

Âlemin Yokluğu Tanrı'nın Bir Fiili Olabilir Mi? (Âlemin Ebedilîği Tartışması Bağlamında Bir İnceleme)

Can the Non-existence of the World be an Act of God? (An Investigation in the Context of the Debate on the Post-Eternity of the World)

AYŞENUR ERKEN 

Bolu Abant İzzet Baysal University

Received: 28.11.2025 | Accepted: 29.12.2025

Abstract: This article deals with the debate on whether it is possible for God to perish the existing world. This debate appears in the works of Islamic thought in the context of the post-eternity of the universe. The Felāsifa argue that the universe is necessarily past-eternal and post-eternal. In opposition to this view, it is argued that the universe is not eternal but created and that the post-eternity of the universe is not necessary but possible. In defence of the eternity of the universe, the Felāsifa rely on the claim that the universe's annihilation is impossible. Accordingly, the annihilation of the universe cannot be the act of an agent. For for an agent to be an agent, its action must be related to an existent. However, since non-existence is not an existent thing, the philosophers regard the non-existence of the universe as impossible and assert that the post-eternal existence of the universe is necessary. The strongest objection to this is that the non-existence of the universe can be grasped by reason and that there is no impossibility in God's realisation of something that can be grasped by reason. In the final analysis, this argument attributed to the philosophers is not strong enough to prove the impossibility of the annihilation of the universe, and these claims are open to debate.

Keywords: Tehāfut, al-Ghazālī, post-eternity, debate, ma'dūm.



Giriş

Felâsife ile mutekellimün arasındaki anlaşmazlık noktalarından biri âlemin ebedî olup olmaması meselesidir. Her ne kadar âlemin ebediliği yaygın olarak âlemin ezeliyeti ile birlikte gündeme gelen bir konu olsa da âlemin ebediliği tartışmasını âlemin ezeliyeti tartışmasından ayıran bazı hususiyetler bulunmaktadır. Âlemin ezeliyeti ile kastedilen âlemin geçmiş yönünde zaman ve hareket bakımından sonsuz olması, diğer bir ifade ile bir başlangıcının olmaması iken âlemin ebediliği ile kastedilense âlemin gelecek yönünde sonsuz olmasıdır. *Felâsife*, âlemin ezelî olduğunu, varlığının bir başlangıcı olmasının imkânsız olduğunu savunduğu gibi âlemin ebedî olduğunu, bir sonunun olmasının da imkânsız olduğunu savunmaktadır.

Ancak *felâsifenin* ezeliyetin zorunlu olduğu iddiasına karşı hasımları âlemin ezeliyetinin imkânsız olduğunu ve âlemin hâdis olduğunu savunurken âlemin ebediliğine karşı çıkış tarzları farklıdır. Çünkü onlar, âlemin ebediliğinin imkânsız olduğunu değil zorunlu olmadığını savunmakta ve dolayısıyla âlemin ebediliğini mümkün görmektedirler. Başka bir ifade ile, *felâsife* âlemin zorunlu olarak ezelî ve ebedî olduğunu savunurken, hasımları âlemin ezelî oluşu iddiasına karşı çıktığı halde âlemin ebediliğinin zorunlu değil mümkün olduğu görüşündedirler. Alâeddin Tûsî, *Kitabü'z-zühr* adlı eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Âlemin ebediliği hakkında bu tartışmanın taraflarının görüşleri birbiriyle çelişiktir. Âlemin ezeliyeti hakkında ise iki çelişikten daha husûsidir. Çünkü *felâsife* ezeliyetin zorunlu olduğunu din ve mezhep sahipleri (*milliyûn*) ise ezeliyetin imkânsızlığını savunmaktadır” (et-Tûsî, 1983, s. 139). Aslına bakılırsa âlemin ezeliyetini ispat etmek için ileri sürülen deliller âlemin ebediliğini ispat etmek için de kullanılmaktadır ve bu delillere yöneltilen itirazlar da aynı şekilde âlemin ebediliği için de geçerlidir. Bununla birlikte âlemin ebediliğine has olan deliller de bulunmaktadır. Âlemin ebediliği meselesi, Gazâlî'nin *Tebâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde “[*Felâsifenin*] âlemin, zamanın ve hareketin ebediliği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi (*ibtâl*) hakkında/beyânında (*fi ibtâli kavlibim fi ebediyyeti'l-âlem ve'z-zamân ve'l-hareke*)” başlığı ile müstakil bir mesele olarak ele alınmaktadır.(el-Ğazâlî, 2000, s. 47) Gazâlî, *Tebâfutu'l-Felâsife*'de ebediliği müstakil bir mesele olarak ele almasını bu ebediliğe münhasır olan bu delillerin varlığından kaynaklandığını belirtmektedir. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde delil, âlemin ebediliği bahsine (el-



