

## KLASİK MANTIK AÇISINDAN TANRI'NİN TANIMLANAMAZLIĞI SORUNU

-GAZZÂLÎ-İBN RÜŞD BAĞLAMINDA-\*

Hülya ALTUNYA\*\*

### Özet

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin *Yedinci Meselesi*'nde İslâm filozoflarının, Tanrı'nın tanımlanamayacağına dair görüşlerini eleştirmektedir. İslam filozofları, Aristoteles mantığında, nesnenin mahiyetini ortaya koyma amaçlı oluşturulan tanım teorisinin Tanrı hakkında kullanılmayacağını ileri sürmektedirler. Zira hadd-i tâm denilen tam tanımın unsurları; cins ve fasl, Tanrı için söz konusu değildir. Buna karşılık Gazzâlî'ye göre filozofların Tanrı ve mufarik akıllar arasında kurguladıkları sebepler silsilesi, cins, tür ve faslı oluşturmaktadır. Dolayısıyla ona göre filozofların Tanrı'nın tam tanımının yapılamayacağına dair teorileri, yine Tanrı ve evren arasında kurguladıkları kendi sebepler nazariyesiyle çelişmektedir. Buna karşılık İbn Rüşd, Gazzâlî'nin "cins, fasıl, varlık vb." kavramları farklı biçimde anlamlandırıldığı için filozofların Tanrı anlayışının tanımlamaya izin verdiği düşüncesindedir. Problemi dil eksenli olarak ele alan İbn Rüşd, Gazzâlî'den ziyade asıl İbn Sina'nın bu kavramları dilsel açıdan doğru anlamlandırmaması nedeniyle sorunun ortaya çıktığı görüşündedir. Bu çalışmada Gazzâlî'nin cedel metodunu kullanarak filozofları nasıl eleştirdiği ve İbn Rüşd'ün ise dilsel açıdan meseleyi nasıl çözüme kavuşturmaya çalıştığı incelenecektir.

**Anahtar Kavramlar:** Tanrı, Tanım, Cins, Fasl, Sebepler Nazariyesi

---

\* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 12-14 Mayıs 2011 tarihlerinde Isparta'da yapılan Uluslararası Modern Çağ ve Gazali Sempozyumu'nda sunulan tebliğin genişletilen halidir.

\*\* Yrd.Doç.Dr., SDÜ, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, hulyaaltunya@sdu.edu.tr.

## THE PROBLEM OF UN-DEFINABILITY OF GOD FROM THE VIEW POINT OF CLASSICAL LOGIC

-With Reference To al-Ghazali and Ibn Rushd-

### Abstract

Ghazali criticizes the idea of philosophers on the problem of defining God, in his *Tahafut al-Falasifah*, the section of 7th problem. Philosophers claim that theory of definition put forward by Aristotle so as to disclose the nature of things cannot be held by defining God. This is because genus and differentiation as the elements of complete definition cannot be applied to God. Ghazali criticizes philosophers' claim for 'causal relations between God and separate intelligences' simply because this way of thinking leads us toward the relation of genus and differentiation with reference to God. Hence Ghazali contends that philosophers fall in contradiction when they deny the application of complete definition theory to God while, on the other hand, they accept a causal relation between God and separate intelligences.

However, Ibn Rushd contends that since Ghazali understood the notions "genus, differentiation, being, etc." differently, he made his claims against Farabi and Ibn Sina above. According to Ibn Rushd, these notions should be taken into consideration from linguistic viewpoint. This, for him, explains further the source of mistake done by Ibn Sina since his insufficient analysis of the above notions misled Ghazali. In this paper, I will try to explore how Ghazali criticizes philosophers in terms of his apologetic method of Islamic theology by taking Ibn Rushd and Ibn Sina on the problem of un-definability of God with logical reasoning.

**Key Words:** God, Definition, Genus, Differentiation, Causality Theory

### Giriş

Tanrı'nın tanımının yapılıp yapılamayacağına dair tartışmalar, kelamın ve felsefenin ilgi alanında olmakla birlikte tanım kuramının oluşturulması, bu kuramın hangi alanlarda kullanılabileceği ve geçerli tanımın şartları gibi konular, mantığın söz hakkına sahip olduğu alana girmektedir. Kelamın, felsefenin ve mantığın yollarının kesiştiği bu kavşakta, mantıkçılar tarafından "tanım kuramı"nın nasıl oluşturulduğu kadar tanımı yapılacak varlığın zâtı, mahiyeti ve niteliklerinin ifade edilişi önemlidir. Aristoteles (M.Ö. 384-322) mantığını bir tür düşünme yöntemi olarak kullanan İslâm filozoflarının felsefi dilinde, Tanrı'nın tanımlanmasının, daha açık bir ifadeyle, mantıkçıların "hadd-i tâm" dedikleri tanım şeklinin uygulanmasının imkansızlığı, daha çok O'nun zâtı,

mahiyeti ve nitelikleriyle ilgili bir durumdur. Filozoflar gibi Aristoteles mantığını eserlerinde bir yöntem olarak tatbik eden Gazzâlî (ö. 505/1111), onların bu görüşlerini çeşitli açılardan eleştirmekte ve yine onların Tanrı hakkında kullandıkları kavramların, delillerin ve teorilerin böyle bir tanımın yapılmasına izin verdiğini iddia etmektedir. İşte bu çalışmayla mantıksal bir düzlemde, Gazzâlî'nin filozoflara "Tanrı'nın tanımlanması" hususunda cedelî metodu kullanarak getirdiği eleştirilerin tahlilini deneyeceğiz. Tanrı'nın tanımlanamayacağına dair filozofların görüşlerini, Gazzâlî'nin reddediş şeklini ve yine filozofların Tanrı hakkında kullandıkları "Zorunlu Varlık/Vücûbu'l-Vücûd, Sebebü'l-Evvel/İllet-i Ülâ, Cevher vb." kavramların anlamlarına, onun itirazlarını tespit etmeye çalışacağız. Bu problemin sınırlarını dar tutabilmek amacıyla İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Gazzâlî'nin eleştirilerine cevap veren ve onun tutarsızlıklarını gösterme iddiasında bulunan *Tehâfütü't-Tehâfüt*'deki açıklamalarına da değinerek her iki filozofun görüşlerini *Tehâfüt*'lerde yer alan "Yedinci Mesele" çerçevesinde inceleyeceğiz.

### Tanım ve Tanımlama Sorunu

"Tanrı'nın hadd-i tâm ile tanımlanması" ifadesini incelemeye başlamadan önce mantıkçılar tarafından "tanım"ın hangi anlamda kullanıldığını belirlemeliyiz. Mantıkçılara göre tanım; "*bir terimin ana nitelikleri ve esaslı karakterleriyle belirtilmesi*" anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Açıkçası "tanımak" fiilinden türetilen tanım, bir şeyin zihindeki, gerçeklikteki ve dildeki karşılığını bulma ve bu karşılıklardaki "sınır"ın tayin edilmesidir.<sup>2</sup> Gazzâlî'nin, filozoflar derken çoğunlukla kendisini kastettiği İbn Sina'ya (ö. 428/1037) göre tanım; şeyin mahiyetine delalet eden ve onun kurucu unsurlarını bütünüyle kapsayan ve yine onun cinsinden ve faslından mürekkep olan sözdür.<sup>3</sup> Yani mantığın diliyle ifade edilecek olursa *hadd-i tâm* adı verilen *tam tanım*; içlemi ve kaplamı belirlenen terimlerle oluşturulan/te'lif edilen bileşik sözdür.<sup>4</sup> İbn Sina'nın bu

<sup>1</sup> İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2010, 80.

<sup>2</sup> İsmail Latif Hacınebioğlu, **Budist Mantık**, Söğüt Yayınları, İstanbul, 2008, 141.

<sup>3</sup> İbn Sina, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, Çeviren: Ali Durusoy, Muhit Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, 16; **Mantığa Giriş**, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, 41.

