

# GAZÂLÎ ÜÇ MESELESİNDE İBN SÎNÂ'YA KARŞI NE KADAR TUTARLI?



Ömer Faruk ERDOĞAN\*

## Özet:

Bu makalenin yöntemi; Gazâlî'nin Tehafüt'ü bağlamında, genelde filozofları, özelde ise Farabi ve İbn Sînâ'yı küfür ile itham ettiği metinleri ayrıştırıp, bunları İbn Sînâ'nın ilgili metinleriyle eşleştirmektir. Bunu yaparken konu, ikincil kaynaklarla da zenginleştirilecektir. Burada dikkate değer önemli bir vurgu ise; Gazâlî'nin filozoflar ibaresinden kastıyla Farabi ve İbn Sînâ'yı eleştireceğini ifade etmekle beraber, Tehafüt'teki eleştirinin neredeyse tamamında kastedilen kişinin İbn Sînâ olmasıdır. Bu durumun en net kanıtı; Gazâlî'nin Tehafüt'ündeki metin nakilleri ile İbn Sînâ'nın eserlerindeki ifadelerin benzerlik ve bir birini tamamlayıcılık arz etmesidir. Bu sebeple, bu makale, Gazâlî'nin Tehafüt'ünde geçen 'filozoflar' ibaresi ile genellikle İbn Sînâ'nın kast edildiğini kabul edecektir. Sonuç olarak, bu çalışmanın iki ana aktörü, Gazâlî ve İbn Sînâ'dır. Ayrıca bu çalışma, Gazâlî penceresinden İbn Sînâ'yı incelemekten ziyade, İbn Sînâ'dan getirilen cevapların sunumuyla Gazâlî'nin felsefeye bakışına, bir itiraz ve bir ıslah olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Gazâlî, İbn Sînâ, Tehafüt, Tekfir, Üç Mesele, Alemin Kıdemi, Alemin Hudusu, Tümel, Tikel, Haşir, Aristoteles.

## Ghazali, Ibn Sina Against Three Issues How Consistent?

### Abstract:

The aim of this study is to distinguish the text within Tehafüt where al-Ghazali accuses Farabi and Ibn Sina of denial and to match and com-

\* *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi), Doktora Öğrencisi*

pare it to related writings of Ibn Sina. The article will be enriched with the use of secondary sources. What is worth emphasizing at this point is that in almost all of the critical remarks al-Ghazali makes in Tehafüt, he refers specifically to Ibn Sina. The clearest evidence comes from the exemplary texts al-Ghazali uses in Tehafüt and their undeniable similarity and complementarity to the writings of İbn Sînâ. For this reason, this paper will presume whom al-Ghazali calls “the philosophers” in his Tehafüt refers to Ibn Sina; thus, the protagonists of this article happen to be the two mentioned scholars. Rather than examining Ibn Sina from the perspective of al-Ghazali, this study will additionally constitute an objection to and a correction of al-Ghazali’s philosophical stance with the use of answers provided by Ibn Sina.

**Key Words:** al-Ghazali, Ibn Sina, Tehafüt, to Fall into Unbelief, Three Issues, the Eternity of the Universe, Creation of Universe Universal, Particular, Resurrection, Aristotle.

## 1. Giriş

Gazâlî’nin, Tehafüt’te filozofları küfür ile itham ettiği ifadeler, bu çalışmanın seyrini belirlemektedir. Bahsedilen tartışmalara geçmeden önce çalışmamızın odak noktasında bulunan kişilerden, yani eleştirilen ve eleştiren hakkında kısa bilgiler vermemiz yerinde olacaktır.

Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ (980-1037 m.)<sup>1</sup> Afşan’da doğmuştur. Buhara’da ilk tahsilini yapmış ve burada on yaşındayken Kur’an’ı ezberlemiştir. Hanefi fakihlerinden Ebu Bekir b. Ebi Abdullah’tan fıkıh okumuş, Mahmut Messah’tan hesap ve Abdullah Natali’den felsefe ve mantık, Hristiyan İsa b. Yahya’dan ise tıp okumuştur. İbn Sînâ, metafiziği anlamasını Farabi’ye borçlu olduğunu söyler. Ölümünün yaklaştığını anlayınca, tedavi olmayı bırakıp kendisini ibadete vermiş ve Kur’an-ı Kerim’i üç günde bir hatmetmiştir. Tövbe edip, servetini sadaka olarak dağıttıktan sonra, Ramazan ayının bir Cuma gününde Hamedan’da vefat etmiştir. Sevinçli ve sıkıntılı anlarında camiye gidip namaz kılarak Allah’a şükreden ve O’ndan yardım dileyen İbn Sînâ; Yüce Allah’ın bu şekilde ilmini ve anlayışını arttırdığını söylemiştir.<sup>2</sup>

Bu çalışmanın diğer aktörü Gazâlî (1058-1111 m.) İslam düşüncesinin en büyük ilahiyatçılarından biridir. İlahiyatla ilgili doktrinleri Avrupa’ya nüfuz etmiş, Yahudi ve Hristiyan skolastisizmini etkilemiştir. Yaşadığı yüzyıl siyasi bakımdan çalkantılı, fakat ilmi ve dini hayat bakımından İslam dünyasının ve hatta o günkü dünyanın en parlak dönemini teşkil etmektedir. Ayrıca Gazâlî, yalnız döneminin değil, bütün İslam düşünce tarihinin en önde gelen düşünürlerindedir. Kendisine “Huccetü’l-İslam”

1 Ebû Ali El Hüseyin İbn Abdullah İbn Sînâ veya Avicenna künyesine sahip olan İbn Sînâ; o çağda yaşayanlar tarafından “el Şeyh”, “el Reis” veya “Huccet el Hakk”, öğrenciler tarafından sadece “Şeyh” ve bütün Doğu dünyasında “Tabipler Sultanı” olarak adlandırılır. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 205.

2 Hüseyin Atay, “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., İstanbul 2008, s. 290.

ismi verilmiştir. Fıkıhta İmam Şafi, itikatta Eş'ari ekolünü benimsemiş olan Gazâlî, ömrünün sonlarına doğru tasavvufa yönelmiştir. Onun felsefe yapmasının amacı dinin felsefeden üstün olduğunu göstermek olmuştur. Ulaşmak istediği şey de her türlü şüpheden uzak yakîni bilgiyi elde etmektir.<sup>3</sup>

Gazâlî, bazıları tarafından bir imam, önder hatta bir müceddit kabul edildiği için onun fikirlerinin sorgulanması neredeyse yasaklanmıştır. Bu sebeple Gazâlî ile filozoflar arasında cereyan eden tartışmaların bilinen galibi genelde Gazâlî olmuştur. Bu makale, bu açıdan, biraz da dokunulmayan tarafa dokunacaktır. Bu sebeple meseleye, Gazâlî'nin küfür ithamının sebeplerinden bahsederek bir giriş yapmanın yerinde olduğu kanaatindeyiz. Bu girişin içeriği; Gazâlî'nin küfür ithamının ne gibi sebeplerle yapılmış olabileceğine dair bazı öngörüler hakkındadır.

### a. Politize Olmuş Bir Gazâlî:

Gazâlî'nin filozoflara karşı öne sürdüğü tekfir suçlaması ile ilgili çeşitli tartışmalar olmakla birlikte, mevcut tartışmaların ulaştığı ortak kanaat; Gazâlî'nin dönemin siyasi yapısından etkilenerek filozofları, küfür ile itham etmesidir. Aklın ve bilimin sekteye uğratıldığı bir dönemde<sup>4</sup> ilmini yaymaya çalışan Gazâlî, doğal olarak filozofları küfür ile suçlamak zorunda kalmış ve bu ithamı da, dönemin karışıklıkları sebebiyle siyasi konjonktüre uygun yapmıştır. Gazâlî'nin küfür ithamında siyasi davrandığı İbn Rüşd'ün naklinde açıkça görülmektedir. Ona göre “Gazâlî, bu gibi konuları kendinden beklenmeyen bir şekilde ele almıştır. Bu da şu iki nedenden ileri gelmiş olabilir: Gazâlî ya bu konuları gerçek biçimiyle anlamış olmasına rağmen saptırmıştır. Ya da filozofları gerçek biçimiyle anlamamış ve anlayamadığı şeyleri açıklamak zorunda kalmıştır. Bu da bilgisizlerin yapacağı bir iştir. Aslında bizce Gazâlî, bu iki niteliğe sahip olamayacak kadar üstündür. Fakat bazen iyi at da tökezleyebilir. İşte Gazâlî'nin tökezlemesi de bu kitabı yazmış olmasındandır. Belki de Gazâlî bu kitabı yaşadığı zaman ve mekânın bir gereği olarak yazmak zorunda kalmıştır.”<sup>5</sup> İşte bu sebeple İbn Rüşd, Gazâlî'nin siyasi etkilenmeyle yazmış olduğu “Tehafüt el-Felasife” kitabına bu ismin verilmesini doğru bulmamıştır. Ona göre bu kitaba “Tehafüt” demek, yani sadece tutarsızlık kitabı demek daha uygundur. Çünkü bu kitabı okuyan kimse tutarsızlıktan başka bir şey görmemektedir.<sup>6</sup>

Gazâlî'nin iddia ettiği aksine filozoflar dine meydan okuyan, kutsalı tahkir ve tezyif eden hiç bir ifadeyi eserlerinde kullanmamışlardır. Bilakis İbn Sînâ, filozofların

3 N. J. Baitenova, “İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri”, 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 2012, s. 80-82.

4 Bu konu hakkında bkz. Atay, “Gazâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu, *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 646; Gazâlî, *Şifai'l-Galil*, thk: Hamad el-Kubeysi, Bağdat, s. 163-204.

5 Atilla Arıkan, “Bir Meşşai Filozofunun Gazâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazâlî”, *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 656-657.

6 Arıkan, a.g.b., s. 661. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Faysalu'l-Tefrika*, (thk. Semih Duğeym), Beyrut 1993, s. 75 ve 243-244; *Tehafütü'l-Felasife*, (nşr. ve ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul

yemini anlamına gelen “Risaletü'l-Ahd” isimli eserinde on altı ilke belirleyerek her bir filozofun bu ilkelere kesinlikle bağlı kalacaklarına dair Allah’a yemin etmeleri gerektiğini söyler.<sup>7</sup> İbn Sînâ’nın bu risalesini görmüş olmasına rağmen Gazâlî’nin, onun şarap konusundaki görüşünü eleştirirken söz konusu yemin metnindeki diğer ilkeleri görmezden gelmesi ve onların ibadetleri hiçe saydıklarını, namazı terk ettiklerini iddia etmesi, doğrusu Gazâlî’nin tarafsızlık ve hak-perestlik tavrıyla bağdaşmamaktadır.<sup>8</sup>

Gazâlî ve İbn Sînâ tartışmalarını yanlış perspektiflerden okumak, meselenin doğru anlaşılabilir olma zemininden çıkıp, başka zeminlere kaymasına sebep olmaktadır. Gazâlî’nin İbn Sînâ’yı kasıtlı olarak mı, yoksa ilmi seviyesinin yetersizliği bağlamında mı yanlış anladığı tartışmalarının kişilere göre değiştiği bir atmosferde; kanaatimizce Gazâlî, İbn Sînâ’yı siyasi bir projenin penceresinden okumuştur. Böyle bir gerçeklik, doğal olarak tarihi süreç içerisinde, politik bir Gazâlî’yi yaratmış ve bu algının karşısına da, maalesef dinden çıkmış bir İbn Sînâ’yı yerleştirmiştir.