Curcânî, 2015a, s. 1166) ilaveten arazların bâki olup olmadığı meselesi tartışılırken ele alınmaktadır. (el-Curcânî, 2015a, ss. 48-62) Bu eserde *felâsife*nin delilleri Gazâlî'nin sunumu ile uyum arz edecek şekilde yer almaktadır. Fahrreddin er-Râzî ise bu meseleyi *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinde ebediliği savunanların delillerine etraflıca yer vermekte (Fahredden er-Râzî, 2022, ss. 150-155) ve ebedilik meselesini yöneltilen eleştirileri ortaya koymaktadır. Ebedilik tartışmasına klasik eserlerde ya müstakil bir yer ayrılmakta yahut ebediliğe dair deliller vurgulanarak ele alınmaktadır. Ne var ki, günümüz eserlerinde ebedilik meselesinin ele alındığı az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan biri Ridâ Se'âdeh'e aittir. *Felâsife* ve kelâmcılar arasındaki tartışmaları konu edindiği eserinde âlemin ebediliği tartışmasına dair Gazâlî, Alaeddin Tûsî, Hocaşâde ve İbn Ruşd'un görüşlerini aktararak kısa bir yorum yapmakla yetinmektedir. (Se'âdeh, 1990) İkincil kaynaklarda ebedilik tartışmalarına yahut bu tartışmaların bir veçhesine odaklanan hususi bir araştırmaya rastlanmaması elinizdeki araştırma için teşvik edici önemli bir unsurdur.

İşaret edilen ihtiyaca rağmen bu araştırmada âlemin ebediliğini savunan deliller ve bu delillere yöneltile itirazların bütününe ortaya koyan kapsamlı ve genel bir araştırma yapmayı hedeflenmemektedir. Bilakis, burada ebedilik lehine ileri sürülen delillerden bir tanesine odaklanılmaktadır. Âlemin ezeliliği lehine olan delillerden birçoğu âlemin ebediliği için de aynı şekilde ileri sürülmektedir. Bunun yanında yalnızca âlemin ebediliğine hasredilen deliller de bulunmaktadır. Bu delillerden biri Galen'e atfedilen delildir. Bu delil, zayıf bir delil olarak görülmekte ve kolaylıkla çürütülmektedir. (el-Ğazâlî, 2000, s. 47) Ebediliğe has diğer bir delil ise var olan bir âlemin yok olmasının imkânsız olduğunu ileri süren delildir. Bu makalenin asıl tartışma noktasını teşkil eden delil "yokluk delili" olarak adlandırılabileceğimiz bu delildir. Bu delilin muhtelif boyutlara sahip olması farklı tartışmalara da kapı aralamaktadır. Delil, var olan âlemin yok olması, Tanrı'nın bu âlemi yok etmesi, yokluğun mahiyeti, yok olma kabiliyetindeki varlıkların durumu gibi bazı meselelerin gündeme gelmesine yol açmaktadır. Şuna dikkat etmek gerekir ki, bu makalenin gayesi âlemin yokluğunun mümkün olup olmadığını başlı başına bir problem olarak ele almak değil, konuyla ilgili *felâsife* ve hasımlarının argümanları çerçevesinde tarafların yaklaşımlarını incelemektedir. Bununla birlikte çalışmamız, tarihsel bir iz sürme



gayretinden ziyade bu delil ile neyin savunulduğuna ve hangi argümanlarla delile karşı çıkıldığına odaklanmaktadır. Makalede öncelikle genel itibarıyla âlemin ebediliği lehine deliller ele alınmakta daha sonra âlemin yokluğunun Tanrı'nın bir fiili olup olmadığı tartışması ele alınmaktadır.

