, kendisiyle kaim olduğu taktirde çoktanrıcılığın, kaim olmadığı taktirde ise kelâmcıların anlayışının ortaya çıktığını belirtir. *Keşf*'te bu tartışmalara girmenin anlamsız olduğunu söyleyen İbn Rüşd, birinci kanaati savunan Mutezile'yi desteklemeden de edememiştir.

Bu çerçevede görüşlerini şekillendiren İbn Rüşd'e göre filozofların da belirttiği gibi, bu sıfatları sadece dilsel zorunluluk sebebiyle kullanmanın uygun olduğunu, sıfatları ayrı bir varlıkmiş gibi kabul edip bunları da zata eklemenin zorunlu varlıkta bileşikliğe ve dolayısıyla da çokluğa neden olacağını söyler. Bu da zorunlu varlık için düşünülemez bir durumdur. Ancak bu durumun sıfatsız bir Tanrı'yı doğuracağından çekinen İbn Rüşd, bu noktada bilkuvve anlayışına sığınarak, bu sıfatların çokluk oluşturmayacak şekilde zatta bulunmasını kuvve

halinde bulunma olarak kabul etmiştir. Tıpkı bir şeye hem var, hem bir, hem de zorunlu demek gibi. Bu yaklaşım İbn Rüşd’ü, zorunluyu adeta zihinde çok ama realitede bir kabul etme sonucuna götürmüştür. Bu durumu, tanımlanan şeyin durumuna benzeten İbn Rüşd, tanımlananın zihinde çok olduğunu ama dışarıda bir olduğunu belirtir.

Bu düşüncesi dikkate alındığında, aslında İbn Rüşd ile Gazali arasındaki farklılığın çok da fazla olmadığını söylemek mümkündür. Hatta son ifadeleriyle İbn Rüşd, zorunluda tanımsal anlamda bir çokluğa adeta kapı aralamışken, Gazali’nin böyle bir çokluğu kabul etmediği ortadadır. Ancak biz, sıfatlar konusundaki bu ayrılığın, izah biçiminden kaynaklandığını düşünüyoruz. Böyle metafiziksel bir konunun fizik dünyanın kavramlarıyla izahı elbetteki bazı sorunlar doğuracaktır. Dolayısıyla Gazali ve İbn Rüşd en nihayetinde zorunluluğun birliği veya basitliği gerektirdiği anlayışında birleşmişlerdir. Buradaki farklılığı “Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır.” atasözü özetlemiştir dersek, yanlış bir ifade kullanmış olmayız.

İbn Rüşd’ün zat-sıfat ilişkisine dair yorumlarının Fârâbî ve İbn Sina’yla büyük benzerlikler gösterdiğini söylemek mümkündür. Fârâbî de zorunlunun çeşitli sıfatlarından söz eder. Tartışma konusu olan yedi sığata, Gazali’nin de yaptığı gibi, başka isimler de eklemektedir. Zorunluyu akıl, âkil, ma’kul, hayru’l-mahz, en güzel, en mükemmel gibi sıfatlarla nitelemektedir.⁵⁵² Ancak ona göre bu sıfatlar Allah’ta çokluğa sebep olamaz, olmamalıdır. Tüm bu isim ve sıfatlar, O’nun zatına delalet eder.⁵⁵³ Bunların hepsi tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür.⁵⁵⁴ Gazali’nin, Allah’ın “Allah” ismine dair yorumlarının Fârâbî’nin buradaki yaklaşımıyla ne derece yakın

⁵⁵² Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 39-46; Zenon Risalesi, s. 111-112; Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s. 153-158.

⁵⁵³ Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s. 159. Fârâbî, *Ta’likât*, s. 84; Zenon Risalesi, s. 111.

⁵⁵⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 39.

olduğu ortadadır. Diğer taraftan filozofların sıfatları inkâr ettiği şeklindeki düşüncesinin de doğruluktan ne derece uzak olduğu görülmektedir.

İbn Sina'ya baktığımızda ise onun da Fârâbî'den çok farklı olmadığını görmekteyiz. İbn Sina'nın zorunlunun sıfatlarına dair açıklamalarını, Hayrani Altıntaş “*İbn Sina Metafiziği*” adlı eserinde ortaya koymuş ve değerlendirmiştir.⁵⁵⁵ Bu çerçevede baktığımızda, İbn Sina'ya göre de zorunlu varlık meşhur yedi sıfatın yanı sıra⁵⁵⁶ akıl, âkil, ma'kul, aşk, âşık, maşûk, hayru'l-mahz, melik gibi bir çok sıfatla nitelenmektedir.⁵⁵⁷ Ancak bu şekildeki bir nitelemede onda bir tür çokluk kast edilmemektedir.⁵⁵⁸ Hem niteliklerinin olduğunu söylemek hem de onda çokluk yoktur demek bir çelişki olarak görülse de İbn Sina'ya göre bu, dilin acizliğinden kaynaklanmaktadır.⁵⁵⁹ Yoksa zorunluda sıfatlar bağlamında kesinlikle çokluk ve başkalık olamaz.⁵⁶⁰ Çünkü O'nun sıfatları zatına artık değildir.⁵⁶¹ Ona göre zorunlu varlığa verilen sıfatlar olumlu, olumsuz, olumlu ve olumsuz birleştiren sıfatlar olmak üzere üç grupta değerlendirilse de hepsinde bir açıdan olumsuzlama görülmektedir.⁵⁶²