#### **b. Tehafüt’teki Tutarsızlıklar:**

Politik bir Gazâlî’yi yaratan bu süreç, onun izlediği yol sebebiyle varlığını tes-cillemiştir. Gazâlî’nin Tehafüt’ü yazarken muhatapları ile savaşağını söylemesi bu durumun en büyük ispatıdır. Onun bu konudaki ısrarı şu sözlerine yansır:

“İslam filozofları arasında Aristoteles’i en iyi nakledip inceleyen Farabi ve İbn Sînâ’dır. O halde biz; bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretilerinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz. Öğretilerin çoğalıp yayılmasına bağlı olarak sözün uzayıp gitmemesi için, filozofların öğretilerini bu iki kişinin nakli doğrultusunda reddetmekle yetineceğiz.<sup>9</sup> (Ben bu süreci yorumlarken) bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek filozoflara karşı çıkacağım. Filozofları çeşitli şekillerde sıkıştırarak kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım. Onları bazen Mu’tezile, bazen Kerramiye, bazen de Vakıfıyye mezheplerinden destek alarak sıkıştıracağım. Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp, aksine bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım. Çünkü diğer mezhepler ayrıntıda bize ters düşseler de filozoflar dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar. O halde bizler, onlara karşı birleşmeliyiz. Zira sıkıntı onların kin ve nefret ortadan kalkar.”<sup>10</sup>

2005, s. 225; Gürbüz Deniz, “Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 709; Mahmut Kaya, “Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 50.

7 İbn Sînâ mutluluk üzerine yazdığı bir risalesinde benzer argümanlar ileri sürer. Bkz. İbn Sînâ, *Risale fi Ş-Saade ve'l-Hucceci'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher*; thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 95-97.

8 M. Kaya, *a.g.b.*, s. 47-49. Ayrıca bu konu hakkında bkz. Mehmet Emin Üsküdarı, *Telhis-u Tehafütü'l-Hukema*, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankeş Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), yayınlanmamış tercüme, sonuç bölümü, s. 236-237.

9 Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, 2005, s. 4-5.

10 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 9.

“Dolayısıyla biz bu kitapta kendimizi, sadece filozofların öğretilerini bulandırarak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tutmaktayız. Bunu yaparken belli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik. Böylece bu kitabın amacını aşmadık.”<sup>11</sup>

Tehafüt'ün seyrini en güzel şekliyle özetleyen bu cümleler ortaya çıkarmaktadır ki; Gazâlî'nin amacı üzüm yemek değil, bağcıyı dövmektir. Bu itibarla yıkıcı tartışma yönteminde, tartışılan düşünceleri çürütmek için her yolu kullanmak Gazâlî için meşru görülmüştür.<sup>12</sup> Onun belli bir sistemi benimsemeyecek olması, çalışmamız bağlamında düşünüldüğünde bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Tehafüt; genel itibarıyla filozofların Gazâlî tarafından beğenilmeyen görüşlerinin düzenli bir şekilde ve maddeler halinde değerlendirilmesi gibi görünmesine rağmen, felsefenin en zor meseleleri bu maddeler içerisinde birbirine girmiştir. Bunun dışında Gazâlî; Tehafüt'te, meseleleri açıklarken kendisi ve filozofları kapsayan ikili tasniflerin dışında, üçlü tasnifler de kullanmıştır. Kendisi ve filozoflar (Farabi ve İbn Sînâ) arasında geçmesi gereken tartışmalara zaman zaman Kelamcılar, Aristoteles, Eflatun, Gallen gibi kişiler de katılmıştır. Gazâlî'nin Tehafüt'te yaptığı ikili veya çoklu tartışmalarda öncelikle filozofların delillerinin neler olduğu aktarılmış, daha sonra filozoflara ait bu ifadelerde ne anlatılmak istendiği yorumlanmış (veya açıklanmış) ve son olarak da filozofların iddiaları, her türlü yöntem ve çeşitli firkaların görüşleri kullanılmak üzere çürütülmek istenmiştir. Burada normal olan Gazâlî'nin filozofların görüşlerini aktarması ve onları çürütmek istemesidir. Fakat burada normal olmayan durum; Gazâlî'nin filozofların görüşlerini aktarması, sonra onları yorumlaması ve en son olarak da o aktardığı görüşleri ve o görüşlerin kendisi tarafından yapılan yorumlarını beraberce kullanmak suretiyle filozofların görüşlerini çürütmeye çalışmasıdır. Bu şekilde işleyen bir sistemin neticesinde okuyucu, filozoflara ait görüşler ile Gazâlî'nin yorumladığı görüşleri bir birinden ayırt edememektedir. Gazâlî, bu tarz yaklaşımını, özellikle filozofları küfür ile itham ettiği meselelerde yoğun olarak sergilemektedir.<sup>13</sup>

Gazâlî'nin Tehafüt'te uyguladığı bir diğer eleştiri yöntemi, İbn Sînâ'nın da kabul etmediği bazı görüşler üzerinden eleştirmesidir. İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde onun; bazı düşünce anlayışlarını ve taraftarlarını görüşlerinden dolayı eleştirdiği, hatta dinin özüne aykırı söylemlere karşı dinin temel ilkelerini savunduğu görülecektir. Gazâlî, Tehafüt'ünde; İbn Sînâ'nın serdettiği, bazı grup ve görüşlere ait ve dinin aslına uygun olmayan fikirleri, sanki İbn Sînâ'ya aitmiş gibi aktarmıştır. Dolayısıyla böyle bir aktarım, doğal olarak İbn Sînâ'nın küfre düştüğü ithamının haklılığına sebebiyet vermektedir.<sup>14</sup>

11 A.g.e., s. 46.

12 Ferruh Özpilavcı, “Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Gazâlî Sempozyumu*, s. 730.

13 Gazâlî'nin bu yöntemi kullandığı yerler için bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 71-72, 136-137, 219-220.

14 Bu örneğin haricinde benzer bir örnek, Tehafüt'ün üçüncü meselesindeki tekfir iddiasında da yer almaktadır. İlgili bölüm için bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 71-72.

### c. İbn Sînâ'nın Aristocu Olmayan Kökenine Dair:

Gazâlî, İbn Sînâ'yı Aristoteles'in kuru bir taklitçisi olarak kabul etmektedir.<sup>15</sup> Fakat onun sistemi bütüncül bir bakış açısıyla irdelendiğinde, karşımıza gelen manzara şudur: Her şeyden önce, fizik ve ahlak ilminde Aristo takipçisi bir İbn Sînâ varken, ilahiyat/metafizik bağlamda Platon ve Yeni Eflatunculuğun fikir bazında egemen olduğu bir İbn Sînâ bulunmaktadır. Bu durumda, Gazâlî'nin İbn Sînâ'yı kast ederek söylediği; "Akıl hocaları Aristoteles'tir." iddiasının, metafizik bağlamda geçersiz olduğu görülmektedir. Hatta İbn Sînâ'nın ilahiyatın temel meselelerinde kelamcılar ile ortak görüşlere sahip olması;<sup>16</sup> İbn Sînâ'nın sırf Aristocu olma iddiası bir yana; sisteminin, sadece Yunan felsefesine dayandırarak kurmadığını da göstermektedir.

15 İslam filozoflarının Grek filozoflarından farklılıklarını birçok noktada görebiliriz. Örneğin Kindî, Farabî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının savunduğu metafizik ile Aristoteles'in metafiziği karşılaştırdığı zaman, filozoflarımızın temel konularda Aristoteles'ten daha çok kelamcılara yakın oldukları; söz gelimi İbn Sînâ'nın Tanrısının Aristoteles'in Tanrısından çok mütekelliminin Tanrı inancına yakın olduğu gözlemlenir. Nitekim Aristo'ya göre Tanrı sadece kendini bilebilir ve bundan İlk akıl oluşur. Hâlbuki İbn Sînâ'da Tanrı sadece kendini değil, küllileri de bilir. Yine Aristoteles'e göre Tanrı sadece bir Muharriki Evvel'dir, dolayısıyla da âlemle ilişkisi edilgendir. Hâlbuki İslam filozoflarında Allah; âlim, kâdir sâni', mürid ve mütekellimdir. Aynı şekilde Grek filozoflarında bu âlem dışında başka bir âlem yoktur. Buna karşılık İslam filozoflarına göre ahiret âlemi gerçektir ve –sadece nefislerle de olsa– yaşanacaktır. Çoğaltılması mümkün olan bu örneklerin ortaya koyduğu hakikat şudur: İslam filozofları vahiy dışlayan pür filozoflar değil, birinci sıraya akli koymakla birlikte vahiy ile aklın arasını bulmaya çalışan İslam kültürünün vazgeçilmez parçası kişilerdir. Bkz. İlyas Çelebi, "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 240.

16 Allah'ın her şeyi kadim ilmiyle ve hiç bir değişikliğe maruz kalmadan tümel olarak bildiği görüşü İbn Sînâ'dan da önceye dayanmaktadır. Bu görüşün Mu'tezilenin bir koluna ait olduğunu savunan fikirler de bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya ait olan 'Allah'ın tikelleri tümel tarzda bilemesi' meselesi ondan önce yaşamış ve Farabî'nin öğrencisi olmuş Hristiyan filozof Yahya bin Adi (ö. 363/974) tarafından eleştirilmiştir. Onun görüşüne göre bu iddiayı benimseyenlerin hareket noktası, Tanrı'nın her varlığı ve her olayı kadim olarak bilmesidir. Ezelde âlim olan Tanrı'nın bilgisi, bilinenlerdeki değişimlere bağlı değildir. Tanrı'nın zatında her hangi bir değişimden söz etmek mümkün olmadığından, O'nun bilgisinde bir değişim mümkün değildir. O, bir şeyi 'var' olarak bildiğinde o şeyin yok olması ya da bir şeyi 'yok' olarak bildiğinde onun var olması imkânsızdır. Buna göre hiç bir varlık, varlık ya da yokluk halinde bir değişime maruz kalmaz. Mümkünün varlık ve yokluk ihtimali taşıdığı dikkate alındığında bu tür varlıklarda imkân tabiatından bahsetmek de imkânsız hale gelmektedir. İbn Adi bu duruma itiraz ederek, Tanrı'nın bilgisinin varlıkları zorunlu kılan bir yapıya sahip olduğunun ileri sürülemeyeceğini belirtmiştir. Tanrı'nın 'bilen' konumundaki durumunun kıdem ve ezellik olduğu aşikâr iken, O'nun tarafından bilinenlerin durumunun böyle olmadığı ve onların sürekli bir değişim içinde oldukları malumdur. 'Bilen'in taşıdığı zorunluluk vasfı, O'nun hiç bir sıfatının değişmemesi anlamındadır. Yoksa bir zaman var olup, bir zaman yok olan değişken 'bilinenler' ile ilişkisinde böyle bir zorunluluk yoktur. Bilen, özü itibarıyla hiç bir şekilde değişimle de bilinenle ilişkisi söz konusu olduğunda bilgisi, bilgi nesnesindeki değişikliklere göre değişim arz etmektedir. Bkz. Yahya bin Adi, *fi İspatı Tabiati'l-Mümkün*, nşr. Sahben Halifat, Amman 1988, s. 66-76. Basra Mu'tezile Ekolünün görüşüne göre; Tanrı'nın etkin sebepliliği sonsuz olduğundan, sonsuz sayıdaki varlık cinsini ve her bir cins içindeki sonsuz sayıdaki tikelleri kapsamaktadır. Bu kudret, aynı zamanda tüm mümkünlerin imkânının da nihai zeminini teşkil etmektedir. Bu kâdirin kudret; kendi nesnesini zorunlu kılmayan, fakat her varlık cinsi içinde bulunan zat ve belirsiz sayıdaki tikeli kapsadığı gibi failin fiilindeki alternatiflerin ve kadim failin sınırsız kudretindeki sonsuz alternatiflerin de zeminidir. Bkz. Kadî Abdülcebbar, *el-Muhit*, (nşr. Ömer es-Seyyid Azmi), Kahire; bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 108-109 ve 140.