1. Âlemin Ebediliği Lehine Deliller

Âlemin ebediliği lehine deliller âlemin ezeliği lehine delillerden ayrı düşünülemez. Âlemin başlangıç yönünde sonsuz olması ile âlemin nihayetin olmaması konusu birçok açıdan ortaklık teşkil etmektedir. Bunlardan biri illet ve malül arasındaki ilişki söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır.¹ Bu delile göre âlemi var kılan illet, yani Tanrı, ezeli ve ebedî olduğundan Tanrı'nın var kıldığı âlem de ezeli ve ebedî olmalıdır. Burada, illette değişme olmaması malülün de aynı şekilde yok iken var ya da var iken yok olmasını imkânsız kılmaktadır. Diğer bir delil ise zaman delilidir. Buna göre âlemin yok olması, âlemin varlığından sonra yok olması anlamına gelecektir. Ortaya çıkan 'sonra' olma durumu âlemden sonra zamanın var olduğunu göstermektedir. Zaman varsa bu durum, zamanın ebediliğini ve dolayısıyla âlemin ebediliği anlamına gelmektedir.(et-Tûsî, 1983, s. 139) Zaman delili de âlemin yoktan var olmasının imkânı tartışılırken aynı form ile ortaya konulan bir delildir. Bir diğer delilde ise âlemin var olma imkânının bir başlangıcı olmadığı gibi nihayetin de olmadığı ileri sürülmektedir. Mümkün varlık da imkâna muvafık olarak son bulmaz. Burada imkânın ezeli olmasının mümkünün ezeli olmasını gerektirdiği kabul edilmektedir. Buna göre âlemin varlığının imkânının ezeli olması âlemin de ezeli olmasını gerektirmektedir. Bu, ebedilik için de aynı şekilde geçerli görülmektedir. Ezelilik ve ebedilik için aynı forma sahip olarak ileri sürülen bir başka delil de âlemin imkânının izâfî bir nitelik olduğunu ve bu izâfetin bir maddesi olması gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle her var olan olduğu gibi her yok olan da bir maddeye muhtaçtır. Ancak madde ve asıllar (*el-usûl*) *felâsifeye* göre yok olmazlar, ebedidirler. Onlara göre yok olan şeyler yalnızca madde ve asıllarda içerilen sûret ve arazlardır. (İbn Ruşd, 1986, s. 64) Kısaca değindiğimiz bu dört delil âlemin başlangıç itibarı ile ezeliği savunulurken ileri sürüldüğü formuyla âlemin nihayeti söz konusu olduğunda da aynı şekilde ileri sürülmektedir. Dolayısıyla bu delillerin ebedilik tartışmasına has

¹ Âlemin ezeliği ile ilgili yapmış olduğum doktora araştırması için bkz. (Erken, 2023)



deliller olmadığı anlaşılmaktadır. Ezelilik ile ilgili klasik ve modern kaynaklarda yer alan tartışmaların çokluğu belki de ebediliğe münhasır olan delillerin de tartışılmış olduğu zannına yol açmakta ve bu delillere ulaşmak özel bir gayreti gerektirmektedir. Halbuki ebediliğe has olan bazı hususiyetlerden dolayı ezelilik söz konusu olduğunda gündeme gelmeyen bazı sorular ebedilik söz konusu olduğunda geçerli olmaktadır. Bunlardan biri var olan âlemin yok olmasının mümkün olup olmadığı sorusudur. Bunun imkânsız olduğunu neticesine varılan iki delilden biri Galen'e diğeri ise *felâsîfeye* atfedilmektedir. Aşağıda Galen'in delilini kısaca hatırlatarak âlemin yokluğunun imkânsız olduğunu savunan *felâsîfenin* delilini tartışacağız.

