



Hâdis Bir Âlemden Önce Başka Âlemlerin Var Olma İmkânı, O Âlemden Önce Zamanın Varlığını Zorunlu Kılar mı? Tehâfutu'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemi Hakkında Bir Münazaranın Mantıksal Analizi

AYŞENUR ERKEN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
İnönü University, Faculty of Theology, Türkiye
aysenurerken@gmail.com

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

Öz

Ebü Hâmid el-Ğazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinin birinci meselesi âlemin *kıdemi* hakkındadır. Bu mesele, *felâsifenin* âlemin *kadîm* olduğunu savunduğu dört delil ve bu delillere dair münazaradan oluşmaktadır. Zaman delili olarak adlandırdığımız ikinci delilin hususiyeti âlemin kadîm olduğu sonucuna ulaşmak için zaman kavramından yola çıkmış olmasıdır. *Tehâfutu'l-Felâsife*'de, bu delilin iki ayrı şekline yer verilmektedir. Zaman delilinin ikinci şeklinde, imkân ve zaman ilişkisi gündeme gelmekte, âlemin var olma imkânına dayanarak zamanın kadîm olduğu sonucuna varılmaktadır. El-Ğazâlî tarafından *felâsife* ile bir münazara olarak kurgulanan bu tartışmada *felâsife*, *hâdis* bir âlemden önce başka âlemlerin var olmasının imkânının âlemden önce zamanın varlığına yol açacağını iddia etmektedir. Buna karşı el-Ğazâlî, bu imkânın varlığının zamanın varlığını gerektirmediğini ileri süren muhtemel itirazları ileri sürmektedir. Bu makalede, *Tehâfutu'l-Felâsife*'de zaman delilinin ikinci şekline yöneltilen eleştirilerin delilin sağlamlığı konusunda şüphe oluşturacak verileri sağladığı ve delilin âlemin kıdemi ni ispatlama konusunda yetersiz kaldığı neticesine ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Zaman, Kadîm, İmkân, el-Ğazâlî, Münazara.

Does the Possibility of the Existence of Other Worlds Before a Created (*Hâdith*) World Necessitate the Existence of Time Before that World?

A Logical Analysis of a Debate on the Eternity of the World in *Tehâfut al-Falâsifa* Abstract

The first issue of Abû Hâmid al-Ghazâlî's (d. 505/1111) *Tahâfut al-Falâsifa* concerns the eternity of the world. This issue consists of four arguments defended by the *falâsifa* for the eternity of the world, along with a debate on these arguments. The second argument, known as the argument from time, is distinguished by its use of the concept of time to reach the conclusion that the world is eternal. In *Tahâfut al-Falâsifa*, two different forms of this argument are presented. In the second form of the argument from time, the relationship between possibility and time is brought to the fore, and it is concluded that time is eternal based on the possibility of the world's existence. In this debate, structured

as a dialogue between al-Ghazālī and the *falāsifa*, the *falāsifa* argue that the possibility of the existence of other worlds before a contingent world would lead to the existence of time before the world. In contrast, al-Ghazālī puts forward possible objections that argue that the existence of this possibility does not necessitate the existence of time. This article concludes that the criticisms directed at the second form of the time argument in *Tahāfut al-Falāsifa* provide data that casts doubt on the soundness of the argument and that the argument is insufficient to prove the eternity of the world.

Keywords: Logic, *Tehāfut al-Falāsifa*, Time, Eternity, Possibility, al-Ghazālī, Debate.

Giriş

Tehāfutu'l-Felāsife'de yer alan yirmi meseleden birincisi âlemin kıdemi meselesidir. Bu meselede el-Ğazālī, *felāsife*¹ adına âlemin kıdemini savunan dört delil ortaya koymakta ve bu deliller hakkında bir tartışma yürütmektedir. Bu dört delilden ikincisinin odak noktası 'zaman' meselesidir. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de âlemin kıdemini zaman ekseninde ortaya koymayı amaçlayan ikinci delilin iki ayrı formu (şekli) yer almaktadır. Bu makalede zaman delilinin ikinci şeklini ele alacağız. Zaman delilinin birinci şeklinde âlemin kıdemini ispatlamak için Tanrı ve âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinden hareket edilmektedir. Buna göre Tanrı'nın âleme önceliği ya zât bakımından (başka bir ifadeyle ontolojik) ya da zaman bakımından önceliklidir. *Felāsife* bu önceliğin zaman bakımından öncelik olması durumunda çelişki ortaya çıkacağını, bu nedenle önceliğin zâtî olduğunu ileri sürmektedir. *Felāsifenin* akıl yürütmesine göre Tanrı'nın âlemden önceliğinin zâtî bir öncelik olduğu ortaya konulunca, böyle bir öncelik zamansal bakımdan uyumu gerektirdiği için Tanrı kadîm olduğundan âlemin de kadîm olduğu ispatlanmış olacaktır. El-Ğazālī, delilin *-felāsifenin* iddiasının aksine–burhân teşkil etmediğini ileri sürerek bu delilin birinci şekline karşı çıkmaktadır. Zaman delilinin bu makalede ele aldığımız ikinci şekli ile birinci şekil arasında hem delilin ortaya konuluşu hem de delile yöneltilen itirazların muhtevası bakımından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan biri, ikinci delilin birinci şekli tahkikî bir delil iken ikinci şeklinin ilzamî bir delil olarak inşa edilmiş olmasıdır. Tahkikî delilde matlûb, burhan yöntemi kullanılarak ispatlanmaktadır. İlzamî delilde ise yapılan akıl yürütmenin bir çelişkiye yol açtığını göstermek için hasmın kabullerinden hareket edilmektedir. Ele aldığımız bu delilde *felāsifenin*, hasmının âlemin *hādīs* olduğu görüşünü baştan kabul ederek bu görüşün çelişkisini göstermeyi amaçlaması delilin ilzamî bir delil olduğunu

¹ Makale boyunca *felāsife* ibaresi ile el-Ğazālī'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinde kurgulamış olduğu münazara sahnesinde karşısında bulunan hasımları kastedilmektedir.

göstermektedir.² İkinci şeklin birinci şekilden diğer bir farkı da ikinci şekilde zaman meselesinin modalite konusu ile ilişkili olarak ele alınmasıdır. Buna göre âlemin *hādīs* olduğu varsayılırsa, âlemin ortaya çıkışından daha önce var olması imkân dâhilinde olan başka âlemlerden söz edilebilir. Delile göre böyle âlemlerin varlığı, hariçte tahakkuk etmiş kadîm bir zamanın varlığına işaret etmektedir. Netice olarak başlangıcı olan bir âlemden önce kadîm bir zamanın var olması çelişkiye yol açtığından âlem kadîm olmalıdır. el-Ğazālî ise bu delile karşı, farklı âlemlerin var olma imkânının âlemden önce bir zaman olması anlamına gelmediğini ve netice olarak *felāsifenin* böyle bir delil ile hasmını mağlup edemediğini ileri sürmektedir.

Tehāfutu'l-Felāsife'de *felāsifeye* atfedilen delillerle ilgili bir araştırmada İbn Sīnā'nın (ö. 428/1037) eserlerine başvurmak önem arz etmektedir. Bunun başlıca nedeni, el-Ğazālî'nin eserin mukaddimesinde *felāsife* ifadesi ile öncelikle kendilerinden önceki filozofların titiz bir şekilde eleştirilerini yapan el-Fārābî (ö. 339/950) ve İbn Sīnā'yı kastettiğini belirtmiş olmasıdır.³ *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yer verilen zaman delili ilgili tartışmanın boyutlarını tespit edebilmek için İbn Sīnā'nın *en-Necāt* adlı eserinde zamanın kıdemine dair bir ispat sunduğu⁴ ve zamanın doğasını Aristotelesçi bir perspektifle açıkladığı bölümler ufuk açıcudur.⁵ Bu delil ile ilgili başvurulması elzem olan kaynaklardan diğer ikisi de el-Ğazālî'nin *Tehāfut* eserinden sonra 15. yüzyılda kaleme alınan 'Alāuddīn eṭ-Ṭūsī (ö. 887/1482) ve Hücāzāde'nin (ö. 893/1488) *Tehāfut* adlı eserleridir. Bu eserlerde zaman delilinin ikinci şekli müstakil olarak tartışılmaktadır. eṭ-Ṭūsī, eserinde ikinci delilin ikinci şeklini el-Ğazālî'nin sunduğu delilin bir muhtasarı olacak şekilde kendi yorumuyla aktarmaktadır.⁶ eṭ-Ṭūsī'nin el-Ğazālî'nin akıl yürütmesini ve vardığı sonuçları desteklediği görülmektedir. Buna karşın Hücāzāde, ikinci şekil ile ilgili tartışmasında el-Ğazālî'nin sunduğu delili doğrudan alıntı olarak aktarmakta, onun vardığı tahkiki sonucu kabul etmekle birlikte onun *felāsifeye* yönelttiği itirazlarının tartışmaya açık olduğunu belirterek bu itirazlara eleştiriler yöneltmektedir.⁷

Zaman delilini çeşitli açılardan ele alan dikkate değer çağdaş çalışmalar bulunmaktadır. Herbert Davidson'un *Proofs for Eternity, Creation and the*

² İkinci şeklin ilzamî bir delil olması hakkında bkz. 'Alā'uddīn eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 109. Tahkiki delilin terim anlamı için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād min 'İlmi'l-Ādāb*, 111.

³ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 4.

⁴ İbn Sīnā, *en-Necāt fi'l-Ĥikmeti'l-Manṭıkiyye ve'l-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*, 254.

⁵ İbn Sīnā, *en-Necāt fi'l-Ĥikmeti'l-Manṭıkiyye ve'l-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*, 152.

⁶ 'Alā'uddīn eṭ-Ṭūsī, *Tehāfutu'l-Felāsife: Kitābu'z-Zuḥr*, 120-122.

⁷ Hücāzāde, "Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi," 134-139.

Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy adlı eseri, zaman deliline dair efradını câmi tarihsel bir çerçeve elde etmek, problemin ilişkili olduğu çerçeveyi ortaya koymak ve delilin Antik Yunan'a uzanan izlerini sürmek amacıyla istifade edilebilecek yetkin bir çalışmadır.⁸ Bununla birlikte bu makalede delilin tarihsel seyrinden ziyade delilin kendisini analiz etmek gayesi güdüldüğü için tarihsel çalışmalara yalnızca problemi tespit ederken yahut tartışmayı takip ederken gerektiği ölçüde başvurulmaktadır. Michael Marmura, *Tehāfut*'te yer alan *zaman deliline* hasrettiği makalesinde, delilin birinci şeklinde yer alan Aristoteles'in argümanının rolünü değerlendirmektedir.⁹ Edward Omar Moad ise bu delili müstakil olarak tartıştığı makalesinde delilde yer alan zamanın mahiyeti ile ilgili tartışmaları günümüz zaman teorileri çerçevesinde ele almaktadır.¹⁰ Ne var ki bu ve benzeri çalışmalar daha ziyade delilin birinci şekline dairdir ve delilin bütününe dair bir analizden ziyade delildeki bir hususun tartışmasını içermektedir. Elinizdeki makale zaman delilinin ikinci şeklini ele almak suretiyle yeteri kadar tartışılmamış bir noktayı gün yüzüne çıkarmayı ve taraflar arasında geçen söz konusu münazaranın hakkıyla değerlendirilmesi için argümanları belirgin hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Tehāfutu'l-Felāsife'de zaman delili olarak adlandırdığımız¹¹ ikinci delilin ikinci şekline dair münazaranın ana hatları şöyledir: Eserin genelinde benimsediği tartışma üslubunu bu delilde de takip eden el-Ġazālî, öncelikle *felāsifeye* atfettiği delili etraflıca ortaya koymaktadır. Daha sonra o, delile yöneltilebilecek bir itiraz sunmaktadır. Delile yönelttiği bu itirazı, zaman ile mekan arasında kurduğu bir analogiye dayandırmaktadır. Buna karşı, *felāsifenin* zaman-mekan analogisine itiraz ettiği bir savunma yer almaktadır. Son olarak el-Ġazālî, *felāsife* tarafından ortaya konulabilecek böyle bir savunmanın üç açıdan geçersiz olduğunu iddia etmekte ve delili ilzam

⁸ Herbert Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, 39-45.

⁹ Michael Marmura, "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahafut's Second Proof for the World's Pre-Eternity," 219-231.

¹⁰ Edward Moad, "al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers," 429-441

¹¹ Marmura bu delili tartıştığı makalesinde delili "zaman delili" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Marmura, "The Logical Role of the Argument from Time", 219. Bunun yanında Hourani, Goodman, Moad gibi ikinci delil üzerinde çalışan diğerleri de bu delilin ayırt edici hususunun zaman meselesi olduğuna dikkat çekmektedir. Bu kanaati paylaştığımızdan dolayı aynı adlandırmayı sürdürmekteyiz. Delilin odak noktasının zaman meselesi olduğunu vurgulayan bazı çalışmalar için bkz. George F. Hourani, "The Dialogue Between al-Ghazālî and the Philosophers on the Origin of the World I," 189-190; Lenn E. Goodman, "Ghazālî's Argument from Creation (II)," 173; Edward Omar Moad. "Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers," 535-546.

ettiğini yani delilin matlubunu ispatlamadığını gösterdiğini belirtmektedir. Bu tartışmanın sonunda ise eserin genelinde benimsenen cedel üslubundan farklı olarak tahkikî bir cevap yer almakta ve böylelikle el-Ğazālî konu hakkında doğru olduğunu düşündüğü görüşü dile getirmektedir. Şimdi *felāsife* ile el-Ğazālî arasında karşılıklı münazara olarak kurgulanan bu tartışmanın aşamalarını sırasıyla ele alalım.

1. *Felāsifenin Delilinin Ortaya Konulması*

el-Ğazālî, zaman delilinin imkân ve zaman ilişkisi temel alınarak inşa edilen ikinci şeklini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Felāsife derler ki Size göre Allah'ın âlemi, yaratmış olduğundan bir yıl veya yüz yıl veya bin yıl veya sonsuz bir süre¹² önce yaratmaya kâdir olduğuna şüphe yoktur. Bu farazî [büyüklükler], ölçü (*mikdâr*) ve nicelik (*kemmiyye*) bakımından birbirinden farklıdır. O halde âlemin varoluşundan önce bir kısmı diğer kısmından süre ve uzunluk bakımından daha fazla olan, ölçülebilir (*muqadder*) ve uzamlı (*mumtedd*) bir şeyin varlığında şüphe yoktur (*lâ budde min işbâti şey'in*).¹³

Metinde yer alan öncül ve sonuçları belirlemeye çalışalım:

1. Tanrı âlemi yaratmadan bir yıl, yüz yıl, bin yıl veya sonsuz bir süre önce yaratmaya kâdirdir.

2. Bu sayılar ölçü ve nicelik bakımından birbirinden farklıdır.

3. O halde âlemin yaratılışından önce bir kısmı diğerinden uzun olabilen ölçülebilir bir şey var olmalıdır.

4. [Bu şey, zamandır.]

5. [O halde zamandan önce zaman vardır.]

6. [Zamandan önce zamanın varlığı da çelişiktir.]

Bu delilin (1) numaralı öncülünde Tanrı'nın *bu* âlemden daha önce, başlangıcından bu yana muhtelif uzunlukta sürelerle sahip olan farklı âlemler yaratmaya kâdir olduğu ileri sürülmektedir. Buna göre, eğer âlemin yaratıldığı bir *ân* varsa, yani âlem *hâdiş* bir âlem ise Tanrı âlemi yarattığı *bu ândan* daha önce ya da daha sonra yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla âlem

¹² "Sonsuz bir süre" ifadesi Marmura'nın esas aldığı tahkikte yer almamakta buna karşın Kaya ve Sarıoğlu tahkikinde yer almaktadır. Argümanın bütününe bakıldığında burada sonsuz ifadesinin yer alması daha makul görünmektedir. Bu nedenle Kaya & Sarıoğlu tahkikini tercih etmekteyiz. Bkz. el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, çev. Kaya ve Sarıoğlu, 90. Elinizdeki makalede el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinden yapılan alıntılarda Marmura'nın İngilizce çevirisi esas alınmaktadır. Farklı bir tahkik ya da tercüme kullanıldığında belirtilmektedir. Makaledeki alıntılar, tarafımdan Türkçe'ye çevrilmiştir.

¹³ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 36.

yaratılmadan önce muhtelif âlemlerin var olması mümkündür. *Felâsife*, yaratıldığı andan bugüne değin muhtelif sürelerin geçmiş olduğu farklı âlemlerin var olma imkânının, bu imkânların tekabül ettiği ölçülebilir bir niceliğe sahip bir şeyin var olması anlamına geldiğini ileri sürmektedir. İşte onlara göre bu gerçeklik ancak zaman olabilir. Delilde böyle bir akıl yürütme ile âlemin *hâdis* olmasının âlemden önce zaman olmasına yol açtığı iddia edilmektedir. Bunun da ‘zamandan önce zaman’ çelişkesine yol açmasından dolayı *felâsife*, âlemin *hâdis* olmasının imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır.

Görüldüğü gibi bu delilde, Tanrı’nın muhtelif sürelerle sahip âlemleri yaratmaya *kâdir* olmasının, bu kudretin taalluk ettiği şeyin yani *mağdûrun* hariçte varlığını gerektirdiği iddia edilmektedir. Tanrı’nın kudreti ile ilgili bu tartışmaya geçmeden önce el-Ğazâlî tarafından delile yöneltilen bir itiraza dikkat çekmek gerekir. Bu itiraza göre yukarıdaki delil, döngüsellik içerdiği için geçersizdir. Bu döngüsellüğün nedeni, delilin gayesi âlemden önce zamanın mevcut olduğunu ve bunun da çelişkiye yol açtığını göstermek olduğu halde henüz böyle bir zaman ispatlanmadığı halde en baştan zamansal olarak farklı büyüklüklere sahip olan âlemlerin dolayısıyla zamanın mevcudiyetinin kabul edilmesidir. Dikkat edilirse (1) numaralı öncülde yer alan “bir yıl, yüz yıl, bin yıl ya da sonsuz bir süre önce” ifadesinde geçen “yıl” ibaresinin kendisi zamansal bir ifade olduğu için hâlihazırda âlemden önce bir zaman olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Bu da sonuçta ispatlanması gereken şeyin en baştan varsayılması (*musâdera ‘alâ’l maṭlûb*) adı verilen mantık hatasıdır.¹⁴

Âlemin hudûsundan önceki farklı mümkün âlemleri göstermek için ‘yıllar’ lafzının kullanılmasının böyle bir döngüsellığe yol açtığı itirazını bertaraf etmek üzere *felâsife*, argümanını revize ederek bir zaman birimi olan ‘yıl’ yerine ‘feleğin dönüş sayıları’ ifadesini kullanmaktadır. Böylece zamana değil de *harekete* referans verilmiş olmaktadır. Revize edilmiş argümanda *felâsife*, âlemden önce feleklerinin dönüş sayıları muhtelif olan farklı âlemlerin var olabileceğini varsaymakta ve şu ana kadar gerçekleşen dönüş sayıları itibariyle farklılık arz eden âlemler arasındaki bu farkın tekabül ettiği şeyin ne olduğunu irdelemektedir. Revize edilmiş argümanda,¹⁵ mevcut âlemin *hâdis* olduğu ve başlangıcından bu yana 1000 dönüş yaptığı varsayılmaktadır. Argüman şu şekilde ortaya konulmaktadır:

¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd min ‘İlmi’l-Âdâb*, 114.

¹⁵ el-Ğazâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, 36-37.

1. Tanrı, âlemi varoluşundan önce var etmeye kâdirdir.
2. Mevcut âlem varoluşundan bu yana 1000 defa dönmüştür.
3. Tanrı 1100 dönüş yapan ikinci bir âlem yaratmaya kâdirdir.
4. Tanrı 1200 dönüş yapan üçüncü bir âlem yaratmaya kâdirdir.
5. 1200 dönüş yapan üçüncü âlemin 1100 dönüş yapan ikinci âlem ile birlikte yaratılmış olması imkânsızdır.
6. O halde, üçüncü âlemin ikinci âleme önceliği ile ikinci âlemin birinci âleme önceliğinin eşit olması gerekir.
7. O halde, bir imkânın katı olan başka bir imkân var demektir.
8. O halde, hepsinin katı olan başka bir imkân daha vardır.
9. Demek ki nicelik bakımından biri diğerinden daha uzun olabilen imkânlar vardır.
10. Bu imkân farklılıklarının tekabül ettiği bir gerçeklik olmalıdır ki bu da zamandır.