Bu iddianın geçerliliğinin delili, Cüneyt Kaya'nın imkân hakkında Aristo ile Yeni Eflatunculuk arasında kalan İbn Sînâ'nın tercih ettiği yolu anlattığı şu değerlendirmesinde görülebilir: "Aristo'nun kuvve/fiil ya da mümkün, zorunlu, imkân kavramlarıyla çözümlenmeye çalıştığı 'Hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici' ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak konusunda bir metafizik amacının olmadığı, söz konusu kavramlara da böyle bir amacın yüklenmediği görülmektedir. Bu çerçevede imkânın ve dolayısıyla zorunluluğun Aristoteles özelinde henüz metafizik bir bağlama sahip olmadığı yönündeki öngörümüz teyit edilmektedir. İmkân ve zorunluluk Aristoteles tarafından özel olarak önermelerin kipleri çerçevesinde kullanılmakta, bu kavramların metafizik veçhesi ise kuvve-fiil bağlamında varlık-oluş problemi ile sınırlı olarak ele alınmaktadır. İmkân ve zorunluluğun tüm metafizik düşünce üzerine inşa edildiği bir merkezçiliğe kavuşması için ise kat edilmesi gereken uzun bir yol vardır. Bu uzun yolda Aristoteles'in felsefesinin Eflatuncu renge boyanarak İslam medeniyetine intikal etmesi ve bu medeniyetin toplumsal ve entelektüel ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda yorumlanması gerekmektedir. Bu yorumlanma faaliyeti ise İbn Sînâ ile zirveye ulaşacak ve imkân, metafizik hüviyetine tam anlamıyla onun felsefesinde sisteme kavuşacaktır."<sup>17</sup>

Burada, İbn Sînâ'nın Yeni Eflatunculuktan aldığı fikirler, kanaatimizce Aristo ile Eflatun arasında yapılacak bir uzlaşıdan, özellikle imkân ve zorunluluk kavramlarının kapsamı bağlamında düşünüldüğünde, daha büyük bir öneme sahiptir. Çünkü imkân Aristo'da, metafizik alandan ziyade fizik alanının kuvve-fiil bağlamında bir konusu iken, Yeni Eflatunculuk sisteminde varlığın İlk Akıl'dan taşmasını sağlayan yegâne kavramdır. Gazâlî'nin İbn Sînâ'yı küfür ile itham etmesi (özellikle âlemin kıdemi ve Allah'ın bilgisi meselelerinde) ancak Aristocu fikirlerin İbn Sînâ'da tecellisi ile mümkün olabilmektedir. Buna rağmen bu konu, İbn Sînâ ile Aristo arasında sadece kavramsal açıdan benzerlik göstermektedir.

Bu hususta bir diğer delil, İbn Teymiye'nin bu konudaki desteğinde aranabilir. O, hem Gazâlî'nin Tehafüt'ünü hem de İbn Rüşd'ün Tehafüt'ünü incelemiş, neticede filozofların imkân deliline yöneltilen eleştirilerin ve onların kullandığı mümkün kavramının temelinin, bilindiğinin aksine Aristoteles felsefesine bağlı değil, âlemin varlığa geliş sebebinin Allah'ın cömertliğine bağlı olduğunu savunan Proclus'a ait bir görüşten geldiğini iddia etmiştir.<sup>18</sup> Hatta İbn Sînâ'nın bazı yerlerde fizik ilmi alanında olmasına rağmen Aristoteles'in fikirlerini benimsemediği dahi görülmektedir.<sup>19</sup>

İbn Sînâ; Grek felsefesinden etkilenmiş olmasına rağmen, kurmuş olduğu sistem İslami akideye aykırı değildir. O, vahyin akıl ile nasıl anlaşılabileceğinin reçetesini

17 C. Kaya, *a.g.e.*, s. 51.

18 İbn Teymiye, *Der'ü Tearudi'l-Akl ve'n-Nakl*, (thk: Abdüllatif Abdurrahman), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, 185, V, 25-26.

19 Bu konu hakkında şu nakiller meseleyi anlaşılır hale getirmektedir: Şifâ'nın özellikle Fizik bölümünde İbn Sînâ, kuşkusuz Aristoteles'ten etkilenmiştir. Ancak o, Aristo'nun körü körüne takipçisi olmamıştır. Tam aksine, Aristoteles'in Fiziğindeki konuları yeniden düzenlemiş ve hatta "Gökyüzü Üzerine" adlı

yazmıştır. Hatta bu reçete o kadar güçlü olmuştur ki, Gazâlî, İbn Sînâ'nın peşinden giderek felsefe yapmayı tercih etmiştir.<sup>20</sup> Sonuç olarak İbn Sînâ'nın imkân tasavvuru, gördüğümüz kadarıyla neredeyse tamamen metafizik bir olgu olarak karşımızda durmaktayken ve İbn Rüşd de bu konuda İbn Sînâ'yı Aristocu olamamakla suçlamaktayken, Gazâlî'nin “onların akıl hocaları Aristoteles'tir” demesi izah edilmesi mümkün olmayan bir iddia olarak karşımızda durmaktadır.<sup>21</sup>

## 2. Gazâlî'de Tekfir'in Üç Meselesi ve İbn Sînâ'nın Cevapları:

Gazâlî'nin filozofları küfür ile itham etmesinin İbn Sînâ'daki yansımalarını görebilmek adına, metin bağlamında karşılaştırmalar yapmak, makalenin seyri açısından belirleyici olacaktır. Bunun için öncelikle, Gazâlî'nin Tehafüt'ünde filozofların küfür ile itham edildiği ifadeler nakledilecektir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta şudur: Gazâlî'nin Tehafüt'ünde yer alan en güçlü küfür ithamları; sanıldığı gibi birinci, on üçüncü ve yirminci meselelerde bulunmayıp,<sup>22</sup> Tehafüt'ün giriş, mukaddime ve sonuç bölümünde yer almaktadır. Bunun çeşitli sebepleri olabileceği bilinmekle beraber, bu durum oldukça düşündürücüdür.<sup>23</sup>

eserinde Aristo'ya ait bazı konuları almakta tereddüt etmiştir. Bu yapısal değişiklikler ilk bakışta şaşırtıcı görülebilir. Ancak Şifâ'nın “Medhal” bölümünü dikkate alacak olursak İbn Sînâ'nın dedikleri normal görünmektedir. O, bu bölümde; “bizim kitabımızda bulunup da öncekilerin kitabında bulunmayan hiç bir şey yoktur; fakat eğer bir şey alışlagelmiş yerinde bulunamazsa, daha uygun olacağını düşündüğüm başka bir yerde bulunabilir.” Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Medhal*, (ed. G.C. Anavati, M. El-Hudeyri ve F. El-Ehvani), Kahire 1952, s. 9-10; bkz. Jules Janssens, “İbn Sînâ: Önemli bir Bilim Tarihcisi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 94.

Benzer olarak Gazâlî; ‘evrenin kıdemi bir imkân değil, bir imkânsızlıktır’ demiştir. Aristo; ezeli varlıkla imkân ile varlığa gelmenin aynı anlama geldiğini savunmuştur. Varlık imkânları Aristoteles'e göre bi'l-fiillîğe eşittir. İbn Sînâ'ya göre ise Aristo'dan farklı olarak mümkünün ve bi'l-fiillîğin birlikte var olması kabul edilemez. Bkz. Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahafüt al-Tahafüt: Averroes on Plenitude and Possibility”, *Journal of History of Philosophy*: Jul 2000; 38, 3; Research Library Core, s. 334-341.

20 Bu konuyu destekleyen ifadeler için; bkz. Çelebi, *a.g.b.*, s. 240-241.

21 İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, Aristoteles'in düşüncelerinden farklılığı ile eleştirmesi onun; metafizik boyutta imkân-kuvve arasında yakın bir ilişki öngören ve imkânı metafizik bir kavram olmaktan çok bir mantık terimi olarak ele alan Aristoteles'i takip ederek mümkünle bi'l-kuvve arasında bir özdeşlik ilişkisi kurduğu ve bil kuvvenin bi'l-fiil hale gelişinde kuvveden eser kalmadığı gibi zorunlu hale gelen mümkünün de aslında bir tür yokluk halini ifade eden imkân vasfını kaybettiğini düşündüğü şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Rüşd'ün mümkün hakkında verdiği “var olmaya ve var olmamaya yatkın durumdaki yok” şeklindeki tanım da bu sonucu desteklemektedir. İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın bu konudaki yöntemi Antik Yunan filozoflarının Tanrı'nın varlığını ispat etme yönteminden farklıydı. Antik Yunan filozofları Tanrı'yı hareket ve zaman gibi sonradanlık taşıyan argümanlarla ispat etmeye çalışırken, İbn Sînâ doğrudan doğruya varlığın tabiatına dair bir soruşturmada hareketle bir ispat yöntemi geliştirmeye çalışmıştır. Bkz. C. Kaya, *a.g.e.*, s. 272-273.

22 Bu meseleler içinde doğrudan net bir tekfir ifadesi bulunmamakla beraber tekfir sayılabilecek ifadeler mevcuttur. Bu tarz ifadeler ise sadece Tehafüt'ün on üçüncü meselesinde ve yirminci meselesinde bulunmaktadır. İlginçtir ki Tehafüt'ün birinci meselesinde her hangi bir tekfir ifadesi yer almamaktadır. Sadece bağlantılı bulunduğu meselelerde (üçüncü mesele gibi) bu tarz ithamlara rastlamaktayız. Birinci meselede Gazâlî'nin kafası biraz karışıktır. Çünkü onun, “bu içinden çıkılmaz bir meseledir”, şeklindeki söylemleri, en fazla bu meselede kendini tekrar etmektedir.

23 Hüseyin Atay bu durumun sebebini şöyle açıklar: “Gazâlî'nin bilimsel bakımdan asıl sorunu, önce-



**a. Tehafüt'ün Mukaddime Bölümündeki Tekfir İddiaları:**

Gazâlî'nin bu bölümdeki tekfir iddiaları, Tehafüt'ün içindeki yirmi meseleye kıyasla daha kesin ifadeler barındırmaktadır.

“Müslüman Meşşai filozofların inkâra sapmalarının asıl kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmalarıdır. Bu filozofları izleyen ve bu sebeple sapıtanlardan bir grubun, onların akıl güçlerini; yöntemlerinin güzelliğini, geometri, mantık, fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin niceliğini; üstün zekâ ve anlayışa sahip olmalarından dolayı gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına üstün gelmeleri onları etkilemiştir. Onlar, bu filozofların, olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte, dini kaideleri ve inançları inkâr ettiklerine, din ve mezheplerin ayrıntılarını kabul etmediklerine, bu şeylerin oluşturulmuş kanunlar ve aldatici hilelerden ibaret olduğuna dair inançlarını bizlere naklettiler. Önceki filozofların inançları, bu anlatılanları duyan Meşşai filozoflarının yapılarına uygun düşünce, kendi anlayışları gereği faziletli topluluğunda yer almak ve onların izinden gitmek; kendilerini halk yığınlarının telakkilerinin üstünde görmek ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfür akidesini benimsemek onlara hoş göründü. Hakkı taklitten ayrılmamanın; zarafet, gösteri ve batılı taklit etmenin bir güzellik olduğunu sanarak, bir taklitten ötekine geçmenin delilik ve budalalık olduğunun farkına varamadılar. Allah'ın yarattığı şu âlemden Hakkın yolundan çıkıp batılı tasdik edenden daha düşük seviyede kim olabilir? Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı görev bildim. Amacım; önceki filozofların metafizik konusundaki inançlarının tutarsızlığını göstermek, görüşlerini reddetmek, akli başında olanlar için karşılaşılabilecek tehlikeyi gözler önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınlarındaki zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır. Taki Allah'a ve ahiret gününe iman konusunda önceki ve sonraki bütün önemli şahsiyetlerin görüş birliği halinde olduklarını, bu taklitçi zındıklar görsün. İşte onların öğretilerinin amacı budur.”<sup>24</sup>

Gazâlî'nin Tehafüt'ün girişinde sarf ettiği bu sözleri, onun filozoflara karşı tutumunun hangi perspektifte olacağına sınırlarını çizmiştir. Bu hususta dikkat çeken bir diğer durum ise şudur: Gazâlî, İbn Sînâ'yı Aristoteles'in kuru bir taklitçisi olarak yansıtmaktadır. Buraya kadar İbn Sînâ'nın dini temayülünü ölçen Gazâlî, sözle-

---

ki âlimlerden esinlenilmiş özetler yapmasıdır. En sonunda bilimle uğraşmaktan vazgeçip pasif ahlak öğretisi olan tasavvufta demiremiştir. Onun en olumsuz ve zararlı fikirleri, haksız yere felsefecilere ve kelamcılara yönelttiği tekfir söylemlerini zirveye ulaştırmasından ve İslam'da tekfir geleneğinin âlimler arasında gelenek haline gelmesine örneklik yapmasındandır. Onun âlimler arasında tekfiri kolaylaştırması o kadar kök salmıştır ki dokuz yüz yıl sonra günümüz Türkiye'sinde bile tekfir izlerine rastlamak mümkündür. Gazâlî'nin “Tehafüt” kitabının önsözleri kitabın içindekilerden daha etkili ve daha yıkıcıdır. Bunları herkes anlar, içindekileri ise herkes anlamaz.” Bkz. Atay, *a.g.b.*, s. 647-648.