<sup>4</sup> Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, MEBY, İstanbul, 1993, 73.

tanım teorisine esasında Aristoteles'in mantık kitaplarında rastlanmaktadır.<sup>5</sup> Aynı tanım teorisi, Gazzâlî'nin mantık ve fıkıh usulüne dair eserlerinde bulunmaktadır. Ona göre tanım/hadd; cins, tür ve fasl olmak üzere bir şeyin zatının kurucu özelliklerinin belirlenmesiyle yapılmaktadır.<sup>6</sup> Bu durumda Gazzâlî ile İbn Sina'nın tanım teorileri arasında farklılık veya ihtilaftan söz edilemez.<sup>7</sup> Çünkü her ikisine göre de tanım, bir şeyin mahiyetine delalet etmekte ve kesinlikle o şeyin cinsinden ve ayırımından meydana gelmektedir.

Buna ilave olarak İbn Rüşd'e göre tanım; şeyin mahiyetine dair bilgiyi veren ifadedir ve mahiyet ise şeyin zâtı/özü hakkında söylenen anlamdır. Bir şeyin özünün neliği ise o şeyin konunun cevherinde var olan yüklem olmasıdır.<sup>8</sup> Şu halde *hadd-i tām* adı verilen *tam tanım*, cins, tür, fasl şeklinde bölümlenerek sınıflanması yapılabilen ve varlığından ayrı olarak mahiyeti bulunan varlıklar için söz konusudur. Şu halde her üç filozofun da tanım kuramında, tümellerle birlikte tanımlanacak şeyin mahiyetine işaret edilmesi tanımlanacak şeyin ontik yapısının tanım kuramı açısından önemini göstermektedir.

Burada tanımı yapılacak şeyin varlığından ayrı mahiyetinin olup olmadığını ve eğer ayrı mahiyeti varsa varlık ile arasındaki ilişkinin tanım kuramına ne tür bir etkide bulunduğunu sorabiliriz. Açıkçası tanım konusunu kuramlaştıran Aristoteles'e göre, mahiyeti olan varlıkların tanımından bahsedilebilir. Varlıkların mahiyetleri, *kendi özü, tabiatı gereği/par soi* olduğu şeydir. Fakat bir şeyin tabiatı gereği olduğu her şey de kendisinin mahiyetine dâhil değildir. Buna göre tanımlanan varlığın tabiatını belirten fakat bu varlığın kendisini içinde bulundurmayan ifade, o varlığın mahiyetidir.<sup>9</sup> Ancak cinsi ve onun altındaki türleri belirlenemeyen nitelikteki bir varlığın mahiyeti yoktur. Yani cins ve türlere ayrılabilen varlıklar için mahiyet söz konusudur. Cinslerde

<sup>5</sup> Aristoteles tanımı; bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz şeklinde ifade etmektedir. Aristoteles, **II. Analitikler**, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, MEBY, Ankara, 1989, 106.

<sup>6</sup> Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlm**, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır, 1961, 266.

<sup>7</sup> Refik el-Acem, "Gazzâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Teorisi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Çeviren: Ahmet Kayacık, Gazzâlî Özel Sayısı, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000, 327.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, **Nassu Telhis-i Mantık Aristu, Kitâbu'l-Burhan**, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, tah. Gerar Gehâmî, Beyrut, 1992, 458; Mehmet Fatih Birgül, **İbn Rüşd'de Burhân**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013, 246-247.

<sup>9</sup> Aristoteles, **Metafizik**, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996, 313-314.

bulunan formlar, mahiyeti gerekli kılmaktadır. Mahiyeti olan varlıklar, bir başka öğeye bu başka öğeden pay alma yoluyla onun bir arazi olarak yüklenmeyen şeyler olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>10</sup> Kendi varlığından ayrı mahiyeti düşünilemeyen şeylerin ise hakikatinde bileşikliğin var olması mümkün değildir. Meşşai geleneğe bağlı olan İbn Sina da, hakikatinde bileşiklik bulunmayan bir şeyin *hadd-i tâmindan* bahsedilemeyeceği ve tanımlanmak istenen her şeyin, mânâda mürekkebe olması gerektiği düşüncesindedir.<sup>11</sup> Hakikati ve mahiyeti basit olan şeylerin yani basit varlıkların kurucu unsurları bulunmaması nedeniyle tanımı yapılamaz.<sup>12</sup> O halde denilebilir ki; tanımı yapılacak şeye dair bilinmesi gereken en temel husus, onun mahiyetinin basit ya da mürekkebe olmasıdır.

### Varlık-Mahiyet Sorunu

Öncelikle İbn Sina'ya göre şeylerin yakın cinsi ve yakın faslından oluşan *hadd-i tâminin*, onun mahiyetini yani varlığının zati yetkinliğini gösterdiğini belirtmek gerekmektedir.<sup>13</sup> Şöyle ki, şeylerin tanımı, kendisinin mahiyetini bildirmektedir. Buna göre mahiyet, kendisini kuran parçaları olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılarak, ilkinde, mürekkebe; ikincisine basit denilmektedir. Ayrıca basit ya da mürekkebe olsun, mahiyet; başkasının terkinde bulunup bulunmama bakımından da ikiye ayrılmasıyla dört farklı şekilde tasnif edilmektedir.<sup>14</sup> Diğer taraftan mahiyet, dış dünyadaki (âyânü'l-eşyâ) varlıkla ilişkisi bağlamında üç biçimde ele alınmaktadır. İlki; mahiyetin, kendi olmaklığı bakımından bulunmasıdır. İkincisi; dış dünyadaki varlıkların mahiyetidir ki; ona, bu varlığa özgü arazlar ilişir. Üçüncüsü ise tasavvurda bulunan mahiyettir. Tasavvurdaki yani zihindeki mahiyete ise onun bulunmasının gereği olarak bir şeyi konu olarak ifade etme/*vad'* etme, konuya bir şeyi yükleme/*haml* etme, yüklemedeki tümellik ve tikellik gibi niceleyicileri belirleme ya da konunun yükleme zâtî veya arazî olarak yüklenmesi vb. arazlar ilişmektedir.<sup>15</sup> Böylece İbn Sina, mahiyetin üç ayrı varoluş tarzını değil, üç ayrı

<sup>10</sup> Aristoteles, **Metafizik**, 316.

<sup>11</sup> İbn Sina, **el-İşârât**, 16; Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, 86.

<sup>12</sup> İbn Sina, **el-İşârât**, 16; Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, 94.

<sup>13</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2006, 164.

<sup>14</sup> Abdülkuddüs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, 95.

<sup>15</sup> İbn Sina, **Mantûğa Giriş**, 8.

açından ele alınabileceğini yani îtibârî durumlarını açıklamaktadır. Mahiyetlerin farklı biçimlerde anlamlandırılmaları, varlıkların yapısını daha iyi anlamayı ve aynı zamanda onların tanımlanma imkanlarını bilmeyi kolaylaştırmaktadır.

İbn Sina, tanımı yapılamayan varlığın yani basit varlığın, kabul edici/kâbil bir mahiyete sahip olmaması nedeniyle onun mahiyetinin kendi zatı kabul edilmesi gerektiği görüşündedir. Ona göre mürekkebe varlıklarda olduğu gibi basit varlığın da mahiyetini kabul edecek bir şeyin var olduğu farzedilecek olursa, kabul edici vasfa sahip bu şeyin mahiyeti, kendisi için ortaya çıkan bu şey basit varlığın kabul edilen mahiyeti olamazdı. Çünkü kabul edilen şey, doğrudan doğruya basit varlığın suretine dönüşürdü. Basit varlıklarda ise suret, kendi tanımının karşılığı değildir. Mürekkebe varlıklarda ise suret, yalnızca ne ise o yani o şeyin mahiyetinin olması demektir. Ancak mürekkebe varlıkların tanımında, sadece suret mahiyeti meydana getirmez.<sup>16</sup> Daha açık bir ifadeyle basit şeylerin mahiyetinin olmamasını, kabul edici mahiyetlerinin olmamasıyla ilişkilendiren İbn Sina'ya göre o şeyin (basit varlığın) sureti, kendisinde terkinin bulunmaması nedeniyle kendi zatı olmaktadır. Dolayısıyla basit şeylerin terkinin, sureti ve mahiyeti bulunmadığı için tanımı da yapılamamaktadır. Buna göre İbn Sina, şeyin nasıl tanımlandığı, tanımın, tanımlanan şeye nasıl nispet edildiği kadar o şeyin mahiyetinin bilgisi ve onun mahiyeti ile sureti arasında ne tür bir farkın olduğunu da ilgilenmektedir. Çünkü şeyler, tek bir mahiyete sahip olmadıkları için, mahiyet, şeylerde, aynı seviyede/mertebede bulunmamaktadır.<sup>17</sup> Aynı şekilde tanımın parçaları/cüzleri olan sözden meydana geldiğini kabul eden İbn Rüşd'e göre de, ancak mürekkebe varlıkların tanımı yapılabilir. Suret ya da heyula gibi basit olan şeylerin tamamının had yoluyla değil, bir tür benzetme/teşbih yoluyla tanımını yapmak mümkündür.<sup>18</sup> Denilebilir ki, tanımın yapılabilmesinde belirleyici unsur, tanımlanacak varlığın mahiyetidir.

