

Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi

Ömer BOZKURT*

Özet

Bu çalışmamızın temel amacı, varlığın imkânı konusunu İbn Rüşd ve Gazali'ye göre ortaya koymaktır. İslam filozoflarında imkân, âlemin ezellilik ve hudûsunu belirlemede önemli bir yere sahiptir. Bu doğrultuda imkânın yanı sıra imkânsızlık ve zorunluluk da önemlidir. Ancak çalışmamız büyük oranda imkân üzerinde odaklanacaktır. Çünkü zorunlu varlığın yaratılması söz konusu olamaz. İmkânsızın ise varlığından söz edilemez. Geriye mümkün varlık kalmaktadır. Bu noktada tartışmalar imkân konusunda yoğunlaşır. İmkân, mümkün varlığın temel niteliğini ifade eder. İmkânla ilgili tartışmalar genel olarak iki başlık altında toplanabilir. Birincisi: İmkânın belirlenmesinde ve netleştirilmesinde Gazali ve İbn Rüşd'ün ölçütleri nelerdir? İmkânı belirleyen unsur akla uygunluk mudur yoksa Allah'ın kudret, ilim ve iradesi midir? İkincisi: İmkânın dış dünyada varlıksal bir boyutu var mıdır? Bu soru da iki temel tartışma etrafında yoğunlaşmaktadır. İmkân bir dayanağı gerektirir mi? İmkân gibi tümel kavramların dış dünyada bir karşılığı var mıdır? Çalışmamızda bu yönleriyle İbn Rüşd ve Gazali'nin imkân anlayışlarını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İmkân, İmkânsızlık (İmtina), Kuvve-Fiil, Heyula, Tümel, Gazali, İbn Rüşd.

Abstract

The main aim of this study is to evaluate the possibility of existence according to Ibn Rushd and Ghazali. Possibility takes an important place in Islamic philosophers with respect to the eternity of the universe and creation (hudûth). In this respect, besides the possibility, the impossibility and necessity are also important. However, this study will concentrate on possibility to large extent. Because the creation of "necessary being" is not possible. Furthermore, the existence of "impossible" can even not be mentioned. The "possible being" leaves behind. At this point the discussions concentrate on the subject of the "possibility". The possibility refers to the quality of the possible entity. The investigations about the possibility can be summarized under two headings. At the first: What are the measures of

* Dr., İslam Felsefesi (omerbozkurt21@hotmail.com).

Ibn Rushd and Ghazali at the point of determining and clarifying of the possibility? Is the criteria determining the possibility, reasonable or is it the will, omnipotence and wise of God? At the second: Is there an ontological extent of possibility in the reality? This question intensifies around two basic discussions. Does the possibility necessitates a substrate? Is there an equal of the universal conceptions like possibility in the reality? In this article we will evaluate the understanding of possibility view of Ibn Rushd and Ghazali in this respect.

Key Words: Possibility, Impossibility, Potential-Actual, Prime Matter, Universal, Ghazali, Ibn Rushd (Averroes).

GİRİŞ

Gazali (m.1058–1111) ve İbn Rüşd (m.1126–1198) arasında tartışma konusu olan imkân meselesi, çeşitli biçimlerde ve farklı çalışmalarda ele alınan önemli bir meseledir. Bu konu üzerinde birçok genel ve özel felsefi eserde söz söylenmiş, ancak bu sözlerin büyük çoğunluğu Gazali ve İbn Rüşd'ün âlemin ezeliyeti meselesinde (birinci mesele) yer alan üçüncü ve dördüncü kanıtlardaki düşüncelerinin oluşturduğu çerçevenin dışına çıkamamıştır.¹ Bu da imkân konusunun alanını daraltmıştır.

İmkân'ın, "imtina" (imkânsızlık) ve "vücüb" (zorunluluk) kavramlarıyla birlikte ele alınması gerektiği muhakkaktır. Ancak bu durum, imkânla ilgili ayrıntıların gözden kaçmasına ve onu belli sorunlarla sınırlı tutmaya neden olacaktır. Ayrıca tüm bunları bir makaleye sığdırmak da zor gözükmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda Gazali ve İbn Rüşd'ün imkân ve mümkün kavramlarını, buna dayalı olarak imkân anlayışlarını, bu anlayışlarını dayandırdıkları temelleri, imkânın belirlenmesindeki ölçütleri, imkânın nasıl bir hal olduğu ve tüm bunların nasıl sonuçlar doğurduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

İmkân meselesi, Gazali ve İbn Rüşd'ün temelleri ve sonuçları itibariyle birbirlerinden en bariz şekilde ayrıldıkları bir konudur. Ayrılığın temelinde imkânın dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmemesi problemi yatmaktadır. Bu problem, anlama ve çözümleme biçimine göre maddenin, dolayısıyla da âlem ve zamanın eze-

¹ Örnek olarak bkz. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz yay., İst., 2000, s. 53-153; Ali Ebu Mulhim, *Felsefetu'l-Arabiyye Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut, 1994, s. 131-164; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001, s. 39-66. İmkân'ın kötülük problemi (teodise) bağlamındaki tartışmaları (mümkün dünyalar meselesi: Gazali'nin "*Leyse fi'l-ımkân ebda' mimma kân*" ifadesi çerçevesindeki münakaşalar bağlamında) için bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat yay., Ankara, 2001.

liliğini beraberinde getirecektir. Bu da kaynakları ve yolları birbirinden çoğunlukla ayrılan Gazali ve İbn Rüşd için çok önemli ve hassas bir konudur. Bunun yanında imkândan neyin anlaşılması gerektiği de dikkate değerdir. Çalışmamızda bu kavram, genel bir çerçeveyeyle, ilk olarak mümkünlük özellikleri veya mümkün olma halini ifade etmektedir. İmkânın bu anlamı filozoflarımızın mümkün varlık tanımlarıyla şekillenmiştir. İkinci olarak imkân kuvve, potansiyel ve var olma olasılığı anlamına gelmektedir ve burada da filozoflarımızın âlemin ezeliyeti bağlamında yaptıkları imkân tartışmaları konu için temel teşkil etmektedir.² Bu anlamlar ve diğer hususlar makalemiz içerisinde ele alınacak ve netleştirilecektir. Kronolojik olarak önde gelmesi nedeniyle öncelikle Gazali'nin düşüncelerinden başlıyoruz.

I. GAZALİ'DE İMKÂN MESELESİ

Gazali'nin imkân anlayışını ortaya koyabilmek için onun varlık ayırımına bakmak ve bu noktadan yola çıkmak gereklidir. O, kendisinden önceki birçok filozof gibi³ varlığı iki gruba ayırmıştır: 1. Varlığı kendi zatından varlık. 2. Varlığı başkasından olan varlık.

Varlığı zatından varlık, Allah'tır. O, mutlak manada gerçek varlıktır. Gazali, bu varlık için "vâcibu'l-vücûd" ifadesinin kullanılmasını eleştirmekle birlikte, kendisine ait çeşitli eserlerde bu ifadeyi kullanmaktan çekinmediğini görmekteyiz. Varlığı başkasından olan varlık ise kendisiyle kaim değildir, varlığı emanettir. Bu varlık, zati yönünden ele alınacak olursa sırf yokluktan (adem) ibarettir. Onun varlığı ancak başkasına izafeten var olup, gerçek bir varlık değildir.⁴ Bu varlığı Gazali, "mümkün varlık" (mümkinu'l-vücûd) veya

² İmkân kavramının tanımları ve çeşitleriyle ilgili olarak bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Daru Lisani'l-Arap, Beyrut, Tarihsiz, c. I, s. 516-517; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1369, c. V, s. 343; Seyyit Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, Esat Efendi Mtb., İst. 1300, s. 24; İsmail Gelenbevî, *Risâletu'l-İmkân*, Dar-Saadet, İst., 1309; Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 259-262; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Mtb., İst. 1954, c. I, s. 470; c. II, s. 698-700; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Ktb., İst., 1994, s. 136; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yay., İst., 2002, s. 771-772.

³ Fârâbî ve İbn Sina da temelde varlığı bu şekilde ele almakta fakat ayrıntılarda farklılaşmaktadırlar. Bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, *Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik yay., İst., 2003, s. 118; İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, çev. E. Demirli - Ö. Türker, Litera yay., İst. 2004, c. I, s. 35-36; *Risâletu'l-Arşîyye*, *İbn Sina Risaleleri* içinde, çev. A. Açıkgenç - H. Kırbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 45-46, *Necât*, İlahiyât, Mektebetu'l-Murtadaviyye, Tahrân, tarihsiz, s. 224-225.

⁴ Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 29-30. Gazali'nin mümkün varlıkların varlığını "emanet", "sırf adem" ve "gerçek varlık değildir" şeklinde nitelendirmesi, bu ifadelerinin, geçtiği eserin tasavvufi nitelikli olması nedeniyle, mutlak manada değil de mecazi anlamda kabul edilmesi gerekir. Bu ifadeler vahdet anlayışındaki süflerin

“caiz varlık” (câizu'l-vücûd) olarak isimlendirir.⁵ Gazali'nin bu iki varlık türü dışında varlıkla nitelendirmediği bir durum daha vardır. “Mümteni”, “muhal” ve “müstahil” kavramlarıyla karşıladığı bu durumları, varlığı söz konusu olamayan şey olarak belirler. “İmkânsız” diyebileceğimiz bu hususlar Gazali'ye göre, varlığı mümkün olmayandır⁶ ve asla var olamazlar.⁷

Gazali'nin imkân hakkındaki fikirlerini netleştirmede, onun mümkün varlığa dair sözleri önem arz eder. Ancak burada mümkün varlığın ne olduğundan öte nasıl bir niteliğe sahip olduğu ve bu varlık grubuna dâhil olabilme hali olan imkânın bizim için daha önemli olduğunu belirtmek gerekir. Bunu ortaya koyarken düşünürümüzün mümkün varlık tanımlarından ve âlemin ezeliği bağlamında yaptığı imkân tartışmalarından yararlanacağız.

Gazali, imkân ve mümkün kavramlarını genellikle birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu nedenle bu kavramların çoğu zaman birbirine karıştığını görmekteyiz. Aynı durum “mümteni-imtina” ve “vâcip-vücûb” gibi kavram ikilemelerinde de söz konusudur.⁸ Bu noktada Gazali'nin ilgili ifadelerinde kastettiği anlamı tespit edip temelle almak, fikirlerini belirlemede daha doğru olacaktır.

Gazali, imkânın eş anlamlısı olarak “cevaz” kavramını kullanır. “Cevaz” ve “vücûb” (zorunluluk) ona göre birbirine zıttır.⁹ Dolayısıyla imkân da zorunluluğun zıddı olmaktadır. Zorunluluğa sadece imkân değil, imkânsız da zıttır. Bu nedenle Gazali'nin varlık anlayışının çıkış noktasında ve merkezinde zorunlu varlık ve onun zorunluluğunun yer aldığını söylemek mümkündür. Gazali'de zorunluluk hem imkâna hem de imkânsızlığa zıttır. Burada imkânın zorunlulukla zıt kabul edilmesi mümkün varlıktan var olma zorunluluğunu kaldırmış ve ona olmama ihtimalini vermiştir. Bundan olacaktır ki, Gazali, mümkünü, “aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şey”¹⁰ olarak tanımlamıştır. Bu nedenle mümkünlük veya imkân “kesinlikle var olamamayı” değil, “var ola-

sıklıkla başvurdukları bir yoldur. İbn Arabi'nin benzer yaklaşımı için bkz. A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF yay., Ankara, 1975, s. 40; İbn Seb'in'in benzer ifadeleri için bkz. Birgül Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 112-114, 138-139.

⁵ Gazali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, çev. K. Işık, AÜİF yay., Ankara, 1971, s. 105.

⁶ Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn, Resâilu Gazali* içinde (İkinci Böl.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Bas. Tar. Yok., s. 53.

⁷ Gazali, *el-İktisâd*, s. 23.

⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. M. Kaya - H. Sarioğlu, Klasik yay., İst., 2003, s. 42-46.

⁹ Gazali, *el-İktisâd*, s. 105.

¹⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

bilmeyi" ifade etmektedir. Bu durum, imkânın imkânsızlıkla zıtlığını doğursa da Gazali böyle bir ifadeyi açıkça söylememiştir. Bu, bizim onun tanımlarına dayanarak ulaştığımız bir sonuçtur. Zira ona göre imkânsız, "akılca kabullenilmesi olanaksız olandır."¹¹ İmkânın imkânsızlıkla zıt olabileceği sonucunu Gazali'nin açıkça dillendirmesinin bazı sebepleri vardır. İleride ele alınacak bu hususla ilgili olarak şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, o, her imkânsız denen şeyi imkânsız olarak kabul etmez.

Gazali'nin mümkün varlık tanımlarına baktığımızda, imkânı mümkünün bir vasfı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre bu imkân vasfı, varlıkça başkasına muhtaçlığı, nedenliliği, sonradan yaratılmışlığı (hâdis), değişebilirliği içermektedir.¹² Dolayısıyla da imkânla vasıflanacak her varlığın, hâdis varlıkların özellikleri olan şekil, benzerlik, birleşim, ayrışım, yakınlık, komşuluk, katışım, girişim, çıkış, giriş, değişim, kayboluş, dönüşüm gibi sıfatlarla niteleneceği kaçınılmazdır.¹³

Bu özellikteki imkân halinin temelde neyle belirlendiği de önemli bir sorundur. Neler imkân dâhilindedir, neler değildir? İmkânı belirleyen nedir? Makul olması mıdır yoksa makdur, malum ve murad olması mı? Daha açık bir ifadeyle, imkânı belirleyen akla uygunluğu mudur yoksa Allah'ın kudret, bilgi ve iradesi midir?

Gazali'de bu her iki ölçütün de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Birinci ölçüte göre, imkân, aklın makul görebileceği şey olmalıdır, aksi taktirde imkânsız olur. İmkânın bu durumu mümkünün tanımında görülmektedir. Mümkün, aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeydir.¹⁴ Başka bir tanımda da mümkün varlık, varlığı veya varlık sahasına çıkması imkân dâhilinde olan, olabilen varlıktır.¹⁵

¹¹ Aynı yer.

¹² Gazali, *a.g.e.*, s. 39; *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 53; *el-İktisâd*, s. 23, 105.

¹³ Gazali, *Ravzatu't-Tâlibîn*, s. 21; Burada sıralanan özelliklerin bir kısmı Fârâbî ve İbn Sina'daki ayüstü varlıklar, bir kısmı da ayaltı varlıklar için geçerlidir. Bkz. Fârâbî, *Müfârikât, Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken-Kıvâmettin Burslan, Kanaat Ktb., Basım yeri ve yılı yok, s. 101-102; *Deavii Kalbiyye, Fârâbî* içinde çev. H. Z. Ülken-Kıvâmettin Burslan, Kanaat Ktb., basım yeri ve yılı yok, s. 15-116; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118,119; İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikme, İbn Sina Risaleler* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kirbaçoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 86-88; *Kitabu's-Şifâ, İlahiyât*, c. I, s. 35-37; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera yay., İst., 2005, s. 127; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001, s. 141-146.

¹⁴ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

¹⁵ Gazali, *el-Maznûnu bihi 'Alâ Gayri Ehlihi*, çev. M. Esen, Araştırma yay., Ankara, 2005, s. 65, 67; Aklın temele alınarak imkânın belirlenmesi ve mümkün olan şeyin imkânı ifade ettiği konusunda bkz. Fârâbî, *Müfârikât*, s. 101-102; *Deavii*

Bu tanımları netleştirebilmek için Gazali'nin "imkânsızlık" anlayışına da bakmak gerekir. İmkânla sıkı ilişki içerisindeki bu konunun, başlı başına ele alınması gerekse de burada sadece kısaca değinmekle yetiniyoruz.

Gazali'ye göre imkânsız, akılcı kabullenilmesi olanaksız olandır.¹⁶ Bunlar da genel olarak üç başlık altında toplanabilir: 1. Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak. 2. Genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek. 3. Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek. Gazali bu üç grup dışında olan şeylerin mümkün olup imkânsız grubuna girmeyeceğini belirtir.¹⁷

Burada söz konusu olan üç husus aklın temel ilkeleri olarak belirlenebilir ve Gazali'nin bundan kastı, apriori bilginin "tasdik" şeklindedir. Gazali, apriori bilgiyi iki şekilde ifade eder: Birincisi "tasavvur", ikincisi ise "tasdik"tir. Gazali "tasdik" olan bilgiye "zaruriyyât", "evveliyât ve "akli-zorunlu bilgi" adlarını da verir. Bu bilgiler apaçıktır. Doğruluklarını deneyden almamıştır.¹⁸ Gazali'nin yukarıda saymış olduğu üç imkânsız durum da işte bu bilgiler arasında yer alır. Bu bilgiler apaçık doğru bilgiler olduğu için bunlara ters olan bir durum ortaya çıkınca Gazali bu durumları imkânsız olarak nitelendirmiştir. Bunlara ters olmayan durumları ise imkân sahasına dâhil etmiştir. Aşağıda da görüleceği üzere birtakım akıl almaz olaylar ona göre imkânsız olarak nitelendirilmemelidir. Çünkü bunlar Allah'ın kudreti dâhilinde olabilen hususlardır. Öyleyse Gazali'nin imkânı belirlemedeki ilk ölçütüne göre, imkân, aklın temel ilkelerine ters olmayan yani imkânsız olmayan durumları veya aklen mümkün olan halleri ifade etmiştir.