24 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 2-3. Gazâlî; *el Munkız mine'd-Dalal* adlı eserinde de filozofları, buradaki ifadelerle benzer bir şekilde küfür ile itham etmiştir. Fakat buradaki cümleler yine oldukça sert bir içeriğe sahip olmakla birlikte, nedense Aristoteles'i diğer Yunan filozoflarına karşı daha akli başında ve ne dediğini bilen bir konuma yükseltmektedir. İlgili bölüm için bkz. Gazâlî; *el Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete)*, ter. Yapla Pakiç, İstanbul; Umran Yay., 1998, s. 45-46.

rini Eski Yunandaki filozofların din algısına yöneltmektedir. Aristoteles'i; Eflatun ve Sokrates'e göre daha Müslüman kabul eden Gazâlî'nin<sup>25</sup> İslam'dan önceki dönemde yaşayan filozofların dindarlık seviyesini ölçmesi ve onların ifadelerinin küfür barındırıp barındırmadığını değerlendirmesi garip bir ruh halidir. Dini konularda küfre düşüp düşmeme kriteri, Farabi ve İbn Sînâ için geçerli olabilecek bir öngörü iken, bu kriterin Aristo, Eflatun ve Sokrates için de yapıyor olması akli selim bir tavır değildir.

Tehafüt'ün ikinci mukaddimesinde ise Gazâlî; Meşşai filozofların bazı dini konularda inkâra düştüklerini ifade etmektedir. Bu ifadeler şöyle başlar:

“Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin haşrine dair inanç esaslarına ilişkin hükümlerde filozoflar inkâra düşmüşlerdir. Onların bu konulardaki fikirlerinin yanlışlığı ortaya konulmalıdır.”<sup>26</sup>

Bu alıntıda dikkatimizi çeken önemli bir nokta şudur: Gazâlî'nin İbn Sînâ'yı Tehafüt'ün birinci, on üçüncü ve yirminci meselelerinde küfre düşmekle suçladığını bilmekteyiz. Bu üç mesele hepimizin malumu olduğu üzere; Allah ile beraber âlemin kadim sayılması, Allah'ın tikelleri bilemeyeceği/tikel bilginin tümel bilginin kapsamında olmadığı ve ölümden sonraki hayat için bedensiz dirilişin gerçekleşeceği/ahiret ahvallerinin sembollerden ibaret olduğu konularıdır. Fakat Gazâlî'nin Tehafüt'ün mukaddime bölümünde vurguladığı küfür ifadeleri; âlemin kıdemi, cesetlerin haşri ve Allah'ın sıfatları hakkındadır. Gazâlî'nin buradaki çelişkisi; Allah'ın tikelleri bilemeyeceğine dair filozoflara yönelik bir tekfir iddiasında bulunmamasıdır. Bir diğer çelişki ise; Gazâlî'nin, filozofları Tehafüt'te, Allah'ın sıfatları konusunda bi'date düşmekle suçlamasına rağmen<sup>27</sup>, buradaki ifadesinde ise küfre düşmekle suçlamasıdır.<sup>28</sup>

### **b. Tehafüt'ün Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiaları:**

Gazâlî'nin bu meseledeki küfür ithamı, iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki, onun İbn Sînâ'yı Allah ve âlem ilişkisinde; İlk İlke olan Allah'tan çokluğun sudur etmesinin kabulü neticesinde, İslam'ın tevhid ilkesini reddetmekle suçladığı tekfir iddiasıdır. Gazâlî'nin diğer tekfir iddiası ise; aslında İbn Sînâ'ya değil, Allah'ın sadece kendisini bildiği, zatının dışında hiç bir şeyi bilmediğini iddia eden bir kısım filozoflara yapılmaktadır. Fakat Gazâlî, kitabının amaç bölümünde, Farabi ve İbn Sînâ'yı küfre ve bidate düşmekle tenkit edeceğini söylediği için, buradaki küfür ithamı da doğal olarak Farabi ve İbn Sînâ'nın üzerine kalmaktadır.

25 Bahsi geçen kıyaslama için bkz. Gazâlî, *el Munkız mine'd-Dalal*, 1998, s. 45.

26 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 8.

27 Allah'ın sıfatları konusunda Gazâlî'nin filozofları bidate düşmekle suçladığı konusunda bkz. Gazâlî, *a.g.e.*, s. 97-110; *el-Munkız*, s. 55-56.

28 Allah'ın sıfatlarının izahı hakkında; Gazâlî ve İbn Sînâ'nın benzer tanımlamaları için bkz. İbn Sînâ, İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlahiyat/Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005, s. 113; *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul; Kabcacı Yayınları, 2013, s. 229; Gazâlî, *Tehafüt*, s. 91-92; Mübahat Türker Kuyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 161.

Gazâlî'nin İbn Sînâ'nın tevhid ilkesini reddettiğini iddia ettiği cümlelerinin özeti şu şekildedir:

“Filozoflar her bakımdan bir olan şeyden (yani İlk İlke'den), farklı iki şeyin sudur edeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu şekilde filozoflar tevhidi bırakıp İlk İlke'de çokluk olduğunu söylemişlerdir. Biz bu kitapta filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırdık. Bize göre Bir'den iki şeyin çıktığını söyleyen kişi tevhit akidesine karşı gelmiş olur. O halde bu işlerin ilkeleri (evrenin yaratılışı, varlığın suduru, Tanrı-varlık arasındaki ilişki, gökküresinin nefsi ve cirmi) Peygamberler tarafından ortaya konulmuştur. Hz. Muhammed; ‘Allah'ın yarattıklarını düşünün fakat O'nun zatını düşülmeyin’, buyurmuştur.”<sup>29</sup>

Sudur teorisi, Allah'ın âlemi, nasıl yarattığını açıklamaya değil, âlemdeki çokluğun Allah'tan nasıl var olduğunu açıklamaya yönelik bir teoridir. Ancak Gazzâlî, filozofların kâinattaki çokluğu ve çeşitliliği açıklamak amacıyla ortaya koydukları sudur teorisinin delillerinin geçersiz olduğunu ve bu teorisinin tevhide zarar verdiğini ifade ederek, filozofların âlemin kâdeminin kabulü ile yaratmayı uzlaştırmak için sudur teorisini geliştirdiklerini düşünmektedir.<sup>30</sup>

İbn Sînâ'nın sudur anlayışını Tanrı'nın üçlü taksimi şeklinde anlayan bir Gazâlî için, sudurun tevhidi ortadan kaldırdığı gibi bir yorumun kabul edilmesi gayet normal bir durumdur. Gerçekte ise İbn Sînâ, suduru, varlık süreci hakkında bir mekanizma olarak kabul eder. Varlık, İlk İlke'den yani tek ve bir Allah'tan taşar. Allah çoklukla ilişkisi olmayandır. İlk İlke'den taşan İlk Sebep, bünyesinde çokluğu barındırır. İbn Sînâ'ya göre Allah, sudur sürecinin kapsamında sıradüzenin bir parçası olarak kabul edilmez. Fakat Gazâlî Plotinos'un sudur sıralamasından<sup>31</sup> yola çıkarak İbn Sînâ'yı küfür ile itham etmiştir. Hatta İbn Sînâ; her varlığın bir illeti gerektirmesi tartışmasında, bunu kabul etmeyen bir topluluğu tevhid ilkesini ihlal ettikleri gerekçesiyle ciddi bir şekilde eleştirmiştir. İbn Sînâ'nın “onlar” diye bahsettiği bu grup Allah-âlem ilişkisinde akıl almaz şeyler söylemektedirler:

“Onlar bazen ‘bir şey var edildiği zaman artık faile ihtiyaç ortadan kalkar’ derler. Hatta tıpkı bina ustasının yok olması ve buna rağmen binanın ayakta durmasında olduğu gibi ‘Şayet fail yok olsa bile mefulün var olma devam etmesi caizdir.’

29 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 77-78.

30 Kemal Sözen, “Gazali'nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 408.

31 Plotinos'a göre sudur doktrini kısaca, her şeyin Bir'den taşması ve hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralamada olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Buraya kadar İbn Sînâ'nın da benimsediği gibi Bir'den nizami bir sudur süreci yaşanmaktadır. Fakat Plotinos'un Bir'den çıkan Nous ve Dünya Ruhu (âlem) diye dillendirdiği şeylere de Bir ile beraber eşdeğer kıdemiyet vermesi İbn Sînâ'dan farklı bir sudur çehresi ortaya çıkarmaktadır. Bkz. Mohammed Noor Nabî, “Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010, s. 1. Ayrıca bu konuda bkz. Plotinos, *Enneades*, Emile Brehier, Paris 1931, s. 33; bkz. Murtaza Korlaelçi, “Plotinos'un Sudur Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 231.

derler. Daha da ötesi onların pek çoğu; ‘Allah için yokluk caiz olsa O’nun yokluğu âlemin varlığına zarar vermezdi.’ demekten bile çekinmezler.<sup>32</sup> Çünkü onlara göre âlem; Allah’a, kendisine varlık vermesinde yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece bunu yapmakla fail olur. Allah filini yapmış ve âlem içinde yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise nasıl olur da bundan sonra o (âlem) faile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar? Ve onlar; ‘Eğer âlem var olması bakımından Allah’a ihtiyaç duyar ise var olan her şey başka bir var ediciye ihtiyaç duyar ve bu durum sonsuza kadar devam eder.’ dediler. Biz bu konuda inanılması gerekenleri açıklamaktayız.<sup>33</sup>

Zorunlu Varlık’ın bir olmasının zorunluluğu, İslam’ın tevhid ilkesini en güzel şekilde yansıtmaktadır. İbn Sînâ’nın, Zorunlu Varlık’ın özelliklerini anlattığı şu cümleleri, söylediklerimizi daha iyi anlatacaktır:

“Zorunlu Varlık; ne görecelidir, ne değişkendir ne de çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığı başka bir varlıkta ortaktır. Zorunlu Varlık’ın illeti yoktur, varlığı her hangi bir varlıktan olanın varlığı başkasından geldiği için (yani illetli olduğu için) zatı açısından onun varlığı mümkün olmaz. Zorunlu Varlık’ın illetinin olmaması ortaya çıkarmaktadır ki; bir şeyin hem zatı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zatı gereği zorunlu varlık olamaz.”<sup>34</sup>

İbn Sînâ’ya göre; bazıları, Zorunlu Varlık’ın bir olduğu konusunda hem fikir olmuşlar ve hem de gruplara bölünmüşlerdir.<sup>35</sup> İbn Sînâ bu durumu tartıştıktan sonra, kendi görüşünü, bu öğretilerden belirgin olarak ayırmış ve nihayetinde şu önemli cümleyi kurmuştur: “İşte bunlar öğretilerin ifadeleridir. Zorunlu Varlık’ın bir olduğunu kabul ettikten sonra heva ve hevesin ile değil aklınla seçim yapmak sana kalıyor.”<sup>36</sup>

Sonuç olarak İbn Sînâ ontolojisinde, Zorunlu Varlık kadimdir. Varlığı âleme ta-kaddüm etmektedir. Varlığı mantıksal olarak O’nun varlığından sonra geldiğine göre âlem, varlığı bakımından kadim değildir.<sup>37</sup> Eğer İbn Sînâ âlemin kadim olması iddia-

32 İbn Sînâ ise tam aksine âlemin varlığı Allah’ın varlığının zorunlu olarak sonucudur, demektedir. Âlemin varlığı Allah’ın varlığının bir delilidir, bu sebeple âlem zorunlu varlığa bağlı olduğu için zorunludur.

