

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞLARI BAĞLAMINDA
ÂLEMİN KIDEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AHMET OLCA

ANKARA-2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞLARI BAĞLAMINDA
ÂLEMİN KIDEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet Olca

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz Deniz

ANKARA-2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Ahmet Olca

GAZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞLARI BAĞLAMINDA
ÂLEMİN KIDEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Tez Jürisi Üyeleri

Adı-Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Gürbüz Deniz	
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan	
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik	

Tez Sınavı Tarihi: 13/07/2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2021)

Ahmet OLCA

ÖNSÖZ

Tehâfüt geleneği İslam düşünce tarihinde büyük tartışmalara sebep olmuş bazı kesimlerde ise felsefeye karşı olumsuz tutumun gelişmesine öncülük etmiştir. Bunun zemininde Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde “üç mesele”de filozofları küfürle suçlaması yer almaktadır. Filozoflara yapılan bu suçlama, ardında büyük etkiler bırakan tartışma bir geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *el-Münkız* adlı eseri dışında te'vil ile alakalı eserlerini incelediğimizde onun küfürde aceleci davranmadığı ve filozoflara karşı katı tutum beslemediği görülmektedir. Özellikle Gazâlî'nin oluşturduğu te'vil anlayışındaki yumuşak tutum ile *Tehâfüt*'te filozofları küfürle suçlayan tavır arasında görülen tutarsızlık bizi bu konuyu araştırma noktasında cezbetmiştir. Bu nedenle çalışmamızda âlemin kıdemi bağlamında bu meseleyi tanıtmaya gayret gösterdik.

Son olarak, bana her şart ve durumda, maddi ve manevi destekleri ile her zaman arkamda duran kıymetli aileme, çalışmanın ortaya çıkmasında öneri, destek, tenkit ve fikirleriyle emeğini esirgemeyen kıymetli hocam sayın Prof. Dr. Gürbüz Deniz'e ve son okuma ve düzeltmeleriyle tezime katkıda bulunan değerli arkadaşlarım Elif Taşdemir ve Faruk Gülce'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Ahmet OLCA

Ankara, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
A. GAZALİ’NİN TEHÂFÜTÜNE GÖRE ÂLEMİN KIDEMİ MESELESİ	3
a. Filozofların Birinci Delillerine Gazâlî’nin Eleştirisi	5
b. Filozofların İkinci Delillerine Gazâlî’nin Eleştirisi	14
c. Filozofların Üçüncü Delillerine Gazâlî’nin Eleştirisi	24
d. Filozofların Dördüncü Delillerine Gazâlî’nin Eleştirisi	26
B. İBN RÜŞD’ÜN TEHAFÜTÜNE GÖRE ÂLEMİN KIDEMİ MESELESİ	32
a. Gazâlî’nin Birinci Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd’ün İtirazı	32
b. Gazâlî’nin İkinci Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd’ün İtirazı	46
c. Gazâlî’nin Üçüncü Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd’ün İtirazı	54
d. Gazâlî’nin Dördüncü Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd’ün İtirazı	55
II. BÖLÜM	
A. GAZÂLÎ’NİN TE’VİL ANLAYIŞI	60
a. Te’vilde Akıl Ve Vahiy İlişkisi	61
b. Te’vilde Avâm Ve Havâs Ayrımı	66
c. Te’vilde İman Küfür Ayrımı	71
B. İBN RÜŞD’ÜN TE’VİL ANLAYIŞI	77
a. Din ve Felsefe İlişkisi	77
b. Te’vil’in Tanımı	79

c. Te'vil Ehli	80
d. Caiz Olan ve Olmayan Te'vil	82
III. BÖLÜM	
GAZÂLÎ'NİN FİLOZOFLARI KÜFÜRLE İTHAMI.....	86
a. Gazâlî'nin <i>Tehâfüt</i> 'te Filozofları Küfürle İtham Ettiği Yerler	87
b. Gazâlî'nin Usûlündeki İlmî Yaklaşım	89
c. İbn Rüşd'ün Yöntem Eleştirisi.....	92
d. Gazâlî filozofları neden küfürle itham etti?	94
e. <i>Tehâfütü'l-Felâsife</i> 'nin Yazıldığı Ortam	98
SONUÇ	100
KAYNAKÇA.....	103
ÖZET	107
ABSTRACT	108

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.t. : Adı geçen tez

a.g.m. : Adı geçen makale

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

krş. : Karşılaştırınız

M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

MS. : Milattan sonra

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

terc. : Tercüme eden

vd. : ve devamı

Yay. : Yayınevi

y.h. : yayına hazırlayan

y.y. : Yüzyıl

GİRİŞ

Kelam, tasavvuf ve felsefe alanlarında eserler kaleme alan Gazâlî (ö. 1111), özellikle Tehâfüt geleneğinin başlamasına vesile olmasıyla İslam kültürüne büyük katkısı olmuş bir âlimdir. Yazdığı eserlerle kendinden sonra gelen çoğu ulemayı etkilemiş, Tehâfüt geleneği içerisinde kendisine sık sık referansta bulunulmuştur.

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde Müslüman filozofları üç meselede Kur'an ve sünnete aykırı görüş beyan etmelerinden dolayı küfürle suçlamaktadır. Ona göre, Müslüman filozoflar (a) âlemin kadîm oluşu, (b) Allah'ın cüz'iyatı külliyyat ciheti ile bilmesi ve (c) dirilişin bedensel değil sadece ruhanî olacağı görüşünü savundukları için küfre düşmüşlerdir.¹ Fakat İbn Rüşd *Faşlu'l-makal* adlı eserinde İmam Gazâlî'nin *Faysalu't-tefrika'da* bu görüşlerini yumuşattığını ifade etmektedir.

Gazâlî'nin eserlerine bütüncül bir perspektifle baktığımızda onun eserlerinin tek düze olmayıp eserlerinin hitap ettiği kitleye göre farklılık arz ettiği görülecektir. Çünkü Gazâlî, Nahl suresi 125. Ayetten hareketle insanlara üç şekilde hitap edilebileceğini, bir başka ifade ile üç farklı şekilde insanların hakka davet edilebileceğini ifade eder:

1. Hikmet ile davet,
2. Vaaz ve nasihat ile davet,
3. Mücadele ederek davet.

Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* adlı eserinde vaaz ile hakka davet edilmesi gereken kişiye hikmet verilirse, ona sanki süt emen süt çocuğuna et yedirilmesinin zarar vermesi gibi zarar vereceğini ifade etmektedir. Hikmeti kavrayacak düzeydeki birine de sadece çözümü vererek arka planından hiç bahsetmemek ona yapılan bir haksızlık olmaktadır.

¹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik, 2012), s. 7-8.

Bu nedenle eserlerini kaleme alırken İmam Gazâlî, bu temel perspektifle hareket etmektedir. İbn Rüşd ise haklı olarak onun bu tutumuna gönderme yaparak, onun aslında *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde küfürle itham ettiği Müslüman filozofları, hikmet ehli için yazdığı, bir başka ifade ile kavrama yetileri yüksek kitleye yazdığı eseri *Faysalu't-tefrika*'da küfürle itham etmediğini söylemektedir. Ancak İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfut* adlı eserinde İmam Gazâlî'nin Müslüman filozofları tekfir etmesinin sebebini siyasi nedenlere bağlamaktadır.²

Biz de bu çalışmamızda Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde filozofları küfürle itham ettiği üç meseleden biri olan “âleminin kıdemi” meselesini, İbn Rüşd'ün eleştirileri ışığında ele alıp bu görüşlerinin, kendi usûlüne uygun olup olmadığını açıklamaya çalışacağız.

Bu çalışmanın önemi Gazâlî'nin gerçek tevil anlayışını tespit ederek onun *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki “âlemin kıdemi” meselesini incelediği tevil anlayışı ile karşılaştırmaktır. Bu sayede Müslüman filozofları küfürle ithamının kendi görüşlerini yansıtıp yansıtmadığını ortaya çıkarılmaya çalışılacak ve günümüzde Gazâlî'nin etkisiyle Müslüman filozoflara karşı oluşan ön yargı yıkılmaya çalışılacaktır.

² Gürbüz Deniz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012), s. 707.

I. BÖLÜM

A. GAZALÎ'NİN TEHÂFÜTÜNE GÖRE ÂLEMİN KIDEMİ MESELESİ

Âlemin kıdemi ve hudûsuna dair yapılan tartışmalar, İslâm Felsefesine yapılan tercüme yoluyla Yunan Felsefesinden aktarılmıştır. Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından yeniden sistematize edilip savunulan bu problem, Gazâlî (ö. 1111) tarafından eleştirilmiştir. Kronolojik olarak daha sonraki yıllarda yaşayan İbn Rüşd (ö. 1198) ise konuyu yeniden ele alarak hem filozofları hem de Gazâlî'yi tenkit etmiştir.³

Tehâfütü'l-Felâsife'de ilk tartışma konusu olarak yer alan “âlemin kıdemi” ifadesi ile söylenmek istenen, bir Yaratıcının varlığına ve âlemin bir başlangıcının olup olmadığına atıfta bulunmaktır.⁴ Gazâlî, bu meseleyi eserinde öncelemesinin sebebini açıklar ve bunun haricinde kalan diğer konuların ise âlemin kıdemi meselesinde olduğu kadar ehemmiyet arz etmediğini ve bu sebeple *Tehâfüt*'e girizgâh olarak bu konuyu seçtiğini ifade eder.⁵ Ayrıca o, Aristoteles'in görüşlerinin filozofların temel görüşlerine en yakın görüş olduğunu ifade etmekte ve Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en iyi nakledip inceleyen kişiler olduğunu söyleyerek sadece bu iki filozofun görüşlerini çürütmekle yetineceğini belirtmektedir.⁶

³ Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)* (Ankara: Fecr Yay., 2015), s. 61-62.

⁴ Gürbüz Deniz, *a.g.e.*, s. 61 vd.

⁵ Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, terc. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), s. 24.

⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik, 2012), s. 4.

Gazâlî, âlemin kadîm olduğu notasında filozofların birkaçı hariç tamamının hemfikir olgunu ifade eder.⁷ O, bu konuda filozofların (metafizik hakkındaki) bilgilerini delillendirmede yöntem olarak sadece matematik ve mantık ilimlerinden yararlandıklarını, yargılarının zan ve tahminlerin ötesine geçmediğini bu yüzden de hataya düştüklerini söyler.⁸ Fakat bu eleştirilere rağmen kendisinin de filozoflara yönelttiğı eleştirilerle aynı yöntemi benimsemekte olduğunu görüyoruz. Bir başka ifadeyle Gazâlî, *Tehâfüt*’ünde âlemin kadîm olduğu tezini çürütmeye çalışırken, filozofları kullandıkları için eleştirdiğı, mantığın aklî yöntemleri dışında başka bir yönteme başvurmamıştır.

Gazâlî, *Tehâfüt*’te meseleleri açıklarken kendisinin ve filozofların dâhil olduğu ikili tasniflerin dışında, üçlü tasnifler de kullanmıştır. Bir başka ifade ile kendisi ve filozoflar arasında geçmesi gereken tartışmalara ara ara Kelamcılar, Aristoteles, Eflatun, Galen gibi kişilerin de dâhil olduğu görölmektedir.⁹ Gazâlî, filozofların âlemin kıdemi meselesinde çelişkilerini (tehâfüt) açıklamadan önce onların görüşlerini aktarmış, ardından onların görüşlerini eleştirmiştir. Buradan hem konu hakkında fikir sahibi olurken, hem de Gazâlî’nin filozofların görüşlerine yaklaşımı hakkında da fikir sahibi olunmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla Gazâlî’nin meseleye karşı tavrı önceden sezilebilmektedir. Fakat onun, filozofların görüşlerini nakletmesi, ardından naklettiklerini yorumlaması, nihayetinde o naklettiğı görüşlerle kendi yorumunu kullanarak filozofların görüşlerini

⁷ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 21.

⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 24.

⁹ Ömer Faruk Erdoğan, “Gazâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ’ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 50, sayı: 1 (2014) s. 91.

¹⁰ Muhammet Özdemir, “Gazzâlî’nin *Tehâfütü*’l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012), s. 117.

çürütmeye çalışması sorun oluşturmaktadır. Çünkü eserde kurulan böyle bir sistem sonucunda okuyucu, Gazâlî'nin yorumu ile filozoflara ait görüşleri birbirinden ayırt edememektedir. Gazâlî bu tarz yaklaşımını, özellikle filozofları küfür ile itham ettiği meselelerde yoğun olarak sergilemektedir.¹¹ Şimdi birinci delili ele alalım.

a. Filozofların Birinci Delillerine Gazâlî'nin Eleştirisi

İbn Sînâ, âlemin sadece imkânla mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre âlem eğer hâdis (sonradan yaratılan) olursa onun hâdis olması için bir tercih edene (müreccih) ihtiyacı vardır. Bu durum ise tercih edenin neden daha önce tercih etmediği ve şu anda tercih ettiği sorusunu doğurmaktadır. Dolayısıyla bu, tercih edenin de tercih edenini bulmaya götürür ki bu tür sorular sonsuza kadar sürmektedir.¹² Dolayısıyla Allah'ı iki farklı seçenekten birine yönlendiren bir müreccih olmamalıdır.¹³ Delilin bu kısmının dayandığı fikir, yaratmanın yeter sebebi bulunamayacağı üzerinedir.¹⁴

İbn Sînâ'ya göre tercih sebebi Allah'ın âlemi meydana getirmede kudretsiz olduğuna da bağlanamaz. Çünkü bu durumda Allah önceden acizken sonradan kudret sahibi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber tercih sebebi âlemin meydana gelişinin muhal oluşuna da bağlanamaz. Çünkü bu durumda muhal halde olan bir şeyin mümkün olma haline geçeceği anlamına gelmektedir.

Gazâlî, İbn Sînâ'nın bu iki itirazının muhal olduğunu ifade etmektedir. O, “Allah'ın âlemi yaratmayı daha önce iradesiyle istemediği halde sonradan iradesi ile

¹¹ Ömer Faruk Erdoğan, Gazâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?, s. 91.

¹² Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 22.

¹³ Fehrullah Terkan, “el-Ğazâlî'nin İlâhî İrâdeye Dâir Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar.” 900. *Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012), s. 627.

¹⁴ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih kurumu Basımevi, 1956), s. 236-237.

istemış olması’’ durumunu akla en uygunu olarak görmektedir. Fakat bu durumda iradenin sonradan meydana gelmiş olduğu (hâdis) sonucu çıkmaktadır. Allah’ın zatında hâdis mevcut olamaz. İradenin zatı dışında gerçekleşmesi durumunda ise Allah’ın irade sahibi olmadığı anlamına gelmektedir.¹⁵

Gazâlî yukarıda Aristoteles’in Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerinden etkilenmiş olmalıdır. Çünkü Aristoteles’e göre, âleme ilk hareketi veren, bir başka ifade ile oluşu başlatan Tanrı’dır. Ancak âlem, Tanrı’yla ve Tanrı’dan ayrı olmak kaydıyla ezeli olarak mevcuttur. Tanrı’nın âlemi yaratması olarak yorumlanabilecek tek faaliyeti ilk harekettir. Dolayısıyla Aristoteles’in kurduğu Tanrı-âlem sisteminde Tanrı’nın âlem karşısında herhangi bir merkezi etkinliği bulunmamaktadır.¹⁶ Delilde bu bölüm öncelikle iradenin yeter sebebi bulunmadığı için yeter sebep prensibine dayanmaktadır. Başka bir yönüyle “irade eden irade ettiğinden geri kalmaz” fikri sebebiyle illiyet nazariyesine atıfta bulunmaktadır.¹⁷

Gazâlî, filozofların “âlem mümkün olduğu için hâdis olmasının yeter sebebi bulunamaz” ifadelerine karşı yeter sebep olarak, Allah’ın iradesini teklif etmektedir.

“Ona göre [Gazâlî], Allah, âlemi iradesiyle istediği vakitte yaratmıştır. İrade iki benzeri birbirinden ayıran sıfattır; kudret iki zıdda aynı şekilde taallûk ettiği zaman, birini seçecek bir muhâsis gerekir, işte bu iradedir.”¹⁸

¹⁵ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 23.

¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), s. 289-300.

¹⁷ Mubahat Türker, *Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 237.

¹⁸ Mubahat Türker, *a.g.e.*, s. 237.

Gazâlî eğer iradenin Allah'ın zatında var olmasını problem olmaktan çıkartırsak¹⁹, bizzat iradenin meydana gelmesindeki zorluğun karşımıza çıkacağını söylemektedir. Bu durum “*İrade nereden geldi?*”, “*Neden daha önce değil de şimdi meydana geldi?*” gibi soruları akla getirmektedir. Yahut iradeyi meydana getiren başka bir iradenin varlığını ve o iradeyi meydana getiren bir üçüncü iradenin varlığını farz etmeyi gerektirmektedir. Ona göre bu bizi teselsüle götürür, teselsül ise muhaldır.

Sonuç olarak Gazâlî, kadîmde âlet, kudret, gaye ve imkân gibi değişiklikler olmadan hâdisin kendinden çıkmasının muhal olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birinin meydana gelmesi yukarıda bahsettiğimiz durumlar ile aynıdır ve hepsi muhaldır. Dolayısıyla âlemin sonradan var olması (hâdis) imkânsız olduğu için âlemin kadîm olduğu kanıtlanmış olmaktadır.²⁰

Gazâlî'nin âlemin meydana gelişini zaman bakımından ne önce ne de sonra tam o anda Allah'ın iradesiyle meydana geldiği iddialarına İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve 't-Tenbihât* adlı eserinde cevap niteliğinde bir pasaj mevcuttur. İbn Sînâ bu durumu şöyle açıklamıştır:

“Bir grup dedi ki; ...Nasıl olur da bu hallerden birinin ancak sonsuzdan sonra var olmakla nitelenmesi, dolayısıyla sonsuz olana dayanması ve de sonsuz olanın onda kesintiye uğraması mümkün olabilir?”

Bunların karşısında el-Evvel'in birliğini kabul eden bir grup şöyle demektedir:

“Zatı sebebiyle zorunlu varlık, bütün sıfatları ve birincil halleriyle zorunlu varlıktır. Zira

¹⁹ Kelâmcılar Allah'ın sıfatları konusunda Allah'ın zatının dışında bir sıfatı kabul ederlerken, filozoflar zatı dışında bir sıfat kabul etmezler; onlara göre Allah'ın zatı ile sıfatları aynıdır. Bkz: Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 10, sayı: 2 (2012), s. 262.

²⁰ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 23-24.

apaçık bir yoklukta, onlardan (hallerden) bir şeyin var olmaması veya O'ndan hiçbir şeyin asla varlığa gelmemesi daha uygun olan hal, bundan farklı olan halden ayırt edilmeyecektir. Yenilenmiş bir irade ancak bir etkenle ortaya çıkabilir, yoksa gelişigüzel ortaya çıkmaz''²¹

İbn Sînâ'nın yukarıdaki anlatımdan hareketle kadîm iradenin var olmasıyla varlığın meydana geldiği ve iradenin değişmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak bu kanaatlerin aksine Gazâlî, âlemin hâdis olduğunu savunur. Onun bu noktadaki eleştirisi bizzat filozofların akıl yürütme metotlarındaki hataya yönelmektedir. Eğer filozoflar mantık ilmine uygun akıl yürütmüş olsalardı, hasımlarıyla aynı görüşü paylaşıyor olmaları gerekecekti. Fakat onlar âlemin hâdis olmadığını söyleyip çekilerek, Gazâlî'nin tabiriyle, işin içinden çıkmaktadırlar.²²

Gazâlî, burada dikkat çekecek bir itirazda bulunmaktadır. Çünkü filozoflar, âlemin yaratılması meselesinde mucibin her şartı tamam olunca, yeter sebebin bir gereği olarak, mucibin değişmeyeceğini ifade etmişlerdir. Buna cevap olarak ise Gazâlî, ayrı bir hareket noktası olarak “irade anlayışı”nı ileri sürmektedir²³ Bunu biraz daha açacak olursak, Gazâlî'ye göre insan iradesi düşünüldüğünde çelişik olan ‘iki benzeri birbirinden ayıran irade’ tasavvuru, Allah’ın iradesine göre mümkündür. Çünkü ona göre Allah’ın iradesi insan iradesine benzetilemez. Buradan hareketle M. Türker, Gazâlî'nin ifadelerinden, tanımladığı irade anlayışını hareket noktası ve prensip şeklinde

²¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (Kitâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât)*, terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 140-141.

²² Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 24-27.

²³ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 239.

yorumladığı sonucuna ulaşmaktadır. Ancak Gazâlî, bu hareket noktasını aklî olarak temellendirmeden bırakmaktadır.²⁴

Gazâlî'nin İbn Sînâ'dan aktarmış olduğu “kadîm” ve “hâdis” kavramlarından hareketle âlem yokluktan meydana gelmediği (ihdas) için âlemin yaratılmadığı sonucu çıkmaktadır. Ayrıca âlemin kadîm²⁵ olduğuna yönelik yapılan aktarımlarda âlemin bir yaratıcısının bulunması veyahut bulunmaması herhangi bir mana ifade etmediği sonucuna varılmaktadır. Oysa bu kabul İbn Sînâ'nın felsefi görüşünün terminolojisi ve manası bakımından içeriğine zıt düşmektedir. Dolayısıyla Gazâlî'nin ele aldığı meselenin kavranılmasında bazı güçlüler meydana gelmektedir.

İlk olarak, felsefeyle ilgili problemlerin âlemin kadîm olmasıyla ilgili olarak Tanrı'nın mevcudiyetini reddedip etmediğine yönelik belirsizliktir. Diğer de *Tehâfüt*'te, İbn Sînâ'dan alıntılanan, Tanrı'nın yaratmasındaki devamlılığın açıklandığı yerler hangi sebeple ‘Tanrıtanımaz’ şekilde aktarıldığı²⁶ problemidir. Bu durumun sebebi Gazâlî ve diğer filozofların “‘hudûs” kelimesine farklı anlamlar yüklemiş olmalarından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü bu konuda oluşan karmaşa, filozoflar ve kelâmcılar

²⁴ Mubahat Türker, *a.g.e.*, s. 138.

²⁵ İbn Sînâ, eserlerinde âlemin kadîm olduğunu ifade etmemektedir. Ayrıca ona göre âlemin ve hatta onun içindeki maddenin mevcudiyetinin zamanın içinde olmamıştır. Onun sisteminde âlemin kadîm olduğunun söylenemez, ancak Yaratıcı'ya kadîm denilebilmektedir. Bu sebeple âleme kadîm denilmesi uygun olmadığı halde ezeli denilebilir. Çünkü âleme kadîm denildiği takdirde, Yaratıcı el-Evvel sıfatında eşsiz olmayacak ve âlemin mevcudiyetini zaman kavramıyla ifade etmek gerekecektir. Ancak ezeli ile sürekli var halde bulunan bir şeyin varlığı kastedilmektedir. Ancak Gazâlî *Tehâfüt*'te böyle bir ayrıma gitmemiş, ikisini aynı manada kabul etmiştir. Bkz: İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yay., 2002), s. 97-104.

²⁶ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 129.

arasında iletişim problemlerine neden olmuş ve meselenin anlaşmasını güçleştirmiştir. Dolayısıyla onlar arasındaki yaratmanın muhtevasına yönelik görüş farklılıklarını Gazâlî, yaratmayı reddetmek şeklinde anlamaktadır.²⁷

Âlemin kadîm olduğuna dair Gazâlî'nin getirdiği eleştiri şöyledir: Âlemin kadîm olması muhaldir. Çünkü âlemin kadîm olduğunu iddia etmek, feleklerin sonsuz ve birimlere ayrılamayan devirlerinin olduğunu ispat etmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak bu devirler iki farklı hızda dönen gezegenlerinin devir hızları ile kıyaslanabilmekte; yarıya, 1/4 ve 1/6 gibi birimlere ayrılabilir. Gazâlî birisi çıkıp bu devirlerin sayısının tek mi yoksa çift mi olduğunu soracak olsa; hem tektir hem çifttir demeleri sayılar açısından imkânsız olduğunu söyler. Tek veya çift denildiğinde ise bir sayı eklenmesi durumunda tek çifte, çift ise teke dönüştüğünü ifade etmektedir. Bununla beraber, ona göre bu durumun sabit tutulması mümkün gözükmemektedir. O halde devirler “ne tektir ne de çifttir” demek zorunda kalınmaktadır. Eğer teklik-çiftlik ile sadece sonlular nitelenir sonsuz için böyle bir niteleme yapılamaz denilirse bu, yukarıdaki açıklamaya ters düşmektedir. O halde 1/4 yahut 1/6 gibi birimlere ayrılabilen devir, teklik ve çiftlik ile de nitelenebilmektedir.²⁸ Buna karşı devirlerin, birimlerden oluşan bir bütün olduğunu iddia etmeleri ise yine Gazâlî'ye göre muhaldir. Çünkü ortada mevcut bir bütün yoktur. Ayrıca ona göre, filozofların birimleri nitelik bakımından farklı olan sonsuz mevcutları reddetmeleri de kabul edilemez, çünkü İbn Sînâ ve Aristoteles gibi filozoflar sonsuz olan ruhların varlığını kabul etmişlerdir.²⁹

Gazâlî'ye göre âlemin meydana gelişinin zaman bakımından önce ve sonra değil de tam o anda gerçekleşmesinin sebebi Allah'ın iradesidir. Ona göre irade, Allah'ın

²⁷ Muhammet Özdemir, *a.g.t.*, s. 130.

²⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 28.

²⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 28-29.

kudret sıfatından farklı olarak, birbirine benzeyen iki durumu birbirinden ayırmak ve birini tercih etmektir. Filozofların aynı ve benzer durumları birbirinden ayırmanın muhal olduğunu iddia etmeleri Gazâlî'ye göre geçersiz bir söylemdir. Çünkü o, insanla Allah'ın iradelerinin birbiri ile karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. İnsan benzer durumları ayırabilecek yetiye sahip olmasa bile Allah bunu yapabilecek kudrete sahiptir. Hatta ona göre, insanlar bile birbirine benzeyen iki hurmadan birini tercih edebilecek iradeye sahiptir. Ayrıca kudret sıfatının, iki zıt duruma yönelişi eşit mesafede olduğundan tercih için bir başka sıfat olan irade sıfatına ihtiyaç vardır. Hal böyleyken Allah'a “*neden iki aynı şeyden birini seçti*” tarzında soru yöneltmek anlamsızdır.³⁰

Gazâlî'nin açıklamalarından, sudûr³¹ nazariyesine karşı tevhidin gereği olan yoktan yaratıcılığı savunduğu anlaşılmaktadır. Allah'ın âleme önceliğini filozoflar gibi Gazâlî de mantikî olarak savunmaktadır. Ancak Gazâlî'deki öncelik zaman bakımından bir öncelik değildir.³²

Özdemir, İbn Sînâ'nın argümanlarını iki zeminde anlamlandırmaktadır. İlki, İbn Sînâ'nın, zamansal olarak kendinden önce gelen filozoflardan ayrı şekilde “kadîm” ve “hâdis” kavramlarından hareketle “şey”i iki farklı tarzda değerlendirmektedir. Başka bir ifade ile İbn Sînâ, bir şeyin var olmasında, o şeyin (a) bir illetinin bulunup bulunmaması bakımından ve (b) zaman bakımından mevcudiyetinin başlangıcı olup olmaması olmak üzere iki farklı tarzda değerlendirmektedir. Diğeri ise, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ilk ve

³⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 30-32.

³¹ “Sözlükte ‘doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek’ anlamında masdar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder.” bkz: Mahmut Kaya, “Sudûr”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur> (2021).

³² Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 69.

sonraki meydana getirmelerini (hudûs)³³ birbirinden ayırmasıdır. M Özdemir bunu şöyle açıklamaktadır:

‘İbn Sînâ’ya göre, bir şeyin mevcudiyetinin yokluğundan sonraya bırakılması her halükarda bir hal değişimine yol açmakta ve böylece Tanrı için bir değişimin söz konusu olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Tanrı’nın iradesindeki değişikliklerle kendini gösteren bu yeni hal, Tanrılığa yakışmayan bir haldir. Çünkü önce olmayan bir şeyin sonra olmasını, Tanrı’dan bağımsız bir sebeple açıklamak durumunda kalacağız. Buna göre evrenin başlangıçsız olarak hep yaratıla geldiğini varsaymamız gerekmektedir. İlk yaratılan şey, benzersiz ilk yaratmanın (ibdâ’) neticesidir ve burada mevcut olan ilk şey olarak İlk akıl ezelîdir. Akıllar vasıtasıyla araya zamansal bir boşluk girmeksizin varlığa gelen mutlak ilk madde de zaman bakımından ezelîdir ve onun varoluşu benzersiz yaratmayla (ibdâ’) ilişkilidir. Daha sonra yaratılanların tamamı hem bu madde tarafından öncelenmektedir ve hem de bu sonrakilerin (havâdis) mevcudiyeti sürekli olup bunların yaratılması (sun’) talidir. “Kadîm” ve “hâdis”in mana tazammununa yönelik bu yeni bakış açısıyla ilk yaratma (ibdâ’) ve sonraki yaratmayı (sun’) birbirinden ayırmak, İbn Sînâ sistemine kendine özgü bir tutarlılık kazandırmaktadır. Fakat

³³ “İbn Sînâ felsefesinde, bir varlığın, kendisiyle ilgili bir maddenin, aletin veya zamanın aracılığından bağımsız olarak sırf başka bir varlıktan varlık kazanmasına ibdâ’ (benzersiz yaratma) denilmektedir. İbdâ’, benzersiz yaratma olmayan tekvîn (varlığa getirme) ve ihdâstan (meydana getirme) derece bakımından daha yüksektir... Filozof, ilk malûlün kesinlikle maddi olmayan akli bir sûret olduğunu söylemekte ve el-Evvel’den varlık kazananlardan (mevcûdât) biri olan cismin, O’ndan vasıtasız meydana gelemeyeceğini belirtmektedir. Maddenin ve nefsin mevcudiyeti akıllardan sonradır.” Ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammet Özdemir, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife Adlı Eserinde ‘Üç Mesele’nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 127, 557. dipnot.