11. [O halde zamandan önce zaman vardır.]

12. [Zamandan önce zaman olduğunu söylemek çelişiktir.]

Bu argümanda 'yıllar' yerine 'feleklerin dönüş sayıları'nın temel alınması söz konusu mantık hatasını bertaraf etmiş görünmektedir. Yapılan bu akıl yürütmede, *felâsife* (1) numaralı "Tanrı, âlemi varoluşundan önce yaratmaya kâdirdir." öncülünün doğruluğunu bu öncülün değilinin yanlışlığını göstererek ispatlamaktadır. Buna göre Tanrı'nın, âlemi daha önce yaratmaya kâdir olmaması imkânsızdır. Bu imkânsızlığın iki nedeni şunlardır:

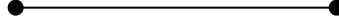
(1) Tanrı'nın âlemi daha önce yaratmaya kâdir olmaması, Tanrı'nın aczden kudrete intikal etmesi olur. Aczden kudrete intikal etmek ise değişmektir. Tanrı'nın değişmesi imkânsızdır.

(2) Tanrı'nın âlemi yaratmaya kâdir olmaması âlemin varlığının daha önce imkânsız olmasından kaynaklanabilir. Bu durumda da âlemin varlık modu, imkânsızdan imkâna intikal etmiş olacaktır. Bu da kiplerde bir değişim olduğu anlamına geldiği için imkânsızdır. Nitekim kiplerde değişim imkânsızdır.

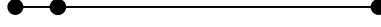
Netice olarak, Tanrı'nın *hâdis* bir âlemi başlangıç noktasından önce yaratmaya kâdir olması zorunludur.

Felâsife bu delili temellendirmek üzere, argümanda görüldüğü üzere birincisi 1000, ikincisi 1100, üçüncüsü 1200 defa dönüş yapan dönüş hızları aynı üç ayrı âlem varsaymaktadır.

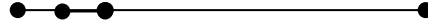
A: 1000



B: 1100



C: 1200



Bu durumda bu üç âlemin dönüş sayıları farklı olduğu için aynı anda yaratılmış olmaları imkânsızdır. Bir dönüşte geçen süre tüm âlemler için aynı varsayıldığından daha çok dönüş yapmış olan âlemin daha önce yaratılmış olması gerekmektedir. Bu da bu âlemlerin başlangıç noktalarının farklı olması anlamına gelmektedir. (5) numaralı öncülde hızları aynı olduğu halde dönüş sayıları farklı olan iki âlemin –1200 dönüş yapan üçüncü âlem ile 1100 dönüş yapan ikinci âlemin– aynı anda yaratılmış olmasının imkânsız olduğunu ispatlamak için dönüş sayıları ve zaman arasında doğru orantı olduğu ve aynı anda yaratılan ve dönüş hızları aynı olan iki âlemin aynı sayıda dönmesi gerektiği belirtilmektedir. Ancak iki âlemin dönüş sayıları farklı ise başlangıçlarından bu yana geçen sürenin de farklı olması zorunludur. Yukarıda değindiğimiz, aralarındaki dönüş sayıları farkı 100 olan üç farklı âlemi göz önünde bulundurursak, bu üç âlem arasındaki zaman farkı da eşit olmalıdır. Dönüş sayıları arasındaki farkın oranı zamanlar arasındaki farkın oranına eşit olacağı için, dönüş sayıları arasındaki fark 100 olan (1100-1000=100) birinci âlem ile ikinci âlem arasındaki zaman farkı, dönüş sayıları arasındaki fark 200 olan birinci âlem ile üçüncü âlem arasındaki zaman farkının (1200-1100=100) yarısı olmalıdır. Bu delile göre, başlangıç noktaları ve dönüş sayıları birbirinden farklı bu mümkün âlemler arasındaki farkın tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik olmalıdır. İşte bu iddianın *felâsifenin* delilinde anahtar rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü *felâsife* böyle bir akıl yürütme yaparak, bu imkânlar arasındaki farkı oluşturan şeyin hariçte mevcut olan bir zaman olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶

İkinci delilin birinci şeklini tartışırken, el-Ğazâlî, *felâsifenin* âlemin *hâdiş* olmasının âlemden önce bir zamanın var olduğu anlamına geleceğini iddia etmesine karşı *hâdiş* bir âlemin, varlığının öncesinde bir zamanın var

¹⁶ İbn Ruşd, delilin bu kısmını tahlil ederken bu akıl yürütmenin İbn Sînâ'nın zamanı kanıtlarken izlediği yol olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 47.

olmasını gerektirmediğini ileri sürmektedir. İkinci şekil bu iddia ışığında değerlendirildiğinde, *felâsifenin* dönüş sayıları muhtelif olan âlemlerin arasındaki farkı ortaya koyarak varmaya çalıştığı nokta netleşmektedir. *Felâsife* delilin birinci şeklinde olduğu gibi burada da âlemin *hâdis* olduğunu varsaymanın âlemden önce bir zaman olduğunu göstereceğini iddia etmektedir. Bununla birlikte, delilin birinci şeklinde *felâsife*, âlemden 'önce' Tanrı'nın var olduğu durumu anlatmak için kullanılan 'önce' ifadesinin dil bakımından analizini yapmakta iken burada ise dönüş sayıları farklı olan âlemlerin var olma imkânının ontolojik bir gerçekliğe karşılık geldiği iddiasından hareketle yapmaktadır. *Felâsifeye* göre, hariçte feleklerin dönüş sayıları arasındaki farkın tekabül ettiği bir *şey* olmalıdır. Onların akıl yürütmesini takip ederek *hâdis* bir âlemden önce yalnızca Tanrı'nın var olduğu, âlemin yok olduğu bir durumu düşünelim. Bu durumda feleklerin dönüş sayıları arasındaki farkı oluşturan şey ne olabilir? Bu şey Tanrı'nın varlığının kendisi olamaz. Çünkü bu sayılar bir nicelik ifade etmektedir ve nicelik, cisimlere ait bir özelliktir, Tanrı ise cisim değildir. Bu nicelik, âlemin yokluğuna da tekabül edemez. Zira *felâsifeye* göre yokluk bir *şey* değildir. Bir âlemin başlangıcının diğer âlemden farklı olması mümkün olduğuna göre bu imkânın karşılık geldiği şey, Tanrı'nın varlığı ya da âlemin yokluğu değilse ne olabilir? İşte *felâsifenin* bu soruya cevabı, *zamandır*. Dolayısıyla eğer, âlemin *hâdis* olduğu kabul edilirse, bu durum âlemin başlangıcından önce zaman olduğunu da kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu ise zamanın başlangıcından önce bir zaman olmasına yol açacağı için çelişiktir. Netice olarak *felâsifenin* ikinci delilinin ikinci şeklindeki temel iddiası, âlemin var olma imkânının hariçte bir zamanın varlığına tekabül etmesidir. el-Ğazâlî'nin delilde itiraz ettiği nokta da burasıdır.

2. el-Ğazâlî'nin İtirazı

el-Ğazâlî'nin ikinci delilin ikinci şeklinde itiraz ettiği temel nokta, dönüş sayıları farklı olan âlemlerin var olma imkânlarının hariçte var olan bir gerçekliğe tekabül ettiği ve bu gerçekliğin de zaman olduğu iddiasıdır. el-Ğazâlî'ye göre bu iddia, delilin akla değil vehme dayanarak inşa edildiğini göstermektedir. Zira böyle bir imkânın hariçte var olduğunu düşünmek vehmin bir yanılığsıdır. Bu yanılığın nedenini göstermek için el-Ğazâlî'nin izlediği yol, âlemin mekânsal açıdan sonlu olması ile zamansal açıdan bir başlangıcı olması arasında bir analogi yapmaktır. Bu analogiyi kurarken dikkate alınan husus modal bir kavram olan *imkânın* hariçte bir gerçekliği olup olmadığı meselesidir. el-Ğazâlî'ye göre *felâsife*, mekânsal olarak farklı büyüklükte âlemlerin var olma imkânlarının tekabül ettiği haricî bir

gerçeklik olmasını imkânsız görmektedir. el-Ğazālî, *felâsifenin* bu imkânsızlığı ortaya koymak için yaptıkları çıkarımın aynı şekilde âlemin başlangıcından önce bir zaman olmadığını göstermek için de yapılabileceğini ileri sürmektedir. Böylelikle o, başlangıçları açısından farklı olan âlemlerin var olma imkânlarının hariçte bir zamana tekabül etmediğini *felâsifenin* kendi yöntemlerini kullanarak göstermeyi amaçlamaktadır.

el-Ğazālî'nin bu itirazının haklı bir itiraz olup olmadığını irdelemek için söz konusu analogiyi detaylı olarak inceleyelim. el-Ğazālî, *felâsifeye* onların ilzamî deliliyle aynı formu kullanarak cevap vermektedir. Bu cevapta hasmının yani *felâsifenin* kabullerini temel alarak mekânsal olarak daha büyük âlemler varsayıldığında ortaya çıkacak neticeyi şöyle göstermektedir:

1. Tanrı, en üst feleği, bir *zirâ*^ç, iki *zirâ*^ç, üç *zirâ*^ç ya da sonsuz olarak daha büyük yaratmaya kâdirdir.

2. Bu sayılar (bir *zirâ*^ç, iki *zirâ*^ç ...) birbirinden farklıdır.

3. O halde âlemin ötesinde, bir kısmı diğerinden büyük olabilen, ölçülebilen bir gerçeklik var olmalıdır.

4. Böyle bir gerçeklik –mekânsal olduğu için– ya boşluk ya da doluluktur.

5. [Âlemin ötesinde doluluk ya da boşluğun olması imkânsızdır.]

6. [O halde bu farkların tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.]

Aynı şekilde mekânsal olarak daha küçük âlemler de varsayılabilir:

1. Tanrı, en üst feleği, bir *zirâ*^ç, iki *zirâ*^ç, üç *zirâ*^ç ya da sonsuz olarak daha küçük yaratmaya kâdirdir.

2. Bu alternatif seçeneklerden her birinde âlemin kapladığı yer birbirinden farklı olur.

3. Çünkü örneğin iki *zirâ*^ç daha küçük bir âlem düşündüğümüzde, ortadan kalkması gereken doluluk, bir *zirâ*^ç daha küçük bir âlem düşündüğümüzde ortadan kalkması gereken doluluktan daha çoktur.

