



Ƙadîmden Hâdiş Çıkar mı? El-Ġazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife'de Âlemin Ƙıdemine Dair Birinci Delile Yönelttiği İkinici İtirazın Analizi*

AYŞENUR ERKEN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

erken@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4698-1583>

Öz

Ebû Hâmid el-Ġazâlî'nin (ö.505/1111) *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinin birinci meselesi âlemin *kıdemine* dairdir. Bu meselede *felâsifenin* âlemin *kadîm* olduğunu savunan dört delili yer almaktadır. El-Ġazâlî, bu delillerden birincisine yönelttiği ikinci itirazda, *kadîm* bir varlığın *hâdiş* bir varlığa neden olmasının imkansız olduğunu savunan *felâsifenin*, bu dünyada *hâdişlerin* var olduğunu kabul etmesinin bir tutarsızlık olduğunu ileri sürmektedir. Bu makalede bu itirazın kilit noktası olan iki noktayı irdeleyeceğim. İlk olarak, *felâsifenin kadîm* bir âlemde *hâdişlerin* var olmasının bir çelişki oluşturmadığını göstermek üzere âlemde gerçekleşen *hâdişlerin* sonsuz bir seri oluşturmasının mümkün olduğunu iddia etmelerine karşı el-Ġazâlî'nin böyle bir serinin imkansız olduğunu savunan eleştirisini ele alacağım. İkinci olarak, *felâsifenin* âlemde gerçekleşen *hâdiş* olayların kaynağının *kadîm* varlık olan Tanrı değil; *feleklerin devrî hareketleri* olduğu iddiasına karşı el-Ġazâlî'nin yönelttiği itirazın, *şudûr* teorisinin yol açtığı birtakım çıkmazları ortaya koyduğuna dikkat çekeceğim.

Anahtar Kelimeler: Âlemin *kıdemi*, *Ƙadîm*, *Hâdiş*, *Tehâfutu'l-Felâsife*, El-Ġazâlî, Bilfiil Sonsuzluk.

Does a Temporal Event Proceed from an Eternal? An Analyses on al-Ghazâlî's Second Objection to the First Proof for the Eternity of the World in *Tahâfut al-Falâsifa*

Abstract

The first discussion of Ebû Hâmid al-Ghazâlî's (d.505/1111), *Tahâfut al-Falâsifa*, is about the eternity of the world. In the first discussion, he summarizes four proofs of philosophers for the eternity of the world. In his second objection to the first proof of *falâsifa*, al-Ghazâlî, argues that it is inconsistent for *falâsifa* accepting that there are temporal beings in this world, given that they defend the impossibility of an eternal being to cause a temporal being. In this article, I will examine two key points of al-Ghazâlî's objection. First, I will deal with al-Ghazâlî's critique of the philosophers in which he argues that it is impossible for temporal events to form an infinite series. Secondly, I will draw attention to the fact that al-Ghazâlî's objection against the philosophers' claim that the source of the temporal events that take place in the world is not God, but the rotational

movements of the celestial spheres, reveals some of the deadlocks caused by the theory of *şudûr*.

Keywords: Eternity of the World, Eternal, Temporal Event, *Tahâfut al-Falâsifa*, Al-Ghazâlî, Actual Infinity.

Giriş

Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *felâsife* ile kendisi arasında geçen bir münazara olarak tasarladığı *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinin birinci meselesinde, âlemin *kadîm* olduğunu ispat etmek üzere inşa edilmiş dört delile yer vermektedir. El-Ğazâlî, *felâsifeye* atfetmiş olduğu bu delillere itirazlar yöneltmekte ve onların bu itirazlara vereceği muhtemel cevapları detaylı bir şekilde tartışmaktadır. Âlemin *kıdem*i hakkındaki birinci delilde, *felâsife*, Tanrı ve âlem arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğunu ve bu ilişkinin Tanrı var iken âlemin de var olmasını ve Tanrı kadim olduğu için âlemin de kadim olmasını gerektirdiği savunmaktadır.¹ El-Ğazâlî, bu delile, iki ayrı formda iki temel itiraz yöneltmektedir. Birinci itirazda el-Ğazâlî, Tanrı'nın *kadîm* olmasının âlemin *kıdem*ini zorunlu kılmadığını iddia etmektedir. İkinci itirazda ise el-Ğazâlî, âlemin *kadîm* olmasının filozofların kendi sistemlerinde bir çelişki ortaya çıkardığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çelişki, filozofların bir taraftan âlemin *kadîm* olduğunu iddia ederken diğer taraftan âlemde gerçekleşen günlük olayların² *hâdis* olduğunu kabul etmeleridir. El-Ğazâlî, *felâsifenin* deliline yönelttiği ikinci itirazda, *kıdem* ve *hudûş* hakkında filozofların söz konusu yaklaşımlarının çelişkili olduğunu ortaya koymak amacıyla şu soruyu gündeme getirmektedir: Eğer filozofların iddia ettiği gibi *kadîm* bir varlığın *hâdis* bir varlığa neden olması imkansız ise, âlemde var olan bu *hâdis*ler nasıl ortaya

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında devam etmekte olan "El-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* Adlı Eserindeki Argümanların Değerlendirilmesi" başlıklı doktora çalışmamızdan üretilmiştir.

¹ El-Ğazâlî, *The Incoherence of the Philosophers=Tehâfutu'l-Felâsife*, terc. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000). Makale boyunca *Tehâfut* referansları bu esere yapılacaktır.

² Bu meselenin tartışıldığı es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkif* adlı eserinde ve 'Alâ'uddîn eţ-Tûsî (ö.887/1482) ve Hocâzâde'nin (ö.893/1488) *Tehâfut*lerinde, Üsküdarî'nin (ö.1149/1736) *Telhîş*'inde filozofların iddiasını nakzeden *hâdis*lere işaret etmek için *günlük hâdisler* (*el-hâvâdişu'l-yevmiyye*) ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade, *hâdis* kavramının anlamını değişime uğrayan, zamansal, tikel şeylerle sınırlamaktadır. Ben de kastedilen anlam konusunda netlik sağladığımı düşündüğüm için gerekli gördükçe günlük *hâdis*ler kavramını kullanmayı tercih ediyorum. Bkz. es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, terc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), c.2, s.1161; 'Alâ'uddîn 'Alî b. Muḥammed eţ-Tûsî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Kitâbu'z-Zuḥr*, tah. Riḏâ Sa'âde (Beyrut: Dâru'l-'Âlemiyye, 1983), s.82; Meḥmed Emin Üsküdarî, *Telhisu Tehâfuti'l-Ḥukemâ*, tah. ve terc. Kamuran Gökdâğ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s.92.

çıkılmaktadır? *Dehr*ler gibi âlemdeki *hādış*lerin kendi kendilerine var olduğunu düşünmediklerine göre, *felāsifenin* sisteminde *qadīm* bir âlemde *hādış*lerin nasıl var olduğu konusu izaha muhtaç görünmektedir.

Bu makalede el-Ġazālī'nin filozofların âlemin *qıdemi* hakkındaki birinci deliline yönelttiği ikinci itirazını ele alacağım. El-Ġazālī ve *felāsife* arasındaki gerçekleşen bu münazarayı ele alırken *Tehāfutu'l-Felāsife*'deki sıralamaya mümkün olduğunca sadık kalacağım. Taraflar arasındaki münazara ana hatlarıyla şu şekilde gerçekleşmektedir:

1. *Felāsifenin* delilinin ortaya konulması.
2. El-Ġazālī'nin âlemde *hādış*lerin varlığının bu delili nakzettiğini iddia eden itirazı.
3. *Felāsifenin* bu itiraza karşı, âlemde *hādış*lerin varlığının kendi sistemlerinde bir çelişki oluşturmadığı şeklindeki savunması. (Bilfiil sonsuzluk argümanı)
4. El-Ġazālī'nin *felāsifenin* savunmasının çelişkiyi bertaraf etmediği itirazı. (*İsti'dādın hādış* olması meselesi)
5. *Felāsifenin* bu itiraza karşı feleklerin hareketinin âlemdeki *hādış*lerin kaynağı olduğu savunması.
6. El-Ġazālī'nin *ilzāmı* (hasmını mağlup ettiği iddiası).

Bu makalede münazaranın kilit noktalarını oluşturduğunu düşündüğüm iki noktayı irdedeceğim. İlk olarak münazaranın üçüncü adımı olan *felāsifenin qadīm* bir âlemde *hādış*lerin var olmasının bir çelişki oluşturmadığını göstermek üzere âlemde gerçekleşen *hādış*lerin sonsuz bir seri oluşturmasının mümkün olduğunu iddia etmelerine karşı el-Ġazālī'nin böyle bir serinin imkansız olduğunu savunan eleştirisini ele alacağım. İkinci olarak, münazaranın beşinci adımı olan filozofların âlemde gerçekleşen *hādış* olayların kaynağının *qadīm* varlık olan Tanrı değil *feleklerin devrî hareketleri* olduğu iddiasına karşı, el-Ġazālī'nin yönelttiği itirazın *şudūr* teorisinin yol açtığı birtakım çıkmazları ortaya koyduğuna dikkat çekeceğim. Netice olarak, makalede, el-Ġazālī'nin *felāsifenin* âlemdeki *hādış*leri açıklama konusunda argümanlarının tutarlı olmadığını iddia eden güçlü bir itiraz ortaya koyduğunu ve bunu yaparken de savunulabilir felsefi bir pozisyona sahip olduğunu göstermeyi hedefliyorum.

Tehāfutu'l-Felāsife'ye dair bir araştırmaya başlamadan önce göz önünde bulundurulması gereken bazı hususlar vardır. Zira, el-Ġazālī'nin söz konusu eseri kaleme alırken takip ettiği metot, eseri inceleme konusunda bazı güçlüklerle yol açmaktadır. Eserin mukaddime kısmında, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de izlenen metot konusunda aydınlatıcı açıklamalar yer almaktadır.

Birinci delile yöneltilen ikinci itirazı ele almadan önce *Tehāfutu'l-Felāsife*'de gözetilen bu metodun başlıca özelliklerine dikkat çekmek, tartışmayı takip etmeyi kolaylaştıracaktır. Bunlardan birincisi, *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin yazarının meseleleri sistematik olarak tartıştığı bir eser olarak değil Platon'un diyaloglarında olduğu gibi karşılıklı iki tarafın yer aldığı bir tartışma olarak tasarlanmış olmasıdır. Okuyucu eserde bir münazara sahnesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu sahnenin bir tarafında el-Ġazālī, diğer tarafında *felāsife* yer almaktadır. Bu münazarada *felāsife* bir iddia ortaya atan taraf iken el-Ġazālī bu iddiaya karşı çıkan *sā'il* konumundadır. Bu metodu göz önünde bulundurarak, *felāsifenin* âlemin *kıdemine* dair deliline karşı el-Ġazālī'nin ikinci itirazını tahlil ederken el-Ġazālī'nin *Tehāfutu'l-Felāsife*'de kendi görüşünü ortaya koymaktan ziyade filozofların delillerinde bulunan çelişkileri göstermeyi amaçlayan negatif bir eleştiri metodu benimsemesini³ göz önünde bulundurarak, âlemde *hādîşlerin* var olma imkanını başlı başına bir problem olarak tartışmayacağım. Bunun yerine, *felāsifenin* âlemdeki *hādîşleri* açıklamak için sunduğu argümanlara karşı el-Ġazālī'nin yönelttiği eleştirilerin formu ve niteliği üzerinde duracağım.