Gazzâlî'nin yukarıda sunduğumuz aktarımında ve mesele içerisindeki sonraki aktarımlarında bu iki husus herhangi bir şekilde belirtilmemektedir.”³⁴

Buradan hareketle Özdemir, Gazâlî'nin İbn Sînâ'dan yaptığı aktarımların kendi görüşlerini ispatlayacak yerlerden ibaret olduğunu ve geri kalan kısımlara dokunmadığını ifade etmektedir. Böylelikle Gazâlî, filozoflardan konunun tamamını aktarmamış sadece iddialarını destekleyecek kısımlarını çekip çıkarmıştır.³⁵

Gazâlî, yukarıda yaptığı irade tanımını, bizzat filozofların kendilerinin de kullandığını ifade eder. Çünkü onların açıklamalarında âlemde, zıtlar birbirine yakın bazı şekillerde meydana gelmiştir. O halde neden âlem meydana geldiği şekilden başka bir şekilde meydana gelmemiştir?³⁶ Buna karşı filozoflar, feleklerin büyüklüğü veya sayılarının farklı olması gibi, âlemin mevcut hali dışında olmasının nizamı bozacağına yönelik eleştiri getireceklerdir. Gazâlî ise bu eleştiriye cevaben, feleklerin dönüş yönü veya kutupların tayini gibi aralarında farklılık takdir edilemeyecek iki durumu örnek göstererek eleştirilerine karşılık verir. Sonuç olarak Gazâlî'ye göre âlem, iki durumdan birini tercih edecek bir iradeye ihtiyaç duymaktadır.³⁷

Filozoflar, kadîmden hâdisin çıkmayacağını bu yüzden âlemin kadîm olduğunu ifade etmişlerdir. Gazâlî, bu iddianın kendi açıklamalarıyla çeliştiğini ifade eder. Çünkü filozoflara göre âlemdeki bütün hâdislerin meydana geliş sebebi feleklerin kadîm dönüşlerinin sonucudur. Dolayısıyla onların bu açıklamalarında iki çelişki meydana gelmektedir: i) Kadîm olan feleklerin dönüşünden hâdis (zamanlı) nasıl meydana

³⁴ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 127.

³⁵ Muhammet Özdemir, *a.g.t.*, s. 127.

³⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 33.

³⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 34-37.

gelebilir? ii) feleklerin dönüşünden hâdis meydana geliyorsa feleklerin bu dönüşü nasıl kadîm kabul edilebilir?³⁸

b. Filozofların İkinci Delillerine Gazâlî'nin Eleştirisi

İkinci delildeki argümanlar çoğunlukla muhtevasını birinci delilden almaktadır. Aralarındaki temel fark ise burada Tanrı'nın mevcudiyeti ile âlemin mevcudiyetinin zaman bakımından sorunlaştırılmış olmasıdır. Burada “zaman”³⁹ yönüyle Tanrı ve âlemin varlıklarının birbirlerine kıyasla nasıl konumlandıkları incelenmektedir.

İbn Sînâ'ya göre zamanın mevcudiyeti âlemin mevcudiyeti ile ilişkili olması⁴⁰ nedeniyle bu ikisinin varlığı zamansal olarak eşit boyuttadır. Ancak Gazâlî, böyle bir zaman tanımını yapan birinin gerçekte Tanrı'nın yaratması fikrini inkâr etmeyi gaye edindiğini söylemektedir. Üstelik o, meseleyi bu şekilde ele alan birinin iyi niyetli olsa dahi hakikatte aklî olarak büyük oranda güçlüğü düştüğünü ifade etmektedir. Bu şekilde yine kelâmcıların ve Gazâlî'nin yoktan var etmeyi savunan hudûs kavramıyla İbn Sînâ'nın Tanrı'nın önce gelmesinin zaman bakımından değil de varlık (zat) bakımından önce gelmesi şeklindeki kabulü arasında kayda değer tartışma ortamı oluşmaktadır.⁴¹

Gazâlî'nin ifadeleriyle filozoflar, Tanrı-âlem bağında, âlemin zamansal olarak değil, varlık bakımından Allah'tan sonra geldiğini iddia etmişlerdir. Onlar sebebin neticeye önceliği gibi Allah'ın da âleme zat bakımından önceliği (mütekaddim) olduğunu ifade etmişlerdir; tıpkı gölgenin şahsın hareketine tabi olması gibi. Ancak zaman

³⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 37-39.

³⁹ Bağımlı veya bağımsız bir değişken olarak.

⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şîfâ: et-Tabî`iyyât*, s. 110

⁴¹ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 166.

bakımından Allah'ın âlemden önce geldiği iddia edilirse bu durum filozoflara göre muhaldir. Çünkü zamandan önce başlangıç itibari ile sonsuz (lâ nihâyete leh) ve zamanın yaratılmasıyla son bulan bir zamanın varlığını kabul etmek gerekir ki bu çelişki meydana getirir. O halde zamanın hâdis olduğunu söylemek muhaldir. Dolayısıyla zamanın kadîm olduğunun ispatlanmış olması, zamanı meydana getiren ilk hareket ettiricinin de kadîm olduğunu ispatlamıştır.⁴²

Gazâlî, filozofların söylediklerinin aksine zamanın sonradan yaratılmış (muhtes)⁴³ olduğunu söyler. Bu durum ona göre zamandan önce bir zamanın olmasını gerektirmez ve Allah-âlem bağında önceliğin zat bakımından değil zaman bakımından olduğunu ifade eder. Ona göre, Allah varken âlem yoktu ve Allah, âlemi zaman bakımından sonra yaratmıştır. Bu yaratılışta zaman gibi bir üçüncü durumun gerektiğini düşünmek ancak bir vehimden ibarettir. Zaten Gazâlî'ye göre zaman kadîm değil hâdistir.⁴⁴ Bu durumda Gazâlî, Allah'ın önceliğini zamana ait bir durum olarak değil aklî bir faraziye olarak kabul etmişlerdir. Fakat Gazâlî'nin açıklamaları çelişkilidir. Bu durum Deniz'de şöyle ifade edilir:

“Eğer zaman, onların [Gazâlî ve Tûsî] ifade ettiği gibi cisme bağlı bir durum ise, cisim, zamanın olmadığı bir anda varlığa gelir ki bu an ezeliyettir. Ezeliyet ise, bu

⁴² Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 39-40.

⁴³ Muhdes “kendisini bir şey önceleyen” şeklinde tanımlayarak kavramın ezeli olmayan anlamına gönderme yapılmaktadır. Bkz: Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, s. 268, 38. dipnot.

⁴⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 40-41; Ayrıca “kadîm” ve “hâdis” terimlerinin iki taraf indinde farklı telakki edildiğini bir kez daha hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü “o halde âlem hâdis değildir” değerlendirmesine benzer cümlelerin Gazâlî'deki manası, “âlemin yaratılmamışlığıdır”; oysa İbn Sînâ'ya göre bunun manası, “âlemin zamanda bir başlangıcının bulunmadığı”, dolayısıyla “âlemin zamandan önce yaratıldığı” ve “Tanrı ile beraber bir zamanın önceden mevcut olmadığı”dır. Bkz: Muhammet Özdemir, a.g.t., s. 166.

anlamı ile âlemin kıdemini gerektirir. Gazâlî ve Tûsî'nin muhayyel zaman dedikleri husus veya Allah ile âlem arasında boşluğun var olduğu şeklindeki açıklamaları bize göre çelişkilidir.”⁴⁵

Nitekim âlemi yokluktan sonra (ba'de en lem yekün) var olduğunu savunmak, âlemi yokluğun öncelemesi anlamına gelecektir; âlemi yokluğun öncelemesi Tanrı'nın herhangi bir fiilde bulunmadığı bir zamanın varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Böyle bir zaman diliminden sonra Tanrı'nın âlemi yaratmış olması da O'nun kendi ile fiilde bulunduğu vakit arasına fasıla girmesi demektir; fakat Tanrı ile fiili arasına fasıla girmesi mümkün değildir⁴⁶. İbn Sînâ Tanrı için bunların söz konusu edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre bunların geçersizliği farklı açılardan ortaya konulabilmekle birlikte akla şu soruları getirmektedir: Eğer Tanrı âlemi bir fiilde bulunmama hali olan yoklukta yaratmışsa yoklukta bir vakit diğer bir vakitten ne ile ayrılacaktır? Ayrıca bunlardan hareketle bir vaktin diğer bir vakti öncelediği nasıl iddia edilebilir?⁴⁷

İbn Sînâ, Tanrı'nın âlemi zaman bakımından değil zatı bakımından öncelediğini ifade etmektedir. Ona göre mevcudun ilk ilkesi olan el-Evvel, ilke olması sebebiyle yaratılmışları öncelemektedir. Bununla kastedilen şeye örnek verecek olursak hareket edenin hareket ettirenin hareket ettirmesi ile birlikte harekete geçmesi gibi sadece zatı bakımından öncelemesidir. Yahut 'bir'in 'iki'yi öncelemesi gibi zat bakımından bir önceliktir. El-Evvel, tek başına olup âlem ve hareketin olmaması ile birlikte sadece zatı bakımından değil de zât ve zaman bakımından önceler denilirse; “oldu” (kâne) lafzı özel olarak “sonra” (sümme) lafzı ile kullanıldığında geçmiş zamana delâlet etmektedir. Bu durumda yaratılanın yaratılmasından önce bir oluş meydana gelmiş olur ki bu oluş da

⁴⁵ Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 77.

⁴⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 190, 192-193

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 121.

sonludur. O halde hareket ve zamandan önce bir zaman vardır. Bu durumda Tanrı'nın âlemi öncelemesi sadece zatı bakımından değil, hareket ve zamanla birlikte bir önceleme olacaktır⁴⁸

Gazâlî ise İbn Sînâ'nın görüşlerini şöyle aktarır: Ona göre filozoflar, “*Allah vardı*” tarzında geçmiş zaman kipi kullanılmasının yanlış olduğunu söylemişlerdir. Aksi halde âlemden önce bir zamanın varlığını kabul etmeyi gerektirir ki bu imkânsızdır. Gazâlî buna cevaben, “*vardı*” derken geçmiş zaman kastedilmediğini, “*Allah'ın var ancak âlemin yok olduğu*” manasının anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ona göre böyle bir zamanın tayin edilmeye çalışılması vehimden ibarettir ve bu tıpkı âlemin ötesinde bir boşluğun varlığını kabul etmeye benzemektedir, bu ise vehmin işidir.⁴⁹ Çünkü boşluk, sonsuz boyut anlamı taşımaktadır. Mekâna ait boyut ancak cismin sınırlarıyla çevrili olduğu için, eğer cisim sınırlıysa boyutun da sınırlı olması gerekmektedir. Ona göre zaman da hareketin bir sonucu olduğu için hareketin olmadığı bir ortamda zaman var olmamaktadır. Bu noktada Gazâlî, tıpkı vehmin âlemin ötesinde olan bir boyutu, âlemden başka bir yer tasavvur etmeden düşünölemeyeceği gibi öncesi olmayan bir zamanı da başka bir önce tayin etmeden düşünölemeyeceğini ifade eder. Ayrıca Gazâlî, aklın vehme önem vermeden cismin sonlu olduğunu kabul ederse bu durumun zaman için de geçerli olacağını ifade etmektedir. Bu durumda olduğu gibi hâdis konusunda filozofların öncesiz

⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 122-123; a.mlf., *en-Necât*, terc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yay., 2013), s. 234-235.

⁴⁹ “Gazâlî'nin Allah vardı, âlem yoktu,” sonra “Allah vardı, O'nunla birlikte âlem vardı” önermelerine bir isim verecek olursak, aslında Gazâlî'nin de muhayyel bir zamanı kabul ettiğini belirtmemiz gerekir.”

Bkz: Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 74.

bir hâdisi kabul etmekte zorlandıklarını da söyleyen Gazâlî, filozoflarla tartışmaya girmelerinin sebebinin de bu olduğunu belirtir.⁵⁰

Burada İbn Sînâ'nın ifade ettiği meselenin ikinci argümanının içeriği ile Gazâlî'nin İbn Sînâ'dan yaptığı aktarımların birbiri ile uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, kelâmcılar gibi, Tanrı'nın mevcudiyetinin madde, hareket, zaman veya âlem tarafından öncelenmediği ve el-Evvel'in varlığının 'ilk'liği bakımından eşsiz olduğu kanaatindedir.⁵¹ İbn Sînâ, Tanrı'nın mevcut olan diğer tüm şeylerin ilkesi ve yaratıcısı (hâlik) olduğunu kabul etmektedir. Ancak o, kelâmcıların izah ettikleri tarzdaki Tanrı ve âlem arasındaki varlık ilişkisinin, temellendirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre, fiziksel ve metafiziksel ilkelere uyulmadığında, bazı felsefî ve mantıksal güçlüklerin ortaya çıkması açık bir tehlikedir ve bu zorluklar nedeniyle İlâhî olan olmaması gereken bir şekilde tasvir edilecektir. Bu nedenle, illet ve malûl ilişkisinde mevcudiyeti varsayılan kabule göre, Tanrı'nın kadîm olduğu hatta Tanrı'nın kadîm oluşunda bir benzerinin olmadığı dile getirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın zat bakımından kadîm olduğu ifade edilmelidir.⁵² Bunu iki bağlamda ele alabiliriz. Bunlardan ilki (a) Aristoteles'in tanımladığı gibi, zaman⁵³ bağımsız bir değişken olarak düşünülmesi

⁵⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 41-45.

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik II*, terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yay., 2005). s. 77 vd.

⁵² Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 171.

⁵³ Fârâbî'ye göre "Zaman feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir... Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir 'an'da feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir." Gazâlî'de zamanı hareketin miktarı olarak tanımlar. Bu ifadelerden hareketle Fârâbî'ye göre zamanın mahlûk olduğunu anlaşılmaktadır. Bu durumda o, hareketin ve zamanın başlangıcı olmadığını kabul eden Aristoteles'ten ayrılmıştır. Fârâbî'ye göre zaman, harekete bağlı olarak meydana gelir ve zamanın en küçük

imkânsız olan ve cismin hareketleri ile kavranabilen zihnî bir ölçümdür.⁵⁴ İbn Sînâ'nın daha açık ifadeleri ile zaman, öncelik ve sonralık nispeti dikkate alınarak, cismin hareketlerinin adedinin sayılmasıdır. O halde zamanın varlığı, her durumda âlemin varlığından sonradır ve âlemin varlığına bağlıdır.⁵⁵

İbn Sînâ'dan yola çıkarak kelâmcıların kurduğu Tanrı ile âlem bağında, ilk varlığın hâdis (sonradan var olan) bir şey ile bağlantılı olduğu ifadesini manasız bulacaktır. İkinci gerekçe (b) ise Tanrı'nın âleme varlık vermesi, dilin gramer yapısına bağlı olarak zamanların kullanımında olduğu şekliyle tasavvur edilemez. Çünkü varlıktaki (zat) -'iki'nin 'bir'i öncelemesi gibi- bir öncelik haricinde, zamansal öncelik ifadesinde Tanrı'nın sıfatları açısından bazı problemler ortaya çıkmaktadır.

Gazâlî de diğer kelâmcılar gibi isbât-ı vâcib konusunda âlemin yaratılmış (muhtes) olmasından yola çıkmaktadır. Onun buradaki yaratmadan kastı yoktan yaratmadır. Bu sebeple Gazâlî, “Tanrı, âlemi yoktan var eden bir Yaratıcıdır (muhtes)” sonucuna varmaktadır. İbn Sînâ'da ise öncelikle âlem bütün bir kategori olarak sistematize edilmemiştir. Ona göre âlem, ay altı ve ay üstü olmak üzere ikili bir düzlemde anlaşılmaktadır. Ayrıca onda her iki âlemin varlıksal kategorisini ifade eden kavramlar da farklılaşmaktadır. Ay altı âlem için kelam literatüründe rastladığımız hudûs, muhtes

parçası (haidi, faslı) “an”dır. Daha kapsamlı bilgi için bkz: İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce* (İstanbul: BİL Yay., 2000), s. 190-191.

⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, terc. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005), s. 183-217.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik I*, terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 198-204. Zaman konusunda İbn Sînâ'nın Fârâbî ile aynı görüşü devam ettirdiği görülmektedir bkz: İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce* (İstanbul: BİL Yay., 2000), s. 190-191.

gibi kavramları kullanmaktadır. Ay üstü âlem için ise daha ziyade mümkün ve zatî hudûs gibi kavramları kullanmaktadır.⁵⁶

İbn Sînâ, mümkünü “yoktan yaratılan” olarak değil “varlığının sebebi kendi zatı dışında olan” şeklinde tanımlamıştır. Mümkün varlık tasavvuru, varlığın yoktan yaratılışını değil, varlık verene nispetle ontolojik anlamda sonradanlığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda ulaşılan Tanrı, varlığı yoktan yaratan bir Tanrı değil, mümkün varlığın var olma sebebi olan ve onu zatı bakımından önceleyen bir Tanrı’dır. Daha açık bir ifade ile İbn Sînâ’nın, Tanrı’nın âleme zaman bakımından değil zat bakımından önce geldiğini ifade etmesi, Tanrı’nın âlemin varlığına ihtiyacının olmadığı, aksine âlemin Tanrı’ya muhtaç olduğu manasını taşımaktadır. Ayrıca Tanrı illet olduğu için kadîm, âlem ise illetli olduğu için hâdis olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın sisteminde Tanrının bizâtihi zorunlu, âlemin Tanrı’yla ilişkisine bağlı olarak zorunlu olduğu tutarlı olarak anlatılmaktadır.⁵⁷

İbn Sînâ ve kelâmcılar Tanrı’nın ezeli olduğu konusunda hemfikirdirler. İbn Sînâ’ya göre ezeli olan bir Tanrı’dan ezeli olmayan bir varlığın çıkması muhaldir. Ona göre es-Sebebü’l-Ûlâ (ilk Sebep) ezeli ise O’nun varlık verdiği şeylerle ilgili fiili de ezeli olacaktır; dolayısıyla bu durum O’nun yarattıklarının, yani âlemin de ezeli olması anlamına gelmektedir. Bu durumda İbn Rüşd’ün belirttiği gibi, Eş’arîler tarafından ileri sürülen, kadîm ve ezeli fâilden hadis bir fiilin meydana geleceğinin iddia edilmesi kabul edilebilir gözükmemektedir.⁵⁸

⁵⁶ Ömer Ali Yıldırım, *İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme*, s. 268-269.

⁵⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 134-142.

⁵⁸ Ömer Ali Yıldırım, *İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme*, s. 269.

Filozof ve kelâmcıların varlık kategorilerindeki mümkün ve muhdes ayırımından kaynaklanan bir diğer farklılık da, âlemin varlığa geldikten sonraki durumuyla ilgilidir. Fâilin, muhdese etkisinin onu yokluktan varlığa çıkarma noktasında olduğuna yukarıda değinmiştik. Ancak İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların hudûs kavramı ile düşündüğümüzde, hâdisin varlık kazanmasından sonra sürekliliğini sağlaması için muhdisi olan Tanrı'ya yönelik ihtiyacını açıklayabilmemiz mümkün değildir. Bir başka ifade ile muhdes varlıklar, bir kez varlığa çıktıktan sonra fâile ihtiyaç duymamaktadır. Mümkünler ise aynı zamanda vâcib li gayrihi oldukları için var olmadan önce varlık veren Yaratıcıya ihtiyaç duydukları gibi var olduktan sonra da sürekli olarak ihtiyaç duymaktadırlar⁵⁹

Filozofların ikinci sorusu ise şudur: Âlem yaratılışından bu yana bin devir yaptığı varsayıldığında acaba Allah bin yüz veya bin iki yüz devir yapan âlemler yaratabilir mi? Filozoflar bu soruya hayır denilemeyeceğini belirtmişlerdir. Çünkü bu durum Allah için kudretsizlik anlamı taşımaktadır. Fakat kabul edildiğinde ise filozoflar hareket hızları birbirine eşit fakat dönüş sayıları birbirinden farklı olan iki hareketin aynı anda son bulmasının mümkün olmadığını ifade ederler. Çünkü hareketin aynı anda sona ermesi için devir sayısı çok olanın az olandan daha önce başlaması gerekmektedir. Varsayılan bu niceliksel (kemiyyet) farklılıklar ne Allah'ın sıfatı ne de âlemin yokluğunun sıfatıdır.

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 134-136. Ayrıca bkz: Muhammed Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010-1), s. 129-131. İbn Sînâ, âlemin varlığını sürdürmesi açısından varlık sebebi olan Tanrı'ya muhtaç olduğunu kendi felsefesi açısından şu şekilde ortaya koyar: "Hâdisin varlığını sürdürmesi, ancak sebebin kendisi ile kalması halinde mümkündür. Eğer sebep ortadan kalkarsa onun gerektirdiği [hâdis] de ortadan kalkar. Şayet [hâdisin] varlığı hususunda sebebin varlığı ve yokluğu aynı derecede eşitse o halde burada bir sebep yoktur. (...) Açıklığa kavuşmuştur ki hâdisin hudûsundan sonraki varlığı ve varlığını sürdürmesi, [hudûs sebebiyle değil;] onu var kılan bir sebep vasıtasıyla mümkündür." *en-Necât*'da geçen bu pasajın çevirisinin alındığı makale: Muhammed Fatih Kılıç, a.g.m., s. 130.

Zaten yokluk bir şey olmadığı için onlar, nicelik tayin edilemediğini ifade etmişlerdir. Zira onlar niceliğin, zatını kendinde bulunduran bir sıfat olarak tanımlamışlardır. Bu zat harekettir, hareketin miktarı ise zamandır.⁶⁰

Gazâlî, filozofların yukarıda açıklanan düşüncelerinin vehimden başka bir şey olmadığını ifade ederek bu argümanın ilmî bir yanının olmadığını söyler. Çünkü onlar zaman meselesine karşı mekânı çıkarmışlardır. Bunlara cevaben ise Gazâlî, aynı akıl yürütme ile onlara karşı argüman oluşturulabileceğini ifade eder. Bir başka ifadeyle, filozoflar gibi, zamana karşı mekânı ele alarak kabul etmedikleri âlemde doluluk veya boşluk kabul ettirilebilecektir. Şöyle ki: Örneğin Allah âlemi şu anki halinden bir arşın büyük veya küçük var edemez miydi? Bu soruya Gazâlî, evet demek gerektiğini ifade eder; aksi bir söylem Allah’a kudretsizlik atfetmiş olur. Evet derlerse, âlemin ötesinde nicelik ve miktarı bulunan bir boyut ispat edilmiş olur. Çünkü boyutun büyüyüp küçülmesi işgal ettiği yerin de aynı oranda büyüyüp küçülmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, âlemin ötesinde bir boşluğun ya da doluluğun varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Buradan hareketle Gazâlî, filozofların eleştirdikleri âlemden önce zamanî imkânları varsaymak, bizzat filozofların vehimlerinin ortaya koyduğu mekânî imkânları varsaymanın aynı şeyler olduğunu ve aralarında fark bulunmadığını ifade eder.⁶¹

Yukarıdaki açıklamaya itiraz olarak Gazâlî, eğer filozoflar âlemin mevcut halinden daha büyük veya daha küçük olmasının mümkün olmadığını iddia ederlerse bunun üç bakımdan yanlış olduğunu söyler:

⁶⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 45-46.

⁶¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 46-47.

- 1) Âlemi şu anki halinden boyut olarak büyük veya küçük varsaymak siyahlık ile beyazlık yahut varlık ile yokluğun aynı anda aynı şeyde varsayılması gibi bir zıtlık değildir. Dolayısıyla bu mümkündür.
- 2) Âlem mevcut halinden büyük ve küçük tasavvur edilmesi muhal ise bu, âlemin imkân dâhilinde değil, vacip ve zaruri olarak tasavvur edilmesini gerektirir. Âlem vacip olursa illete ihtiyaç duymayacaktır. Bu durum yaratıcıyı inkâra götürür ki, söz konusu iddia filozofların değil dehrîlerin görüşüdür.
- 3) Âlem önceden mümkün olmazken sonradan mümkün hale gelebilir. “şey” başka bir durumda mümteniye (var olması mümkün olmayan) başka bir halde onun mümkün olması caizdir.⁶²

Gazâlî'nin itirazlarına İbn Sînâ'dan şöyle cevap getirebiliriz: Ona göre İlâhî zatın kudretiyle iradesi ayrı değildir. Allah'ın kudreti, kendi iradesi ile bir şeyden fiilin meydana gelmesidir. O, bütün fiillerini kendi iradesiyle gerçekleştirmektedir. Allah bir şeyi irade ettiği için yapmıştır ve O irade etmediği bir şeyi yapmaz. Ancak bu, O'nun bazı durumlarda irade edemediği anlamına gelmemektedir. Çünkü mevcut olan, Allah'ın iradesi sebebiyle mevcudiyet kazanmıştır. Tanrı'nın kudreti, her bakımdan kendi iradesiyle ilişkilidir. Başka bir ifade ile İlâhî kudret ile İlâhî irade her yönüyle ilişkilidir.⁶³

Sonuç olarak İbn Sînâ, Allah'ın varlığının âleme zât ve mertebe yönüyle önceliğinin olduğunu ifade etmektedir. Böylece illet ve malûl arasında kurduğu birliktelik prensibine sadık kalmaktadır. Ayrıca İslâm dininde yer alan “yaratma” fikrini inanç olarak reddetmemekte aksine kabul etmektedir. Dolayısıyla Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te

⁶² Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 47-48.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 94-99

zamanın kıdemi konusunda filozofların söylediğini iddia ettiği görüş ile İbn Sînâ'nın görüşü uyuşmamaktadır.⁶⁴

c. Filozofların Üçüncü Delillerine Gazâlî'nin Eleştirisi

Gazâlî'nin ifadeleriyle filozoflar, âlemin önceden mümteni olup sonradan mümkün olmasının muhal olduğunu söylemişlerdir. Bir başka ifadeyle âlem daima mümkün olagelmıştır. Onlara göre eğer âlemin mümkün olmadığı bir an kabul edilirse bu bizi imkânın başlangıcına; Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı bir anın varlığına götürmektedir. Gazâlî bu duruma itiraz olarak Yahya en-Nahvî'nin sonluluk delilinden⁶⁵ faydalanarak cevap vermektedir. O, âlemin hâdis olma imkânının ezeli olduğunu söyler. Bir başka ifade ile Allah, âlemi ezeli iradesi ile irade etmiştir. Ancak âlemin

⁶⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 97-105

⁶⁵ Yahya en-Nahvî'nin âlemin muhdes olduğuna dair delili ise şudur:

“Her cisim sonludur (mutenahin)

Âlem cisimdir.

Öyleyse: Âlem de sonludur.

Sonlu olan her cismin gücü de sonludur.

Öyleyse: Âlemin de gücü sonludur.

Ezeli olan şeylerin gücü sonlu değildir.

Öyleyse: Âlem ezeli değildir.”

Daha kapsamlı inceleme için bkz: Ebu'l-Hayr Hasan b. Sivar el-Bağdâdi, “Âlemin Hudusuna İlişkin Yahya En-Nahvî İle Kelamcılarının Delilleri’ nin Karşılaştırılması”, terc. Cemaleddin Erdemci,

KADER Kelam Araştırmaları Dergisi, sayı: 2, cilt: 2 (2009), s. 161

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/19164/203668> (2021).

mevcudiyetinin ezeli olduğunu, bir başka ifadeyle hâdis olmadığını kabul etmek onun imkânına değil, vacip olduğuna hükmetmek anlamına gelmektedir.⁶⁶

Gazâlî'nin aksine İbn Sînâ, ilahi iradenin nesnesinin, irade edildiği anda meydana gelmek zorunda olduğunu ileri sürmektedir ve Allah'ın irade ettiği bir şeyin meydana gelmesini erteleyen bir şeyin olması ona göre imkânsızdır. Buna karşılık Gazâlî'nin zorlandığı nokta İbn Sînâ'nın şu sorularıdır: *“Ademde/yoklukta, bir fiili terk etme zamanını o fiili başlatma zamanından ayırmak nasıl mümkün olur? Bir vakit diğerinden neyle ayrılır? Aynı şekilde, zamansız ezelilikte, bir an diğerinden veya bir hal diğer bir halden nasıl ayrıştırılır?”*⁶⁷

Gazâlî, filozofların âlemin meydana gelişinin zamansal öncelik ve sonralığına yönelik yaptığı eleştirilere şöyle cevap verir: Filozoflar, doluluk ve boşluğa dair büyüklüğü ve küçüklüğü miktar olarak takdir edilmese dahi mümkün sonlu olan cisim olduğunu söylemişlerdir. Bizim kabulümüzce de zamansal olarak önce veya sonra olmak bakımından varlık mebdeleri taayyün etmezler (belirlenemez). Fakat hâdis olmaları taayyün edilmiştir (belirlenmiştir).⁶⁸

Bu noktada Terkan, Gazâlî'nin, Allah'ın iradesinin, âlem yaratılmadan önceki âlemle olan ilişkisinin, âlem meydana geldikten sonraki ilişkisinden farklı olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Ancak her ne kadar âlem yaratıldıktan sonraki ilişki tasavvur edilebilse dahi âlem yaratılmadan önceki ilişkinin mahiyeti muallaktır.