Gazali'nin imkânı belirlemede kullandığı ikinci ölçüt ise birincisinden çok farklıdır. Ona göre imkân, her zaman makullük ölçütüyle izah edilemez. Çünkü ona göre aklın kavrayamadığı her şey imkânsız grubuna girmez. Akıl kavrayamıyor diye bir şeye imkânsız demek yanlıştır. Ona göre şeriat da bazen imkân dışı olmayan bir takım gariplikler görülebilir. Bunları imkânsız olarak görmemek gerekir. Bunlara muhal demekense olması uzak (ba'id) olarak kabul etmek daha uygun olur.¹⁹

Kalbiyye, s. 115; *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 118-119; İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 219; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 86; *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. I, s.32-33.

¹⁶ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

¹⁷ *A.g.e.*, s. 175, 39; Gazali'nin bu imkânsızlık anlayışı doğrultusundaki fikirleri için bkz. Gazali, *a.g.e.*, s. 42, 45- 46, 147-177; *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâi'l-Hüsna*, çev. M. Ferhat, Ferhat yay., İst. 1972, s. 167, 203, 231; *el-Maznûn*, s. 57-58; *el-İktisâd*, s. 23, 114; *Ravzatu't-Tâlibin*, s. 53.

¹⁸ Geniş açıklamalar için bkz. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan yay., İst. 1998, s. 126-127.

¹⁹ Gazali, *el-Maznûn*, s. 57-58.

İşte bu hareket noktası Gazali'nin ikinci ölçütünü şekillendirmektedir. Bu ikinci ölçüt'te Allah'ın kudret, irade ve ilmi esastır. Ancak bu konuda Gazali'nin çelişkili ifadeleri bir arada kullandığını görmekteyiz. Ona göre, her şeyden önce yüce Allah ezeli ve kadirdir. Dilediği hiçbir fiil imkânsız değildir.²⁰ Bu ifadelerini sarf ettiği yerlerde, onun şu sözlerini de görmekteyiz: "*Varlık mümkün değildi ki güç yetirilebilir olsun.*" "*Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu, (Allah'ın) acizliği göstermez.*"²¹ Bunların yanında *el-İktisâd*'taki şu sözleri de önemlidir: "*Kudretin hükümlerinden birisi, onun bütün makdurâta taalluk etmesidir. Burada makdurât deyiminden maksadımız, mümkün olan bütün varlıklardır.*"²²

Gazali'nin bu ifadeleri, ikinci ölçütle ilgili olarak karşımıza iki seçenek çıkartmaktadır. a. Güç yetirilebilen mümkündür. b. Mümkün güç yetirilebilendir. Burada Gazali'nin hangi seçeneği benimsediğini anlamak zordur. İfadeleri, her iki seçeneği benimsediğini gösterse de Gazali'nin *Tehâfüt*'te filozoflarla yaptığı tartışmaları da hesaba kattığımızda, birinci seçeneğe (Güç yetirilebilen mümkündür) yakın durduğunu söyleyebiliriz.

Bu nedenle Gazali'de imkânı belirleyen ikinci ölçütün önemli bir yer edindiği ve bu ölçütte kudret sıfatının ön plana çıktığı görülmektedir. Fakat Allah'ın ilim ve irade sıfatlarından bağımsız bir kudret sıfatı, imkânı belirlemede yeterli değildir. Bu nedenle ikinci ölçütte ilim, irade ve kudret sıfatlarının üçü de belirleyicidir.

Bu bağlamda imkânı izahta ilkin kudret sıfatına değinmek gerekir: Gazali'ye göre kudret Allah'ın her şeye gücünün yetebileceği anlamındadır. Örneğin Allah şimdi kıyameti koparabilir ama kudret fiile geçirmediği için şimdi koparmaz. Çünkü kıyametin kopması iradeye bağlıdır. Allah dilerse yapar ve kudreti buna yeterdir.²³ Gazali'ye göre Allah'ın her mümkün varlığa ait ayrı ayrı bir kudreti olmadığından dolayı, O'nun sınırsız sayıda ve sonu olmayan çeşitli kudretleri de olmamalıdır. Buna karşılık olarak o, Allah'ın tüm mümkün varlıklara yönelik bir bütün olarak tek bir kudretini kabul eder. Bu kudretin de bütün çeşitleriyle cevher ve arzulara ilişkin şeyle birleşmek suretiyle ve bizzat kendisinin de müşterek bulunduğu bir şeye ilişir ki bu da ancak imkândır. Kudret imkândan başkasına ilişmediği için de her mümkün zorunlu olarak güç yetirilen yani kudretle ortaya çıkan olmuş olur.²⁴

²⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 40.

²¹ A.g.e., s. 39-40.

²² Gazali, *el-İktisâd*, s. 61.

²³ Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 178; *el-İktisâd*, s. 60-61.

²⁴ Gazali, *el-İktisâd*, s. 61-62.

Gazali'nin imkân anlayışında bu noktada ilim sıfatına bakmak gerekir: Ona göre, Allah âlemi yarattığı zaman, onun varlığının mümkün olduğunu ve bundan sonra veya önce var olmasının da imkân bakımından kendisi için eşit olduğunu bilmektedir. Çünkü imkânlar birbirine eşittir. İlim bu mümkün olduğu gibi ilişir. Ama bu ilişmede, ilim, mümkünün varlık alanına çıkmasında bir etkiye sahip değildir.²⁵

Gazali'nin imkân anlayışında irade sıfatının da yeri büyüktür. Ona göre Allah'ın fiillerinin birbirinden ayrılmasında irade etkindir. Fiil tercih edemez. Kudret ve ilim sıfatları da tercih edemez. İmkân eşittir. İlim âlemin imkânını, daha önce veya sonra var olacağını bilir. İlim bu mümkün ilişir ama onun varlığa çıkışında etkili değildir. Bu noktada mümkünün varlığa çıkışında asıl sebep iradedir.²⁶ İrade tercih edince, geriye kudretin bu tercih edilen imkâna ilişkisi kalır. Kudret imkâna ilişince varlığa çıkar.²⁷

Dolayısıyla Gazali'nin imkânı belirleyen ikinci ölçütünün temelinde Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının birbirleriyle olan sıkı ilişkisi yatmaktadır. Bu sıfatların izahında insanı örnek alan Gazali, insandaki bu sıfatların işleyişinden hareketle Allah'ın sıfatlarını izah etmiş ve dinî ölçütünü bu doğrultuda şekillendirmiştir. Ancak insanın ilim, irade ve kudret sıfatlarının işleyiş biçimini Allah'ın bu üç sıfatının işleyişini izah etmede kullanmanın sorunlara neden olacağını belirtmek gerekmektedir. Bu bakış açısıyla imkânı belirlemede Allah'ın sıfatlarından hangisinin daha önce devreye girdiğinin evvela bulunması gerekmektedir. Bunun cevabı bulunursa –ki bizce bulunamaz– imkânı belirleyen ölçütün o sıfat olduğu da ortaya çıkacaktır.²⁸

İmkânın belirlenmesi hususunda Gazali'nin ikinci ölçütü nihayetinde "güç yetirilebilen mümkündür" şeklinde formüleştirebilir.²⁹ Bu sonuç, yukarıda değinilen temelleri barındırmakla birlikte, Gazali'nin, *Tehâfüt*'ün tabiat bilimleri bölümünde ele aldığı nedenellik tartışmalarına da dayanmaktadır. Bu tartışmalarda Gazali, tabiatta neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu reddetmiş ve bu düşüncesinden hareketle bir kitabın ata dönüşebileceği şeklindeki örnekleri bile Allah'ın kudreti dâhilinde, mümkün durumlar olarak

²⁵ A.g.e., s. 75-76.

²⁶ A.g.e., s. 75-76.

²⁷ A.g.e., s. 67-68.

²⁸ Kudret sıfatının ilim ve iradeyle ilişkisi için bkz. Gazali, *Maksadu'l-Esna*, s. 177-178.

²⁹ İbn Sina, bu anlayışa yani imkânı/mümkünü makdur olarak görmeye karşı çıkar. Bkz. İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

kabul etmiştir. O, bu durumları olabilir durumlar olarak görmüş³⁰ ve şu ifadeleri sarf etmiştir:

*"Mümkün olan bir şey var olabiliyorsa ve insan zihninde onun olmaması yönünde bir bilgi yaratılırsa, o zaman bu imkânsız farazi-yeler söz konusu edilir, sizin ortaya attığınız bu türden olay hakkında bir kuşumuz yok (bunlar bize göre tuhaf değil). Ancak yüce Allah, mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmış ve biz de bu bilgiden hareketle bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiyoruz, tam aksine, mümkündür, olabilir de olmayabilir de."*³¹

Gazali Allah'ın kudretini temele aldığı için bize olağanüstü gibi görünen durumların aslında olma imkânına sahip olduğunu belirtmektedir. Dünyamızda bu olayların gerçekleşmeme sebebine gelince, Gazali'nin buna yanıtı şu şekildedir:

*"Şu var ki, Allah'ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven kalplerden silinir. Bu sebeple Allah, o olağanüstü olayı (ulu orta) yaratmaz."*³²

Tüm bu ifade ve yorumlarıyla Gazali, imkânı belirleyen ikinci ölçütte Allah'ın kudretini esas almış olmaktadır. Eğer bir şey güç yetirilebilecek ise imkân halindedir, güç yetirilemeyecek ise imkânsızlık halindedir.³³ Öyleyse aklımızın her kavrayamadığı olayı imkânsız olarak belirlemek ve onu imkân sınırlarının dışına itmek yanlıştır.³⁴

Gazali'nin bu yaklaşımı varlık sahasına çıkabilecek şeylere geniş bir alan açması bakımından olumlu bir yaklaşım olarak görülmektedir. Zira şu an bizim görmekte olduğumuz tüm varlık ve olayları hiç görmemiş birinin bunları imkânsız olarak kabul etmesi olasıdır. Ancak bu şekildeki bir yargı, o varlığın veya olayın meydana gelmeyeceği anlamına gelmemelidir. Zira bir zamanlar var olması imkânsız gibi görünen nice şeyler şimdi var olmaktadır. Ancak diğer yandan Gazali'nin kudret temelli bu imkân anlayışı, Allah'ın evrendeki düzenini anlamsız boyutlara vardırması açısından eleştiriye açıktır.

İmkânın ölçütü konusunda Gazali'nin iki ölçüt kabul ettiği ortaya çıktı: 1. Makul (aklın temel ilkelerine ters olmayan) mümkündür. 2. Makdur (güç yetirilebilen) mümkündür. Ancak burada asıl

³⁰ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 170.

³¹ A.g.e., s. 170.

³² A.g.e., s. 171.

³³ A.g.e., s. 174-177.

³⁴ Gazali, *el-Maznûn*, s. 57-58.

sorun şudur: İmkânın belirlenmesine dair Gazali'nin önünde duran bu iki ölçütten biri diğerine alternatif midir? Ya da Gazali'yi bu iki seçenek karşısında tercihe zorlamak doğru olur mu?

Kanaatimizce Gazali'yi bu iki ölçütten birini mutlak manada kabul etmeye ve diğerini dışarıda bırakmaya zorlamak yanlış olur. Onun, imkânı belirleyen ikinci ölçüte (makdur mümkündür) çokça vurgu yaptığı muhakkaktır. Ancak bu ölçütün ağır basması diğer ölçüte yer vermediği anlamına gelmemelidir. O, birinci ölçütü belli bir yere kadar kullanmakta ve aklın temel ilkelerine ters hususların imkânsızlık, bunların dışındaki durumların imkân sahasında olduğunu savunmaktadır. Ancak aklın sınırlarını aşan veya hakkında kesinlikle imkânsızdır diyemeyeceğimiz tartışmalı konularda ise ikinci ölçütü kullanmaktadır. Bu tartışmalı konular teorikte imkânsızmış gibi görünebilir. Önemli olan, imkânsız olarak kabul edilen bu durumların hangi akli ilkeyle ortaya konacağıdır? İşte ona göre akıl bu noktada genel geçer bir karar veremez. Aklın temel ilkele-riyle çelişmeyen ve daha çok tikel olaylarda karşılaşılan bu imkânsız görünümlü durumlar karşısında akıl kesin bir yargıya ulaşamayabilir. Bu durumda bir ölçüt bulmak gerekecektir. İşte bu ölçüt "makdur (güç yetirilebilen) mümkündür" ölçütüdür. Kanaatimizce Gazali'nin bu yaklaşımı dini kaygıdan kaynaklanmaktadır. O, imkân konusunda da bir hakeme ihtiyaç duymuştur ve bu hakem temelini dinden alan ikinci ölçüttür.

İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi

Bu konu iki alt başlıkta ele alınacaktır. İlki, imkânın zihin dışında bir dayanağı gerektirip gerektirmediğiyle ilgilidir ve buna verilecek cevap imkânın mümkün öncelenmesini, dolayısıyla da âlemin kıdemi meselesini doğuracaktır. İkincisi ise tümel bir kavram olarak imkânın dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmediği ile ilgilidir ve birinci tartışmayla direkt bağlantılı olup onu tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir. Birbirinin devamı olan bu iki konuyu farklı başlıklarda ele almamız, Gazali ve İbn Rüşd'ün konuyu ele alış biçiminden ve ikinci konunun birincisinden kavramsal bir tartışma olması hasebiyle ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca tartışmayı netleştirmede kolaylık sağlayacağını düşündüğümüz için de bu iki konuyu birbirinden ayrı olarak ele aldık.

Gazali için imkânın önceliği ve zihin dışında bulunması meselesi büyük bir öneme sahiptir. Zira, bu mesele hakkında verilecek karar, ona göre, âlemin kıdemi kadar götürebileceğinden kişiyi küfre düşürebilir. O, bu konuda filozofların görüşlerinden hareket etmiş, imkânın mümkün önce var olabileceğini savunan filozoflara karşı çıkmıştır. Ona göre imkân hiçbir artma ve eksilme olmaksızın bulunduğu biçimde fiil haliyle birlikte gerçekleşir. Yani,

İmkân fiile çıkmadan önce yoktur. Kuvve halinde bile varlığından söz edilemez.³⁵ Hiçbir artışı ve eksisi olmaksızın varlık, imkâna denktir (vâfeka).³⁶ Gazali'nin bu imkân anlayışı, yoktan yaratmayı³⁷ doğurmuş, belki de yoktan yaratma anlayışı onun imkân görüşünü şekillendirmiştir. Ona göre Allah âlemi yoktan var etmiş ve var ettiği şeyleri de yok edebilir. Bu noktada O'nun fiili yokluğa ilişebilir. "Yokluğun bir şey değilken failden nasıl çıktığı anlaşılabilir bir durumdur." eleştirilerine Gazali, "yokluğun kendisi bir şey değilken nasıl oldu da gerçekleşmiştir." diyerek cevap verir. Yokluk varsa onun kudretle olan ilişkisi de düşünülebilir. Dolayısıyla Gazali'ye göre "var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyedir; şanı yüce olan Allah dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder."³⁸ Gazali bu imkân anlayışını şöyle temellendirir:

1. İmkân zihin dışında bir dayanağı gerektirmez

Gazali'ye göre imkân, kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kılmaz. Eğer imkân böyle bir dayanağı kabul ederse, imkânsızlığın (İmtina) da bir dayanağı olacak ve bu dayanak onun imkânsızlığı olacaktır. Hâlbuki özü itibariyle imkânsızlığın bir varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın, üzerinde gerçekleşeceği bir madde yoktur ki imkânsızlık ona dayansın.³⁹ Böylece Gazali imkân ve imkânsızlığı kendilerini önceleyen herhangi bir dayanağa bağlı olarak görmez ve görüşlerini desteklemek için deliller getirir. Birincisinde şöyle der:

"Akıl siyah ve beyazın var olmadan önce mümkün olduğuna hükmeder. Eğer bu imkân siyah ve beyaz taşıyan cisme ilişkin olup "bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür" denilebiliyorsa, bu takdirde, özü itibariyle beyaz ne mümkündür ne de imkân niteliğine sahiptir. Zira mümkün olan sadece cisimdir, imkân ise ona ilişkin bir kavramdır. O halde deriz ki: Özü itibariyle siyahın kendisi nedir; mümkün mü, zorunlu mu, yoksa imkânsız [mümteni] mi? Elbette ki onun mümkün olduğu söylenecektir. Bu da gösteriyor ki akıl, imkân konusunda yargıda bulunurken, onu kendisine dayandıracığı var olan bir özü [dayanak] kabule ihtiyaç duymamaktadır."⁴⁰

³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. K. Işık – M. Dağ, Kırkambar yay., İst., 1998, c. I, s. 113. Bu ifadeleri İbn Rüşd Gazali'den özetlemiştir.