Netice itibariyle bizim için önemli olan zat-mahiyet ilişkisinin zorunluluğun birliğine veya basitliğine bir zarar getirip getirmediğidir. Burada ortaya konanlar da göstermiştir ki, Gazali de dâhil olmak üzere, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd zat-sıfat ilişkisinin çokluğa neden olmadığını açıkça kabul etmektedirler.

⁵⁵⁵ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 65-75.

⁵⁵⁶ İbn Sina'nın bu sıfatlara dair özlü ifadeleri için bkz. İbn Sina, *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 51-60.

⁵⁵⁷ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 228-234; *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 100-107, 113-114.

⁵⁵⁸ İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c.II, s. 114.

⁵⁵⁹ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 61.

⁵⁶⁰ İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 113.

⁵⁶¹ İbn Sina, *Risâletu'l-Arşîyye*, s. 49, 51.

⁵⁶² A.g.e., s. 51.

SONUÇ

Gazali ve İbn Rüşd'ün imkân, imkânsızlık ve zorunluluk anlayışlarına dair bu çalışmamızın sonuç bölümünde, tez boyunca oluşturmuş olduğumuz sistemi tersine çevirerek şu sonuçları ortaya koyabiliriz:

Zorunlu varlık ve zorunluluk konusu, her iki filozofumuz tarafından da tenzihçi bir yaklaşımla izah edilmiştir. Bu bağlamda zorunlulukla ilgili olarak ortaya çıkan temel ilkeler, varolmak, nedensizlik, teklik ve birlik olarak belirlenmiştir. Tüm bu ilkeler son tahlilde tenzih anlayışı ile ortaya konmuştur. Bu husustaki farklılık bu ilkelerin ortaya konmasında takip edilen yoldur. Varlıksal zorunluluk her iki filozof tarafından da İslam'ın Allah ile ilgili hassasiyetleri göz önünde bulundurularak ortaya konmuştur.

İmkânsızlık meselesi ise genelde imkân konusu göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Bu nedenle ayrıntılarıyla ortaya konmamış, satır aralarında yeri geldiğinde vurgulanmıştır. Bu durum imkânsızlığın varlıksal yönden mahrum olmasıyla da yakın alakalıdır. Gazali'nin imkânsızlığı aklî imkânsızlıklarla sınırlaması, varolanlar dünyasındaki imkânsızlıkları asgari düzeye indirmiştir. Gazali için imkânsızlıklar az iken İbn Rüşd için bu durumlar daha da arttırılabilir. Çünkü İbn Rüşd, varolanlar dünyasında mantık kurallarına aykırı olmamasına rağmen sırf düzen ve nizama ters düşmesi nedeniyle birçok imkânsızlığı kabul etmiştir.

İmkân konusu ise hem netice hem de tartışma sürecinde derin ayrılıkların olduğu nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorunlulukta birleşen düşüncelerimiz, imkânda birbirlerinden tamamen ayrılırlar. İmkân veya mümkün konusundaki yaklaşım, Gazali için sonucu küfrü gerektirecek kadar uç noktalara varır. Bu durum

karşısında İbn Rüşd, küfür ithamını, -Fârâbî ve İbn Sina bunu tam olarak hak etmeseler de- seleflerinden alıp yüklenmekten çekinmemiştir.

İmkân alanı zorunluluk kadar hassas bir alan değildir. En büyük tartışmaların, imkân konusunda yoğunlaşmasının sebebi de bu olsa gerektir. Ancak Gazali imkân meselesini de hassaslaştırmaktan geri durmamış, bu konudaki tartışmalarda ulaşılan sonuçları dinî bir ölçüte vurarak, “küfür meselesini” ortaya atmıştır. Onun bu tavrı, insanların rahatlıkla konuşabileceği bir alanı daha daraltmıştır. Hatta o, imkân meselesini, çoğu zaman aslını bilmesine rağmen eleştirdiği bazı hususların ötesine götürerek ezeliyet meselesine bağlamış ve *Tehâfüt*’ünün içtenlikle yapıştığı üç küfür alanından biri olarak belirlemiştir.