⁶⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 49.

⁶⁷ Fehrullah Terkan, el-Ğazâlî'nin İlâhî İrâdeye Dâir Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar, s. 629.

⁶⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 49-50.

Gazâlî'nin açıklamalarından hareketle bu ilişki bir yönüyle ezeldir. Ancak bu durum filozofların iddialarının aksine âlemin meydana gelmesini gerektirmeyen bir ilişkidir.⁶⁹

Tehâfüt'ün âlemin kıdemi meselesinde, diğerlerine nazaran, en az üçüncü delile yer verilmiştir. Bu delille Gazâlî, filozofların delillerini çürütmeye çalışmak yerine, bu görüşle İlâhî yaratmanın inkâr edildiğine değinmekle yetinmiştir.⁷⁰

d. Filozofların Dördüncü Delillerine Gazâlî'nin Eleştirisi

Gazâlî bu dördüncü delilde filozofların maddenin kadîm olduğunu savunduklarını söyler. Çünkü onlara göre hâdis mümkündür. Hâdisin vücuda gelme imkânı ise izafi bir niteliktir; bizâtihi var olamaz, bir mahale dayanması gerekir. Ancak imkân sadece maddede mahal bulabilir. Bu sebeple imkân maddeye izafe edilir. Siyah-beyaz, hareket-sükûn gibi nitelikler nasıl maddenin sıfatı oluyorsa imkân da maddenin bir sıfatıdır. Fakat maddenin ayrı bir maddesi olmadığı için onun hâdis olması mümkün değildir. Eğer maddeyi hâdis olarak kabul edersek imkânın maddeden önce meydana geldiğini kabul etmiş oluruz. Bu durum imkânı herhangi bir mahale dayandırmadan kendi başına var kabul etmek anlamına gelir. Oysa imkân kendi başına düşünülemeyen izafi bir niteliktir.⁷¹

⁶⁹ Fehrullah Terkan, “el-Ğazâlî'nin İlâhî İrâdeye Dâir Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar”, s. 632; “Postulat şudur: mâ şâ'allâhu kân ve mâ lem yeşe' lem yekûn. Yani eğer bir şey varsa, Allah tarafından murâd edilmiştir. Verilmek istenen mesaj, Allah'ın “yaptığı fiili terk etmeye de kadir olduğu” ve şayet dileseydi o fiili yapmayabileceği fikridir. Filozofların Zorunlu Varlık'ı, son tahlilde ortaya çıkmaktadır ki, özgür değildir, zira varlığa sebep olmaktan ictinab edebilmesi söz konusu değildir.” Aynı makale, s. 638.

⁷⁰ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 198.

⁷¹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 50-51.

Gazâlî yukarıdaki delile itiraz olarak, imkânın aklın hüküm ve takdirine dayandığını söyler. Dolayısıyla aklın makul gördüğü ve makul görmesinin mümteni (imkânsız) olmadığı her şeye mümkün adı verilmektedir. O, mümkün, müstahil ve vacibin aklın hükümleri olduğunu, herhangi bir mahale dayandırmanın gerekmediğini ifade eder. Çünkü i) imkânın kendini izafe edeceği bir maddeye ihtiyacı varsa bu, müstahilin (imkânsız) de kendini izafe edeceği bir şey olmasını gerektirir. Fakat bu durum mümkün değildir. ii) Akıl imkânı takdir ederken onu dayandıracığı bir mahale ihtiyacı yoktur. iii) Eğer buna ihtiyaç duyacağını kabul ederlerse filozoflar, “*ruhlar kendiliğinden var olan cevherlerdir*” kabulleriyle çelişkiye düşmüş olacaklardır.⁷²

Gazâlî’nin filozofların maddenin kadîm olduğunu savunduklarına yönelik iddiası, genelleme yapılmış bir yorum olmakla beraber Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların görüşlerini yansıtmamaktadır. Burada işlenen argüman, maddenin mevcudiyetinin müstakil olarak var olması; bir müdahale ile şimdiki haline gelmesidir. Bu argüman Aristoteles’in felsefî görüşüne uygundur. Çünkü ona göre iki tane kadîm varlık bulunmaktadır; bunlardan ilki fâil (etkin) olan Tanrı, ikincisi münfa’il (edilgin) olan maddeye tesir ederek oluşu başlatmıştır.⁷³ Ancak Fârâbî, İlk Varlık (Tanrı)’ın özü itibari ile Birinci olup bütün varlığı kuşattığını, ne onunla birlikte ne de ondan önce bir varlığın kadîm olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴ İbn Sînâ da Fârâbî ile uyumlu görüş bildirerek el-Evvel’in âlemdeki bütün varoluşun ilk ilkesi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre sadece el-Evvel kadîm olup maddenin kıdeminden bahsetmek mümkün değildir.⁷⁵

⁷² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 52.

⁷³ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 271-286.

⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyâseti’l-Medeniyye* veya *Mebâdi’ül-Mevcûdât*, terc. Abdülkadir Şenel, Mehmet S. Aydın, M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yay., 3. Baskı, 2017), s. 49-51.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 2

O halde Gazzâlî, İbn Sînâ'nın “âlemin zatının bir yönüyle kadîm olduğu” şeklindeki görüşünü “maddenin kıdemi” tarzında anlamış olmalıdır.⁷⁶

Filozoflara göre, varlığa gelen her şeyden önce her zamanda madde gelmektedir. Onlara göre madde eğer ezeli olmasaydı, her maddeden önce bir madde olması gerekirdi ki, bu durum bizi teselsüle götürmektedir. Böyle bir teselsülün yanlışlığı burhan ve ittifakla sabittir. Üstelik bu durumda Allah'tan başka ezeli bir şeyin varlığı ortaya çıkmaktadır. Varlığı ezeli olarak kabul edilen ilk madde “heyûlâ” cismî ve nev'î sûretten geri kalmaz. Bir başka ifade ile ilk kadîm maddenin cismi ve türü vardır. Bu sebeple cismî ve nev'î sûret ikisi birlikte ezeldir. Bütün bu açıklamalardan ise cismin ezeli olması çıkmaktadır. Çünkü cisim bu iki parçanın bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Bir şeyin maddî ve sûrî parçalarının tamamı ezeli ise, o şeyin kendisi de ezeli olmaktadır.⁷⁷

Gazzâlî'nin ifadeleri ile, filozoflara göre aklın hükmünün manası imkânı bilmektir. Bu sebeple imkân aklın hükmü olmayacaktır. Çünkü bilinen bilene tabi değildir. Şöyle ki

⁷⁶ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde ‘‘Üç Mesele’’nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 200. Gazzâlî'nin bu tarzda naklettiği maddenin kıdemi delili, Cüveynî'nin onu işleyiş tarzına uymaktadır. Ayrıca delilin bu muhtevası, İbn Sînâ'nın işleyişine de uygundur. Yalnız İbn Sînâ'nın “kadîm” ve “hâdis” terimlerinden anladığı manalarla Cüveynî ve Gazzâlî'nin anladığı manalar birbirinden oldukça farklıdır. Buna göre İslâm kelamcıları açısından ilk maddenin hâdis olmadığını söylemek, onun yaratılmamış olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir. Oysa İbn Sînâ'ya göre âlem ezeldir; ama o aynı zamanda yaratılmıştır.” Bkz: Muhammet Özdemir, *a.g.t.*, s. 202.

⁷⁷ Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 85. Fârâbî'nin maddenin ezeli olduğuna dair iddialara açıklamaları şöyledir: “İlk madde sûretsiz olamaz. Maddeyi yalnızca sûrete hamletmek için konumlar yolunda sebep ve başlangıçtır. O, fail ve gaye değildir. Yine o, sûretsiz varlığı ve tanımı olmayandır. Onunla cevher cisimleşir, bi'l-kuvve ve cevher olur. Maddenin zıddı yoktur ve o yokluğa mukabil değildir. İlk madde, semanın altındaki bi'l-kuvve bütün cevherlerdir.” Aynı yer 97. dipnot. Krş. Fârâbî, *es-Siyâseti'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, s. 45-46.

akıl bir şeyin imkânını bilebilir. Fakat akıl ve akıl sahipleri ortadan kalktığı anda bile o şeyin imkânı var olmaya devam edecektir.⁷⁸ Buna mukabil Gazâlî imkân, vücup, imtina akli önermelerdir demiştir. O, filozoflara göre renklilik, hayvanlık gibi birtakım küllî önermelerin olduğunu söylemiştir. Onlara göre bu küllî önermeler zihindedir ve malumdur. Bunlara bilinenleri (malûm) olmayan bilgiler denilemeyeceğini ifade eden Gazâlî, bu bilgilerin ancak zihinde olduğunu söylemiştir. Ona göre mümkünün durumu da aynen böyledir. Nasıl ki renklilik ve hayvanlık gibi önermelerin zihin dışında değil, zihnin içindeki varlığının sûreti (biçim) olarak kabul edilmesi mümteni (imkânsız) değilse aynı şekilde imkânın da zihin dışında yokluğu mümteni olmamaktadır.⁷⁹

Filozofların imtina ve vücubun kendisine izafe edileceği mahali gerektiren izafi bir vasf olduğunu söyleyen⁸⁰ Gazâlî, her muhalin bir maddeye izafe edilmediğini ifade eder. Çünkü Allah'ın bir ortağının olması muhaldir, dolayısıyla onun bir mahale izafe edilmesi mümkün değildir.⁸¹ O, siyahlık ve beyazlığın tek başına zatı olmadığını söyleyen filozoflara karşı bunun zihnin dışında varlığının kastedilmesi durumunda haklı olduklarını ifade eder. Ancak zihindeki varlıkları kastediliyorsa bu yanlıştır. Çünkü zihin maddeden ayrı olarak küllî siyahlık ve beyazlığı düşünür ve bunun zihninde imkânına hükmeder.⁸²

Yukarıda yapmış olduğu itirazlarında Gazâlî, öncelikle “imkân”, “mümkün”, “imtina” ve “vücup” kavramlarının manalarının yeniden oluşturulmasını önermektedir. Çünkü ona göre bunu istemesinin sebebi imkânın ve mümkün varlığın mahallinin olması

⁷⁸ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 52.

⁷⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 53-54.

⁸⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 52.

⁸¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 54.

⁸² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 55.

gerektiğine dair yanılı ve ruhların (nefs) hâdis olmalarına rağmen bir mahale dayanmamalarının oluşturduğu mantıksal hatadır. Özdemir ise yaptığı çalışmada İbn Sînâ'nın imkânı tanımlarken bu mantıksal hataya düştüğünü ifade etmektedir. Çünkü ona göre varlığın özsel niteliği olan “mümkün”ün dayanağının (mahal) olması zaruret olduğunda, var olmayanın veyahut “imkânsızın” da mahallinin bulunması zaruret olacaktır.⁸³

Son olarak Gazâlî'ye göre, ruh meselesinde ise filozoflar, ruh ister kadîm ister hâdis olsun maddeye bir nispetinin olduğu görüşündedirler.⁸⁴ Çünkü onlara göre ruh, maddeyi yönetir ve kullanır. Dolayısıyla imkân bu yolla ruha bağlanmış olur. Gazâlî buna cevaben bunların uzak birtakım izafetler olduğunu söyler. Bu durum kabul edildiğinde imkânın fâile de nispet edilebileceğini ifade eder. Eğer ruhun maddeye bir nispeti varsa onu meydana getirdiği düşünülebilir.⁸⁵

Burada İbn Sînâ, tenâsüh (ruh göçü)⁸⁶ yorumundan sakınması nedeniyle ruhların bedenlerle birlikte yaratıldıklarını ifade etmektedir. Bedenlerin maddeye nispeti olabilir; ancak madde ile mevcudiyeti bulunmayan ruhların dayanağının bulunması mümkün değildir. Burada ruhların zatî olarak var olmalarının imkânı ancak zihinsel bir gerekçe ile mümkün olabilir. Bu durum tenâsüh yorumuna mahal vermemektedir. İbn Sînâ, burada

⁸³ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 206.

⁸⁴ Fârâbî, *es-Siyâseti'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, s. 44-45.

⁸⁵ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 55.

⁸⁶ “Terim olarak “insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen mânevî unsurun (ruh, can, nefes, jiva, atman, purusa, pudgala) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi” şeklinde tanımlanır.”, Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenasuh#2-islam-dusunce-tarihinde> (2021).

maddenin kıdemine ilişkin argüman olarak *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik I*’de⁸⁷ ruhları ele almaktadır. İbn Sînâ’nın ruhun var ve yaratılmış (hudûs) olduğundan bahsetmesi, Gazâlî’nin meseleyi bu şekilde anlamasına sebep olmuş olabilir. Çünkü maddenin hâdisi mutlaka öncelediği açıklandıktan sonra nefisler mevzubahis edilmektedir.⁸⁸

Gazâlî, bu tenkit ve eleştirilerle “*zorluğa zorluk, itirazlara da itirazla karşılık vermeye giriştiniz*” şeklinde bir itiraz gelecek olursa buna cevaben amacının yapmak değil yıkmak olduğunu ve filozofların tehâfütlerini ortaya koymak olduğunu ifade eder.⁸⁹



⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik I*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 162-164.

⁸⁸ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 206-207.

⁸⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 56.

B. İBN RÜŞD'ÜN TEHAFÜTÜNE GÖRE ÂLEMİN KIDEMİ MESELESİ

Yukarıda âlemin kıdemi meselesinde Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflardan yaptığı aktarımları ve onlara yönelik yaptığı eleştirileri filozoflar açısından da ele alarak tanıtmaya çalıştık. Bu bölümde ise İbn Rüşd'ün kendi *Tehâfüt*'ünde (*Tehâfütü't-Tehâfüt*) Gazâlî'ye yönelik yaptığı eleştirileri aktarmaya çalışacağız.

a. Gazâlî'nin Birinci Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd'ün İtirazı

İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozoflardan getirdiği “âlem sırf imkândır, meydana gelebilmesi için bir müreccih (tercih eden) gerekir, bu ise teselsüle götürür” şeklinde getirmiş olduğu delilin cedeli⁹⁰ olduğunu ifade eder. Çünkü Gazâlî'nin getirmiş olduğu öncüller geneldir. Bir başka ifade ile öncüllerin yüklemeleri konularının özgül nitelikleri değildir. İbn Rüşd mümkün isminin a) genel mümkün b) nadiren mümkün c) ikisinin ortasında eşit seviyede mümkün şeklinde dile getirilenlere de verilebileceğini ifade eder. Ona göre, fâildeki ve mefuldeki imkânın durumu gibi, imkân da böyledir. O genellikle fâildeki imkânın bir tercih edene ihtiyaç duymadığının zannedildiğini ifade eder. Ona göre değişim, kadîm ve fâilin durumları da yukarıda açıkladığı durumla aynıdır. O bunların hepsinin tek tek ele alınıp incelenmesi gereken konular olduğunu ifade eder. Çünkü o birçok meselenin tek bir meseleymiş gibi ele alınmasının sofistlerin işi olduğunu söyler.⁹¹ Biraz daha açıklık getirecek olursak mümkün, imkân, tagayyür, kadîm, fâil gibi kavramlar ayrı ayrı ele alınıp incelenmesi gerekirken Gazâlî'nin, her biri ayrı birer konu olan bu problemleri sadece bir problem varmış şeklinde göstermesi İbn Rüşd'e göre kabul

⁹⁰ Cedelde deliller/öncüller zannî olduğu için sonuç da zannîdir.

⁹¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, terc. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018), s. 27-29.

edilebilir bir durum değildir. Bu sebeple o, Gazâlî'nin yaptığı yorumu safsata olarak nitelendirmektedir. Ancak Türker İbn Rüşd'ün yaptığı bu eleştirinin Gazâlî'ye yönelik değil filozoflara yönelik yapılması gereken bir eleştiri olduğunu ifade etmektedir.⁹²

İbn Rüşd, Gazâlî'nin âlemin kadîm irade ile belli bir vakitte sonradan meydana geldiği sözünün safsata⁹³ olduğunu söyler. Çünkü Gazâlî'ye göre meful fâilin iradesinden sonra gerçekleşebilir. Fakat İbn Rüşd'e göre mefulün Fâilin iradesinden sonra gerçekleşmesi olanaksızdır. Yine irade sahibi fâilin fiili meydana getirmedeki kararını fiilden sonraya ertelemesi mümkün değildir. İbn Rüşd bu noktada Gazâlî'nin karşıtlarının iki nokta üzerinde durduğunu ifade eder. 1. Fiilin değişime uğraması gerekir. Her değişimin bir mugayiri (değiştiricisi) vardır. 2. Kadîm varlık değişimin hiçbir türüne açık değildir.⁹⁴ Çünkü değişime uğrayan kadîm tam ve kâmil olamaz.

İbn Rüşd, Eş'arilerin fiil mi yoksa fâil mi önce gelir sorununa cevap bulamadıklarını ifade eder. Dolayısıyla ona göre Gazâlî'nin bu karşı çıkışında çelişki vardır. Çünkü birbirine zıt olmasına rağmen kadîm irade ile hâdis irade terimleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. O, İradeyi fâilin bir fiili yapmak istemesi olarak tanımlar. İrade ve fiil karşıt şeylerde eşit düzeyde birbiriyle ilişkilidir. Kendinde bulunan iki zıttan birini istemek kadîmdir tarzında bir kabul, iradeyi ortadan kaldırıp onun doğasını “imkân” aşamasından “vücub” aşamasına dönüştürmüş olur. İbn Rüşd'e göre iradenin kendisi kadîmdir denilirse o halde irade, isteğin gerçekleşmesi ile ortadan

⁹² Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 237.

⁹³ “Safsata, Yunanca sophisma kelimesinin Arapça'ya geçmiş şekli olup kişiyi sözle şüpheye düşürerek yanıltmaya, şaşırtmaya ve aldatmaya yönelik dil ve mantık cambazlığıdır. Vehimlere dayanan öncüllerin yanı sıra bazen doğruya benzeyen, fakat gerçekte doğru olmayan öncüllerden kurulduğu da görülür.” Bkz: İbrahim Emiroğlu, “Safsata”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/safsata> (2021).

⁹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 30.

kalkmaz. Ona göre irade kadîm olursa isteğin meydana gelmesi için vaktin belirlenmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu konuda burhanın (kesin kanıt) kuvveti ne iradi olana bağlı ne de tabii olan bir fâile götüreceğini ifade eder. Ona göre, bu kuvveti din irade olarak adlandırmaktadır.⁹⁵

Gazâlî, filozofların âlemin mümkün olduğu için hâdis olmasının yeter sebebi bulunamayacağına yönelik sözlerine itiraz olarak Allah'ın iradesini yeter sebep olarak sunmaktadır. Ona göre, Allah kendi iradesiyle âlemi dilediği “an”da meydana getirmiştir. İrade ise Gazâlî’de iki benzeri birbirinden ayıran sıfat olarak tanımlanmıştır. Yine ona göre Allah'ın kudreti iki zıddı aynı şekilde münasebet gösterdiğinde birini seçecek bir muhassis gerekmektedir. Sonuç olarak kudreti bu ikisinden birine tahsis etme işi iradedir. İbn Rüşd, Gazâlî’nin ifade ettiği tarifi reddetmektedir. Çünkü o, kadîm iradeyle hâdis iradenin sadece isim olarak birbirlerini andırsalar da mana olarak birbirinden farklı olan şeyler olduğunu ifade etmektedir. Filozoflara göre ise iradenin tanımı fâilin fiili yapmak için duyduğu bir istektir. Onlara göre zıtların iradeye münasebetleri eşittir ve irade, iki benzerden birini ancak bir muhassis vasıtasıyla seçer. Dolayısıyla bu irade tanımlarına “*iradenin iki zıttan birini istemesi ezelîdir*” manası verilirse, o takdirde iradenin tabiatı ‘imkân’dan ‘vücub’a dönmüş olmaktadır. Eğer “*ezelî irade*” denilirse, o halde irade, isteğin meydana gelmesi ile ortadan kalkmaz fakat isteğin yerine gelmesi için belli bir vakit tayin etmek mümkün değildir. Ancak İbn Rüşd, yukarıdaki açıklamaların hiçbirinin burhanî olarak kabul edilebilir olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, Allah'ın iradesini birbirine benzeyen iki şeyi birbirinden ayırmak olarak tanımlamak mümkün değildir. Çünkü söz konusu tercih, benzerlerin değil varlıkla yokluk gibi zıtların tercihidir.⁹⁶

⁹⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 31-32.

⁹⁶ Mubahat Türker, *Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 237-238.

Gazâlî, kadîm iradenin sonradan yaratmaya (ihdas) ilintisi olmadığını söyleyenlerin bunu ya kıyasla ya da aklî zaruretle ispatlamaya çalıştıklarını ve bunun herkes tarafından kabul görmediğini iddia ettiklerini söyler. Dolayısıyla bu ifadeler Gazâlî'ye göre, Allah'ın iradesini insanın iradesine benzetmektir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu itirazının inandırıcılığının olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre bu noktayı anlaşılır kılmak için kıyas gerekiyorsa kıyasın ortaya konulması gerekmektedir, fakat ortada böyle bir kıyas yoktur. Eğer herkesin o bilgiyi bilmesi bu durumu anlaşılır kılmak için yeterli sebep ise bu da geçersizdir. Çünkü bir şeyin kendiliğinden bilinmesi için onu herkesin bilmesi gerekmez. Ayrıca buna meşhur denilir ve her meşhur olan kendiliğinden bilinmemektedir.⁹⁷

Gazâlî ve İbn Rüşd, kadîm iradeyi hadis iradeye benzetmenin doğru olmayacağı noktasında aynı görüştedirler. Fakat kabul ettikleri irade anlayışıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Her ikisi de kendilerine ait iddia ileri sürerek meseleyi temellendirmeden bırakmaktadırlar. Ancak yukarıdaki açıklamalardan Gazâlî'nin iradeyi bir hareket noktası ve prensip olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ve bu mesele aklî olarak temellendirilmeden bırakılmıştır. Zaten Gazâlî'nin böyle bir gayesi yoktur. Çünkü ona göre Allah'ın iradesi insaninkinden farklıdır, teolojiktir. İbn Rüşd ise felsefenin irade hakkında temellendirme yapmadığını, bir başka ifade ile delillerinin burhanî olmadığını kabul etmiştir.⁹⁸

Yukarıda filozofların, âlemin yaratılması meselesinde mucibin her şartı tamam olunca, yeter sebebin bir gereği olarak, mucibin değişmeyeceğini ifade ettiklerini söylemiştik. Buna cevaben ise Gazâlî, ayrı bir hareket noktası olarak “irade anlayışı”nı

⁹⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 35-36.

⁹⁸ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 238.

ileri sürmektedir ⁹⁹ Bunu biraz daha açacak olursak, Gazâlî'ye göre insan iradesi düşünüldüğünde çelişik olan “*iki benzeri birbirinden ayıran irade*” tasavvuru, Allah’ın iradesi için mümkündür. Çünkü ona göre Allah’ın iradesi insan iradesine benzetilemez. Buradan hareketle Türker, Gazâlî’nin ifadelerinden mevzubahis irade anlayışını hareket noktası ve prensip olarak kabul ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Ancak Gazâlî, bu hareket noktasını aklî olarak temellendirmeden bırakmaktadır.¹⁰⁰ Bu meseleye zaten Gazâlî’nin *Tehâfüt*’ünü ele alırken *Birinci Delil* başlığı altında değinmiştik. Ancak bizim burada dikkat çektiğimiz konu, Gazâlî’nin “*iki hurmadan birini insan, müreccih gerekmezsizin seçebilir*” ifadelerini İbn Rüşt, bunun bir tercih değil, bir ikame olarak yorumlamasıdır; bir başka ifade ile bir şeyi başka bir şeyin yerine koyma şeklinde yorumlamasıdır.¹⁰¹ Çünkü burada önceden irade edilmiş iki durumdan birinin tercih edildiği görülmektedir. Bu durum insan için herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Fakat söz konusu tercih eden Tanrı olduğunda onun önceden irade edilmiş iki eşit şeyden birini tercih etmesi, Tanrı’nın Tanrı olması gereği bütün noksanlıklardan münezzehe olduğundan imkânsızdır. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz gibi İlâhî kudret ile İlâhî irade her yönüyle ilişkilidir.¹⁰² Gazâlî’nin ifadelerinden yaptığı irade tanımının insan iradesine benzediği sonucu çıkarsak da Gazâlî bu tarifi insan iradesine benzemediğini ifade eder ve aklî temellendirmelerde bulunma lüzumunu kendinde görmez.

Gazâlî’ye göre filozoflar, Allah’ın hem kendi zatında kesret (çokluk) hem de küllî ilimleri kesret olmadan bildiğini, bilinen arttığı halde bilginin sayısı artmadan bütün tümelleri bildiğini ifade etmektedirler. Ancak filozofların iddia ettikleri “*Allah’ın kendi*

⁹⁹ Mubahat Türker, *a.g.e.*, s. 239.

¹⁰⁰ Mubahat Türker, *a.g.e.*, s. 238.

¹⁰¹ Mubahat Türker, *a.g.e.*, s. 239.