³⁶ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 39.

³⁷ "Buradaki "yoktan" ifadesi yokluğun, kendisinden varlığın çıktığı bir şey olması anlamında değil, âlemin, önceden var olan hiçbir şey olmaksızın (lâ min şey) yaratıldığını ifade etmek üzere kullanılmaktadır." Engin Erdem, *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2006, s. 61, yaratma konusundaki farklı görüşler için ise s. 60-93.

³⁸ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 54.

³⁹ A.g.e., s. 42.

⁴⁰ A.g.e., s. 43.

Bu iddia karşısında Gazali'ye göre filozoflar, (İbn Rüşd'ü de buna dâhil edebiliriz) muhtemelen siyahlığın kendi özünde mümkün sayılmaması gerektiğini ileri sürecektir. Çünkü siyahlık hiçbir yerde bulunmaksızın dikkate alınırsa mümkün değil aksine imkânsız olur. O, ancak bir cisimde görünüm kazanırsa mümkün olabilir. Öyleyse cisim, görünümün değişimine hazır demektir ve üzerinde değişim mümkündür. Aksi takdirde siyahlığın kendi başına varlığı yoktur ki, imkânla nitelenebilsin.⁴¹

Gazali bu anlayışa karşı çıkar. Ona göre zihin dışındaki varlıklar kast edilerek, eğer siyahlık ve beyazlığın kendi başına herhangi bir varlığının olmadığı söyleniyorsa, evet onların bu şekildeki varlıkları yoktur. Ancak akıldaki varlıkları kast edilerek onların var olmadıkları söyleniyorsa, hayır onların bu şekildeki varlıkları vardır. Çünkü akıl, tümel (külli) bir siyahlığı düşünür ve onun özü itibariyle mümkün olduğu yargısına varır.⁴²

Gazali'nin ikinci delili filozofların nefis konusundaki görüşlerine dayanır. Gazali'nin aktardıklarına göre filozoflar, insan nefsinin kendi kendilerine var olan cevherler olduğu; ne cisim, ne madde, ne de madde ile iç içe buldukları kanaatindedir. İbn Sina (m. 981-1037) ve filozofların önde gelenlerinin, nefsin sonradan yaratıldığını; özü ve maddesi bulunmadığı halde, yaratılmadan önce onun için imkân halinin söz konusu olduğunu savunmaktadır.⁴³ Filozofların bu görüşlerinden hareketle Gazali, nefsin imkân halinin izafi bir nitelik olduğunu ve ne kâdir olan Allah'ın kudretine ne de faile bağlanabildiğini ileri sürer. "Öyleyse neye bağlanır?" diye soran Gazali'nin bu noktada söylemek istediği şudur: Filozofların görüşleri temele alındığında nefsin imkânı bir dayanağı gerektirmez.⁴⁴

Gazali bu noktada muhtemel bir itirazı da ele alır. Bu itiraz gereği Gazali'nin nefis konusunda ileri sürdüğü iddialar filozofları bağlamamış olur. İbn Rüşd'ün de yerinde bulduğu⁴⁵ bu itirazın özü şudur: "*Bazılarına göre nefis ezelidir ama bedenle ilişki kurması mümkündür. ... (Nefsin) yaratılmışlığını (hudûs) kabul edenlerden bir kısmı da onun maddeye içkin olarak bulunduğu, bazı yerlerde Galen'in de işaret ettiği üzere onun mizaca bağlı olduğuna inanmaktadırlar. Bu durumda nefis maddededir ve imkânı da maddesine bağlıdır.*"⁴⁶ Diğer taraftan nefsin yaratılmışlığını kabul edip de maddeye içkinliğine karşı çıkanlara göre ise insan nefsinin (nefs-i

⁴¹ A.g.e., s. 44.

⁴² A.g.e., s. 46.

⁴³ İbn Sina'nın bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 183-184.

⁴⁴ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 43.

⁴⁵ İbn Rüşd'ün fikirleri için bkz: İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

⁴⁶ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

nâtıka) maddeyi yönetmesi mümkün olmaktadır. Bu durumda yaratılıştan önceki imkân hali maddeye bağlı olmuş olur. Böylece nefis, maddeye içkin olmaksızın onunla ilişki kurmuş olur. Çünkü maddeyi kullanan ve yöneten nefistir. Böylece imkân hali nefse bağlanmış olur.⁴⁷ Sonuçta bu muhtemel itiraz, nefsin imkânının dayandığı bir dayanağın var olduğunu göstermektedir.

Ancak böyle bir itirazı Gazali kabul etmez. Ona göre yaratılanın (hâdis) imkânı, onu yaratmanın güç yetiren (Kâdir) için mümkün olması anlamındadır. Bu durumda nasıl ki imkân hali, kendisine içkin bulunmadığı halde, edilgin (münfail) olan bedenle ilişkide bulunuyorsa, aynı şekilde kendisine içkin bulunmamakla beraber etkinle (fail) de ilişki içindedir. Her ikisine de içkin olmadıkça, imkân halinin etkine ve edilğine olan nispeti arasında hiçbir fark yoktur.⁴⁸

Gazali bu örnek ve yorumlarıyla şu ana fikre ulaşmış olmaktadır. "İmkân", "imtina" ve "vücûb", akli yargılardır (kadâyâ akliyye). Çünkü bunların dışarıda bir dayanağa veya kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı yoktur.⁴⁹

2. İmkân gibi tümel kavramların zihin dışında bir karşılığı yoktur

Tümelin zihin dışında bir dayanağı gerektirip gerektirmediği, onun bir kavramdan ibaret olup olmadığı, felsefe tarihinde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda tikellerin mi tümelerin mi esas alınması gerektiği noktasında Platon ve Aristo'dan itibaren ciddi tartışmalar olmuş ve bu tartışmalar Ortaçağ Hıristiyan dünyasına kadar uzanmıştır.⁵⁰ Bu konu, Müslüman filozofların da üzerinde durduğu bir konudur. Gazali ve İbn Rüşd de buna en güzel örneklerdir. Her iki düşünürümüz de tümelin tanımında birleşseler de onun dışarıda bir dayanağı gerektirip gerektirmediği ya da dışarıda var olup olmadığı hususunda ayrılmaktadırlar.

Gazali'nin bu konudaki ana düşüncesi şu şekilde ifade edilebilir: İmkân tümel bir kavramdır ve dış dünyada bir karşılığı yoktur. Bu iddia, imkânın varlığa geçmeden önce yok olduğunu gerektirir. Her zamanki gibi filozofların görüşlerinden yola çıkan Gazali, önce

⁴⁷ Aynı yer.

⁴⁸ A.g.e., s. 46.

⁴⁹ A.g.e., s. 42, 44.

⁵⁰ Tümel ile ilgili tartışmalar için bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1047-1051.

onların görüşlerini özetler⁵¹ ve bu görüşlerde, filozofların tümele zihin dışında bir varlık vermediği⁵² sonucuna varmaya çalışır.

Gazali tümele zihin dışında varlık vermemeyi şu şekilde temellendirir: Duyuda yer alan şey, akılda da yer alır. Aralarındaki fark şudur: Duyuda topluca yer alan şeyleri, duyu ayrıştırılmazken akıl bunları ayrıştırabilir. Ayrışma sonucu, akılda bağlantılarından ayrılan ve tek başına kalan şey, tikel olması bakımından bağlantılarıyla birlikte bulunan şeye benzer. Şu var ki, akılda bulunan şeyin akledilirlere ve benzerleriyle bir tek ilişkisi vardır. İşte bu anlamda ona tümel denir. Şöyle ki; akılda önce duyunun algıladığı bireysel suret bulunmaktadır. Bu suretin cins içerisindeki diğer bireylerle tek bir ilişkisi söz konusudur. Nitekim biri, bir kişiyi gördükten sonra başka bir insanı görürse, onun zihninde insandan sonra atı gördüğünde olduğunun tersine başka bir insan şekli oluşmaz. Çünkü insanı gördükten sonra atı gören kimsenin zihninde iki farklı suret meydana gelmektedir. Aynı durum duylarda da söz konusudur. Örneğin suyu gören birinin hayalinde bir suret oluşur. Ondan sonra kan görecektiği başka bir suret daha oluşur. Fakat başka bir su gördüğünde ise başka bir suret oluşmaz. Aksine hayalinde izlenim bırakmış olan önceki suyun sureti, tek tek her suyun bir örneğidir. Bu nedenle onun bu anlamda tümel olduğu sanılabilir. Bir el gören birisi, bundan sonra başka bir el görürse onda yeni bir suret oluşmaz. Hatta aynı kaptaki ikinci defa aynı miktarda su gören kişide birinciden farklı hiçbir suret oluşmaz. El örneğinde ikinci gördüğü elin rengi ve miktarı farklı ise farklı bir renk ve miktar oluşur ama farklı bir el oluşmaz. Eller suret olarak aynı, fakat renk ve miktar olarak farklıdır. Akıl ve duyunun her ikisinde de tümelin durumu budur. Dolayısıyla örneklerden de anlaşıldığı üzere, bu durum hiçbir konumu olmayan tümelin var olmasına izin vermez. Akıl, kendisine işaret edilmeyen ve konumu olmayan bir şeyin varlığına elbette hükmedebilir. Nitekim âlemin yaratıcısının varlığına hükmetmektedir.⁵³

İbn Rüşd, Gazali'nin bu yaklaşımını kabul etmez. Ona göre Gazali, akli bireysel (şahsi) bir kavram olarak görmüş ve tümelliği de ona iliştiirmiştir. Gazali aklın bireylerde ortak olan kavramı gözlemesini, duyunun aynı şeyi birçok kez gözlemesine benzetmektedir. Çünkü bu ortak kavram, önce bir olup, tümel bir kavram değildir. Mesela Zeyd'deki canlılık, sayıca Halid'de görülenin aynıdır.

⁵¹ Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 197-198; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 702.

⁵² İbn Sina'nın görüşleri için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 42-59; İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ, İlahiyât*, c. I, s. 172-173, c. II, 180-184, 186-187; *Uyûnu'l-Hikme*, s. 84.

⁵³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 198-199.

Böyle bir şey ise yanlıştır. Çünkü böyle olsaydı, duyum idraki ile akıl idraki arasında hiçbir fark bulunmazdı.⁵⁴

Gazali tümellerin zihin dışındaki varlığını reddederek, imkânın da dış dünyada bir karşılığının bulunmasını reddetmiş olmaktadır. Bu doğrultuda o, renklilik, canlılık ve diğer tümel yargıların akılda olduğunu ve bunların nesnelere dış dünyada bulunmadığını savunur. O, aslında bu düşüncenin filozofların ilkelerinden olduğunu da söylemiştir. Zira Gazali, filozofların, tümellerin zihin dışında varlığını kabul etmediklerini düşünmektedir.⁵⁵

Gazali dış dünyada somut tikel varlıkların olduğunu ve bunların akledilir değil, duyulur olduğunu söyler. Somut tikel varlıklar, soyut akli kavramların soyutlanma sebebidir. Dolayısıyla "renklilik", siyah ve beyazdan ayrı olarak akılda bulunan bir kavramdır. Hâlbuki siyah, beyaz ve diğer renkler olmaksızın varlıkta herhangi bir renk düşünülemez. Sonuç itibarıyla tümel bir kavram olan renklilik sadece zihinde bulunan bir kavramdır. Bu nedenle de "o, varlığı dış dünyada değil, zihinde bulunan bir kavramdan ibarettir." denilir. Dolayısıyla imkân, imkânsızlık ve zorunluluk da renklilik gibi tümel kavramlardır ve dış dünyada varlıklarının zorunlu olarak bulunması gerekli değildir.⁵⁶

Gazali, imkânı zihinsel bir kavramdan ibaret görmenin filozoflarca itiraza maruz kalacağını burada da hatırlatır: Bu itiraza göre imkânı sırf akli bir yargı olarak kabul etmek imkânsızdır. Zira akli yargının imkâna ilişkin bilgi olmanın ötesinde hiçbir anlamı yoktur. İmkân ise bilinendir ve bilgiden başkadır. Üstelik bilgi, onu kuşatır, izler ve onunla olduğu şekliyle ilişkilidir. Bilgi yok sayılsa bile bilinen yok sayılmazken; tersine bilinen yok sayılırsa bilgi de yok sayılır. Öyleyse bilgi ve bilinen, biri ötekine bağlı iki şeydir. Eğer akıllı kimselerin imkân halini takdirden yüz çevirdiklerini ve onun farkına varmadıklarını varsaysaydık, o zaman şöyle derdik: İmkân hali ortadan kalkamaz; tersine mümkünler (imkân halleri) özleri gereği vardılar. Ne var ki, akıl bu durumu kavrayamamıştır. Akıl ve akıllılar yok olsa bile elbette ki imkân hali kalacaktır.⁵⁷

İbn Rüşd tarafından da kabul edilen⁵⁸ bu itiraza Gazali karşı çıkar ve öncelikle "akılın yargısının imkâna ilişkin bilgi olduğu ve bilginin de bilineni gerektirdiği" düşüncesini ele alır. Renklilik ve canlılık gibi tümellerin akılda bulunduğunu belirten Gazali, bu tümellerin bilinen (malum) olduğunu ancak nesnelere dışarıda bu-

⁵⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 703.

⁵⁵ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44 -45.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 45.

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 43.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

lunmadığını hatırlatır.⁵⁹ O bu hususun filozofların ilkeleriyle de çelişmediğini ve tümellerin dışarıda tümellikleriyle bulunmadığını yukarıda söylemişti.

İtirazın ikinci kısmında ise "akıllı kimselerin yokluğu veya farkına varamadıkları varsayılsa bile imkân hali yok olmaz" ifadesini ele alan Gazali, buna bir soruyla karşılık verir: Akıllı kimselerin yok oldukları var sayıldığında cins ve türden ibaret olan tümel kavramlar da yok olur mu? Bu soruya "evet" denmesi durumunda Gazali amacına ulaşmış ve bu tümellerin zihinsel kavramlardan ibaret oldukları sonucu ortaya çıkmıştır. Eğer bu soruya "hayır" cevabı verilip, bu tümellerin Allah'ın ilminde varlıklarını sürdürdükleri zannedilirse bu da Gazali'ye göre sonucu değiştirmeyecektir.⁶⁰ Dolayısıyla her iki durumda da tümeller zihinsel kavramlardan ibaret kalmış ve zihin dışında bir karşılık bulmamış olur.

Gazali'nin bu çıkarımlarına İbn Rüşd'ün önemli cevapları olmuştur. Bu cevaplar, şimdilik genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, tümelin zihin dışındaki tikellere dayandığı ana fikrinde toplanmaktadır.⁶¹

Sonuç itibariyle Gazali, imkâna hiçbir şekilde öncelik ve dayanak vermeyerek ortaya çıkabilecek muhtemel bir ezeliyet probleminin önünü kapatmıştır. Dolayısıyla onun anlayışında imkân, mümkünle eşzamanlı var olur ki âlemin yoktan yaratılması izah edilebilir.

II. İBN RÜŞD'DE İMKÂN MESELESİ

İbn Rüşd'ün imkân anlayışını ortaya koymada, Gazali'de olduğu gibi, varlık çeşitlerine bakmak büyük bir fayda sağlayacaktır. İbn Rüşd de kendisinden önceki birçok filozof gibi varlığı temelde ikiye ayırmıştır:

1. Zorunlu Varlık (el-Mevcud ez-Zarurî): İbn Rüşd, zorunlu varlık için "vâcibu'l-vücûd" kavramını kullansa da bu kavramın yerine "el-mevcud ez-zarurî" ifadesini kullanmayı daha uygun görür. Ona göre "el-mevcud ez-zarurî" Allah demektir.⁶²

2. Mümkün Varlık (el-Mevcud el-Mümkîn): İbn Rüşd buna "gerçek mümkün" (el-mümkîn el-hakîkî) de demektedir. Bu ifadeye vurgu yapması, İbn Sina'nın zorunlu varlığın altındaki varlığı bir yönüyle zorunlu bir yönüyle de mümkün kabul etmesinden⁶³ ileri gelmektedir. İbn Sina'nın böyle bir varlık çeşidini belirlemesine ve

⁵⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

⁶⁰ A.g.e., s. 45.