Göz önünde bulundurulması gereken hususlardan ikincisi, münazarada el-Ġazālī'nin hasmı olarak yer alan "*felāsife*"nin kapsamı hakkındadır. *Felāsife*, kelime anlamı olarak "filozoflar" anlamına gelmektedir. Buna karşın, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer alan münazarada el-Ġazālī'nin hasmı olan "*felāsife*" ile günümüz anlamıyla felsefi düşünce faaliyeti yürüten herkes değil spesifik bir felsefi perspektife sahip bir zümre kastedilmektedir. Eserin mukaddimesinde el-Ġazālī, *felāsife* derken özellikle Ebū Naşr el-Fārābī (ö.339/950) ve Ebū 'Alī el-Ġuseyn b. 'Abdullah b. 'Alī İbn Sīnā'yı (ö.428/1037) kastettiğini belirtmektedir.⁴ Çünkü el-Ġazālī, bu iki filozofun Platon, Aristoteles ve onlardan sonraki filozofların görüşlerini en iyi şekilde İslam düşüncesine aktaran ve kendilerinden önceki bu felsefi sistemlerde gördükleri çelişkileri dikkatli bir biçimde eleyerek kendi felsefi sistemlerini kuran filozoflar olduğunu ve dolayısıyla bu iki filozofun sistemindeki tutarsızlıkları göstermekle yetineceğini belirtmektedir. Bu makalede söz konusu perspektife sahip olmayan filozofların olabileceğini göz önünde bulundurarak bir karışıklığa yol açmaması adına el-Ġazālī'nin hasmı olan filozofları ifade etmek için *felāsife* kavramını kullanmaktayım.

³ El-Ġazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de nasıl bir metod benimseyeceğini belirttiği üçüncü mukaddimesinde, bu eseri filozofların görüşlerine reddiye olarak kaleme aldığını, kendi görüşlerini ve tezlerini bu eserde ortaya koymayacağını özellikle belirtmektedir, bkz. El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.7.

⁴ El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.4.

Üçüncü husus ise, argümanların analizini zorlaştıran bir başka noktadır. Bu da münazara sahnesinde hasım olarak yer alan *felâsifenin* argümanlarının el-Ğazâlî tarafından bize aktarılıyor olmasıdır. Tartışmanın el-Ğazâlî tarafından kurgulanması ve yönetilmesi, bu argümanların *felâsifenin* eserlerinde nasıl yer aldığı sorusunu doğurmaktadır. Çeşitli araştırmacılar bu meseleyi ele almış ve *felâsifenin* argümanlarının izlerini sürmüş ve bunların asıllarına ulaşmışlardır.⁵ Bununla birlikte hem el-Ğazâlî'ye hem de filozoflara karşı eleştirel bir tutum takınarak *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı bir eser kaleme alan Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed İbn Ruşd (ö.595/1198), el-Ğazâlî'nin *felâsifeye* atfettiği delillerin otantikliğine dair bir sorgulama yapmaktan ziyade, doğrudan eserde sunulan delillere ve el-Ğazâlî'nin bunlara yönelttiği itirazlara odaklanmıştır. Onun bu tercihi *Tehâfut*'taki delillerin *felâsifeye* aidiyeti ile ilgili dikkat çekici bir tartışma olmadığına önemli bir göstergesidir. Nitekim, el-Ğazâlî'nin aktarımının güvenilir olmaması durumunda, İbn Ruşd'ün bu delillere dayanarak *felâsife* ile hesaplaşma girişimi de tartışmalı hale gelmiş olurdu. Bu makalede, ilgili delillerin *felâsifeye* aidiyetine dair bir tartışma yapmak yerine *felâsifeye* atfedilen söz konusu delile karşı el-Ğazâlî'nin itirazının mahiyetine odaklanarak felsefi analizini yapmaya gayret edeceğim.

Son olarak dikkat edilmesi gereken husus ise el-Ğazâlî'nin bu münazaradaki gayesi hasmının delillerinin tutarsızlığını göstermek olduğu için itirazlarını yöneltirken sadece kendisinin benimsediği görüşlere değil farklı görüşlere de başvurduğunu belirtmesidir.⁶ Bir tartışma sırasında hasmının deliline karşı itiraz yönelten kişinin görüşüne bakılmamaktadır. Zira tartışmanın odağında delili ortaya koyan kişinin iddiası olduğu için *sâ'ilin* vazifesi yalnızca bu delili sorgulamaktır. Delilin tutarsızlığını ya da yanlışlığını göstermek gayesiyle çeşitli görüşlere başvurabilir. Hatta *sâ'ilin* kendi görüşü hasmının görüşü ile hakikatte aynı olsa bile tartışma sırasında hasmının deliline karşı argümanlar yöneltebilir. Nitekim, tartışma adabına göre *sâ'il* soruları yönelten taraftır ve *sâ'ilden* herhangi bir görüşü benimsemesi beklenmemektedir.⁷ Ben de bu makalede el-Ğazâlî'nin konuyla ilgili perspektifinin aslında ne olduğunu irdelemeyeceğim. Buradaki amacım ne el-Ğazâlî'nin benimsediği görüşler hakkında ne de İslam filozoflarının

⁵ Bu çalışmalardan birisi için bkz. İdris Cevahir, "Âlemin Ezeliği Meselesinin İbn Sina ve Öncesindeki Kaynakları" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010).

⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.7-8.

⁷ Şemsüddin Muḥammed b. Eşref es-Semerḳandî, *Şerḥu'l-Fuṣûl*, tah. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan (yayımlanmamış çalışma), §15.

benimsediği görüşler hakkında *nihai* bir yargıya varmak olduğu için bu argümanları ortaya koyan şahıslar ve mensup oldukları zümrelerden bağımsız olarak argümanların kendisine odaklanmaya gayret edeceğim.

Tehāfutu'l-Felāsife'de âlemin *kıdemini* ispat etmek üzere ortaya konulan birinci delile yapılan ikinci itirazda gündeme getirilen 'âlemdeki *hâdiş*lerin nasıl ortaya çıktığı' meselesi, el-Ğazālî'den sonraki dönemde Tanrı ve âlem ilişkisinin tartışıldığı eserlerde uzun ve detaylı tartışmalara konu olmuştur. Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerîm b. 'Ahmed eş-Şehristânî'nin (ö.548/1153) *Muşāra'at'ul-Felāsife*,⁸ 'Aḡduddīn el-İcî'nin (ö.756/1355) *el-Mevākif*,⁹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcānî'nin *Şerhu'l-Mevākif*,¹⁰ eserleri gibi birçok eserde âlemin *kadīm* olduğunu savunan ve bunu reddeden iki yaklaşıma dair karşılıklı argümanlara yer verilerek âlemdeki *hâdiş*lerin ortaya çıkışı meselesi tartışılmaktadır. El-Ğazālî'nin *Tehāfut* eserindeki metodunu takip ederek bir *Tehāfut* eseri kaleme alan 'Alāuddīn eṭ-Ṭūsî ve Ḥocāzāde ikinci itirazı diğer itirazdan daha önce ve detaylı olarak ele almaktadır. Ḥocāzāde'ye haşiye yazan Kemālpāşāzāde (ö.940/1534), eserinde el-Ğazālî'nin ikinci itirazını farklı delillerle destekleyerek geliştirmiştir. Ne var ki, *Tehāfut* literatürünü değerlendiren çağdaş çalışmalarda Tanrı'nın iradesi, Tanrı'nın bilgisi, nedensellik gibi bahislere dair uzun uzadıya tartışmalar olmasına karşın âlemdeki *hâdiş*lerin nasıl ortaya çıktığına dair bu argümanın üzerinde yeterince durulduğu söylenemez. Bu makalede, el-Ğazālî'nin ikinci itirazının argümantatif bir tahlili yapılacaktır.

1. *Kadimden Hâdiş Sadır Olur Mu?*

El-Ğazālî'nin, filozofların âlemin *kıdemini* hakkındaki delillerine yönelttiği itiraza geçmeden önce *Tehāfut*'te sunulan şekliyle *felāsifenin* deliline kısaca yer verelim. Filozoflar, birinci delilde, âlemin *hâdiş* olması durumunda ortaya çıkan çelişkilerden dolayı değişmeyen, *kadīm* bir Tanrı'nın *hâdiş* bir âleme neden olamayacağını ileri sürmektedir. *Felāsifeye* göre, âlemin *hâdiş* olması, yani sonradan¹¹ yaratılmış olması, âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir *muraccihin* (belirleyici etkenin) sonradan varlığa geldiğini göstermektedir.

⁸ Eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth İbn 'Abdulkerîm, *Muşāra'at'ul-Felāsife*, tah. Suheyr M. Muḡtār (Kahire: byy., 1976), ss.119-125.

⁹ 'Aḡduddīn el-İcî, *Mevākif fi 'İlmi'l-Kelām*, (Beyrut: 'Âleml-Kutub, tsz), ss.248-251.

¹⁰ Es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcānî, *Şerhu'l-Mevākif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), c.2, ss.1156-1166.

¹¹ *Felāsife* ve el-Ğazālî'nin, *kadīm* ve *hâdiş* kavramlarına verdikleri anlamlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farkların genel tartışmayı etkileyeceğini düşündüğüm noktalarda kavramların hangi anlama işaret ettiğini belirten açıklamalar ekleyeceğim.

Felâsife, böyle bir *muraccihin* varlığının ancak Tanrı'da bir değişme olmasından kaynaklanacağını iddia ederek bu *muraccih*i imkansız görmektedirler. Bu iddianın gerekçesi, âlemin var olduğu *an* için “neden daha önce değil?” sorusunun yöneltilebilmesidir. *Felâsifeye* göre, âlemin *hâdis* olması, âlemin –var olduğu *andan* daha önceki bir anda da var olma imkanı olduğu halde– daha sonra var kılınmış olduğunu göstermektedir. *Felâsife* böyle bir duruma neden olan *muraccihin* de sonradan meydana gelmiş olmasını gerektirdiğini ve bu durumun âlemin var edicisi olan Tanrı'da bir değişme olduğu anlamına geleceğini belirtmektedir. Ancak Tanrı, hiçbir şekilde değişime konu olmayacağı için âlemin *hâdis* olması da imkansızdır. Böyle bir akıl yürütmeye dayanan *felâsife*, *qadim* olan bir varlığın *hâdis* bir âleme neden olmasının imkansız olduğunu, diğer bir ifadeyle *qadim* bir varlıktan *hâdis* bir varlığın sadır olmayacağını savunmaktadır. Bu delile göre, Tanrı'nın *qadim* bir âleme neden olması zorunludur.¹² Bu delilde, Tanrı ve âlem arasındaki nedenlik ilişkisinin tabiatı temel alınarak değişmeyen bir Tanrı'nın zorunlu olarak *qadim* bir âleme neden olacağı iddia edilmektedir. Bu delili şematik olarak şöyle gösterebiliriz:

- (1) Tanrı âlemin nedenidir.
- (2) Tanrı *qadim*dir.
- (3) *Qadimden hâdisin* sadır olması imkansızdır.¹³
 - (a) *Qadimden hâdis* sadır olursa *qadim* varlıkta değişme olmuş olur.
 - (b) *Qadim* varlığın değişmesi imkansızdır.
- (4) *Qadimden qadim* sadır olur.
- (5) O halde âlem *qadim*dir.

Münazaranın tarafları (1) ve (2) öncülünde yani Tanrı'nın âlemin nedeni ve *qadim* olduğu konusunda hemfikirdir. El-Ğazâlî'nin *felâsifeye* itirazı, (3) yani “*Qadimden hâdisin* sadır olması imkansızdır” öncülü hakkındadır.