İbn Sina'yı takip eden Gazzâlî'ye göre, mahiyetinde bileşiklik bulunmayan şeyler *hadd-i tâm* olarak tanımlanamazken ancak açıklaması ya da resm biçiminde betimleme tanımı yapılabilir.<sup>19</sup> Hadd-i tâm şeylerin mahiyetine

<sup>16</sup> İbn Sina, **Metafizik I**, 217.

<sup>17</sup> İbn Sina, **Metafizik I**, 215.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 59.

<sup>19</sup> Gazzâlî, **Mustasfa**, Çeviren: Yunus Apaydın, Cilt:1, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, 32; İbrahim Çapak, **Gazali'nin Mantık Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 72-73.

delâlet eden söz<sup>20</sup> olması nedeniyle sadece mürekkep yapıya sahip şeyler için mümkündür. Nasıl tabiattaki her mürekkep varlık, madde ve suretten oluşuyorsa, tanım da madde ve suretten terki edilmektedir. Haddin maddesi; cins, tür ve fasıl iken haddin sureti ise cins-i karîbi ile zâtî fasıllarıdır.<sup>21</sup> Müfred ya da basit olanın tanımlanamayacağına örnek olarak “mevcud” sözcüğünü veren Gazzâlî'ye göre, bu kelimenin tanımı sorulduğunda ancak “O, şeydir” veya “O, sabit olandır” denilebilir. Bu durumda bir isim, kendisiyle eş anlamlı olan başka bir ismin yerine konulmaktadır. Eş anlamlı isimler ise her zaman dildeki konumu nedeniyle açık bir anlam veremeyebilir.<sup>22</sup> Tanım, tanımlanan kavramı açıklaması gerektiğine göre eş anlamlı bir ifadeyle, şeye dair tam bir tasavvur oluşturulamaz. Böylece ona göre de bir şeyin tanımının yapılabilmesi için onun kendisinde terki bin bulunmasının zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Tanımın kuralları gereği tanımlanacak şeyin mahiyetinde terki bin bulunması şart olduğuna göre Tanrı hakkında tanımlamadan bahsedilemeyeceği açıktır. Ama Gazzâlî'ye göre, filozofların Tanrı için kullandıkları *Zorunlu Varlık/Vâcibu'l-Vücûd* ve *İlk Sebep/Sebebü'l-Evvel* gibi isimler ve bunların arka planındaki Tanrı algısı böyle bir tanımlamaya izin vermektedir. Oysaki İbn Sina, “Zorunlu Varlık” kavramını açıklarken, varlık ve mahiyetin aynılığına değinmekte ve O'nun zatında bu anlamda bileşikliğin söz konusu olmadığını açıkça ifade etmektedir:

*“Bir şeyin mahiyetinde (başka) hiçbir şey zorunlu varlıkla ortak olamaz. Çünkü onun dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, kendisi için varlığın imkanı gerektirir. Varlığa gelince, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Demek istiyorum ki, mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir. Aksine varlık mahiyetin üzerine gelip çatmıştır. Dolayısıyla zorunlu varlık, cinssel ve türsel anlamda hiçbir şeyle ortak olarak bulunmaz ki, ayrımsal veya arazsal bir anlamla onlara ayrışmaya gerek duysun. Aksine o, bizatihi ayrışmış (fasıllaşmış) olandır. Dolayısıyla onun zatının hiçbir tanımı yoktur; zira onun bir cinsi ve ayrımı yoktur.”<sup>23</sup>*

İşte İbn Sina “Zorunlu Varlık” ifadesini oluşturan “zorunlu” ve “varlık” kavramlarının anlamlarından hareketle tanımlamaya karşı çıkmaktadır. Zira

<sup>20</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 267.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 268.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *Mustasfa*, 32.

<sup>23</sup> İbn Sina, *el-İşârât*, 132.

“Zorunlu” olanın hiçbir varlıkla mahiyet bakımından ortak olmaması, öteki varlıkların var olabilmesi için mahiyetinde “imkan”ın olması anlamındadır. Diğer taraftan tek başına “varlık” kavramı mahiyetin oluşmasından sonra geçerlilik kazanmaktadır. Bu kavram oluşmadan önce ise şeyler mahiyete sahip olmadıkları için hadd-i tām biçiminde tanımları yapılamamaktadır. Bu durumda “Zorunlu Varlık” cins, tür ve faslı yani kavranabilen bir mahiyeti olmaması nedeniyle tanımlanamaz ve O’nun varlığına delil/burhan getirilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla O’nun varlığına “nedir” ve fiillerine “niçin” biçiminde sorular sorulamaz. O’nun varlığı ne madde ne de mana olarak bölünebilir.<sup>24</sup> Zaten Gazzâlî de filozofların Tanrı’nın “hadd-i tām”ının olamayacağına dair delillerini sayarken “Zorunlu Varlık” ifadesinden hareket ettiklerini kabul etmektedir. Tanrı’nın zorunlu varlık oluşu, başkasına değil sadece Kendisine ait olarak O’nun hakiki tabiatı ve mahiyetidir. Bu durumda Tanrı’nın “Zorunlu Varlık” oluşu, ne başkasıyla ortaklığa ne de başkasından bir ayrımla ayrılmasına imkan vermektedir. Böylece Tanrı’nın “Zorunlu Varlık” oluşu dışında başka bir mahiyeti olmadığı için O’nun tanımından bahsedilemez.<sup>25</sup> Şu halde “Zorunlu Varlık” ifadesinin anlamından hareketle “hadd-i tām”ın yapılamayacağı hususunda Gazzâlî’nin filozoflardan aktardıkları ile İbn Sina’nın görüşleri örtüşmektedir.

### Tanımlamanın İmkanına Dair Kanıtlamalar

Filozofların “Zorunlu Varlık”ın cins, tür ve faslının olmadığı iddialarının yine kendi görüşleriyle çeliştiğini, Gazzâlî, cedelî metotta “mütalebe ve iptal” denilen yolla çürütmeyi denemektedir.<sup>26</sup> Mütalebe kısmında Gazzâlî, filozoflara; ilk olarak Evvel hakkında bu teoriye dayanarak “ikiciliği” reddedişlerinin imkansızlığı sonucuna nasıl ulaştıklarını sormaktadır. Onun ifadesiyle filozoflara göre, İkincinin, Evvel’e bir şeyde ortak olup diğer şeyde O’ndan ayrılması, O’nun Zatında terkib oluşturacağı için imkansız bir

<sup>24</sup> Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İFAV, II. Baskı, İstanbul, 2008, 96.

<sup>25</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü’l-Felâsife**, Çeviren: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2009, 111-112.

<sup>26</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı, Tehâfütü’l-Felâsife**, 112. Burada mütalebe; muhatabın iddialarının sorularla tahlil edilmesi anlamına gelmektedir. İddiaların çürütülmesi için öncelikle soruların seçimi ve düzenlenmesi gerekmektedir. Daha sonra “iptal” aşamasında onun görüşleri, geçersiz kılınmaktadır. İbrahim Emiroğlu, **“Cedelin İşleyişi ve Değeri”**, Tabula Rasa Dergisi, Sayı:2, Isparta, 2001,76.

durumdur. Ne var ki Gazzâlî'ye göre, O'nun Zatı'ndan nefyedilen bu tür terkinin imkansızlığının delillendirilişinde, filozoflar, sadece “sebepler dizisinin sonluluğunu” ortaya koymaktadırlar. Çünkü cins ve fasldan mürekkebe bir varlık, parçaların/cüzlerin toplamından oluşmaktadır. Parçalardan biri veya tamamı, diğeri olmaksızın var olması durumunda, *Zorunlu Varlık* odur, diğeri değildir, denilir. Buna karşılık bütünü olmaksızın parçaların varlığı ve parçalar olmaksızın bütünü varlığı yoksa, hepsi sebepli oldukları halde başkasına muhtaçtır.<sup>27</sup> *Zorunlu Varlık*'ın hem Zatı'nda terkinin olmaması gerektiğini kabul edip hem de öteki illetlerle arasında ortaklığın ve ayrılığın bulunduğunu iddia etmeyi Gazzâlî, çelişkili bir durum olarak göstermektedir. Eğer bir varlık, var olmak için başkasına muhtaç değilse ve kendi kendisinin illeti ise O, *Zorunlu Varlık*'tır ve O'nun Zatı'nda terkin düşünülemez. Fakat *Zorunlu Varlık*'ın, Zatı'nda bir açıdan ortak olduğu başka bir varlıktan söz ediliyorsa, bu, O'nun mürekkebe bir varlık olduğuna işaret etmektedir.