33 İbn Sînâ, *el-İşarat ve’l-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 134.

34 İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 36.

35 İlgili tartışmalar için bkz. İbn Sînâ, *el-İşarat ve’l-Tenbihat*, s. 140-141.

36 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 142.

37 İbn Sînâ’ya göre âlemin kendine göre bir başlangıcı vardır. Bu kabul Gazâlî ve İbn Sînâ arasında cereyan eden “âlemin kîdemi” tartışması açısından oldukça önemlidir. Bu durumun izahı İbn Sînâ tarafından *Danışname*’de şu şekilde verilmiştir: “Varlığı mümkün olan mevcudun varlığı başka bir şey iledir. Sonradan meydana gelme işte budur. Aynı şekilde diğer nedenler Zorunlu Varlık’ta son bulur. Zorunlu Varlık birdir. Bu durumda diyebiliriz ki, âlemin âleme benzemeyen bir başlangıcı vardır. Âlemin varlığı O’ndandır. O’nun varlığı zorunludur. O’nun varlığı kendindedir. Daha doğrusu o, gerçekte salt varlıktır. Her şeyin varlığı O’ndandır. Nitekim mesela; Güneşin aydınlığı kendisindedir. Her şeyin aydınlanması onunla ilintiseldir. Güneşin ışığının kendisiyle kaim olduğu doğrudur. Fakat Güneşin ışığının mevzuunun

sında bulunmuş olsaydı, kendi ontolojisi ile dehşet verici bir çelişkiye düşmüş olurdu. Nitekim düşmemiştir. Âlemin kıdemi etrafında sürdürüle gelen tartışmalar Zorunlu Varlık'ın İlk Sebep olarak yetkinliğini ve varlık verme faaliyetinin sürekliliğini O'nun için bir eksiklik görme alışkanlığından kaynaklanmaktadır.<sup>38</sup> Gazâlî'nin bu husustaki itirazları, anlaşılacağı gibi, İbn Sînâ'nın başka grup ve anlayışları eleştirirken kullanmış olduğu cümlelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Gazâlî'nin bu konudaki tekfir ithamı geçerliliğini yitirmektedir.

Gazâlî; üçüncü meseledeki diğer tekfir iddiasında şöyle bir yanlışlığa düşmüştür. Gazâlî; Allah'ın sadece zatını bilebileceğini iddia eden filozoflar ile İbn Sînâ'yı ayırmıştır. Fakat Tehafüt'ün, genel itibarıyla İbn Sînâ'nın felsefesine karşı yazılmış bir reddiye olduğunu bildiğimize göre, buradaki tekfir iddiasının muhatabının İbn Sînâ olmaması gerekir. Buna rağmen Gazâlî; hedefinin bahsi geçen iki filozofun görüşünü çürütmek olduğunu açıklamasına rağmen, bu iki filozofun görüşünü Tehafüt içerisinde diğer filozofların ve grupların (mesela Dehriyyun/Materyalist filozoflar, Tabiatçı filozoflar veya Mu'tezile gibi kelamcılar) görüşleriyle karşılaştırmış, bahsedilen felsefi anlayış ve ekollerin görüşlerinden kendisine uyanları İbn Sînâ'ya karşı kullanmış, kendisine uymayanları ise İbn Sînâ'nın, o görüşleri desteklediği veya o görüşlere dâhil olduğu gibi bir iddiada bulunarak eleştirmiştir. Gazâlî'nin "O halde Allah'ı ve sebepler sebebi olan bir sebebi inkâr eden materyalistlerin (dehriyyun) iddiasını siz de tekrarlayın."<sup>39</sup> gibi sözleri bu durumun nasıl cereyan edeceğini göstermektedir. Burada normal olmayan durum Gazâlî'nin, bazı filozoflara ait, İslami anlayışa aykırı olan bu görüşleri; sanki İbn Sînâ'ya aitmiş gibi ya da İbn Sînâ'nın desteklediğini yansıtan bir şekilde sunmasıdır. Bunun örneği üçüncü meselenin ikinci tekfir suçlaması olarak nakledeceğimiz şu ifadelerdir:

"Denilirse ki; 'İlk İlke ancak özünü akleder, özünü akletmesi özülle aynıdır. Öyleyse akıl, akleden ve akledilen birdir ve İlk İlke kendinden başka şeyi akletmez.' Buna iki şekilde cevap verilir. Birincisi; İbn Sînâ ve diğer muhakkikler çirkin bulduklarından bu öğretiyi terk etmişler ve İlk İlke'nin özünü, kendinden taşıp çıkan şeylerin

olması böyle değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığının mevzuu yoktur. Bilakis kendi kendisine kaimdir." Bkz. İbn Sînâ, *Danışname-i Alai/Alai Hikmet Kitabı*, (*Hikmetü'l-Alaiyye Nüshası*, h. 1067), ter: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 238-240.

Burada önemli bir noktaya değinmek gerekmektedir. İbn Sînâ, âlemin ve hatta onun içindeki maddenin mevcudiyetinin zamanın içinde olmadığını açıkça belirtmekle beraber, hiçbir eserinde âlemin kadim olduğunu söylememektedir. Bkz. Muhammet Özdemir, *Gazâlî'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012, s. 91-92. Bu görüş Fahreddin Razi tarafından da desteklenmektedir. Onun "Şerhu'l-İşara" eserinde âlemin kadim olduğu kavramı, âlemin ontolojik kıdeme değil, Tanrı'nın ezeli fiili olduğuna vurgu yapmaktadır. Tanrı, varlık verici olarak kusursuz olduğuna ve bu yüzden varlık vermesi hiç bir şekilde kesintiye uğramadığına göre, âlemin böyle bir failin fiili olarak süreklilik arz ettiğini düşünmek gerekir. Kısacası varlık verme süreklirse, varlık verilen de süreklidir. Bu görüşten âlemin varlığının ontolojik kıdeme sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın sistemi gereği yalnızca el-Evvel kadimdir. Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 105.

38 Kutluer, *a.g.e.*, 2002, s. 16.

39 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 39.

taşmasının ilkesi olarak, diğer var olanların hepsini de cüzi olarak değil, külli olarak aktettiğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlar (yani İbn Sînâ dışındaki bazı filozoflar) ‘İlk İlke’den ancak bir akıl çıkar, sonra İlk İlke kendinden çıkan akli bilmez. Zira Allah sadece özünü bilirken, bu akıl hem özünü hem de başka şeyi bilmektedir. Şüphesiz ki hem başka şeyi hem de özünü bilen derecesi, bu durumda sadece özünü bilenden daha yüksektir. Filozofların Allah’a saygıda aşırıya kaçan bu görüşleri, onları saygıdan anlaşılan her şeyi geçersiz kılma noktasına getirmiş, Yüce Allah’ı da âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmüştür. Ancak O’nun ölüden tek farkı, kendi özünü bilmesidir.<sup>740</sup>

Görüldüğü gibi Gazâlî, eleştirisini yapacağı görüşü, öncelikle İbn Sînâ’nın görüşleriyle beraber harmanlamıştır. Böylece ortaya hem İbn Sînâ’nın felsefi anlayışını anımsatan (özellikle sudur konusunda), hem de İlk İlke’nin sadece kendi zatını bildiğini iddia eden İbn Sînâ dışındaki filozofların görüşünü yansıtan eklektik bir iddia çıkmıştır. Bu iddia o kadar önemlidir ki; Gazâlî, buradan filozofları (ki buradaki kasıt doğal olarak İbn Sînâ’dır) küfür ile itham etmiştir. Bu ifadelerdeki durum, İbn Sînâ’nın söylediklerinden dolayı Gazâlî tarafından küfür ile itham edilmesi değil, İbn Sînâ’nın da kabul etmediği bazı görüşlerin yansıtılmasıyla oluşan iddiadan dolayı küfürle itham edilmesidir.

İbn Sînâ’nın bu konudaki söylemleri geniş bir yelpaze sunmaktadır. Onun sunduğu bu yelpazenin özet cümleleri şu ifadelerde toplanabilir:

“Zorunlu Varlık’ın iradesi, bilgisinden ne zat ne de anlam olarak farklı değildir. Onun bilgisi, iradesinin kendisidir. Onun kudreti her şeyi akleden akıldır. O, her şeyin ilkesidir, her hangi bir şeyin varlığına dayanmaz. Onun iradesinin varlığın taşmasındaki bir amaçla ilgisi yoktur. O, sudurun kendisinden başkadır. O’nun iradesi cömertliğin kendisidir. O’ndaki sıfatlar O’nun zatında ne çokluğu ne de farklılığı gerektirir.”<sup>741</sup>

“Allah aynı zamanda (anda) hem mukaddim hem mukaddemdir. Vacibu’l-Vücut ve O’nun birliği, bütünün O’ndan oluşup, O’nun varlığından meydana geldiği ve zatını da bildiği ispatlandı. Zatını bildiğine, bilgisi vaktiye (realiteye) uyduğuna, kendisi de bütün mevcudatla gerçeklerin ilkesi olduğuna göre; O’nun ilminde gökte ve yerde hiç bir şey gizli kalmamaktadır. Dahası var oluşa gelen her şey O’nun sebebiyle olmaktadır. O, sebeplerin sebebidir. Dolayısıyla Vacibu’l-Vücut; sebebi, mucibi ve yaratıcısı olduğu her şeyi bilmektedir.”<sup>742</sup>

Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın külli bilgisi Gazâlî’nin iddia ettiği gibi bi’l-kuvve bir bilgi değildir. Çünkü İbn Sînâ’nın Tanrı’sına göre bilmek ile yaratmak aynı şeydir ve aynı anda meydana gelir. Bilmek ve yaratmakta öncelik ve sonralık yoktur ki

40 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 71-72.

41 İbn Sînâ, *en-Necat fi’l-Mantık ve’l-İlahiyat*, 2013, s. 228.

42 İbn Sînâ, *Risaletü’l-Arşıyye fi Tevhidi Teâlâ ve Sıfatihî*, Haydarabat 1335 h. s. 9-14. Bu konuda İbn Sînâ’nın diğer ifadeleri için bkz. İbn Sînâ, *el-İşarat ve’l-Tenbihat*, s. 165; İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat/ Metafizik II*, 2005, s. 112.

Tanrı'nın bilgisi için bi'l-kuvve tabiri kullanılsın. O'nun bilgisi her an bi'l-fil bilgidir. Zat, sıfat aynı, ilim ve yaratma aynı ve bunlar da aynı zamanda hem mukaddim hem de mukaddem ise bi'l-kuvve diye bir şeyden bahsetmek mümkün görünmemektedir.<sup>43</sup>

İbn Sînâ'nın bu ifadeleri Gazâlî'nin önemli bir çelişmesini ortaya çıkarmaktadır. İbn Sînâ'ya göre Allah, sudurun içinde bir varlık değildir. Sudur, varlıkların kaynağının İlk İlke olan Allah'a dayanmasını öngörür. Gazâlî, sudur teorisinden yola çıkarak İbn Sînâ'nın; Allah ile âlemi aynı süreçteki iki ezeli olarak değerlendirildiğini iddia etmiştir. Oysa İbn Sînâ Allah'ı her türlü varlıkla eşdeğer kılmaktan tenzih etmiştir.

Tehafüt'ün üçüncü meselesindeki tekfir ithamlarının nihayetinde ulaşılan sonuç sudur: İbn Sînâ'nın sudurcu yaratma teorisine göre İslam'ın tevhid ilkesinin ortadan kalktığı iddiasına yönelik olarak Gazâlî; Tehafüt'te, İbn Sînâ adına ciddi bir bilgi deformasyonu gerçekleştirmiştir. Bu noktada, Allah ile âlem ilişkisini aynı özelliklere sahip iki şeyin karşılaştırması olarak değerlendirmiştir. Oysa İbn Sînâ, bu meseleyi "ontolojik eşitsizlik" bağlamında incelemiştir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı eşi ve benzeri olmayandır. Âlem ontolojik anlamda Tanrı'nın eşi veya benzeri değildir. İbn Sînâ, hem sudur nazariyesinin ispatında gördüğümüz, hem de sebep-sebepli ilişkisinden öğrendiğimiz kadarıyla, felsefi sisteminin temelini "tevhid" ilkesini yerleştirmiştir. Böyle bir inanç, onun metafiziksel sistemiyle birleştiğinde, Tanrı-âlem eşitliği gibi tutarsız bir dayatma ortaya çıkarmamaktadır. Gazâlî, sebep-sebepli ilişkisini zamansal ve mekânsal anlamda Tanrı-âlem birlikteliği olarak düşünmüştür. Bu algı da doğal olarak Tanrı ve âlemden her ikisini ontik anlamda eşitlemiştir.