İbn Rüşd ise tüm bu eleştiriler karşısında felsefî yolun götürdüğü yere gitmekten çekinmemiş, hem Gazali’yi hem de Fârâbî ve İbn Sina’yı eleştirmiştir. Onun eleştirilerinin en az olduğu (belki de eleştirmedeği) kişi ise Aristoteles’tir. Bu da dikkate değer başka bir konudur.

Burada tezi tekrarlamak ve anlatılanların özetini vermek istemiyoruz. Bu çalışmamızın neticesinde, ileride İslam felsefesi alanında çalışma yapacaklara önemli bazı önerilerimizle tezimizi noktalamak istiyoruz. Her ne kadar bu önerilerimiz ilk bakışta yeni şeyler değilmiş gibi gözükse de Platon’dan bu yana (ki daha ötesine de götürülebilir) çoğu düşünürün ele aldığı konular olmaktan kurtulamamış ve her seferinde yeni yönleriyle açıklık kazanmışlardır. Ayrıca ülkemizde imkân, imkânsızlık ve zorunluluk konuları muhtelif çalışmalarda ele alınsa da başlı başına incelenmemiş veya çok az işlenmiştir. Bu nedenlerle aşağıdaki konuların etraflıca incelenmesinin “varlık” a dair birçok problemin izahında önemli bir rol oynayacağını düşünüyoruz:

1. İbn Rüşd'ün varlık felsefesinin Aristo ve İbn Sina ile karşılaştırılmalı olarak çalışılması ve aralarındaki farklılık ve benzerliklerin ortaya konması faydalı olacaktır.
2. Gazali'nin varlık anlayışıyla Fârâbî ve İbn Sina'nın varlık anlayışları incelenmesi gereken bir husustur.
3. İmkân konusunda İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sina'dan farklılıkları önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmıştır.
4. Gazali ile Fârâbî ve İbn Sina'nın yaratma anlayışlarının karşılaştırmalı çalışılmasının, Gazali'nin onlara yönelik eleştirilerinin tutarlılığını ya da tutarsızlığını ortaya koymak açısından önemli olacağını düşünüyoruz.
5. *Tehâfüt* bağlamında Gazali'nin felsefe ve filozoflara yönelttiği eleştirilerindeki tutarlılığı, düşünce sistemi çerçevesinden irdelenmelidir.
6. İmkânsızlık ve imkân problemlerinin, birbirleriyle ilişkili olarak araştırılması önem arz etmektedir.
7. Din felsefesinde varlıksal zorunluluk meselesinin İslam filozoflarına göre ele alınması ve batılı modern din felsefesi araştırmacılarının bu hususta ne derece orijinal oldukları ortaya konmalıdır.
8. Tümmeler konusunun da İslam filozoflarına göre ayrıca ele alınması gerekir.
9. Sıfatlar konusunun derli toplu ortaya konması gerektiğini düşünüyoruz. Ayrıca İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sina'nın bu konuda kelâmcılarla karşılaştırmalı olarak ortaya konması gerektiğini düşünüyoruz.
10. Fahrettin Râzî gibi diğer bazı Müslüman filozofların imkân ve imkânsızlık konularına dair düşünceleri de ortaya konmalıdır.

KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Nuri, *İbn Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996.
- AFFİFÎ, A. E. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF yay., Ankara, 1975.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Ktb., İst., 1994.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİF. Yay., Ankara, 1992.
-, "Gazali'nin Felsefe İle İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler", *İAD*, TEKDAV Yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4, s.441-444.
-, "Fârâbî ve İbn Sina Düşüncelerinde Vâcibu'l-Vücûd'un Nitelikleri", *"Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri"*, Elis yay., Ank., 2004.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İst. 1996.
-, *Fizik*, Çev: Saffet Babür, Yapı Kredi Yay. İst. 1997.
-, *Organon, Kategoriler*, çev. H. R. Atademir, Meb. Yay., İst. 1989.
-, *Organon, Birinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, MEB, yay., 1996.
-, *Organon II. Analitikler*, çev. H. R. Atademir, MEB, yay., İst., 1996.
-, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., İst., 2001.
- ANSCOMBLE, G. E. M., "Causality and Determination", *Phylosophy: The Big Questions*, Editors: Peter Van Inwagen, Dean W. Zimmerman, Blackwell Publishers, Malden, USA, 1998.
- ARKAN, Atila, *İbn Rüşd Psikolojisi*, MÜSBE, Doktora Tezi, İst., 2001.
- ARNALDEZ, R., "İbn Rusdh", *The Encyclopedia of İslam*, Editor in chef: B. Lewis, Leiden/London, 1986, v.III., s.909-920.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay., Ankara, 1994.