Gazzâlî, filozofların, Evvel'in var olma/mevcûd, cevher ve başkasının sebebi olma bakımından İlk Sebepli/Malûlu'l-Evvel'e bir açıdan eşit olması bir başka açıdan ise ondan tamamen ayrı olmasına dair sözlerini eleştirmektedir. Ancak filozoflar, buradaki ortaklığın “cinsten” ortaklığı ifade etmek yerine “lâzım-ı âmm” denilen varlıktan ayrılmaz genel niteliklerde ortaklığının kastedildiğini açıkça söylemektedirler. Yine Gazzâlî'nin ifadesiyle filozoflara göre mantık ilmi bakımından cins ile lâzım arasında hakikatte ayrılık vardır ancak genellik/umûm ifade etme bakımından aynı anlamdadır. Bu noktada Gazzâlî filozofların mantık ilmine atıfla “cins ve lâzım”ın tanımına ve örneklerine yer vermektedir. Cins; “O nedir?” sorusuna cevap olarak söylenen genel sözdür, tanımlanan şeyin mahiyetine dâhil olandır ve onun zatını kuran unsurdur. Tıpkı insanın canlı/hayı oluşunun, onun mahiyetini oluşturan ve ona dâhil olan bir unsur olması nedeniyle “canlılığa” “cins” adının verilmesi gibidir. Kaldı ki insanın doğmuş olması ya da yaratılmış olması, kendisinden ayrılmaz bir nitelik olarak onun genel bir özelliğidir/lâzım-ı âmmıdır. İşte bu genel nitelik ne canlılık gibi insanın mahiyetine dâhildir ne de onun zatını oluşturan bir unsurdur.<sup>28</sup> Kısacası Gazzâlî'nin ifadesine göre filozoflar, Tanrı'nın, İlk İlet olarak diğeri illetlerle ortaklığını cinsten değil, lâzım-ı âmmda ortaklık olarak ifade etmektedirler.

Filozofların “varlıktaki ortaklık, cinsten ortaklık anlamına gelmez” tezleri, Gazzâlî'ye göre, onların, ilk olarak varlığın, şeylerin mahiyetine asla

<sup>27</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 112.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 110.

dâhil olmadığı bilakis yok iken sonradan var olan şeylerdeki/muhdes gibi mahiyete izafe edilebileceği düşüncesine dayanmaktadır.<sup>29</sup> Gazzâlî'nin filozoflara atfettiği bu tez, İbn Rüşd'e göre, filozoflardan sadece İbn Sina tarafından dile getirilmektedir. Yani İbn Sina'ya göre "varlık/mevcûd" terimi, genel niteliği/lâzım-ı âmm delillendirme anlamına gelecek surette şeylerin özlerine/zevatü'l-eşya izafet edilerek kullanılmaktadır. İbn Sina'nın bu tezi, İbn Rüşd'e göre yanlıştır. Onun buradaki yanılığısı varlık terimini, "eşit-anlamlı/tevatü"<sup>30</sup> olarak söylenen bir cins ve aynı şekilde "ortak/müşterek" bir isim olduğunu zannetmesi nedeniyle bunu, şeylerin lâzım-ı âmmi olarak göstermesidir. Ancak İbn Sina "zat" hakkındaki bu sözlerini, "lâzım" ile ilgili olarak da söyleyebilmeliydi. Oysaki varlığın şeylerin zatının lâzım-ı âmmi olması mümkün değildir. Eğer "varlık" terimi, lâzım-ı âmm olsaydı, "O nedir?" sorusuna cevap olarak verilemezdi. Ayrıca "varlık" şeylerin lâzım-ı âmmi gösterseydi, acaba onun bu delillendirmesi, "eşit anlamlılık/tevatü" ya da "ortak anlamlılık/iştirak" ya da başka bir şeyi "gerektirme/lüzûm" yoluyla mı gerçekleşecekti? İbn Rüşd, "varlık" teriminin "eşit anlamlılık/tevatü" yoluyla anlamlandırarak şeylerin lâzım-ı âmmi olarak kabul edilmesi durumunda, zatlari farklı olan şeylerde bir arazın nasıl bulunabileceğini sormaktadır. Ona göre, İbn Sina da, bu tezin imkansızlığına karşı çıkmayacaktır. Çünkü çeşitli şeylerde, tek bir lâzımî niteliğin olması, ancak bu çeşitli şeylerin tek bir tabiatta ittifak etmesiyle mümkündür. Buna ilave olarak tek bir tabiatla lâzımı niteliğin olması, tıpkı tek bir tabiatla ortaya çıkan tek fiilin olması gibi zorunluluk gerektirirdi. İbn Rüşd'e göre bu durumun imkansızlığı açık olduğu için, "varlık" ismi ancak mânâları yakın olan ve bir kısmı diğerine göre daha tam/yetkin olan zatlara delalet etmektedir. Yine varlık ismi, bu cinse dahil olan tüm unsurların illetidir.<sup>31</sup> Şu halde İbn Rüşd'e göre "varlık" teriminin İbn Sina'nın iddia ettiği gibi "lâzım-ı âmm" olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Ancak bu, ontolojik ve dilsel bakımdan anlamları yakın olan zatlari gösterebilir.

<sup>29</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 111.

<sup>30</sup> İbn Sina "eşit-anlamlı/tevatü" kelimesini şöyle tanımlamaktadır: "Eşit anlamlılık yolu, hem ismin aynı olması hem de cevher sözünün, yani zatın tanımının veya o isimden anlaşılabilir olması bakımından betiminin bütün yönlerden aynı olmasıdır. Örneğin insana, ata, öküze hatta Ali'ye, Zeyd'e, Amr'a, "şu ata" ve "şu öküze" canlı dememiz gibi. Zira bunların tamamı "canlı" diye isimlendirilir." İbn Sina, **Kategoriler**, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, 8.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, Hazırlayan: Muhammed Abid el-Câbirî, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998, 387-388; İbn Rüşd **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Cilt: II, Çevirenler: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırk Ambar Yayınları, İstanbul, 1998, 436-437.

İşte bu noktada yani Tanrı'nın cinsinin ve faslının olup olmadığından söz edebilmek için bu kelimelerin hangi anlamda kullanıldığı hususunda Gazzâlî, İbn Sina ve İbn Rüşd arasında görüş farklılıkları incelenmelidir. İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinin *Yedinci Meselesinde*, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisine, onun "cins ve fasıl" kelimelerine hangi anlamı verdiği ile başlamaktadır. Şayet o, "cins" sözünü "eşit-anlamlılık/tevatü" yoluyla<sup>32</sup> yani derecelendirme ya da öncelik/sonralığa bakılmaksızın şeyler hakkında ortak ve aynı anlamda kullanmışsa, filozoflarla ilgili iddiası doğrudur. Yine "fasıl" kelimesi de "eşit-anlamlılık/tevatü" yoluyla kullanılmışsa, bu anlam da doğrudur. Çünkü sıfatı böyle olan şeylerin hepsi, yani varlığın cinsini eşit anlamda gösteren her şey, genel suret (canlılık) ve özel suretten (nâtikiyye) mürekkebirdir ve bu tür varlıkların tanımı yapılabilir. Tevatü değil de "dereceli anlamdaşlık/teşvik"<sup>33</sup> ile söylenen cins kastediliyorsa, öncelik/sonralık bakımından anlam kazanır, bu durumda varlık kavramının, şey, hüviyet ya da zat kavramı gibi cinsinden ve aynı zamanda türünden de söz edilebilir. Dolayısıyla "teşvik" yoluyla anlamlandırılan cins kelimesi de, Tanrı'nın tanımlanması imkanını vermektedir. Ancak teşvikle söylenen cins, kullanılarak yapılan tanım, *hadd-i tâm* değil, betimleme/resm yoluyla yapılan tanımdır.<sup>34</sup> Burada İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara getirdiği eleştiriye dilsel açıdan itiraz ederek "cins ve fasıl" terimlerinin ancak "tevatü" yoluyla anlamlandırıldığında Tanrı'nın had şeklindeki tanımından bahsedilebileceği sonucuna ulaşmaktadır.

Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında gerçekleşen bu tartışmada kendisine başvuru İbn Sina, mantıkçılara göre cinsin, kendisindeki ortak anlam nedeniyle çok şeye nispet edilen tek akledilir/ma'kûl anlamına geldiğini ifade etmektedir. Daha açıkçası cins, tür bakımından farklı olan çok şeye "o nedir?" sorusunun cevabında söylenen sözdür.<sup>35</sup> Burada "tür bakımından farklı olan" sözüyle ise hakikatleri, zati suretleri ve mahiyetleri bakımından farklı olanlar

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 387.

<sup>33</sup> Teşvik; Fertleri arasında farklılık bulunan anlamların nisbetine denilir. Örneğin ışık kelimesi, derecelerinde farklılık olmasına rağmen hem güneş ışığına, hem ay ışığına hem de ampulün ışığına denilmektedir. Talha Alp, *İsagoci tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012, 25.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 387.

<sup>35</sup> İbn Sina, *Mantığa Giriş*, 41. İbn Sina'da "cinsin" anlamı hakkında bakınız. İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeller*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, 66-70.

kasdedilmektedir ki;<sup>36</sup> farklı şeylere kendilerindeki ortak anlam sebebiyle ortak cinsi oluşturdukları söylenebilir. Böylece İbn Sina, cins kelimesini “tevatü” yoluyla anlamlandırıldığı için İbn Rüşd’ün ifadesiyle, Tanrı anlayışında cins ve fasl ortaya çıkmaktadır.

Bu meseledeki bir başka problem ise varlık ve cevher kavramlarının anlaşılmasına ilişkindir. İbn Sina “varlık” kelimesinin anlamının zihinde apaçık olarak ortaya çıktığı, onu anlamlandırmak için başka bir kelimeye gerek olmadığı aksine onun başka kavramları açıklamak için kullanılabileceği görüşündedir. Varlık kavramıyla “şey, zorunlu, muhassal ve müsbet” kavramları eş anlamlıdır. Ayrıca varlık, İbn Rüşd’ün kendisi için iddia ettiğinin tersine, varolanlara, öncelik/sonralık ilişkisi bağlamında atfedilen ve hepsini tek kavramda yani kendisinde birleştirendir.<sup>37</sup> Bu yüzden ona göre varlık kavramı, şeylerin mahiyetine dahil olmadığı için en genel cins değildir. Sadece varlık kavramı, mahiyete izafet edilerek, onun lâzım-ı âmm olduğu söylenebilir. Ancak varlık kavramının epistemolojik/mantıkî ve ontolojik olmak üzere iki anlamına dikkat çeken İbn Rüşd, ontolojik anlamdaki varlığın “en genel cins”i ifade ettiği görüşündedir. İlki yani epistemolojik/mantıkî anlamına göre varlık; şeyin, dış dünyadaki varlığına uygun olarak zihindeki varlığının “doğru anlamında varolan” biçiminde anlamlandırılmasıdır. İkincisi ise “zat anlamında varolan” anlamında tekil nesnelere ifade etmek üzere kullanılan, on kategoriyi, bunların içerisinde de cevheri gösteren varlıktır.<sup>38</sup> Açıkçası İbn Rüşd varlık kavramını iki şekilde anlamlandırırken Gazzâlî’nin ve ondan önce ise İbn Sina’nın nasıl anlama hatasına düştüğünü de göstermeye çalışmaktadır. Her ne kadar hem İbn Sina hem de İbn Rüşd için “varlık” en genel kavram olsa da, İbn Rüşd’e göre bu kavram, şeylerin zatına delalet ettiği için lâzım-ı âmm değil, “cins”tir. Burada varlık ve cins kavramlarıyla ilişkili olarak cevher kavramının anlamı, bu tartışmanın önemli bir başka yönünü ortaya çıkarmaktadır. Çünkü İbn Rüşd, bu sorunu, İbn Sina’nın “varlık” kavramını yanlış anlamasına bağlamaktadır.

Bu durumda İbn Sina’ya göre cevherin anlamını belirledikten sonra cevherin varlıkla ilişkisini ve cinste ortaklık ifade edip etmediğiyle ilgili soruyu cevaplamaya çalışacağız. İbn Sina “cevher” kavramına beş ayrı anlam vermektedir. Bunlardan ilki; her şeyin mahiyeti ya da zatı, ikincisi; kendinde mevcut olan, üçüncüsü; zıd nitelikleri alabilme yetisine sahip olan, dördüncüsü;

<sup>36</sup> İbn Sina, **Mantığa Giriş**, 42.

<sup>37</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 164.

<sup>38</sup> Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 161.

bir yerde olmayan ve beşincisi ise bir konuda olmayandır.<sup>39</sup> Gazzâlî ise onun, cevhere; “bir konuda olmayan mevcûd/ موضوع في لا الموجود” anlamını verdiğini ve mahiyetin kurucu unsurları arasında yer almadığı için cevheri cins olarak kabul etmediğini ileri sürmektedir. Ayrıca filozofların, cevheri, hiçbir konuda olmayan mevcûd şeklinde selbî bir ifadeyle anlamlandırmaları, onun, “bir konuda bulunmayan herhangi bir hakikat” olmasına işaret içindir. Cevher, bilfiil belirlenmiş bir durumdaki varlık anlamında olmadığına göre zatın kurucu unsuru değildir, bunun sonucu olarak cins değildir.<sup>40</sup> Filozofların cevherle ilgili iddialarını Gazzâlî, onun, cins sayılmaması üzerine temellendirdiklerini göstermeye çalışmaktadır.

Esasında İbn Sina cevheri farklı biçimlerde tanımlamakla onun çeşitli varlıklardaki bulunuş tarzlarını ima etmektedir. Ancak yine de cevherin cins olarak kabul edilmeye imkan verecek şekilde betimlemesini yapmaktadır: “...bizim cevherle kastettiğimiz, kendisine özgü mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda olmamasını hak eden şeydir ki bu mahiyetin, hakikati nedeniyle cevher olması zorunludur. Örneğin “insan” gibi. Dolayısıyla “insan” ancak insan olduğu için cevherdir. Yoksa dış dünyada bir şekilde mevcut olduğu için cevher değildir.”<sup>41</sup> Dış dünyada ferdler olarak bulunan cevherlerin dışında tümel akledilirler/küllî makuller de aynı şekilde cevherdir.<sup>42</sup> Şu halde ona göre gerek dış dünyada varlığı bulunanların gerekse de tümellerin cevherleri bulunduğu için kendisi de tümel kabul edilen “cins” olma vasfını elde etmektedirler. Zaten İbn Sina, Porphyrios Ağacı da denilen tabloda, en üst cins olarak cevheri göstermektedir. Her ne kadar o, cevherle başlatılan ve insana

<sup>39</sup> Kiki Kennedy-Day, **Books of Definition in Islamic Philosophy**, RoutledgeCurzon, London and Newyork, 2003, 52. Gazzâlî de cevher kavramının kazandığı anlamları dört başlık altında tasnif etmektedir: “1- Bu manaya göre cevher her zat için söylenir, insan ve beyaz gibi. Bu sebeple beyazın cevheri ve zatı denir. 2- Cevher bu manasında varlık’da zatının kendine yakın başka birine muhtaç olmayan her varlık için söylenir. Ta ki bilfiil olabilsin. Bu manada cevher kendi kendine kaimdir. 3- Gazzâlî’ye göre bu üçüncü anlamda bir şey bir sifata sahip olur da zıtları kabul ederse ona da cevher denir. Zira Gazzâlî bir mahalde olan bir şeyin zıddı olduğunu kabul eder. 4- Bu anlamda cevher, varlığı bir konuda olmayan her zata itlak olunur. Bir konuda olmayan varlık demek kendi kendine kaim olan, fakat varlığı bir mahalle yakın olmayan varlık demektir.” Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, 125-126.