4. Bu durum da boşluğun ölçülebilir olduğu anlamına gelmektedir.

5. Ne var ki, boşluk bir şey değildir. Bu nedenle ölçülemez.

6. [O halde bu farkların tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.]

Bu çıkarımı ikinci şekilde yer alan argümanla karşılaştırdığımızda şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Zamansal Olarak Farklı Başlangıçlara Sahip Âlemler	Mekansal Olarak Farklı Büyüklüklere Sahip Âlemler	Mekânsal Olarak Farklı Küçüklüklere Sahip Âlemler
1. Tanrı, âlemin varoluşundan 100 devir 200 devir ya da sonsuz bir süre önce var etmeye kâdirdir.	1. Tanrı, en üst feleği, bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç , üç zirâ ^ç ya da sonsuz olarak <i>daha büyük</i> yaratmaya kâdirdir.	1. Tanrı, en üst feleği, bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç , üç zirâ ^ç ya da sonsuz olarak <i>daha küçük</i> yaratmaya kâdirdir.
2. Bu sayılar (1000 devir, 1100 devir, 1200 devir) birbirinden farklıdır.	2. Bu sayılar (bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç ...) birbirinden farklıdır.	2. Bu sayılar (bir zirâ ^ç , iki zirâ ^ç ...) birbirinden farklıdır.
3. O halde âlemden önce bu imkân farklılıklarının tekabül ettiği bir gerçeklik olmalıdır.	3. O halde âlemin ötesinde bir kısmı diğerinden büyük olabilen, ölçülebilen bir gerçeklik var olmalıdır.	3. Bu seçeneklerden her birinde âlemin kapladığı yer birbirinden farklı olur.
4. Bu gerçeklik zamandır.	4. Böyle bir gerçeklik, -mekânsal olduğu için- ya boşluk ya da doluluktur.	4. Bu durum da boşluğun ölçülebilir olduğu anlamına gelmektedir.

Tabloda net bir şekilde görüldüğü gibi el-Ğazâlî, *felâsifenin* deliliyle aynı biçimi kullanarak onların âlemin zamanıyla ilgili yaptıkları akıl yürütmeyi âlemin mekânına uygulamaktadır. Analoji, *hâdis* bir âlemden önce başlangıçları farklı olan sonsuz sayıda âlem gibi büyüklükleri farklı olan âlemler yaratmanın da Tanrı'nın kudretine dâhil olduğu öncülüyle başlamaktadır. el-Ğazâlî'ye göre eğer birincisindeki imkânın hariçte tekabül ettiği bir gerçeklik olduğu sonucuna varılıyorsa, bu aynı şekilde ikincisi için de geçerli olmalıdır. Ne var ki, bu sonuç *felâsifenin* görüşüne aykırıdır. Çünkü âlemin mekânı söz konusu olduğunda imkânların tekabül ettiği bu gerçeklik, ancak doluluk ya da boşluk olabilir. Fakat *felâsifenin* nazariyesine göre, âlemin ötesinde doluluk ya da boşluk olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu imkânların tekabül ettiği tahakkuk etmiş bir gerçekliğin olması da söz konusu olamaz.¹⁷ el-Ğazâlî, bu akıl yürütme ile *felâsifenin* mekânsal olarak

¹⁷ Richard Davis, el-Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde sunduğu âlemin kıdemiye karşı âlemin zamansal bir başlangıca sahip olduğunu savunan üç argümandan birincisini incelemektedir. Davis,

imkânların tekabül ettiği bir gerçekliğin olamayacağını savunurken zamansal olarak farklı âlemlerin var olması imkânının da böyle bir gerçekliğe işaret ettiğini savunmalarının tutarsız olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre âlemin daha büyük ya da daha küçük olduğu farz edildiğinde, böyle bir faraziyenin imkânı âlemin ötesinde doluluk ya da boşluk olduğuna işaret etmediği gibi başlangıç noktaları farklı olan âlemler farz etmek de âlemin öncesinde bir zamanın olduğuna işaret etmemelidir. Zaman ve mekân arasında bu kıyaslanmanın geçerli olduğunu kabul edildiğinde¹⁸ *felâsifeye* yöneltilen tutarsızlık iddiası haklı görünmektedir. Ancak bu analogi bazı soru işaretleri barındırmaktadır. Gerçekten de Tanrı'nın daha büyük ya da daha küçük âlemler yaratmaya kâdir olduğu söylenebilir mi? Âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması mümkün müdür? Bu sorulardan birincisi Tanrı'nın var etme kudretini, ikincisi ise âlemin var olma imkânını temel almaktadır. *Felâsife*, el-Ğazâlî'nin itirazına cevabında, bu sorulara olumsuz yanıt vermekte ve bu analogiye karşı çıkmaktadır. Diğer bir soru da Tanrı'nın dönüş sayıları fazla olan âlemleri yaratmasının mümkün olup olmadığıdır. Bu imkân ile farklı büyüklükteki âlemlerin imkânları arasında bir fark var mıdır? Bu tartışmaları aşağıda *felâsifenin* cevabında ele alacağız.

3. *Felâsifenin* Savunması: Zaman-Mekân Analogisi Geçersizdir

el-Ğazâlî, *felâsifenin* bu analogiye karşı yöneltebileceği muhtemel bir itirazı gündeme getirmektedir. "Biz [*felâsife*] mümkün olmayan bir şeyin makdûr olduğunu iddia etmeyiz; dolayısıyla âlemin, olduğundan (*mimmâ huve 'aleyhi*) daha büyük veya daha küçük olması mümkün olmadığından makdûr da değildir."¹⁹ Bu itiraz, el-Ğazâlî'nin itirazında yer alan mekân ile ilgili çıkarımın birinci öncülüne karşı yöneltilmektedir. *Felâsifeye* göre zaman ve mekân arasında böyle bir analoginin yapılamamasının nedeni, *hâdis* bir âlem farz edildiğinde zamansal olarak daha önce ya da daha sonra var olmasının imkânından söz edilebildiği halde²⁰ mevcut âlemden daha

tahlil ettiği bu argümanda el-Kindî'nin mekânsal olarak sonlu olan âlemin aynı şekilde zamansal olarak da sonlu olduğuna dair bir delil inşa ettiğini göstermektedir. Davis'in makalesi *felâsife* ve karşıt-ları arasındaki problemin erken dönemde tartışılan boyutlarını ortaya koyma noktasında oldukça verimlidir. Bkz. Richard Davis, "Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindî's First Philosophy", 1-18.

¹⁸ Bu delilde tartışılan konuyu ele aldığı eserinde eş-Şehristânî, zaman ve mekân arasında bir analogi yapılabileceğini savunmakta "Zaman ve mekân tek bir rahimde yetişen, tek bir göğüsten emen, tek bir bezikte yatırılan ikiz kardeşlerdir." sözleriyle bunu teyit etmektedir. Bkz. eş-Şehristânî, *Kitâbu Muşâra'ati'l-Felâsife*, 117.

¹⁹ el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 38.

²⁰ *Felâsifenin* zaman delilinin bu faraziye üzerine bina edildiğini hatırlayalım.

büyük ya da daha küçük bir âlemin imkânsız görülmesidir.²¹ Aslına bakılırsa biz ilk bakışta her şeye kâdir olan Tanrı'nın mevcut âlemden daha büyük ya da küçük bir âlem/felek yaratmaya kâdir olacağını düşünürüz. Tanrı'nın daha büyük bir felek yaratamayacağını düşünmek Tanrı'nın kudretine hâlel getirmek gibi görünmektedir. *Felāsife* ise böyle âlemlerin varlığını imkânsız görmekte ve Tanrı'nın da varlığı imkânsız olan bir şeyi yaratmaya kâdir olmadığını, yani böyle bir âlemin *makdûr* olmadığını savunmaktadır. Meseleyi aydınlığa kavuşturmak için *felāsifenin* bu görüşlerini nasıl temellendirdiğini ve *hādîş* bir âlemden önceki âlemlerin imkânı için de aynı durumun geçerli olup olmadığını anlamaya çalışalım. *Felāsifenin* itirazı ile iki nokta gündeme getirilmektedir:

1- Tanrı'nın imkânsız olan şeye kâdir olmaması.

2- Âlemin daha büyük ya da daha küçük olmasının imkânsız olması.

Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

1- *Felāsifenin* bu görüşüne göre, Tanrı'nın kudretinin imkânsız bir şeye taalluk etmesi söz konusu olamaz; Tanrı'nın bir şeye kâdir olması için o şeyin kendisinin mümkün olması gerekmektedir. Ancak bu durum Tanrı'nın aciz olması anlamına gelmez. Zira acizyet güç yetirilebilecek bir şeye güç yetirememesi durumunda ortaya çıkmaktadır. 'İmkânsız' ise kudretin konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın imkânsız bir şeyi yaratmaması, Tanrı'nın bu şeyi yaratmaya gücü yetmediğini değil böyle bir şeyin güç yetirmenin konusu olamayacağı anlamına gelmektedir. *Felāsife* böyle bir akıl yürütmeye dayanmakta ve âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olmasını imkânsız gördüğünden *makdûr* olmadığını ileri sürmektedir.²²

(1) Mümkün olmayan bir şey *makdûr* olamaz.

(2) Âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir.

(3) Dolayısıyla âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması *makdûr* olamaz.

Mümkün olmayanın *makdûr* olamayacağını iddia edildiği (1) öncülünde yer alan imkân, mantıksal bir imkân olarak değerlendirildiğinde, *makdûr* olmaması makul görünmektedir. Örneğin, Tanrı'nın yuvarlak-kare yaratmasının imkânsız olmasının Tanrı'nın acizyetini değil yuvarlak-kare gibi çelişki ifade eden bir şeyin, yaratmanın konusu olamayacağını gösterdiği

²¹ el-Ğazālî, delile karşı böyle bir itiraz yöneltilebileceğini belirterek kendisinden yaklaşık bir asır sonra vefat eden İbn Ruşd'ün bu savunmaya karşı itirazını da öngörmüş olmaktadır. İbn Ruşd'ün ikinci delilin ikinci şekline dair tartışması için bkz. İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 45-52.

²² el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 38.

ileri sürülebilir. Buna karşın, daha büyük ya da daha küçük bir âlemin varlığının böyle bir çelişki içerip içermediği hala tartışmalı görünmektedir.

2- Âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması imkân dâhilinde olduğu halde âlemin daha büyük ya da daha küçük olması neden imkânsız olsun? İlk bakışta, bu iki durumu farz edebilmek mümkün görünmektedir. *Felâsifenin* birincisini kabul edip ikincisini reddetmeleri izaha muhtaç bir durumdur. Dolayısıyla onlardan bu görüşün doğruluğunu ispatlamak için ikna edici bir gerekçe sunmaları beklenmektedir. *Felâsifenin* bu imkânsızlığı göstermek için sunabileceği birkaç gerekçeyi değerlendirmeye çalışalım.

Felâsifeye atfedilen bu itirazda muhtelif büyüklüklerde âlemlerin imkânsız olmasının gerekçesi açıkça belirtilmemektedir. Buna rağmen böyle bir itirazın *felâsife* tarafından gündeme getirilebilecek bir itiraz olduğunu söyleyebiliriz. Bu itiraz *felâsife* tarafından iki şekilde temellendirebilir: Bunlardan birisi mevcut âlemin en mükemmel âlem olduğu iddiasına, ikincisi de bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığına dayandırılabilir:

Birincisi. *Felâsifeye* göre mevcut âlem, mükemmel bir âlemdir ve bu âlemden başka türlü düşünülemez, âlem nasılsa öyle olmak zorundadır. Tanrı âlemi en mükemmel şekilde yarattığı için âlemin olduğundan başka türlü olması *felâsifeye* göre imkânsızdır. Dolayısıyla bu âlemin ne eksik ne fazla var olduğu şekliyle var olması zorunludur; mükemmel olan *bu âlemin*, daha büyük ya da daha küçük olması imkânsızdır. Bu âlemin başka türlü olmasının imkânı ancak onun eksikliğini gösterebilir. Bu yaklaşıma göre en mükemmel âlem yalnızca bir tane olabileceği için mevcûd âlemden farklı bir âlemin tasavvur edilmesi söz konusu değildir. Diğer taraftan âlemin *felâsifeye* göre bizatihi mümkün bir varlık olduğu düşünülduğünde âlemin zorunluluğunun nasıl bir zorunluluk olduğu sorusu gündeme gelecektir. *Felâsifenin* buna cevabı bu âlemin var olduğu haliyle var olmasının zorunluluğunun kendisinden değil Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunluluk olduğudur (*vâcib bi-ğayrihi*).

İkincisi. *Felâsifenin* muhtelif âlemler farz edilmesini imkânsız görmesinin bir başka nedeni de mekânsal olarak sonsuz büyüklükte bir âlemin varlığının imkânsız olmasıdır. İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*'te *felâsifenin* yukarıdaki itirazını yorumlarken *felâsifeyi* haklı bulmakta ve gerekçe olarak da böyle bir imkânın bilfiil sonsuzluğa yol açacağı için imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.²³ Zira daha büyük ya da daha küçük âlemlerin farz edilebilmesi sonsuz büyüklükte bir âlemin de mümkün olduğu

²³ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 47.

anlamına gelecektir ki böyle bir âlemi farz etmek bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığından dolayı imkânsızdır.²⁴ Mekânsal olarak sonlu bir âlemin varlığı, sonsuzluğun bilfiil olması için gerekli şartlardan olan hem aynı anda var olma hem de bir tertip üzere olma şartlarını sağladığı için bilfiil sonsuzluk durumuna yol açmaktadır, bu da çelişiktir.²⁵ Diğer taraftan *felāsife*, zamansal olarak muhtelif âlemler söz konusu olduğunda ardışık bir öncelik-sonralık ilişkisi gerçekleştiğinden âlemin zamansal olarak sonsuz olmasında bir beis görmemektedir.²⁶ İşte tüm bu nedenlerden ötürü *felāsife* zaman ve mekân analogisini geçerli bulmamaktadır. el-Ğazālî, *felāsifenin* bu itirazına karşı zaman ve mekân arasında benzerlik kurulacağını savunan üç argüman ortaya koymaktadır.

4. el-Ğazālî'nin *Felāsifenin Savunmasının Üç Açıdan Geçersiz Olduğu İddiası ve İlzamı*

el-Ğazālî, *felāsifenin* âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının ne mümkün ne de makdûr olduğu iddiasına karşı üç ayrı itiraz yöneltmektedir. Bu itirazlar şunlardır: (1) olduğundan daha büyük veya daha küçük bir âlem farz edilmesi mantıksal olarak mümkündür. (2) Âlemin bu hâlinin zorunlu olduğu iddiası, Tanrı'nın varlığını anlamsız kılmaktadır. (3) *Felāsifenin* bu iddiası kendi ilkeleriyle tutarsızdır. Bu itirazları sırasıyla ele alalım.

4.1. Birinci İtiraz

el-Ğazālî, *felāsifenin* 'âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir' iddiasına öncelikle şu şekilde karşı çıkmaktadır:

Bu yaklaşım, *mukāberatu'l-'aql*dır. Zira aklın, olduğundan bir arşın daha büyük veya daha küçük bir âlem farz etmesi, bir şeyin aynı anda hem siyah hem beyaz olduğunu veya hem var hem yok olduğunu farz etmesi gibi bir durum değildir. İmkânsız olan şey, tüm imkânsızlıkların kaynağı olan 'olumlu ve olumsuzun (*en-nefy ve'l-işbât*) bir arada olması'dır. Dolayısıyla, [*felāsifenin görüşü*] zayıf (*bārid*) ve geçersiz bir *taḥakkumdür*.²⁷

el-Ğazālî, bu itirazında, bir şeyin ancak özdeşlik ve çelişmezlik gibi temel mantık ilkelerine aykırı olması durumunda imkânsız olacağına, eğer bu ilkelere aykırı değilse imkânsız olduğunun iddia edilemeyeceğine dikkat

²⁴ Marmura'nın İbn Ruşd'ün bu konuya itirazını ele aldığı tartışma için bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," 121.

²⁵ el-Ğazālî, *felāsifenin görüşlerini* ele aldığı eserinde hangi koşullarda sonsuzluğun imkânsız olduğunu tasnif etmektedir. Bkz. El-Ğazālî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 151.

²⁶ el-Ğazālî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 152.

²⁷ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 38.

çekmektedir. Temel mantık ilkelerine aykırı görünmeyen bir şeyin imkânsız olduğunun iddia edilmesi *mukāberatu'l-‘aql* olarak adlandırılmaktadır. Bu ifade, doğruluğu apaçık bilinen önermelere karşı çıkmak anlamına gelmektedir.²⁸ Burada, olduğundan daha büyük ya da daha küçük bir âlemin farz edilmesinin, temel mantık ilkelerine aykırı olmadığı ve dolayısıyla mantıksal olarak mümkün olduğu iddia edilmektedir. el-Ġazālî'nin bu itirazı günümüz mantık literatüründe *mantıksal imkân* adı verilen imkân anlayışı üzerine kuruludur. Bu yaklaşıma göre bir şeyin mümkün olması çelişki içermemesi anlamına gelmektedir. Bunun yanında fiziksel imkân ve teknik imkân olarak adlandırılan imkân türleri de bulunmaktadır. Fiziksel imkân, mantıksal olarak mümkün olduğu halde fizik kanunları açısından gerçekleşmesi mümkün görünmeyen şeyler için kullanılmaktadır.²⁹ Tartışmayı, bu terminolojiyi kullanarak değerlendirecek olursak, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olan bir şeye kâdir olmasından söz edilemeyeceği halde fiziksel olarak imkânsız bir şeyin gerçekleşmesinin Tanrı'nın iradesi dâhilinde olduğu söylenebilir. el-Ġazālî, mevcut âlemden daha büyük veya küçük olan bir âlemin farz edilmesinin mantıksal olarak imkânsız olmadığını, herhangi bir çelişkiye yol açmadığını ileri sürmektedir. O, *felâsifenin*, böyle bir faraziyenin imkânsız olduğunu ileri sürerek zaman-mekân analogisine karşı çıkmasını delillendirilmemiş bir iddia (*taḥakkum*) olarak görmektedir.³⁰

İbn Ruşd (ö. 595/1198) de *Tehāfutu't-Tehāfut*'te el-Ġazālî'nin görüşüne katılarak âlemin daha büyük veya küçük olmasının imkânsızlığının 'bir şeyin hem siyah hem beyaz olmasının imkânsızlığı' gibi *apaçık* bir imkânsızlık olmadığını kabul etmektedir. Fakat o, bu sonucu akıl yürütme (*nazar*) yoluyla ulaşılabilen bir imkânsızlık olarak görmektedir.³¹ Burada söz konusu delil, fiziksel tartışmalara dayandırılmaktadır. Bu da İbn Ruşd'e göre, bu imkânsızlığın mantıksal değil fiziksel bir imkânsızlık olduğunu teyit etmektedir. Ne var ki fiziksel olarak imkânsız olan bir şeye Tanrı'nın kâdir olmadığını söylemek tartışmalıdır. Çünkü *fā'îl-i muḥtâr* Tanrı anlayışına göre bu kuralların Tanrı'nın iradesinden değil maddenin kendisinden kaynaklanan bir zorunluluk olduğunu söylemek Tanrı'yı aciz kılmak olacaktır.

²⁸ Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 27; Ahmet Cevdet Paşa, *Ādâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Ādâb*, s. 116

²⁹ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 120.

³⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Ādâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Ādâb*, 113.

³¹ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 49-50.

4.2. İkinci İtiraz

el-Ğazālī, ikinci itirazında, *felāsifenin* mevcûd âlemin olduğu haliyle var olmasının ('*alā mā huve 'aleyh*) *zorunlu* olduğunu ileri sürmelerinin kendi sistemleriyle tutarsız olduğunu ileri sürmektedir.