İbn Sînâ'ya göre âlemin kıdemi konusu, Gazâlî'nin düşündüğü Tanrı ve âlem ikilemi etrafında şekillenen bir kıdem değildir. İbn Sînâ'nın kastı; ay altı âleme yönelik sonsuzluk gibi görünen algının kaynağının ay üstü âlemden yukarı doğru devam edip, İlk İlke'ye ulaşan sudur sürecinin sonlanması ile ilgili bir sonsuzluktur. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre mutlak anlamda sonsuz, sadece İlk İlke'dir. Zaten İlk İlke'nin sonsuzluğu, sudur ile açıklanırken; madde, hareket ve zamana ait, varmış gibi algılanan sonsuzluk; metafiziğin değil, fiziğin bir konusudur. Sonsuzluğun metafizik ile bağlantısı, Allah ve âlem ilişkisinde, imkân kavramının kullanımında karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ bu durumu yoktan yaratmacı anlayış ile değil, yaratmacı sudur anlayışı ile açıklamaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların en büyük eksikliği, iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki; İbn Sînâ'daki imkân kavramının sonsuzluk ile açıklanıyor olmasıdır. Diğerisi ise; özellikle zaman, madde ve hareketle yakından ilişkili olan sonsuzluk konusunun ay altı âlem ve ay üstü âlem ayırımı yapılmadan açıklanmaya çalışılmasıdır.

43 Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 92-93.

### c. Tehafüt'ün On Üçüncü Meselesindeki Tekfir İddiası:

Filozofların Tehafüt'te küfür ile itham edildiği üç meseleden birisi olarak bildiğimiz, Allah'ın tikelleri bilemeyeceği iddiasına dayanan bu meselede, tekfir iddiası anımsatan şu ifadeler sarf edilebilir:

“(Siz filozoflara göre) Allah; Zeyd, Amr ve Halid'e ilişkin ayrıntıları bilmeyip, sadece mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri, bedeninin birçok organdan oluştuğunu, bunların her birinin fonksiyonunun olduğunu ve bunun gibi şeyleri külli bilgisiyle bilir. Bu şekilde, insanoğlunun iç ve dış organlarına ait nitelikler, her türlü ayrıntısına kadar Allah'ın ilminden gizli kalmaz. O her şeyi külli olarak bilir. Birey olarak Zeyd'in Amr'dan ayrılmasını gerektiren akıl değil, duyu olduğu için bunlar (Zeyd ve Amr hakkındaki tek tek bilgi) hakkındaki bilgi külli değil tikel bilgidir. Akıl, mutlak yön ve mekânı külli olarak düşünür. Bizim 'bu', 'şu' gibi işaretlerimiz, algılanan ve algılayan organa nispetlidir. Ve burada bir 'yön' söz konusudur. Akıl için bu bilgilerin bu formatta bilinmesi imkânsızdır. İşte filozofların bu kuralına (tikeller duyu vasıtasıyla, tümeller akıl vasıtasıyla bilinir) göre; Zeyd Allah'a isyan veya itaat edecek olsa onun durumundaki değişimi Allah'ın bilemeyeceği, Zeyd'in fert olarak bilgisinin, değişen bilgi olmasından dolayı Allah tarafından bilinmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Allah Zeyd'i bilmeyince onun fiil ve durumunu bilemeyecek; hatta Zeyd'in kâfir veya Müslüman olduğunu değil, mutlak insanın kâfir veya Müslüman olduğunu bilecektir.

Aslında filozoflar şöyle demek istemiştir: Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği halde Allah onun bu ilan etme halini bilmemektedir. Allah tek tek peygamberleri bilmez, insanların arasından peygamberlik ilan edenleri ve onların bir takım niteliklere sahip bulunduğunu bilir. Belirli bir şahsın peygamberliğini bilmez. Çünkü bu durum duyu ile bilinebilecek bir durum olduğu için, Allah duyudan kaynaklanan şeyleri bilmez. Zira belirli bir şahsın zaman açısından değişen durumlarını bilmek, o şahısta değişimi (başkalaşmayı) gerektirir.”<sup>44</sup>

Tehafüt'te yer alan bu ifadelerin ilk paragrafı, Gazâlî'ye göre filozofların bu konudaki iddialarından oluşmaktadır. Alıntının ikinci paragrafı ise ilginçtir ki, filozofların bu iddialarıyla ne anlatmak istendiğinin, Gazâlî tarafından yorumlanmasından oluşmaktadır. Gazâlî'nin, filozoflar hakkında peygamberliğin inkârı boyutuna kadar götürülen sübjektif yorumundan meydana gelen küfür ithamlarının ne kadar geçerli olduğu, bu vesileyle tekrar sorgulanmalıdır.

Gazâlî'nin bu iddialarına İbn Sînâ'nın cevabı; Allah'ın bilgisinin tümel ve tikel süreçleri kapsayan ve her şeyi kuşatan bir bilgi olduğu anlamına gelebilecek sözleriyle verilebilir. İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde, bu konuda kesin hükümlere oldukça yoğun olarak rastlanılmaktadır. Bu ifadelerin hepsini burada nakletmek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, burada, Gazâlî'nin “Allah'ın tikel bilgiyi bilmediğine dair” filozof ithamının cevabı, kapsayıcı ve özet bir nakil ile verilecektir. İbn Sînâ'ya göre:

44 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 136-137.



“Vacibu’l-Vücut zatıyla bilendir. Başkalarını bütün malumatıyla bilmektedir. Her şeyi bir tek bilgi ile bilinenin varlığı ve yokluğundan dolayı ilminde değişme olmayacak şekilde bilmektedir. Vacibu’l-Vücut ve O’nun birliği, bütünün O’ndan oluşup, O’nun varlığından meydana geldiği ve zatını da bildiği aşikârdır. Varlığa gelen her şey O’nun sebebiyle olmaktadır. O, sebeplerin sebebidir. Dolayısıyla Vacibu’l-Vücut; sebebi, mucibi ve yaratıcısı olduğu her şeyi bilmektedir.”<sup>45</sup>

Yani Zorunlu Varlık, her şeyi tümel bilgi ile bilir.<sup>46</sup> Onun akletmesi ancak tümel bir tarzdadır.<sup>47</sup> Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O’na gizli kalmaz. “Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O’na gizli değildir.”<sup>48</sup> Bu, tasavvuru büyük bir lütfâ gerek duyan<sup>49</sup> sırlardandır.”<sup>50</sup>

Gazâlî’nin arzusu; aslında İbn Sînâ’nın, Allah’ın cüz’ileri bilmediği iddiasında olduğunu göstermektir. Gazâlî’ye göre; İbn Sînâ’nın, Allah’ın bilgisinin zamandan ve değişimden bağımsız olmasına rağmen, Allah’ın her şeyi bildiğini iddia etmesi bir karışıklığa sebep olmaktadır. Bunun sonucu olarak Gazâlî’nin yapmaya çalıştığı şey, İbn Sînâ’nın aslında Allah’ın cüz’ileri bilmediği görüşünde olduğunu ispatlamaktır. Gazâlî, İbn Sînâ’nın Allah’ın cüz’ileri bildiği iddiasını ciddiye almak istememektedir, zira eğer İbn Sînâ’nın beyanını ciddiye alsa, bu takdirde felâsifenin bir bütün olarak Allah’ın cüz’ileri bilmediği görüşünde karar kıldıklarını savunmak ve bir grup olarak filozoflar hakkında dinî bir hüküm vermek imkânsız olacaktır.<sup>51</sup> Bu sebeplerden dolayı Gazâlî, filozofları eleştirirken, onların öncüllerinden yola çıkmakta, fakat sonuçta sadece kendi argümanlarını ciddiye almaktadır.

45 İbn Sînâ, *Risaletü'l-Arşıyye*, 1335 h., s. 8-9.

46 İbn Sînâ, *Danışname*, s. 248-250.

47 O, her şeyi tümel bir şekilde bilir, tikel olan da onun içinde vardır. Bu bilme tarzı, İbn Sînâ tarafından eşyaları eşyalardan bilmeyi dışlayan fiili bir bilme tarzı olarak açıklanır. Bkz. Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristani Merkezli Bir Tartışma”, *H.Ü.İ.F.D.*, 2006/2, c. V, S. 10, s. 115.

48 Bu anlama gelen ayetin Kur’an’daki tam metni şöyledir: “Küfre sapanlar şöyle dediler: “Kıyamet saati bize gelmez.” De ki: “Hayır, öyle değil! Gaybı bilen Rabbime and olsun ki, o size mutlaka ve mutlaka gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile Rabbimden gizli kalmaz. Zerreden daha küçük veya daha büyük hiçbir şey istisna olmamak üzere, her şey apaçık bir Kitap’ta belirlenmiştir.” (Sebe, 34/3).

Bu ayetin Gazâlî’deki ifadesi ise şöyledir: “Filozoflara göre; yerde ve gökte zerre ağırlığında bir şey Allah’ın ilminin dışında değildir. Allah tikelleri bir tür tümel bilgiyle bilir.” Bkz. Gazâlî, *Tehafüt*, s. 134-135.

49 Bu cümlelerin bir diğer tercümesi: Bu, kavranması çok ince bir anlayış gerektiren garip meselelerdendir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat II*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire 1960, s. 358. Bkz. Kutluer, *a.g.e.*, s. 153.

50 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 104-105. *en-Necat*, s. 225.

51 Rahim Acar, “Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumununun Değerlendirilmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006-1, s. 103.

### ç. Tehafüt'ün Yirminci Meselesindeki Tekfir İddiası:

Gazâlî yirminci meselenin giriş cümlesinde, filozofların bedenlerin haşrı konusundaki görüşlerinin, Müslümanların itikadını bozduğunu ve İslam'a aykırı düştüğünü söylemektedir.<sup>52</sup> Fakat onun bu konudaki tekfir iddiası dikkat edilirse, ahiret hayatının inkârı noktasında gerçekleşmeyip, ahiret hayatının ahvali ile ilgili olarak bedenlerin dirilişi ve ahiret hallerinin tasvir ve teşbihlerle anlatıldığı noktasında gerçekleşmektedir. Gazâlî bu mevzuda, filozoflara üç farklı tekfir ithamında bulunmaktadır. Bu ithamlardan ilki bedensiz diriliş hakkında, diğer ikisi ruh-beden bağlamında incelenen sebeplilik meselesi kapsamında karşımıza çıkmaktadır. Yirminci meseleyi iki bölüm halinde inceleyen Gazâlî'nin küfür ithamlarından belirgin olanı; sanıldığı aksine bedensiz diriliş meselesinden değil, ruh-beden bağlamında incelenen sebeplilik meselesinden gelmektedir. Bedenle dirilişin inkârı meselesinde, Gazâlî'nin filozoflardan nakli şu şekildedir:

“Filozoflar; nefislerin sonsuz, maddenin ise sonlu oluşundan hareketle, bağımsız bir cevher olan nefsin ölümden sonra baki olduğu, bu sebeple de bedenle diriltileceği ve bu bedenle dirilişin aynı bedenle olabileceği gibi her hangi bir bedene döndürülüş ile de mümkün olabileceği gerçeğini inkâr etmektedirler. Ruhların sonsuzluğu ve bedenlerin ölümden sonra ruhlarla beraber diriltileceği inancı dinin aslına uygun olup, filozoflar bunu kabul etmek zorundadırlar. Bu görüşün aksini savunan filozofların görüşü, âlemin kadim olmasına ve devirlerin sürekli birbirini izlediği fikrine dayanmaktadır. Hâlbuki âlemin kıdemine inanmayan bir kimseye göre bedenlerden ayrılan nefisler sonludur ve sayıca mevcut maddelerden fazla değildir. Nefislerin daha çok olduğu kabul edilse bile, yüce Allah yeni baştan yaratmaya kadirdir (işte filozoflar bunu inkâr etmişlerdir). Bunun inkârı yüce Allah'ın yaratmaya gücünün yettiğinin inkârı demektir.”<sup>53</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî meseleyi; âlemin kıdemi, zamanın ve cismin kadim olması gibi filozoflara ithaf edilen çeşitli tartışmalarla bağlantı kurarak, sun'î bir tekfir iddiası yaratmak istemiştir. Bu reddiye dâhilinde Gazâlî'nin haklı olduğu tek yön, bedenlerin tekrar nefislerle beraber diriltileceği (bedenli diriliş) konusunda İbn Sînâ'nın bedensiz dirilişi kabul ettiği yönündeki temayüldür. Fakat Gazâlî bu meseleyi, cismin kadim olmasına kadar ilgili-ilgisiz konulara bağlayarak zihinleri bulandırmaktadır.