<sup>40</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 111.

<sup>41</sup> İbn Sina, **Kategoriler**, 89.

<sup>42</sup> İbn Sina, **Kategoriler**, 89-90.

kadar inen bölümlmeyi doğru bulmasa da, amaç açısından bu tabloya karşı çıkmamaktadır.<sup>43</sup>

İbn Rüşd cevheri, varlık ve cins kavramlarıyla ilişkilendirerek tanımlamaktadır. Cevher; her zaman konu olması ve yüklem yapılamaması özelliği bakımından “en genel cins”tir. Ayrıca cevher “öz anlamında varolan”ın öncelikle gösterdiği şeydir.<sup>44</sup> Buna karşın ona göre İbn Sina’nın cevher ve mevcud kavramlarını yukarıda geçtiği üzere tanımlamaları, anlamsız sözlerden ibarettir. Aksine mevcud, kendi tanımında geçtiği üzere cevherin cinsi anlamındadır. Tıpkı bu, mevcud gibi aynı türdeki şeylerin cinslerinin kendi tanımlarından alınmış olması gibidir. İbn Rüşd, cevher ve mevcud kavramlarının cins olarak kabul edilmesi ve kendi tanımlarında bu durumun yer alması hususunu, Fârâbî’nin *Burhan* adlı eserinde doğru biçimde açıkladığı görüşündedir.<sup>45</sup> Sözelimi “mevcud” kavramını, Fârâbî, her ne kadar şeylerin kurucu unsuru olmasa dahi bir açıdan onu genel tarzda hayal ettirdiği için cins olarak kabul etmektedir. Buna göre Fârâbî, cinsi, iki sınıfa ayırmaktadır: ilki; bir şeyi, genel olarak bir biçimde hayal ettiren cinstir. İkincisi ise genel tarzda tahayyül ettirmekle birlikte aynı zamanda o şeyin kurucu unsurları olması bakımından onun cinsidir. Yine de Fârâbî, ikincisinin yani cinsin kurucu unsurlara delalet etmesinin cins olmaya daha uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>46</sup> Burada İbn Rüşd, mevcud/varlık kavramının Fârâbî tarafından da “genel cins” olarak tanımlandığını ancak bunun asıl cinsten de farklı anlamda olduğuna temas ederken, aslında mevcud ve cins kavramlarının Tanrı için kullanıldığında başka bir anlama delalet ettiğine işaret etmektedir. Öte yandan İbn Sina ise mevcud kavramının cins olamayacağını iddia ederken bu kavramın sadece ikinci anlamını esas aldığı ortaya çıkmaktadır.

Filozofların Tanrı’nın mantıksal tanımının yapılamayacağına dair tezlerindeki tutarsızlıkları eleştiren Gazzâlî’nin diğer bir delili, O’nun, tüm akılların kendisinden sudur ettiği ilke kabul edilmesiyle ilgilidir. Onlara göre ilke oluş/mebdeyyet, zatı oluşturan bir unsur olmaması nedeniyle cinsten ortaklık değil, zata izafe edilen lâzımî nitelikte ortaklık demektir. Aslında nesnel kurucu unsurlarıyla tanımlanmak yerine lâzımî nitelikleriyle tanımlanırlarsa, bu,

<sup>43</sup> İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümelletler*, 76-77.

<sup>44</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 157.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, 388.

<sup>46</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, tercüme: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008, 28.

had değil, betimleme şeklindeki tanımlama olan “resm” olmaktadır. Sözelimi üçgeni tanımlamak isteyince “iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olandır” şeklinde lâzımî niteliklerle bir tanımlama had sayılmamaktadır. Bunun yerine üçgenin formu dikkate alınarak, “Üçgen, üç kenarı olan şekildir.” ifadesiyle hadd-i tâm yapılmaktadır.<sup>47</sup> Tanrı'nın kendisinden sudur eden akılların ilkesi olmasını, filozoflar, zatın kurucu bir unsuru olarak görmemektedirler. Çünkü bu ilke, zata atfedilen lâzımî niteliktir.

Filozofların tüm bu görüşlerine karşılık Gazzâlî, Tanrı-âlem ilişkisinin Evvel ve İlet-i Ülä terimleriyle oluşturulan bir sistem içinde “mufarik akıllar” teorisiyle birlikte ifade edilmesinin O'nun Zatında bir çokluğa ve terkibe imkan vereceği eleştirisini getirmektedir. Çünkü “illetler silsilesinin” birinin aklın, diğerinin cismin sebebi olarak sona ermesini kabul edip, sonra da aralarında mâna bakımından herhangi bir farklılık ve ayrılığın imkanını reddetmek nasıl mümkün olsun? Burada Gazzâlî, illetler silsilesinin Tanrı'nın zatında çokluk oluşturacağını ve aynı türden akıllardan söz etmenin cins, tür ve faslı kendiliğinden ortaya çıkartacağını öne sürmektedir. Ona göre filozofların reddedilecek temel görüşleri şudur: Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olmadığı iddia edilmektedir ki, bu, düşünülemez. Filozoflar, Tanrı'nın Zatı hakkında ikiliğin nefyini, cins ve fasla ilgili terkinin nefyine dayandırmaktadırlar. Varlığın ötesinde bulunan mahiyetin nefyedilmesini ise bu iddialar üzerine inşa etmektedirler. Burada onların mahiyetin nefyedilmesine dair iddialarının çürütülmesi, bu konudaki tüm argümanlarını bozmaktadır.<sup>48</sup>

### Filozofların Çelişkilerinin Ortaya Konulması

İşte bu noktada Gazzâlî, filozofların ilzâmını<sup>49</sup>, onların bu konudaki çelişkilerinin ortaya çıkartılmasını mantıkî tartışma metotlarını kullanarak yapmaktadır:

*“Eğer var olma, cevher olma ve ilke olma ‘O nedir?’ sorusuna cevap teşkil etmediği için cins oluşturuyorlarsa, bu takdirde size göre İlk (olan Allah) sırf akıldan ibarettir. Nitekim varlığın ilkesi sayılan, aynı zamanda ilk sebepli durumunda olan ve (filozofların) melek adını verdikleri diğer akıllar da*

<sup>47</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 111.

<sup>48</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, 114.

<sup>49</sup> İlzâm, cedelde cevap verenin meşhûrât türünden öncüllere dayanan kıyas kurarak hasmı susturmasına denir. İbrahim Emiroğlu, **“Cedelin İşleyişi ve Değeri”**, 76.

*maddeden soyutlanmış akıllardan ibarettir. İşte bu hakikat İlk (olan Allah)'ı ve O'nun ilk sebeplisini kapsamaktadır. Çünkü ayrılmaz nitelikleri dikkate alınmazsa ilk sebepli de özünde birleşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. Bu durumda her ikisi de maddeden soyut akıl olmaları bakımından ortaktırlar. Bu ise cinse ait bir gerçekliktir. O halde özün soyut akıl oluşu ayrılmaz niteliklerden olmayıp, tersine o mahiyettir. Bu mahiyet de İlk (olan Allah) ile öteki akıllar arasında ortaktır.”<sup>50</sup>*

Gazzâlî'nin yukarıdaki iddialarını şu şekilde mantığın diline aktarabiliriz:

A) Bitişik Şartlı Kıyas'ın Mukaddemi Onaylama Biçimi

*Eğer var olma, cevher olma ve ilke olma “O nedir?” sorusuna cevap olmadığı için cins değilse, Evvel sırf akıldır. (Filozofların İddiası)*

*Var olma, cevher olma ve ilke olma “O nedir?” sorusuna cevap olmadığı için cins değildir.*

*O halde Evvel sırf akıldır. (Netice)*

B) İstikrâ

*Evvel sırf akıldır.*

*Malûlu'l-Evvel de sırf akıldır.*

*O halde hem Evvel hem de Malûlu'l-Evvel sırf akıldır. (Netice)*

C) Matvî Kıyas

*Evvel Zatında bileşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. (I. öncül Saklı)*

*Malûlu'l-Evvel zatında bileşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. (II. Öncül)*

*O halde Evvel de Malûlu'l-Evvel gibi Zatında bileşiklik bulunmayan basit bir varlıktır. (Netice)*

---

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 115.