2. Âlemin Ebediliğine Münhasır Deliller

2.1. Galen'in Delili.

Âlemin ebediliğine hasredilen delillerden biri, Galen'e atfedilen delildir. Bu delilde mevcut âlemin yok olmayacağı, gözlem verilerine dayanarak savunulmaktadır. Galen'in deliline göre güneş yokluğu (*in'idâm*) kabul etseydi zamanın geçmesiyle güneşte erime (*zebûl*) meydana gelirdi. Ancak güneşte bir erime gözlemlenmemekte ve güneş olduğu haliyle kalmaktadır. Bu da güneşin fesada uğramadığını kanıtı olarak sunulmaktadır. Ne var ki, güneşin erime meydana gelmeksizin başka bir şekilde de yok olması mümkün görünmektedir. Nitekim, güneşin bozulmasının yalnızca erime yoluyla olmasının zorunlu olduğu söylenemez. Gazâlî, güneşteki bozulmanın ansızın gerçekleşmesinin de mümkün olduğunu hatırlatmaktadır. Buna ilaveten Gazâlî, gözlem teknolojileri ile tespit edilemeyen düzeyde bir erimenin olmasının da imkan dahilinde olduğuna işaret etmektedir. (el-Ğazâlî, 2000, s. 49) Buna göre bu delil ile güneşin erimediğini dahi kanıtlanmamaktadır. Alâuddîn Tûsî ise güneşte erimenin vaki olmamasının yalnızca fesâdın gerçekleşmediğine delalet edebileceğini, fesâdın vaki olmasının imkânsızlığına delalet etmediğini belirtmektedir. Zira gözlem verileri olsa olsa bir olgunun gerçekleşip gerçekleşmediğine delalet edebilir, bir olgunun gerçekleşmesinin imkansız olup olmadığına delalet edemez. (et-Tûsî, 1983, s. 141) Dolayısıyla Tûsî'ye göre bu delil tamamlanmış bir delil değildir. Zira delilin tamamlanması için güneşin bozulmasının imkânsızlığı kanıtlanmalıdır. Gözlemler ile ulaşılan sonuçlar tümevarımsal sonuçlar olup kesinlik ve zorunluluk ifade etmediğinden Galen'in delili ile âlemin ebediliğinin kanıtlanması söz konusu değildir.



2.2. Âlemin Yokluğu Tanrı'nın bir Fiili Olabilir mi?

Âlemin ebediliğinin zorunlu olduğunu ispatlamak üzere ortaya konulan en güçlü delillerden biri, âlemin yokluğunun (*adem*) muhal olduğunu ileri süren delildir.² Bu delil var olan âlemin yok olma imkânına dair olduğu için âlemin ebediliğine hasredilen delillerden biridir. Ebedilik tartışmaları bu delil etrafında şekillenmektedir. Bu nedenle araştırmamızın odağını “yokluk delili” teşkil etmektedir. Aşağıda öncelikle *felâsife*nin yokluk delili ortaya konulmakta daha sonra bu delile yapılan itirazlara yer verilerek tartışma bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Âlemin ebedî olmasının zorunlu olması var olan âlemin nihayete ermesinin/ yok olmasının imkânsız olması anlamına gelmektedir. *Felâsife* âlemin yok olduğu farz edilmesinin ne gibi sonuçlar doğuracağını tartışarak, yokluğun imkânsızlığını savunmaktadırlar.

2.2.1 *Felâsife*nin Yokluğun (*Ademin*) İmkânsızlığına Dayanan Delili ve İtirazlar

Ademin imkânsızlığına dair genel olarak iki ayrı tarzda akıl yürütme yapılmaktadır. Birincisi Tanrı-âlem ilişkisine dairdir ve var olanın yok, yok olanın var olmasının bir değişme anlamına geldiğini belirtmektedir. Buna göre ne Tanrı böyle bir değişime konu olabilir ne de böyle bir değişime sebep olabilir. Zira Tanrı'nın böyle bir değişime sebep olması kendisinde bir değişim olduğunu göstermektedir ve bu da imkânsızdır. Bu akıl yürütme tarzı âlemin ezeliliği tartışmalarında gündeme gelen tartışmalardan biri olduğu için burada işaret etmekle yetinmekteyiz.