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 94-99

zatını bilip fakat yapıp ettiklerini bilmesi zorunlu değildir” ifadesi kabul edilirse İbn Rüşd, bunun yanlışla yanlış ile karşılık vermek olduğunu söylemektedir. Çünkü filozofların bilinen ile bilenin Allah’ta bir olduğuna dair kesin bir kanıtları (burhan) yoktur.¹⁰³ Ona göre Eş’ariler, fâilin ortaya koyduğu eserin eylemden sonraya ertelenemeyeceği görüşünde burhanları olduğunu zannederler. Ancak o, bunun böyle olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁴

Gazâlî, âlemin kadîm olamayacağını söylemektedir. Ona göre âlemin kadîm olması felekler için sonsuz devirler olmasını gerektirmektedir. Ancak o, feleklerin devirleri arasında nispet olduğunu dolayısıyla sonsuzda nispet olmayacağı için feleklerin devirlerinin de sonsuz olmayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁵ İbn Rüşd Gazâlî’nin bu itirazını şu şekilde özetler: Ona göre iki ucu sınırlı zaman diliminde sınırlı bir parçanın başka bir parçaya nispeti çoğun aza olan nispeti gibi düşünülmektedir. Öyleyse bütünün başka bir bütüne nispeti de çoğun aza olan nispeti gibi düşünülmelidir. Ancak bu durum bütünlerin sınırlı olduklarında geçerlidir. Eğer bütünler sonsuz ise çokluk ve azlıktan bahsetmek mümkün değildir. Hal böyleyken çoğun aza olan nispetinin iddia edilmesi muhaldir. Çünkü bu iddia bir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olduğu anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Bu konuda İbn Rüşd filozofların mevcut zaman dilimi içerisinde kadîm olmayan hiçbir hareketin olmadığı görüşünde olduklarının zannedildiğini ifade eder. Çünkü onlara göre hareket, kendinden önce sonsuz bir sebepler silsilesi bulundurmak zorundadır. Ancak İbn Rüşd, filozoflara göre bir önceki hareketin bir sonrakine sebep olması bağlamında bir sebebi kabul ettiklerini ifade eder. Hâlbuki ona göre, Dehrîlerden

¹⁰³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 36-37.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 39.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 40.

başka hiç kimse sonsuz sebepler silsilesine başvurmamıştır. Çünkü bu durumda sebepsiz bir müsebbibin ve muharriki olmayan bir muharrikin bulunması gerekir.¹⁰⁷

İbn Rüşd bazı filozofların muharrik ve kadîm olan bir varlığa kesin delillerle (burhan) ulaştıklarını ifade etmektedir. Onlara göre bu varlığın fiili kendinden sonraya kalmamaktadır. Dolayısıyla fiilleri kadîmdir. Filozoflar aksi halde bu varlığın fiili vacip değil mümkün seviyesinde kalacaklarını ifade etmiştir. Bu durumdaysa o (muharrik), bir başlatan olamazdı. Filozoflara göre muharrik ve kadîm varlığa ulaştıktan sonra onun ilk fiili ikinci fiil için gerekli şart değildir. Çünkü onlara göre kadîmden kasıt zatî değil arazîdir (ilintisel). Fâil kadîm olduğu zaman onun fiilleri ve kullandığı aletleri de kadîm olmuş olmaktadır.¹⁰⁸

İbn Rüşd kelamcıların zatî sonsuzla arazî sonsuzu birbirleriyle aynı gördükleri için bunları birbirine karıştırarak sonsuz devirlerin varlığını nefyettiklerini ifade etmektedir. Ona göre filozofların sözleri gayet anlaşılırdır; Aristoteles'in görüşlerini şöyle açıklar: Eğer her bir hareket için başka bir hareket gerekseydi hareket meydana gelmezdi. Aynı şekilde her bir unsur için başka bir unsur gerekseydi unsur meydana gelmezdi. İbn Rüşd bu düşünceden hareketle filozoflar için sonsuzun ne başlangıcı ne sonu olması gerektiğini ifade eder. O, bu sebeple herhangi bir unsura “*son bulmuştur*”, “*varlığa gelmiştir*” yahut “*geçmişte kalmıştır*” gibi ifadelerin kullanılamayacağını söyler. Çünkü ona göre, başlangıç ve sonun birbirleri ile olan alakalarından dolayı, başlangıcı olmayanın sonu yoktur, başlangıcı olanın sonu vardır. İbn Rüşd bu bakımdan kelamcıların filozoflara yönelttiği “*şu anki hareketten önceki hareket son bulmuş mudur?*” sorusuna filozofların “*hayır*” cevabını verdiğini söyler. Çünkü filozoflara göre, İbn Rüşd'ün tabiriyle, ilk noktası olmayan şeyin sona ermesi mümkün değildir. İbn Rüşd'e göre kelamcılar,

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 41.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 42.

filozofların ilk noktası olmayan şeyin yok olabileceğini düşünerek hataya düştüklerini ifade eder.¹⁰⁹

İbn Rüşd yukarıdaki açıklamalarından hareketle Gazâlî'nin kelamcılardan aktardığı görüşlerin kesin delile (burhan) dayanmadığını ifade etmektedir. Hatta İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu kitapta filozoflardan aktardığı görüşlerin dahi kesin delile dayanmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle o, Gazâlî'nin amacının bunları ifade etmek olduğunu söylemektedir.¹¹⁰

İbn Rüşd'e göre, devirlerin geçmişte ve gelecekte mevcut olmadığına yönelik itiraza Gazâlî, sayıların ya tek ya da çift olacağını, sayılar ister sürekli ister geçici olsun onların bu durumun dışına çıkmasının mümkün olmadığını söylemektedir. O, Gazâlî'nin bu cevabına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, Gazâlî'nin sayılar hakkında bahsettiği bu durum başı ve sonu bulunan şeyde olduğu zaman kabul edilebilir. Ancak o, başı ve sonu belirsiz bilkuvve (potansiyel) halde bulunun bir şey için “*tektir veya çifttir*”, “*başı ve sonu var*” ya da “*geçmiş ve gelecek zamana girer*” şeklinde ifadelerin kullanılamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre bilkuvve olan yok gibidir ve filozofların “*geçmişteki ve gelecekteki dönüşler yok gibidir*” ifadelerinde kastettikleri budur.¹¹¹

Aslında İbn Rüşd'e göre tartışmanın aslı şöyledir: başı ve sonu belli sınırlı toplam olan herhangi bir şeyin özünde sınır varsa tek veya çift olarak adlandırılabilceğini söyler. Ancak o, sınırlılık özünde olmayan bilkuvve haldeki sınırlı olan şeyin tek veya çift olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder. Ona göre bu noktada yanlışlık yapılmasının sebebi ise, herhangi bir vasıfla zihinde bulunan bir şeyin gerçekte de o vasıfla mevcut olduğunun

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 42-43.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 43.

¹¹¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 44.

zannedilmesidir. O, zihinde sonlu olduğu görülen geçmişin, zihin dışında da o haliyle var olduğunun zannedildiğini söylemektedir. Ona göre sonsuzun parçadan sonra parça getirilerek düşünülmesi feleklerin devirlerinin de gelecekte sonsuz olduğu yanılgısına düşürmüştür. O bunların kesin kanıtla bilinmediğini ancak hayalin hükümleri olabileceğini ifade etmektedir.¹¹²

İbn Rüşd'ün ifadeleriyle Gazâlî, yukarıda açıklanan noktada filozofların bilfiil sonsuz varlıkları kabul ettiklerini bunun ise ruhlar olduğunu, buna rağmen ne tek ne de çift olduklarını ifade ederek filozofları susturmaya çalışmıştır. Ancak İbn Rüşd, filozoflara göre ruhların heyûlası (şekilsiz ana madde) olmadığı için çok sayıda bulunmadığını ifade eder. Çünkü filozoflara göre sayısal olarak çokluğun nedeni maddedir ve bu sayıca çokluktaki uyumun nedeniyse biçimdir (sûret). Filozoflara göre heyûlası olmayan çokluk muhaldir. Dolayısıyla ister cisimde olsun ister cisimde olmasın bilfiil sonsuzun varlığı muhaldir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu ikisi arasında bir ayrıma gittiğini ifade etmektedir: Ona Göre i) bilfiil sonsuz olarak kabul edildiği zaman sonsuzlar arasında farklar meydana gelecektir ya da ii) bütün parçaya bölündüğünde parça bütüne eşit olacaktır. İbn Rüşd bilkuve sonsuzda bu durumun geçerli olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın bu açıklamalarının ikna yönünden zayıf olduğunu ifade eden İbn Rüşd, bu açıklamaları onun halkın inancını kuvvetlendirmek için yaptığını varsaymaktadır.¹¹³

İbn Rüşd, Gazâlî'nin aslı Eflâtun'a dayanan ruhların durumu hakkındaki görüşü reddettiğini ifade etmektedir. Bu görüşe göre ruhlar, temelde bir ve bedenlere göre parçalanmakta, bedenden ayrıldıktan sonra tekrar birleşmektedir. Çünkü Gazâlî'ye göre ruhlar bir olmuş olsaydı Amr'ın bildiğini Zeyd'in de biliyor olması gerekirdi. Ayrıca o,

¹¹² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 44-45.

¹¹³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 46-47.

ruhun yalnızca bedenle ilişkisi bakımından parçalara ayrılabilirdi ileri sürüldüğünde kütleli ve niceliksel büyüklüğü olmayan “bir”in bölünmesinin aklî zorunluluk bakımından muhal olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, Zeyd’in bedeni gibi ruhunun da sayıca başka bir şey olsaydı ruhları sayı olarak iki, idea olarak bir olması gerekirdi. Bu durumda ise ona göre ruhun ruhu olması gerekirdi fakat bu muhaldir. Ancak İbn Rüşd, ruh hakkında yapılan açıklamaların bu eser için uygun olmadığını belirterek uzun uzadıya açıklamalar yapmamaktadır.¹¹⁴ O, burada sadece nefse sûret anlamı yüklemekle yetindiği bir karşılık vermektedir. Dolayısıyla nefse verdiği sûret anlamı ile Gazâlî’nin itirazına cevap vermemektedir. Hatta ruh hakkında yapılan açıklamaların bu eser için uygun olmadığını belirterek İbn Rüşd meseleden kaçmıştır.¹¹⁵

Gazâlî’nin Eflâtun’un görüşlerini çürütmek için ileri sürdüğü görüşün safsata olduğunu söyleyen İbn Rüşd bunun şu şekilde açıklanması gerektiğini söyler: Zeyd’in ruhu Amr’ın ruhunun aynı ya da başka bir ruh olabilir. Ancak burada “aynılık” ve “başkalık (gayr)” her ikisi için de kullanılan müşterek bir terimdir. Dolayısıyla Zeyd ve Amr’ın ruhları bir yönüyle tek diğer yönüyle ise birden fazladır.¹¹⁶

Gazâlî’nin bölünmenin sadece niceliksel olanda meydana geleceğine dair sözünü İbn Rüşd yanlış bulmaktadır. Ona göre bu durum zatında meydana gelen bölünmede doğru iken arazî olan bölünmede doğru değildir. O, sûretlerin durumunun da aynı olduğunu ifade ederek arazî olarak bulundukları yere göre bölündüklerini söylemektedir. Ruh madde ile birlikte bölünüp maddeden ayrıldıktan sonra tekrar birleşmektedir.¹¹⁷

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 48.

¹¹⁵ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 242.

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 48.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 48-49.

İbn Rüşd bu tür safsata görüşlerin ileri sürülmesini çirkin bulmaktadır. Çünkü o bu durumda Gazâlî'nin farklı düşündüğüne dair bir izlenimin oluştuğunu ifade eder. Bunun sebebini ise yaşadığı çağın gereksinimine uygun şekilde davranarak hoş görünmeye çalıştığı şeklinde yorumlamaktadır. Ancak bu durum ona göre gerçeğin açığa çıkarılması için uğraş sarf edenlerin ahlakına aykırıdır.¹¹⁸

Gazâlî'nin âlemin hadis olduğunu ispatlamak için zamanın da hadis olduğunu ispatlama yoluna gittiğini söyleyen İbn Rüşd, ekseriyetle âlemi hâdis kabul edenlerin Gazâlî gibi zamanı da hâdis kabul ettiklerini ifade eder. Ona göre zaman hâdis kabul edildiğinde “*Allah meydana getirdiği (hudûs) andan daha önce meydana getirebilir mi?*” tarzında sorulara hayır denilemeyecektir. Çünkü devirlerde olduğu gibi, âlemin meydana gelişinden önce sonsuz sayıda meydana gelme imkânı bulunduğu için sonradan meydana gelme durumu ortadan kalkacaktır. Bunun bilkuvve imkân olduğu, devirlerinse bilfiil imkâna çıkmış olduğuna yönelik yapılan itirazların ise İbn Rüşd, durumu değiştirmeyeceğini ifade eder. Çünkü ona göre imkân, eşyanın gerekli bir niteliğidir ve ister eşyadan önce ister birlikte olsun ayrı olmaları düşünülemez. Eğer şu anki dönüşlerden önce sonsuz dönüşlerin varlığı nasıl muhal ise onların imkânları da ona göre muhaldir.¹¹⁹

İbn Rüşd filozofların âlemin büyüklüğünü sınırlı olarak kabul etmeleri gibi âlemin hâdis olduğunu söyleyenlerin de zamanı sınırlı kabul etmelerinin en güvenilir yol olduğunu ifade eder. Ancak o, iki tarafın delillerinin de kesin kanıtlara dayanmadığını söyler ve her ne kadar kütleli büyüklüğün bir bütünü olsa dahi zamanın bir bütünlüğünün olmadığını ifade eder.¹²⁰

¹¹⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 49.

¹¹⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 50-51.

¹²⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 51.

Gazâlî, iradenin hudûsa ilintisi eğer vakit olarak aynı olursa feleğin kutup olması yönüyle de aynı olacağını ifade etmektedir. O halde onları ayrı kılan nedir? İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu itirazlarına filozofların cevaplarını şöyle açıklar: cisimlerin tabiatları nitelik olarak farklı olduğu için kendilerine ait yerlere doğru hareket ederler; bunlar: salt ağır toprak, salt hafif ateş, toprağa göre hafif su, suya göre hafif hava. Bazı küreler doğuya doğru hareket ederken bazı küreler ise batıya doğru hareket ederler. Bu hareketlerden ise küreler arası bir uyum meydana gelir. İbn Rüşd'e göre mevcut âlemdeki düzen ya gerekli (zaruret) ya da meydana gelebilecek en iyi (efdal) olmak yönüyle meydana gelmiştir. Ona göre yukarıda ki açıklamaların kesin kanıta götürmese de insanı kesin kanıta götürecek düşünmeye sevk edeceğini ifade eder.¹²¹

İbn Rüşd'e göre gök cisimleri canlıdır. Hareketlerinin kaynağı kendileridir. Dolayısıyla ona göre kutupları da kendi bulundukları yerde olması gerekmektedir. Çünkü ona göre kutuplar canlı olan feleklerin hareket organı olan ayak gibidir. O, küresel biçimdeki canlılar ile diğer canlılar arasında bir farklılık olmadığını ifade eder. Ancak bu organlardaki tek farklılık, (a) küresel olmayan canlılarda hem güç (bilkuvve) hem de biçim bakımından iken, (b) küresel cisimlerde ise yalnızca güç (bilkuvve) bakımından meydana gelmektedir. Fakat ona göre bu sebeple kürenin hareket organı değişmiyormuş gibi gelmektedir. Bu sebeple felekteki her noktanın kutup olabileceği zannedilir. Bu her canlının kendilerine has alanlarda hareket edebilmesi gibidir. Aynı şekilde kürelerin de kendilerine uygun bir kutup noktaları vardır.¹²²

İbn Rüşd yukarıdaki açıklamaların ayrıca “*gökler niçin farklı yönlerle hareket ediyor?*” sorusun cevabını verdiğini ifade etmektedir. Ve ona göre bütünü oluşturan gök cisminin (Cirm-i Kül) doğası gereği hareket ettiği yönün yönlerin en üstünü olması

¹²¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 57-60.

¹²² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 60-61.

gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, bu cisim diğer cisimlerin en üstünü olduğu için hareket yönüyle de en üstün olması gerekmektedir. O, Kur'an'dan ayet getirerek görüşlerini teyit etmeye çalışır. Ona göre, “*Allah'ın yaratmasında asla bir değişme yoktur.*”¹²³ Rum Sûresi 30. Ayet bu düzeni teyit eden ayetlerden bir tanesidir. Ve nasıl ki herhangi bir şeyin yaratılış amacını bilmeyen birisi o şeyin farklı şekillerde olmasını mümkün görürse ona göre, kelamcılara da gök cisimlerinin şimdiki hallerinden başka bir biçimde olması mümkün görünmektedir.¹²⁴

Bir diğer nokta ise Gazâlî, âlemin varlığa gelmesi yönünden, önce gelenin sonra gelene karşıt olduğundan, filozofların farklı vakitlerin birbirine eşit olduğuna dair görüşlerine itiraz etmektedir.¹²⁵

İbn Rüşd yukarıda yapılan açıklamaları hatalı bulmaktadır. Çünkü karşıt olan yönler birbirlerine benzemezler ancak bunlardaki etkenlerin ve bu etkenlerin sebep olduğu etkilerin benzerliği düşünülebilmektedir. Aynı şekilde, varlığı kabul etmeleri hariç, yönler öncelik ve sonralık bakımından da benzer değildir. Bunların tamamı İbn Rüşd'e göre doğru değildir. Çünkü ona göre gerçekten karşıt olanlar, bunları kabul edenlerin farklı olmasını gerekli kılmaktadır ve karşıt olanların etkisini aynı anda kabullenmek ise mümkün değildir. O, filozofların bir şeyin aynı anda varlık ve yokluğunu reddettiklerini ifade etmektedir. Eğer bu mümkün olsaydı filozoflara göre, o şeyin yok olma durumu mümkün olduğundan varlığı geçersiz (fasit) olurdu. Dolayısıyla varlığın ve yokluğun imkânı, fâil yönünden değil meful (etkiyi kabul eden) yönündendir.¹²⁶

¹²³ Rum, 30/30.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 61-63.

¹²⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 64.

¹²⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 64.

İbn Rüşd, âlemin tamamının sonradan meydana geldiği kabul edildiği takdirde onun öncesi veya sonrasının düşünülemediğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre zaman da hâdis olacağı için âlemin meydana geldiği anın tespiti imkânsızdır. Bu nedenle zamanın âlemden önce olmaması veyahut varsa bile sonsuz bir zamanın olması gerekmektedir. Her iki koşulda iradenin taalluk ettiği anın belirlenmesi mümkün değildir. İbn Rüşd işte bu sebeplerle Gazâlî'nin eserine *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) yerine “*Tehâfütü Ebû Hamîd*” (Ebû Hamid'in Tutarsızlığı) isminin daha çok uygun olacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre bu eserin okuyucuya kazandırdığı tek şey tutarsızlıktır.¹²⁷

İbn Rüşd, Gazâlî'nin âlemin kıdemi hakkındaki ikinci itirazını şöyle açıklar: “Filozofların görüşüne göre teselsül imkânsızdır. Hâdis, kadîm bir varlıktan çıkmak zorundadır. Hâdisin kadîmden çıkması mümkün olmadığına göre bu konu hakkındaki görüşleriniz nelerdir?” Fakat İbn Rüşd'e göre filozoflar hâdisin kadîmden çıkmasını gerçek manada çıkmaktan değil arazî (ilintisel) olarak çıkmaktan bahsetmektedirler. Ona göre filozoflar, birinin bozulması ikincisinin varlık koşulu olarak sınırlı ve sonlu maddenin yinelenme biçiminde olsa dahi sonsuza kadar varlığını olanaklı görmektedirler. Fakat maddenin bizzat kendisinin (bilfiil) sonsuz olması mümkün değildir. Kadîm varlığın fiili de kadîmdir. Filozoflar, hâdislerin kadîmden çıkmayacağını, bunun ancak cins itibarıyla olabileceğini ifade ederler.¹²⁸

İbn Rüşd antik filozofların iki sebeple kadîm varlığı kabul ettiklerini ifade eder. Birincisi varlıkların döngüsel olmaları ve onların döngüsel varlıkları kadîm olarak kabul etmeleridir. Çünkü şu an var olanın varlığı bir öncekinin bozulmasına bağlıdır ve bu durum teselsülü doğurur. Bu sebeple bir kadîm bir değişimin kadîm bir hareket ettiriciden

¹²⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 65.

¹²⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 66-67.

gelmesi zorunlu olmaktadır. İkincisi, filozofların ilk maddesi ve cismi olmayan varlığın kadîm olarak kabul etmelerinin sebebi, her türlü hareketi uzayda hareket olarak bir mekâna irca etmeleridir. Bu hareketler de ilk ve değişmez muharrikte son bulur.¹²⁹

b. Gazâlî'nin İkinci Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd'ün İtirazı

Filozofların âlemin kıdemi meselesindeki ikinci kanıtlarını Gazâlî şöyle aktarmaktadır: i) Allah âlemden zatı itibariyle önce olduğunda âlem ya Allah'la beraber kadîm ya da onunla beraber hâdis olur. ii) Zamansal olarak öncelikten bahsettiğimizde ise zamandan önce başka bir zamanın varlığı gerekli olmaktadır. İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı bu görüşlerin kesin kanıtlara dayanmadığını ifade eder. Çünkü ona göre Allah zaman dışı, âlem ise zaman içi düşünülmektedir. Bu sebeple Gazâlî, zamanın hâdis olup ondan önce bir zamanı düşünmenin ancak vehmin işi olacağını söylemektedir. İbn Rüşd ise bu ifadelerin safsatadan başka bir şey olmadığı görüşündedir çünkü Tanrı hareketle nitelendirilemeyen bir varlıktır.¹³⁰ Dolayısıyla hareketle nitelendirilen âlemin ondan sonra gelmesi zamansal olarak bir sonralık değildir. Bu sebeple o, Gazâlî'nin Allah'ın âlemden önce gelişinin zamansal olmadığını ifade eden sözlerini doğru kabul etmektedir. Ona göre bu sözlerden sonucun sebepten sonra gelmesi gibi bir durum anlaşılmaktadır ve önceleme zamana bağlı değilse sonradan gelme de aynı şekilde zamana bağlı değildir. Bu durumda fiilin koşullarını sağlamış olan sebepten sonra nasıl gelebilir? şeklinde problemler ortaya çıkmaktadır. Fakat ona göre filozoflar hareketli (müteharrik) varlığın tamamının başlangıcı olmadığı fikrini benimsedikleri için herhangi bir sorun görmemektedirler. Onlara göre hâdisin varlığı kabul edilirse, hâdis olmadan

¹²⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 67-68.

¹³⁰ Bu görüşün Aristoteles'te de olduğuna dair bkz: Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, s. 289-300.

önceki imkânı kabul edilmiş olur. Dolayısıyla her sonradan var olanın var olmadan önceki varlığı mümkündür. İbn Rüşd yukarıda anlatılanların cedelî (diyalektik) bir tartışma olduğunu ve filozofların tartışmalarının kelâmcılardan daha ikna edici olduğunu ifade etmektedir.¹³¹

Gazâlî, Allah varken âlem yoktu sözünü tıpkı Allah varken İsa yoktu demeye benzetmekte ve bu arada üçüncü bir şey olan zamanın bulunmasının gerekli olmadığını ifade etmektedir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin bu sözlerini doğru bulmaktadır fakat ona göre Allah'ın âlemden önceliği zamansal olarak değil, ilintisel (arazî) olarak bir önceliktir. İbn Rüşd yukarıda ifade edilenlerin kesin kanıtlara (burhan) ulaşmasının mümkün olmadığını ve amacının buradaki katı tutumun iki taraf için de doğru olmadığını ortaya koymak olduğunu söyler. Ayrıca o, Gazâlî'nin filozofların delilleri hakkında bundan sonraki aktardığı şeylerin doğru olmadığını söylemektedir.¹³²

Gazâlî, “*Allah vardı, âlem yoktu*” sözünün geçmişe yönelik olmadığını, bu yüzden de zamanın var olması gerektiğini iddia etmektedir. Ancak İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı bu sözün ancak zamanla ilgili olan şeylerle kıyaslandığında kabul edilebilir olacağını ifade etmektedir. Çünkü Tanrı zaman dışıyken, âlem zamandadır. Dolayısıyla ona göre bu söz batıldır. Ayrıca Gazâlî'nin önemli gördüğü nokta bir zatın var olması diğer bir zatın yok olması yahut ikisinin birlikte var olmasıdır. Bunların arasına üçüncü bir şey olan zamanın girmesi ancak vehmin işidir. Ona göre eğer âlemin üstünde başka bir üst âlem varsa o halde zamanın öncesinde de bir zamanın olması mümkündür.¹³³

İbn Rüşd'e göre Gazâlî'nin bu düşünceleri özetle iki tartışmadan oluşmaktadır.

¹³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 71-75.

¹³² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 75.

¹³³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 75-79.

1. Geçmiş ve gelecek özünde var değildir ve insan zihninden bağımsız bir varlıkları da yoktur. Hareket ile zaman birbirleri ile bağlantılı olduğu için hareket olmadığı takdirde zaman da yoktur. Söz konusu kıyaslanan iki varlıktan biri (Tanrı) hareketi kabul etmezken, diğeri (âlem) hareketi kabul etmektedir. Eğer bu durumda hareket mümkün değilken mümkün hale gelirse, hareketi kabul etmeyen varlığın (Tanrı) hareketi kabul eden varlığa dönüşmesi gerekir. Bu ise muhaldir. Hareket, hareketin kendini kabul eden varlıkta olması zorunludur.¹³⁴
2. Zamanın harekete bağlı olması gibi boyut da cisme bağlıdır. Dolayısıyla nasıl sonsuz bir cismin bulunması imkânsızsa, sonsuz bir boyutun bulunması da imkânsızdır. Durum hareket ve harekete bağlı olan zaman için de öyledir. Geçmiş zamanın sonsuz olması imkânsızdır. Çünkü hareketin belli bir başlangıcı olduğu için zamanın ondan önce olması imkânsızdır.¹³⁵

İbn Rüşd yukarıdaki tartışmaları çirkin ve sofistike bulmaktadır. Çünkü Gazâlî, hareket ve zaman gibi, kendisinin ne bütünü ne de bir durumu olan nicelikle verilmiş olan hükmü, cisim gibi kendinde bir bütün ve durum bulunan nicelik hakkında verilen hüküm ile aynı görmektedir. Bu ise İbn Rüşd'e göre açık bir hatadır. Çünkü ona göre bilfiil var olan bir büyüklük tasavvuru, büyüklüğün ne cevherinde ne de tanımında mevcuttur. Oysaki sonradan olan harekette tasavvur edilen öncelik ve sonralık, hareketin cevherinde var olan bir şeydir. İbn Rüşd'e göre “şimdi (an)”, geçmişin sonu geleceğin başlangıcıdır. Her hâdis olan hareketten sonra bir zaman meydana gelmektedir ve her hâdis mutlaka yok olacaktır ve dolayısıyla zamanın da yok olması gerekir. Ancak o, bir hâdisin yok

¹³⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 79-80.

¹³⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 80.

olduğu ve diğer hâdisin var olduğu iki an arasında da zamanın olması gerektiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak zamanın hâdis olmasından önce zamanın var olması gerekli olmaktadır.¹³⁶

İbn Rüşd'e göre an noktaya, üst önceye, vaz'ı sahibi olan nicelik vaz'ı sahibi olmayan niceliğe benzememektedir. Ona göre an, geçmiş ile gelecek arasında bulunan zamandır. Bu sebeple başlangıcı olmayan bir "an" düşünmek hatalı olmaktadır. Bu sebeple hâdis olan bir şeyde öncelik olduğunu varsaymak bir sanı değildir. Ona göre önceliği kaldırmak sonradan var olmayı da kaldırmış olmaktadır. Üstün üstünü kaldıran kimse ise salt (mutlak) üstü kaldırmış olmaktadır. O, salt üstün kaldırıldığı zaman salt altın da kaldırılacağını dolayısıyla ağırlık ve hafifliğin yok olacağını ifade etmektedir.¹³⁷

Toparlayacak olursak, zamanın varlığı harekete tabi olduğu için, harekete başlayan bir şeyle birlikte zaman da varlığa gelmiş olabilecektir. Böylece zamanın bir başlangıcı bulunacaktır. O bakımdan, Gazâlî'nin itirazı isabetli gözükmemektedir. Nokta, sonu olmayan bir hattın başı olarak tasavvur edilebilir. Bu durumda İbn Rüşd'ün, zaman ve mekânı aynı açıdan tasavvur etmeye yanaşmadığı görülmektedir. Ona göre, alt üste benzemez, mevcut büyüklük üzerine artma tahayyül edilebilir. Ancak ona göre, büyüklüğün cevher ve tarifinde bu hal mevcut değildir. İbn Sînâ'dan 'âleme takdir edilen miktarın zaman olduğu' tarzında aktardığı delilden hareketle Gazâlî, "Allah âlemi şu anki halinden büyük veyahut daha küçük yaratamaz mı?" sorusunu sormaktadır. Bu soruya İbn Rüşd'ün cevabı, ancak cismin sonsuz olması mümkünse bunun kabul edilebilir olduğu şeklindedir. Zira filozoflar, âlemin şimdiki halinden büyük veya daha küçük olabilir

¹³⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 80-81.

¹³⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 82.

şeklindeki görüşü kabul etmezler. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi bir büyüklüğe sonsuzca eklemeler yapmak imkânsızdır.¹³⁸

Aristoteles'e göre nasıl sayılar nesneleri ölçüyorsa zaman da hareketli varlıkların hareket miktarlarını ölçmektedir. Bu sebeple o, zamanın tanımını şöyle vermektedir: “*Zaman, içindeki mevcut önce ve sonralara göre var olan hareketlerin sayısıdır.*” İbn Rüşd'e göre hâdis bir varlığı saymak için sayının sayılandan önce gelmesi gibi, hâdis bir hareketten söz ediliyorsa hareketten önce bir zamanın olması zorunludur. Çünkü zaman herhangi bir harekete bağlı olarak hâdis olsaydı, zaman sadece bu hareketle algılanabilirdi.¹³⁹

Gazâlî alt ve üstün göreceli (izafî) bir durum olduğunu ve kişiden kişiye bu kavramların değişebileceğini söyler. Fakat ona göre âlemi önceleyen yokluğa ve âlemin varlığının son anına gelince bunlar onun cevherinde vardır ve yer değiştirmesi tasavvur edilememektedir. İbn Rüşd yapılan bu açıklamayı son derece hatalı bulmaktadır. Çünkü o, filozofların mutlak alt ve mutlak üstü kabul ettikleri halde mutlak ilk ve mutlak sonu reddettiklerini söylemektedir. Öncesi olmayan hâdis bir varlık gözlemlenemediği gibi büyüklüğe bitişmeyen herhangi bir büyüklük de gözlemlenemez. Gazâlî bu tür itirazlara maruz kalmamak için öte ve dış kavramlarını kullanarak itirazları bertaraf etmeye çalışmıştır.¹⁴⁰

Gazâlî'ye göre âlem sonradan meydana gelmeden önce birtakım şeylerin var olması gerekmektedir. Bu şey âlemde niceliği değişen zamandan başkası değildir. İbn Rüşd bu konuyu en iyi İbn Sînâ'nın açıkladığını söyler. Ona göre her süre içinde bir imkân ve her imkân için bir süre vardır. Bu noktada âlemden önceki imkânların âlemdeki

¹³⁸ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 244-245.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 83.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 84-85.

imkânlarla aynı varsayılması gerekmektedir. Aksi takdirde konudaki bu zorluk aşılamayacaktır. Dolayısıyla âlemden önceki imkânların durumu âlemde bulunan imkânın doğası gereği zamanla ortaya çıkması gibidir. Bu durum âlemde bulunan imkân için barizdir. Bu sebeple kendinde zamanın varlığı düşünülebilmektedir.¹⁴¹

Yukarıdaki ifadeleri Aristoteles şöyle açıklamıştır: Tanrı'nın gücünün, sonsuz büyüklüğü var etmeye yetip yetmeyeceği açısından düşünüldüğünde, sonsuz büyüklüğün imkânsız olduğunu savunan filozoflara yapılan itirazı doğrudur. Çünkü bu imkân filozoflarinki gibi akla dayanmaktadır. Âlemin hâdis olduğunu savunanlar âlemden önce bir mekânın (uzay) olduğunu da kabul etmek zorundadırlar. Mevzubahis mekân ya bir boşluktur ya da âlemin kendinde var olduğu bir cisimdir. Dolayısıyla bu mekânın hâdis olanı öncelemesi zorunludur. Eğer birisi bu mekânın (uzay) varlığını reddeder ve cismin sonlu olduğunu iddia ederse âlemin hâdis olduğunu ispat edemez.¹⁴² İbn Rüşd, hareket ve zaman için varsayılan düşünce vehmin işi olsaydı zamanın var olmayacağını söyler. Çünkü zaman, hareket için varsayılan miktarın zihinde kavranılmasından ibarettir.¹⁴³

Gazâlî filozofların “âlemin daha büyük ve daha küçük yaratılmasının imkân dâhilinde olmadığı için kudret dâhilinde olamaz” ifadesini üç yönden hatalı bulur.