El-Ğazâlî, itirazını şöyle ifade etmektedir:

¹² El-Ğazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'de aktardığı bu delilin İbn Sînâ'nın âlemin *kidemine* dair delili ile oldukça uyumludur. Delilin çeşitli versiyonları için bkz. Ebü 'Alî İbn Sînâ, *Kitâbu-ş Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, c.2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), ss.79-81. Ebü 'Alî İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing=es-Şifâ: el-İlâhiyyât*, terc. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), ss.299-307. Ebü 'Alî İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Manţikiyye ve't-Tabriyye ve'l-İlâhiyye*, tah. Mâcid Faḫrî (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), ss.288-292.

¹³ Makale boyunca sıklıkla başvurduğumuz “*Qadimden hâdis* sadır olması imkansızdır” öncülüyle *felâsife*, *qadimden hâdisin doğrudan* sadır olmayacağını yahut ileride tartışılacağı üzere *ilk hâdisin qadimden* sadır olmayacağını kastetmektedir. El-Ğazâlî, itirazını bu anlamları göz önünde bulundurarak inşa etmektedir.

Denilebilir ki: Siz *kadīm* olandan, *hādīş* olan herhangi bir şeyin meydana gelmesini mümkün görmüyorsunuz, ama bunu kabul etmek zorundasınız; ***çünkü âlemde hādīşler vardır*** ve bunların nedenleri vardır. *Hādīş*lerin sonsuza kadar başka *hādīş*lere dayanması imkansızdır. Buna akıllı bir kimse inanamaz.¹⁴

El-Ġazālī, bu pasajda, âlemde *hādīş*lerin var olmasının *felāsifenin* de kabul ettiği apaçık duyusal bir gerçek olduğunu ve bu durumun (3) öncülü ile çelişki arz ettiğini ileri sürmektedir. Zira *felāsife* bir taraftan *kadīm*den *hādīş* sadır olmadığını iddia ederken diğer taraftan âlemde *hādīş*lerin var olduğunu kabul ederek çelişkiye düşmektedir. Bu itirazda açıkça yer almayan basamakları da ekleyerek argümanı şu şekilde formüle edebiliriz:

- A. Âlemde *hādīş*ler vardır.
- B. Bu *hādīş*ler kendi kendilerine var olamazlar.
- C. Bu *hādīş*lerin nedenleri vardır.
- D. Bu *hādīş*lerin nedenleri ya *kadīm*dir ya *hādīş*tir.
- E. Bu *hādīş*lerin nedenleri *hādīş* olamaz. (Bu durum *teselsule* yol açtığı için imkansızdır.)
- F. O halde *kadīm*, *hādīş*e neden olmuştur.

Bu argümanın öncülleri *felāsifenin* de kabul ettiği öncüllerdir. Öncelikle bu itirazın kilit noktalarından olan (A) ve (B) öncülünü dikkate alalım. *Kadīm*den *hādīş*in sadır olmadığını iddia eden bir sistemde âlemdeki bu *hādīş*lerin nasıl var olduğu meselesi bu münazaranın temel tartışmasıdır. Münazaranın taraflarının hemfikir olduğu (A) öncülüne göre “Âlemde *hādīş*ler vardır”. Bu *hādīş*leri, 30 Mayıs 2021 tarihinde Ankara’ya yağmur yağması, şu anda bir saksığanın masadan kuruyemiş yemesi ve bunun gibi daha önce gerçekleşmemiş, benzersiz, tikel olaylar olarak düşünebiliriz. Âlemde daha önce var olmayan *hādīş*lerin varlığa gelmesi, var olan *hādīş*lerin yok olması gibi değişimler sürekli olarak devam etmektedir. *Felāsifeye* göre, âlemdeki bu *hādīş*ler kendi kendilerine var olamaz, var olmak için bir nedene muhtaçtır (B öncülü).¹⁵ Bu durumda söz konusu nedenin *kadīm* mi *hādīş* mi olduğu sorusu gündeme gelmektedir. El-Ġazālī’nin dikkat çektiği tutarsızlık da burada ortaya çıkmaktadır: Bir tarafta “ilk neden” olarak kabul edilen

¹⁴ El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.27. (Metinde yer alan bold vurgular bana ait.)

¹⁵ El-Fārābī ve İbn Sīnā gibi Tanrı inancına sahip olan filozofların Tanrı-âlem ilişkisi anlayışlarına göre Tanrı bizatihi zorunlu varlıktır. Tanrı hariç her şeyin bir nedeni vardır ve bu neden nihayetinde Tanrı’ya dayanmaktadır. İslam düşünce geleneğinde bu konuya dair tartışmalar ise bir nedenin var olup olmadığı hakkında değil, bu neden-sonuç ilişkisinin zorunlu mu yoksa zorunsuz mu olduğu hakkındadır. Bkz. Muhammed Fatih Kılıç, “İlîyet Teorisi,” Ömer Türker (ed.), *Metafizik - İslam Düşüncesinde Teoriler I* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, c.3, s.1184.

qadim varlık diğere tarafta içinde kendilerini var kılacak bir nedene muhtaç olan *hâdiş*lerin olduğu bir âlem vardır. Bu *hâdiş*lerin nedenlerinin *hâdiş* olması teselsüle yol açtığına göre, bu durumda geriye *qadimden hâdişin* sadır olduğu seçeneği kalmaktadır. Bu sonuç ise filozofların delilinin (3) numaralı öncülü olan “*Qadimden hâdişin* sadır olması imkansızdır” öncülü ile çelişmektedir. Buna göre *felâsife*, âlemde *hâdiş* olayların var olduğunu ve bu *hâdiş*lerin kendi kendine var olamayacağını kabul etmelerine rağmen *qadimden hâdişin* sadır olduğunu reddetmektedir. El-Ğazâlî'nin bu itirazına karşı *felâsifeye* düşen âlemde var olan *hâdiş*lerin kaynağı konusunda bir izah getirmektir. Zira, *felâsifenin* deliline göre *qadim* bir varlık yalnızca *qadim* varlığa neden olduğuna göre âlemdeki *hâdiş*lerin nasıl ortaya çıktığı meselesi izaha muhtaç görünmektedir.

El-Ğazâlî, ikinci itirazında, *felâsifenin qadim* varlık ile âlemdeki *hâdiş*ler arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerinin kendi sistemleriyle çelişkili olduğunu göstermek amacıyla ikinci bir noktayı daha gündeme getirmektedir:

Şayet böyle bir durum [*hâdiş* nedenlerin *teselsulü*] mümkün olsaydı, o zaman siz eş-Şâni“in varlığını kabul edemez ve ***mümkün varlıkların (mumkinât) kendisine dayandığı Zorunlu Varlık'ı ispat edemezsiniz.*** *Hâdiş*lerin *teselsulü*nün nihayete erdiği bir limit (*taraf*) varsa, işte bu limit, *qadim* bir varlık olmalıdır. Bu durumda, kendi ilkenize göre *qadimden hâdişin* sadır olmasının mümkün olması gerekir.¹⁶

El-Ğazâlî, burada filozofların *qadimden hâdişin* sadır olduğunu kabul etmeleri gerektiğini, aksi takdirde Tanrı'nın varlığını ispat etmek amacıyla ileri sürdükleri argümanı savunamayacaklarını iddia etmektedir. Yukarıdaki pasajda, filozoflara nispet edilen delilin kozmolojik delillerin bir versiyonu olduğu görülmektedir. Kozmolojik deliller, Tanrı'nın varlığını ispat etmek için âlemdeki varlıklardan yola çıkan delillerdir. Bu delile göre, âlemde mevcut olup değişime ve harekete konu olan *hâdiş* varlıklarının bir nedeni olmalıdır. İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde, el-Ğazâlî'nin buradaki aktarımıyla oldukça uyumlu bir versiyonu yer alan bu delile göre,¹⁷ âlemdeki

¹⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.28.

¹⁷ İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde “Zorunlu Varlığın İspatı” başlığı altında sunduğu delil de aynı forma sahiptir. Bu delil, el-Ğazâlî'nin âlemdeki günlük *hâdiş*lerin varlığını çağrıştıran bir şekilde “Bir varlığın olduğunda kuşku yoktur (*lâ şekke enne hunâ vucüden*)” ifadesiyle başlamaktadır. *en-Necât*'taki delil için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.271-272. Delilin çok benzer bir başka versiyonu için bkz. Ebü 'Alî İbn Sînâ, *Eş-Şifâ: İşaretler ve Tembihler*, terc. Ekrem Demirli ve Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s.129. İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde benzer formları olan bu delil, kimi araştırmacılar tarafından kozmolojik değil, ontolojik bir delil olarak yorumlanmaktadır. İbn Sînâ'nın bu delilinin mahiyeti ile ilgili detaylı bir tartışma için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân - Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), ss.233-255.

hâdiş varlıklar, var olma ve olmama imkanları eşit olduğu halde var olmuş olan mümkün varlıklardır (*mumkinât*).¹⁸ Bu varlıkların yok olmaları mümkün olduğu halde yok değil de var olmaları, onları varlığa getiren bir neden olduğunu göstermektedir. Bu nedenlerin de bir nedeni olmalıdır. Nedenler zincirinin böyle devam etmesi bilfiil sonsuzluğun imkansız olması ilkesine aykırı düştüğü için imkansız görülmektedir.¹⁹ Dolayısıyla bu zincir, kendisi *hâdiş* olmayan ve nedenli olmayan bir varlıkta son bulmalıdır. İşte bu varlık, *kadîm* bir varlık olan Tanrı'dır.²⁰ El-Ğazâlî'ye göre *felâsifenin* bu delili, onların âlemdeki *hâdiş*lerin nihayetinde *kadîm* bir varlığa dayanıyor olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir. El-Ğazâlî'nin dikkat çektiği gibi, *felâsifenin* bir taraftan *hâdiş*lerin *kadîme* dayandığını savunurken diğer taraftan *kadîm* bir varlıktan *hâdiş*in çıkmayacağı iddialarının tutarlı bir şekilde sürdürülmesi mümkün görünmemektedir. Zira, âlemdeki her şeyin nihai nedeninin Tanrı olduğunu kabul eden her görüşün âlemde var olan *hâdiş*lerin bir noktada *kadîme* dayandığını kabul etmeleri temel sezgilerimizle oldukça uyumludur. Bu eleştirilerin “*Ķadîmden kadîm çıkar*” iddiasını savunan el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistem filozoflarına yöneltildiğini düşündüğümüzde, bu filozofların bu kadar açık bir çelişkiyi göz ardı etmeleri beklenemez. Pekâlâ, filozoflar âlemdeki *hâdiş* varlıklarının ortaya çıkışını bir çelişkiye düşmeden nasıl izah edebilirler? *Tehâfutu'l-Felâsife*'de yer alan münazarada el-Ğazâlî, *felâsifenin* böyle bir soruya verebilecekleri muhtemel cevapları sunmaktadır. Bu cevaplardan ilkinde göre filozoflar, “âlemdeki tikel *hâdiş*ler” ile “âlemin kendisinin bir bütün olarak *hâdiş* olması” arasında bir ayrıma giderek “*kadîmden hâdiş* sadır olmaz” öncülünde yer alan *hâdiş*

¹⁸ El-Ğazâlî'nin burada âlemde mevcut olan *hâdiş*ler için mümkünler (*mumkinât*) kavramını kullanması, filozofların kozmolojik delilinde *hâdiş*lerin *hâdiş* olmaları yani sonradan olmaları açısından değil, mümkün olmaları açısından bir temel teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Var olma ve yok olma imkanları eşit olan mümkünler var olmaları için varlıklarını yokluklarına tercih eden bir nedene muhtaçtırlar. Buna karşın zorunlu varlık bizatihi ve nedensiz olarak vardır. İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığına dair delillerden bir diğeri olan *hudûş* delilinde ise âlemin bir yaratıcıya muhtaç olmasının nedeni varlığın imkanı açısından değil yoktan var olması cihetiyedir. Dolayısıyla el-Ğazâlî'nin *felâsifenin* deliline yer vermesinin nedeni, onların bu delilde bilfiil sonsuzluğun imkansızlığına dayandıklarını göstermektir. Dolayısıyla, el-Ğazâlî, burada kozmolojik delilin iki ayrı versiyonu olan imkan ve *hudûş* delili arasındaki belirttiğimiz farktan ziyade iki delil arasındaki ortak bir noktaya vurgu yapmaktadır.