⁶¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 133-135.

⁶² A.g.e., c. I, s. 228.

⁶³ İbn Sina, *Necât*, İlahiyât, s. 224-226.

onda zorunluluk ve imkânı bir arada barındırmasına, İbn Rüşd, zorunluluğun imkânla ya da imkânın zorunlulukla vasıflanacağı sebebiyle karşı çıkar.⁶⁴ İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı Gazali'yle aynıdır.

Ancak İbn Rüşd "gerçek mümkün"den tam olarak ne kastettiğini izah etmemekle birlikte⁶⁵ bu mümkünün, İbn Sina'nın varlık ayırımındaki "el-mümkün el-hakiki" olup olmadığı konusunda da bir açıklaması yoktur. Öte yandan İbn Sina'nın "gerçek mümkün" dediği şey ile İbn Rüşd'ün dediği şey arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sina'nın "gerçek mümkün" dediği şey hem ontolojik hem de mantıksal anlamdaki imkânı ifade etmekte ama bu imkân sadece ayaltı varlıklarda geçerli olmaktadır.⁶⁶ İbn Rüşd'ün "gerçek mümkün" dediği şey ise mantıksal anlamı içermekle birlikte, her halükarda ontolojik bir yöne işaret eden, ancak İbn Sina'daki gibi belli bir varlık grubuna has olmayan bir imkânı belirtir. Bu farklılık İbn Rüşd'ün imkân anlayışını inceledikten sonra daha da belirginleşecektir.

İlk tespit olarak İbn Rüşd'ün gerçek mümkün dediği şeyin genel olarak, sebepli (ve sebep), bileşik, yaratılmış, hareketli, zamanla ilişkili, cinsi, faslı, genel ve özel sureti bulunan, tanımlanabilen, oluş ve bozuluşu kabul edebilen, etkin ve edilgin bir varlık olduğu söylenebilir.⁶⁷ Onun, çoğu zaman aynı şeyi ifade etmeseler de mümkün ile imkânı birbirinin yerine kullandığını⁶⁸ da düşünecek olursak, imkânın mümkününe ait böyle bir hal olduğu söylenebilir. Bu yorum İbn Rüşd'de imkânı ifade eden maddenin durumunu anlamada bir çıkış noktası olabilir. Aksi takdirde onda, âlemin kıdeminden çok maddenin kıdemi bir muamma olarak kalacaktır.

Mümkünün imkânını belirleyen ölçütün ne olduğu konusunda İbn Rüşd, İbn Sina'dan yana bir tavır takınmaktadır.⁶⁹ İbn Rüşd'e göre imkânın ölçütü akıldır. Ona göre akla uygun (makul) olan mümkündür. Zira fail, imkânsız bir şeyi yaratamaz. Bir şey güç yetirebilir olduğu için imkân sahasında değildir, o şey imkân sahasında olduğu için güç yetirebilirdir ve dolayısıyla mümkündür.⁷⁰

⁶⁴ Bu ayırımlar ve ayrıntıları için bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s.92, 126, 229-231; *Kitâbu'l-Keşf an Menâhici'l-Edille*, *İbn Rüşd'ün Felsefesi* içinde, çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, TTK, Ankara, 1955, s. 48.

⁶⁵ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yay. Birinci Baskı, İst., 2003, s. 175.

⁶⁶ İbn Sina'nın gerçek mümkün ile ilgili fikirleri için bkz. İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 238-239; Bu konuda ayrıntılı izah için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 146-150; *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 213-218.

⁶⁷ Ulaşılan bu sonuçlar için bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 175.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 16, 126.

⁶⁹ İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 123.

Öyleyse İbn Rüşd'e göre imkân sahası, akla ve mantığa uygunlukla çizilebilir.

İbn Rüşd'e göre mümkün (veya imkân) hem zorunluya hem de imkânsıza karşıttır. Bu durum onun bu kavramları tanımlamasında görülmektedir:

Mümkün: Hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye denir.

İmkânsız: Bir fiili kabul eden dayanağa (mevzu) verilen adın karşıtına denir.

Zorunlu (zarurî): Kabul edilen şeye verilen adın karşıtına denir.⁷¹

Bu tanımları, Gazali'nin renk-cisim örneğinden yararlanarak şöyle netleştirebiliriz. Örneğin, siyah renkli bir cismi ele alalım. Burada kabul edilen, siyahtır. Kabul eden yani dayanak ise cisimdir. İbn Rüşd'e göre hem siyah hem de cisim mümkündür. Kabul eden cismin karşıtı olan yani dayanağın karşıtı olan "dayanağın bulunmaması", "imkânsız"dır. Kabul edilen şey olan siyahın karşıtı yani kabul edilemez olan, başka bir ifadeyle, bir dayanakta yer almayan, alamaz olan şey de "zorunlu"dur. Bu duruma göre mümkünün, zorunlu ve imkânsızın karşıtı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yukarıda mümkün ile imkânın bazen aynı anlamda kullanıldığını söylememiz de bu tanımların bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Zira söz konusu tanıma göre hem bir fiili kabul edene hem de kabul edilen şeye mümkün denilmektedir.

Mümkünün imkânsıza karşıt olması ve aralarında hiçbir orta terimin olmaması, mümkün olan bir şeyden önce, onun imkân halinin gelmesine temel teşkil etmiştir. İbn Rüşd'e göre eğer bir şey, var olmadan önce mümkün değilse, bu şey zorunlu olarak imkânsızdır (mümteni). İmkânsız varlık olarak kabul etmek imkânsız bir yanıştır. Mümkünü var olarak kabul etmek ise imkânsız bir yanlış olmayıp mümkün bir yanıştır. İşte burası İbn Rüşd'ün Gazali'den ayrıldığı noktanın temelini oluşturacaktır. Çünkü Gazali imkânın fiille birlikte bulunduğunu savunmaktadır. İbn Rüşd'e göre ise imkân ile fiil çelişiktir ve aynı anda bir arada bulunamazlar. Ona göre Gazali'nin dediği gibi imkân-fiil birlikteliği söz konusu olursa, bir şey imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüşecektir. Bu da zorunlunun mümkününe dönüşmesine benzemektedir ki bu yanıştır.⁷²

⁷¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, c. I, s.126; *el-Keşf*, s. 111.

⁷² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 114.

Mümkünün zorunluya karşıt olmasına gelince, kanaatimizce bu şekliyle mümkünden, varlıksal zorunluluk, nedensizlik, teklik ve birlik gibi vâcibin zorunluluk özelliklerinden mahrum bırakılması kast edilmiştir.

İbn Rüşd'ün mümkünü imkânsız ve zorunluya karşıt kabul etmesi başka bir açıdan da değerlendirilebilir. Buna göre imkân, zorunlunun karşıtı olurken ona var olamama ihtimali; imkânsızın karşıtı olurken ise ona var olma ihtimali verilmiştir. Bu da imkânın her halde ve bir şekilde varlıksal olduğunu göstermektedir.

İbn Rüşd metafiziğinde imkânın ne anlama geldiğini ortaya koymada "kuvve" iyi bir izah kapısı olmuştur. Bu durumu onun *Tehâfüt* ve *Telhîs*'teki ifadelerini karşılaştırdığımızda açıkça görebiliriz. İbn Rüşd *Telhîs*'te, kuvveyi, fail ve münfail kuvveler olmak üzere iki guruba ayırmış ve onları açıklamıştır.⁷³ Bu ifadelerin hemen hemen aynısını *Tehâfüt*'te de görmekteyiz. Ancak aralarında ince bir fark vardır. O da *Tehâfüt*'te "kuvve" yerine "imkân" kavramının kullanılmış olmasıdır.⁷⁴ Böylece "kuvve" ve "imkân" adeta eşanlamlı kabul edilmiştir. Bu nedenle "kuvve"nin ve "kuvve"nin kendisiyle açıklık kazandığı "fiil"in ortaya konması gerekmektedir:

1. Kuvve – Fiil

İbn Rüşd'e göre "kuvve" ile madde ve "fiil" ile suret arasında bir açıdan ilişki vardır. Dolayısıyla bu ilişki nedeniyle kuvve maddeye fiil de surete benzemektedir.⁷⁵ Diğer yandan "kuvve" bir açıdan yokluktur (madum), ancak bu yokluk, gelecekte yok olma özelliği bulunabilecek türdendir.⁷⁶ Yoksa İbn Rüşd'ün anlayışında mutlak anlamda bir yokluk söz konusu değildir.⁷⁷ "Kuvve", şeydeki yetenek ve bilfiil var olma imkânı olması açısından var olma imkânını ifade eder.⁷⁸ Bu bağlamda "kuvve" bir yönden imkândır. Fiil de bu noktada kuvvenin zıddı olmakta ve bir şeyin "bilkuvve mevcuttur" ifadesindeki anlamını belirtmeyen, buna benzemeyen bir durumdaki varlığına işaret etmektedir.⁷⁹

⁷³ İbn Rüşd, *Telhîsu Mâba'de't-tabî'a*, (Metafizik Şerhî), çev. M. Macit, Litera yay., İst., 2004, s. 71-72.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 16-17.

⁷⁵ Bu sonuç İbn Rüşd'ün şu ifadesine dayanmaktadır: "Kuvve, öne alma ve sona bırakma (teşkik) yoluyla kullanılır ise maddeye eklenir ve onun gölgesidir. Bunun gibi, fiil de eğer öne alma ve sona bırakma yoluyla kullanılır ise suretin eklenilerinden biridir ve onun ayrılmaz gölgesidir." İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 79, benzer ifadeler için ise bkz. s. 55-56.

⁷⁶ A.g.e., s. 24.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 168, 171, 170; *Tefsiru Maba'de't-tabî'a*, İntişârâtı Hikmet, Tahran, tarihsiz, c. II, s. 585-586, 1116-1117.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 74.

⁷⁹ A.g.e., s.74.

İbn Rüşd, "kuvve"nin ayrıca birçok tanımı olduğunu da belirtmiştir. Büyük oranda Aristo'dan alınan bu tanımlardan en önemlilerine göre "kuvve", bilfiil var olmaya, kendisiyle hazır ve kabul edici olunan şey de demektir. Bu "kuvve", "heyula" için söylenen "kuvve"dir. "Kuvve"nin felsefî anlamda ve asıl kullanımını İbn Rüşd'e göre budur. Bu tanım çerçevesinde, bilfiil mevcut olan, bilkuvve var olmayandır. Bilfiil mevcudun çeşitleri bilkuvve mevcudun çeşitlerinin zıddı olmaktadır.⁸⁰

İbn Rüşd'e göre kuvveler genel olarak etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayrılır. Etkin kuvveler, başkasında etkide bulunan yani fiil yapan kuvvelerdir. "Doktor bir insan" buna örnek verilebilir. Fail kuvveler, doğasıyla fail olanlar (ateş gibi) ve arzu ve iradesiyle fail olanlar (irade sahibi olanlar) olmak üzere iki grupta mütalaa edilebilir. Edilgin kuvveler ise başkasından etkilenme özelliğine sahip olup kendisinden etkilenmeyen kuvvelerdir. Bir ev veya bir yapı buna örnek verilebilir.⁸¹

İbn Rüşd'e göre kuvvenin öncelikli anlamı imkân ve mümkündür. Kuvveyi tanımlamak için "fiil"in tanımından yararlanan İbn Rüşd, kuvve ve fiil zıtlığının her iki kavramın tasavvurunu sağlayabileceğini düşünmektedir.⁸² Bu doğrultuda fiili, kısaca "*bilkuvve mevcut olmaktan başka bir durumdaki varlıktır*"⁸³ şeklinde tanımlar. Ancak burada asıl mesele kuvve-fiil ikilisinden hangisinin önce olduğudur. İmkânın mümkünden önce olup olmadığı meselesine açılım sağlayacak bu hususta İbn Rüşd, Aristo'nun felsefe tarihi bilgisinden yararlanır. Antik çağda Megara Okulu gibi bazı ekollerin, kuvvenin fiil ile birlikteliğini savunduklarını, Eş'arilerin de bu yolda olduğunu belirten İbn Rüşd, bunların, "fiil olunca kuvve vardır, fiil olmadığına ise kuvve yoktur" düşüncesinde olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla bu anlayış, kuvve-fiil eşzamanlılığını doğurmaktadır. Aristo'nun örneğiyle söylenecek olursa, bina yapan bina yapma gücüne, ancak bina yaptığı anda sahiptir. Bina yapan kişinin bu sanatı kullanmaktan kesildiği anda ise artık ona sahip değildir.⁸⁴ Aristo ve İbn Rüşd bu düşünceye karşı çıkar. İbn Rüşd'ün karşı

⁸⁰ Bu tanımlar için bkz. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 22-24, 71; *Tefsir*, c. II, s. 582-585; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İst. 1996, s. 262-263, V. Kitap, 12. Böl., 1019a, 15-30; s. 394, IX Kitap, 1. Böl., 1046a 10-20; s. 265, V. Kitap, 12. Böl., 1020a, 1-5.

⁸¹ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 71-72; *Tefsir*, c. II, s. 1110; Aristoteles, *Metafizik*, s. 394-395, IX kitap, 1. Böl., 1046a, 20-30. *Tehâfüt*'te bu ifadelerin benzeri geçmekte olup aralarındaki fark kuvve yerine imkân kavramının bulunmasıdır. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 17-18.

⁸² İbn Rüşd, *Telhis*, s. 73.

⁸³ *A.g.e.*, s.74.

⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 397-398, IX. Kitap, 3. Böl. ve devamı; İbn Rüşd, *Tefsir*, c. II, s. 1126-1128.

çıkışında Aristo'nun gerekçeleri kadar Gazali'nin imkân konusunda filozoflara yönelttiği eleştiriler de etkili olmuştur. Bu nedenle İbn Rüşd şöyle der: Bazıları imkânın (kuvve) varlığını, mümkün olan şeye zaman bakımından önce olduğunu inkâr ederler ve mümkünü fiille beraber kabul ederler. Bunların, mümkünün tabiatını temelden ortadan kaldırmaları, mümkünün zorunlu (zaruri), zorunlunun da mümkün olmasını gerektirir. Bunlar imkânı salt fiil yönüyle ortaya koyarlar ki, bu yanlıştır.⁸⁵

Ancak kuvve, İbn Rüşd için her zaman önce midir? Bu noktada o, tikel-tümel şeklinde iki bakış açısı sergilemektedir. Ona göre kuvvenin sebeplilik açısından değil, sadece zamansal açıdan fiilden önce gelmesi tikeller seviyesinde görülmelidir ve burada kuvveyi temsil eden heyuladır.⁸⁶ Yoksa aslında fiil diğer bütün yönlerden kuvveden önce olmalıdır.⁸⁷ Aksi takdirde Aristo öncesi filozofların çoğunun yaptığı gibi, tüm yönlerden kuvvenin önceliği söz konusu olursa, meselenin sadece maddi ilkedden ibaret görüldüğü ortaya çıkacaktır ki bu kabul edilemezdir.⁸⁸ Bu nedenle İbn Rüşd'e göre fiil, tümel anlamda, zaman ve nedensellik açısından kuvveden öncedir. Doğa bilimindeki dört çeşit değişimde, her değişenin bir de-ğiştiricisinin olduğu kuralını temele alarak yola çıkan İbn Rüşd, şunları söyler: Kuvvenin kendiliğinden fiile çıkma özelliği yoktur. Cevherde, nitelikte ve nicelikteki değişimlerde hareket ettirici ve fail dışarıdandır. Mekândaki değişimde ise failin durumu konusunda ihtilaflar olsa dahi burada da fiilin kuvveden önce olduğu görülür. Fiil, kuvvenin kemali olup, onun varlığının sebebi ve gaye sebebi- dir. Sonuç itibariyle fiil, etkin ve gaye sebep olması bakımından öncedir. Gaye sebebinin, sebeplerin sebebi olduğunu düşünürsek, asıl önceliğin bu konumdaki fiilde olduğu görülür.⁸⁹ İbn Rüşd'ün bu son izahı, kuvve halindeki şeyi fiil haline çıkaracak bir failin var olması gerektiğini göstermektedir. Bu yorum, ileride tartışılacak olan İbn Rüşd'deki "maddenin kıdemi" hususunu bir nebze de olsa yumuşatacaktır. Ancak failin önceliğini gerektiren fiilin önceliği şek- lindeki bu anlayış, içerisinde "nasıl bir öncelik?" sorusunu bırak- maktadır ve bu problem çözümlenmelidir. Aksi takdirde âle- min/maddenin kıdemi meselesi kapalılığını sürdürecektir.