1. Âlemi şu anki halinden büyük veya küçük düşünmek siyahla beyaz gibi yahut varlık ile yokluk gibi iki zıddın bir arada bulunduğunu düşünmek gibi değildir.¹⁴⁴

¹⁴¹ İbn Rüşd *a.g.e.*, s. 86-87.

¹⁴² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁴³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 90.

İbn Rüşd imkânsızlığın ya kendiliğinden bilineceğini ya da kesin bir kanıt (burhan) ile bilineceğini ifade eder. Buradaki imkânsızlık durumu ise ona göre ikinci türdendir. O, âlemin şimdiki halinden büyük veya küçük varsayıldığı takdirde âlemin dışında doluluk veya boşluğun olması gerektiğini ifade eder. Boşluğun varsayılması durumunda ayrı bir boyutun varlığını kabul etmek gerekir ki bu muhaldir. Doluluğun varsayılması durumunda ise bu âlemle beraber başka bir âlemin daha varlığını kabul etmek gerekir ki bu da muhaldir.¹⁴⁵

2. Eğer âlemin bu halinden büyük veya küçük olamayacağı kabul edilirse âlemin bu hali mümkün değil vaciptir. Vacip ise sebebe gerekesinin duymaz. Fakat bu görüş filozofların değil dehrîlerin görüşüdür.¹⁴⁶

İbn Rüşd bu itiraza İbn Sînâ'dan cevap getirir: Ona göre zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) bizzat kendinden dolayı (li-zâtihî) ve bir başkasından dolayı (li-ğayri-zâtihî) zorunlu varlık olmak üzere ikiye ayırır. İbn Rüşd bu görüşe göre ise zorunlu varlığın bir fâili olmadığını söyler. Örneğin odunu kesmeye yarayan aletin niteliği, niceliği ve maddesi fâil tarafından belirlenmiştir. Bu alet balta biçiminde, niceliği rastgele değil ve maddesi de demirdendir. Hal böyleyken birisi de çıkıp baltanın varlığı zorunludur

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 90-91. Bu konuda “Uyûnü'l-Mesâil'de ise Farabî, mekânı, kuşatan cismin yüzeyi ile kuşatılan cismin yüzeyi olarak tarif ettikten sonra mutlak boşluğun bulunmadığını, alemdeki basit cisimlerin sadece bir tek mekânı olduğunu, basit cisimlerden oluşan küre biçimindeki âlemin ise ötesinde boşluk ve doluluk bulunmadığını ileri sürmektedir.²⁸ Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki mutlak boşluk olmadığına, âlemi kuşatan bir cisim de bulunmadığına göre âlem hem sınırlıdır hem de ötesinde boşluk ve doluluk bulunmamaktadır.” Bkz: Şaban Haklı , “İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, cilt: 6, sayı: 12 (2007/2), s. 52

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 91.

diyemez. Dolayısıyla İbn Rüşd verdiği bu örnekten hareketle Gazâlî'nin söylemlerinin safsatadan başka bir şey olmadığını ifade eder.¹⁴⁷

3. Gazâlî'ye göre âlemin mümkün değilken mümkün olması Allah'a acizlik atfettirmez. Çünkü ona göre âlem bir halde mümkün değilken başka bir halde mümkün olabilir.¹⁴⁸

İbn Rüşd böyle bir görüşü imkânın bir şeyin varlığa çıkışını önceleyeceği görüşünü kabul edenlerin savunacağını ifade eder. Onlara göre imkân fiil ile birlikte ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁹

İbn Rüşd'e göre mümkünün imkânı öncelemesi zorunludur. Çünkü mümkünün karşısında muhal vardır ve bunların arasında başka bir şey yoktur. Ve eğer bir şey var olmadan önce mümkün değil ise muhal olması zorunludur. Ona göre fiilin imkânla birlikte ortaya çıkması çelişkili olduğu için hatalıdır, bir araya gelmeleri mümkün değildir. Filozoflara göre ne fiille birlikte ne de fiilden önce imkân yoktur. İbn Rüşd burada Eş'arîleri susturmak için Allah'ın acizlikten kudrete çıktığını söylemenin doğru olmayacağını ifade eder. Çünkü muhal olana güç yetiremeyene güçsüz denilemez. O, onlara karşı asıl karşı çıkılması gereken noktanın, bir şeyin doğasının muhalden varlığa geçiş yaptığını iddia etmelerine yönelik olması gerektiğini söyler. Ki bu durum vacibin (zorunlunun) mümkünü dönüşmesi gibi bir durumdur, bu ise muhaldir. Ayrıca o, bir şeyin hem mümkün hem de var olamayacağını da söyledikten sonra bu meselenin mevzubahis

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 92.

konunun dışında bir mesele olduğunu ve bunu burada nakletmenin ise safsata olduğunu ifade eder.¹⁵⁰

Gazâlî, Allah'ın kadîm olduğunu ve o diledikten sonra hiçbir fiilin ona ebedî olarak muhal kalmayacağını söyler. Ayrıca ona göre âlemden önceye dayanan uzun bir zamanı kabul ettirecek bir durum da yoktur. İbn Rüşd, onun bu sözüne karşı, madem Allah fiile güç yetirmede kadîmdir, o halde âlemi kadîm bir var etmeyle yaratmasına engel olacak bir şey de yoktur. Bir başka ifade ile Allah âlemi kadîm olarak var edebilir demektedir. Dolayısıyla mesele tekrar şu soruya dönmektedir: Âlem kadîm veya hâdis olabilir mi? Eğer hâdis ise ilk fiil midir, değil midir? İbn Rüşd, eğer akılla bu zıtlıklara ulaşmak imkânsızsa o halde nakle dayanmanın gerekeceğini ve bu sorunların aklî çıkarımlarla ulaşılabilecek sorunlardan sayılmaması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵¹

Allah'ın fiilleri İbn Rüşd'e göre en iyi ve en üstün fiillerdir. Çünkü O, bütün eksikliklerden münezzehtir. İbn Rüşd sınırlı fiilden sınırlı fiilin çıkacağını, kadîm fiilin çıkmayacağını ifade eder. Ona göre her mevcudun fiili kendinden zatî olarak geri kalır. Bunun sebebi o mevcudun ihtiyarından (tercihinden) veya kendinde olan bir eksiklikten dolayıdır. Eğer bir kimse kadîmden sadece hâdis çıkar derse, kadimin fiilini zorunlu olarak kabul etmiş olur. Dolayısıyla kadimin bu fiilinden irade kaldırılmış olur.¹⁵²

c. Gazâlî'nin Üçüncü Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd'ün İtirazı

Gazâlî'nin ifadeleriyle filozofların üçüncü delili şöyledir: Âlemin var olma imkânı ezelîdir. İmkânın ezelî olması durumunda mümkünün de ezelî olması gerekir. Âlemin

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 92-93.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 94.

¹⁵² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 94-95.

varlığı ezelden beri vardır demek, onun varlığının hiçbir zaman muhal olmadığı anlamına gelir. Eğer âlemin varlığı -ezelî olarak- daima var olagelmıştır sözü geçersiz ise bu durum bizi Allah'ın âleme kadir olmadığı bir zamanı ispatlamaya götürür.¹⁵³

Gazâlî yukarıda filozoflardan aktardığı delile şöyle itirazda bulunur: Âlemin sonradan var olma (hâdis) imkânı ezelîdir. Eğer âlem ezelden beri var kabul edilirse o takdirde imkân ortadan kalkmış ve yerine zorunluluk gelmiş olur. Âlem için artma ve eksilme mümkündür. Dolayısıyla sonsuz bir doluluk kabul etmek mümkün değildir. Filozofların tarifine göre imkân, yüzey ölçüleri büyüklük ve küçüklük bakımından belirsiz sınırlı bir cisimdir. Gazâlî de buradan hareketle âlemin, maddeleri belirlenmediği halde sonradan var edilmesinin belirlendiği sonucuna varır ve filozofların aklî yöntemlerinin aynı şey olduğunu söyler.¹⁵⁴

Şayet İbn Rüşd şu anki âlemden önce tek ve sürekli imkân var olagelmisse âlemin ezelî olduğunu ifade eder. Fakat o, Gazâlî'nin ifade ettiği sonsuz imkânlar kabul edilirse bu âlemden başka sonsuz âlemlerin de varlığının kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre kelamcılar âlemin kadîmden çıkışını bozuluşa tâbi insanın ondan çıkışı gibi tasavvur etmektedirler. Ancak âlemin çıkışı kadîm bir muharrik ve kadîm bir hareket aracılığıyla.¹⁵⁵

d. Gazâlî'nin Dördüncü Delile Getirdiği Eleştiriye İbn Rüşd'ün İtirazı

Bu son delili Gazâlî filozoflardan şöyle aktarır: Bütün hâdisler kendinden öncekinin maddesini taşırlar. Hâdis maddesiz var olamayacağı için madde hâdis olmaz.

¹⁵³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 95-96.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 96.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 97.

Hâdis olan yalnızca maddeye izafe edilen biçim, ilinti ve niceliklerdir. O halde ilk madde hiçbir zaman hâdis olmamıştır. Gazâlî imkânı aklın bir hükmü olarak görür ve ona göre imkân aklın kabul edebileceği her şeydir. Dolayısıyla eğer imkâna bir mahal gerekirse muhale de bir mahal gerekir.¹⁵⁶

İbn Rüşd imkânın mevcut bir madde gerektirdiğinin bariz olduğunu ifade eder. Ona göre diğer “doğru” mâkullerin hepsi zihin dışında mutlaka bir varlığı gerektirirler. Çünkü “doğru”nun tarifi, zihin dışında bulunanla zihindekinin örtüşmesi olduğu için bunu gerektirir. Eğer tümeller dış dünyada mevcut halde bulunmasalardı, birtakım boş ve düzmece kavramlar olmaktan öteye gidemezler, bu durumda da bilgi ile kuruntu arasında hiçbir fark kalmazdı. Tümel bir kavram olarak imkân da zihin dışında bir tür varlığa sahiptir.¹⁵⁷ Ona göre Gazâlî’nin bunun zıddı bir şeyi iddia etmesi ise safsatadan başka bir şey değildir.¹⁵⁸

İbn Rüşd, muhal (imkânsız) mümkünün zıddıdır der ve ona göre zıtların bir mevzu gerektirmesi zorunludur. Ona göre ayrı boyutlar muhal olduğu için boşluğun varlığı da muhal olmaktadır. Ayrıca aynı mevzuda iki zıddın aynı anda bulunması ve varlık bakımından iki şeyin bir olması muhaldir. Verdiği örneklerin kendiliğinden bariz ve anlaşılır olduğunu ifade eden İbn Rüşd, Gazâlî’nin yaptığı mugalataya değer vermenin anlamsız olduğunu söylemektedir.¹⁵⁹

İkinci itirazında Gazâlî, siyahın kendiliğinden mümkün olduğunu ifade eder. Buna ek olarak o, aklın imkân durumunun kendisine iliştiği ve özünde var olan bir şeyi ortaya

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 98-99.

¹⁵⁷ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 260.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 99.

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 100.

koyma gereğini kendinde görmediğini söyler. Fakat İbn Rüşd bu itiraza mugalatadır der. Çünkü ona göre hem bir fiili kabul edene hem de kabul olunan fiile mümkün denir. “Mevzu”da (konu) bulunan imkânın karşıtı muhal, kabul olunan fiilde bulunan imkânın karşıtı ise zorunluluktur (vacip). Muhal karşıtı imkânla nitelenen şeyin imkânla nitelenmesi fiile çıkması yönünden değildir. Çünkü onun fiile çıkmasıyla imkân kalkmış olmaktadır. Bu şeyin imkânla nitelenmesi yalnızca bilkuvve varlık olması sebebiyledir. Bu türden imkânı yüklenen bilkuvve varlıktan bilfiil varlığa geçen mevzudur (konu). İbn Rüşd bu açıklamaların tanımın bir gereği olduğunu belirtir. Çünkü imkân, var olmaya veya var olmamaya potansiyel olarak hazır olan bir şeydir. Ona göre varlık ile yokluk birbirinden tamamen farklı şeylerdir ve herhangi birinin mevcudiyeti ortadan kalkınca onun yerine o şeyin yokluğu geçmektedir. O, yokluğun varlığa, varlığın ise yokluğa dönüşmesinin muhal olduğu için bu ikisini kabul edecek üçüncü bir varlığın olması gerektiğini ifade eder. Öyleyse iki zıt sıfatın arız olduğu bir mahalin varlığı gibi bunların da meydana geleceği bir mevzu gerekmektedir. Oluş bozuluşa tabi olduğu, dönüştüğü ve yokluktan varlığa geçtiği şey bu mevzudur. O, bu konuda Mutezilîler ve filozofların görüş birliği içinde olduğunu söyler. Fakat filozoflar imkânla vasıflandırılan bu tabiatın varlıktan soyutlanamayacağını savunmaktadırlar. Ona göre filozofların “heyulâ” (ilk madde) olarak adlandırdıkları bu tabiat oluş ve bozuluşun sebebidir. Filozoflara göre kendinde bu tabiatın bulunmadığı varlıklar oluş ve bozuluşa uğramazlar.¹⁶⁰

Burada önemli olan nokta, İbn Sînâ’nın ezeli imkân ve üzerine bina ettiği ezeli madde nazariyesini âlemin ezeliliğini delillendirmek amacıyla hiçbir şekilde kullanılmamışken Gazâlî, âlemin ezeliliği meselesinde bu nazariyeleri İbn Sina’ya karşı en önemli eleştirilerden biri haline getirmiştir. İbn Sina’nın âlemin ezeliliğini kanıtlamak

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 101-102.

için kullandığı delillerin temelde illiyet nazariyesine dayandığını ifade eden Kaya, bunu dört başlık altında özetlemektedir:

“(a) Sebepler sonuçlarını zorunlu kılar. (b) Sebepler sonuçlarıyla eş-zamanlı olarak var olurlar. (c) Sebepler sonuçlarını zaman açısından değil, varlık/öz açısından öncelerler. (d) Sebepler, sonuçlarının yokluğu üzerinde değil, onların varlığı üzerinde etkilidirler.”

İbn Sînâ, bu prensipler bağlamında, zamanın ve zamanda olan bir başlangıcın varlıkların tamamına uymadığı, zamanda olan bir sonralığın Tanrı’da birtakım değişiklikleri gerekli kıldığı ve zamanda olan başlangıç birtakım imkânsızlıklara yol açtığı için âlemin ezeliliğini savunmaktadır.¹⁶¹

Filozoflar insan ruhlarını cisimsiz, maddesiz ve kendi kendilerine kaim kabul ederler. İbn Sînâ’ya göre ise insan ruhları hâdis mevcutlardır. Gazâlî’nin üçüncü itirazı ise bu görüşlere yöneliktir. İbn Rüşd ruhların hâdis olduğunu sadece İbn Sînâ’nın¹⁶² ifade ettiğini söyler. Filozoflar ruhların kendilerini kabul eden cismî imkânlarla ilişkisini, güneş ışınlarını yansıtan aynanın durumuna benzetmektedirler. Çünkü onlara göre bu imkân

¹⁶¹M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 261-262.

¹⁶² “İbn Sînâ nefsin bedenle birlikte var olduğunu [yaratıldığını] söylemekle Eflâtun’dan, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu açıklamakla da Aristo’dan ayrılmıştır. İbn Sînâ’nın, nefsin cevherliğine ilişkin kanıtlarının temelini hissî-hayalî idrak ile aklî idrak arasındaki ayırım oluşturur. Hissî-hayalî idrakler sadece bedenle ve bedende gerçekleşirken soyut varlıkların, olguların ve kavramların idraki için bedensel bir uzva gerek duyulmaz; bunlar insanın gerçek beni demek olan nefsin kendinde idrak edilir. Aklî idraki gerçekleştiren bu cevher (nefis) kendi kendisini bilir ve ayrıca kendi bildiğini de bilir. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu boşlukta uçan adam benzetmesiyle ispatlamaya çalışır.” Bkz: Ali Durusoy, “İbn Sînâ” <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi> (2021).

hâdis ve bozuluşa tabi sûretlerin imkânının tabiatı gibi değildir. İbn Rüşd filozofların bu konu hakkındaki açıklamalarını ise ancak üstün yetenekli ve filozofların kitaplarını okuyan kimselerin hakkıyla anlayabileceğini belirtmektedir.¹⁶³

¹⁶³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 102 vd.

II. BÖLÜM

A. GAZÂLÎ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI

Gazâlî'ye göre tev'il (yorum), kısaca ortak bir lafzın sözlük anlamının dışında bir mana vererek yorumlanmasıdır ve bu üç durumda gerçekleşmektedir: (i) avâmın bireysel yaptığı tefsir, (ii) ariflerden birinin avâm ile yaptığı tefsir, (iii) ârifin tek başına yaptığı ve yalnızca Rabbinin haberdar olduğu tefsir.¹⁶⁴ Ancak Gazâlî, içinde bulunduğu coğrafya ve çağ itibarı ile her bir fırkanın Kur'an'ı zâhirî ve bâtînî te'vîlle kendi taassubu bulunduğu kesime göre yorumlaması onda kaygıya sebep olmuş ve kendi te'vil anlayışını ortaya koymuştur. Bunu yaparken kelâmcıların, filozofların, mutasavvıfların ve Bâtînîlerin te'vîllerinin doğruluk ve tutarlılığını ciddiyetle inceleyen Gazâlî, konu hakkında müstakil eserler ortaya koymuştur.¹⁶⁵ Onun, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini hariç tuttuğumuzda, te'vil ile ilgili eserleri: *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, *el-Kânûnu'l-kullî fi't-te'vîl*, ve *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm* adlı eserlerdir.

Gazâlî'nin tasavvufa yönelmesinden dolayı onun te'vil anlayışının mükâşefeye (mystical) dayalı olduğunu ifade edenler de olmuştur. Dolayısıyla bu anlayış genelgeçer kabullerden ziyade insanın bireysel tecrübesine dayanan bir anlayıştır. Bu sebeple o, körü

¹⁶⁴ Gazâlî, *İlcâm*, terc. ve nşr. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, *Kelâm ve Halk* içinde (İstanbul: Klasik Yay., 2018), s. 43.

¹⁶⁵ Gürbüz Deniz, "Gazâlî'yi Anlamanın Usulü", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 47, sayı: 3 (2011.), s. 11; Ahmet Bozyiğit, "Gazâlî'nin Te'vil Anlayışının Neresindeyiz? (Eleştirel Bir Yaklaşım)", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 30, sayı: 1 (2019), s. 133

körüne bir bağılılığı reddetmektedir.¹⁶⁶ Ona göre mezhep ve fırkalar kendilerini dokunulmaz hakikat olarak görmekte ve Kur'an ayetlerini kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamaktadırlar. Bu anlayışla kendi görüşlerini dayatmaktadırlar.¹⁶⁷

Birinci bölümde Gazâlî filozoflar ve Batınîler gibi grupları yıkmayı hedef aldığını ifade etmiştik. Dolayısıyla onun çabası, fırkaların kendi mezheplerini dokunulmaz bir kaide kabul edip, Kur'an'ın şu veya bu mezhebe uyması için o kaidelere göre te'vile tabi tutularak istismar edildiğini düşündüğü içindir. Ona göre mezhep ve fırkalar fikirlerini Kur'an'ın manasına zorla kabul ettirip, bu fikirler Kur'an'a hâkim kılınmaya çalışılmakta ve sapkın fırkalar/mezhepler kendi görüşlerini güçlendirmeye çalışmaktadır. Bu ise dinin tahrif olmasına ve toplumda karmaşaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu sebeple Gazâlî, kendi tevil anlayışını oluşturmaya çalışmakta bu sayede karşı tarafın güç kazanması ve karmaşanın çıkmasını önlemeye çalışmaktadır. Biz de bu bölümde Gazâlî'nin oluşturduğu te'vil anlayışını tanıtmaya çalışacağız.

a. Te'vilde Akıl Ve Vahiy İlişkisi

Gazâlî, akıl ile nass arasında görünüşte varmış gibi gözüken bir çatışma bulunduğunu ifade eder. Kur'an'ı yorumlamaya çalışanlar kendi aralarında gruplaşmalara ayrılmış ve kimisi akli önceleyip vahyi geri planda tutarken kimisi de sadece vahyi önceleyip akla değer vermemektedir. Bir diğer grup ise akıl ve vahiy arasında orta yolu

¹⁶⁶ Gerald L. Burns, "Gazâlî'nin Tasavvuf Hermenötiği", trc. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 13, sayı: 3-4 (2000), s. 422-423.

¹⁶⁷ Muhammed b. Tâvit et-Tancî, "Gazzalî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 1-4 (1957), s. 12-15.

bulmaya, ikisi arasında bir uyum sağlamaya çalışmaktadır.¹⁶⁸ Gazâlî, bu orta yolu bulmaya çalışanları da kendi aralarında üç gruba ayırmaktadır.

1. Grup: Bu gruptakiler sadece vahyi esas almaktadırlar. Zâhirî manası dışında başka bir anlam yüklemekten ilk anlamla yetinmişlerdir. Esas itibariyle vahyin zâhirî manasını ayrıntılı olarak tasdik etmişlerdir. Fakat zâhirdeki çatışmalar açıklanıp onlardan yorum beklendiğinde yorumdan kaçınıp Allah'ın her şeye kâdir olduğunu söylemektedirler. Hatta onlar, bir kişinin aynı anda iki farklı yerde olmasının Allah'ın kudretinde olduğunu kabul etmektedirler.¹⁶⁹

2. Grup: Bu grup birinci grubun tam karşısında yer almaktadır. Onlara göre vahyin bir önemi yokken tek kıstas akıldır. Dolayısıyla dinde akıllarına aykırı gördükleri şeyleri kabul etmemişlerdir. Hatta bu sebeple peygamberlere yalan isnat etmekten geri durmamışlardır.¹⁷⁰

Gazâlî birinci gruptakilerin yorum ve araştırmalarının dinen oluşan tehlikelerden korunmak amacıyla cehalet derecesine indiklerini ifade eder. İkinci gruptakiler ise peygamberlerin maslahata binaen faydasını göz önünde bulundurarak bildiklerinin aksini söylediklerini iddia ederler. Gazâlî bu iki grubun birbirine kıyaslandığında ilk grubun, her ne kadar cahillikte ileri gitseler de, kurtuluşa daha yakın olduğunu söyler.¹⁷¹ İkinci grup da kendi aralarında üç gruba ayrılmaktadır.

i.) Bunlardan ilki bilgide akli esas almaktadır. Bunlar uzunca araştırmalarda bulunup sadece akli kullandıklarından dolayı vahiyle aralarına ister istemez mesafe

¹⁶⁸ Gazâlî, *el-Kânûn*, terc. ve nşr. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, *Kelâm ve Halk* içinde (İstanbul: Klasik Yay., 2018), s.107

¹⁶⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 107.

¹⁷⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 107.

¹⁷¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 108.

girdiği için vahyin söylediklerine yabancı kalmışlardır. Bu yüzden zâhirde var görülen çatışmalar bunlar için herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Ancak yine de nasslardan akıllarıyla ulaştıkları bilgilere aykırı şey duyduklarında reddetmekten çekinmemiş, nakleden râvîleri de yalanlamışlardır. Gazâlî, bu tür görüşlerde güvenilir râvîlerin naklettiği sahih hadislerin reddi tehlikesinin bariz olduğunu söylemektedir.¹⁷²

ii.) bu ikinci grup ise (i.) grubun aksine nassların getirdiklerini kendilerine kıstas almışlardır. Bunlar nasslar hakkında uzunca araştırmalar yapmışlardır. Akılla ulaşılabilen alanlardan faydalanmış olsalar dahi fazla derine inmemişlerdir. Dolayısıyla (i.) grubun nasstan haberdar olmaması gibi bunlar da aklî ilimlerden haberdar değildirler. Bu sebeple akılla vahyin zâhiren çatıştığı yerlerde, aklî konulardan haberdar olmadıkları için, aklen imkânsız olan durumları açıkça görememişlerdir.¹⁷³

Gazâlî'ye göre bu gruptakiler, yorum gerektiren hususlarla yeterince meşgul olmadıklarından dolayı yoruma duyulan ihtiyacın farkına varamamışlardır. Bu nedenle Allah'a bir yön tayin etmenin imkânsız olduğunu bilmedikleri için fevk (üst), istivâ (oturma) vb. yön bildiren ifadeleri yorumlamaya ihtiyaç duymamışlardır.¹⁷⁴

iii.) Gazâlî'ye göre doğru yolda olanlar orta yolu esas alanlardır. Bunlar hem nassların getirdiklerini hem de aklın ulaştıklarını birer kıstas olarak kabul etmekte ve ikisi arasında ayırım yapmamaktadırlar. Din ve akli hakikat olarak kabul edip aralarındaki çatışmayı reddetmişlerdir. Onlara göre dinin doğruluğu akılla bilindiği için akli yalanlayan dini de yalanlamış olmaktadır. Ayrıca aklın getirdiği deliller sayesinde yalancı peygamber ile gerçek peygamber, doğru bilgi ile yalan arasındaki ayırım

¹⁷² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 108.

¹⁷³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 108.

¹⁷⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 109.

yapılabilmektedir. Dolayısıyla din sadece akılla ispatlanabildiği için aklın din ile yalanlanması mümkün değildir.¹⁷⁵

Gazâlî doğru yolun bu olduğunu söylemesine rağmen en meşakkatli yöntemin de bu olduğunu söylemektedir. Ona göre ciddi ve uzun süre ilimle uğraşan kimse belirli ve kabul gören metotlarla akıl ve nassı telif edebilir. Fakat Gazâlî bunun iki tür sakınca doğurabileceğinin altını çizmektedir. Bunlardan ilki aklın kabullenmekte güçlük çekeceği yorum yapmak zorunda kalabilirler diğeri ise nasıl bir yorum metodu kullanmaları gerektiği zihinlerinde belirsizdir.¹⁷⁶

Gazâlî ilim ve nass arasındaki dengeyi sağlayamayan ve ikisinden birine olan yetersizliklerinden dolayı hataya düşenlere üç tavsiyesinin olduğunu söyler:

1. **Tavsiye:** Gazâlî, insanın her şeyi bilmeye aşırı bir istekte bulunmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü “*Size çok az ilim verildi*”¹⁷⁷ ayetinden hareketle o, üst derecedeki âlimlerin dahi bütün konulara hâkim olamayacağını söyler. Hatta her şeyi bildiğini iddia edenler çok akıllı olduklarından değil, akıllarındaki eksiklikten dolayı böyle bir iddiada bulunmuşlardır.¹⁷⁸
2. **Tavsiye:** Aklın delillerinin inkâr edilmemesi gerektiridir. Çünkü dinin doğruluğu akıl sayesinde bilinmektedir ve onun yalanlanması dinin yalanlanması demektir. Örneğin aklın rehberliğinde Allah’a yer-yön tayin etmenin mümkün olmadığı anlaşılır ve bu gibi konularda yorumlamaya gitmek gayet tabiidir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁷⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁷⁷ el-İsrâ, 17/85.

¹⁷⁸ Gazâlî, *el-Kânûn*, s. 110.

¹⁷⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 110-111.

3. Tavsiye ise, vahyin hükmü hakkındaki ihtimallerin çatışması durumunda bir yorumu doğru kabul edip kesin hüküm vermenin doğru olmadığıdır. Çünkü Allah ve O'nun elçisinin muradı sadece kendileri muratlarını açıkça ifade ettiklerinde anlaşılabilir. Muratları açıkça ifade edilmediği durumlarda ise birkaç ihtimalin belirlenip biri dışındaki diğer yorumlar reddedilerek burhana ulaşılacaktır. Tahmin ve zannın hiçbir bilgi değeri yoktur. Bunlar sadece ictihad yoluyla bilinen ibadetler, ameller ve taabbüdî hususlara dair zorunluluk halinde maslahata binaen mazur görülebilmektedir. Bunun dışındaki söylemler soyut bilgi ve kanaatlerdir. Yapılan yorumların da çoğu bu zan ve kanaatten başka bir şey değildir. Gazâlî'ye göre akıl sahibi bir kimse ya zan ile hüküm verecek ya da şöyle diyecektir:

‘Biliyorum ki, [bu sözle] kastedilen, onun zâhiri ifadeleri[inden anlaşılan] şey değil, zira söz konusu zâhirî ifade aklı yalanlamakta, [onunla çatışmaktadır]. Kastedilen şeyin ne olduğunu ise bilmiyorum, zaten bilmeme de gerek yok, çünkü onun amelle herhangi bir ilişkisi bulunmamakta ve dolayısıyla onunla ilgili olarak keşfin ve kesin bilginin (yakîn) gerçekliğine ulaşmaya da imkân yoktur. Diğer yandan tahminle hüküm vermeyi de uygun görmedim. ’’¹⁸⁰

Gazâlî bu son yaklaşımı akıl sahibi herkes için en doğrusu ve en güvenilir olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, bu tür sorulara cevap vermeme sebebinin bu tavsiyelere bağlamaktadır.