Eğer âlem nasılsa öyle ise ('*alā mā huve 'aleyh*), olduğundan daha büyük ve daha küçük olması imkânsızdır; o halde onun nasılsa öyle olması "mümkün" değil "zorunlu"dur. Zorunlu olanın herhangi bir illete ihtiyacı yoktur. O halde materyalistler (*dehriyyūn*) gibi Allah'ı ve "sebeplerin sebebi" olan bir sebep olduğunu inkâr ettiğinizi söyleyiniz. Oysa bu sizin görüşünüz değildir.³²

el-Ğazālī'nin bu itirazına göre *felāsifenin* 'âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması mümkün değildir' iddiası, mevcûd âlemin olduğu şekliyle var olmasının *zorunlu* olduğunu göstermektedir. Âlemin *zorunlu* olması ise âlemin var olması için başka bir illete muhtaç olmaması anlamına gelmektedir. Zira zorunlu olan, bir illete ihtiyaç duymaz. Hâlbuki *felāsifenin* Tanrı'yı âlemin illeti olarak kabul etmesi, âlemin zorunlu değil mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bir illete muhtaç olan varlık zorunlu olamaz. Bu nedenle el-Ğazālī, zorunlu bir âlem anlayışının *felāsifenin* tutarsızlığını gösterdiğini savunmaktadır. el-Ğazālī'nin bu itirazı şöyle formüle edilebilir:

1. Âlem nasılsa öyledir.
2. Âlemin daha büyük ya da daha küçük olması imkânsızdır.
3. O halde âlemin 'nasılsa öyle' olması zorunludur. (1 ve 2'den)
4. Zorunlu olanın illete ihtiyacı yoktur. (*Felāsifenin* görüşü)
5. O halde âlemin illete ihtiyacı yoktur. (3 ve 4'ten)

el-Ğazālī, bu itirazında âlemin bizatihi zorunlu olduğu görüşünün, Tanrı'yı inkâr eden *dehrî*lerin görüşü olduğuna dikkat çekmektedir. *Felāsife* ise Tanrı'nın âlemin illeti olduğu görüşünü benimsediği için *dehrî*ler gibi düşünmemektedir. el-Ğazālī, bu itirazında *felāsifenin* âleme zorunlu demekle Tanrı'yı illet olmaktan çıkaracağını ve kendileriyle çelişeceğini ileri sürmektedir. *Felāsife*, bu eleştireye karşı 'bizâtihi zorunlu-bigayrihi zorunlu' ayrımını gündeme getirmektedir. Bu ayrıma göre âlem, bizatihi olarak mümkün olduğu halde bigayrihi olarak zorunlu olur. Bir başka ifadeyle, âlem kendisinden dolayı değil de Tanrı âlemin var olmasını irade ettiği için âlemin varlığı zorunludur. Yani var olanların varlığı, sebebinin varlığının

³² el-Ğazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 38.

zorunluluğundan dolayı zorunludur. Peki, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olmasının imkânsız oluşu bizatihi bir imkânsızlığa mı yoksa bigayrihi bir imkânsızlığa mı delalet etmektedir? Yani âlemin kendisi mümkün olduğu halde daha büyük ya da küçük olmaması, imkânsız (olmaması zorunlu) olabilir mi?³³

Yukarıdaki akıl yürütmemize göre âlemin daha büyük ya da daha küçük olması bizatihi mümkündür. Bunun imkânsızlığı ancak bigayrihi olabilir. Yani onu daha büyük ya da daha küçük olarak var kılacak illetin yokluğu farz edildiğinde imkânsız olabilir. Anlaşılan o ki el-Ğazālî'ye göre *felâsife*, daha büyük bir âlemin mümkün olmadığı iddiasını, mevcut âlemin zorunlu oluşuna dayandırmaktadır. Hâlbuki bizatihi olarak âlemin daha büyük yahut daha küçük olması mümkündür. Buradaki hata, iki tür imkânsızlığı birbirine karıştırmaktır. el-Ğazālî'nin tanımına göre zorunlu varlık "yokluğunun farz edilmesi imkânsızlığı gerektiren"dir.³⁴ Ona göre, *felâsifenin* de kabul ettiği üzere, zorunlu varlık, bizatihi ve bigayrihi olarak ikiye ayrılmaktadır. Tanrı, bizatihi zorunlu varlıktır. Ezelî irade, âlemi var kıldığı farz edildiğinde âlem bigayrihi zorunlu varlıktır. Bigayrihi zorunlu olan her şey, bizatihi olarak ise mümkündür. Bu tasnife göre bigayrihi zorunlu olan bir şeyin bizatihi olarak başka türlü olabilmesi de mümkündür. *Mî'yâru'l-İlm*'de yer verilen bu tasnife göre, el-Ğazālî'nin Tanrı tarafından var kılınması durumunda bir şeyin zorunlu olmasına yönelik bir itirazı olmadığı görülmektedir. Âlemin daha büyük ya da daha küçük olabilmesi ile ilgili tartışma âlemin bizatihi mümkün oluşu bakımındandır.

İbn Ruşd de el-Ğazālî'nin bu itirazını değerlendirirken İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bir ayırım olduğunu belirterek bizatihi-bigayrihi zorunluluk ayrımlarına başvurmaktadır. O, âlemin kendisinin zorunlu olmasıyla onun bir halinin zorunlu olmasının farklı olduğunu savunmaktadır. Âlem bizatihi olarak mümkün iken Allah, âlemin bir halini zorunlu kılmış olabilir. İbn Ruşd, bu durumu açıklamak için testere âletini örnek vermektedir. Burada İbn Ruşd, âlemin büyüklük açısından olduğu gibi olmasının zorunluluğu ile testerenin testere olmak için sahip olması gereken zorunlu nitelikler arasında bir benzerlik kurmaktadır. İbn Ruşd 'e göre testerenin maddesi, şekli ve boyutu vardır. Testerenin testere olmak için bu niteliklerinin zorunlu olması onun varlığının zorunlu olduğu anlamına gelmemektedir.³⁵

³³ el-Ğazālî'nin zorunluluk ve mümkün kavramlarının muhtelif anlamlarını tasnifi için bkz. el-Ğazālî, *Mî'yâru'l-İlm*, 518-528.

³⁴ el-Ğazālî, *Mî'yâru'l-İlm*, 522.

³⁵ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 50.

4.3. Üçüncü İtiraz

el-Ğazālî, üçüncü itirazında *felāsife* ile aynı akıl yürütme yöntemi kullanılarak farklı sonuçlara ulaşılabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre *felāsife* ile şekil bakımından aynı argümanı kullanarak farklı büyüklükteki âlemlerin farz edilmesinin mümkün olduğu gösterilebilir. el-Ğazālî, bu görüşünü şöyle temellendirmektedir:

Üçüncüsü: Bu hatalı (*fāsîd*) argüman, hasmına misliyle mukabele hakkı doğurmaktadır. Dolayısıyla biz [misliyle mukâbele ederek] şöyle diyebiliriz: Âlemin varlığı, var edilmesinden önce mümkün değildir. Çünkü [sizin teorinize göre] varlık, imkâna tam tamına denktir. Şayet siz [*felāsife*] “Bu durumda kadîm, âcizken kudrete kavuşmuş olur.” dersiniz, biz “Hayır.” deriz; çünkü varlık mümkün değildi ki maddû olsun. Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu acze delalet etmez. Eğer siz “O imkânsız iken nasıl mümkün oldu?” dersiniz, biz, “Onun bir durumda/halde imkânsız, bir halde/durumda da mümkün olması niçin imkânsız olsun?” deriz. *Nitekim bir şeyin iki zıttan biriyle birlikteliği dikkate alındığında onun diğeriyle nitelenmesi imkânsız, birlikte bulunmadığı dikkate alındığında ise bu mümkündür.*³⁶ Buna karşı siz, [iki hal arasında bir farklılık olmadığını] hallerin/zamanların denk olduğunu ileri sürerseniz, biz de size miktarların denk olduğunu söyleriz. O halde bir miktar, mümkün iken ondan bir zerre kadar büyük veya küçük olan [miktar] nasıl imkânsız olur? Buna göre birincisi imkânsız değilse, ikincisi de imkânsız değildir.³⁷

Bu itirazda el-Ğazālî, *felāsifeye* tartışma adabında “misliyle karşılık verme” (*mukâbele*) olarak adlandırılan bir cevap vermektedir. Bu yöntemle göre eğer bir argümana misliyle karşılık verilebiliyorsa hasmın iddiasının kesin bilgi oluşturmadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Bu cevapta âlemin mekânsal olarak nasılsa öyle olması zorunlu ise aynı şekilde zaman bakımından da *hâdis* bir âlemin nasılsa öyle olmasının zorunlu olduğu ileri sürülmektedir. Bu itiraza göre *felāsifenin* zamansal olarak farklı âlemler farz etmeyi de çelişkili bulması gerektiği için delil geçerli olmayacaktır.

Bu itirazın geçerli olması için mekân ve zaman arasında yapılan analoginin geçerli olması gerekmektedir. el-Ğazālî, bu analoginin geçerli olduğunu göstermek amacıyla, hasmına, onun kullandığı çıkarım metoduyla aynı forma sahip bir çıkarım yapma yöntemini kullanarak karşılık

³⁶ Vurguladığım cümle, Marmura'nın tahkikinde yer almamakta, Kaya ve Sarioğlu tahkikinde bulunmaktadır. Bkz. el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, çev. Kaya ve Sarioğlu, 95.

³⁷ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 39.

vermektedir. el-Ğazālî'nin itirazının bu koşulları sağlayıp sağlamadığını değerlendirelim.

Üçüncü itirazda el-Ğazālî ve *felâsife* arasında şöyle bir tartışma yer almaktadır:

el-Ğazālî: Âlemin varlığı var olmasından önce mümkün değildir. Çünkü [size göre] âlemin varlığı ve imkânı birbirine denktir.

Felâsife: Eğer âlem var olmadan önce mümkün değilse o halde kadîm, aciz iken kâdir olmuş olur.

el-Ğazālî: Hayır, varlık mümkün olmadığı için makdûr olmaz. Mümkün olmayan bir şeyin var edilmesinin mümteni oluşu acze delalet etmez. (Bu aynı zamanda *felâsifenin* iddiasıdır.)

Felâsife: Mümteni olan mümkün dönuşmez.

el-Ğazālî: Bir halde mümteni olanın başka bir halde mümkün olması neden imkânsız olsun? Örneğin, bir şey iki zıttan biri olması bakımından alınırsa diğeri ile nitelendirilmesi mümteni olur; ancak diğeri olmadan ele alınacak olursa mümteni olmaz –yani bir bakımdan mümkün iken başka bir bakımdan mümteni olabilir.

Felâsife: Ancak burada haller/zamanlar eşittir?³⁸

el-Ğazālî: O halde mekân bakımından miktarlar da eşittir? Nasıl oluyor da âlemin daha büyük olması mümteni oluyor? Bu müstahil değilse o da müstahil değildir.

Bu kısa fakat yoğun tartışmayı adım adım ele aldığımızda ilginç bir akıl yürütme ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır. Burada el-Ğazālî'nin neredeyse her bir aşamada *felâsifenin* argümanlarını tekrar kendilerine yöneltmek suretiyle onların iddialarını çürütmeye çalıştığını görmekteyiz.