- AUNE, Bruce, "Possibility", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, 1967, Amerika, v. VI.
- ASTER, Edward Von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk, İst., 1943.
- ATAY, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001.
-, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
-, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Kültür Bak. yay., Ankara, 1984. s.139-166.
-, "Gazali ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelâm Araştırmaları*, 1: 2., 2003, s. 3-48.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİFV yay., İzmir, 1999.
- AYDIN, İ. Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil yay., İst., 2000.
- AYDINLI, Yaşar, "Gazali'nin İlim ve Düşünce Dünyası", *İAD*, TEKDAV Yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4, s. 265-281.
- BALDWIN, James Mark (editor), "Cause and Effect", *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Cloucester mass., Peter Smith, 1960, v.I.
- BATAK, Kemal, "Tehâfütü'l-Felâsife ile Alakalı Genel Problemler (Gazali'nin Filozofları Tekfirine Giriş 1.)", *İAD*, TEKDAV Yay. Ankara, 2000, c. XIII, sy. 3-4, s. 373-378.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara, 1998.
-, *Gazali*, İAD, TEKDAV Yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4, s. 235-236.
-, "Fârâbî ve İbn Sina'da Ontolojik Delil Üzerine", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK, Ankara, 1984, s. 461-472.

BAYSAR, Muhammed, *fî Felsefeti İbn Rüşd: El Vücut Ve'l Hulud*, Daru'l Kitabi'l Lubnani, Beyrut, 1973.

BİNGÖL, Abdulkuddus, “Gazali ve Mantık Bilimi”, *İAD*, c. XIII. sy. 3-4.

....., *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, MEB yay. İst. 1993.

....., “İbn Sina'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi”, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Smp. Bildirileri*, Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara, 1990, s.139-147.

BİRAND, Kamuran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜİF yay., Ankara, 1964.

BOLAY, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ yay. Ankara 1990.

....., *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB. yay., İst. 1993.

....., “İbn Sina'da “Contingence” Anlayışı”, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Smp. Bildirileri*, Atatürk Kültür Merkezi yay., Ankara, 1990, s.149-152.

....., *Emile Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini*, MEB yay. İst. 1999.

BOR, İbrahim, “Tanrı'nın Mahiyeti ve Basitlik Sorunu”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2007, 2007/2, sy. 46.

BOZKURT, Ömer, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, AÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003.

BOZKURT, Birgül, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

....., (GÜLMEZ) Birgül, *Meşşailerde Yaratıcı Kavramı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2001.

- BOUTROUX, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. H. Z. Ülken, MEB, yay., İst., 1947.
- BURNETT, Charles, “The “Sons of Averroes with the Emperor Frederick” and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd”, *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. G. Endress – J. A. Aertsen, Leiden, Köln, 1999.
- CANEVİ, Fatma Pınar G., “İbn Sina Felsefesinde Varolabilme Kavramı”, *Uluslararası İbn Sina Sempoiumu*, Kültür Bak. yay., Ank., 1984, 279-284.
- CEHAMİ, Cirar, *Mefhumu’s Sebebiye Beyne’l Mütakellimin ve’l Felasife (Beyne’l Gazali ve İbn Rüşd)*, Daru’l Meşrik, Beyrut, 1958.
- CEVDET PAŞA, Ahmet, *Mi’yar-ı Sedât (Klasik Mantık)*, Fecr yay., Ankara, 1998.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İst., 2002.
-, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa yay. Bursa 1998.
- CİHAN, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi*, İnsan yay., İst., 1998.
- CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi, (Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne Kadar, 1198)*, çev. H. Hatemi, İletişim yay., İst., 1994.
-, *İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd’ün Ölümünden Günümüze)*, Çev. Ahmet Arslan, İletişim yay., İst., 2002.
- CÜRCANİ, Seyit Şerif, *Ta’rifat*, Esat Efendi Matbaası, İst. 1300.
- ÇAKAR, Muharrem, *Sebeplilik Problemi ve Allah’ın Varlığı*, İnkılap yay., İst., 1990.
- ÇANKI, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Mtb., İst. 1954.
- ÇAPAK, İbrahim, *Ebu Hamid el-Gazali’nin Mantık Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2003.
- ÇUBUKÇU, İ. Agah, *İslam Düşünürleri*, AÜİF. yay., Ankara, 1977.
-, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF. yay., Ankara, 1983.