Gazâlî te'vil kanunlarına asgari miktarda uyan bir kimsenin tekfir edilmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü mezhebi fark etmeksizin bütün İslâm müctehidleri te'vile başvurmak zorunda kalmışlardır. O halde nassın olmadığı konularda te'vile başvuran bir kimse küfürle itham edilmemelidir. Ancak Gazâlî, zâhir ve bâtın ayrımında, bâtının

¹⁸⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 111-112.

hükümünün zâhîrin hükmünü izale edeceğini söyleyenlerin küfre daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre zâhîrî anlam ile bâtınî anlam arasında özü itibari ile köklü ve giderilemez bir değişiklik yoktur.¹⁸¹

b. Te'vilde Avâm Ve Havâs Ayrımı

Gazâlî, zihinsel ve entelektüel seviyesi farklı insan gruplarını avâm (halk seviyesi) ve havâs (düşünürlerin seviyesi) olarak ikiye ayırmakta ve her gruba kendine has görevler yüklemektedir.

(i) Avâm mertebesinde olan kesim Gazâlî'ye göre nasstan gelen doğrulara tabi olmalı ve zâhîrî manayı bozmamalıdır. Sahâbenin açıkça görüş bildirmediği konularda te'vile başvurmamalı, bidat çıkarılmamalıdır. Ayrıca Gazâlî kelâm ilmine dalmamaları ve nasstan müteşâbih olana uymamaları konusunda uyarmakta ve buna yol açacak bütün sorulara engel olunması gerektiği noktasında uyarmaktadır. (ii) Havâs ehlinde olup rivâyet yoluyla gelen ve nasslara dayanan inançları sarsıntıya uğrayanların yapacakları araştırma, zaruret miktarını aşmamalıdır. Zâhîrî anlamı ancak kesin delilin zaruretiyle sınırlandırmaları durumunda terk edebileceklerdir. Ancak Gazâlî, inancının dayandığı delilin yanlış ve temelsiz olduğu ileri sürülerek muhaliflerin küfürle itham edilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir.¹⁸²

Gazâlî, yukarıda bahsettiğimiz avâmın Kelâm ilmine dalmaması ve onları te'vile götürecek soruların önünün kapatılması için ele aldığı *İlcâm* adlı eserinde ise avâma

¹⁸¹ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil* (İstanbul: İz Yay., 2010), s. 240.

¹⁸² Gazâlî, *İslâm'da Mûsâmaha: Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve 'z-Zendeka*, terc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2018), s. 42-43.

öğütlerde bulunmakta ve onlar için “en doğru yol” olarak adlandırdığı selefin yolunu tavsiye etmektedir. Selefe göre bir kimse teşbihi çağrıştıran müteşâbih bir habere rastladığında “yedi ilke”ye uyması gerekmektedir. Bunlar: Takdis, tasdik, aczini itiraf, soru sormamak, te’vilden sakınmak, araştırma yapmamak ve bilenlere teslim olmaktır.

1. Takdis: Gazâlî takdisten kastını Allah’ı cisimlikten ve cisimlikle ilgili şeylerden tenzih etmek olarak açıklamaktadır.¹⁸³ O burada “*Mü’minin kalbi Rahmân’ın iki parmağı arasındadır*” ve “*Allah Âdem’in çamurunu kendi eliyle kırk sabah yoğurdu*” hadislerini örnek vererek içinde el ve parmak gibi kişi uzuvlarının geçtiği müteşâbih rivayetleri açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre kişi böyle bir haber gördüğünde kesin olarak bilmelidir ki Hz. Peygamber et ve kandan oluşan organı kastetmemiştir. Bu Allah hakkında imkânsızdır ve böyle bir şeyden o münezzehtir.¹⁸⁴

Gazâlî bu konuda birkaç örnek verdikten sonra kullanılan kelimelerin birden fazla anlam taşıdığını söylemektedir. Ancak Allah’a cismi gerektiren anlamlar yüklenemeyeceği için seçilecek anlamın buna uygun olması gerekmektedir. Eğer birisi bunları ayıramayacak düzeydeyse Gazâlî, her seferinde onları bu konulara dalmamaları ve soru sormamaları konusunda uyarmaktadır.¹⁸⁵

2. İman ve tasdik: Gazâlî bundan kastını Hz. Peygamber’in söylediklerine, söylediklerinin doğruluğuna ve söylediklerinin murad ettiği şekliyle doğru olduğuna inanmak olarak açıklamaktadır.¹⁸⁶ Ona göre bir kimse her ne kadar Allah’ın zatı veya Hz.

¹⁸³ Gazâlî, *İlcâm*, s. 32.

¹⁸⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁸⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁸⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32

Peygamber’in onu vasfederken kullandığı ifadelerin hakikatini anlamasa dahi kastettiği anlam ve ifade tarzıyla onların gerçek olduğunu bilmelidir.¹⁸⁷

Gazâlî “*iman anladıktan sonra gerçekleşir, eğer bu lafızların anlamı bilinmiyorsa iman nasıl gerçekleşir?*” diye sorulacak olursa buna, genel şeyleri tasdik etmenin muhal olmayacağı şeklinde bir cevap verilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre aklı başında herkes bu lafızlarla belli bir anlam kastedildiğini ve her ismin bir karşılığının olduğunu bilmektedir. Bir topluluğa hitap eden kimse de işte o ismin karşılığını kastetmiştir. Dolayısıyla o kişinin yalan söylediğine ve yanılttığına inanmak mümkün olduğu gibi onun doğruyu söylediğine inanmak da mümkündür. Bunlara binaen bir kimse “arşa istivâ” kelimesini duyunca, bununla arşa özgü bir ilişkinin olduğu anlar ve bu ilişkinin arş üzerinde karar kılma gibi anlamlara geleceğini öğrenmeden önce buna inanması mümkündür ve bu nedenle tasdik edebilir.¹⁸⁸

3. Aczini itiraf: Kişinin hadislerdeki kastedilen şeyi bilmenin gücünün ötesinde olduğunu ayrıca bunların kendi zanaatının olmadığını itiraf etmesidir.¹⁸⁹ Hatta Gazâlî, ilmî birikimi fazla olan kişilerin ve ârif olan velîlerin bile henüz bilmediği çok şeylerin olduğunu ifade etmektedir. O halde avâmdan birinin aczini itiraf etmesi nasıl gerekmez?¹⁹⁰

4. Soru sormamak: Kişi duyduğu hadisin anlamını sormamalı ve konu üzerinde fazla durmamalıdır. Çünkü Gazâlî soru sormanın bid’at ve küfre düşebilme tehlikesinden dolayı dinen riskli olduğunu söylemektedir.¹⁹¹ Bu sebeple halka (avâm) hitap eden vaizin

¹⁸⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁸⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁸⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁹⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁹¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32.

de bu konulara dalması ona göre haramdır. Ancak Gazâlî, vaizin tasdik, tenzih ve Allah'ın cisimlikten uzak olduğuna dair yaptığı konuşmalarda mübalağa yapabileceğini ifade eder. Hatta istediği kadar mübalağa yaptıktan sonra avâma şunları öğütlemelidir: “*İnandık ve tasdik ettik. Bize verilen bilgi çok azdır, bu [konu] da bize verilen bilgiler kapsamında değildir.*”¹⁹²

5. Yorumdan sakınmak: Kısaca Gazâlî bu durumu şöyle açıklar: “Kişinin, [hadisin] lafızlarında, farklı formlara sokma (tasrîf), bir başka dile çevirme, fazla veya eksik ifadede bulunma, toplama (özet anlatım) ve dağıtma (yorum yapma) türünden herhangi bir tasarrufta bulunmamasıdır. Bilakis ifade tarzı, gramer yapısı, kelime çekimi ve kip olarak ne şekilde intikal etmişse ancak o lafızla okumasıdır.”¹⁹³

6. Araştırma yapmamak: Gazâlî'nin bundan kastı, nasslar üzerinde düşünmeden de geri durulması gerektiği konusundadır. Bu nedenle o, vazifenin en ağırlı ve zorunun bu olduğunu ifade eder. Ona göre müzmin bir aciz nasıl coşkun denizlerden mücevher çıkarmaya can atsa da bunu yapmaması gerekirse aynı şekilde avâmın da bu tip konuları düşünmekten kendini alıkoyması gerekmektedir. Bu konulardan kendini uzak tutamayanlara ise bolca ibadet etmesi gerektiğini, bunu beceremeyenlerin ise diğer ilimlerle meşgul olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹⁴

7. Bilenlere teslim olmak: Selefın son ilkesi olarak Gazâlî bir bilene teslim olunması gerektiğini söylemektedir. Şöyle ki: avâmdan olan bir kimse kendisine ulaşan nassın anlam ve inceliklerine ulaşamayacağı için ona düşen vazife Hz. Peygambere,

¹⁹² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 40-41.

¹⁹³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁹⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 57.

sahabenin önde gelenlerine ve ilimde derinleşen ulemaya uymasındır. Çünkü kendisine gizli kalan şeyler onlara barizdir.¹⁹⁵

Gazâlî'nin referans göstermesi ile *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı esere baktığımızda orada da yine avâmın mümkün mertebe müteşâbihe dalmaktan ve nassları te'vil etmekten uzak durması gerektiğini söylemektedir.¹⁹⁶ Tev'ile başvuran birinin Gazâlî'ye göre burhanî delillere dayanması gerekmektedir.¹⁹⁷ Burhanî delil için ise ulemânın üzerinde ittifak ettiği bir ölçüt (mîzân) olması gerekmektedir. Ayrıca bu ölçütlerin kaynağı Kur'an'dan referans alınmalıdır.¹⁹⁸ Kur'an'ın ölçüleri, Gazâlî'nin adlandırmasıyla, mîzân-ı te'âdül, mîzân-ı telâzum, mîzân-ı te'ânüd olmak üzere üç tanedir. Ancak mîzân-ı te'âdül de kendi içinde el-ekber, el-evsat ve el-asgar şeklinde üçe ayrılmasından dolayı toplam beş tanedir.¹⁹⁹ Gazâlî, bu ölçütleri öğrenip iyice anlayan birinin -ki bu avâmın zanaatı değildir- müteşâbihlerin te'vilinde yanılığa düşülecek yerleri kolayca belirleyip hata yapmaktan da kurtulacağını belirtir. Dolayısıyla Gazâlî'nin te'vil yapılmadan önce te'vili yapacak kişi ve metotlarda belli bir kıstas istemesi, tekfire düşme tehlikesinden ve te'vilde aşırıya gitmeyi engellemeye yönelik olmalıdır.²⁰⁰

¹⁹⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁹⁶ Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Doğru Ölçü*, çev. İbrahim Çapak, Sami Bakır, y.h. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2016), s. 36.

¹⁹⁷ Gazâlî, *Faysal*, s. 43.

¹⁹⁸ Osman Oral, "Gazâlî'de Haberî Sıfat ve Te'vil Metodolojisi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, cilt: 14, sayı: 2 (2019), s. 9.

¹⁹⁹ Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, s. 56.

²⁰⁰ Osman Oral, *Gazâlî'de Haberî Sıfat ve Te'vil Metodolojisi*, s. 9.

c. Te'vilde İman Küfür Ayrımı

Gazâlî'nin tanımına göre küfür, Hz. Peygamberi Allah'tan getirdikleri konusunda yalanlamaktır. İman ise Hz. Peygamberin getirdiği şeylerin tamamını tasdik etmektir. Küfür şer'î bir hükümdür; tıpkı bir insanın köle yahut hür olma hali gibi. Çünkü bir kimseyi tekfir etmek şer'î olarak öldürülmesinin mübah olacağına ve ebedî olarak cehennemde kalacağına hükmedilmesi anlamına gelmektedir. Bunun anlaşılması şer'î delillerle olmuştur. Gazâlî söylediklerinin açık olmasına rağmen altında kapalı ve anlaşılması zor olan hususların olduğunu söylemektedir. Çünkü her mezhep kendi dışındakileri küfürle itham etmekte ve Hz. Peygamberi yalanladıklarını iddia etmektedirler. Örneğin Hanbelîler, Allah'ın arşa istivâ ettiğini kabul etmekte ve Eş'arîlerin istivâda te'vile giderek Hz. Peygamberi yalanladığını iddia ederek Eş'arîlerin küfre düştüklerini söylemektedirler. Aynı şekilde Eş'arîler de Hanbelîlerin "*Allah'ın misli olan hiçbir şey yoktur.*"²⁰¹ ayetini yalanlayarak teşbihe düştüklerini iddia ederek küfürle suçlamaktadırlar. Gazâlî bu çıkmazdan ancak İslâm'a göre "tekzip" (yalanlama) ve "tasdik" (kabul)in ne olduğu (mahiyet) ve tarifinin bilinmesi ile kurtulabileceğini ifade eder. Çünkü mezheplerdeki aşırılıklar ve tekfirdeki ölçsüzlük bu sayede görülecektir.²⁰²

Tasdik, Gazâlî'ye göre haberi verene ârız olur ve mahiyeti ise Hz. Peygamberin haber verdiği her şeyin var olduğunun kabul edilmesidir.²⁰³ Gazâlî bu konuda muhaliflerin birbiri ile anlaşamadıklarını söylemektedir. Bunun sebebi varlıkların beş mertebesinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre varlıkların beş mertebesi vardır ve bundan habersiz olan gruplar muhaliflerini tekziple suçlamaktadırlar. Varlığın

²⁰¹ Şûrâ, 42/11.

²⁰² Gazâlî, *Faysal*, s. 27-30.

²⁰³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 30.

bu mertebeleri zâtî varlık, hissî varlık, hayâlî varlık, aklî varlık ve şibhî varlık olmak üzere beş tanedir. O halde Hz. Peygamberin varlığını haber verdiği şeyin, varlığın bu beş mertebesinden biri sûretinde var olduğunu kabul eden biri mutlak manada Hz. Peygamberi yalanlamıyor demektir.²⁰⁴

Gazâlî'ye göre zâtî varlık, misal gerektirmeyecek kadar açıktır; te'vil gerektirmez. Ona göre mutlak ve hakikî varlık budur. Örneğin Hz. Peygamberin var olduğunu söylediği arş, kürsî ve yedi semâ gibi. Bunlar zâhirî manaları ile anlaşılmaktadır, te'vile ihtiyacı yoktur ve duyu ve hayâl ile ister anlaşılсын ister anlaşılmасыn bunlar bizatihi var olan cisimlerdir.²⁰⁵

Hissî (duyusal) varlığın te'viller bahsinde birçok örneği olduğunu ifade eden Gazâlî, “*Ölüm alaca bir koç şeklinde, kıyamet günü getirilir ve Cennet ile Cehennem arasında boğazlanır.*” hadisi örnek verir. Ona göre ölümün bir araz olduğunu veya bir arazın olmayışı olduğunu bilenlerin ve arazın cisim haline dönmesinin imkânsız olduğunu bilenlerin varacağı sonuç şöyledir:

*“Kıyamette toplanan insanlar koçu görecekler ve onun ölüm olduğuna itikad edeceklerdir, bu koç dış âlemde değil, sadece onların hislerinde mevcut olacaktır. Bu durum, âhirette ölümün mevcut oluşundan kesin olarak ümidi kesme hususunda kesin (yakînî) bir bilginin husûle gelmesini sağlayacaktır. Şu halde boğazlanan koç değil, kendisinden ümit kesilen şey, yani ölümdür.”*²⁰⁶

Hayâlî varlığın misalini Gazâlî, “*Ben Yunus b. Mettâ'ya bakıyor gibiyim, üzerinde Katvân mamulü bir aba olduğu halde telbiye ediyor ve dağlar ona cevap veriyordu, Allah Teâlâ ise ona: lebbeyk yâ Yunus, diyordu.*” hadisiyle vermektedir. Ona

²⁰⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 30.

²⁰⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 33.

²⁰⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 33-34.

göre Hz. Peygamberin hayâlindeki bir sûretin temsil yoluyla ifade edildiği açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Yunus tarih olarak Hz. Peygamberden çok önce yaşamıştır. Burada Hz. Peygamberin, uyuyan bir kimsenin muhayyile ile sûretleri görmesi gibi, Hz. Yunus'u gördüğünü söylemek yanlış olmaz. Maksat misal vermektir ve gâye sûretin kendisi değildir.²⁰⁷

Aklî varlığı ise Gazâlî, “*Günahları sebebiyle cehenneme girip de oradan çıkanlara cennetten bu dünyanın on misli büyüklüğünde bir yer verilir.*” hadisiyle örneklendirmektedir. Ona göre bu hadisten anlaşılan zâhirî mana, bu bahsedilen yerin en, boy ve yüz ölçümü bakımından en büyük olmasıdır. Fakat hakikatte ise bu hissî ve hayâlî bir farktır. Te’vil edenler bu durumun manevî ve aklî bir fark olduğunu bilerek hissî ve hayalî olmadığını ifade edeceklerdir.²⁰⁸

Son olarak şibhî varlığa gelindiğinde Gazâlî bunun örneğinin, Allah hakkında vârid olan gazap, şevk, ferah, sabır ve diğer şeyler olduğunu ifade eder. Örneğin gazabın mahiyeti sakinleşmek ve ferahlamak için kalpteki kanın kabarmasıdır. Bu ise acı ve noksanlık manasına gelmektedir. Gazabın Allah’a isnat edilemeyeceği sonucuna delillerle varanlar ise gazabı, başka bir sıfatın sonucunun başka bir sıfatla sabit olması anlamına indirmektedir, dolayısıyla gazabı “*ceza vermeyi murad etme*” olarak açıklamışlardır.²⁰⁹

Gazâlî, şariat sahibinin sözlerini yukarıda bahsedilen varlık mertebelerden biri şeklinde anlayan ve te’vil eden herkesin şeriatı destekleyen durumda olduğunu söyler. Ayrıca mezhebi ne olursa olsun te’vil yapmanın zarureti ortadayken te’vil yapanlar

²⁰⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 34-35.

²⁰⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 35.

²⁰⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 36-37.

küfürle itham edilemezler.²¹⁰ Ancak “dalâlet ehli” ve “bid’atçı” denmesi ona göre caizdir. Dalâlet ehli demekten kasıt, kendisine göre yoldan sapmış olması iken bid’atçıdan kasıt ise selef-i sâlihînin üzerinde açıkça görüş beyan etmediği konularda yeni görüşler ortaya atmasıdır.²¹¹

Gazâlî için te’vilin dayanacağı delil ayrı bir önem arz eder ve ona göre kesin delillere (burhan) dayanması gerekmektedir. Ancak zanna dayanan delillerle tev’ilde bulunan kişileri hemen tekfirle itham etmek de doğru değildir. Çünkü önce akâidin ana konuları veya bu konularla alakalı önemli meselelerde te’vil yapıp yapılmadığına bakılmalıdır. Eğer bu konularda te’vile gidilmemişse tekfir boyutuna çıkılmamalıdır.²¹² Fakat kesin delillere dayanmadan önemli akâid esaslarına yönelik yapılan te’viller, nassın zâhirî manasını tahrif etmesinden dolayı yapan kişinin tekfir edilmesi gerekmektedir. Zira kesin delile dayanmaksızın sadece zan, vehim ve uzak görüşlerle cesetlerin âhirete haşır edilmesini ve âhiretteki hissî cezaları reddedenlerin de kesin olarak tekfir edilmeleri gerekmektedir. Çünkü Gazâlî’ye göre ruhların cesetlere iade edilmesinin imkânsızlığına dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Ayrıca bu konu din için ehemmiyet arz ettiğinden böyle te’villerde bulunanların tekfir edilmesi de aynı ölçüde ehemmiyet arz etmektedir. O, filozofların çoğunun kanaatlerinin bu olduğunu belirtir, dolayısıyla onların tekfir edilmeleri gerekmektedir.²¹³

Gazâlî, Allah’ın sadece kendi zatını yahut şeyleri küllî olarak bildiğini, cüzî olan şahıslara ait şeyleri ise bilmediğini söyleyen filozofların da tekfir edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu kesin olarak Hz. Peygamberi yalanlamaktır. Ancak Gazâlî,

²¹⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 38.

²¹¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 42.

²¹² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 44.

²¹³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 46-47.

filozofların yapmış oldukları bu te'vilin yukarıda bahsettiği te'vil derecelerine girmedikini söylemektedir. Zira Allah'ın şahıslara ait her şeyi bildiğine dair çok fazla ayet ve hadis olmasından dolayı bu konuda te'vil yapılması uygun değildir.²¹⁴

Gazâlî, “*rûhanî (aklî) ve hissî mânâda haşrın inkâr edilmesi ile beraber âlemin yapıcısı (Sâni'i, mimar ustası)nın kökten ve tamamen reddedilmesi*”²¹⁵ olarak mutlak zındıklığın tanımını da yaptıktan sonra bu konuda “tavsiye” ve “kanun” ortaya koymaktadır:

Tavsiye: “*Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*” sözünü söyledikleri ve bu sözle ters düşen hareketlerde bulunmadıkları müddetçe ehl-i kibleye dil uzatmaktan kaçınmak gerekmektedir. Burada ters düşmekten kasıt ister mazeret gösterilsin ister gösterilmesin Hz. Peygamberin yalan söylemesini caiz görmektir. Gazâlî başkasının kâfir olduğunu söylemenin tehlikeli bir durum olduğunu ifade ederek sessiz kalmayı daha güvenilir bulmaktadır.²¹⁶

Kanun: Bu nazarî şeylerin iki kısma ayrıldığını bilmeyi gerektirmektedir. Birincisi akâid esasları ile alakalı bölüm diğeryse tâlî (fer'î) konularla alakalıdır. Akâid esasları Allah'a, Allah'ın Resûlü'ne ve âhiret gününe iman olarak üç tenedir. Diğer meseleler ise fûrûa ait meselelerdir. Gazâlî ilk üç maddeyi inkâr edenin kâfir olacağını söylemektedir. Fakat fûrûa ait meselelerin inkârı küfre götürmemektedir. Ancak Gazâlî istisnâ bir durumu hariç tutmaktadır ki o da Hz. Peygamberden tevatür yoluyla geldiği bilinen dinî bir meselenin inkârının küfre götüreceğidir.²¹⁷

²¹⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 47.

²¹⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 47-48.

²¹⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 49.

²¹⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 49.

Gazâlî, haber-i vâhidle sabit olan meselelerin inkârının da küfre götürmeyeceğini ifade eder. Ancak icmâ ile sabit olan hükümlerin inkârı üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Usûl-i Fıkıh ilmini tahsil edenler bilir ki icmân kesin hüküm olmasında gizlilik vardır ve icmânın kesin delil olmasında ihtilaf vardır.²¹⁸

Özetle Gazâlî'ye göre, Allah'a, Resûlü'ne ve âhiret gününe iman ve te'vil ihtimali olmayan, tevatür ile bize ulaşan, aksine delili bulunmayan her hükmün reddi Hz. Peygamberi yalanlamaktır, küfürdür. Buna örnek olarak ise Allah'ın cüzî olanı bilmesinin, Cennet ve Cehennem, cesetlerin haşrının reddedilmesi verilebilmektedir. Gazâlî böylelerinin öldürülmesinin yüz tane kâfirin öldürülmesinden daha efdal olduğunu belirtmektedir. Çünkü bunlar dine daha çok zarar vermektedirler. Ayrıca diğer şer'î hükümlerin hukukî sonuçları nasıl biliniyorsa aynı şekilde tekfir etmenin hukukî sonuçları da herkes tarafından bilinmektedir.²¹⁹ Böylesine önemli hukukî sonuçlar doğuran şer'î bir hüküm olan tekfir meselesinin, bütün seviyelerde bilinmesinin mümkün olmadığını belirten Gazâlî, tereddüde düşüldüğü zaman tekfir etmede aceleci davranılmaması gerektiğini ifade eder²²⁰

²¹⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 50.

²¹⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 51.

²²⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 52.

B. İBN RÜŞD'ÜN TE'VİL ANLAYIŞI

İbn Rüşd te'vile dair görüşlerini genel itibari ile iki eserinde açıklamıştır. Bunlardan ilki olan *Faslu'l-makâl*, içerisinde uzunca açıklamalar yer alan ve büyük oranda Gazâlî'nin *Faysalu't-tefrika*'sına cevap niteliğinde olan bir eserdir. Genel itibari ile söz konusu eser, felsefenin konumunu din açısından değerlendiren felsefenin meşruiyetine dair yazılmış bir risaledir. Diğer eser “*el-Keşf an minhâci'l-edille*” ise İbn Rüşd'ün direkt olarak te'vil meselesini ele aldığı eseridir. O eserde ilk olarak İslam ekollerinde yapılan te'vilin delillendirme yöntemlerini inceleyip bunların tenkit ve değerlendirmesini yaptıktan sonra kendi te'vil anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.²²¹

a. Din ve Felsefe İlişkisi

İbn Rüşd, eserlerinde din ve felsefenin, kendi tabiri ile süt kardeş olduğunu ifade ederek²²² bunlar arasında herhangi bir tezat olmadığını savunmaktadır. O, bu konuyla ilgili olarak, *Faslu'l-makâl* adlı eserine felsefenin meşruiyeti meselesiyle giriş yapmaktadır ve şeriata göre felsefenin “*haram mı*” yoksa “*farz mı*” olduğu sorusunu sormaktadır. Bu soruya onun verdiği cevap ise felsefenin farz olduğudur. Çünkü şariat, varlıkları akıl vasıtasıyla inceleyip araştırmaya ve bunlar hakkında bilgi sahibi olmaya davet etmektedir. Buna delil olarak ise “*Ey basiret sahipleri itibar ediniz*”²²³ ayetini

²²¹ Mesut Okumuş, “İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslamî İlimler Dergisi*, yıl: 4, sayı: 1-2 (2009), s. 219-220.

²²² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2017), s. 122.

²²³ Haşr, 59/2.

göstermektedir. Ona göre bu delil aklî ve şer'î kıyası beraber kullanmanın farz olduğuna dair kesin bir nasstır; dinî bir kaidedir.²²⁴ Onun burada “itibar” kelimesinden kastettiği şey ise felsefe dilinde kullanılan ve akılcı düşünce manasına gelen “nazar” tabiri ile aynı manada kullanmıştır. Bu ise kıyas ve akıl yürütmeye, bir başka ifade ile “*bilinenden hareketle bilinmeyenin bulunması*”na davettir. Bütün bunlardaki amaç varlık üzerinde tefekkür ve tetkik yaparak Sâni‘e ulaşmaktır.²²⁵

İbn Rüşd de yukarıda bahsettiğimiz kıyas ve akıl yürütme konusunda halkı Gazâlî gibi avâm (cumhur) ve havâs (ulema) olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre şeriat, biri zâhir (açıkça anlaşılan), diğeri ise müevvel (açıkça anlaşılmayıp te’vil edilen) olmak üzere iki kısımdır. Cumhur (avâm) üzerine farz olan bu zâhir olan kısmı iken ulema (havâs) üzerine ise müevvel kısmı farzdır.²²⁶ Hz. Ali’nin “*halka anlayacakları şekilde konuşunuz. (Aksi halde Allah’ı ve Resulünü tekzip etmelerine sebep olursunuz). Allah’ı ve Resulünü yalanlamalarını arzu eder misiniz?*”²²⁷ sözünden hareketle o, ulemanın yaptıkları te’villeri halkla açıkça paylaşmamaları gerektiği konusunda havâsı uyarmaktadır. Bu konuda halka düşen görev ise şeriatı zâhir üzerine yormak ve anlamak iken te’vili (yorum) ise terk etmektir.²²⁸

İbn Rüşd halkın bu meseleler karşısında sıkıntıya düştüğünü ve hatta her bir fırkanın kendi görüşlerinin doğru olduğunu iddia ederken muhalif olan diğerlerinin ise bid’atçı yahut kanı ve malı helal kabul edilen kâfirlerden olduklarını iddia ettiklerini

²²⁴ İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, s. 73-74.

²²⁵ Mesut Okumuş, İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine, s. 220.

²²⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde (İstanbul: Dergâh Yay., 2017), s. 137; ayrıca te’vil’in cedel ehline dahi açıklanmaması gerektiğine dair bkz: İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, s. 114.

²²⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 137.