Âlemin yokluğunun imkânsızlığını savunan bir diğer argüman tarzı daha vardır. Buna göre “yokluk” bir fiil olma özelliği taşımamaktadır. Dolayısıyla yok etmeye Tanrı'nın bir fiili denememesinin sebebi bir fiilin yokluğa taalluk etmesinin mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla bu akıl yürütmede var olan âlemin yok olması/edilmesinin imkânsız olmasının nedeni “fiil” oluşun mahiyetine dayandırılmaktadır. *Felâsife*, var âlemin yokluğunun imkânsızlığını şöyle savunmaktadır:

- (1) Tanrı'nın fiili ya âlemin varlığı ya da yokluğudur.
- (2) Bu fiil âlemin varlığı olamaz.
- (3) Çünkü âlemin varlığı son bulmuştur.

² Gazâlî, bu delilin tutarsızlığını göstermenin diğerlerine göre daha fazla gayret etmeyi gerektirdiğini vurgulamaktadır. Bkz. (el-Gazâlî, 2000, s. 50)



- (4) Âlemin yokluğu da olamaz.
- (5) Zira fiil, bir fiil olması için bir mevcûda taalluk etmelidir.
- (6) Âlemin yokluğu mevcûd bir şey değildir.
- (7) Mevcûd olmayan bir şey fiil olamaz.
- (8) O halde *adem*/yokluk failin işlediği bir fiil olamaz.
- (9) O halde âlemin ademi Tanrı'nın fiili değildir.

İşte böyle bir akıl yürütme ile *adem*in bir varlığa taalluk etmediğinden dolayı herhangi bir fiilin konusu olamayacağı ileri sürülmektedir. Buna göre yok etmek değil ancak var kılmak fiil olabilir. (5) numaralı “Zira fiil, bir fiil olması için bir mevcûda taalluk etmelidir” iddiasını bir fiilin bir fâilin *eseri* olması gerektiği görüşüne dayanmaktadır. *Eser* olmak ise mevcûd olmayı gerektirmektedir. Buna karşın âlemin yokluğu (*ademi*) herhangi bir mevcûda taalluk etmediği için bir müessirin eseri olarak addedilemez. (el-Curcânî, 2015a, s. 1166) Bu sonuç, müessirin *mücibun bi'z-zât* ve *fâ'ilun bi'l-ihtiyâr* olmasına da bağlı değildir. (et-Tüsî, 1983, s. 143)

Bu delili çürütmek ve söz konusu işkalden kurtulmak amacıyla *felâsîfeye* muhtelif itirazlar yöneltilmektedir. Bu itirazları ele almak meselenin hangi bağlamlarda ele alındığını görmek için faydalı olacaktır. Dört ayrı kelamcı grubun (1. Mu'tezile, 2. Kerrâmiyye'nin bir kolu, 3. Eş'ariyye'den bir grup, 4. Eş'ariyye'den diğer bir grup) itirazları ve *felâsîfenin* bu itirazlara karşı savunmaları aşağıda yer almaktadır.

2.2.2. *Felâsîfenin Deliline Karşı Argümanlar*

2.2.2.1. Mu'tezilî Argüman

Tanrı'nın yok etmesinin mümkün olduğunu savunan Mu'tezilî görüşe göre; Âlemin yok edilmesi bir yokluğa değil varlığa taalluk etmektedir. Onlara göre; “Allah'tan sâdır olan fiil mevcuttur. Bu fiil *fenâ* olarak adlandırılmaktadır. Allah, *fenâyı* mahalsiz olarak yaratmıştır. Âlemin tamamı bir anda yok olmaktadır. Bu yok olma, *fenânın* yaratılması anlamındadır. Nefsi itibariyle mahluk olan bu *fenâ* yok olmak için başka bir *fenâya* ihtiyaç duymamaktadır ve dolayısıyla sonsuza kadar teselsül de etmemektedir.” (el-Gazâlî, 2000, s. 50) *İdamın* (Yok etmenin) bir fiil olmadığını kabul ederek yok etmenin gerçekleşmesine dair bir çözüm önerisi sunan bu yaklaşıma göre yok etme aslında bir tür var etmedir. Bu var kılmanın neticesinde var olan şey ise ‘*fenâ*’dır. Bu yaklaşım Tanrı'nın fiilinin bir var kılmaya tekabül edeceğini ileri sürmesi bakımından *felâsîfenin* görüşü ile uyumlu görünse de mevcûd



olan bir şeyin *fenâ* olarak adlandırılan bir yokluk olduğunu savunduğu için *felâsife* tarafından kabul görmemektedir. *Felâsife*, Mu'tezile'nin bu görüşünü üç açıdan eleştirmektedir.