-, *Gazali ve Şüphcilik*, AÜİF yay., Ankara, 1989.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Mantık*, Asa yay., Bursa, 1999.
- DANKEL, Arda, *Anlama ve Nedensellik*, Kabalcı yay. İst., 1996.
- DASHİELL, John F., “Determinism”, *The Ancylopedia Amerikana*, Americana Corporation, Washington D.C., 1957, v. IX.
- DAVİTSON, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval İslamic and Jewish Philosophy*, Oxford Unv. Press, New York, 1987.
- DE BOER, T.J., *History Of Philosophy İn İslam*, Translated By: Edward R. Jones, B.D., London, 1933.
- DENİZ, Gürbüz, *Hocazâde ve Ali Tûsi'nin Tehafütlerinin Mukayesesi*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1999.
-, “İslam Felsefesinin (Dar Anlamda) Kavramsal Çerçevesi”, *İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, İslamî Araştırmalar Yay., Ankara, 2006.
- DÜNYA, Süleyman *el-Hakîkatu fi Nazari'l-Gazali*, Daru'l-Mearif, Mısır, 1965.
- DONEY, Willis, “Occasionalizm”, *The Encyclopedia of Relegion*, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1967, v.II.
- EFLATUN, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İst., 1975.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis yay., Ankara, 2004.
- ERALP, Vehbi, “Determinizm ve İnsan Hürriyeti Üzerine Düşünceler”, *Felsefe Arkivi*, c.5., İst., 1960.
- ERDEM, Hüsamettin, “Gazali’de Bilgi Meselesi”, *İAD*, TEKDAV yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4.

- ERDEM, Engin, *İlahî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*, Basılmamış Dr. Tezi, AÜSBE, Ankara, 2006.
- ERKOL, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Fecr yay., Ankara, 2007.
- FAHRÎ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim yay., İst., 1987.
-, *Averroes, His Life, Works and Influence*, Oxford, England, 2001.
-, "Occasionalizm", *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, v. XI.
-, *İslamic Occasionalizm: Its Critique by Averroes*, Gelişim yay., London, 1958.
-, *Causality in al-Gazali, Averroes and Aquinas*, Edinburg Univ., 1949.
- FÂRÂBÎ, *Farabi'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF. Yay., Ankara, 1974.
-, *Deavii Kalbiye*, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, "Fârâbî" içinde, Kanaat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.
-, *Zenon Risalesi*, "Fârâbî" içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.
-, *Ta'likât*, "Fârâbî" içinde, çev. H. Z. Ülken- Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.
-, *İdeal Devlet (el-Medinetu'l-Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1997.
-, *Müfârikât*, çev. H. Ziya Ülken – Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.
-, *Uyunu'l-Mesail*, "Felsefî Metinler" içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İst. 2003.
-, *Kitabu'l-Fusus*, Daru'l Mearif, Haydarabad, 1345.

-, *Kitabu't-Tenbih*, “Fârâbî” içinde, çev. H. Z. Ülken – K. Burslan, Kanaat Kitabevi, Yer ve Yıl yok.
- FERAH, Anton, *İbn Rüşd ve Felsefetu*, İskenderiyye, 1903.
- GADİROVA, Rena, *Gazali ve İbn Rüşd’ün Tehâfütlerinde Allah’ın Sıfatları*, Basılmamış Y.Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2001.
- GAZALİ, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. M. Kaya – H. Sarioğlu, Klasik yay., İst., 2005,
-, *el-Munkız mine’ d-Dalal*, çev. Yahya Pakış, Umran yay., İst., 1998.
-, *Mekâsidu’l Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi yay., Ankara, 2001.
-, *İhyau Ulûmi’ d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir yay., İst., 1993.
-, *Mişkâtü’l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev. S. Ateş, Bedir yay, İst., 1994.
-, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev. K. Işık, AÜİF yay., Ankara, 1971.
-, *Ravzatu’t-Tâlibîn ve Umdetu’s-Sâlikîn, Resâilu Gazali* içinde (İkinci Böl.), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok.
-, *el-Maznûnu bihi ‘Alâ Gayri Ehlihi*, çev. M. Esen, Araştırma yay., Ank., 2005.
-, *Meârîcu’l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev. Serkan Özburun, İnsan yay., İst., 2007.
-, *Risâletu’l-Ledünniyye*, çev. Serkan Özburun, Semerkant yay., İst. 2006.
-, *Kavâidu’l-Akâid fi’t-Tevhîd, Resâilu Gazali* içinde (İkinci Bölüm), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok.
-, *Kitabu’l-Erbain fi Usuli’ d-Din*, çev. Yaman Arıkan, Eskin Mtb., İst. 1970.
-, *Maksadu’l-Esna fi Şerhi Esmâi’l-Husna*, çev. M. Ferşat, Ferşat yay., İst. 1972.