Felâsifenin zaman delilinin ikinci şeklinin ilk öncülünü hatırlarsak *felâsife* âlemin *hâdis* olduğu kabul edildiğinde 'Âlemin varlığı var olmasından önce mümkündür.' görüşünü benimsemektedir. el-Ğazālî, üçüncü itirazında öncelikle bu öncüle karşı 'Âlemin varlığı, var olmasından önce mümkün değildir.' önermesinin doğru olduğunun iddia edilebileceğini ileri sürmektedir. Bunun nedeni varlığın ve imkânın birbirine denk olduğu kabul edildiğinde bir şeyin var ise mümkün, mümkün ise var olduğunun ileri sürülebilmesidir. Bu yaklaşıma göre, mümkün olmayan bir şeyin var

³⁸ Diğer bir deyişle, *felâsifeye* göre haller eşit olduğu için mümteni ise mümteni, mümkünse yine mümkün olmalıdır; mümteniden mümkün dönuşemez.

olduğundan söz edilemeyeceği gibi var olmayan bir şeyin imkânından da söz edilemez.

Felāsife, el-Ğazālî'nin itirazında yer alan 'âlemin var olmasından önce varlığının imkânsız olduğu, var olduktan sonra ise varlığının mümkün olduğu' iddiasına, yani varlığın imkâna denk görülmesi iddiasına iki şekilde karşı çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın kudreti açınsındandır. Âlemin önce imkânsız olup daha sonra mümkün olduğunu iddia etmek Tanrı'nın kudretine halel getirmektedir. Zira bu durum, Tanrı'nın önce aciz olup sonra kâdir olduğunu göstermektedir: 'Eğer âlem var olmadan önce mümkün değilse o halde Kadîm, aciz iken kâdir olmuş olur.' Bunlardan ikincisi ise âlemin önce imkânsız olup sonra mümkün olması, âlemin modunun imkânsızdan mümkününe dönüşmüş olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. Zira modlarda değişmenin olması imkânsızdır.

el-Ğazālî, birincisine karşı "Varlık mümkün olmadığı için maktûr olmaz. Mümkün olmayan bir şeyin var edilmesinin mümteni oluşu acze delalet etmez." ifadesiyle *felāsifenin* kendi iddiasını onlara karşı kullanmaktadır. el-Ğazālî'nin itiraz ettiği delili hatırlarsak, *felāsife* 'imkânsız olan bir şeye Tanrı'nın kudretinin taalluk etmeyeceğini' iddia etmektedir. Dolayısıyla el-Ğazālî, *felāsifenin* kabulleri göz önünde bulundurulduğunda burada Tanrı'nın önce acizken sonra kudrete sahip olduğunun söylenemeyeceğine dikkat çekmektedir. Zira *felāsife*, imkânsız olan bir şeye Tanrı'nın kudretinin taalluk etmeyeceğini savunmaktadır. İkincisine yani *felāsifenin* âlemin modunun imkânsızdan imkâna dönüşmesiyle ilgili itirazına gelince el-Ğazālî yine *felāsifenin* kabullerinden hareket ederek böyle bir imkânsızlığın oluşmayacağını ileri sürmektedir.

el-Ğazālî'nin "âlemin varlığından önce imkânsız, sonra ise mümkün olduğu" iddiasına karşı *felāsife* modlarda değişimin imkânsız olduğunu ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Bir şey ya imkânsızdır ya da değildir. *Felāsife*, modlarda imkânsızın mümkününe dönüşmesi ya da mümkünün imkânsıza dönüşmesi gibi değişiklikler söz konusu olamaz. O halde, âlemin varlığı imkânsız olsa âlem hiçbir zaman var olamaz. Dolayısıyla el-Ğazālî'nin yukarıda 'misliyle karşılık vermek' amacıyla dile getirdiği âlemin 'yok iken imkânsız, var iken mümkün olduğu' görüşüne *felāsife* bu şekilde karşı çıkmış olmaktadır. el-Ğazālî'nin bunun imkânsız olmadığını iddia eden bir cevabı vardır: "Bir halde/zamanda mümteni olan başka bir halde mümkün olabilir."³⁹ Bu görüşü desteklemek için şöyle bir örnek verebiliriz: Bir şey

³⁹ el-Ğazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 39.

siyah olduğu sürece yeşil olması imkânsız olduğu halde siyahlık koşulu olmaksızın yeşil olması mümkündür. Bu örnekte bir şeyin bir durumda yeşil olması imkânsız iken başka bir durumda bunun mümkün olduğu görülmektedir. Buna dayanarak el-Ğazālî, bir halde imkânsız olan bir şeyin başka bir halde mümkün olduğuna işaret etmektedir. Böylece o, bir ve aynı zamanda olmadıkça modlarda değişim olabileceğini göstermektedir. Anlaşılan o ki el-Ğazālî'nin tartışmayı getirmek istediği nokta tam da burasıdır: Modların değişmesi ile zamansallık arasındaki ilişki. Zira *felâsife*, âlemin imkânsızdan mümkün dönüşmesinin söz konusu olamayacağını göstermek için âlemin öncesi ve sonrası arasında âlemin öncesinde imkânsızlığını sonrasında ise mümkün oluşunu gerektiren herhangi bir değişikliğin olmadığını ileri sürmektedir. Bunu şöyle ifade etmektedirler: "Haller eşittir."

Burada, âlemin öncesi ve sonrasında modalite açısından herhangi bir fark olamayacağını göstermek ve âlemin var olmasından önce de mümkün olduğunu kanıtlamak için *felâsife* hallerin eşit olduğunu iddia etmektedir. Bir şeyin rengi ile ilgili örneğe dönersek, o örnekte bir şeyin önce 'siyah' olduğu için yeşil olması imkânsızdı. Sonra ise siyah olmadığı için yeşil olması mümkündü. Ancak *felâsifeye* göre âlemin öncesi ve sonrasında böyle bir farktan söz edilemez. Dolayısıyla âlemin öncesi ve sonrası arasında ne Tanrı'nın kudreti ne de âlemin imkânı açısından hiçbir değişiklik söz konusu değildir. O halde burada *felâsifenin* hallerin eşit olduğunu söylerken kastettikleri Tanrı'nın kudretinin taalluk etmesi açısından öncesinin sonrasından hiçbir farkının olmamasıdır. İşte bu yaklaşım, el-Ğazālî'nin eline ihtiyaç duyduğu kozu vermektedir. O da bunun aynı şekilde miktarlar için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir: "Miktarlar da eşittir."⁴⁰

Böylelikle el-Ğazālî, âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması nasıl mümkün ise aynı şekilde âlemin daha büyük ya da daha küçük yaratılmasının da mümkün olduğunu ileri sürmektedir. *Felâsifeye* âlemin mekânsal anlamda büyüklük ve küçüklüğü (miktarı) ile ilgili akıl yürütmeleri doğru ise ve bu da âlemin başka türlü olmasını imkânsız kılıyorsa, bunun aynı şekilde zamansal olana da uygulanabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılması da imkânsız olur ve âlemin olduğu haliyle kalması zorunlu olur.

Fakat böyle olursa *felâsifenin* delili boşa çıkmış olacaktır. Zira *felâsife* delilini daha önce ve sonra başka âlemlerin varlığının mümkün olmasına ve

⁴⁰ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 39.

bu imkânın da bir zamanı gerektirmesine dayandırmaktadır. Fakat el-Ğazālî'nin yukarıdaki akıl yürütmesine göre daha büyük âlem nasıl imkânsızsa aynı şekilde daha önceki bir âlem de imkânsız olmalıdır. Dolayısıyla âlemden önce herhangi bir zamanın varlığı söz konusu olamayacağı için *felāsifenin* işaret ettiği çelişki de ortaya çıkmayacaktır.

el-Ğazālî, 'misliyle karşılık verme' yöntemini kullanarak öncelikle *felāsifenin* delilindeki zayıf noktayı göstermiş olmaktadır. Buna göre *felāsifenin* hallerin eşit olduğunu kabul ettikleri halde miktarların eşitliğini reddetmeleri tutarsızlıktır. İkinci olarak da zaman ve mekân arasında bir analogi yapılabileceğini de başka bir açıdan göstermiş olmaktadır.

el-Ğazālî'nin genel yaklaşımından anlaşıldığı üzere o, *felāsifeye* zamansal olarak farklı âlemlerin olması mümkün ise aynı şekilde miktar bakımından da farklı âlemlerin mantıksal olarak mümkün olması gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır. O burada, 'misliyle karşılık verme' yöntemini kullanarak *felāsifenin* farklı büyüklüklere sahip âlemlerin imkânsızlığını savunuyorlarsa, aynı şekilde farklı müddetlere sahip âlemlerin de imkânsız olduğunu savunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. el-Ğazālî'nin itirazlarında öne sürdüğü görüşleri âlem ile ilgili kendi görüşleri olarak değil, *felāsifenin* görüşlerindeki tutarsızlığı göstermek için kullandığı muhtemel bir akıl yürütme olarak gündeme getirdiği unutulmamalıdır. Hocâzâde, delil ile ilgili tahlilinin sonunda *felāsifenin* deliline karşı el-Ğazālî'nin ulaştığı neticeyi kabul etmekle birlikte el-Ğazālî'nin itirazlarını ikna edici bulmayarak bu üç itiraza da muhtelif eleştiriler yöneltmekte ve itirazların tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir.⁴¹

İbn Ruşd'ün bu itirazla ilgili değerlendirmesi de tartışmaya nüfuz etme noktasında faydalı olacaktır. Üçüncü itirazı değerlendirirken İbn Ruşd'ün imkân kavramını hem mantıksal imkân için hem de bilkuvvelik anlamında imkân için kullandığı görülmektedir. İbn Ruşd, Aristoteles'i takip ederek imkânı, bilkuvvelik olarak değerlendirdiğinden bu ikisi arasındaki ayrımı göz ardı etmektedir.⁴² Bilkuvvelik, bilfiillikten önceki bir potansiyel olduğundan zamansal olarak bilfiil olandan öncedir. Kuvvenin fiile önceliği zamansal bir öncelik olmasına karşın âlemin var olma imkânının âleme önceliği böyle bir öncelik olmayıp mantıksal bir önceliktir. Bu öncelik türünde zaman itibara alınmaz.

⁴¹ Hocâzâde, "Âlemin Kıdeminin Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi," 134-139.