¹⁹ Davidson, İbn Sînâ'nın bu delili her zaman bilfiil sonsuzluğun imkansızlığına dayanan bir delil olarak sunduğunu belirtmektedir. Bununla ilgili detaylı bir tartışma için bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), ss.351-352.

²⁰ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.31. El-Ğazâlî'nin filozofların Zorunlu Varlık'ı ispat etmek amacıyla inşa ettikleri delil olarak sunduğu bu delil, İbn Sînâ'nın deliliyle uyumlu görünmektedir. Bu delile göre, âlemdeki *hâdiş* varlıklar, var olma ve olmama imkanları eşit olan mümkün/kontenjan varlıklardan olup varlıklarını yokluğa tercih eden bir nedene muhtaçtırlar.

kavramıyla ikinci anlamı yani “âlemin kendisinin bir bütün olarak *ĥadis* olması”nı kastettiklerini iddia etmektedirler. Şimdi *Tehâfutu'l-Felâsife*'de filozoflara atfedilen bu savunmayı ele alalım.

2. *Ħadisler Zincirinin bir başlangıcı var mıdır?*

Felâsife, el-Ķazâlî'nin kendilerine yönelttiği tutarsızlık iddiasının, kendi delillerinin (3) numaralı öncülünde “*ĥadis*” kavramı ile kastettikleri mananın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. El-Ķazâlî'nin itirazına verdikleri cevap, bu kavram ile kastettikleri anlamı netleştirmeye yöneliktir. *Felâsifenin* cevabı Őu şekildedir:

Biz, ne olursa olsun **herhangi bir *ĥadis*in *ĥadimden* sudur etmesini** imkansız görmüyor, sadece ***ĥadislerin ilki* olan *ĥadis*in *ĥadimden* sudur etmesini imkansız görüyoruz.** Zira, ne vaktin gelmesi, ne alet, ne Őart, ne tabiat, ne gaye, ne herhangi bir sebep açısından *ĥudûş* hâli ile önceki hâl arasında varlık cihetinin tercih edilmesine yol açabilecek bir fark vardır.

21

Felâsife, bu pasajda, el-Ķazâlî'nin delile yönelttiği itirazın “*ĥadislerin ilki*” ile “âlemdeki *ĥadisler*” arasındaki farkı göz ardı etmesinden kaynaklandığını ileri sürmektedirler.²² Buna göre, “*ĥadislerin ilki*” olduğu iddia edilen bir *ĥadis*in, *ĥadimden* sadır olması imkansızdır. Buna karşın “ilk *ĥadis*” olma niteliğine sahip olmadığı sürece âlemde *ĥadislerin* var olmasında bir imkansızlık yoktur. El-Ķazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'de *felâsifenin* verebileceği muhtemel bir cevap olarak yer verdiği bu cevabın, çok muhtasar olmasına rağmen *felâsifenin* âlemdeki *ĥadislerin* varlığı hakkındaki görüşlerini netleştirdiğini söyleyebiliriz.

Felâsifenin iki tür *ĥadis* arasında yaptıkları bu ayırım ile, esas itibariyle, “âlemdeki *ĥadislerin* bir başlangıcı olup olmadığı” tartışmasına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Filozoflara göre âlemde var olan *ĥadislerin* âlemin *ĥidemine* hâle getireceğini düşünmek, âlemdeki *ĥadislerin bir başlangıcı olduğunun* kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki onlara göre *ĥadisler* zincirinin bir başlangıcı olamaz; bu *ĥadislerin* her biri, zamansal olarak birbirini takip eden bir şekilde, ezeli ve ebedi olarak meydana gelmeye

²¹ El-Ķazâlî, *Tehâfut*, s.28.

²² Marmura, burada *ĥadimden* sudur ettiği kabul edilen *ĥadis*in, illeti ile mantıksal bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde olan *ĥadis* olduğuna dikkat çekmektedir. O, burada filozofların, illeti ile zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde olan *ĥadislerin* bir ilki olamayacağını vurguladıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla Marmura iki *ĥadis* arasındaki farka; zamansal ve mantıksal kavramlarıyla işaret etmektedir. Michael E. Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity in the ‘Tahafuts’ of Al-Ghazali and Ibn Rushd” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan, Michigan, 1959), s.62.

devam etmektedir.²³

Felâsifenin hâdiş kavramıyla kastettikleri anlamın “ilk *hâdiş*” olmadığına dikkat çekmeleri kendi teorilerinin bütünlüğü açısından önemlidir. Nitekim el-Ğazâlî'nin, *Tehâfutu'l-Felâsife*'nin birinci meselesinde detaylı olarak aktardığı âlemin *kıdemine* dair birinci delile göre, *felâsife*, ilk *hâdiş*in varlığını kabul ettikleri takdirde, *kadîm* bir varlığın sonradan var olan *hâdiş* bir âlemi var kıldığını da kabul etmeleri gerektiğinin farkındadırlar. Hatta, birinci delilin böyle bir ilk *hâdiş*in imkansız olduğu üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz. Birinci delilde *felâsife* ilk *hâdiş*in imkansızlığını “... *kadîm*de bir değişiklik olmaksızın *kadîm*den *hâdiş*in sadır olması imkansızdır” şeklinde ifade etmektedir.²⁴ Delilde, *kadîm*de değişikliğe yol açtığı iddia edilen bu *hâdiş* de ilk *hâdiş* olma özelliği taşıyan *hâdiş*ten başkası değildir. Burada *felâsife kadîm* varlığın genel itibarıyla/mutlak olarak herhangi bir *hâdiş*e neden olmasına değil, âlemdeki *hâdiş*lerin başlangıcı olma niteliği taşıyan ve yoktan var olmuş bir *hâdiş*e neden olmasına karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla, el-Ğazâlî'nin yukarıdaki pasajda yer alan itirazında yalnızca kısa bir cümle ile işaret ettiği “herhangi bir *hâdiş*” ile “ilk *hâdiş*” arasındaki farkın, aslında âlemin *kıdem*i tartışmasında merkezi bir noktaya işaret ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre bir ilk *hâdiş*in varlığını kabul etmek *felâsifenin* sistemlerinin temel unsurlarından vazgeçmelerini gerektirecektir. Zira, bir ilk *hâdiş*in varlığını yani *hâdiş*lerin bir başlangıç noktasına sahip olduğunu kabul etmek, aslında yoktan yaratmayı ve dolayısıyla *fâil-i muhtâr* bir Tanrı'yı kabul etmek anlamına gelmektedir. Oysa, âlemin yoktan yaratılmış olup olmaması, tarafların aralarındaki en temel anlaşmazlık noktasıdır.

Bölümün başında alıntılıyarak yer verdiğimiz cevaba göre, *felâsifenin* âlemde bir ilk *hâdiş* olmadığını iddia ettiğini, buna karşın âlemde ilk *hâdiş* olma özelliği taşımayan herhangi bir *hâdiş*in var olmasını kabul ettiklerini görmekteyiz. *Kadîm*den sadır olması imkansız görülmeyen bu *hâdiş* kavramı ile zamansal, tikel *hâdiş*lere işaret edildiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten mümkün ve nedenli olması anlamında *kadîm* olan âlemin de *felâsife* tarafından “*hâdiş*” olarak adlandırılması da söz konusudur.²⁵ Bu durumda

²³ *Hâdiş*lerin ezeli ve ebediliğinden bahsetmek ilk bakışta bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak burada kastedilen bir X'in hem *hâdiş* hem *kadîm* olması değil, art arda gelen *hâdiş*ler zincirinde yer alan *hâdiş*lerin bir başlangıç ve sona sahip olmaksızın art arda meydana gelmeye devam etmesidir. Bu görüş esasen, filozofların maddeyi *kadîm* kabul edip, *hâdiş*lerin maddeye arız olan suret, araz ve niteliklerin değişmesinden kaynaklandığı görüşüyle alakalıdır.

²⁴ Bu mesele birinci delile yapılan birinci itirazda detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. Bkz. El-Ğazâlî, *Tehâfut*, ss.13-27.

²⁵ İbn Sînâ'nın zati *hudûş* (*el-hudûş ez-zâtî*) ile ilgili tartışmaları için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, terc. Muhittin Macit ve diğerleri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.138.

delilde yer alan “*Ķadimden Ħadisın sadır olması imkansızdır*” öncülünü değerlendirmek için *Ħadis* kavramının anlamlarını netleştirmemiz gerekmektedir. *Felāsifenin*, aşığıdaki iki manaya geldiğı müddetçe *Ħadislerin* varlığında bir beis görmediğı anlaşılmaktadır:

I. *Zati Ħadis (el-Ħadis ez-zātī)*: Tanrı'nın illet, âlemin de *ma'lul* olduğunu düşündüğümüzde, Tanrı, kendisinin herhangi bir illete sahip olmaması anlamında *Ķadim*, âlem de Tanrı'nın neden olduğu ve Tanrı ile birlikte zorunlu olarak var olan *ma'lul* olması anlamında *zati Ħadis* olarak adlandırılmaktadır. *Felāsifeye* göre böyle bir *Ħadisın* varlığı mümkündür. Zira bu anlamıyla *Ķadim* (Tanrı) ve *Ħadis* (âlem) arasında, yalnızca mantıksal bir öncelik-sonralık ilişkisi vardır. Dolayısıyla *felāsife* âlemi nedenli olması bakımından *Ħadis* olarak adlandırıyor olsa bile aslında Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir durum söz konusu olamayacağı için âlem zorunlu olarak var olan *Ķadim* bir varlıktır. Bu anlayışa göre *zati Ħadis* Tanrı ile birlikte var olduğu için onun zamansal bir başlangıcı olması da söz konusu değildir.²⁶

II. Herhangi bir başlangıç noktasına sahip olmayan bir zincirin birimlerini oluşturan *zamansal Ħadis*. *Felāsifeye* göre, âlemde “bir başlangıç yahut ilk olma özelliğı taşımayan *Ħadisler*”in var olmasında bir beis yoktur. *Felāsife*, her bir zamansal *Ħadis*ten önce başka bir *Ħadisın* var olduğu, sonsuza kadar giden bir *Ħadisler* zincirini mümkün görmektedir. *Felāsifenin* varlığını kabul ettiği *zamansal Ħadisler* aşığıda ele alınacaktır.