-, *Mi'râcu's-Sâlikîn, Resâilu Gazali* içinde (Birinci Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok.
-, *el-Hikme fi Mahlukatillahi Taâla, Resâilu Gazali* içinde (Birinci Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok.
-, *Kanunu't-Te'vil, Resâilu Gazali* içinde (Yedinci Bölüm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok.
-, *Mi'yarul-İlim*, Tahkik, Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, 1961.
- GELENBEVÎ, İsmail, *Risâletu'l-İmkân*, Dar-Saadet, İst., 1309.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Ktb., İst.1999.
- GÖLCÜK, Şerafettin – Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Ktp., Konya, 1998.
- HAMMOND, Robert *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. G.Küken-U.Nutku, Alfa yay., İst., 2001.
- HAMLYN, D. W., “Contingent and Necessary Statement”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, 1967, Amerika, v. II.
- HAMY, Dr. Gerard G., *Encyclopedia of Arabic Terminology of Philosophy*, Libraririe du Liban Publisher, Lübnan, 1998.
- HÜSEYİN, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri, Fârâbî'nin Sudûr Doktrinde Temel Prensip”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, sy. 33., s. 91-99.
- HUSÎK, Isaac, “Averroes on Metaphysics of Aristotle”, *The Philosophical Review*, v. XVIII., Iissue, 4, Cornel Unv, 1909., p. 416-418.
- HOURLANI, G. F., “İbn Sina on Necessary and Possible Existance”, New York Unv.
- İBN FÂRÎS, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1369.
- İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arap*, Daru Lisani'l Arap, Beyrut- Lübnan, Bas. Tar. Yok.

- İBN NEDİM, *Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1994.
- İBN RÜŞD, *Telhîsu Mâba'de't-tabî'a*, (Metafizik Şerhi), çev. M. Macit, Litera yay., İst., 2004.
-, *Tefsîru Maba'de't-tabî'a*, İntişârâtü Hikmet, Tahran, Bas. Tar. Yok.
-, *Kitabu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, “İbn Rüşd'ün Felsefesi” içinde, çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, TTK, Ankara, 1955.
-, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar yay. 1998.
-, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs (Psikoloji Şerhi)*, çev. Atilla Arkan, Litera yay., İst., 2007.
-, *Faslu'l-Makâl (Felsefe Din İlişkileri)*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yay., İst., 1992.
-, *el Mukaddimat el Mümehhidat (Mukaddimatu İbn Rüşd)*, Dar-Sadîr, Beyrut, bas. Tar. Yok..
-, *Kitâbu'l Kevn ve'l Fesâd*, nşr. Dâiret'ul Ma'ârif, Haydarabad, 1365.
-, *Kitâbu's Semai't- Tabii*, nşr. Dâiret'ul Ma'ârif, Haydarabad, 1946.
-, *Kitâbü'n-Nefs*, nşr. Dâiret'ul Ma'ârif, Haydarabad, 1947.
-, *Kitabu's-Sema ve'l Âlem*, nşr. Dâiret'ul Ma'ârif, Haydarabad, (h.)1365.
-, *Kitabu'l Âsari'l Ulviye*, nşr. Dâiret'ul Ma'ârif, Haydarabad, (h.)1365.
- İBN SEB'İN, *Sicilya Cevapları*, çev. M. Ş. Yaltkaya, *Felsefe Yıllığı*, Bozkurt Mtb., İst., 1935, c. II.
- İBN SÎNA, *Şifa*, İlahiyat, (I-II), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İst., 2005.
-, *Necat*, Mektebetü'l Murtadaviyye, Tahran, tarihsiz.

-, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera yay., İst., 2005.
-, *Risaletu'l-Arşıyye*, İbn Sina Risaleleri içinde, çev. Alparslan Açıkgenç – Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004.
-, *Uyûnu'l-Hikme*, İbn Sina Risaleleri içinde, çev. Alparslan Açıkgenç – Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004.
-, *Risale fi'l-Hudûd*, “Tisa’ Resail” içinde, Mısır 1908.
- İBN TEYMİYYE, *Er-Red alâ Felsefeti İbn Rüşd*, Mısır, 1910.
- İBRAHİM HAKKI, Erzurumlu, *Marifetname*, haz. M. Faruk Meyan, Bedir yay., İst. 1997.
- İZUTSU, Toshihiko, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan yay., İst., 1995.
- KABYLOV, Nurgali, *Gazali’de Varlık Meselesi*, Basılmamış Y.Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2002.
- KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera yay., İst., 2004.
-, “İbn Rüşd”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV. Yay., İst., 1999., c.XX.
- KÂTİP, El-Harizmi, *El- Hududu’l Felsefiye*, neşr. Dr. A. Asım, *el-Mustalahatu’l-Felsefi* İçinde, Sayı:22, İst., 1981.
- KAYA, Nuri, *İslam Feylozofu İbn Rüşd*, Nemci İstikbal Mtb., İst.,1924.
- KAYA, Mahmut, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirmesi”, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, TTK, Ank., 1984.
-, “İmkân”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV yay.
- KEKLİK, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İÜEF yay., Ankara, 1996.