Burada Gazzâlî A grubundaki önermelerinde, filozofların iddialarını bitişik şartlı kıyasla başlayan zincirleme kıyaslarla, onların kendi delillerinden hareketle görüşlerini çürütmeyi denemektedir. B grubunda akıl yürütme metotlarından istikrayı kullanarak, Evvel'in sırf akıl olmasını tüm illetlere teşmil etmektedir. Aynı şekilde Evvel ve diğer akıllar basit yapıya sahip olma bakımından da müşterek oldukları istikrâ ve matvî kıyasla gösterilmektedir. Böylece akıllar ve illetlerin ortak oldukları hususlar delillendirilmektedir. Artık D grubu önermelerde Evvel ile Malûlu'l-Evvel'in aynı cinsten oldukları iddia edilmektedir:

D) Gazzâlî'nin İddiası: Evvel ve Malûlu'l-Evvel'in soyut akıl olmaları, cinslerinin olduğunu göstermektedir.

Matvî Kıyas

*Zatın soyut akıl oluşu, lazımiyete değil, mahiyete delildir. (I. Öncül)*

*Mahiyet ise Evvel ve Malûlu'l-Evvel'de ve diğer akıllarda ortaktır. (II. Öncül)*

*O halde Evvel ve Malulu'l-Evvel'in mahiyetleri soyut akıldır. (Netice Saklı)*

Gazzâlî D grubu önermelerinde, filozofların "O nedir?" sorusunun, mahiyete delalet eden cinsle cevaplandırılacağına dair argümanlarını, aslında "soyut akıl oluşun" da mahiyete delalet ettiğine işaret etmektedir. Ancak filozoflar, "soyut akıl oluştaki ortaklığın" genel anlamda hem Evvel'e hem de Malûlu'l-Evvel'e verilisinde sakınca görmemektedirler. Onlar, yukarıda da belirtildiği üzere, "cins ve lâzım" kavramlarını birbirinden ayırmaktadırlar. Bu nedenle Evvel'in ve Malûlu'l-Evvel'in soyut akıl oluşları genel anlamda zorunlulukla Zata yüklenmekte ancak mahiyetin kurucu unsuru olmadığı için O'na izafe edilmektedir. Dolayısıyla soyut akıl olma mahiyete delalet etmediği için Evvel hakkında "cins"ten söz etmek imkansızdır. Ne var ki Gazzâlî, her iki varlığın soyut akıl oluşundaki ortaklığı, bir başka açıdan daha tahlil ederek tezini güçlendirmeye çalışmaktadır:

*"Eğer bu ikisi başka bir şeyle (yani özellikle) birbirinden ayrılmıyorsa, aralarında fark gözetmeyerek ikilik düşünmüş olursunuz. Eğer bunları birbirinden ayıran bir şey (yani özellik) varsa, ayrılığı meydana getiren bu şey, akıl olmadaki ortaklığı sağlayan şeyden başkadır. Hâlbuki akıl olmadaki ortaklık gerçek bir ortaklıktır. Zira bu tezi savunanlara göre İlk (olan Allah) özünde akıldır, başkasına göre de akıldır. Şöyle ki, kendisi özünde maddeden soyut bir akıldır. Allah'ın aracısız olarak yarattığı ilk sebepli varlık durumundaki İlk Akıl, bu anlamda O'na ortak demektir. Bunun böyle olduğunu gösteren delil, sebepli varlık durumunda olan akılların çeşitli türde olmalarıdır.*

*Bunlar sadece akıl olmada ortak, bunun dışındaki fasıllar bakımından birbirinden ayırırlar. Öyleyse İlk (olan Allah) da akıl olmada hepsine ortak demektir. Böylece (filozoflar) bu konuda kendi kurallarıyla çelişmek veya giderek akıl olmanın özü oluşturan bir şey olmadığını kabullenmek durumundadırlar ki her ikisi de onlara göre imkansızdır.”<sup>51</sup>*

A) Karmaşık Yıkıcı Dilem/Mukasem Kıyas

Eğer bu iki varlık başka bir nitelikle birbirlerinden ayrılmıyorsa, aralarında ayırım olmayacağı için, kendisinde ikiliğin olduğu iddia edilir. (I. Öncül)

Eğer bu iki varlığı birbirinden ayıran bir nitelik varsa, ayrılığı meydana getiren bu şey, akıl olmadaki ortaklığı sağlayan şeyden başkadır. (II. Öncül)

Filozofların Tezi:

“Akıl olmadaki ortaklık gerçek bir ortaklıktır.”

Bu iddia filozofların şu tezinden çıkartılır:

1) İstikrâ (Cinsin İspatlanması)

Evvel hem Zatında hem de başkasına göre soyut akıldır. (I. Öncül)

Allah’ın aracısız olarak yarattığı Malûlu’l-Evvel olan Aklu’l-Evvel, (soyut akıl oluşt) O’na ortaktır. (II. Öncül)

O halde Allah ile (yarattığı) İlk Akıl, akıl olma bakımından ortaktır. (Netice)

Yine bu iddia filozofların şu tezinden çıkartılır:

2) Matvî Kıyas (Fasılın İspatlanması)

İllete bağlı varlık konumundaki akıllar, çeşitli türlerdedirler. (I. Öncül)

Bu akıllar, akıl olmada ortak, başka niteliklerde birbirlerinden farklıdırlar yani fasılları vardır. (II. Öncül)

O halde akılların hem türleri hem de fasılları vardır. (Netice Saklı)

<sup>51</sup> Gazzâlî, **Tehâfütü’l-Felâsife**, 115.

*A'NIN SONUCU: O halde Evvel, ne (soyut akıl oluşu bakımından) Zatında ikilik olandır ne de (akıl olmada ortaklığın dışında başka bir fasilla) Zatında fasla sahiptir. (Netice Saklı)*

İşte bu noktada Gazzâlî, adeta gizli ikinci bir dilemle filozofların iddialarını çürütmeyi denemektedir. Yani Gazzâlî, onların kendileriyle çelişmesine neden olacak şu iki seçenekten birini tercih etmeye zorlamaktadır:

Tanrı'nın ilk aklın yaratıcısı ya da illeti olduğu kabul edilirse, “mufarık akıllar” teorisi gereği, O'nun cinsi ve faslı ortaya çıkacaktır. Bu durumda Tanrı'nın “hadd-i tâm” şeklinde tanımının yapılmasının imkansızlığıyla ilgili kendi kurallarıyla çelişmektedirler.

Yahut Evvel'den zuhur eden akılların, Zatı oluşturan bir şey olmadığını kabul edilmesi gerekir ki, tanımlamanın imkansızlığı ortaya çıksın. Bu durumda ise Allah ve evren arasında kurguladıkları kendi teorileriyle çelişmektedirler.

Gazzâlî'nin oldukça güçlü görünen mantıksal kanıtlaması, filozofların akıllar ve illetler üzerine kurulu Tanrı anlayışının terkipli oluştuğuna dayanmaktadır. Ayrıca Tanrı'dan terkipli nefyedilmesi ise O'nun sıfatlarının nefyedilmesi üzerine temellendirilmektedir. Yine “Zorunlu Varlık” ifadesi ise illetler zincirini kesmeye yönelik bir adlandırmadır. İletler zincirini sonlandıran varlığın ise mürekkebe olması kaçınılmazdır. Buna karşılık İbn Rüşd ise “Zorunlu Varlık” ifadesinin illeti olmayan varlık için kullanıldığına işaret etmekle, Gazzâlî'nin sonuçta ortaya koyduğu delilini başlangıç noktası yapmaktadır. Tanrı'nın sıfat ve mevsuflarla terkipli edildiğini söylemek ise O'nun fail illeti olduğunu iddia etmek demektir. Böylece Tanrı ne Zorunlu Varlık ne de ilk illet olur.<sup>52</sup> Bu ise yanlış bir kanıtlamadır. Zorunlu Varlığın illeti olmayan varlık olarak tanımlanıp başlangıç noktası yapılması, mantıkta müsadere ale'l-matlup<sup>53</sup> denilen yanlışın yapılmasına sebep olmaktadır. Yani bu, sonuçta ispatlanması gereken argümanın en başta öncül olarak kullanılması, öncülün sonuçta tekrarlanması anlamına geldiği için yanlış bir akıl yürütmedir.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Mubahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956,143.