İbn Rüşd, imkân anlayışını izah etme ve ona açılım sağlamada kuvve kadar heyulayı da kullanmıştır. Bu nedenle heyulayı da kısaca ele almak gerekmektedir:

⁸⁵ İbn Rüşd, *Telhis*, 75.

⁸⁶ *Age*, s. 80, 82; Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 160.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 83.

⁸⁸ *A.g.e.*, s. 79-80.

⁸⁹ *A.g.e.*, s. 80-81; Aristoteles, *Metafizik*, s. 408-413, IX kitap, 8. Böl, 1049b, 1050a, 1050b.

2. Heyula

İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşleri de büyük ölçüde Aristo'ya dayanır. *Tefsir* ve *Telhis*'inde onun heyula ile ilgili görüşlerine bir itiraz getirmeyerek onun düşüncelerine ortak olmuştur.

İbn Rüşd, "heyula" ve "madde" kavramlarını genellikle birbirinin yerine kullanır. Maddenin birçok tanımı olduğunu, onun biçimlenmemiş ilk madde anlamına gelmekle beraber sureti olan madde için de "heyula" kavramının kullanıldığını söyler. Sureti olan maddelere dört unsur örnek gösterir. Sureti olan madde de iki türdür: Birincisi, dört unsur için olanıdır. Bunun özelliği, diğer suretler yerleştiğinde kendisinde bulunan ilk suret bütünüyle fesada uğramaz, aksine ara bir tarzda varlığını sürdürür. İkinci türde ise parçaları birbirine benzer bazı cisimlerin nefsi kabul etme yeteneğinde olduğu gibi ikinci bir suret geldiği zaman kendisinde bulunan birinci suret varlığını sürdürür. Bu çeşit madde, konu (mevzu) ismine özgüdür. Diğer taraftan bileşik olan şeyin parçalarına, nicelik bakımından o şeyin maddesi denir.⁹⁰

Maddenin, yani ilk maddenin cevher olduğu konusunda ihtilaf- lar bulunduğunu söyleyen İbn Rüşd, ancak filozofların birçoğu tarafından onun cevher olarak kabul edildiğini de kaydeder.⁹¹

İbn Rüşd'e göre madde bir açıdan bakıldığında iki grupta değerlendirilebilir: Birincisi "duyusal madde"dir ki, bu, bireysel varlıklar için geçerlidir. Diğeri ise "akılsal madde"dir ki, bu da matematiksel şeylerin maddesidir. Bu anlamdaki madde, akılsal veya mantıksal anlamda bir maddedir. Ayrıca İbn Rüşd, örneğin daire gibi matematiksel şeylerin tamamen maddeden ayırık olmayıp duyusal maddeye benzeyen bir özelliğinin olduğunu da ifade eder.⁹² Başka bir açıdan da madde ikiye ayrılır: İlki, madde ismine özgü olup cevherdeki değişime konu olan sınıftır. Diğeri ise değişim türlerine konu olan sınıftır ki, bu da çoğunlukla "konu" (mevzu) ismine özgüdür.⁹³ Dört değişim türü olan oluş-bozuluş (kevn-fesad), büyüme-eksilme (numuv-naks), yer değiştirme (nukle) ve dönüşüm (istihale) bu dayanak (mevzu) denen madde üzerinde gerçekleşir.⁹⁴

Maddenin bu derece farklı anlamlar kazanması, İbn Rüşd'ün "imkân bir dayanağı gerektirir" iddiasını anlamada önemlidir. Kabul edilecek "madde"ye göre imkânın kazanacağı anlamlar, beraberin-

⁹⁰ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27, 55-56.

⁹¹ A.g.e., s.56.

⁹² A.g.e., s. 63; Aristoteles, *Metafizik*, s.352, VII. ktp, 11.Böl., 1037a 1-10.

⁹³ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 60.

⁹⁴ A.g.e., s.55-56.

de bir takım sorunlar getirecektir. Ontolojik yönlü bir madde kabul edilmesi durumunda maddenin yaratılıp yaratılmadığı sorunu, bunun dışındaki bir anlam kabul edildiğinde ise bu maddeden neyin kastedildiği meselesi ortaya çıkacaktır. İbn Rüşd'ün bu konulardaki ifadelerinin bazen birbirine karıştığı görebiliriz. Ancak şu var ki, onun "imkân bir dayanağı gerektirir" iddiasında söz ettiği dayanağın –ki o buna madde de diyor- büyük oranda ontolojik yöne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün "madde" veya "heyula" ile ilgili açıklamalarına baktığımızda şu netice dikkat çekmektedir: Ona göre madde bir dayanaktır, mevzudur, mahaldir, konudur. Bu kavramların hepsi, maddenin, "üzerinde bir değişimin meydana geldiği şey" olduğunu göstermektedir. Yine madde, oluşan her şeyin temelinde vardır ve olmalıdır. Yoktur denirse o şey basit olmuş olur. Basit olunca, onda yokluk da olmaz, değişmez, tözü başka bir töze de dönüşmez⁹⁵ ve tıpkı Tanrı gibi bir varlık olmuş olur.

"Oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği bu maddenin kendisi oluşmuş mudur?" Önemli sonuçlara sebep olacak bu soruya İbn Rüşd'ün cevabı "hayır"dır. Maddenin kendisi oluşmamıştır (gayru mütekevvin).⁹⁶ Eğer oluşmuş olsaydı, başka bir maddeye muhtaç olur ve bu durum sonsuza kadar giderdi. Yine, madde oluşmuş olsaydı, bu oluşma maddenin suretle birleşmesinden meydana gelirdi. Her oluşan şey yalnızca belli bir şeyden oluşmaktadır. Bu durum ya sonsuz olan madde doğrultusunda sonsuzca sürüp gitmelidir ki, bu, ezeli bir muharrik kabul etsek bile imkânsızdır. Çünkü sonsuz bir şey, fiilen var olamaz. Ya da suretlerin oluşmayan ve yok olmayan bir dayanak üzerinde birbirini izlemesi ve bu izlemelerin de ezeli ve döngü biçiminde olması gerekecektir. Bu durumda, burada ezelden beri oluşan ve yok olan şeylerde görülen bu izlemelerin ifade ettiği ezeli bir hareketin bulunması zorunludur. Dolayısıyla şu açıkça ortaya çıkmıştır: Oluşan nesnelere her birinin varlığı, ötekinin yokluğu; yokluğu da ötekinin varlığı demektir. Eğer böyle olmazsa bir şey hiçbir şeyden (gayruş şey) meydana gelmek zorunda olacaktır. Çünkü oluşmanın (tekvin) anlamı, bir şeyin kuvve halinden fiil haline dönüşmesi ve değişmesidir. Bu açıdan bir şeyin yokluğunun (adem) varlığa (vücut) dönüşmesi ve var olmakla nitelenmesi, yani onun oluştuğunun söylenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla geriye, birbirine karşıt olan suretleri üzerinde bulunduran ve bu suretlerin, kendisinde birbirini izlediği bir şeyin

⁹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 164.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 45.

bulunması kalmaktadır.⁹⁷ Bu dayanak da İbn Rüşd'e göre madde-
dir.

Öyleyse madde, İbn Rüşd'ün anlayışında bilfiil ve tanım halini
alacak olan kuvve halindeki şeydir. Suret ise bilfiil ve mahiyettir.
Duyulur fert ise bu ikisinin birleşiminden meydana gelen şeydir.⁹⁸
Madde kuvve halini, suret ise fiil halini ifade eder.⁹⁹

İbn Rüşd'ün madde, kuvve ve fiil ile ilgili fikirlerine baktığımız-
da imkânın kuvve ve maddeyi ifade ettiğini görmekteyiz. Bunların
yanında imkânın mümkünden önce bulunduğu konusundaki iddia-
ların ise büyük oranda kuvve-fiil önceliğiyle anlam kazandığı ortaya
çıkılmaktadır. Madde anlayışı ile de sıkı bir ilişki içerisinde olan bu
iddiaların, beraberinde âlem, zaman ve en önemlisi de maddenin
kıdemi gibi sorunları doğurduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir.
Böyle bir anlayışın oluşmasında Aristo'nun etkisi de inkâr edi-
lemez bir gerçek olarak görünmektedir. Ayrıca Gazali'nin, filozofla-
ra ait fikirleri iki ana nokta çerçevesinde reddetmesinin de İbn
Rüşd'ün bu konudaki düşünceleri için bir ilham kaynağı olduğunu
söylemek mümkündür.

İmkânın Önceliği ve Zihin Dışında Bulunması Meselesi

Gazali'nin âlemin ezeliğini ortadan kaldırmaya yönelik olan
"imkânın mümkünle birlikteliği" anlayışına, İbn Rüşd "imkânın
mümkünden önce gelmesi gerektiği" düşüncesiyle karşı çıkmıştır.
Bu düşüncesinin temelinde de öncelikle kuvve-fiil ilişkisi ve heyula
konusunu yerleştirmiştir. Buna ilave olarak Gazali'nin kendi iddia-
sını temellendirmek ve filozofların çelişkilerini ortaya koymak için
ileri sürdüğü iki önemli konu çerçevesinde verdiği cevapları da esas
almıştır. Bu iki konu, birbiriyle iç içe ve birbirinin devamı olan, im-
kânın zihin dışında bir dayanağı gerektirip gerektirmediği meselesi
ile tümellerin zihin dışındaki durumu hakkındadır. Gazali'nin bu
konudaki düşüncelerini sunduğumuz yöntemle şimdi İbn Rüşd'ün
fikirlerine bakalım:

1. İmkân zihin dışında bir dayanağı gerektirir

İbn Rüşd'e göre imkân bir dayanağı gerektirir. Bu dayanak
maddedir. İmkân bu mahalde yer alır. Böylece her hâdis varlık var
olmadan önce mümkün olmuş olur.¹⁰⁰ İbn Rüşd'ün bu düşüncesin-
de, Mutezilenin "yok bir tür tözdür" anlayışı¹⁰¹ etkili olmuştur.¹⁰²

⁹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 124.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 55.

⁹⁹ *A.g.e.*, s. 61.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 123-124.

¹⁰¹ Mutezilenin tüm âlimleri bu anlayışı kabul etmeseler de büyük çoğunluğu bu
kanaati benimsemektedir. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Fahrettin Razi, *el-*

Ona göre imkânla nitelendirilen ve imkânsızın karşıtı olan şey, fiil haline çıkarsa, o artık imkân halinden fiil haline çıkan şey değildir. Başka bir ifadeyle üzerinde değişmenin gerçekleştiği madde, fiil haline geçince veya farklı bir şekle bürününce, artık o, dayanak olan madde değil başka bir şeydir. Çünkü fiil haline çıktığı anda imkân hali ortadan kalkmış olur. O ancak bilkuvve olması bakımından imkân haliyle nitelendirilebilir. Bu imkân halini kendisinde bulunduran şey, kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüşen dayanaktır. Bu durum mümkünün tanımından da anlaşılmalıdır. Mümkün, var olmaya ya da var olmamaya elverişli bir durumda bulunan "yok"tur. Bu mümkün olan "yok", hem yok olması hem de fiilen var olması bakımından mümkün olmayıp, sadece kuvve halinde bulunması bakımından mümkündür. İşte bu noktada Mutezileden ilham alan İbn Rüşd, yokluğun varlığın karşıtı olduğunu söyler. Ona göre bunlardan her biri ötekenden sonra gelir. Bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca, onu bu şeyin varlığı; varlığı ortadan kalkınca da yokluğu izler. Yokluğun bizzat kendisi varlığa, varlığın bizzat kendisi de yokluğa dönüşemeyeceği için bunları kabul eden üçüncü şeyin bulunması gerekir. İşte "imkân", "oluşma" (tekin) ve "dönüşme" (intikal) ile nitelendirilen şey bu üçüncü şeydir. Yoksa yokluk ne oluşma ile ne de değişme ile nitelendirilebilir. Yine fiilen var olan şey de bu şekilde nitelendirilemez. Çünkü var olan şey fiil haline dönüştüğünde, oluşma, değişme (tağyir) ve imkân niteliği ondan kalkmış olur. O halde oluşma, değişme ve karşıtların birbirine dönüşmesinde olduğu gibi, "yokluktan varlığa dönüşme" ile nitelendirilebilecek bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerekir. Yani onların, üzerinde birbirini izleyecekleri bir dayanaklarının bulunması zorunludur. Ancak bu dayanak bütün ilintilerdeki değişmelerde fiil halinde iken tözde kuvve halinde bulunmaktadır.¹⁰³

İbn Rüşd'e göre, imkân ve değişme ile nitelendirilen bu dayanak, var olan, yani fiilen var olması dolayısıyla kendisinde oluşma

Muhassal (Kelâm'a Giriş), çev. Hüseyin Atay, Kültür bak. yay., Ankara, 2002, s. 45-51.

¹⁰² İbn Rüşd, *el-Keşf* eserinde Mutezile hakkında bilgi sahibi olmadığını söylemektedir. (Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.52-53.) Ancak burada da olduğu gibi *Tehâfût*'ünde Mutezile mezhebinden çeşitli görüşler aktarmıştır. Onun Mutezile âlimlerinin eserlerini okuyup okumadığı ve bunlara vakıf olup olmadığı hakkında henüz kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bu konu araştırılması gereken bir husustur. Gazali'nin, eserlerinde Mutezilenin görüşlerinden çokça söz ettiğini düşünürsek (bkz. Gazali, *el-İktisâd*, s. 54, 65, 67, 100.) İbn Rüşd'ün bu görüşleri bu yollardan edindiğini düşünebiliriz. Bu görüşlerin Aristoteles'in kanaatleriyle benzerlik gösterdiğini ve Gazali'nin Mutezileyi tekfir dairesine dâhil etmediğini (Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Y. Pakiç, Umran yay., İst., 1998, s. 56) gören İbn Rüşd'ün bir dış kaynak (Aristoteles) yerine Mutezile gibi bir iç kaynağı referans göstermeye yöneldiğini söyleyebiliriz.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Tehâfûtü't-Tehâfût*, c. 1, s. 127.

bulunan şey olamaz, çünkü imkân ve değişme de geçip gitmekte ve kendisinde oluşma bulunan şeyin ise oluşan şeyin bir parçası olması gerekmektedir. O halde burada imkân halini kabul eden, değişme ve oluşmayı kendisinde bulunduran bir dayanağın olması gerekmektedir. "Oluştur", "değiştir" ve "yokluktan varlığa geçti" denen şey işte bu dayanaktır. Öte yandan bu dayanak, fiile çıkan yani fiilen var olan şeyin tabiatında bulunmaz. Çünkü durum böyle olsaydı, var olan şey oluşamazdı. Zira oluşma, var olandan değil, yok olandan meydana gelmektedir. İşte bu tabiatın (dayanağın) kabulü hususunda filozoflar ile Mutezile birleşmişlerdir. Fakat filozoflar dayanağın fiilen var olan suretten yani varlıktan ayrılamayacağını savunurlar. Örneğin spermin kana, kanın da embriyonun organlarına dönüşmesindeki gibi, bir varlıktan başka bir varlığa dönüşmesini kabul etmektedir. Çünkü madde adı verilen bu dayanak, varlıktan yoksun olsaydı, kendi özü dolayısıyla var olurdu. Özülle var olunca da ondan bir oluşma ortaya çıkmazdı. Onlara göre işte bu tabiata, var oluş ve yok oluşun nedeni olan ilk madde (heyula) adı verilmiştir. Bu tabiattan yoksun olan her varlık, onlara göre, ne oluşur ne de yok olur.¹⁰⁴

İbn Rüşd'ün bu ifadeleri failin fiilinin mutlak var etmeye ilişmediğini ve yoktan var etmediğini ortaya çıkartmaktadır. Çünkü ona göre "*failin fiili, kuvve halinde bulunan bir şeyi fiil haline çıkartmaktan başka bir şey değildir.*" Failin fiili, bir şeyi kuvve halindeki varlıktan fiil halindeki varlığa dönüştürmek ve dolayısıyla yokluğu ortadan kaldırmak suretiyle var etme bakımından var olan bir şeye ilişir. Yine bu fiil, bir şeyi fiil halindeki varlıktan kuvve halindeki varlığa dönüştürmek ve böylece onun yokluğunun (adem) ortaya çıkmasını sağlamak suretiyle yok etme bakımından var olan bir şeye ilişir. Dolayısıyla her iki durumda da failin fiili var olan bir şeye ilişir.¹⁰⁵ Bu ilişme biçimini İbn Rüşd, "birincil" (evvelen) ve "özünlü" (bizzâtihi) ilişme olarak değil, tabir yerindeyse ikincil ve ilintili (bilaraz) bir ilişme olarak görür. Zira eğer failin fiili yokluğa birincil ve özünlü olarak ilişirse, failin fiili salt yokluğa ilişmiş olur ki, Gazali'nin kabul ettiği görüş de budur.¹⁰⁶ Bu nedenle bir şey hiçbir biçimde var olmayacak ölçüde yok olmaz. Yalnız, âlemin bir başka surete dönüşmesi yoluyla yok olması mümkündür. Çünkü bu durumda yokluk bir başka duruma bağlıdır ve ilintilidir.¹⁰⁷ Failin

¹⁰⁴ A.g.e., c. I, s. 128.