- KİNDÎ, *Kitabu'l-Cevâhiri'l-Hamse* (Beş Terim Üzerine), “*Felsefî Risaleler*” içinde, çev. M. Kaya, Klasik yay., İst. 2002.
-, *Kitab fi felsefeti'l-Ûla* (İlk Felsefe Üzerine), “*Felsefî Risaleler*” içinde, çev. M. Kaya, Klasik yay., İst. 2002.
-, *Risale fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusumiha*, “*Felsefî Risaleler*” içinde, çev. M. Kaya, Klasik yay., İst. 2002.
-, *Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine*, “*Felsefî Risaleler*” içinde, çev. M. Kaya, Klasik yay., İst. 2002.
- KOGAN, Barry, S., *Averroes' Doctrine of Causal Efficacy*, Univ. of Toronto, 1977.
-, *Averroes And The Metaphysics of Causation*, State Univesity of Newyork Press, New York, 1985.
- KORLAELÇİ, Murtaza, “Varlık ve Öz”, *Felsefe Dünyası*, Ank., 2003/1, sy. 37., s.19-28.
- KÖZ, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000.
- KÜKEN, A. Gülnihal, *İbn Rüşd St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa yay., İst., 1996.
- KRANZ, Walter, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Sosyal yay., İst. 1994.
- KUMEYR, Yuhanna, “İbn Rüşd”, *Felasifetu'l Arab* içinde, Beyrut, 1986.
-, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, İst., 1976.
-, *İbn Rüşd ve'l Gazali*, Darul Meşrik, Beyrut, 1969.
- KUTLUER, İlhan, “Determinizm”, *İslam Ansiklopedisi*, TDV yay., c. IX.
-, “Gazali'nin Felsefî Serüveni”, *İAD*, TEKDAV yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4, s. 255-263.

KUR'AN-I KERİM ve Açıklamalı Meali, haz. Hayrettin Karaman (Editör), TDV. yay. Ankara, 1997.

LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz yay., İst., 2000.

MAHMOUD, Fawkıa Hussein, “İbn Sina’nın Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu”, çev. A. Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ank., 1999.

....., “Fârâbî’nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu”, çev. A. Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ank., 1999.

MANN, William E., “Necessity”, *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, 1999.

MARMURA, Michael, E., “Causation İn İslamic Thought”, *Encyclopedia of The Hitory of Ideas*, 1968.

MARTİN, Michael, “The Ontological Argument”, *Philosophy of Religion*, Blackwell, 2003, s. 282-293.

MEDKUR, İbrahim, *fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye (Menhec ve Tatbikuhu)*, Daru'l-Mearif, 1983.

MUHAMMED, Yusuf Musa, *İbn Rüşd el Feylosof*, Darul İhyai'l Kutubi'l Arabiyye, Kahire, 1957.

MULHİM, Ali Ebu, *Felsefetu'l-Arabiyye Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut, 1994.

MUTÇALI, Serdar, *Arapça - Türkçe Sözlük*, Dağarcık yay. İst., 1995.

MUSTAFA, İbrahim (editör), *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı yay., İst., 1996.

- NASR, S. Hüseyin, *İslamic Philosophy from its Origin to the Present* (Philosophy in the Land of Prophecy), State University of New York Press, USA, 2006,
- OLGUNER, Fahrettin, “İbn Sina’nın Düşüncesinde Varoluş ve F. Râzi’nin İtirazları”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu.*, Kültür Bak. yay., Ankara, 1984, s. 333-339.
- ORMAN, Sabri, “Gazali’nin Hayatı ve Eserleri”, *İAD*, TEKDAV yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4, s.237-248.
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF yay., Ankara, 1991.
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüis Müslümanları I (Siyasi Tarih)*, TDV yay., Ankara, 1994.
-, *Endülüis Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, TDV yay., Ankara, 1997.
- PLOTİNUS, *Enneadlar, (Seçmeler)*, çev: Zeki Özcan, Asa Ktb., Bursa, 1996.
- PREVOST, Robert, “Divine Necessity”, *Philosophy of Religion*, Rutgers Univ. Press, New Jersey, 2002.
- RAZÎ, Fahrettin, *el-Muhassal (Kelâm’a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Kültür bak. yay., Ankara, 2002.
- REÇBER, Mehmet Sait, “Fârâbî ve Tanrı’nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis yay., Ank., 2004.
-, *Tanrı’yı Bilmenin İmkan ve Mahiyeti*, Kitabiyât yay., Ankara, 2004.
- RENAN, Ernest, *İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye*, Darul İhyail Kutubil Arabiyye, Kahire, 1957.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, Say yay. İst. 2000.
- SABUNÎ, Nurettin, *Maturidiyye Akaidi*, çev. B. Topaloğlu, DİB yay., Ankara, 1978.
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay. Birinci Baskı, İst., 2003.