<sup>53</sup> İbrahim Emiroğlu, **Mantık Yanlıları**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993, 154.

<sup>54</sup> Mubahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, 143.

Sonuç olarak Gazzâlî ile Meşşâî filozoflar arasında geçen bu tartışmada asıl soru; mantığın kesinlik iddiasındaki düşünme biçimi ve kullandığı dilin, fiziğe dair konularda olduğu gibi metafizik alanında da uygulanıp uygulanamayacağıdır. Açıkçası Gazzâlî, -el-Munkız mine'd-Dalal'de de ifade ettiği üzere<sup>55</sup>- filozofları, mantığı hem doğru düşünmenin aracı kabul edip hem de bu metodu, metafizik meselelerde başarılı biçimde kullanamamakla suçlamaktadır. Ne var ki Fârâbî ve İbn Sina, kelamcılarının görüşlerinin aksine, Tanrı'nın varlığının mantıksal kanıtlamaların mevzuu olamayacağını açıkça dile getirmişlerdir.<sup>56</sup>Buna rağmen Gazzâlî, filozoflara, Tanrı'nın tanımının yapılamamasıyla ilgili olarak yönelttiği eleştirilerinde, "cins, fasıl, varlık, mahiyet ve cevher" kavramlarına odaklanarak onların çelişkilerini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Filozoflara göre Zorunlu Varlık'ta mahiyet, varlıktan ayrı olmadığı için onun zatının oluşturucu zati bir unsuru sayılmaz. Bu yüzden onun zati mürekkebe değil, basittir. Ayrıca onlar, zati oluşturan unsurlar ile zorunlulukla izafe edilen ve genellik ifade eden lazım arazileri birbirinden ayırmaktadırlar. Zorunlu Varlık'ın mahiyeti olmaması O'nun basit bir varlık olduğu anlamına gelir. O'na izafe edilen illetler ve akıllar ise mahiyeti oluşturan unsurlar değil, lazım arazilerdir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın mahiyetine yönelik olarak sorulan "O nedir?" sorusunu cevaplayan cins olmadığı için, Tanrı'nın tanımından bahsedilemez. Lazım arazî denilen illetler ve akılların, Evvel'e ortaklığını ve ayrıldıkları yönlerini öne çıkartan Gazzâlî ise filozofların bu tezinin kendi içinde çeliştiğini iddia etmektedir. Ona göre öncelikle hem "mevcûd, cevher ve mebdaiyyet" kavramlarını Evvel hakkında kullanıp hem de mahiyetin olmadığını söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan illetler ve akıllar ise bu mahiyetle ortak olan varlıklardır. Buna göre Evvel olarak kabul edilen Tanrı'dan zuhur eden farklı türdeki akıllar, hem cinsi hem de faslı oluşturdukları için O'nun hadd-i tâminin yapılabileceği açıktır. Öte yandan Gazzâlî'ye göre filozofların Tanrı hakkında "terkib"in imkansızlığına dair tezlerinin arka planında kelamcılarının sıfatlarla ilgili görüşlerinin reddedilmesi söz konusudur. Yani burada filozofların asıl niyeti, sıfatların nefyinin temellendirilmesidir. Gazzâlî, filozofların Evvel dedikleri Zorunlu Varlık'ın "sebebler dizisini" sonlandırma işlemini gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Aslında Zorunlu Varlık, var olması için başka bir ezeli faile ihtiyaç duymayan varlık anlamında kullanılmalıdır. Şu halde filozofların Evvel dedikleri Tanrı'nın

<sup>55</sup> Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-Dalâl**, Mecmûatü Resâilu'l-İmâmu'l-Gazzâlî içinde, tahkik: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, Kahire, trhsz., 586.

<sup>56</sup> Ali Durusoy, "**Gazzali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi**", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Gazzâlî Özel Sayısı, XIII/3-4, 2000, 309.

tanımının yapılabileceği, yine onların kullandıkları mantığın yöntemiyle ispatlanmaktadır. Diğer taraftan İbn Rüşd ise İbn Sina'nın "mevcud, cins, fasıl, cevher ve mahiyet" kavramlarını teşkil değil, tevatü yoluyla anlamlandırıldığı için mantıksal olarak tanımlanabilir bir Tanrı algısının ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ancak onun, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri mantıksal olarak çürütmekte yetersiz kaldığı gözükmektedir.

Aslında gerek Gazzâlî gerekse de İbn Sina ve İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak tanımlanamayacağı konusunda hemfikirdirler. İbn Sina bu hususta şöyle demektedir: "el-Evvel'in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne de faslı vardır. Öyleyse O'nun tanımı da yoktur. O'na yalnızca apaçık akılsal bir irfan ile işaret edilebilir."<sup>57</sup> Buna ilave olarak Gazzâlî'ye göre de Tanrı'nın dengi, zıddı, benzeri olmadığı için O'nun hakkında çeşitli analogilerle konuşmak mümkündür. Ancak hiçbir zaman bu analogilerin Tanrı'nın Zatı'nı tam olarak ifade ettiğini söylemek mümkün değildir.<sup>58</sup>

#### KAYNAKÇA

el-ACEM, Refik, "Gazzâlî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Teorisi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Çeviren: Ahmet Kayacık, Gazzâlî Özel Sayısı, Cilt: 13, Sayı: 3-4, 2000.

ALP, Talha, İsağoci tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2012.

ARİSTOTELES, II. Analitikler, Çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, MEBY, Ankara, 1989.

ARİSTOTELES, Metafizik, Çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996.

AYDIN, Hasan, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım," Kelâm Araştırmaları Dergisi, Yıl: 5, Sayı:2, 2007.

---

<sup>57</sup> İbn Sina, **el-İşârât**, 133.

<sup>58</sup> Hasan Aydın, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım," Kelâm Araştırmaları Dergisi, Yıl: 5, Sayı:2, 2007, (85-94), 87.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi, MEBY, İstanbul, 1993.

BİRGÜL, Mehmet Fatih, İbn Rüşd'de Burhân, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013.

BOLAY, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.

ÇAPAK, İbrahim, Gazali'nin Mantık Anlayışı, Elis Yayınları, Ankara, 2005.

ÇAPAK, İbrahim, Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümmeller, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

DURUSOY, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İFAV, II. Baskı, İstanbul, 2008.

DURUSOY, Ali, "Gazzali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Gazzâlî Özel Sayısı, XIII/3-4, 2000.

EMİROĞLU, İbrahim, Klasik Mantığa Giriş, Elis Yayınları, Ankara, 2010.

EMİROĞLU, İbrahim, Mantık Yanlıları, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993.

EMİROĞLU, İbrahim, "Cedelin İşleyişi ve Değeri", Tabula Rasa Dergisi, Sayı:2, Isparta, 2001.

FÂRÂBÎ, Kitâbu'l-Burhân, tercüme: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008.

GAZZÂLÎ, Mi'yâru'l-İlm, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır, 1961.

GAZZÂLÎ, Mustasfa, Çeviren: Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

GAZZÂLÎ, Filozofların Tutarsızlığı, Tehâfütü'l-Felâsife, Çeviren: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 2009.

GAZZÂLÎ el-Munkız mine'd-Dalâl, Mecmûatü Resâilu'l-İmâmu'l-Gazzâlî içinde, tahkik: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevkîfiyye, Kahire, trhsz.

HACINEBİOĞLU, İsmail Latif, Budist Mantık, Söğüt Yayınları, İstanbul, 2008.

İBN SİNA, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Çeviren: Ali Durusoy, Muhit Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İBN SİNA, Mantığa Giriş, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İBN SİNA, Kategoriler, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.

İBN RÜŞD, Nassu Telhis-i Mantık Aristu, Kitâbu'l-Burhan, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, tah. Gerar Gehâmî, Beyrut, 1992.

İBN RÜŞD, Metafizik Şerhi, Çeviren: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İbn RÜŞD, Tehâfütü't-Tehâfüt, hazırlayan: Muhammed Abid el-Câbirî, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998.

İbn RÜŞD, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, Cilt: II, Çevirenler: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırk Ambar Yayınları, İstanbul, 1998.

KENNEDY-DAY, Kiki, Books of Definition in Islamic Philosophy, RoutledgeCurzon, London and Newyork, 2003.

SARIOĞLU, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 2006.

TÜRKER, Mubahat, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.