1- Mevcûdun *fenâsı*, makul/akledilebilir değildir. Bu nedenle de *fenânın* yaratılmasından söz edilemez (*fenânın* yaratılması gayrı makuldür). Buna göre fâni olan şeyin mevcûd olmasından söz etmek anlamsızdır.

2- Diğer bir eleştiri noktası *fenânın* âlemin zâtında yaratılması durumunda ortaya çıkan problemdir. Eğer *fenâ* mevcûd olsa, bir yok edici olmaksızın kendiliğinden, binefsihî niçin ve ne ile yok olsun? *Fenânın* âlemin zatında yaratılması ve ona hulul etmesi muhaldir. Çünkü bir şeye hulul eden onunla bir anlık bile olsa birleşmiş demektir. Birleşmeleri mümkün ise birbirlerine zıt değildirler. Çünkü zıtlar bir araya gelmez. Bu durumda *fenânın* meydana gelmesi ile âlem yok olmaz. Diğer yandan *fenâ* varlığın zıddı değil ise bir araya gelmelerinde bir beis yoktur.

3- Eğer *fenâ*, âlemin dışında ve mahalsiz yaratılmışsa *fenânın* varlığı ile âlemin varlığının zıtlığı nereden geliyor? -Yani *fenâ* âlemin dışında ve mahalsiz ise onun *fenânın* varlığı ile âlemin varlığının zıtlığı nereden geliyor? Zıt değilse *fenâ* ortaya çıkınca âlem neden yok olsun?

Felâsife, Mu'tezile'nin görüşü olarak verilen bu görüşe yukarıdaki itirazlarını yönelterek bu görüş ile âlemin yokluğunun mümkün olduğunu gösterilmediğini ileri sürmektedir. (Gazâlî, 2022, s. 66) ³

2.2.2.2 Kerrâmiyye'nin Argümanı

Kerrâmiyye'ye atfedilen delile göre⁴ “yok etmek” Allah Teâlâ'nın bir fiilidir. Yüce Allah kendi zatında yok etme sıfatını yaratmaktadır ve âlemin ma'dûm olması da bu sıfatla olur. Onlara göre *adem* gibi *vucûd* da Yüce Allah'ın kendi zatında bu sıfatı var kılması ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mevcûdun mevcûd olması da ma'dûmun ma'dûm olması da Tanrı'nın zatında ortaya çıkmaktadır. *Felâsife* Kerrâmiyye'nin bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Çünkü, bu görüş kadîm olanı, hâdis olanların mahalli kılma

³ Bu makalede Gazâlî'nin *Tebâfutu'l-Felâsife* eseri için M. Marmura'nın çevirisine başvurulmaktadır. Ancak yer yer Arapçasını daha iyi ifade ettiğini düşündüğümüz noktalarda Hasbî Süleyman Efendi'nin yorumu tercih edilmektedir.

⁴ Kerrâmiyye'nin bu argümanı Gazâlî'nin *Tebâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde yer almaktadır. Daha sonraki İslâm düşüncesi eserlerinde Kerrâmiyye'ye isnad edilen başka bir görüş daha vardır. Bu görüşe göre Kerrâmîler âlemin hâdis olduğunu kabul ettikleri halde âlemin ebedî olduğunu savunmaktadırlar. (et-Tûsî, 1983, s. 139)



anlamına gelmektedir ve bu makul değildir. Bunun nedeni şudur: *Varlıcad* etmekten irade ve kudrete bağlı bir varlık anlaşılmaktadır. İrade, kudret ve makdûrun yani âlemin varlığı dışında bir şeyin varlığının ispatı ise makul değildir. Yokluk da aynı şekildedir. Yani varlık gibi yokluğun da Tanrı'nın zâtında meydana gelmesinden söz edilemez. (Gazâlî, 2022, s. 66)