İşte *felāsifenin*, el-Ķazālī'nin itirazına verdiği cevapta, varlığını imkansız gördüğü *Ħadis*, (I) *zati Ħadis* ya da (II) herhangi bir *zamansal Ħadis* değil var olan *Ħadislerin* ilki olma niteliğine sahip olan *ilk Ħadistir*. *Felāsifenin* böyle bir ilk *Ħadisın* varlığını kabul etmemeleri onların sisteminde âlemdeki *Ħadislerin* bir başlangıcı olmaksızın var olduğu anlamına gelmektedir. O halde söz konusu bu *Ħadislerin* ezelî/sonsuz bir seri oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu makalede ele aldığımız ikinci itirazda âlemdeki *Ħadislerin* sonsuz bir seri oluşturduğu görüşü açıkça ifade edilmemiştir. Buna karşın, âlemin *Ķidemi* tartışması bütün olarak değerlendirildiğinde bu itirazda *felāsifenin* âlemde *Ħadislerin* var olduğunu ve bu *Ħadislerin* mütemadiyen yenilenen sonsuz bir seri oluşturduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Zamansal olan *Ħadislerin*

²⁶ İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.254. El-Ķazālī, bu tartışması sırasında *zati Ħadis* kavramını kullanmamış olsa da örneğın İbn Sīnā'nın, ilk neden olan *Ķadim* bir Tanrı ile birlikte var olan bir *ma'lul* olarak ele aldığı âlem, bir bütün olarak “nedenli” olması anlamında mümkün ve *Ħadistir*. Bu anlamda *Ħadis*, esas itibarıyla Tanrı gibi *Ķadim* görüldüğü için âlemdeki günlük, zamansal *Ħadislerden* farklı bir manaya işaret etmektedir. El-Ķazālī'nin bu itirazında filozoflara yönelttiğı çelişki iddiası ise *zati Ħadis* ile değil, daha ziyade *felāsifenin* da varlığını kabul ettikleri zamansal tikel *Ħadislerle* ilgilidir.

nasıl bir sonsuz seri oluşturduğunu netleştirmek için bu *hâdiş*leri, başlangıç²⁷ yönünde *kadîm* olan bir sayı doğrusundaki birimler gibi düşünelim. Bu sayı doğrusunda bulunan *hâdiş* birimlerin her birinden önce başka bir *hâdiş* bulunmalıdır ve bu durum başlangıç yönünde sonsuza kadar böyle devam etmektedir. Bu *hâdiş*ler, zamansaldır; dolayısıyla her bir *hâdiş* bir diğerinden zamansal olarak önce gelmektedir. İşte *felâsîfeye* göre, birbirini takip eden günlük olayların art arda gelmesinin yol açtığı böyle bir zamansal *hâdiş*ler zincirinin sonsuz olması mümkündür.²⁸ Fakat, biliyoruz ki, *felâsîfe* bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesini kabul etmektedir.²⁹ Bu durumda “bilfiil sonsuzluk imkansız olduğu halde sonsuz zamansal *hâdiş*ler serisi nasıl mümkün olur?” sorusu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla *felâsîfenin* âlemdeki *hâdiş*lerin “*kadîm*den *kadîm* sadır olur” öncülüne hâle getirilmeden nasıl var olduğunu açıklamak için öncelikle zamansal *hâdiş*ler serisinin bir başlangıcının olmamasının mümkün olduğunu göstermeleri gerekmektedir.

Felâsîfe, zamansal *hâdiş*lerin sonsuz bir seri oluşturmasının bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesiyle çelişmediğini ileri sürmektedir. Çünkü onlar, sonsuz bir serinin imkansız olması için aynı anda sağlanması gereken iki koşul olduğunu ileri sürmektedirler. Bu koşullardan birincisi bu serinin birimlerinin (1) “bir arada var olma” koşulu ve ikincisi (2) “bir tertip içerisinde var olma”³⁰ koşullarıdır. *Felâsîfeye* göre, âlemdeki *hâdiş*ler, zamansal olarak birbirini takip eden olaylar olduğu için birinci koşulu yani “bir arada var olma” koşulunu sağlamamaktadır. Çünkü zamansal olaylar, bir

²⁷ Filozoflar, *hâdiş*lerin bir başlangıcı olduğunu kabul etmedikleri için sayı doğrusunda başlangıç yönü olarak ifade ettiğimiz bu yönü “geçmiş yönü” olarak anlayabiliriz.

²⁸ El-Ğazâlî, filozofların görüşlerini aktarmak üzere kaleme aldığı *Mağâsîdu'l-Felâsîfe* adlı eserinde yer alan “Sonlu ve Sonsuz” adlı bölümde dört ayrı bakımdan sonsuzluktan söz edilebileceği belirtilmektedir. Bunlar; (1) Feleklerin hareketinin sonsuzluğu, (2) insan nefislerinin sonsuzluğu, (3) cisimlerin ve boyutların sonsuzluğu, (4) nedenler zincirinin sonsuzluğu. Filozoflara göre feleklerin hareketinin ve insan nefislerinin sonsuzluğunda bir beis yoktur. Cisimlerin ve nedenlerin sonsuzluğu ise imkansızdır. Bkz. Ebü Hâmid el-Ğazâlî, *Mağâsîdu'l-Felâsîfe*, tah. Suleymân Duniyâ (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1961), ss.192-193.

²⁹ Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö.252/866[?]), *Felsefî Risâleler* adlı eserinde bilfiil sonsuzluğun imkansız olduğunu matematiksel delillerle ortaya koymaktadır. Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, “Âlemin Sonluluğu Üzerine,” terc. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021) içinde, ss.192-197. İbn Sînâ ise el-Kindî'nin katkılarını da gözeterek bilfiil sonsuzluk tartışmasını sürdürmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s.161; Ebü'l-Velîd İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, haz. Suleymân Duniyâ (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968), c.1, ss.89-90.

³⁰ McGinnis, İbn Sînâ'nın sonsuzluk anlayışını tartıştığı makalesinde sonsuzluğun imkansız olması için hangi koşulların gerektiği konusunda detaylı olarak irdelemektedir. McGinnis, bir arada var olma ve tertip koşulu olarak adlandırdığımız bu iki koşulu, sırasıyla *wholeness condition*, *ordering condition* olarak adlandırmaktadır. McGinnis'e göre İbn Sînâ, bu iki koşulu vazetmek suretiyle âlemin ezeliyeti ile bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesi arasındaki çelişkiyi gidermek için bir girişimde bulunmaktadır. Jon McGinnis, “Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite Through Avicenna,” *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss.199-222.

arada değil³¹ art arda var olmaktadır. *Felâsifeye* göre bu koşullardan birinin sağlanmaması sonsuz bir serinin mümkün olması için yeterlidir. Dolayısıyla *felâsifeye* göre böyle bir *hâdiş*ler zincirinin var olması mümkündür. Zira zamansal olarak sonsuz bir zincirin varlığı durumunda, yukarıdaki iki koşul aynı anda sağlanmış olmadığı için bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesi de ihlal edilmiş olmamaktadır.

Ne var ki, *felâsifenin ilk hâdişin* var olmayacağına dair, bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı ilkesini yeniden yorumlayarak verdikleri cevap, konuyla ilgili tartışmaları sonlandırmamaktadır. El-Ğazâlî, *felâsifenin* zamansal olayların teselsülünü mümkün gören bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Bu itirazını temellendirmek üzere, el-Ğazâlî, zamansal olaylar serisinin tahakkuk etmiş/gerçekleşmiş birimlerden oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bu birimler, zamansal olduğu için ardışık olarak varlığa gelmektedir ve dolayısıyla bir arada bulunmazlar. Ancak art arda gerçekleşen olaylardan oluşan böyle bir serinin birimlerinin şu anda bir arada var olmamaları, el-Ğazâlî'ye göre böyle bir serinin mümkün olduğu anlamına gelmemektedir. Zira, o, (1) koşulunu yani "bir arada var olma" koşulunu, *hâdiş* birimlerden oluşan sonsuz bir serinin imkansız olması için sağlanması gereken bir koşul olarak görmemektedir. Diğer bir ifadeyle, tahakkuk etmiş birimlere sahip bir serinin *teselsülü*, el-Ğazâlî'ye göre, bu serinin birimlerinin –bir arada var olup olmamalarından bağımsız olarak– imkansızdır. Dolayısıyla zamansal sonsuz bir serinin varlığı imkansızdır. El-Ğazâlî, zamansal birimlerinin sonsuzluğu hakkında *Tehâfutu'l-Felâsife'nin* birinci deliline yönelttiği birinci itirazında *atlar* ile ilgili bir örnek vermektedir. Bu örnekten³² faydalanarak "bir arada var olma" koşulunun aleyhine şöyle bir misal getirebiliriz: Şu anda âlemde mevcut olan atların sayısı 5000 olsun. Bundan önce varlığa gelmiş olan atların sayısı da X olsun. O halde gelmiş geçmiş tüm atların sayısı 5000 + X olacaktır. Filozoflar, tüm atlar *bir arada* mevcut olmadığı için yani (1) koşulu sağlanmadığı için atların sayısının sonsuz olmasını mümkün görmemektedirler. El-Ğazâlî'ye göre X sayıda at, artık mevcut olmasalar dahi, geçmiş zamanın belirli bir anında gerçek/mevcud olduklarından dolayı atların toplam sayısı, bilfiil bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Dolayısıyla atların sayısı sonsuz değil sonlu bir sayı olmalıdır. Böyle bir akıl yürütme ile, el-Ğazâlî, filozofların günlük *hâdiş*lerin sonsuz bir seri oluşturmasını mümkün gören iddialarına karşı çıkmaktadır. Burada tartışmanın odak noktası bilfiil sonsuzluğun

³¹ Bir arada var olma olarak ifade ettiğimiz durum İngilizcede *co-exist* ifadesiyle karşılanmaktadır. Bu, bir arada bulunmanın zamansallık anlamı içermediğini net olarak vurgulayan bir ifadedir.

³² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.19.

imkansız olup olmadığı değil, el-Ğazālî'nin filozoflara yönelttiği itirazda bu meseleyi nasıl ele aldığıdır. Bu nedenle bilfiil sonsuzluk tartışmasına söz konusu itirazın anlaşılmasına katkıda bulunması amacıyla kısaca yer vermekle yetiniyorum. Netice olarak, âlemdeki ilk *hâdiş*in varlığının reddedilmesi, âlemde sonsuz *hâdiş*ler serisinin var olmasını zorunlu kılmaktadır. *Felâsifenin* böyle bir sonsuz serinin mümkün olduğu iddiasına karşı el-Ğazālî, gerçekleşmiş birimlerden oluşan *hâdiş*ler serisinin imkansız olduğunu iddia etmektedir. Böylelikle el-Ğazālî, âlemdeki *hâdiş*lerin sonsuz bir seri oluşturduğu iddiasını tartışmalı hale getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla *felâsife*, âlemin *kadim* olması ile âlemde *hâdiş*lerin bulunması arasında görülen çelişkiyi bu iddia ile bertaraf etmiş olmaz.

Bilfiil sonsuz bir serinin mümkün olup olmadığı tartışmasına ilave olarak el-Ğazālî'nin *felâsifeye* yönelttiği itirazını destekleyecek bir nokta daha vardır: Bilfiil sonsuz bir serinin mümkün olduğu ve dolayısıyla âlemdeki *hâdiş*lerin bir ilkinin ve başlangıcının olmadığı kabul edilse dahi âlemde bir değişimin var olduğu ve benzeri olmayan, tek bir defa gerçekleştiğini düşündüğümüz, biricik olayların meydana geldiği inkâr edilemez bir gerçektir. Yeni ve aynısı ya da tekrarı olmayan bir olayın gerçekleşmesi, örneğin 12 Mart 1921'de İstiklâl Marşı'nın Türkiye Büyük Millet Meclisinde kabul edilmesi, filozofların iddia ettiği sonsuz olaylar zincirinin bir birimi olarak düşünülse bile, bu spesifik olay *hâdiş* bir olaydır. Âlemde değişim ve yenilikler olduğu yadsınamaz. Dolayısıyla başlangıcı olmayan *hâdiş*ler zincirinin varlığı mümkün olsa bile tek bir *hâdiş*in nasıl ortaya çıktığı sorusu hala cevaplanmış değildir. *Tehâfutu'l-Felâsife*'de el-Ğazālî'nin *felâsife* adına dile getirdiği aşağıdaki cevap, âlemde “tek bir *hâdiş*”in nasıl ortaya çıktığı sorusuna muhtemel bir cevap niteliğindedir:

Eğer bu *hâdiş*, *hâdiş*lerin ilki değilse, o takdirde, onun [*kadimden*] suduru, [bu *hâdişi*] kabul etmeye elverişli bir taşıyıcının [*mahall*] hazır olması (*isti'dād*) ve uygun vaktin gelmesi veya buna benzer başka bir şeyin *huduşu* sırasında mümkün olur.³³

Bu pasaja göre, *felâsife*, âlemde zamansal bir *hâdiş*in var olmasının a) bu *hâdiş*leri kabul etme özelliğine sahip bir maddenin,³⁴ *hâdiş*in o maddeye

³³ El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.28.