⁴² İbn Ruşd'ün yorumuyla ilgili detaylı bir değerlendirme için bkz. Simon Van Den Berg, "Notes," 37-40.

İbn Ruşd, el-Ğazālî'nin itirazında yer alan varlığın ve imkânın birbirine muvafık olması gerektiği iddiasını eleştirmekte ve bunun bir şeyin var olmasından önce imkânsız olması gibi bir sonucu doğuracağını ileri sürmektedir.⁴³ İbn Ruşd'ün eleştirisinin nedeni, imkân ve varlık arasındaki önceliği, zamansal bir öncelik olarak yorumlamasıdır. Bu yoruma göre eğer imkân ve varlık eş-zamanlı olursa o zaman varlığın var oluşundan önce imkânsız olması gerekmektedir. Hâlbuki böyle bir öncelik yalnızca imkân bilkuvvelik olarak görüldüğünde söz konusu olabilir. Zira bilkuvvelik, bilfiillikten zamansal olarak öncedir. Mantıksal öncelik ise zamansallığı dışlamaktadır. Dolayısıyla âlemin varlığı ve imkânının denk olduğunu söylemek herhangi bir zamansal çıkarıma mahal vermemektedir.

Bu üç itirazın sonunda el-Ğazālî, *felâsifeyi* mağlup ettiğini belirtmektedir. Birinci itirazda farklı âlemlerin var olmasının mantıksal olarak imkânsız olmadığını, ikinci itirazda mevcûd âlemin zorunlu olmasının *felâsifenin* kabul etmediği materyalist bir âlem anlayışına yol açacağını, üçüncü itirazda ise muhtelif dönüş sayılarına sahip âlemlerin mümkün olması gibi muhtelif büyüklükteki âlemlerin de mümkün olacağını göstermeye çalışmaktadır. Nitekim zaman hakkındaki *felâsifenin* yaptığı çıkarımın aynısı mekân için de yapılabilir.

5. el-Ğazālî'nin Cevabı

el-Ğazālî, *felâsife* ile karşılıklı bir münazara olarak tasarladığı ve diyalektik bir üslûpla sürdürdüğü yukarıdaki tartışmanın sonunda ikinci delilin ikinci şekliyle ilgili cedelî yöntemi bir kenara bırakmakta ve tahkikî bir cevap sunduğunu belirterek ilgili pozitif görüşünü ortaya koymaktadır:

Cevabın tahkikine gelince onların farklı imkânlar farz edilmesine dair zikrettiği meseleler anlamsızdır. Müsellem olan şey Allah Tealâ'nın kadîm ve kâdir olmasıdır. O murâd ederse hiçbir fiil onu için asla mümteni olamaz. Söz konusu faraziyede –vehim yanılığa düşürerek başka bir şey ile karıştırmadıkça– *mumted* bir zamanın varlığının ispatını zorunlu kılan bir şey yoktur.⁴⁴

el-Ğazālî'nin cevabına göre, *felâsifenin* bu tartışmada 'farklı imkânlar farz edilmesi'ne dair gündeme getirdiği meseleler anlamsızdır.⁴⁵ Burada

⁴³ İbn Ruşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, 51.

⁴⁴ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 39.

⁴⁵ el-Ğazālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 39. Marmura, İbn Ruşd'ün bu noktada el-Ğazālî'yi destekleyen mahiyette, *felâsifenin* ikinci delilinde âlemin ezelliliğinin ispatlanmadığı yalnızca ezelliliğin mümkün olduğunun gösterildiği görüşünde olduğuna dikkat çekmektedir. Marmura, İbn Ruşd'ün bu delile yaptığı yorumda, âlemin ezelliliğini ispatlamak için Tanrı'nın tabiatına dayanan kendi delilini ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bkz. Marmura, "The Conflict Over the World's Pre-Eternity," 127.

'anlamsızlık' ile kastedilen, imkânın hariçte tekabül ettiği bir varlık olmasının anlamsız olduğu yahut âlemden önce mevcut olduğu söylenen imkânın temellendirilemediği ya da delilde yer alan imkân kavramlarının tutarsızlık arz etmesi olabilir. Nitekim ona göre, âlemin daha önce var olmasını mümkün görmek, âlemin başlangıcından önce uzamlı bir zamanın var olmasını zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla el-Ğazâlî, böyle bir argümanın zamanın kıdemini zorunlu kılmadığını ileri sürmektedir. O, bu argümandan zamanın kadîm olduğu sonucuna varılmasının nedenini vehim kuvvesinin yanılması olarak görmektedir. el-Ğazâlî için kesin ve müsellem olan şey şudur: Allah Tealâ'nın kadîm olması ve O'nun her şeye kâdir olması. Böyle bir Tanrı'nın irade ettiği fiili yapması hiçbir şekilde engellenemeyeceği için Tanrı zamansal bir başlangıca sahip bir âlem yaratabilir. Böylelikle, delil ile ilgili bu münazaranın sonunda el-Ğazâlî'nin tüm bu tartışmaları Tanrı'nın *fâ'il-i muhtâr* olup olmadığı ve yaratılan âlemin sonsuz olup olamayacağı tartışmasına dayandırdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

el-Ğazâlî'ye göre ilzami bir delil olan ikinci delilinin ikinci şekli ile *felâsifenin* gayesi hasmın çelişkisini göstermektir ne var ki *felâsife* bu delil ile hasmının çelişkisini göstermekte başarılı olamamıştır. Bunun nedeni, el-Ğazâlî'ye göre, bu delil ile âlemin *hâdis* olduğunun farz edilmesi durumunda âlemden önce bir zamanın var olduğu kanıtlanamamasıdır. Buna ilaveten, o, böyle bir iddianın *felâsifenin* mekânla ilgili kendi görüşleriyle de tutarsızlık arz ettiğini belirtmektedir.

Zaman delilinin ikinci şekli hakkında gerçekleşen tartışmanın kilit noktasının "imkânın tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik var mıdır yoksa imkânın statüsü yalnızca epistemolojik bir statü müdür?" sorusu olduğu söylenebilir. Bu tartışmada delili öne süren taraf olarak yer alan *felâsifenin* savunusunun imkânın tekabül ettiği ontolojik bir gerçekliğin var olduğu görüşüne dayandığı anlaşılmaktadır. Buna karşın el-Ğazâlî'nin delile yönelttiği itirazların imkânın yalnızca epistemolojik bir mahiyete sahip olduğu görüşünü temel aldığı görülmektedir.

Kanaatimce el-Ğazâlî'nin delile yönelttiği itirazlar, makul bir akıl yürütme çerçevesinde bu delile yöneltilmesi mümkün olan itirazlardır. Ancak el-Ğazâlî'den sonra onun itirazlarına yöneltilen muhtelif eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda onun itirazlarının bu tartışmayı nihayete erdirmediği ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen, bu münazaranın neticesinde *felâsifenin* delilinin zorunluluk teşkil etmediği ve âlemden önce var olan

farklı imkânların ontolojik bir gerçekliğe tekabül ettiği iddiasının tartışmalı bir iddia olduğunun ortaya çıktığı söylenebilir. Son olarak, el-Ġazālî'nin münazaranın sonunda işaret ettiği Tanrı'nın âlemi yoktan var etmeye kâdir olduğu görüşü, bu tartışmanın düğümlendiği asıl noktanın Tanrı ve âlem arasındaki nedensellik ilişkisinin zorunlu olup olmadığı noktası olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Âlemi yaratıp yaratmama iradesine sahip bir Tanrı kabul eden *fâ'il-i muhtâr/fâ'ilun bi'l-ihtiyâr* bir Tanrı tasavvuruna göre âlem ve zaman Tanrı'nın fiili olup bir başlangıca sahip olmalıdır. el-Ġazālî'nin *felâsifin*in deliline yönelttiği itirazların da son tahlilde bu tasavvuru temel aldığı anlaşılmaktadır.

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: Mî'yâr-ı Sedâd-Âdâb-ı Sedâd min 'İlmi'l-Âdâb*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Bäck, Allen. "Avicenna's 'Conception of the Modalities'." *Vivarium* 30:2 (1992): 217-255.
- Craig, William Lane. "God, Time, and Eternity." *Religious Studies* 14:4 (1978): 497-503.
- Davis, Richard Brian. "Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindi's First Philosophy." *Auslegung* 21:1 (1996):1-18.
- 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-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev. Cemalettin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife The Incoherence of the Philosophers*. İng. çev. ve ed. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Tehâfutu'l-Felâsife*. Çev. ve Tah. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu. 1.Baskı. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- el-Ġazālî, Ebû Hâmid. *Mî'yârü'l-'İlm*. Çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Goodman, Lenn Evan. "Ghazâlî's Argument from Creation (II)." *International Journal of Middle East Studies* 2:2 (1971): 168-188.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*. Çev. İbrahim Halil Üçer. Tah. Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

- Hocāzāde, Muşlıhuddīn Efendī. "Âlemin Kıdemini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi." *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper, içinde 107-157. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. Londra: Routledge, 1997.
- Hourani, George F. "The Dialogue Between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World I." *The Muslim World* 48:3 (1958): 183-191.
- İbn Ruşd, Ebu'l Velid. *Tehāfutu't-Tehāfut Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *En-Necāt fī'l-Ḥikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*. Tah. Mācid Fahrī. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedide, 1985.
- Marmura, Michael Elias. "The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the "Tahāfuts" of Al-Ghazālī and Ibn Rushd." Doktora Tezi, University of Michigan, Michigan, 1959.
- Marmura, Michael Elias. "The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity." *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*, içinde 219-231. Binghamton: Global Academic Publications, 2005.
- Moad, Edward Omar. "Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers." İstanbul: İFAV, 2011.
- Moad, Edward Omar. "al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers." *Sophia*, 54:4 (2015): 429-441.
- eş-Şehristānī, Muḥammed b. 'Abdilkerīm. *Kitābu Muşāra'ati'l-Felāsife*, Tah. Suheyr Muḥammed Muḥtār, Kahire: yy, 1976.
- et-Tūsī, 'Alaeddīn 'Alī b. Muḥammed. *Tehāfutu'l-Felāsife: Kitābu'z-Zuḥr*. Ed. Riḍā Se'ādeh. Beyrut: Dāru'l-'Alemyye, 1983.
- Van Den Bergh, Simon. "Notes." *Averroes's Tehāfut al-Tehāfut: The Incoherence of the Incoherence*, 2 c, İng. çev. Simon Van Den Berg, içinde 1-218. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987.