²²⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 137.

söyler. Ona göre bu durum Şâri'in maksadının saptırılması anlamına gelmektedir. O, (kendi zamanını kastederek) bu zümre ve fırkaların en meşhurunun dört tane olduğunu ifade etmektedir. Bunlar: Eş'ariye, Mutezile, Bâtîniye ve Haşeviye'dir. Ona göre bunların her biri kendine ait bir inanç sistemi oluşturmuş ve nassı kendi itikatlarına göre te'vilde bulunmuşlardır. Ancak dikkatlice incelendiğinde onların görüşlerinin birçoğunun sonradan ortaya atılmış bid'atler olduğu ortaya çıkacaktır.²²⁹

İbn Rüşd'ün yazdığı *Faslu'l-makâl* ve *el-Keşfan minhâci'l-edille* adlı iki eserinde amacının yapılan yanlış te'vil ve yorumların bir tarafa bırakılarak Şâri'in gerçek maksadını araştırmak olduğunu ifade etmektedir.²³⁰

b. Te'vil'in Tanımı

İbn Rüşd'e göre te'vilin manası “*bir sözü hakiki delaletinden ve manasından çıkararak mecazî delalete ve manaya götürmektir.*”²³¹ Fakat o, Arap gramerini de dikkate alarak şöyle bir açıklamada bulunur:

“*Te'vil yapılırken, 'bir şeyi; benzeri veya sebebi veyahut sonucu veyahut da dengi... vs. olan diğer bir şeyle isimlendirme' gibi Arapçadaki mecazî ifadeleri kullanma hususundaki lisan geleneğinin ihlâl edilmemesi şarttır. Bu gibi şeylerin mecazî söz sınıflarına ve nevilerine ait tariflerin şümülüne girmesi ve onlardan sayılması gerekir.*”²³²

İbn Rüşd bu açıklamayla dilin gramer kurallarını aşmadan ve te'vilde keyfiliğe yer vermeden te'vil yapılması gerektiğini ifade etmektedir.

²²⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.138-139.

²³⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 139.

²³¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 85.

²³² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 85.

İbn Rüşd ile Gazâlî'nin yapmış olduğu te'vil tanımı arasında büyük bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak Gazâlî yaptığı tanımda te'vilin geçerli olabilmesi için kesin bir delile dayanması zorunluluğu getirirken İbn Rüşd böyle bir şartı dile getirmemiştir.²³³

c. Te'vil Ehli

Yukarıda te'vilin tanımını yaparken İbn Rüşd, te'vilin Arap gramerine uygun ve keyfilikten uzak olması gerektiğini belirtmiştir. Fakat mesele kimlerin te'vil yapabileceği, bir başka ifade ile kimlerin te'vil ehli olduğu konusuna gelince o, şeriatın lafızlarına yaklaşımlarını dikkate alarak insanları üç gruba ayırmaktadır. Böylece insanların nelere dikkat etmesi gerektiği konusunda açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre:

- a. Birinci grupta yer alan insanlar te'vil ehli olmayanlardır. Onlar “hatâbe ehli” olup halkın çoğunluğu bunlardan oluşmaktadır.
- b. İkinci grupta yer alan insanlar cedelî te'vil ehliyetine sahip olanlardır. Bunların “cedel ehli” olmalarının sebebi hem tabiatlarında hem de alışkanlıklarında cedelci²³⁴ olmalarından kaynaklanmaktadır.
- c. Üçüncü grupta yer alan insanlar ise kesin olarak te'vil ehliyetine sahip olanlardır. Bunlar hikmet (felsefe) sanatı bakımından “burhan ehli” olanlarıdır.²³⁵

İbn Rüşd, cumhurun üzerine zâhirî anlamın farz olduğunu ifade etmektedir ve burhan ehlinin yapmış olduğu te'vili cumhur ile paylaşmasını, hatta cedel ehli ile

²³³ Mesut Okumuş, İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine, s. 225

²³⁴ Terim olarak cedel Mantıkta, “meşhur olan (meşhûrât) ve doğru kabul edilen (müsellelât) öncüllerden oluşmuş kıyas” demektir. Felsefe ve kelâmıda ise “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” olarak tanımlanır. Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “cedel”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cedel> (2021).

²³⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 114.

paylaşmasını dahi uygun görmemektedir. Çünkü te'vil ile kastedilen zâhir mananın reddedilmesi ve müevvel (açıkça anlaşılmayan) mananın kabullenilmesidir. Dolayısıyla burhanî te'vilin halkın bildiği genel geçer bilgilere uzak olması nedeniyle bunların halka açıklanması, açıklama yapan ve yapılanı da küfre sürüklemektedir. Çünkü zâhir ehlinin zihnindeki zâhirî mana batıl (geçersiz) olur ve o, müevvel manayı da kavrayamaz. Eğer bu mana şeriatın temel esaslarından biri ise bu durum onu küfre sürüklemektedir.²³⁶

İbn Rüşd halkın te'vilini kavrayamayacağı zâhir nasslar konusunda Al-i İmran suresinin yedinci ayetine binaen şöyle söylemek gerektiğini ifade etmektedir: “*Müteşâbih ayetlerin te'vilini Allah'tan başkası bilemez.*” Çünkü Kur'an'da da halkın kavrayamayacağı sorulara cevaplar böyle verilmiştir. Bunun örneğini ise şu ayetle vermektedir: “*Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimden emredilendir. Size (ruh konusunda) ilimden çok az şey verilmiştir.*”²³⁷ Buradan hareketle İbn Rüşd, halkın anlamayacağı ve halk üzerlerine farz olmayan te'villeri halka açıklayanların onları küfre sürükledikleri için kâfir olacaklarını açıkça ifade etmektedir.²³⁸ Dolayısıyla fâsid te'villerin halka açıklanmasının sakıncasının çok daha fazla olması ise ona göre gayet tabiidir. Bu açıklamalarda bulunanlar şeriatı ifsat etmekte ve halkı ondan geri çevirmektedirler. Halkı şeriattan geri koymak ve saptırmak ise İbn Rüşd'e göre küfürdür, bunu yapan ise kâfirdir.²³⁹

İbn Rüşd halkın te'vil konusunda izlemesi gereken üç yolun Kur'an tarafından açıkça izah edildiğini ve Kur'an'da zikredilen bu yollardan daha üstün bir yolun

²³⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 114.

²³⁷ İsrâ, 17/85.

²³⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 114-115.

²³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 116.

bulunmadığını ifade etmektedir.²⁴⁰ Ona göre Kur'an'da herkese yönelik açıklanmış ifadelerde onun i'cazına delâlet eden üç özellik bulunmaktadır. Bunlar:

1. *'Halkı ikna ve onlar tarafından tasdik edilme bakımından Kur'an'daki ifadelerden daha mükemmel olanı mevcut değildir.*
2. *Bu ifadeler, tabiatları gereği –şayet te'vil edilir nev'inden ise- burhan ehli olanlardan başkasının vakıf olmayacağı bir dereceye kadar savunabilme ve kabul edilme özelliğine sahiptir.*
3. *Bu ifadeler halk ehli olanlar için hak olan te'vile işaret etme hususunu da ihtiva eder.*

*Bu özellikler ne Eş'arî ne de Mutezile mezhebinde mevcut değildir. Yani onlar tarafından yapılan te'viller savunma ve desteklenme kabul eder nev'inden olmadığı gibi hak ehli olanlar için hak olan te'vile de işaret etmezler, ayrıca onları te'villeri hak da değildir. Bid'atlerin çoğalmasının sebebi işte budur.'*²⁴¹

İbn Rüşd, ileride değineceğimiz, *Keşf*'in son bölümünde hangi te'vilin caizliği meselesini konu edinirken, yukarıda da değindiği gibi, te'vilin ancak ilimde derinleşenlere caiz olduğunu ve halka ise caiz olmayıp onların zâhir anlamla yetinmesi gerektiğini ifade etmektedir.

d. Caiz Olan ve Olmayan Te'vil

İbn Rüşd *Keşf*'in son bölümünde şeriatla hangi te'vilin caiz hangi te'vilin caiz olmadığını incelemektedir. Ayrıca te'vilin kimlere caiz olduğu meselesini de ele alan İbn Rüşd, kendi te'vil anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁴²

²⁴⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 119.

²⁴¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 120-121.

²⁴² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 263 vd.

İbn Rüşd şeriatıta var olan manaların beş çeşit olduğunu ifade etmektedir. Bu manalar genel itibarı ile iki bölümdür.

1. bölüm, herhangi bir yoruma gidilmeden lafzın zâhirî manası ile kastedilen ne ise onun anlaşılmasıdır.

2. bölüm ise, birinci bölümün aksine, şeriatıta açıkça ifade edilen mananın hakikatte mevcut mana olmayıp buna bedel olarak başka bir mananın alınmasıdır. Bir başka ifade ile zâhirî mana esas alınmayıp bâtınî mananın kabul edilmesidir. Bu bölüm ise kendi içerisinde dört bölüme ayrılmaktadır.

i) Bunların ilki mananın kendisi verilmeyip misalinin verilmesidir. Ancak bu misaldeki mana sadece yüksek fitrat ve kabiliyetli insanların ikrarı ile mümkündür. Çünkü bu misallerden kastedilen manaların çıkarılması karmaşık ve dolambaçlı kıyaslarla ve pek çok ilim dalı ile bağlantılı olan uzun bir uğraştır. Dolayısıyla bu konuda misalle anlatılan zâhirî mana ile kastedilen mananın farklı anlamlar olduğu da anlaşılmaktadır.

ii) Bu bölüm ise yukarıda anlatılanın mukabili ve zıddıdır. Bir başka ifade ile yukarıda anlatılan misalden asıl mananın çıkarılması zor ve belli bir ilmî altyapı gerektirirken bu bölümde kolay ve anlaşılırdır.

iii) Açıklanan şeyin başka bir şeyin misali olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Fakat niçin misali olduğu konusunda zorluk çekmektir.

iv) son olarak dördüncü bölüm ise üçüncünün zıddıdır. Açıklanan mananın misal olduğunu fark etmek zordur. Fakat niçin misal verildiğini anlamak ise kolaydır.²⁴³

²⁴³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 263-264.

İbn Rüşd genel itibari ile ikiye ayırdığı bu manalardan ilkinde (1. Bölüm) te'vil yapmanın hatalı olduğunu söylemektedir. Kendi içinde dört bölüme ayrılan ikinci kısmın birinci bölümünde ise (i.) ilimde ihtisaslaşanların te'vil yapması gerekmektedir, bunların dışındaki halkın te'vil yapması doğru değildir. Bunun zıddı olan bölümde ise (ii.) te'vil amaçlandığı ve talep edildiği için te'vil gereklidir. Üçüncü bölüme (iii.) geldiğimizde İbn Rüşd, durumun biraz daha farklılaştığını söylemektedir. Çünkü bu bölümde getirilen temsiller, halkın konuyu anlayamamasından değil, ruhların o istikamete doğru harekete geçirilmeye ve sevk edilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır.²⁴⁴ Bu türden nassları da havâs ve ulemadan başkasının te'vil etmesi caiz değildir. Ancak o, halktan birisi bu misal hakkında soru sorarsa onlara, bunun te'vilini ulemadan başkasının bilemeyeceği müteşabihlerden olduğu söylenmeli veya ilmî birikimleri nispetince anlayabilecekleri şekilde ifade etmek gerektiği belirtilmelidir. Son olarak dördüncü bölüm (iv) üçüncü bölümün tersidir. Burada misal olduğunun anlaşılması güç olmakla birlikte, misal olduğu anlaşıldıktan sonra neyin misali olduğu rahatlıkla anlaşılabilir.²⁴⁵ Bahsedilen bu misali şüphe veya ikna edici bir şeyle kavrayabilen sınıfın te'vil yapabilmesi İbn Rüşd'e göre tartışılmaya değer bir konudur. Çünkü bu sınıf ilimde derinliğe sahip değildir. O halde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki (a) şeriatı koruma bakımından verilen misallerin te'vil edilmemesi gerektiğidir. Bu durumda, mananın misal olduğuna dair şüphe ve kuşkunun ortadan kaldırılması gerekmektedir. Diğer ise (b) bunlar için te'vil caizdir de denilebilir. Bunun sebebi burada benzeyen ile benzetilen arasında kuvvetli benzerlik olmasından dolayıdır. Ancak İbn Rüşd bu iki zümreye te'vilin caiz olduğunun söylenmesi halinde garip ve zâhirden uzak itikatların doğduğunu ifade etmektedir. Hatta

²⁴⁴ İbn Rüşd örnek olarak "Hacer-i Esved, yeryüzünde Allah'ın sağ elidir." hadisini vermektedir. Ona göre bu gibi manaların misal oldukları kolaylıkla anlaşılabilmesine rağmen neden misal olarak verildikleri kolaylıkla anlaşılamamaktadır. Bkz: *Keşf*, s. 264.

²⁴⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 264-265.

defalarca bu türden itikatlar gittikçe yayılmakta ve halkın bunları inkâr etmesi gibi olaylar yaşanmaktadır. O, sûfî ve âlimlerin birçoğunun bu yolu benimseyerek halkı küfre sürüklediklerini ifade etmektedir.²⁴⁶

Son olarak İbn Rüşd, te'vil edilecek bölümleri belirleyemeyen ve te'vil yapması caiz olmayan insan grubunu ayırmısayamayan kişilerin gelişigüzel te'vile kalkışmalarının, şeriatta buhranlara sebep olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla o, böyle te'vil yapan gruplar arasında kendi görüşünün aksini tekfir eden firkaların ortaya çıkmasına neden olduğunu ifade ederek²⁴⁷ dinî ve toplumsal buhranlara sebebiyet vermemek için ilmî birikimi olmayanların te'vilden uzak durmaları gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır.

²⁴⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 266.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 266.

III. BÖLÜM

GAZÂLÎ'NİN FİLOZOFLARI KÜFÜRLE İTHAMI

Bu bölümde amacımız *Tehâfüt'ül-Felâsife*'de yer alan ve “üç mesele”den biri olan “âlemin kıdemi” meselesini Gazâlî ve İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu haliyle ele almak ve ikisinin oluşturduğu te'vil usûlleriyle karşılaştırmaktır.

Tehâfüt'üne âlemin kıdemi meselesi ile başlayan Gazâlî, eserinde yer verdiği diğer konuların âlemin kıdemi meselesinde olduğu kadar ehemmiyet arz etmediğini ve bu sebepten ötürü *Tehâfüt*'e girizgâh olarak bu konuyu seçtiğini ifade eder. Çünkü ona göre filozoflar en güçlü ve ikna edici delillerini bu meselede kullanmışlardır ve bu mesele çürütüldüğünde diğer meselelerin çürütülmesi kolaylaşacaktır.²⁴⁸ Biz de bu sebeple âlemin kıdemi meselesini çalışmamızın konusu yaptık.

Âlemin kıdemi meselesinde genel itibariyle “yaratma” görüşünü kabul edenler ile bu görüşü reddedenler arasında gerçekleşen bir münakaşa olmadığını anlamak önemli bir noktadır. Burada asıl tartışma âlemin nasıl ve neden yaratıldığıyla ilgilidir. İkinci önemli nokta ise İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi, âlemin yoktan var edildiğine dair Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de “kıdem” ve “hudûs” kavramları da bulunmamaktadır.²⁴⁹ Bizim için âlemin kıdemi meselesini anlamada bu iki nokta önem arz etmektedir.

²⁴⁸ Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s. 24.

²⁴⁹ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 226.

Gazâlî *el-Münkız* adlı eserinde filozofların “üç mesele”de, özelde ise “âlemin kıdemi” meselesinde küfre düştüklerini ifade etmektedir.²⁵⁰ *Tehâfüt*’te ise (birinci bölümde ele aldık) âlemin kıdemi meselesini ele aldığı birinci meselede ise filozofların küfre düştüklerine dair açık bir ifade bulunmamaktadır.

Gazâlî’nin âlemin kıdemi meselesinde filozofları küfürle itham etmesi, kendi içinde tutarsızlığa düştüğü şeklinde eleştirilere maruz kalmasına neden olmuştur.²⁵¹ Ayrıca İbn Rüşd, Gazâlî’nin bu ithamı kendi oluşturduğu te’vil anlayışı ile de çelişmekte olduğunu ilk kez dile getirmiştir.²⁵²

a. Gazâlî’nin *Tehâfüt*’te Filozofları Küfürle İtham Ettiği Yerler

Meselenin anlaşılması için Gazâlî’nin küfürle itham ettiği yerleri burada göstermekte fayda vardır:

1. “...*Bunlar, İslâm’ın ibadet olarak öngördüğü vazifeleri terk ediyor, dinin namaz kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirlerini küçümsüyor, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyor. Onun ‘dur’ dediği yerde durmayarak çeşitli zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunuyorlardı. Bu konuda onlar*

²⁵⁰ Gazzâlî, *el-Münkız Mine’ d-Dalâl (Hakikat Arayışı)*, terc. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Ketebe Yay., 2020), s. 40.

²⁵¹ Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalara örnek olarak bkz: Hayrani Altıntaş, “Gazâlî’nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2000, cilt: 13, sayı: 3-4, s. 441-444; Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, c: 52, s. 97- 110; Muhammet Özdemir, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife Adlı Eserinde ‘Üç Mesele’ nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

²⁵² Gürbüz Deniz, *Gazâlî’yi Anlamanın Usûlü*, s. 25.

“Allah’ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda ahireti inkâr eden”
(Hud 11/19) bir topluluğu izliyorlardı.”²⁵³

2. “...kendilerini halk yığınlarının telakkilerinin üstünde görmek ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek sûretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü.”²⁵⁴
3. “İslam Filozofları arasında (Aristoteles’i) en iyi nakledip inceleyen Ebû Nasr el Fârâbî ve İbn Sînâ’dır. O halde biz, bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretisinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz.” (birinci mukaddime)²⁵⁵
4. Bilinmelidir ki, amaç filozofları iyimser olan ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarının çeşitli yönlerini açıklayarak uyarmaktır. Bunun için ben, bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım... Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp aksine bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım.” (üçüncü mukaddime).²⁵⁶
5. “Üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi, âlemin ezeliliği meselesi ve onların bütün cevherleri ezelî sayan görüşleridir. İkincisi, onların “Yüce Allah’ın ilmi bireysel olarak meydana gelen cüz’ileri kuşatmaz” şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de onların cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir.
Bu üç mesele (hakkındaki görüşleri) hiçbir şekilde İslâm’la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse peygamberlere (s.a.s.) yalan söylediğine, onların anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki bu, Müslümanlardan hiçbir grubun kabul etmediği apaçık bir küfürdür. (kitabın sonu)²⁵⁷

Gazâlî, yukarıda aktardığımız üzere, *Tehâfüt*’ün mukaddime bölümünde ve kitabın son kısmında filozofları açıkça küfürle itham etmektedir. Ancak âlemin kıdemi meselenin tartışıldığı bölümlerde onların sapkınlığı yahut küfre düştüklerine dair açık bir

²⁵³ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-Felâsife*, s. 1.

²⁵⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 2.

²⁵⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 4.

²⁵⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 9.

²⁵⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 225.

ifade yer almazken sadece onların akıl yürütmedeki hatalarından söz etmektedir. Sözelimi, Gazâlî, âlemin kıdemi meselesi birinci delilde ele aldığımız, İbn Sînâ'dan aktarmış olduğu “kadîm” ve “hâdis” kavramlarından hareketle, âlem yokluktan meydana gelmediği (ihdas) için âlemin yaratılmadığı sonucuna varılacağını ifade etmektedir. Buradan hareketle o, İbn Sînâ'nın akıl yürütmedeki hatasını belirterek, bu hatanın onu yaratmayı reddeden tanrıtanıma bir boyuta taşıyacağını vurgulamaktadır.²⁵⁸ Dolayısıyla o, İbn Sînâ'nın akıl yürütmedeki hatasına atıf yaparak bu konuyu itikadî bir problem haline getirmeden ziyade felsefî bir sistem içerisinde ele almaktadır.

Bu durumu Atay, mukaddime kesin net ve anlaşılır olduğu ve kitabın içeriğinin ise herkes tarafından anlaşılamayacağı için Gazâlî'nin böyle bir yol izlediği şeklinde yorumlamaktadır.²⁵⁹ Gazâlî'nin amacının kendi ideolojisini kabul ettirmek ve filozofların görüşlerini yıkmak olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun, bunu kasıtlı olarak yaptığı anlaşılmaktadır.

b. Gazâlî'nin Usûlündeki İlmî Yaklaşım

Gazâlî zannedildiğinin aksine te'vil anlayışında gayet ılımlı bir yaklaşım sergilemektedir. İkinci bölümde ele aldığımız üzere o, bu konuda yazdığı eserlerinde²⁶⁰ tevilin zorunluluğu hakkında açıklamalarda bulunarak önce te'vilin meşruiyetini ele almaktadır. Te'vilin meşruiyeti hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra te'vil yapmanın ve te'vil yapacak kişide aranması gereken şartları sıralamaktadır. Te'vil

²⁵⁸ Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde ‘Üç Mesele’'nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesı*, s. 129.

²⁵⁹ Hüseyin Atay, “Gazâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012), s.

²⁶⁰ *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka; el-Kânûnu'l-kullî fi't-te'vîl; İlcâmu'l-avâm an ilmi'l- kelâm.*

yapmaması gerektiği ve bu konulara dalmamaları gerektiği ulemanın ise Hz. Peygamberi yalanlamadığı ölçüde te'vil yapabileceği ancak bu konuların halka arz edilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır. İbn Rüşd de bu konuda Gazâlî ile hemen hemen aynı minvalde görüş beyan eder. Sadece İbn Rüşd kesin delil şartı getirmezken Gazâlî, te'vil yapmada kesin delillerin olası gerektiği şartı getirmektedir.

Küfür meselesine gelince, Gazâlî'nin, yine aynı şekilde konuyla alakalı eserlerine baktığımızda, ılımlı yaklaşımını görmek mümkündür. O, farklı yerlerde birkaç defa küfür konusunda aceleci davranılmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır. Hatta ona göre te'vil kaidelerine uygun bir yorum getirildiği müddetçe sorun teşkil etmemektedir. Çünkü hangi mezhepten olursa olsun İslam müctehidleri te'vile başvurmak zorunda kalmışlardır. O halde nassın olmadığı konularda te'vile başvuran kimse küfürle suçlanmamalıdır. Ancak Gazâlî, zâhir ve bâtın ayırımında, bâtının hükmünün zâhirin hükmünü izale edeceğini söyleyenlerin küfre daha yakın olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre zâhirî anlam ile bâtınî anlam arasında özü itibari ile köklü ve giderilemez bir değişiklik yoktur;²⁶¹ akıl ile nass arasında görünüşte varmış gibi gözüken bir çatışma bulunmaktadır.²⁶² Ayrıca o, hakikatin sadece bir görüşten ibaret olduğunu zannetmenin de hatalı bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir.²⁶³

Tekfir etme meselesinde Gazâlî'nin tavsiyesi “*Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*” sözünü söyledikleri ve bu sözle ters düşen hareketlerde bulunmadıkları müddetçe ehl-i kibleye dil uzatmaktan kaçınılması gerektiği üzerinedir. Burada Gazâlî'nin ters düşmekten kastettiği şey, mazeret ister gösterilsin ister gösterilmesin Hz. Peygamberin yalan söylemesini caiz görmektir. Fakat her ne durum olursa olsun Gazâlî,

²⁶¹ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, s. 240.

²⁶² Gazâlî, *el-Kânûn*, s. 107.

²⁶³ Gürbüz Deniz, *Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi*, s.708.

başkasının kâfir olduğunu söylemenin tehlikeli bir durum olduğunu ifade ederek sessiz kalmayı daha tercihe şayan bulmaktadır.²⁶⁴ O, akıl sahibi herkesin bu yolu takip etmesini daha güvenilir ve daha doğru kabul etmektedir. Bu konuda kendisine sorulan sorulara sessiz kalmasının sebebini de yine bu konuya bağlamaktadır.²⁶⁵ Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi “dalâlet ehli” ve “bid’atçı” denmesinde ona göre, herhangi bir mahzur yoktur. Tekrar ifade edecek olursak, onun dalâlet ehli demekle söylemek istediği, kendisine göre yoldan sapmış olması iken bid’atçıdan kasıt ise selef-i sâlihînin üzerinde açıkça görüş beyan etmediği konularda yeni görüşler ortaya atmasıdır.²⁶⁶

Yukarıda belirttiğimiz gibi Gazâlî için te’vilin dayanacağı delil ayrı bir önem arz etmektedir ve ona göre yapılan te’vilin kesin delillere (burhan) dayanması gerekmektedir. Ancak zanna dayanan delillerle tev’ilde bulunan kişileri hemen tekfirle itham etmek de doğru değildir. Çünkü önce akâidin ana konuları veya bu konularla alakalı önemli meselelerde te’vil yapıp yapılmadığına bakılmalıdır. Eğer bu konularda te’vile gidilmemişse tekfir boyutuna çıkılmamalıdır.²⁶⁷ Fakat kesin delillere dayanmadan önemli akâid esaslarına yönelik yapılan te’viller, nassın zâhirî manasını tahrif etmesinden dolayı yapan kişinin tekfir edilmesi gerekmektedir. Zira kesin delile dayanmaksızın sadece zan, vehim ve uzak görüşlerle cesetlerin âhirette haşr edilmesini ve âhiretteki hissî cezaları reddedenlerin de kesin olarak tekfir edilmeleri gerekmektedir. Çünkü Gazâlî’ye göre ruhların cesetlere iade edilmesinin imkânsızlığına dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Ayrıca bu konu din için ehemmiyet arz ettiği için böyle te’villerde bulunanların tekfir

²⁶⁴ Gazâlî, *Faysal*, s. 49.

²⁶⁵ Gazâlî, *el-Kânûn*, s. 111-112.

²⁶⁶ Gazâlî, *Faysal*, s. 42.

²⁶⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 44.

edilmesi de aynı ölçüde ehemmiyet arz etmektedir. O, filozofların çoğunun kanaatlerinin bu olduğunu belirtir, dolayısıyla onların tekfir edilmeleri gerekmektedir.²⁶⁸

Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te filozofları küfürle itham ettiği üç meseleden diğer eserlerinde söz etmemekle beraber, sadece bedenî haşr konusuna *Faysal*'da değinmektedir. Ancak o, bu görüşü sûfîlerin de kabul ettiklerini ifade ederek ağır ithamlarda bulunmamaktadır.²⁶⁹

Bu konuda daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Rüşd, *Tehâfüt*'te Gazâlî'nin bu sert ithamları ile te'vil anlayışındaki ılımlı yaklaşımı arasında bir uyumsuzluk olduğunu²⁷⁰ ifade etmektedir. Bunun, ilerde ele alacağımız üzere, birkaç sebebi olmakla beraber İbn Rüşd, Gazâlî'nin kullandığı yöntemi eleştirmektedir.

c. İbn Rüşd'ün Yöntem Eleştirisi

İbn Rüşd Gazâlî'nin bu ikili tavrını onun yöntemsel olarak hatasının sonucu olarak görmekte ve ona eleştirilerde bulunmaktadır.

İbn Rüşd'ün Gazâlî'nin yöntemiyle ilgili eleştirisini, yukarıda da açıkladıklarımızdan hareketle, temelde üç noktada toplamak mümkündür. Birincisi Gazâlî'nin kendisi tarafından oluşturulan te'vil anlayışı ile çelişmesidir. İkinci eleştirisi felsefeye yönelik eleştirilerdir; Gazâlî'nin filozofları alt etmek için kullandığı deliller, İbn Rüşd için cedel, hitâbet ve zaman zaman da safsata olarak gözükmektedir. Üçüncü ve son olarak ise, Gazâlî'nin, filozofların düşünce ve bilgi birikimine yaptıkları katkıyı

²⁶⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 46-47.

²⁶⁹ Gürbüz Deniz, *Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi*, s. 712.

²⁷⁰ Gürbüz Deniz, *Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü*, s. 25.

önemsemediğine dair yaptığı eleştiridir. Çünkü Gazâlî, sadece kendi ideolojisini öncelemekte ve sadece yıkmak için eleştirmektedir.

Tehâfütü't Tehâfüt'te İbn Rüşd, Gazâlî'yi sık sık burhan yerine safsata ve cedeli kullanmakla eleştirmektedir.²⁷¹ Bunun anlamı şudur: Gazâlî'nin amacı hakikat arayışında olmaksızın sadece filozoflara karşı ideolojik olarak galip gelmek için onları eleştirmektedir. Dolayısıyla *Tehâfütü'l-felâsife*'de Gazâlî doğru bilgiye götürecek burhanî kıyâsları kullanmamaktadır.²⁷²

Gazâlî *Tehâfüt*'ü sadece filozofların görüşlerini eleştirmek için yazdığını ve bu hususta tüm akımlardan istifade edeceğini söylemiş olsa da, bu İbn Rüşd için yöntemsel bir hata oluşturmaktadır. Çünkü teorik araştırmaların amacı sadece hakîkata ulaşmak olmalıdır. Ayrıca İbn Rüşd bunun da ötesinde *Tehâfüt*'te Gazâlî'nin kendi amacına ulaşmak için ifade ve argümanları bağlamlarından koparıp sunduğunu belirtir. Ona Göre Gazâlî'nin filozofları bu görüşlere götüren asıl sebepleri de sunması gerekirdi.²⁷³

Yöntem bakımından İbn Rüşd'ün ciddî bir şekilde eleştirdiği bir diğer konu ise Gazâlî'nin 'üç mesele' hakkında yapmış olduğu te'vili geniş halk kitlelerine yaymasıdır. İbn Rüşd'e göre, âlemin kıdemi, ölümden sonraki hayatın rûhânî olup olmadığı, Allah'ın zâtının evrenle bağı, Allah'ın ilminin mâhiyeti gibi konular hakkında yapılan te'villerin geniş halk kitleleri ile paylaşılmaması gerekmektedir. Çünkü halk (avâm), dini şeriatın vaz ettiği zâhiri manayla kabul etmelidir. Yapılan te'viller aslâ halka yayılmamalı bu

²⁷¹ İbn Rüşd'ün Gazâlî'nin safsata ve cedeli kullandığını ifade ettiği yerler için bkz: İbn Rüşd,

Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 27, 30, 49, 52-53, 71-75, 91-93, 99.