Gazâlî'nin bu iddialarına karşılık İbn Sînâ, öncelikle nefislerin sonsuzluğunu ve ölümsüzlüğü fikrini savunmaktadır. Yeni bir beden oluşumu İbn Sînâ'nın kabulünde vardır fakat yeni bir nefsin yaratılması kabul edilemez. Bununla beraber özellikle İbn Sînâ sisteminde tenasüh inancı kesin olarak reddedilmektedir. İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü hakkında şu ifadeleri sarf eder:

“Biz nefsin, beden ölmesiyle ölmediğini ve aslen bozulmuş kabul etmediğini söyleriz. Onun beden ölmesiyle ölmesine gelince, her şey başka bir şeyin bozulmuşu

52 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 207.

53 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 218.

ile bozuluşa uğradığından, o buna bir çeşit bağıllık ile bağlıdır. Nefsin bedene olan bağıllığı malulün zati bir illete bağıllığı gibi değildir. Beden ve mizaç ilineksel olarak nefsin illetidir. Beden, nefsin aleti ve alanıdır. Nefsin varlık kaynağı kendisindeki güçten değildir. Nefsin varlığını veren, cismin dışında bir şeydir, cisimde bulunan bir kuvve değildir. Aksine o, kaçınılmaz olarak cismin dışında olan başka bir cevherdir. Bu anlamda nefis ve beden, biri diğerinden önce olan değildir. Hepsinin üstüne nefis bedenden farklı olarak basittir, madde ve surete bölünmez. Bununla birlikte nefis, bozuluşa uğramaz. Çünkü bozuluşa uğrayanlar bir araya gelmiş mürekkeplerdir.”<sup>54</sup>

İbn Sînâ'ya göre nefsin ölümsüz olduğunun ispatı, insanı insan yapan ana unsurun beden değil nefis olduğunu da ispatlamaktadır. Dolayısıyla onun bu ifadeleri, Gazâlî'nin nefsin ölümsüzlüğüne dair iddiasını da doğrulamaktadır.

Gazâlî; yirincinci meselede, tıpkı on üçüncü meselede yer alan tekfir ithamındaki taktiğini kullanarak, filozofların görüşünü önce aktarmış daha sonra da yorumlamıştır. Onun buradaki iddiası, İbn Sînâ'yı bu meseledeki ikinci tekfir ithamının cümlelerini de barındırmaktadır. Gazâlî durumu şöyle nakleder:

“Demirin, bedene uygun dokunmuş bir elbiseye dönüştürülmesi, ancak demirin cüzlerinin demiri etkileyen sebepler vasıtasıyla en basit unsurlara varıncaya kadar çözülmesi, sonra bu unsurlar bir araya gelip pamuk şeklini kazanıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçirilerek pamuk ipliği haline getirilmesi, sonra da bu ipliğin belli bir tarzda dokunması ile mümkün olur. Eğer demirin belirli aşamalardan geçip dönüşüme uğramadan doğrudan pamuktan yapılmış sarığa döndürülmesinin mümkün olduğu söylenecek olsaydı, bu imkânsız olurdu. Evet, bu dönüşümlerin hepsinin kısa bir zamanda gerçekleştiği hatıra gelebilir ve insan geçen uzun zamanı hissetmeyerek bunun bir anda meydana geldiğini zannedebilir.

Bu konu üzerinde düşünülecek olursa (Gazâlî'nin filozofları yorumlama kısmının başlangıcı); yeniden dirilen insanın bedeni taştan veya yakuttan ya da inciden veya hut sırf topraktan olsa, o şey insan olmaz. Mesela “ol” demekle mi veya bu aşamalar esnasında toprağın insana dönüşmesini hazırlayan sebeplerle mi toprak insana dönüşür?! Bu sebepler ise insanın bedeninin özünden çıkmış olan spermanın ana rahmine düşüp aybaşı kanına engel olması, uzun süre beslenerek kan pıhtısı, sonra et parçası, sonra cenin, sonra çocuk, sonra genç, sonra olgun, sonra da yaşlı insan haline gelmesi şeklindedir. Birinin çıkıp “Ona ol denilir ve o da oluverir” demesi akla uygun değildir. Çünkü toprağa hitap edilmez. Bu aşamalardan geçmeden toprağın insana dönüşmesi imkânsızdır. Bu sebepler gerçekleşmeden de onun bu aşamalardan geçmesi imkânsızdır. O halde tekrar diriliş imkânsızdır.”<sup>55</sup>

Gazâlî yine ilk paragrafta filozofların görüşlerini aktardığını iddia etmiş, ardından bu nakilleri kendince yorumlayarak, filozofların gerçek düşüncesinin kendi yorumları doğrultusunda olduğu sonucunu çıkarmıştır. Gazâlî, buradaki küfür ithamında

54 İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 171-174.

55 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 219-220.

filozofların, bir Kur'an ayetini de inkâr ettiklerini öne sürmüştür. Oysa İbn Sînâ'nın metinleri incelendiğinde, Gazâlî'nin naklettiği bu veya benzeri bir ayetten kesinlikle bahsedilmediği görülecektir.

Gazâlî'nin buradaki itirazı aslında filozofların; "Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı" iddiasında bulduklarına dayandırılmaktadır. İbn Sînâ açısından böyle bir kabul söz konusu olamaz. Onun bu itiraza cevabı; Allah'ın kudretinin nasıl anlaşılması gerektiğinin; zorunlu, mümkün ve imkânsızın nitelikleriyle açıklandığı şu cümlelerinde gelmektedir:

"Her hadisin maddi bir ilkesi vardır. Yok iken varlık kazanan her şeyin mutlaka bir maddesi vardır. Çünkü var olan her şey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Onun varlığının imkânı, Kadir'in ona güç yetirebilmesi değildir, bilakis o kendinde mümkün olmadığı sürece fail ona güç yetiremez. Dikkat edin! Biz diyoruz ki; imkânsız kudrete konu olmaz. Fakat kudret; var olması mümkün şeye ilişir. Bir şeyin varlığının imkânı kendisine güç yetirmenin aynısı değildir. Bu; imkânsıza güç yetirilmez, çünkü ona güç yetirmek imkânsızdır, demektir. Bir şeyin güç yetirilebilir olduğunu o şeye bakarak değil, Kadir'in ona güç yetirip yetirmediğine bakarak anlarız.<sup>56</sup>

İbn Sînâ'ya göre; insanı insan yapan onun toprağa karışan maddesi değil, maddeye hayat veren, kişilik ve benlik kavramlarının anlam bulduğu, Tanrı'sından aldığı özü, yani nefsi veya suretidir. Durum böyle olunca ve toprağa karışıp yok olan insan bedenlerinin tekrar dirilişte aynı toprak, aynı öz, aynı hava şartları ve dolayısıyla her ne şekilde olursa olsun aynı maddesel beden oluşamayacağını (İbn Sînâ'nın görüşü)<sup>57</sup> düşünürsek, Tanrısal özlerle meydana gelen insan nefsinin yerine, benliğin içinde olmadığı, topraktan müteşekkil özlerle bütünleşerek meydana gelen maddesel bir beden cezalandırılacağını ya da mükâfatlandırılacağını düşünmek hiç mantıklı görünmemektedir. Zira ceza veya mükâfat yalnızca maddeye olsaydı, toprak olan maddenin tekrar aynı kişide aynı özlerle meydana gelmesi pek mümkün olmazdı. Zaten insanın özüne değil de maddesine ceza veya mükâfat verilmesi kanaatimizce insanın özünü, Tanrısından sahip olduğu ayrıcalığı değersizleştirecektir.

Yirminci meselenin tekfir ithamlarını pekiştirmek isteyen Gazâlî, yine Kur'an'dan ayetler getirerek bu iddiasını sürdürmüştür. "Havas ilmi ve mucizeyi inkâr edenler (yani filozoflar)<sup>58</sup> 'bu çürümüş, dağılmış kemikler haline geldikten sonra mı diriltileceğiz'<sup>59</sup> (Naziât,79/11) diyen mühlidlerin inkârından da daha büyük bir inkârla karşı

56 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 162; *en-Necat*, s. 198.

57 Bkz. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, "Felsefe ve Ölüm Ötesi" içinde, haz. Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yay., 2011, s. 12.

58 *Tehafüt* 'ü az çok okuyan herkes burada kastedilen kişilerin Farabi ve İbn Sînâ olduğunu bilir.

59 Bu tekfir ithamına kaynak gösterilen ayetlerin Kur'an'daki tam metinleri şöyledir:

"Kendi yaradılışını unutmuş da bize örnek veriyor. Bir de şöyle diyor: "Şu çürümüş kemiklere kim hayat verecek?" (Yasin, 36/78).

karşıydılar.”<sup>60</sup> Sözleriyle Nas'tan delil getiren Gazâlî, aslında Kur'an'ın küfre düşmekle itham ettiği müşrikler ile bedensiz dirilişi kabul eden filozofları aynı kefede değerlendirmiştir. Bu tespit yirminci meselenin son tekfir ithamında karşımıza çıkmaktadır.<sup>61</sup>

#### d. Tehafüt'ün Sonuç Bölümündeki Tekfir İddiası:

Gazâlî'nin son küfür ithamı, kitabın sonunda yer alan ve sanki Tahafüt'ün bir parçası değilmiş gibi duran kısa sonuç bölümünde yer almaktadır. Gazâlî'nin bu bölümde, kendisine, filozofların küfre düşüp düşmediğini belirten bir soru yönelmesi, Tehafüt'ün bu sonuç bölümünün kim tarafından yazıldığını düşündürmektedir. Sonuç bölümü; Tehafüt'ü özetlemekten ziyade, filozofların küfür ile itham edilip edilmediğinin sorulduğu kısa bir mektup hüviyetindedir. Ayrıca bu bölümün en önemli özelliği, Gazâlî'nin filozofları üç meseleden dolayı küfre düşmekle suçladığı bu tartışmalarda, filozofların küfre düştüğü üç meselenin bir arada ifade edildiği tek bölüm olmasıdır. Bu bölümdeki tekfir ifadelerinin özeti şu şekildedir:

“Biri çıkıp size (Gazâlî'ye) dese ki; siz filozofların görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kâfir olduğunu, onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz? Biz bu sorunun cevabı olarak deriz ki; üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi; âlemin kâdemi meselesi ve filozofların bütün cevherleri kadim sayan görüşleridir (maddenin kâdemiyyetini savunmaları). İkincisi; filozofların, ‘Yüce Allah’ın ilmi tikel olarak meydana gelen cüzileri kuşatmaz.’ şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de; onların, cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir. İslam fırkalarından bid’atçıları kâfir sayan kimse, filozofları da bahsettiğimiz bütün bu meselelerden dolayı (yirmi meselenin hepsinden dolayı) kâfir sayar. Tekfirden çekinen kimse ise yalnız bu üç meselede onları kâfir sayar. Bize gelince, sözün bu kitabın amacının dışına çıkmaması için şu anda bid’atçıları kâfir saymayı, bu konuda

“Ve şöyle derlerdi: “Ölünce mi, toprak ve kemik haline gelince mi, sahi o zaman mı yeniden diriltileceğiz?” (Vakıa, 56/47).