³⁴ Burada genel itibarıyla *madde* olarak adlandırdığımız şey, el-Curcânî'nin de belirttiği gibi suretler için *heyülâ*, arazlar için *cevher*, nitelikler için *maḥall* olarak adlandırılabilir. Netice olarak asıl kastedilen, değişime uğrayan şeylerin kendisine dayandığı bir taşıyıcı olan *kadim* bir dayanaktır. Bkz. el-Curcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, c.1, s.753.

ilişmesini sağlayan yeni bir *isti'dāda* kavuşması³⁵, b) uygun vaktin gelmesi yahut c) benzeri bir nedenden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Buna göre, mesela, bugün Ankara'ya yağmur yağmasının sebebi su buharı parçacıklarının soğuk havayla karşılaştığında gaz halinden sıvı haline geçebileceği bir *isti'dāda* kavuşmuş olmasıdır. Ne var ki, *felāsifin*, âlemde daha önce olmayan bir *hâdişin* varlığa gelmesini bu *hâdişin* kendisine işleceği bir *kâbil* maddede *isti'dādın* meydana gelmesine bağlaması, *hâdişlerin* izahı için bir basamak olsa da bu açıklamanın el-Ğazālî'nin sorusuna nihai bir cevap teşkil ettiği söylenemez. El-Ğazālî, *hâdişlerin* varlığının nedeninin maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşması olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkacak sorunları şu şekilde ifade etmektedir:

Biz deriz ki: *isti'dādın* hâsıl olması, vaktin gelmesi ve bunun gibi herhangi bir yeniliğin oluşması konusundaki soru aynı şekilde [çözümsüz olarak] durmaktadır. Buna göre ya sebepler zinciri sonsuza dek sürüp gidecek veya ilk *hâdişin* kendisinden kaynaklandığı bir *kadim*de son bulacaktır.³⁶

El-Ğazālî, âlemdeki yeniliklerin ve değişimin filozoflar tarafından maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşması türünden değişimlere dayandırılmasının ikna edici bir izah olmadığını ileri sürmektedir. Zira bu izaha rağmen şu soru hâlâ sorulabilir: Eğer *hâdişlerin* nedeni maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşması ise maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşmasının nedeni nedir? Yahut uygun bir vaktin gelmesinin nedeni nedir? Bu sebepler *hâdiş* midir yoksa *kadim* midir? Bu sebep *hâdiş* ise bu nedenin de bir nedeni olmalıdır ve sebepler zincirinin *teselsülüne* yol açacağı için bu durum imkansızdır. Yahut da bu zincir –ilk *hâdişin* kendisine dayandığı– *kadim* varlıkta son bulacaktır. Fakat bu durumda da filozoflar *kadimden hâdiş* çıktığını kabul etmek zorunda kalırlar.³⁷ Dolayısıyla, *hâdişlerin* varlığının nedeni ile ilgili sorulacak sorular, maddenin *isti'dādı* ile ilgili söz konusu bu yeniliklerin kaynağı hakkında da aynı şekilde sorulabilir. Netice olarak bu *hâdişlere* yol açan durumların da diğer *hâdişler* nasılsa aynı şekilde *hâdiş* olduğu düşünülebilir. Bütün bunlar gösteriyor ki *felāsifin* âlemdeki *hâdişlerin* nedenini, maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşmasıyla izah eden cevapları tartışmayı sonlandırmamaktadır. Bu durumda, *felāsifin*

³⁵ Âlemdeki *hâdişlerin* varlığının *kâbil* maddenin *isti'dādına* dayandırılması İbn Sînâ'nın değişim teorisinin ayırt edici özelliğidir. İbn Sînâ'nın *şudür* teorisinde âlemdeki çokluğun ve değişimin varlığının kaynağı olarak maddenin *isti'dādının* merkezi rol teşkil ettiğini iddiası ve bu konuda detaylı bir analiz için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), ss.382-426.

³⁶ El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.30.

³⁷ Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," s.63.

maddenin daha önce olmayan yeni bir halde bulunmasının nedenini açıklamaları gerekmektedir. *Felāsifenin* sisteminde bu meselenin izahını arayabileceğimiz, âlemdeki oluş, bozuluş ve yenilenmelerin nasıl meydana geldiğinin izlerini sürebileceğimiz alan, Tanrı'nın ilk neden olduğu hiyerarşik bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde âlemin ortaya çıkışını anlatan *şudûr* teorisidir. El-Ğazālî, filozoflara yönelttiği ikinci itirazına karşı filozofların *şudûr* sistemine dayanarak geliştirdikleri savunmaya yer vermektedir. Şimdi maddenin yeni bir *isti'dāda* kavuşmasının nasıl gerçekleştiği meselesine *şudûr* teorisine dayanarak verilen bu cevabı ele alalım.

3. Âlemdeki *Ĥādîşlerin Kaynağı Feleklerin Devrî Hareketi Midir?*

Felāsifenin “*kadîmden ĥādîş sadır olmaz*” iddiasını tutarlı bir şekilde savunabilmek için âlemde var olan günlük *ĥādîşlerin* nasıl meydana geldiğini açıklamaları gerekmektedir. Âlemdeki *ĥādîşlerin* yoktan var olduğunu yahut bir başlangıcı olduğunu kabul etmeyen *felāsife*, bu *ĥādîşlerin* varlığını, *kābil* maddenin bir *isti'dāda* kavuşmasına dayandırmaktadır. Onlar, *ĥādîş* olan bu *isti'dādın* kaynağının doğrudan *kadîm* bir varlık olmayıp feleklerin hareketleri olduğunu iddia etmektedir:

Suret, araz ve nitelikleri *kābil* olan maddelerde *ĥādîş* olan hiçbir şey yoktur. *Ĥādîş* olan nitelikler feleklerin hareketleridir.³⁸

Tehāfutu'l-Felāsife'de yer alan bu pasaja göre, madde *kadîmdir*; *ĥādîş* olan şey, suret, araz ve niteliklerin *kadîm* olan maddeye arız olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Madde ve suretin birleşmesine yol açan *ĥādîş isti'dādı* meydana getiren şey ise feleklerin hareketleridir. Âlemdeki *ĥādîşlerin* varlığında feleklerin hareketinin rolünü değerlendirmek için öncelikle *şudûr* teorisini kısaca hatırlayalım. *Şudûr* teorisinin değişmeyen, basit, mükemmel bir varlığını; değişen, bileşik, noksan varlıkları nasıl var kıldığını izah etmek için geliştirildiğini söyleyebiliriz. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de İbn Sīnā tarafından benimsenen versiyonunun yer aldığını düşündüğümüz³⁹ *şudûr* teorisine göre Tanrı, “ilk illet”tir ve âlemdeki bütün diğer varlıklar Tanrı'dan başlayan bir illiyet zinciri içerisinde hiyerarşik bir biçimde *şudûr* etmektedir. Bu zincirde neden-sonuç ilişkisi zorunludur ve her bir sonuç aynı zamanda bir sonraki sonucun da nedenidir. *Şudûr* sisteminde ilk illet olan Tanrı'dan ilk

³⁸ El-Ğazālî, *Tehāfut*, s.28.

³⁹ Burada aktarılan *şudûr* teorisinin İbn Sīnā'nın *şudûr* teorisinin temel unsurlarını içermesi ve bu teorinin ayırt edici özelliklerinden birisi olan *isti'dād* kavramının âlemdeki *ĥādîşleri* açıklarken ön planda olması El-Ğazālî'nin aktardığı teorisinin İbn Sīnā versiyonu ile oldukça uyumlu olduğunu göstermektedir. İbn Sīnā'nın *şudûr* teorisinin detaylı bir aktarımı için bkz. İbrahim Halil Üçer, “Sudûr Teorisi,” Ömer Türker (ed.), *Metafizik - İslâm Düşüncesinde Teoriler 1* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss.384-425.

akıl çıkmaktadır. Bu sisteme göre, ilk illet olan Tanrı'nın varlığı *qadim* olduğu için Tanrı'nın neden olduğu ilk *ma'lul* olan ilk aklın da *qadim* olması gerekmektedir. Bu akıldan ikinci akıl sadır olmakta ve bu zincir *faal akıl* adı verilen onuncu akla kadar devam etmektedir. Bu hiyerarşik zincirin faal akla kadar olan kısmı *ay-üstü âlem* olarak adlandırılmaktadır. Onuncu akıldan sonra ise oluş, bozuluş, birleşme, ayrılma gibi değişim ihtiva eden durumların gerçekleştiği *ay-altı âlem* bulunmaktadır. İşte el-Ğazâlî'nin, âlemdeki *hâdiş*lerle ilgili itirazında sorguladığı asıl noktanın zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinin sürdüğü böyle bir sistemde oluş ve bozuluşa uğrayan tikel olayların gerçekleştiği âlemin nasıl ortaya çıktığı meselesi olduğunu söyleyebiliriz. *Felâsifeye* göre, ay-altı âlemin ay-üstü âlemde bulunan maddenin suret, araz ve niteliklerle ilişkisine olan etkisidir.

Felâsifenin kozmoloji sisteminde, günümüzdeki kozmoloji anlayışından farklı olarak ay üstü âlemin maddesi ve özellikleri, yeryüzünden farklıdır. Ay üstü âlem, Kuşatıcı Felek adı verilen en dış felekten, *şudür* sisteminin merkezinde yer alan yeryüzüne (ay-altı âleme) kadar devam eden bir felekler sisteminden oluşmaktadır. Ay üstü âlemde bulunan bu felekler, yeryüzündeki cansız maddelerden farklı olup onlarla birlikte ayrıklıklar, feleklerin nefisleri ve cirimleri bulunmaktadır. Feleklerin nefislerinin bulunması onların canlı bir varlık olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Feleklerin cirimleri ise ay-üstü âlemdeki varlıkların –ay-altı âlemdekilerden farklı özellikler taşıyan– cisimlerine verilen isimdir. Filozoflara göre, söz konusu akıllardan her biri, feleklerin nefislerinin ve cirimlerinin oluşmasına neden olmaktadır. *Felâsife*, feleklerin nefisleri ve cirimleri arasındaki ilişkiyi insan nefsi ve bedeni arasındaki ilişki gibi görmektedir. Ancak bu sisteme göre, feleklerin nefisleri, insan nefsinden farklı olarak *qadim* kabul edildiğinden feleklerin hareketleri de bu nefsin tabiatına uygun olarak *qadim* olmalıdır. Bu feleklerden her biri, kendi yörüngelerinde, sabit hızlı olarak,⁴⁰ başlangıcı ve sonu olmayan daimi bir hareketle, bir merkez etrafında, devrî olarak hareket etmektedir. Konumsal hareket olarak adlandırılan bu devrî hareketler,⁴¹ bir mesafe kat etmeyi gerektirmese de hareket olmaları bakımından değişim içermektedir ve *hâdiş*dir. *Şudür* teorisine göre iç içe

⁴⁰ Burada "sabit hızlı olarak" ifadesiyle her bir feleğin dönüş hızının diğer feleklerin hızlarıyla aynı olmasını değil, her bir feleğin diğer feleklerden farklı olmakla birlikte kendine özgü sabit bir hızla hareket ettiğini kastediyorum.