¹⁰⁵ A.g.e., c. I, s. 155, 166.

¹⁰⁶ A.g.e., c. I, s. 167, 169-170.

¹⁰⁷ Âlemin yok olması hususunda Gazali'nin filozoflar adına aktardıkları İbn Rüşd tarafından da benimsenmiştir. Buna göre imkân hali yok olmaz. Âlem yok olduğunda geriye onun imkân hali kalır, bunun nedeni, mümkünün imkânsıza dönüşmemesidir. Bu imkân hali göreceli bir şeydir. Her sonradan var olan şey

fiilinin yokluğa birincil ve özünlü olarak ilişemez olması, İbn Rüşd'e göre failden birincil olarak çıkanın varlık, ikincil olarak çıkanın da yokluk olduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, önce varlık, sonra yokluk olur; önce yokluk, sonra varlık olmaz.¹⁰⁸ Öyleyse İbn Rüşd'e göre, oluşan ve yok olan şeylerin (kâin ve fâsid) üç ilkesi vardır: Öz bakımından olan ilkeler, madde ve suret; ilinti bakımından olan ilkeler ise yokluktur.¹⁰⁹

İbn Rüşd bu tablo doğrultusunda kelimacıları şöyle eleştirmiştir: Onlar failin fiilinin yalnızca var etmeye iliştiğini söylerken, yok etmeye iliştiğini söyleyememişlerdir. Çünkü yok etmede amaç yokluktur. Bu nedenle de failin fiilinin yokluğu ortadan kaldırmaya değil, yalnızca var etmeye iliştiğini söyleyebilmişlerdir. Bu durumda yokluk söz konusu olmamalıyken onlar failin fiilinin yokluğa iliştiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü onlara göre, var olanın iki durumu vardır: 1. Mutlak yok olarak içerisinde bulunduğu durum. 2. Fiil halinde var olarak içerisinde bulunduğu durum. Failin fiili, bu her iki durumda da yani var olan şey hem fiil halinde var olarak bulunduğu hem de yok olarak bulunduğu ona ilişmez. O zaman geriye şu iki seçenek kalır: Failin fiili ya varlığa ilişmektedir ya da yokluğa ilişip bu yokluk bütünüyle varlığa dönüşmektedir. O zaman bunu kabul eden kişi yokluğun kendisinin varlığa ve varlığın kendisinin de yokluğa dönüşeceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla da failin fiilinin bu iki karşıt şeyden birinin bütünüyle ötekine dönüşmesine ilişeceğini mümkün görmesi gerekir. Fakat bu imkânsız olan bir durumdur.¹¹⁰ Bu ifadeleriyle İbn Rüşd, Gazali'nin yoktan var etme fikrini reddetmiş olmaktadır. Onun "*İmkân ve madde her sonradan var olan şey için zorunlu iki unsurdur.*" ifadesi¹¹¹ de bunu doğurmaktadır.

Tüm bunlar, İbn Rüşd'ün, imkân için bir dayanağı gerekli gördüğünü ve bunu da madde olarak belirlediğini göstermektedir. Bunda "yok"a bir imkân hali vermesi de etkilidir. Zira ona göre gerçek anlamda bir yokluk söz konusu değildir. Her şey bir madde

kendisinden önce gelen bir maddeye, her yok olan şey de kendisinden yok olduğu şeye muhtaçtır. O halde maddeler ve unsurlar yok olmaz, yalnızca onlarda bulunan suretler ve ilintiler yok olur. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 49. Ancak İbn Rüşd bu ifadelere bir istisna eklemiştir: Buna göre, burada suretler, içinde buldukları bir tek şey (sonsuz sayıdaki şeyler değil) üzerinde döngü biçiminde birbirlerini izlemeli (suretler tür bakımından sonsuzca birbirini izlememeli) ve bu izlemeleri meydana getiren fail de ezeli olarak kabul edilmelidir. İbn Rüşd ancak bu şartla Gazali'nin dediğinin doğru olacağını söyler. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 148.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, c. I, s. 171.

¹⁰⁹ A.g.e., c. I, s. 170.

¹¹⁰ A.g.e., c. I, s. 156.

¹¹¹ A.g.e., c. I, s. 155-157, 168, 169-170, 171

üzerinde varlık bulmaktadır. Öncelikli bir madde kabul edilmeden yaratma konusu izah edilemez.¹¹² Bu nedenle İbn Rüşd'ün dayanak dediği madde, ontolojik yöne sahiptir ve bunu sadece mantıksal anlamda bir dayanak olarak kabul etmek doğru değildir.

İbn Rüşd bu izahlardan sonra, imkânın dayanağı hususunda Gazali'nin karşıt iddialarını ele almaya başlar: Bu doğrultuda, Gazali'nin siyahlığın mümkün olmasının bir dayanağa dayanmadığı şeklindeki düşüncesini kabul etmez ve Gazali'nin filozoflar adına verdiği şu cevabı yeterli görür: Filozoflara göre, bu durum siyahlığın kendi başına mümkün olması anlamına gelir ki bu yanlıştır. Çünkü siyahlık herhangi bir nesnede bulunmaksızın soyut olarak ele alındığı takdirde mümkün olmayıp imkânsızdır. Ancak cisimde bulunan bir şekil olarak düşünülduğünde mümkün hale gelir. Çünkü cisim şekil değişikliğine elverişlidir ve onda her türlü değişme mümkündür. Dolayısıyla siyah, cisimle anlaşılabilir, bu durum onun soyut bir varlığı olduğunun göstergesidir. Yani siyahın imkânı bir dayanağa bağlıdır.¹¹³

İbn Rüşd, Gazali'nin nefsin imkânının bir dayanağa dayanmadığı şeklindeki iddialarına da karşı çıkar. Bu konuda Gazali'nin filozoflar adına verdiği cevapların¹¹⁴ yerinde olduğunu söyler.¹¹⁵ İbn Rüşd'e göre Gazali'nin nefis ile ilgili iddiası sadece İbn Sina'nın görüşüne yönelik bir eleştiri olabilir. İbn Sina dışında hiç kimse nefsin hakiki manada hâdis olduğunu savunmamıştır. Filozofların tümü diyor, İbn Rüşd, nefsin hudûsunun izafî olduğunu savunur: Yani nefis, birleşmeyi kabul eden cisimsel imkânlarla ilişki içerisindedir. İbn Rüşd bu imkânları, güneş ışınlarının çarpıp, yansımalarından dolayı, aynalarda bulunan imkânlara benzetir. Filozoflara göre bu imkânlar hâdis ve fasit olan imkân türünden olmayıp, kesin kanıtın ilettiğini ileri sürdükleri türden bir imkândır ve bu imkânı kendisinde bulunduran da ilk maddenin (heyula) tabiatından başka bir tabiattır.¹¹⁶

¹¹² Aynı yer. c. I, s. 170.

¹¹³ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44; İbn Rüşd'ün bunu kabul ettiğine dair bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

¹¹⁴ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44.

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

¹¹⁶ A.g.e., c. I, s. 129. İbn Rüşd'ün Gazali'den kabul ettiği fikir de bunu ifade etmektedir. Buna göre tabii ki, filozoflardan bazılarının göre nefis ezeli olup bedenle ilişki kurabilir. Nefsin yaratıldığını kabul edenlerden bir kısmı onun maddede içkin olarak bulunduğunu savunurlar. Bu durumda nefsin maddede olduğunu ve imkânının da maddesine bağlı olduğunu kabul ederler. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 44; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 132.

Gazali'nin nefis konusundaki itirazına¹¹⁷ gelince, İbn Rüşd bu itirazı şöyle değerlendirir: Nefsin hudûs imkânı maddede yer almaz diyenlerin, fiil halini kabul edende bulunan imkânın failde bulunan imkâna benzediğini (fiil failden çıktığı için) ve dolayısıyla bu imkânın eşit olduğunu kabul etmesi gerekir. Gazali'nin bu görüşü yanlıştır. Onun bu görüşüne göre sanki nefis, yapıcının yaptığı şeyi yönetmesi gibi, bedeni dışarıdan yönetmektedir. Böylece nefis bedendeki yatkınlık (hey'et) olmaktan çıkmış olur. Tıpkı yapıcının, yaptığı şeydeki yatkınlık olmaması gibi. İbn Rüşd bu konuyu şöyle netleştirir: Yatkınlıklara benzeyen yetkinlikler (kemal) arasında, kaptanın gemisinden, ustanın iş yaptığı aletten ayrı olması gibi, mahallinden ayrı olan şeyler bulunabilir. Eğer beden nefsin aleti durumunda ise nefis ayrı bir yatkınlık demektir. Bu durumda alette bulunan imkân, failde bulunan imkân gibi değildir. Doğrusu alet hem edilginde bulunan imkân hem de failde bulunan imkân hallerinde bulunmaktadır. Bu nedenledir ki aletler hem muharrik hem de müteharriktir. O halde muharrik olmaları bakımından aletlerde fiilde bulunan imkân hali; müteharrik olmaları bakımından ise fiil halini kabul edende var olan imkân hali bulunmaktadır. Nefsin ayrı bir varlığının olması, fiili kabul edende var olan imkânın, failde bulunan imkânla aynı şey olduğunu kabule götürmez. Ancak failde bulunan imkân yalnızca aklî bir hüküm olmayıp nefsin dışındaki bir şey hakkında verilen bir hükümdür. Öyleyse bu iki imkânı birbirine benzeterek tartışan Gazali hatalıdır.¹¹⁸

İbn Rüşd'ün ister imkân bir maddeyi gerektirir fikri olsun ister Gazali'nin iddialarına verdiği cevaplar olsun bütün bunlar, beraberrinde âlem, zaman ve özellikle de maddenin ezeliyeti gibi sorunları getirmektedir. Elbette burada Tehâfütlerin en uzun bölümlerini oluşturan âlem ve zamanın kıdemiyle ilgili tartışmaları etrafıca ele almak mümkün değildir. Ancak konumuzla ilgisi nedeniyle İbn Rüşd'ün bakışını kısaca belirlemekte yarar görmekteyiz:

İmkânın mümkününden önce olması gerektiği öncülünün, âlemin ezeliyetini gerektirdiğini, Gazali şu açık ifadelerle özetlemiştir: Âlem var olmadan önce mümkündür. Çünkü onun varlığı imkânsızken mümkün olamaz. Âlemin var olma imkânı öncesizdir ve değişmez. İmkân kesintiye uğramaz ve dolayısıyla mümkünün varlığı da imkâna uygun olarak kesintisiz olarak bulunmalıdır. Eğer imkân hali

¹¹⁷ Gazali'nin bu itirazı şu şekildedir: "Yaratılanın (hâdis) imkânı, onu yaratmanın güç yetiren (Kâdir) için mümkün olması anlamındadır. Bu durumda nasıl ki imkân hali, kendisine içkin bulunmadığı halde, edilgin (münfail) olan bedenle ilişkide bulunuyorsa, aynı şekilde kendisine içkin bulunmamakla beraber etkinle (fail) de ilişki içindedir. Her ikisine de içkin olmadıkça, imkân halinin etkine ve edilgine olan nispeti arasında hiçbir fark yoktur." Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 46.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 137-138.

ezelden beri mevcutsa bu imkân haline uygun olarak mümkün de ezelden beri mevcuttur. Bu nedenle imkân hali, âlem ve zaman gibi kendisine iliştigi şeyin ezeli ve ebedi olmasını gerektirir. Zaman imkân haline ve imkân hali de hareketli varlığa ilişik olduğuna göre hareketli varlığın da bir öncesi yok demektir.¹¹⁹ Gazali'nin bu izahını İbn Rüşd de kabul etmiş ve bu mantıkla âleme ve onunla ilişkili olan zamana ezeli denebileceğini ifade etmiştir.¹²⁰ Ancak diğer yandan İbn Rüşd'ün konuyla ilgili başka ifadelerine baktığımızda, onun, "hâdis"lerde (sonradan var olanlar) de imkânı öncelendiğini ve buna rağmen imkânı öncelenen bu varlıklardan "hâdis" olarak söz ettiğini görmekteyiz.¹²¹ Maalesef bu durum, İbn Rüşd'ün bu husustaki düşüncelerinde kapalılıklara neden olmaktadır.

İbn Rüşd için âlem ve zamanla ilgili ezellilik sadece imkân açısından değil, fail-fiil ilişkisi ile Tanrı'nın bilgi ve iradesi bağlamında da söz konusu olmaktadır.¹²² Ancak bütün bunların yanında İbn Rüşd'ün ezellilikten anladığı şeyin farklı olduğunu ve onun bu konuyu daha çok kavramsal bir tartışma olarak gördüğünü¹²³ söylemek gerekir.

Bu doğrultuda *Faslu'l-Makâl*'de "hâdis", "kadim" ve "ikisi arasındaki varlık" türlerinin tanımını yapmıştır.¹²⁴ Bu tanımlar üzerinde açıklamalarda bulunan İbn Rüşd'e göre, bundaki kadim olma benzerliğini, hâdis olma benzerliğine baskın görenlerin âleme kadim; hâdisliği baskın görenlerin ise muhdes adını verdiğini, hakikatte ise âlemin, ne gerçek anlamda muhdes, ne de kadim olduğunu söyler. Çünkü ona göre gerçek anlamda muhdes zorunlu olarak fâsiddir. Gerçek anlamda kadimin ise illeti yoktur. Bazılarının bu varlığa (üçüncü grup varlığa) "ezeli muhdes" adını verdiğini ifade eden İbn Rüşd, bunların Eflatun ve taraftarları olduğunu belirtir.¹²⁵ İbn Rüşd buradaki farklı fikirlerden hareketle âlem konusundaki görüşlerin birbirinden uzak olmadığını, uzak olmayınca da bu görüşlerinden

¹¹⁹ Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 40, 48-49; *Mekâsidü'l-Felâsife*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi yay., Ankara, 2001, s. 156; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 143.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 118, 46.

¹²¹ Bir şeyin imkânı, onun var olmadan önce var olduğunu gösterir. Bir şey "hâdis" ise o var olmadan önce de var kabul edilir. Çünkü "hudûs" bir harekettir, hareket de ister zamanda olsun ister anda zamansız olsun, zamanlı olarak hareketli bir nesnede bulunur. Her "hâdis" nesnenin var olmadan önce de var olması mümkündür. Çünkü imkân, hareketli varlığa ilişik olan zorunlu bir niteliktir. O halde hâdis bir varlık kabul edilince onun var olmadan önce de var olması gerekir. Rüşd, *a.g.e.*, c. I, s. 86.

¹²² *A.g.e.*, c. I, s.144 -147.

¹²³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147, 191.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 85.

¹²⁵ *A.g.e.*, s. 86-87

dolayı birini tekfir etmenin yanlış olduğunu ifade etmek istemiştir.¹²⁶

Kanaatimizce İbn Rüşd'ün "hâdis", "kadim" ve "ikisi arasındaki varlık" hakkındaki tanımlarından hareketle onun, âlemi "hâdis" veya "hâdis ile kadim arasındaki varlık" olarak kabul ettiğini düşünmek yanlış olur. Zira bu iki varlık türünü tanımları gereği yokluk önceliktir. Bu da bizce İbn Rüşd'ün âlem için geçerli görmediği bir durumdur. Dolayısıyla onun *Faslu'l-Makâl*'de, söz konusu üç kavramla ilgili tanımları büyük oranda genel bir tablo çizmeye yöneliktir.¹²⁷ Onun kıdem ve hudûs konusundaki asıl ve nihai kanaati ise şöyle özetlenebilir: Âlemin icadına dair ayetler, âlemin suretinin muhdes, varoluşun da zamanda iki taraftan sürekli yani kesintisiz olduğuna işaret etmektedir. Bu konudaki ayetler¹²⁸ hep âlemin var oluşundan önce bir şeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla yoktan yaratma fikriyle kelâmcılar bu noktada şeriatın zahirine uymazlar ve yaptıkları, yorumun ötesinde bir şey değildir. "*Şeriatla, Allah Taâlâ'nın salt yokluk ile birlikte var olduğunu (gösteren bir nass) yoktur. Ve bu konuda ebediyen de bir nass bulunamaz.*"¹²⁹

Bu nedenle İbn Rüşd'ün bu konudaki anlayışını anlayabilmek için onun üzerinde durduğu şu üç önemli ana düşünceye bakmak gerekir: 1. Zaman geçmiş ve gelecek tarafından kesintisiz ve süreklidir. 2. Âlemin *sureti* hakiki manada muhdestir. 3. Âlem salt yokluktan değil, bir şeyden yaratılmıştır.¹³⁰

Tüm bu düşünceleri etrafında İbn Rüşd, sorunun çözümünü kavramlara takılmaktan çok içeriklerinde aramayı uygun görmüştür. Bu nedenle nedensizlikle tanımlanan kadim kavramının âleme verilemeyeceğini belirten İbn Rüşd,¹³¹ imkân halindeki şeyin varlığını yokluğuna tercih eden bir failin muhakkak bulunması gerektiğini söylemiştir.¹³² Dolayısıyla âlemin bir faili olduğunu, onun özü dolayısıyla ezeli olmadığını, eğer ezeli olsaydı faile gerek duymaya-

¹²⁶ A.g.e., s. 87.