“Dediler ki: “Biz bir yığın kemik olduğumuz, un-ufak hale geldiğimiz zaman mı, gerçekten biz o zaman mı yeni bir yaradılışla diriltileceğiz.” (İsra, 17/49).

“Cezaları işte budur. Çünkü ayetlerimizi inkâr ettiler ve şöyle dediler: “Biz, bir kemik yığını olduktan, un-ufak hale geldikten sonra mı, sahi bundan sonra mı, yeni bir yaradılışla diriltileceğiz?” (İsra, 17/98).

“Öldüğümüz, toprak ve kemik yığını haline geldiğimiz zaman mı? Biz gerçekten diriltilecek miyiz?” (Saffat, 37/16).

“Gerçekten biz, ölüp bir toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra mı, biz mi hesaba çekileceğiz?” (Saffat, 37/53).

“Size, ölüp toprak ve kemik haline geldikten sonra mı hesaba çekileceğiz?” (Mu'minun, 23/35).

“Dediler ki: “Ölüp, toprak ve kemik haline geldiğimiz zaman mı, gerçekten o zaman mı diriltileceğiz?” (Mu'minun, 23/82).

“Un-ufak kemikler haline geldikten sonra, öyle mi!” (Naziat, 79/11).

“İnsan, kendisinin kemiklerini asla bir araya toplamayacağımızı mı sanıyor?” (Kıyamet, 75/3).

60 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 222.

61 İlgili kıyaslama için bkz. Gazâlî, *a.g.e.*, s. 222.

neyin doğru, neyin doğru olmadığını incelemeyi bir kenara bırakıyoruz. Doğruda başarılı kılan yüce Allah'tır."<sup>62</sup>

İfade edildiği gibi Tehafüt'ün sonuç bölümündeki tekfir ithamının özelliği, tekfirin üç meselesinin de tek bir başlık altında değerlendirilmesidir. Böyle bir durum Tehafüt'ün hiçbir meselesinde karşımıza çıkmamaktadır. Zaten makale boyunca yapılan Gazâlî nakillerinde de bu tespitin gerçekliği görülmektedir. Sonuç bölümüyle ilgili olarak ayrıca İbn Sînâ'dan cevaplar getirilmeyecektir. Zaten sonuç bölümü içinde yapılan bütün tekfir ithamlarına diğer meseleler dahilinde gerekli ve yeterli cevaplar verilmiştir.

### 3. Değerlendirme:

Buraya kadar ki açıklamalar, Gazâlî'nin İbn Sînâ'yı Tehafüt'te hangi sebeplerle ve hangi konular kapsamında küfür ile itham ettiğini ve bu ithamların, İbn Sînâ'da nasıl cevap bulduğunu ortaya koymaktadır. Nihayetinde ulaşılan sonuç, Gazâlî'nin tekfir ithamının ciddi sakıncalar taşıdığıdır. Gazâlî'nin bu sakıncalarına sessiz kalamayan İbn Rüşd'e göre; Gazâlî'nin Tehafütü'l-Felasife'de Farabi ve İbn Sînâ gibi bazı filozofları; üzerinde te'vil imkânı bulunan bir konuda te'vile yönelmiş olmalarından dolayı kâfir sayması doğru değildir. Kaldı ki mevzu bahis konularda, Farabi ve İbn Sînâ'nın kâfir sayılmaya gerekçe gösterilen fikirleri söyledikleri belgelenemeyeceği gibi, Gazâlî'nin de (genel felsefi algısı bağlamında) açıkça onları kâfir saydığını söylemek de mümkün değildir. Çünkü Gazâlî Faysalü't-Tefrika'da<sup>63</sup> Tehafüt ve Munkız'dan farklı bir tutum takınmıştır. Gazâlî yanlış bir yol tutmuş ve ancak ehil olanlara açıklanabilecek bir te'vili, ehil olmayanlara açıklamıştır.<sup>64</sup>

Filozofların te'vil üzerine olan kitaplarını cumhurun hizmetine ve bilgisine sunan Gazâlî; o dönemin siyasal ve toplumsal karışıklığında, kuzuyu kurda teslim etmiştir. Buna rağmen Gazâlî'nin Munkız'da sıkça ifade ettiği gibi, kitapları ve düşünceleri arasında bir sınıflandırma yapmış, hikmet ehline öğretilen bilgilerin avam ile paylaşılması gerektiğini söylemiştir. O, herkesin denizden uzak durmasını mantıklı bulma-

62 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 225-226. Gazâlî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin bir benzeri *Munkız* içerisinde de yer almaktadır. İlgili ifadeler için bkz. *el-Munkız*, s. 55-56.

63 Bu konu ile ilgili *Faysal'da* şu ifadeler yer alır: "Hissi, (duygusal) hazları küçük görenlere yaraşan, hırs ve arzularına şifa kaynağı olan neşe ve sürür veren latifeler, anlamlı hoş sözler ve akli hazlar yani lezzetler tadan ihсан gelir. Zira cennette, her bir kişinin nefsinin arzuladığı şeyin orada var edilmesi, cennetin tanımını, sınırını oluşturur. Nefsin arzuladığı şeyler çeşit çeşit olunca, akulla zevkine varılan akli lezzetlerin de diğer lezzet türlerinin de çeşitli olması akıl ve mantıktan uzak değildir. (İlahî) kudret geniştir." Bkz. Gazâlî, *Faysalü't-Tefrika*, 1993, s. 356.

64 İbn Rüşd'e göre Gazâlî'nin düştüğü bu hatanın bir benzerine Mu'tezile ve Eş'ari mezhepleri de düşmüştür. Nitekim Mu'tezile; birçok ayeti ve hadisi te'vil etmiş ve te'villerini halk yığınlarına açıklamıştır. Her ne kadar daha az te'vil yoluna gitmişlerse de Eş'ariler de böyle yapmışlardır. Bu bakımdan halkı düşmanlık, kin ve nefret içerisine sokmuşlar, şeriati paralayarak halkı paramparça edip fırkalara bölmüşlerdir. Bütün bunlara ek olarak da te'villerini ispat etmek için ne halk kitleleriyle ne havas ile birlikte olmuşlardır. Bkz. İbn Rüşd, *Fastu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yayınları, İstanbul 1999, s. 110-111.

yıp, yüzme bilmeyenin denizden uzak tutulmasını, yüzme bilene suyun etrafında dolaşmayı yasaklamanın anlamsızlığını ifade etmiştir.<sup>65</sup> Gazâlî'nin özellikle Tehafût'te, filozofların te'vil barındıran fikirlerini halka sunması ve onları galeyana getirecek şekilde küfür ithamıyla kışkırtması, kanaatimizce Gazâlî'nin içinde bulunduğu siyasi projenin bir başka ispatıdır.

Sonuç olarak Gazâlî'nin genelde filozofları, özelde ise İbn Sînâ'yı küfürle itham ettiği üç meseleden biri olan, âlemin kıdemi probleminin nassa ilişkin hiçbir doğrudan bağlantısı bulunmamaktadır. Diğeri, "Allah cüz'iyatı külliyyat cihetiyle bilir" ifadeleri ise, özellikle İbn Sînâ'nın felsefi sistemi dikkate alındığında bize göre; Allah'ın cüz'iyatı bilmediği manasına gelmez. En azından Gazâlî'nin filozoflar adına naklettiği, "Allah cüz'iyat olmaksızın külliyyatı bilir" şeklinde asla değildir. Bu hususta söylenecek en ileri söz, filozofların bu konuda te'vil'de buldukları şekilde olabilir. Ancak bu üç mesele içinde doğrudan nassın zahiri manasının görmemezlikten geldiği husus, bedenlerin haşrinin inkârı meselesidir.<sup>66</sup>

### Kaynakça

- Acar Rahim, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006/1.
- Akyol Aygün, "Zorunlu Varlık'ın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine: İbn Sînâ-Şehristani Merkezli Bir Tartışma", *H.Ü.İ.F.D.*, c. V, S. 10, 2006/2.
- Arikan Atilla, "Bir Meşşai Filozofunun Gazâlî Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazâlî", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, M.Ü.İ.F.Y., 2012.
- Atay Hüseyin, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., 2008.
- , "Gazâlî'nin Felsefeye Karşı Tutumu", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.
- Az Mehmet Ata, "Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu", Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.
- Baitenova N. J., "İmam Gazâlî'nin Hayatı ve Yaratılış Hakkındaki Düşünceleri", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.
- Çelebi İlyas, "Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., 2008.
- Deniz Gürbüz, "Gazâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.
- , *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul; 2010.
- Gazâlî Ebu Hamid, *Tehafütü'l-Felasife*, (nşr. ve ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yay., İstanbul; 2005.
- , *Tehafüt*, (çev: Bekir Sadak) İstanbul; 2002.
- , *el Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete)*, ter. Yapla Pakiş, İstanbul; Umran Yay., 1998.
- , *Faysalu'l-Tefrika*, (thk. Semih Duğeym), Beyrut 1993.
- , *Şifâü'l-Galil*, thk: Hamad el-Kubeysi, Bağdat.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal/Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yayınları, İstanbul 1999.

65 Bkz. Gazâlî, *el-Munkız*, s. 63.

66 Deniz, *a.g.b.*, s. 707-708.

- İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul; Kabcacı Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Risale fi's-Saade ve'l-Hucceci'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher*, thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- \_\_\_\_\_, *el-İşarat ve'l-Tenbihat (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifa, el-İlahiyat/Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul; Litera Yayıncılık, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Danışname-i Alai/İlahiyat, (Hikmetü'l-Alaiyye Nüşhası, h. 1067)*, thk: Muhammed Moin, çev: Murat Demirkol, Hamedan 2004.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifa, el-İlahiyat II*, nşr. G. Anawati, Said Zayid, Kahire 1960.
- \_\_\_\_\_, *Risaletü'l-Arşıyye fi Tevhidi Teâla ve Sıfatıhi*, Haydarabat, h. 1335.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifa, el-Medhal*, (ed. G.C. Anawati, M. El-Hudeyri ve F. El-Ehvanı), Kahire 1952.
- İbn Teymiyye, *Der'ü Tearudü'l-Akl ve'n-Nakl*, (thk: Abdülâtilif Abdurrahman), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Janssens Jules, “İbn Sînâ: Önemli bir Bilim Tarihçisi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Dairesi Yay., 2008.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit*, (nşr. Ömer es-Seyyid Azmi), Kahire.
- Kaya Mahmut, “Gazâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.
- Kaya M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul; Klasik yay., 2011.
- Korlaeçi Murtaza, “Plotinos'un Sudur Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, s. 231.
- Kukkonen Taneli, “Possible Worlds in the Tahafüt al-Tahafüt: Averroes on Plenitude and Possibility”, *Journal of History of Philosophy*: 38,3; Research Library Core, Jul 2000.
- Kutluer İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Kuyel Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara; Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Nabi Mohammed Noor, “Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, çev: Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33, Erzurum 2010
- Nasr Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- Özdemir Muhammet, *Gazâlî'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Mukayesesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2012.
- Özpılavcı Ferruh, “Gazâlî'nin Mantık İlmini Meşrulaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazâlî Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul; M.Ü.İ.F.Y., 2012.
- Plotinos, *Enneades*, Emile Brehier, Paris 1931,
- Sinanoğlu Mustafa, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C: 30, İstanbul; 2005.
- Sözen Kemal, “Gazâlî'nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000.
- Üsküdari, Mehmet Emin, *Telhis-u Tehafütü'l-Hukema*, Hacı Selim Ağa Ktp. Kemankes, Böl., nr. 266, (nşr. Kamuran Gökdağ), Yayınlanmamış tercüme, Sonuç bölümü.
- Yahya İbn Adi, *Fi İspati Tabiati'l-Mümkün*, nşr. Sahben Halifat, Amman 1988.