-, “İbn Rüşd’ün Bakışıyla Gazali ve Felsefe”, *İlmi Araştırmalar* 3, İst., 1996.
- SEZGİN, Fuat (Editör), *İslamic Philosophy*, Institute For The History of Arabic-Islamic Science at The Johann Wolfrong Goethe University, Frankfurt, 1999. Ibn Sab’in, v. 80.
- SHEHADİ, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Delmar, New York, 1982.
- SÖZEN, Kemal, “Gazali’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İAD*, Ankara., 2000, c. XIII, sy. 3-4.
- SUNAR, Cavit, *İslam’da Felsefe ve Fârâbî*, AÜİF yay., Ankara, 1972.
- SWİNBURNE, R., *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta yay., Bursa, 2001.
- TAFTAZANÎ, Ebu’l Vefa – LEAMAN, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, London and New York, 1993.
- TAŞKIN, Ali, *Gazali ve David Hume’nin Şüphecilik Anlayışının Karşılaştırılması*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002.
- TAYLAN, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi (Kaynakları-Temsilcileri Tesirleri)*, Ensar yay., İst., 1985.
-, *Mantık, Tarihçesi, Problemleri*, Marifet yay., İst., 1994.
- TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik yay., İst., 2004.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla yay., İst., 1981.
- TUĞCU, Tuncer, *Batı Felsefesi Tarihi*, Alesta yay, Ankara, 2000.
- TÜRKER, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, TTK. yay. Ankara, 1956.
-, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, AÜDTCF. Yay., Ankara, 1969.

ULUDAĞ, Süleyman, “Bir Düşünür Olarak Gazali”, *İAD*, TEKDAV yay. Ankara, 2000, c.XIII, sy. 3-4, s. 249-254.

ÜLKEN, H. Ziya, *İslam Felsefesi (Kaynakları ve Etkileri)*, Ülken Yay., İst., 1998.

....., *İslam Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri*, AÜİF Dergisi, Ankara, 1962.

....., *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİF, Yay., Ankara, 1972.

....., *Varlık ve Oluş*, AÜİF, Yay., Ankara, 1968.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Sosyal yay, İstanbul, 1991.

VENDLER, Zeno, “Agency and Causation”, *Midwest Studies in Philosophy (Causation and Causal Teories)*, Ed. Peter A. French, Theodore E. Uehling Jr., Howard K. Wettstein, Univ. of Minnesota press, Minneapolis, 1984, v. IX, s.371-384.

VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis yay., Ankara, 2003.

....., “Gazali’de Metodolojik Yaklaşımlar”, *İAD*, TEKDAV yay., Ankara, 2000, c. XIII.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Kültür Bak. yay., Ankara, 2001.

....., *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, sad. A. Kamil Cihan, İnsan yay., İst., 1998

ABSTRACT

Bozkurt, Ömer, Possibility, Impossibility and Necessity in Ghazali and Ibn Rushd, Doctorate's Thesis, Consultant: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, V+210 p.

In this study, the main concern is the ideas of Ghazali (1058-1111) and Ibn Rushd (1126-1198) about the possibility, impossibility and necessity. However; the three aforementioned subjects have been held in terms of ontology on a large scale.

Possibility and impossibility matters are generally related to the subject of existent, existence, creation ex nihilo and eternity of the world (universe). In addition, the ideas about the possible being are of great concern in the matter of understanding the possibility. Necessity is related to the necessary being as much as it is related to the proving of necessary being, his essence, attributes, unique, unity, essence-attribute relationship and existent-essence relationship.

How Ghazali and Ibn Rushd understand possibility, impossibility and necessity in solving these problems is of great significance on the part of Islamic Philosophy.

This study consists of three parts:

At the first part, Ghazali's ideas about possibility, impossibility and necessity are dealt with.

At the second part, Ibn Rushd's ideas about these three matters have been determined.

At the third part, Ghazali and Ibn Rushd's ideas about these three matters have been compared and studied. During this study, Farabi (871-950) and Ibn Sina's (981-1037) approaches have also been considered.