¹²⁷ Bu amacı şu cümlesinde gizlidir: "... âlem konusundaki bu görüşler şeriatın zahirine de tam olarak uygun değildir." Aynı yer, s. 87.

¹²⁸ Bu ayetler şunlardır: "*Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun arşı suyun üzerindedir.*" (Hud, 11/7); "*O gün yer başka bir yerle değiştirilir. Gökler de...*" (İbrahim, 14/48); "*Sonra göğe yöneldi ki o, duman halindeydi.*" (Fussilet, 41/11)

¹²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87-88. Kelâmcıların fikirlerinin şeriatın zahirine uymadığı konusunda bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 467-468.

¹³⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 87-88.

¹³¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 147.

¹³² A.g.e., c. I, s. 70-71.

cağını belirtir. İşte İbn Rüşd böyle bir tabloyla âlemin kıdemi meselesini düşünmek gerektiğini ileri sürmüştür.¹³³

Ancak burada geriye önemli bir sorun kalmıştır: Âlemin imkânı, âlemin varlığından önce ise bu imkânın kendisi ne durumdadır? İşte bu konuda İbn Rüşd kesin bir "muhtes âlemden" söz etmez. Onda Fârâbî (m.871-950) ve İbn Sina'daki gibi varlık sahalarına ait bir imkân ayrımı da görememekteyiz. Yani İbn Rüşd'de sudura özgü olan ayüstü varlıkların imkânları ile ayaltı varlıkların imkânları arasında bir farklılık yoktur. Her ne kadar onun sisteminde gök cisimleri olsa ve bu cisimlere de kısmî bir ezellilik verilse de bunların imkânlarıyla, kevn ve fesad âleminin imkânları arasında bir ayırım görülmemektedir. Bir de, ayetlerin âlemin var oluşundan önce bir şeyin var olması gerektiğine delalet ettiğine dair cümleleri de düşünüldüğünde şu sonuç kaçınılmaz olmaktadır: İbn Rüşd'de tüm varlıkların imkânları varlıklarından öncedir ve bu imkânın ontolojik yönü vardır.

Ancak Fârâbî ve İbn Sina'da bu durum farklıdır. Onlara göre ayüstü varlıkların imkânları varlıklarından önce değildir. Buna karşılık ayaltı varlıkların imkânları varlıklarından öncedir.¹³⁴ O zaman ayüstü varlıkların imkânı nerededir? Fârâbî ve İbn Sina'nın, bu varlık alanına dair imkânın İbn Rüşd'dekine benzer olduğunu gösteren ifadelerine rastlamadık. O zaman da geriye bu imkânın Allah'ın ilminde olduğu seçeneği kalmaktadır. Bu da "sudür" ve "ibda" ile farklı bir anlam kazanacağından, âlemin ezelliliği konusunda Fârâbî ve İbn Sina'nın çok farklı bir yolda olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

2. İmkân gibi tümel kavramların zihin dışında bir karşılığı vardır

İbn Rüşd, Gazali'nin "imkân", "imtina" ve "vücûb" gibi kavramların sadece zihinde bulunan tümel kavramlardan ibaret olduğu görüşüne kesinlikle katılmaz. Ona göre, bütün doğru aklı kavramlar (makulatu's-sâdika), kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmek zorundadır. Bu sonuç İbn Rüşd'ün varlığa "doğru" (sâdik) anlamı vermesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre doğru anlamındaki varlık, zihinde (nefste) dış dünyada bulunduğu şekliyle bulu-

¹³³ A.g.e., c. I, s. 191.

¹³⁴ Böyle bir tespit için bkz. Fawkiya Hussein Mahmoud, "İbn Sina'nın Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, çev. A. Cevizci, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ankara, 1999, s. 191, 194, 195-196, 201-202; "Fârâbî'nin Felsefesinde Evrenin Olumsuzluğu", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, çev. A. Cevizci, Atatürk Kültür Merkezi yay. Ankara, 1999, s. 185; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 159-160; İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 219.

nan şeydir. Bu nedenle bir şeyin mümkün olduğunu söylediğimizde, onun kendisinde imkân halinin bulunduğu bir şeyi gerektirdiğini anlamak lazımdır. Ayrıca imkânsızın var olan bir şeye dayanmadığından yola çıkarak, akılla kavranan imkânın da var olan bir şeye dayanmadığını söylemek¹³⁵ kesinlikle doğru değildir. Dolayısıyla imkânın dışarıda bir karşılığı vardır.¹³⁶

Elbette bu konu tümellerle ilgili bir konudur ve Gazali'nin onları tamamen zihinsel kavramlardan ibaret gördüğü ve bunu filozofların görüşüne dayanarak ileri sürdüğü daha önce söylenmişti. İbn Rüşd ise bu konuda Gazali'den farklı düşündüğünden dolayı, tümellere dair fikirlerine kısaca değinmekte yarar vardır.

İbn Rüşd tümellerle ilgili görüşlerini *Telhîsu Maba'de't-tabî'a* adlı eserinde aşama aşama ortaya koymuştur. Ona göre tümeller zihinde buldukları şekliyle, zihin dışında (hâricu'n-nefs) da var kabul edilirse şu iki ihtimal söz konusu olabilir:

1. Tümeller, duyulur fertlere hiçbir bağlantısı olmadan zatlarıyla kaim olabilir ki, bu onların tanımına aykırı olur. Çünkü tümellerin özelliği birçok şeye yüklenir olmalarıdır. Tümellerin bu şekilde tasavvur edilmesi, nesnenin akledilinin nesnenin kendisi olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.

2. Tümel, zihnin dışında fertte bizatihi var olan bir anlam olarak tasavvur edilebilir, ancak bu durum muhal olan saçmalıklar doğuracaktır. Tümel bu şekilde zihin dışında fertlerde mevcut saydığımızda fertler onunla şu yönlerden biriyle ortak olacaktır. Bu durumların belli başlı olanları şöyle sıralanabilir:

2a. Her bir fertte tümelden bir parça bulunacaktır. Örneğin Zeyd'de insanlık anlamında bir parça, Amr'da başka bir parça bulunacaktır. Bu durumda da insanlık "o nedir"ın cevabı olarak bunlardan her birine zatî yüklem olarak yüklenemez. Zira kendisinde insanlık parçası bulunan, insan değildir ve bunun muhal oluşu açıktır.

2b. Tümel, fertlerin her birinde tümelliği ile birlikte bulunacaktır. Ancak bunun kendisi çelişkilidir. Bu durumda Zeyd'in mahiyetini tanımlayan tümelin, Amr'ın mahiyetini tanımlayan tümelden başka olacak bir şekilde tümelin kendinde çoğalmasını gerektirecektir. Bu durumda, ikisinin aklediliri bir olmayacaktır ve bu imkânsızdır.

2c. Kendisi tek bir şey olan tümel, birçok şeyde tümel olarak mevcut olacaktır. Hatta sadece birçok şeyde değil, bir kısmı oluşan diğer bir kısmı da bozulan sonsuz şeylerde var olmuş olacaktır.

¹³⁵ Bu eleştiri Gazali'ye aittir. Bkz. Gazali, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 42.

¹³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. 1, s. 125.

Öyle ki tümel, tek bir yönden hem oluşan hem de bozulan; hem bir ve hem de çok olacak ki bu imkânsızdır. Bu durumda tümelde zıtlar birlikte bulunacak ve böylece tümeler zıt konularda bulunmaktan dolayı zıt fasıllara bölünecektir. Bu durum daha farklı imkânsızlıkları da gerektirecektir.

2d. Eğer tümeli zihnin dışında var olarak kabul edersek, bunun için zihnin dışında bulunan başka tümellere ihtiyaç duyulacaktır. Böylece bu tümel sayesinde ilk tümel akledilecek, bu ikinci de üçüncü bir tümele ihtiyaç duyacak şekilde bir teselsül oluşacaktır.¹³⁷

İbn Rüşd, tümeli zihin dışında kabul etmenin daha başka imkânsızlıklara da neden olacağını söyler.¹³⁸ Zihin dışında tümelin varlığının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak bu imkânsızlıkların onun zihinde varlığının kabul edilmesi halinde ortaya çıkmayacağını belirten İbn Rüşd'e göre, tümeli tümel yapan anlam, onun ayırık cevher olması ve kendisiyle bir olması yani akledilirlerin aklediliri olmasıdır.¹³⁹

Zihin dışında kendi başına kaim olmayan tümeler böyle kabul edilirlerse o zaman, "tümeler 'doğru' (sâdık) değildir ve uydurulmuş yalanlardır." denebilir. Çünkü doğru, zihin dışında olduğu şekilde zihinde bulunan şey olarak tanımlanmıştı. İbn Rüşd kelâmcıların birçoğunun bunu söylediğini ve bu nedenle tümelin varlığını iptale kalkıştıklarını belirtir. Onlar, iki öncülde oluşan kıyasları ve zatî (kurucu) yüklemeleri kabul etmediklerinden dolayı bunu delil göstererek bilginin elde edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Rüşd, bu itirazları doğru bulmaz¹⁴⁰ ve bu konuyu çözmek için "doğru" ve "yanlış"ın anlamlarından hareket eder. "Yanlış"ı (kâzip) "doğru"nun tanımının karşılığı olarak var sayar ve onu, "nesnenin zihin dışında olduğundan farklı olarak zihinde bulunması" şeklinde tanımlarsak bunun iki şekilde tasavvur edilebileceğini belirtir:

1. Şeyin, esasen zihin dışında varlığı olmaksızın sadece zihinde varlığı vardır. Bu, yanlışın tanımına ve kapsamına girer.

2. Nesnenin zihin dışında varlığı olmakla beraber zihindeki varlığı dışsal varlığından başka bir haldedir. Bu da iki şekilde tasavvur edilir:

2a. Nesnenin zihindeki varlığına ilişen hal, zihin dışındaki konuların bileşiminde ve bunların birbirine bağlantısında, sadece ken-

¹³⁷ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 48-49

¹³⁸ Bu imkânsız durumlar için bkz. İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 50, 51, 64.

¹³⁹ *A.g.e.*, s. 49. Benzer görüşler için bkz. İbn Sina, *Kitabu's-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 182, 186, 183-184; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 50-51.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, *Telhis*, s. 50.

di mahiyetlerinden başka bir şekilde bulunur. Bu da yanlıştır. Zira tek boynuzlu keçi, boşluk tasavvuru ve zihnin dış dünyada varlığı bulunmayan durumları bu tarz bir birleşimle birleştirdiği diğer şeyler böyledir.

2b. Zatları birbirinden farklı olan nesnelere zihnin dışında birbirine karışmış olarak bulunması ve ferdî nesnelere doğalarını derinliğine aklederek zihnin bunları birbirinden ayırması, birbirine benzeyenleri bir araya getirmesi ve farklı olanları ayırıştırmasıdır. Bu yanlış değildir. Her ne kadar nokta çizgide, çizgi yüzeyde, yüzeyde cisimde bulunsun da biz bu şekilde bir tasavvurla noktayı çizgiden soyutlayarak akledebiliriz.¹⁴¹

İbn Rüşd bu ihtimalleri ortaya koyduktan sonra, gerek arazlar gerekse suretler olsun başkasında var olan şeylerin hepsini tek başına akletmemize imkân veren yönün bu ikinci (2b) yön olduğunu söyler. Fakat zihin bu zatlardan çoğunu soyutladığında ve birbirlerinden ayırdığında şayet bu zatlara başka şeylerde öncelikle var olma özelliğinde iseler, zihin bu zatlara onlara konu olan bu başka şeylerle birlikte akleder. Bu, tıpkı maddi suretlerdeki durum gibidir. Zihin bunları maddi olmaları bakımından akleder. Bu zatlara kendileri dışında öncelikli varlıkları olmayan, aksine çizgide olduğu gibi varlıkların eklentileri olan zatlara olsa bile bunları bizatihi soyut olarak akleder. Bu akıl, düşünme gücüne aittir. Zira duyu, suretleri ferdileşmiş olmaları bakımından idrak eder. Duyu, suretleri zihnin dışında olduğu şekliyle maddi bir kabulle kabul etmeyip de daha çok ruhsal bakımdan kabul etse de maddede bulunmaları ve somut şeyler olmaları bakımından idrak eder. Akıl özelliği ise somut maddeden soyut sureti çekip çıkarmak ve onu tek başına bütün incelikleriyle tasavvur etmektir. Akıl işi budur. Şeylerin mahiyetinin akledilmesi ancak bu şekilde doğru olur. Aksi takdirde hiçbir bilgi meydana gelmez.¹⁴²

Dolayısıyla İbn Rüşd baştaki soruya dönüp şöyle der: O halde "yanlış"ın tanımındaki "zihnin dışındaki varlığı zihindeki varlığından farklıdır" ifadesi bu anlamı içermez. "Doğru"nun yapılan tanımıyla da tümel varlığı gibi bir varlık hayal edilmez. Zira bu ikisinin tanımında kullanılan lafızlar ortak isimlerdir.¹⁴³

İbn Rüşd'ün buraya kadar anlattıkları onun en temelde, tümele zihin dışında bir varlık vermediğini göstermektedir. Ancak bu düşünce, tümelleri uydurulmuş yalanlar gibi göstermeye ve dolayısıyla da bilginin elde edilmesini ortadan kaldırmaya götürmektedir

¹⁴¹ A.g.e., s. 50-51.

¹⁴² A.g.e., s. 51-52.

¹⁴³ A.g.e., s. 52.

veya böyle bir eleştiriye neden olmaktadır. İşte bu eleştiri, İbn Rüşd'ü tümele zihin dışında bir nevi kuvve halinde bir varlık vermeye itmiştir. Çünkü yukarıdaki cevabında, aklın, tümeli dışarıdaki varlıklardan soyutlayarak çıkardığını söylemektedir. İşte bu çerçevede İbn Rüşd, tümele dışarıda bir karşılık bulmuştur.

Diğer yandan İbn Rüşd, tümelleri sadece zihni durumlar olarak kabul etmenin doğuracağı başka bir soruyu da ele alır. Bu soruya göre sadece zihinde olan tümel, araz olur, araz olursa, cevherin mahiyetini tanımlayan şeyin de cevher olduğu söylendiğine göre, zatıyla kaim somut nesnelere cevherleri nasıl anlaşılacaktır? İbn Rüşd buna şöyle cevap verir: Akıl, ister cevher ister arazların suretleri olsun, maddeden suretleri çekip çıkarttığı ve bu suretlerin cevherlerini bütün bütün aklettiğinde zihinde bu suretlere tümellik anlamı ilişir. Zira tümel, bu zatların suretlerinin kendisidir. Bu nedenle tümeller ikinci akledilirlerden, tümellerin iliştiği nesnelere ise ilk akledilirlerdendir.¹⁴⁴

Gazali'nin tümeli zihni kavramlar görmesi meselesine gelince İbn Rüşd bunlara karşı çıkar. Ona göre tümelin tabiatı, tümele sahip olan nesnelere tabiatıyla aynı değildir. Gazali, imkânın tabiatını, tümelin yani tümel bir kavram olarak imkânın, kendisine dayandığı tikelerde bulmaksızın, tümelin tabiatıyla aynı kabul etmekle hataya düşmüştür. Tümel, bilinen bir şey olmayıp, nesnelere onunla bilinir. Çünkü tümel, bilinen nesnelere (tikelerin) tabiatında kuvve halinde var olan bir şeydir. Eğer böyle olmasaydı, zihnin, tikeleri tümel olmaları bakımından kavraması yanlış bir kavrama olurdu. Zira zihin, tikeleri tümel olmaları bakımından kavrar. Eğer zihin tikeleri tümel olmaları bakımından kavramasaydı, bu durum bilinenin tabiatının ilinti olarak değil de bizatihi tikel olmasını gerektirirdi. Ancak bilinen tabiat, ilinti bakımından tikel, öz bakımından tümel olduğu için, akıl onu tümel olması bakımından kavrar. Akıl tikelerde kuvve olarak bulunan bu tabiatları (bir nevi tümelliği) maddeden soyutlayıp tümel bir hale getirirse, bilinenler hakkında doğru bir hüküm vermiş olur. Yoksa tümel ile tikeli birbirine karıştırmış olur.¹⁴⁵

Her ne kadar zihin dışında fiilen varlığı söz konusu olmasa da tümelin, zihin dışında bu şekilde bir referansı vardır. Bu referans bilkuvve anlamındadır. Tümeller bir biçimde dışarıda olmalıdır, olmazlarsa düzmece kavramlar olurlar. Mümkün veya imkân da tikelerdeki tümel durumlardan biridir. Bu nedenle de tümel olan

¹⁴⁴ Aynı Yer.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 133-134.