⁴¹ İbn Sînâ'da feleklerin konumsal hareketi ile ilgili bir araştırma için bkz. Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi," *Diyanet İlimi Dergi* 50:1 (2014), ss.27-50.

geçmiş küreler yapısında olan bu feleklerden her biri devrî olarak hareket etmektedir. Feleklerin bazıları birbiriyle aynı yönde bazıları da bunlara zıt yönde dönmektedir. Bu hareketler, feleklerin birbirleriyle ve yeryüzüyle çeşitli nispetlerde ilişkilerini oluşturmaktadır.⁴² Bu dönüşlerden dolayı felekler, birbirleriyle yahut yeryüzüyle üçlü, dörtlü, altılı yahut farklı sayılarda muhtelif konfigürasyonlar oluşturmaktadır.⁴³ İşte filozoflar ay altı âlemde gerçekleşen tüm değişimlerin kaynağının feleklerin bu devrî hareketleri olduğunu ileri sürmektedir. Bu konfigürasyonların çeşitliliği âlemdeki değişim ve çeşitliliğin de nedeni olarak görülmektedir. “Güneşin doğuşu, batışı, öğleyin en tepede oluşu, *evc*⁴⁴ noktasında olduğunda yeryüzünden uzak oluşu, *hadîde*⁴⁵ bulunduğu yeryüzüne yakınlığı, kutupların eğimi”⁴⁶ gibi olayların hepsi feleklerin birbiriyle ve yeryüzüyle oluşturdukları bu nispetlerden dolayı zorunlu olarak oluşmaktadır.

İşte *felâsife*, âlemdeki *hâdiş*lerin varlığının feleklerin hareketlerinin yol açtığı bu farklı konfigürasyonlardan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Felekler arasındaki bu konfigürasyon farklılıkları, maddenin yeni bir *isti'dâda* kavuşması ya da uygun zamanın gelmesi gibi bir yeni duruma neden olmakta, uygun ortam oluştuğunda belirli bir maddeye ilisebilecek suret, araz ve nitelikler, ilkelerinden sadır olmaktadır. Burada *hudûşa* yol açan şeyin, söz konusu bu niteliklerin kendilerinin *hâdiş* olması değil, bu niteliklerin *kadîm* madde ile yeni bir izafet ilişkisi içerisine girmesi olduğu söylenebilir.⁴⁷ Bu durumu, yeryüzündeki su döngüsüne benzetebiliriz. Su molekülleri sabit sayıda ve aynı kalmasına rağmen, sıvı olan su buharlaşıp gaz halindeki buhara dönüşerek yükselir, sonra tekrar yoğunlaşarak yeryüzüne döner. Bu döngü sırasında suyun H₂O olması ve yeryüzünde bulunan toplam su miktarı değişmediği halde suyun katı, sıvı, gaz olma durumu gibi fiziksel özellikleri değişmektedir. Bu döngü sırasında sabit olan özellikler olduğu gibi değişen özellikler de bulunmaktadır. Netice olarak, “*kadîm*den *kadîm* çıkar” ilkesinin geçerli olduğu bir sistemde *hâdiş*lerin bulunmasını mekanik bir düzeneğin içerisinde yer alan *kadîm* varlıkların birbiri arasındaki ilişkilerinin değişmesi olarak açıklandığını söyleyebiliriz.

⁴² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.30.

⁴³ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.28.

⁴⁴ *Evc*: yeröte, apoje. Bir gezegenin Yer'e en uzak olduğu nokta. Bkz. Yavuz Unat, “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi,” *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 11 (2001), s.643.

⁴⁵ *Hadîd*: yerberi, perije. Bir gezegenin Yer'e en yakın olduğu nokta. Bkz. Yavuz Unat, “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi,” s.642.

⁴⁶ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.29.

⁴⁷ *Felâsife* için madde, yalnızca suret ile bilfiil bir varlığı kazanabilen bir bilkuvveliktir.

Şudûr sisteminde bu ilişkiler arasındaki değişikliklerin meydana gelmesini açıklayan bir kaynak olarak feleklerin devrî hareketlerinin, sabit ve değişkenin; *kadim* ve *hâdiş*in bir arada bulunabileceği bir aracı varlık olarak yer aldığını söyleyebiliriz. Buna karşın, bu açıklamalardan hiç birisinin el-Ğazâlî'nin sorusuna yeterli bir cevap sunmadığı görülmektedir. El-Ğazâlî, *felâsifenin* âlemdeki *hâdiş*lerin nasıl var olduğunu açıklamak için *şudûr* sistemine dayanarak yaptıkları bu açıklamayı ikna edici bulmamaktadır. O, feleklerin devrî hareketlerine dayanılarak yapılan savunmanın yalnızca sözü uzatmak olduğunu, *hâdiş*lerin meydana gelmesi problemine dair nihai bir çözüm sunmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Görünen o ki, el-Ğazâlî, *felâsifenin* bu açıklamalarını K'nin L'den, L'nin M'den, M'nin N'den oluşması gibi devam eden bir nedenler zincirindeki aşamalara dair uzun uzadıya açıklamalardan ibaret görmektedir. El-Ğazâlî, devrî hareketlere ilişkin açıklamanın kendi sorusuna bir cevap olmadığını kanıtlamak gayesiyle, devrî hareketlerin âlemdeki *hâdiş*lerin kaynağı olduğu kabul edildiği zaman ortaya çıkabilecek şöyle bir probleme dikkat çekmektedir:

[Âlemdeki *hâdiş*lerin kendisine dayandığı] devri hareket, *hâdiş* midir *kadim* midir? Eğer *kadim* ise, nasıl *hâdiş*lerin ilkinin kaynağı (*mebde'*) oldu? Yok eğer *hâdiş* ise, başka bir *hâdiş*e muhtaç olur ve *teselsul* ortaya çıkar.

El-Ğazâlî, *felâsifenin* âlemdeki *hâdiş*lerin kaynağı olarak gösterdikleri feleklerin devrî hareketlerinin *kadim* mi yoksa *hâdiş* mi olduğu sorusunu yöneltmektedir. Asıl tartışma noktasının "*kadimden kadim çıkar*" iddiası olduğunu düşündüğümüzde el-Ğazâlî'nin bu hamlesi başarılı görünmektedir. El-Ğazâlî'ye göre, eğer *felâsife* devrî hareketlerin *kadim* olduğunu kabul ederlerse günlük olaylar *hâdiş* olduğuna göre *kadimden hâdiş* sadır olmuş olacaktır. Onlara göre ise bu durum imkansızdır. Yok eğer onlar bu hareketlerin *kadim* değil *hâdiş* olduğunu kabul ederlerse, bu sefer de *hâdiş*ler başka bir *hâdiş*e dayanmış olur ve bu zincir sonsuza kadar gideceği için *teselsule* yol açmaktadır ve imkansızdır. Çünkü feleklerin hareketleri de âlemdeki *hâdiş*lerden birisi olacak ve âlemdeki *hâdiş*lerle ilgili başlangıçta sorulan tüm sorular, feleklerin hareketi için de aynı şekilde sorulabilecektir. Dolayısıyla, el-Ğazâlî'ye göre, *hâdiş*lerin feleklerin devrî hareketine dayandırılması, meseleyi çıkmaza sürüklemektedir.⁴⁹

⁴⁸ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.30.

⁴⁹ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut* adlı eserinde, el-Ğazâlî'nin bu itirazını tartışırken, *kadimden hâdiş* sadır olması problemini aşmak için, *hâdiş* varlığın *hâdiş* olması bakımından değil *kadim* olması bakımından *kadime* dayandığını belirtmektedir. Ona göre her ne kadar *hâdiş* olan yani zamansal olan bir varlık, tikel olması bakımından *hâdiş* olsa da tümel olarak *kadimdir*. Dolayısıyla, *hâdiş*ler tümel

Felâsife, yukarıda el-Ğazâlî'nin işaret etmiş olduğu imkansızlıklara karşı bir savunma olarak feleklerin *hâdiş* olduğunu kabul etmedikleri gibi *kadîm* olduğunu da kabul etmemektedir. Onlar bu çelişkilerden kurtulmanın bir yolu olarak feleklerin bir yönden *kadîm* gibi bir yönden *hâdiş* gibi olduğunu savunmaktadır:

Bu hareket, ebedî olarak daimî olması açısından *kadîme* benzer. Ondan farz edilen her parçası önce yok iken sonra ihdas edilmiş olması açısından *hâdişe* benzer. O, parçaları ve izafeti olması yönünden *hâdişlerin* ilkesi sayılmıştır. Durumlarının *muteşâbih* olması ve ebedî olması yönünden *kadîm* bir nefisten sadır olmuştur.⁵⁰

Felâsife, feleklerin, bir taraftan değişen ve yenilenen niteliklere sahipken diğer taraftan mütemediyen birbirini tekrarlayan sabit bir şekilde hareket ettiklerini ileri sürmektedir. *Tehâfut*'te, *felâsife* adına ifade edilen şekliyle; devrî hareketler, yenilenmelerinin sabit (*sâbitu't-teceddud*) olması bakımından *kadîm* gibi, sübutlarının yenilenmesi (*muteceddidu's-şubût*) bakımından da *hâdiş* gibidirler.

Biraz daha açarsak, feleklerin hareketinin *kadîme* benzetilen yönü, devrî olarak sürekli hareket etmesi ve dönüşlerinin *muteşâbih* olmasından kaynaklanmaktadır. Feleklerin nefisleri *kadîm* olduğu için, böyle bir nedenin yol açacağı en uygun hareket türü de devrî ve *muteşâbih* hareket olarak görülmektedir. Bu hareketlerin *muteşâbih* olması bir dönüşü diğerinden ayıracak herhangi bir farklılığa sahip olmamaları anlamına gelmektedir. Devrî hareket ise, sabit bir merkez etrafında, sabit bir hızla yapılan bir hareket olması bakımından sürekli aynı şekilde tekrarlanmaya uygun bir hareket türü olarak kabul edilmektedir.⁵¹

Felâsifeye göre devrî hareketlerin *hâdişe* benzetilen yönü ise, bu hareketlerin *teceddud* ediyor olmalarıdır. Devrî bir hareket, her ne kadar bir merkez etrafında ve değişmeyen bir mekânın kat edilmesi suretiyle gerçekleşiyor olsa da her bir dönüş sırasında değişen ve yenilenen bir hareket söz konusudur. Felekler, herhangi bir başlangıç noktası olmaksızın

olmaları bakımından *kadîme* dayanırlar. El-Ğazâlî'nin bu savunmaya vereceği cevabı kestirmek zor değildir: Tümel olarak *kadîm* olan varlığın tikellerinin *hâdiş* olması nasıl mümkün olabilir? Ebû'l-Velîd İbn Ruşd, *The Incoherence of the Incoherence*, terc. Simon Van Den Berg (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987), ss.32-33.

⁵⁰ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.29.

⁵¹ Feleklerin devrî hareketleriyle ilgili bu görüş Aristoteles'e dayanmaktadır. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, terc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997), s.33. Ayrıca Aristoteles *Fizik*'te şöyle demektedir: "Dairesel hareket de doğrusal hareketten önce gelir, çünkü yalındır/ mutlak ve doğrusal hareketten daha mükemmeldir. Doğrusal çizgi üzerinde ise sonsuz yer değiştirme olması olanaksızdır. Bu anlamda 'sonsuz' yoktur." Aristoteles, *Fizik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), s.407.

sabit bir şekilde hareket ediyor olsalar da bu hareketlerin parçaları (cüzleri) bulunmaktadır. Bu hareket sırasında birbirini takip eden dönüşlerden birisi yok olmakta ve yeni bir dönüş hâsıl olmaktadır. Bu hareketler sırasında feleklerin birbirlerine olan izafetleri değişmektedir. *Felâsife*, bu değişmelerden dolayı feleklerin dönüşlerinin *hâdiş* bir yönü olduğunu kabul etmektedir.