²⁷² Atilla Arkan, "Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî", 900. *Vefat*

Yılında İmâm Gazzâlî, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 660.

²⁷³ Atilla Arkan, *Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî*, s. 660.

amaçla sadece eğitimli kesimlerin (havâs) okuyabileceği kitaplarda bu konular ele alınmalıdır.²⁷⁴

Bütün bu sebepleri bir araya getirdiğimizde Gazâlî'nin kendi oluşturduğu te'vil anlayışı ile uyum ve tutarlılık gibi bir gayesinin de olmadığını görüyoruz. Bu sebeple âlemin kıdemi meselesinde filozofları hiçbir burhanî delile dayanmadan tekfir etmesi de şaşırtılmayacak bir sonuçtur.

d. Gazâlî filozofları neden küfürle itham etti?

Gazâlî'nin filozofları küfürle itham etmesi meselesi hakkında yapılan bütün tartışmalarda genel kanı; ilmî ve aklî karmaşanın içerisinde bulunan Gazâlî'nin dönemin siyasi²⁷⁵ ve toplumsal sebeplerine uygun olarak filozofları küfürle suçlaması gerektiği²⁷⁶ kanaati vardır.²⁷⁷

²⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 197; krş: Atilla Arkan, Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî, s. 661.

²⁷⁵ Hüseyin Atay, Gazâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu, s. 646.

²⁷⁶ Ömer Faruk Erdoğan, Gazâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?, s. 89. Ayrıca Gazâlî'nin filozofları küfürle suçlamasında siyasi davrandığına dair bkz: Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı – Tehâfütü'l-Felâsife*-, terc. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yay., 2002), s. 243-244; Gürbüz Deniz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012), s. 709; Mahmut Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmede Haklı mıydı?” *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (İstanbul M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012), s. 50; Atilla Arkan, “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî* (İstanbul M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012), s. 663.

²⁷⁷ İlhan Kutluer ve Yaşar Aydın, Gazâlî'nin hakikat kaygısı ile *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin yazım koşullarının birbirinden ayrılması gerektiğini, dini ve siyasi hâdiselerin bir neticesi olarak kaleme alınmış bu kitabın aslında bir proje için telif edildiğini belirtmektedirler. Bu konuda detaylı bilgi için bkz: İlhan Kutluer,

İslâm esas alındığında şeri'at âlemin Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla bir başlangıcının olduğunu söylemektedir. Filozofların âlemin ezeliliğini savunmaları ise bir yaratıcıya gerek duymadığı için Kur'ân-ı Kerîm'i ve Hz. Peygamberleri yalanlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Gazâlî'nin yukarıda açıkladığımız te'vil anlayışı gereği onların bu anlayışı açıkça küfrü gerektirmektedir. Bu noktada Gazâlî kendi içinde haklı gözükmektedir. Ancak Gazâlî'nin hedef aldığı bütün filozoflar âlemin yaratılmış olduğu görüşündedir ve onun bir yaratıcısının olduğunu açıkça ifade etmektedirler.²⁷⁸ Kaya'ya bu görüş farkını şöyle açıklamaktadır:

*“Yaratmak bir olay olduğuna göre bir zamanı gerektirir, zamanın varlığı ise hareketle anlaşılır. Hareketin olabilmesi için de mekânın yani maddenin bulunması kaçınılmazdır. Söz konusu filozoflar demek isterler ki zaman, mekân ve hareket yoksa âlem de yok demektir. Aksi halde mutlak yokluktan varlığa geçiş nasıl olmuş olabilir? Bir başka ifadeyle Allah'ın yaratma fiili, söz konusu kavramlar olmaksızın nasıl gerçekleşmiş olabilir? Bu ve daha başka gerekçeler ileri süren filozoflar, âlemin zaman bakımından ezelî, fakat zât olarak yani bilfiil anlamında sonradan (hâdis) olduğunu savunurlar. Bu konuda filozofların bütün amacı, her bakımdan münezze, aşkın ve mutlak bir Allah fikrine ulaşabilmektir. Dolayısıyla filozoflar mutlak olarak niteledikleri Allah'ı ve O'nun fiillerini zaman ve mekân kategorileri altında yorumlamaları açık bir çelişkidir. Ancak onların bu yorumu, kanaatimizce küfrü gerektirmez. Durum böyle olmakla birlikte Gazzâlî'nin onlara böylesine ağır bir ithamda bulunmasının asıl sebebinin ne olduğunu araştırdığımızda görüyoruz ki bu sebep, sadece siyâsî ve konjüktürelidir.”*²⁷⁹

‘Gazzâlî'nin Felsefi Serüveni’, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* içinde (İstanbul: İz Yay., 2011), s. 405; Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Aydın* (Bursa: Arasta Yay., 2002), s. 60, 123.

²⁷⁸ Mahmut Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmede Haklı mıydı? ” 900. *Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 48.

²⁷⁹ Mahmut Kaya, *Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmede Haklı mıydı?* s. 48.

Deniz de, yukarıda açıklamaya paralel olarak, Gazâlî'nin siyasî davrandığına dair ifadelerde bulunmaktadır. Ona göre *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin sonuç bölümünde yanıtladığı soru üç mesele hakkındaki nihâî kanaati belirleyen nitelikler taşımaktadır. O soru şöyledir: "*Filozoflar, bu zikrettiğin üç meselede küfre düşmüşler midir? Küfre düşmüşlerse onların mürted kabul edilip, mallarının müsâdere edilmesi ve öldürülmeleri caiz midir?*" Gazâlî iki parçadan oluşan bu sorunun birinci bölümüne “evet” demektedir. Ancak o malların müsâdere edilmesi ve öldürülmelerine dair açıklamada bulunmamaktadır.²⁸⁰ Buradan hareketle Deniz, Gazâlî'nin soruyu kendi kendine sormasına rağmen tamamına cevap vermediğini ve kelâmî bir yöntemle yazdığı eserin dahi bütününe bakıldığında filozoflara karşı sert bir tutum sergilemediğini ifade eder. Bu da Gazâlî'nin filozofları şer'i manada değil, siyasî ve ictimâî manada küfürle itham ettiği anlamına gelmektedir. Çünkü yukarıda *Faysal*'dan aktardığımız mürtedin hükmüyle ilgili Gazâlî'nin açıklamaları²⁸¹ bir bütün halinde düşünüldüğünde ona göre bu sonuca varmak kolaylaşmaktadır.²⁸²

Filozofları tekfir etmede bir diğer husus ise dine verdiği zarardır. Gazâlî tekfir edilenin malının alınmasına, kanının dökülmesine ve cehennemde ebedî kalmasına hükmedilmesi gibi neticeler doğuran şer'i bir hüküm olduğunu ifade eder. Diğer hükümler nasıl biliniyorsa bu da öyle bilinmektedir. Ona göre dine açıkça zarar veren birini öldürmek yüz tane kâfir öldürmekten daha hayırlıdır ve cehennemde ebedî kalacağı tartışmalı dahi olsa öldürüleceğinde herhangi bir şüphe yoktur.²⁸³ Ancak daha önce ifade

²⁸⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 243 vd.

²⁸¹ Gazâlî, *Faysal*, s. 51.

²⁸² Gürbüz Deniz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 709.

²⁸³ Gazâlî, *Faysal*, s. 51.

ettiğimiz gibi, Gazâlî, *Faysal*'da tekfir meselesinde daha temkinli davranmış açıkça küfrü gerektirmeyen şaibeli meselelerde küfürle itham edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.²⁸⁴

Gazâlî'nin yüksek ulema için yazdığı *Faysal* adlı eserinde küfür bahsini işlerken âlemin kıdemi meselesine hiç değinmemiştir. Sadece üç meseleden biri olan cismani haşr üzerinde durmuştur.²⁸⁵ Ancak avâm için yazdığı eserlerinde âlemin kıdemi meselesinde ise kelamcılara muhalif olması nedeniyle filozofları küfürle itham ederek yanlış bir tutum sergilemiştir. Deniz'e göre Bunun sebebi hem filozofların itibarını zedelemek hem de şeriata karşı oldukları iddiasını temellendirmektir.²⁸⁶ Bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

Gazâlî felsefeyi hakikate giden bir yol olmaktan çok amaca götüren bir araç olarak kullanmış ve bu yolda ideolojisini kuvvetlendirmek için, tabir caizse, her türlü yolu kullanmayı kendine mübah görmüştür.

Gazâlî'nin hitaplarını avâm ve havâs olarak ikiye ayırması yazdığı eserlere de yansımıştır. Dolayısıyla yazdığı eserlerin havâsa mı yoksa avâma mı hitaben yazıldığı Gazâlî'nin meseleye bakışını incelerken önemli bir etkidir.

Normal şartlarda iki farklı seviyedeki zümreye bir mesele anlatıldığında konunun derinliği ve ayrıntıları hitap edilenin seviyesine uygun olarak anlatılmasında bir mahzur görülmemiştir ve konu özünde aynı kalır. Fakat Gazâlî, eserleri arasında konunun özünde de değişiklik yapmıştır.

İbn Rüşd, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü yazma ve filozofları tekfir etmedeki tutumunun siyasi karmaşanın önüne geçmek olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki tutum

²⁸⁴ Gazâlî, *Faysal*, s. 51-52.

²⁸⁵ Gürbüz Deniz, *Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü*, s. 21.

²⁸⁶ Gürbüz Deniz, a.g.m., s. 21-22.

dinî olmaktan çok siyasi ve ideolojik bir tutumdur.²⁸⁷ Bu sebeple Gazâlî'nin bu tutumunu anlamak için yaşadığı çağa ve coğrafyaya bakmak gerekmektedir.

e. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin Yazıldığı Ortam

Gazâlî'nin yaşadığı dönemde İslâm dünyasının içinde bulunduğu ve Gazâlî'nin düşünce dünyasını etkileyen iç ve dış olmak üzere iki büyük tehlike vardı. Dış tehlike, bu dönemde (MS 1098) haçlı seferleri sonucu Kudüs Hristiyanlar tarafından kuşatılmasıydı ve bu kuşatma seksen beş yıl devam etmişti. İç tehlike ise Fâtımî devletinin takip etmiş olduğu Bâtınîlik siyasetinin Abbâsî halifesine karşı bâtinî akideyi bir ideoloji haline getirmesiydi. Bu akideyi siyasi ve felsefî görünüm altında dâîler (propagandistler) vasıtası ile tüm İslâm dünyasına yaymışlardı.²⁸⁸

Bâtınîliğin oluşturduğu ve Gazâlî'nin de te'vil anlayışını oluştururken sürekli üzerinde durduğu en büyük tehlike, İslâm'ı tahrif eden nassların lafzına ve ruhuna aykırı olarak keyfî te'villerde bulunmalarıydı. Bu hareket Haçlı Seferlerinden daha büyük bir tehlike arz etmekteydi.²⁸⁹ Devrin halifesi bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için Gazâlî ve diğer ulemeden yardım isteğinde bulunmuştu.

Gazâlî, Bâtınîliğe eleştiri yöneltmeden önce bu akımın hangi fikirlerden beslendiğini tespit etmeye çalıştı ve Bâtınîliğin felsefeden yararlandığı sonucuna vardı. Bu sebeple Gazâlî, *el-Münkız*'da belirttiğine göre yaklaşık iki yıl süreyle Meşşâî okulunun iki büyük filozofu olan Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere filozofların eserlerini sistemli bir şekilde inceleme imkânı buldu. Ardından *Maḳâşidü'l-felâsife*'yi

²⁸⁷ Gürbüz Deniz, *Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi*, s. 707.

²⁸⁸ Mahmut Kaya, *Gazâlî Filozofları Tekfir Etmede Haklı mıydı?*, s. 46.

²⁸⁹ Mahmut Kaya, a.g.m., s. 46; krş. Gazâlî, *Faysal*, s. 51.

yazarak²⁹⁰ bu alandaki ehliyet ve dirâyetini göstermiş oldu.²⁹¹ Kaya, Gazâlî'nin bu eseri yazdıktan ve bu alandaki yetkinliğini ispat ettikten sonra Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu metafizikle hesaplaşmak üzere meşhur *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini kaleme alarak düşünce tarihinde felsefî bilgiye duyulan güveni sarstığını ifade eder.²⁹²

Gazâlî'nin gayesi her şeyden önce yaşadığı toplumun krizine çözüm bulmaktır. Bu sebeple toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek ve tehlikeli gördüğü durumu bertaraf edebilecek bir söylemi üretmek için temsil kabiliyeti kuvvetli düşünce akımları arasında mekik dokur. Bu sebeple Eş'arî geleneğini devam ettirir, felsefî birikimden özellikle mantık ve ahlâk alanından yararlanır.²⁹³

Özetle Gazâlî'nin tutum değiştirmesinin önemli bir sebebi siyasî hedefinden kaynaklanmıştır. Nitekim İbn Rüşd'de bunun farkındadır ve Gazâlî'nin üç mesele (bizim konumuz özelinde âlemin kıdemi meselesi) hakkındaki ifadelerini zaman ve mekânın gereği olarak yazdığını sıklıkla söyler.²⁹⁴

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Gazâlî'nin siyasi ve toplumsal sebeplerle *Tehâfüt*'ü yazdığı anlaşılmaktadır. Meselede “ilmî etik” göz önünde bulundurulduğunda Gazâlî'nin ne kadar haklı olduğu başka bir tartışma konusudur.

²⁹⁰ Bu eserin İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'Alâî* adlı eserinin bir özeti olduğuna dair bkz: Hacı Sağlık, “‘Makâsıdu'l-Felâsife’deki Dânişnâme-i ‘Alâî’” *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, cilt: 9, sayı: 43 (Nisan 2016) ss. 1282-1287.

²⁹¹ Mustafa Çağrı, “‘Gazzâlî’”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#1> (2021).

²⁹² Mahmut Kaya, *Gazâlî Filozofları Tekfir Etmede Haklı mıydı?*, s. 46.

²⁹³ Atilla Arkan, *Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzâlî*, s. 663.

²⁹⁴ Atilla Arkan, *a.g.e.*, s. 663.

SONUÇ

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofları “üç mesele”de küfür ile suçlaması ardında büyük etkiler bırakan tartışma geleneğinin başlamasına sebebiyet vermiştir. Bu tartışma geleneği içerisinde Gazâlî'yi destekleyenler olduğu gibi İbn Rüşd gibi ona karşı çıkarak filozofların safında yer alanlarda olmuştur.

Gazâlî'nin filozofları küfürle itham ettiği üç meselede filozoflardan (özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'dan) getirdiği pasajlarla onların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Ancak Gazâlî'nin konuyla alakalı diğer eserleri incelendiğinde tekfir meselesinde *Tehâfüt*'te olduğu kadar katı ve sert tutum beslemediği hatta tam aksine birisinin Hz. Peygamberi yalanlamadığı müddetçe tekfir edilmemesi gerektiği konusunda önerilerde bulunduğu görülmektedir. Hatta Gazâlî, mevzubahis eserde aslında kabul ettiği bazı felsefi görüşleri eleştirmekte ve diğer eserlerinde yanlış olarak gördüğü yöntemi benimsemektedir.

Bu çalışma ile biz, Gazâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de “üç mesele” içerisinde aktararak tartışmaya açtığı âlemin kıdemi meselesini, küfür ehlinden sayılmalarına hükmettiği felsefi görüşlerin alındıkları metinsel içerikleri, âlemin kıdemi meselesi ile karşılaştırarak bir değerlendirmede bulunulması hedefledik ve çalışmamızın birinci bölümü âlemin kıdemi meselesinin ayrıntılı bir biçimde incelenmesine ayrıldı. Bu bölüm içerisinde meselelerin muhtevaları, felsefi görüşlerin alıntılandıkları metinsel içeriklerle birlikte aktararak karşılaştırıldı ve böylece Gazâlî'nin âlemin kıdemi meselesi içerisindeki aktarımları, yorumlamaları ve değerlendirmeleri, ayrıca felsefi görüşlerin asılları ortaya konulmaya çalışılarak, *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki felsefi görünümün ne denli doğru ve geçerli olabileceği soruşturuldu. Ardından İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünden Gazâlî'ye yönelik eleştirileri aktarıldı.

İkinci bölümde Gazâlî'nin *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, *el-Kânûnu'l-kullî fi't-te'vîl*, ve *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keîâm* adlı eserlerinde ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf an minhâci'l-edille* adlı eserlerinde oluşturdukları te'vîl anlayışları aktarılmaya çalışıldı. Son olarak üçüncü bölümde Gazâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflara karşı sert tavrı ile te'vîl anlayışındaki yumuşak tutum karşılaştırıldı. Ardından Gazâlî'nin filozofları küfürle itham etmesinin ardındaki sebeplere inilmeye çalışıldı.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de problemleştirecek tartıştığı ve görünürde tekfirle suçladığı İbn Sînâ'nın felsefî görüşleri, küfürle suçlamayı gerektirecek görüşler değildir. Ayrıca Gazâlî, söz konusu eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Müslümanlıktan ayırdıklarını kanıtlama gayesinde değildir. Gazâlî söz konusu eserinde, İbn Sînâ'nın oluşturduğu sistemde bazı hatalar bulunduğunu ve buna göre onun eserlerinin bazı yerlerinde görüşlerini kesin kanıtlarla (burhanla) temellendirme noktasında tartışılabilir bir felsefî görüş ortaya koyduğunu ortaya çıkarma amacındadır. Böylece Bâtınîliğin fikirlerini temellendirdiği filozofların felsefî sistemlerini yıkmak ve Bâtınîliği temelden sarsmak istemektedir.

Tehâfutu'l-Felâsife adlı eserinde de Gazâlî, asıl amacını belirttiği gibi filozoflara eleştiri getirirken belli bir görüşte sabit kalmamış görüşünü temellendirecek ideolojilerden destek alarak eleştirmiştir. Onun kendi tabiri ile felsefeyi yıkmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirilerine sert itirazlarda bulunmuş ve Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'deki eleştirilerinin insanları yanıltmaktan başka bir işe yaramayan safsatadan ibaret olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Gazâlî'yi *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserindeki eleştirileriyle konuyla alakalı diğer eserlerinde oluşturduğu te'vîl anlayışıyla çeliştiği konusunda ilk eleştiri getiren İbn Rüşd'dür.

Bütün bunlar düşünöldüğönde İbn Sînâ ve Gazâlî'nin kendi dinî siyasî ve toplumsal koşullarına göre hareket etmiş oldukları görölmektedir. Çünkü karşılıklı olarak olgusallaşan kelim ve felsefe eleştirilerinin, içerisinde meydana geldikleri siyasî ve toplumsal bağlamların göz ardı edilmemesi gerekir. Ayrıca Gazâlî ve filozofların İslâm düşüncesinin felsefî ve genel nitelikli sürecine olumlu anlamda katkıda bulunduklarını da belirtmek gerekir.

Son olarak ele aldığımız konu Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adındaki eserini neden kaleme aldığıdır. Üçüncü bölümde ele aldığımız gibi *Tehâfütü'l-Felâsife*, yazıldığı XI. y.y. dinî ve siyasî şartlarını doğrudan içinde barındıran bir eserdir. Gazâlî'nin yaşadığı dönemde Büyük Selçuklular Devleti ve Bağdat Abbasi halifesi, Ehl-i sünnet İslâm'ının önemli bir siyasî ve dinî düşmanı olan Bâtınîler ile çatışma ve mücadelele halindedir. Gazâlî, İslâm'ın tahrif edilmesine duyduğu endişeden dolayı ve devrin halifesinin isteğı üzerine Bâtınîler hakkında araştırmaya koyudu. O, Bâtınîlerin fikirlerini felsefe üzerine temellendirdikleri fark etmesi üzerine felsefenin itibarını zedelemek ve güvenilirliğini yok etmek önce felsefe üzerine titiz bir çalışmada bulunmuş, ardından kendi deyimiyle felsefeyi yıkmak için *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri kaleme almıştır.

Devletin desteğı ve Gazâlî'nin çabalarıyla oluşturulan bir proje olarak adlandırabileceğimiz *Tehâfüt*'ün amacı XI. y.y. İslâm toplumu özelinde Müslümanların dinî, fikrî ve siyasî olarak Bâtınî hareketinin olumsuz etkilerinden arındırılması ve merkezi İslâmî düşüncenin devamının temin edilmesidir. O halde *Tehâfütü'l-Felâsife* bir projeye uygun olarak yazılmış bir eserdir ve bu eserden hareketle Gazâlî'nin düşüncesi temellendirilemeyeceğı sonucuna varmaktayız.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani. “Gazâlî’nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt:13, sayı: 3-4 (2000), ss. 441-444.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Terc. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.
- Arkan, Atilla. “Bir Meşşâî Filozofun Gazzâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazzâlî”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012, ss. 653-665.
- Atay, Hüseyin. “Gazâlî’nin Felsefeye Karşı Tutumu”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012, ss. 643-652.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*. İstanbul: BİL Yay., 2000.
- Aydınlı, Yaşar. *Gazzâlî: Muhafazakar ve Aydın*. Bursa: Arasta Yayınları, 2002.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Milli Eğitim basımevi, 1986.
- Burns, Gerald L. “Gazâlî’nin Tasavvuf Hermenötiği”, trc. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 13, sayı: 3-4 (2000), 420-428.
- Deniz, Gürbüz. *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yay., 2015.
- , “Gazâlî’yi Anlamanın Usûlü”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 47, sayı: 3 (2011), ss. 7-28.
- , “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012, ss. 703-714.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi> (2021).
- El-Bağdâdi, Ebu’l-Hayr Hasan b. Sivar. “Âlemin Hudusuna İlişkin Yahya En-Nahvî İle Kelamcıların Delilleri’ nin Karşılaştırılması”, terc. Cemaleddin Erdemci,

KADER *Kelam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, cilt: 2, (2009), ss. 155-164:
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/19164/203668> (2021).

Emiroğlu, İbrahim. “Safsata”. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safsata> (2021).

Erdoğan, Ömer Faruk. “Gazâlî Üç Meselesinde İbn Sînâ’ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?”,
Diyanet İlmî Dergi, cilt: 50, sayı: 1 (2014), ss. 87-110.

Esen, Muammer. “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 52 (2011), ss. 97- 110

et-Tancî, Muhammed b. Tâvit. “Gazzalî’ye Göre Kur’an’ın Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 1-4 (1957), s.

Fârâbî. *es-Siyâseti’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*. Terc. Abdülkadir Şenel,
Mehmet S. Aydın, M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017, 3. baskı.

Gazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı –Tehâfüt’l-Felâsife-*, Terc. Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen
Yay., 2002.

-----. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-Felâsife*. Nşr. ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin
Sarıoğlu, İstanbul: Klasik, 2012.

-----. *Hakikat Arayışı: el-Münkız Mine’d-Dalâl*. Terc. Abdurrezzak Tek, İstanbul:
Ketebe Yay., 2020.

-----. *İslam’da Müsamaha: Faysalü’t-Tefrika Beynel İslâm ve’z-Zendeka*. Terc.
Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2018.

-----. *Kelâm ve Halk: İlcâmu’l-avâm an ilmi’l-kelam el-Kânûnu’l-Küllî fit’t-Te’vil*. Terc.
Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2018.

-----. *Tehâfütü’l-felâsife filozofların tutarsızlığı*. Terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu,
İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014.

Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*. İstanbul:
İz Yay., 2010.

Haklı, Şaban. “İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, cilt: 6, sayı: 12 (2007/2), ss. 41-58.

İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Terc. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.

----- . *Felsefe Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*. Terc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2017.

----- . *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. Terc. Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yay., 2019.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (Kitâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât)*. Terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2005.

----- . *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik I*. Terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yay., 2005.

----- . *Kitâbü'ş-Şifâ Fizik II*. Terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yay., 2005.

----- . *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik I*. Terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004

----- . *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik II*. Terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker İstanbul: Litera Yay., 2005.

----- . *en-Necât*. Terc. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yay., 2013.

Kaya, Mahmut. “Gazâlî Filozofları Tekfir Etmede Haklı mıydı?”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., 2012, ss. 43-52.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik, 2011.

Kılıç, Muhammed Fatih. “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010-1), ss. 115-134.

Kutluer, İlhan. “Gazzâlî’nin Felsefî Serüveni”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 405

-----, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Okumuş, Mesut. “İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 4, sayı: 1-2 (Bahar-Güz 2009), ss. 215-239.

Oral, Osman. “Gazzâlî’de Haberî Sıfat ve Te’vil Metodolojisi”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, cilt: 14, sayı: 2 (2019), ss. 199- 238.

Özdemir, Muhammet. “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife Adlı Eserinde ‘Üç Mesele’ nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.

Sağlık, Hacı. “Makâsıdu’l-Felâsife’deki Dânişnâme-i ‘Alâî’”, *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, cilt: 9, sayı: 43, (Nisan 2016), s. 1282-1287.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cedel”. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cedel> (2021).

Yıldırım, Ömer Ali. “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 10, Sayı: 2 (2012), ss. 251-274.

ÖZET

OLCA, Ahmet, *Gazâlî ve İbn Rüşd'ün Te'vil Anlayışları Bağlamında Âlemin Kıdemi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Üniversitesi, 118 sayfa.

Tehâfüt geleneği İslam düşünce tarihinde büyük tartışmalara sebep olmuş bazı kesimlerde ise felsefeye karşı olumsuz tutumun gelişmesinde öncülük etmiştir. Bunun zemininde Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde “üç mesele”de filozofları küfürle suçlaması yer almaktadır. Filozoflara yapılan bu suçlama ardında büyük etkiler bırakan tartışma geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* ve *el-Münkız* adlı eseri dışında te'vil ile alakalı eserlerini incelediğimizde onun küfürde aceleci davranmadığı ve filozoflara karşı katı tutum beslemediği görülmektedir. Özellikle Gazâlî'nin oluşturduğu te'vil anlayışındaki yumuşak tutum ile *Tehâfüt*'te filozofları küfürle suçlayan tavır arasında görülen tutarsızlık bizi bu konuyu araştırma noktasında cezbetmiştir. Bu nedenle çalışmamızda âlemin kıdemi bağlamında bu meseleyi tanıtmaya gayret gösterdik.

Birinci bölümde Gazâlî'nin ele aldığı âlemin kıdemi meselesini filozofların görüşlerini de dikkate alarak açıklamaya çalıştık. Ardından İbn Rüşd'ün itirazlarını aktardık. İkinci bölümde Gazâlî ve İbn Rüşd'ün te'vil anlayışlarını tanıttık. Son olarak üçüncü bölümde, Gazâlî'nin âlemin kıdemi meselesine yönlendirdiği eleştirilerin, İbn Rüşd'ün itirazları çerçevesinde, kendi te'vil anlayışı ile uyumunu karşılaştırdık ve filozofları küfürle suçlamasındaki nedenleri bulmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Te'vil, Felsefe, Kıdem, Din.

ABSTRACT

OLCA, Ahmet, *The Eternity Of The World In The Context Of Ghazali And Ibn Rushd's Understanding Of Tawil*, Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara University, 118 pages.

The tradition of “*Tahafut*” has caused great controversy in the history of Islamic thought, and it has pioneered the development of negative attitudes towards Islamic philosophy in some groups. Based on Ghazali's accusation of “kufr” in the three issues in his work called *Tehâfütü'l-Felâsife*. This accusation against Islamic philosophers paved the way for a tradition of debate, which left an impact behind.

When we examine al-Ghazâlî's works related to ta'wil apart from his work called *Tehâfut al-Felâsifah* ve *al Munkız*, it is seen that he did not act hastily in accusation of “kufr” and did not adopt a rigid attitude towards Islamic philosophers. In particular, the inconsistency between the soft attitude in the understanding of ta'wil created by Ghazâlî and the attitude, that accusation Islamic philosophers of “kufr” in *Tehâfut* has attracted us to research this subject. Therefore, in our study, we tried to introduce this issue in the context of the eternity of the world.

In the first part, we tried to explain the eternity of the world, which Ghazâlî dealt with, by taking into account the Islamic philosophers' views. Then we expressed Ibn Rushd's contests. In the second part, we introduced Ghazâlî and Ibn Rushd's understanding of ta'wil. Finally, in the third chapter, we compared the compatibility of al-Ghazâlî's criticisms on the issue of the eternity of the world with his views of ta'wil, within the framework of Ibn Rushd's objections. We also tried to find out the reasons why he accusation Islamic Philosophers of “kufr”.

Key Words: al-Ghazâlî, Ibn Rushd, Tahâfût al-Falâsifah, Te'wil, Philosophy, Eternity, Religion.