İmkân, bir kavramdır ve diğer kavramlar gibi onun da zihin dışında tikel bir karşılığı vardır.¹⁴⁶

İbn Rüşd, Gazali'nin itirazlarının temelinde şu iki öncüle dayandığını tespit etmiştir: 1. İmkân gibi tümel kavramlar, kısmen tikel olup zihin dışında bulunur, kısmen de tümel olup zihin dışındaki fertlerden akledilmiştir. 2. Zihin dışındaki mümkün varlıklarla ilgili olan tikellerin tabiatı, zihindeki tümellerin tabiatıyla aynıdır ve bu durumda mümkünün ne bir tikel tabiatı ne de bir tümel tabiatı vardır ya da tikelin tabiatıyla tümelin tabiatı aynıdır. İbn Rüşd'de göre bu iki öncül de yanlıştır ve dayanaksızdır. Sonuçta tümelin zihin dışında bir tür varlığı olmalıdır.¹⁴⁷

İbn Rüşd'ün tümelleri dış dünyada kuvve, zihinde ise fil halinde var kabul etmesi, imkâna da dış dünyada kuvve halinde bulunmayı sağlamıştır. Ayrıca imkânın burada kuvveyle izah edilmesine de dikkat etmek gerekir. Gazali ise İbn Rüşd'ün, yukarıda, tümelin zihin dışında var olmadığına dair Aristotelesçi fikirlerine vakıf olduğu için filozofların tümelleri dış dünyada herhangi bir biçimde kabul etmediğini sanmış ve onların yolundan hareketle onları çelişkide bırakmak istemiştir. Bu bağlamda imkânın da tümel olması hasebiyle dış dünyada hiçbir şekilde var olmadığını söylemiştir.¹⁴⁸

Gazali'nin ulaştığı bu sonucu İbn Rüşd bariz bir hata olarak görür. Ancak bizce Gazali'nin yorumu bu derece bariz bir hata değildir. Zira İbn Rüşd'ün tümellerle ilgili yukarıdaki fikirleri bizi Gazali gibi düşünmeye götürebilir. Çünkü İbn Rüşd tümellerin zihin dışında bizatihi var olmadığını açıkça söylemektedir. Fakat tümelin kuvve olarak dışarıda bulunduğunu söylemesi ise imkâna dışarıda bir karşılık bulma kaygısından kaynaklandığını düşünmekteyiz.

İmkâna zihin dışında bir karşılık bulmak ve onu mümkününe önelemek konusunda İbn Rüşd'ün sonuç itibarıyla iki iddiası olmuştur: Gazali'nin tenkitleriyle şekillenen bu iddiaların birincisinde, İbn Rüşd, imkânın bir dayanağa dayandığını ve bu dayanağın madde olduğunu söylemiştir. İkincisinde ise imkânın tümel bir kavram olduğunu, tümellerin de zihin dışındaki tikellerde kuvve olarak bulunduğunu, dolayısıyla imkânın da dışarıda karşılığının olduğunu söylemiştir. Ancak birincisinde imkânın gerektirdiği dayanak olan madde, aynı zamanda imkânın kendisi olup var olan veya olacak şeylerden önce gelmektedir. Bu itibarla birinci iddiasıyla İbn Rüşd

¹⁴⁶ A.g.e., c. I, s. 134; İbn Sina'nın bu konudaki ifadelerinden de böyle bir sonuç çıkar. Bkz. İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ*, İlahiyât, c. II, s. 180-181, 184, 186; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 52.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 135.

¹⁴⁸ A.g.e., c. I, s. 134.

imkâna hem zihin dışında dayanak bularak hem de imkânı mümkününe önceleyerek gayesine ulaşmıştır. İkinci iddiasında ise tümelle-re zihin dışında bir dayanak bularak imkâna da dışarıda bir dayanak bulmuş, fakat bu dayanak birinci iddiasındaki gibi imkânın kendisi olamamıştır. Aksine bu dayanak var olanın kendisi, yani tikeller olmuştur. İbn Rüşd'ün bu izahı, her ne kadar imkâna dışarıda bir karşılık bulmaya yetiyorsa da imkânı mümkününe öncelemeye yetmemektedir. Çünkü burada imkân mümkününe dayanmakta ve mümkün imkânı öncelemektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün ikinci iddiasının, birinci iddiasını ve dolayısıyla da ulaşmak istediği ana gayesini tam olarak desteklediğini söyleyemeyiz.

III. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İmkân konusu mümkün varlıkla ilgilidir ve filozoflara göre farklı şekillerde anlamlar kazanır. Ancak genel olarak bir varlığın var olma potansiyelini, gücünü veya ihtimalini ifade etmekle birlikte, mümkün varlığın mümkünlük özellikleri anlamına da gelmektedir. Gazali mümkün varlık için "mümkînu'l-vücud" veya "câizu'l-vücud", İbn Rüşd ise "el-mümkînu el-hakîki" ifadesini kullanmayı daha doğru bulur. Ancak onların çeşitli eserlerinde İbn Sina ve Fârâbî'nin kavramlarını¹⁴⁹ olduğu gibi kullandıklarını da görmekteyiz. Ancak bu kavram kullanımını onların kast ettiği manayı içerir şekilde değildir. Bu çerçevede İbn Sina'nın "el-mümkînu el-hakîki" (gerçek mümkün) diye belirlediği varlık çeşidiyle¹⁵⁰ İbn Rüşd'ün aynı isimle belirlediği varlık çeşidi arasındaki farka bakmak yeterli olacaktır.¹⁵¹

İmkân ile mümkün kavramlarının çoğunlukla birbirinin yerine kullanılması noktasında Gazali ve İbn Rüşd'ün benzer bir yaklaşım sergilediklerini görmekteyiz. Bu durum, onların "imtîna-mümteni", "vücûp-vâcip" gibi ikili kavramlarında da geçerlidir. İmkân ile mümkünün eş anlamlı kullanılması imkânın mümkününe ait bir nitelik veya bir nevi mümkünlük özellikleri olduğunu doğursa da İbn Rüşd, imkânı bir nitelik olarak görmeyerek Gazali'den ayrılır. Her ne kadar İbn Rüşd, imkânı bir nitelik olarak kabul etmese de mümkününe ait özellikler konusunda Gazali'yle çok yakın bir duruş sergiler. Burada mümkününe ait niteliklerin, hâdis varlıkların nitelik-

¹⁴⁹ İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 224-226; Fârâbî, *Mufârikât*, s. 101; *Deâvii Kalbiyye*, s. 115-116; *Zenon Risalesi, Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvâmettin Burslan, Kanaat Ktb., basım yeri ve yılı yok, s. 109; Bu kavramlar için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil yay., İst., 2000, s. 72-76; Ayrıca Atay'ın, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* eserinde bu konuyla ilgili geniş malumat bulunmaktadır.

¹⁵⁰ İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 238.

¹⁵¹ İbn Sina'nın kanaatleri için bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 146-147, 149-150; İbn Sina, *Necât, İlahiyât*, s. 238-239.

lerini yansıması dikkate değerdir. İşte bu nokta İbn Rüşd'deki imkân anlayışının bir sonucu olan maddenin ezeliğine bir çözüm getirilebilir. İfadeleriyle imkâna ezellik veriyormuş gibi bir izlenim sergileyen İbn Rüşd'ün, mümkün varlığa ait vasıflarla, ondaki bu ezeliği kaldırdığını da söylemek mümkündür.

İmkân vasfını belirlemede, mümkünün diğer varlıklar karşısındaki konumu her iki düşünürümüz için çıkış kapısı olmuştur. Gazali'nin hareket noktası zorunlu varlıktır. O, zorunlu hem mümkün hem de imkânsıza zıt kabul etmektedir.¹⁵² Gazali'nin bu yaklaşımı imkân ile imkânsız birbirine yakın gösterse de aslında her ikisinin arasında bir karşıtlığın olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ancak onun bazı dinî kaygıları bu noktada tam bir zıtlığı engeller. İbn Rüşd'de ise çıkış noktası mümkün varlıktır. Ona göre mümkün, hem zorunlu hem de imkânsıza karşıt olmaktadır. Mümkünün, dolayısıyla da imkânın zorunluya zıt kabul edilmesi her ne kadar imkânın ezeliğini tamamen ortadan kaldırmasa da onu zorunluya bağımlı kılmakta ve ondaki bu ezeliği yumuşatmaktadır. İbn Rüşd bu şekildeki zatî sonralığı, bir varlığın veya onun imkânının hudusu için yeterli bulmaktadır. İbn Rüşd'de imkân, imkânsızlığa da zittir. Çünkü imkânsız olan, asla var olamaz. Esasında burada Gazali ve İbn Rüşd büyük oranda benzerlik göstermişlerdir. Zira her ikisinde de imkân-zorunluluk, imkânsızlık-zorunluluk zıtlığı vardır. Geriye imkân-imkânsızlık zıtlığı kalmaktadır. İşte bu noktada Gazali ile İbn Rüşd'ün imkânın belirlenmesine dair ölçütleri devreye girmektedir. Bu da onları birbirlerinden farklılaştıran en önemli noktadır.

Gazali'ye göre bir şeyin imkân sahasında olması, onun sadece aklın imkânsızlık sınırlarında olmaması değildir. Gazali burada adeta iki çeşit imkânsızlık kabul etmektedir. Birincisi, imkânsızlığı aklın temel ilkeleri ile belirlenenler. İkincisi imkânsızlığı aklın temel ilkeleleriyle belirlenmiş gibi olanlar. Bu ikinciler imkânsız olmayıp imkânsızlıkları aklî bir temele de dayandırılmaz. Örneğin bir kitabın ata dönüşmesi imkânsız değildir. Gazali bunu açıklamak için Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarından yararlanmıştı. Bu yaklaşım ikinci bir ölçütün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ölçütte ya mümkün güç yetirilebilendir ya da güç yetirilebilen mümkündür. Gazali'ye göre Allah'ın güç yetirebileceği her şey imkân sahasında olduğu için imkân güç yetirilebilen her şey olmuştur. Ancak bunu İbn Rüşd kabul etmez ve bu hususta Gazali'nin belirlediği ölçütlerden

¹⁵² Burada sözü edilen zıtlık, bu varlıkların özellikleri çerçevesinde oluşan halleri ile ilgilidir. Yoksa Fârâbi'nin de belirttiği gibi ontolojik anlamda bir zıtlığı kabul etmek ve zorunlu varlığın zıddının olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bu, bazı imkânsız durumları da beraberinde getirecektir. Bkz. Fârâbi, *İdeal Devlet (el-Medinetu'l-Fazıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 1997, s. 36-38.

sadece birincisine (makul olan mümkündür) katılır. Ona göre aklın kabul etmediği hiçbir şey imkân sahasında değildir.

Gazali ve İbn Rüşd'ün imkân anlayışlarının kırılma noktasını, imkânın mümkün önce olup olmadığı ve onun dışarıda bir karşılığının bulunup bulunmadığı konuları oluşturur. Gazali, imkân mümkün eşzamanlılığını kabul ederek, mümkün önceki herhangi bir imkân halini kesinlikle reddetmiştir. Ona göre varlık sahasına geçmeden önce imkânın kuvve halinde bile varlığından söz edilemez. İmkân denen şey, bu bağlamda, akli yargılardan başka bir şey değildir. Bu yorumuyla Gazali, imkân gibi kavramları modal kavramlar olarak görmüş ve bu yaklaşımıyla muhtemel bir kıdem meselesinin önünü kapatmıştır. Gazali bu düşüncesini desteklemek için ayrıca ikinci bir iddiada bulunur. Buna göre zihin dışında tümel-ler değil tikeller vardır. Dolayısıyla tümel olan imkân, dışarıda bulunmaz.

İbn Rüşd ise ne Gazali gibi ne de tam olarak filozoflar gibi düşünür. Ona göre imkân mümkün öncedir. Aristo'nun kuvve-fiil anlayışıyla imkânın mümkün karşısındaki durumunu, heyula anlayışıyla da kuvve hali olan bu imkânın ontolojik yönünü açıklamaya çalışmıştır. Ona göre imkân, akli bir kavramdan ibaret olmayıp, zihin dışında bir dayanağa dayanır ve bu dayanak da heyuladır. Tümel bir kavram olarak da imkânın dışarıda bir karşılığı vardır. Ona göre nasıl ki tümel, tikellerden soyutlanarak kavramlaştırılmış ve bir nevi kuvve olarak dışarıda bulunuyorsa -ki onun dayanağı soyutlandığı tikellerdir- aynı şekilde tümel bir kavram olan imkânın da zihin dışındaki dayanağı, soyutlandığı tikellerdir. Ancak onun tümeler bağlamındaki izahı temel amacına tam olarak hizmet etmemiştir. Çünkü esas itibariyle imkân, tikellerden önce gelmeliyken, tümeler bağlamındaki izahta, tikeller imkândan önce gelmiştir. Bu da İbn Rüşd'ün, Gazali'nin iddialarından ilkinde verdiği cevapla, ikincisine verdiği cevapta kast ettiği imkânın aynı imkân olmadığını ortaya çıkartmaktadır. Birincisinde mutlak manada kabul edilen imkân, ikincisinde izafî manada kabul edilmiştir.

Diğer taraftan İbn Rüşd'ün imkân-mümkün ilişkisini kuvve-fiil ilişkisine dayandırması da dayanak konusunda çeşitli problemlere neden olmuştur. Zira o, kuvvenin fiilden önce geldiğini ileri sürmüşse de bu önceliğin sadece bir açıdan olabileceğini belirtmiştir. Çünkü kuvveye bir açıdan öncelik verilmezse imkân mümkün önce gelmeyecektir. Diğer taraftan mutlak manada fiilin önce gelmesi gerektiğini savunan İbn Rüşd'ün, imkânın tam manadaki önceliğini izahta ne derece başarılı olacağı merak konusudur. Dolayısıyla ya ezeli bir imkân kabul edilecek ya da imkân mümkün önceliği Gazali'nin dediği gibi anlaşılacaktır. Ya da Fârâbî ve İbn Sina

gibi önce bir ilk yaratma (sudûr veya ibda), sonrasında da ikinci yaratmalardaki imkân yani kuvve önceliği düşünülecektir.

Zaten bu noktada heyulanın ezeliyeti problemiyle karşı karşıya kaldığını gören İbn Rüşd, ezeliyeti sadece zorunluluğun bir şartı kabul ederek, heyuladaki ezeliyeti hafifletme gayretine girişmiştir. Ancak heyulanın mutlak manada ezeli olmadığını açıkça ifade edememiştir. Âlemin kıdemi problemini tartıştığı *Faslu'l-Makâl*'de, bu meselenin kavramsal bir tartışma olduğunu söylese de yoktan yaratmanın ayetlere dayandırılarak ileri sürülemeyeceğini belirtmeden de geçememiştir. Buna âlemin var oluşundan önce hep bir şeyin gerekli olduğu anlayışı ve "yok"u mutlak yokluk olarak değil, bir şey olan "yok" olarak kabul etmesi de eklenince, ezeliyet fikrine doğru gittiğini söyleyebiliriz. Tüm bunlara ek olarak, heyulanın oluşmadığını, üzerinde her şeyin gerçekleştiği bir dayanak olarak kabulü de hesaba katılınca İbn Rüşd'ün âlemin ezeliyeti ya da maddenin ezeliyetini savunduğu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ancak tüm bunların yanında, İbn Rüşd'ün imkân niteliğini tam anlamıyla oluş ve bozuluşa dair bir muhdesliği ifade edecek şekilde belirlemesi, fiili kuvveye öncelmesi, zorunlu varlığı her şeyin mükemmel faili ve zati öncelik sahibi olarak görmesi gibi hususlar açısından baktığımızda ise İbn Rüşd'deki kıdem problemi hakkında halen kesin bir yargıya varmanın bir takım şüpheleri doğuracağını söylemek de mümkün gözükmektedir.