Feleklerin hareketlerinin bir yönden *kadime* bir yönden *hâdişe* benzediğine dair açıklamalar makul görünmektedir. Ancak bu durum, el-Ğazâlî için tartışmanın odak noktası olan *kadimden hâdişin* sadır olup olmadığı meselesine dair ikna edici bir çözüm sunmamakta; bilakis yeni sorunlara yol açmaktadır. Zira, bu durumda da el-Ğazâlî'nin dikkat çektiği gibi, feleklerin devrî hareketlerinin (1) *kadim* olması yönünden mi yoksa (2) *hâdiş* olması yönünden mi günlük olayların ilkesi olduğu sorusu gündeme gelmektedir.

Eğer feleklerin devrî hareketleri, *kadim* gibi olması (1) yönünden yani herhangi bir değişmeye uğramaksızın aynı şekilde devam eden sabit bir hareket olması bakımından âlemdeki günlük olayların ilkesi ise, o zaman el-Ğazâlî, *felâsifenin şâbit* ve *muteşâbih* olarak addettiği feleklerin hareketlerinin, çeşitliliğin, yenilenmenin ve değişikliğin olduğu bir âleme nasıl yol açtığını sormaktadır: “Durumları *muteşâbih* olan *şâbit*ten nasıl oluyor da bazı vakitlerde bir şey sudur ediyor bazı vakitlerde etmiyor?”⁵²

Ay-altı âlemde gerçekleşen dönüşüm ve değişim, eğer feleklerin *muteşâbih* devrî hareketlerinin sonucu olsaydı, o zaman âlemdeki değişimde döngüsel bir motifin gerçekleşmesi beklenebilirdi. Feleğin bir dönüşü sırasında gerçekleşen her şeyin aynı şekilde ikinci dönüşü sırasında da gerçekleşmesi gerekirdi. Feleklerin devrî hareketleri *şâbit* ve *muteşâbih* olduğuna göre feleklerin etkisiyle âlemde ortaya çıkan değişimlerin de felekler gibi döngüsel bir motif oluşturması gerekirdi. Oysa, âlemde herhangi bir döngüsellik içermeyen bir benzeri gerçekleşmemiş ve düzensiz olaylar vardır. Âlemde bir yeknesaklık değil çeşitlilik ve yenilik gözlenmektedir.⁵³ O halde bu döngüsel hareketler, yeni olaylara nasıl sebebiyet verebilir?

⁵² El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.29.

⁵³ Marmura, “The Conflict Over the World’s Pre-Eternity,” s.67. Âlemde benzeri olmayan olayların var olduğu ve tüm olaylar için bir döngüsellik söz konusu olmadığı görüşüne bir itiraz gelebilir: İnsan ömrünün yahut insanın ulaşabildiği kümûlatif bilginin feleklerin döngüsündeki düzenliliğin âlemdeki sonuçlarını fark etmeye yetmediği, belki çok daha uzun periyotlarda bu döngünün tekrar ettiği iddia edilebilir. Ancak *felâsife* yahut İbn Ruşd’un böyle bir savunma yaptığına rastlanmamaktadır. Bu durumda aksi bir görüş ortaya konulmadıkça el-Ğazâlî'nin âlemde döngüsel motif olmadığına dair itirazı filozoflara yöneltilebilecek bir itirazdır.

Eğer feleklerin devrî hareketleri, *hâdiş* gibi olması (2) yönünden yani yenilenmesi (*teceddud*) ve değişikliğe uğraması bakımından âlemdeki *hâdiş*lerin ilkesi ise o zaman da bu yenilenmenin nasıl meydana geldiği sorusu gündeme gelmektedir.⁵⁴ Çünkü yeni bir durumun hâsıl olması, bu yeni durumun bir nedeninin olduğunu göstermektedir. Bu nedenler zincirinin sonsuza kadar devam etmesi ise teselsüle yol açacağı için imkansızdır.

Netice olarak, el-Ğazâlî, feleklerin bir yönden *hâdiş* bir yönden *kadîm* olması durumunun da söz konusu işkâli gidermediğini ileri sürmektedir. Tekrar vurgulamak gerekirse, el-Ğazâlî'ye göre feleklerin dönüş hareketleriyle, *felâsifenin* bu hareketlerden kaynaklandığını ileri sürdüğü âlemde gerçekleşen günlük olaylar arasında bir kategori farkı yoktur. Dolayısıyla feleklerin dönüşleri de âlemdeki *hâdiş*ler gibi zamansal olaylar olup bu dönüşlerin de bir başlangıcı olması gerekmektedir. Görünen o ki, el-Ğazâlî'nin makul gördüğü açıklama, hem feleklerin devrî hareketinin hem de *hâdiş*lerin Tanrı tarafından doğrudan yoktan var edilmiş (*muhtera'at^{un} lillâhi ibtidâ^{en}*) olmasıdır.⁵⁵

Bütün bu tartışmaların ışığında, *felâsifenin* sisteminde feleklerin devrî hareketlerinin zamansız ve zamanlı, *kadîm* ve *hâdiş*; değişmeyen ve değişen arasında bir transformatör işlevi gördüğü söylenebilir. Bu sisteme göre, zamanlı, değişen, cüzi varlıkların meydana gelmesi devrî hareketlere dayanmaktadır. Ancak bu açıklamalarla devrî hareketlerin değişim içeren işlevlerini nasıl kazandığının bir muamma olmaktan çıktığını söyleyemeyiz. *Şudûr* teorisi ne kadar dikkatle incelenirse incelensin yeryüzünden en dış feleğe kadar halka halka uzanan bu çark-ı feleğin gizeminden bir şey kaybetmediği söylenebilir. El-Ğazâlî'nin ısrarla *felâsifeye* "Peki bu *hâdiş*ler nereden geldi?" diye sorması belki de cevabını hepimizin merak ettiği bir soruyu dile getirmekten başka bir şey değildir.

Sonuç

Çalışmada analiz etmeye çalıştığımız deliller ve itirazlardan hareketle el-Ğazâlî'nin *felâsifeye* kendilerinin de benimsediği mantık ve tartışma metotları çerçevesinde karşılık verdiği ve temel olarak iki yönden *felâsifenin* delillerini zora soktuğu görülmektedir: (1) *Felâsifenin* âlemin zamansal olarak *kadîm* olmasının bilfiil sonsuzluğu ihlal etmediği iddiasına karşı zamansal *kıdem*in de bilfiil sonsuzluk teşkil edebileceğini, (2) *Felâsifenin*

⁵⁴ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.30.

⁵⁵ El-Ğazâlî, *Tehâfut*, s.30.

âlemdeki günlük *hâdiş*lerin feleklerin hareketlerinden kaynaklandığı iddiasına karşı, bu hareketlerin ya *hâdiş* ya da *qadim* olması açısından âlemdeki *hâdiş*lerin ilkesi olabileceğini iddia ederek söz konusu işkâlin giderilmediğini göstermesi. Bu tartışma neticesinde, el-Ğazâlî'nin âlemin *qidemi* ile âlemden *hâdiş*lerin bulunmasının bir tutarsızlık arz ettiğini ileri sürdüğü ikinci itirazı ile *felâsifenin* delilinin en azından bir zorunluluk arz etmediğini ve tartışmalı olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz. El-Ğazâlî'nin bu itirazında *âlemin qadim olup olmadığını değil, felâsifenin âlemin qidemine dair ileri sürdüğü delillerinden bir tanesinin tutarlı olup olmadığını* tartışması, âlemin *qidemine* dair başka delillerin var olma imkanının muhafaza edildiğini göstermektedir. Bu tartışmanın bize gösterdiği bir diğer nokta ise tartışma boyunca şahit olduğumuz üzere el-Ğazâlî'nin hasmının *felâsife* olması, yaptığı itirazların felsefililiğine bir hanel getirmemiş olmasıdır. Zira burada yürütülen tartışmanın felsefi olarak geçerli, tutarlı ve doğru olduğu iddia edilen bir görüşün tutarsızlığını, aklın temel ilkeleri çerçevesinde göstermeyi amaçlayan felsefi bir tartışma olduğu açıktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mantık Metinleri 2: Mi'yâr-ı Sedâd, Âdâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Âdâb*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Altaş, Eşref. "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi," *Diyanet İlmî Dergi* 50:1 (2014), ss.27-50.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. Terc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Aristoteles. *Fizik*. 2. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Cevahir, İdris. "Âlemin Ezeliliği Meselesinin İbn Sina ve Öncesindeki Kaynakları," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2010.
- el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevakif*. Terc. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Maqâşidu'l-Felâsife*. Tah. Suleymân Duniyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1961.
- el-Ğazâlî, Ebû Hâmid. *El-Muntehal fi'l-Cedel*. Tah. 'Alî b. 'Abdul'azîz el-'Umeyrîni. Beyrut: Dâru'l-Varrâk, 2004.

- el-Ğazālī, Ebū Hāmīd. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Terc. Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- el-Ğazālī, Ebū Hāmīd. *The Incoherence of the Philosophers=Tehāfutu'l-Felāsīfe*. Terc. Micheal E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2000.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velīd. *The Incoherence of the Incoherence*. Terc. Simon Van Den Berg, Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velīd. *Tehāfutu't-Tehāfut*. Haz. Suleymān Dunyā, Kahire: Dāru'l-Maārif, 1968.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *En-Necāt fī'l-Ĥikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*. Tah. Mācīd Fahri. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1985.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *The Metaphysics of the Healing=eş-Şifā: el-İlāhiyyāt*. Terc. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *Kitabu-ş Şifā: Fizik*. Terc. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, c.2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *Eş-Şifā: İşaretler ve Tembihler*. Terc. Ekrem Demirli ve Ali Durusoy, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- el-İcī, 'Ađududdīn. *Mevākıf fī 'İlmi'l-Kelām*. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, tsz.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kılıç, Muhammed Fatih. "İlliyyet Teorisi," Ömer Türker (ed.), *Metafizik - İslām Düşüncesinde Teoriler I* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss.1180-1199.
- el-Kindī, Ya'kūb b. İshāk. "Ālemin Sonluluđu Üzerine," terc. Mahmut Kaya, *Felsefi Risāleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021) içinde, ss.192-197.
- Marmura, Michael E. "The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the 'Tahafuts' of Al-Ghazali and Ibn Rushd," Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan, Michigan, 1959.
- McGinnis, Jon. "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite Through Avicenna," *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), ss.199-222.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- es-Semerqandī, Şemsuddīn Muḥammed b. Eşref. *Şerhu'l-Fuşul*. Tah. Necmettin Pehlivan ve Hadi Ensar Ceylan. Yayımlanmamış çalışma.
- eş-Şehristānī, Ebū'l-Feth İbn 'Abdulkerīm. *Filozoflarla Mücadele*. Terc. Aygün Akyol, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- eş-Şehristānī, Ebū'l-Feth İbn 'Abdulkerīm. *Muşāra'atul-Felāsīfe*. Tah. Suheyr M. Muḥtār. Kahire: byy., 1976.
- eṭ-Ṭūsī, 'Alā'uddīn 'Alī b. Muḥammed. *Tehāfutu'l-Felāsīfe: Kitābu'z-Zuḥr*. Tah. Riđā Sa'āde, Beyrut: Dāru'l-'Ālemiyye, 1983.
- Unat, Yavuz. "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi," *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 11 (2001), ss.633-696.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sīnā Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.

Üçer, İbrahim Halil. "Sudûr Teorisi". Ömer Türker (ed.), *Metafizik - İslâm Düşüncesinde Teoriler I* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss.384-425.
Üsküdârî, Mehmed Emîn. *Telhîsu Tehâfütî'l-Hukemâ*. Tah. ve terc. Kamuran Gökdağ, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