2.2.2.3. Eş'ariyye'nin Görüşü

Eş'ariyye'nin deliline göre; arazlar kendiliğinden, zatlari/özleri gereği yok olur. Onların bekâsı tasavvur edilemez. Eğer bekâsı tasavvur edilse bu manada *fenâsı* tasavvur edilemezdi. Cevherler ise, özleri gereği değil fakat varlıklarına zait bir bekâ ile bakidirler. Yüce Allah onlarda bekâ yaratmış olmasaydı, bekâlarının yokluğundan dolayı yok olurlardı. *Felâsife* Eş'ariyye'nin bu görüşünü, duyu algılarına aykırı bir durum olduğu gerekçe-siyle yanlış bulmaktadırlar. Örneğin *felâsifeye* göre bir araz olan siyahlık yahut beyazlığın sürekli var olmaması, varlıkların mütemadiyen teceddüt ediyor olması duyu algılarına aykırıdır. *Felâsifeye* göre akıl, insanın başında bugün bulunan saçın dün bulunan saç ile aynı saç olduğuna, ona benzer başka bir saç olmadığına hükmetmektedir. Bunun gibi saçın siyahlığının da aynı siyahlık olduğuna hükmetmektedir.

Bu görüş şöyle bir probleme daha yol açmaktadır: Eğer her bâki olan bir bekâ ile bâki oluyorsa o zaman ilâhi sıfatların da bir bekâ ile bâki olmaları lazım gelir. Bu bekâ da bâki olmak için başka bir bekâyâ ihtiyaç duyacağından bu sonsuza kadar gidecek ve teselsüle yol açacaktır. Böylelikle *felâsife*, aklın cismin varlığının her an yenilendiği sözüne inanmadığı gibi buna da inanmayacağını ileri sürmektedir.

2.2.2.4. Eş'ariyye'den Diğer Bir Grup

Dördüncü gruba göre arazlar, bir fâilin fiili ile değil kendiliğinden yok olmaktadır. Cevherler ise Yüce Allah onlarda hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrılığı yaratmayınca yok olmaktadır. Ne sakin ne hareketli olan bir cismin sürekliliği imkansız olduğundan yok olmaktadır. Anlaşıldığı üzere Eş'ariyye'nin bu iki grubu, yokluğun bir fiil olmadığını sadece fiilin terki/olduğu görüşünü benimsemektedirler. Bu iki görüşe göre eşyanın aslı yokluk olup eşyayı var kılan bir fiil olmadığında eşya kendiliğinden yok olmaktadırlar. *Felâsife*, kelmacılar tarafından âlemin *ademinin* mümkün oluşuna dair ileri sürülen tüm bu iddiaların geçersiz olduğunu dolayısıyla *ademin* lehine herhangi bir delilin kalmadığını ileri sürmektedirler. Hatta *Felâsifeye*



göre, âlemin hâdis olduğu farz edildiğinde bile, yok olması imkânsızdır. Zira, *felâsife* insan nefsinin hâdis olduğunu teslim etmekle birlikte bu nefsin yokluğunun imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Kısaca, *felâsife* için ister hâdis olsun ister kadîm olsun bir mahalde bulunmaksızın binefsihî kâim olan bir şeyin varlığından sonra yok olması tasavvur edilemez. *Felâsifeye* göre madde hiçbir zaman yok olmayıp sadece farklı sûretlere bürünmektedir. Dolayısıyla değişen şey maddenin kendisi değil yalnızca sûretidir.

Felâsifeye maddenin yok olduğunu göstermek için suyun ısıtılınca kaybolması örneği verilmektedir. Bu durumda suyu ateşte kaynatınca su yok olduğu iddia edilirse *felâsife* suyun yok olmadığını sadece buhar olup buharın da sonra tekrar suya dönüştüğünü belirtir. Yani heyula olan madde, havada buhar olarak varlığını sürdürmektedir. Heyula, suyun sûreti için mahal olan bir maddedir. Ne var ki heyula, su sûretinden çıkıp hava sûretine bürünmüştür. Hava soğukla karşılaşınca yoğunlaşır ve tekrar suya dönüşmektedir. Yani bu unsurlar arasında ortak olan maddenin yenilenmesi değil sadece sûretlerin dönüşümüdür. (Madde su ve buhar için aynı olup değişen yalnızca sûrettir.)⁵

Aslına bakılırsa bu örnek günümüzde H₂O'nun fiziksel değişimi olarak adlandırdığımız katı, sıvı, gaz hallerinin değişiminden söz etmektedir. *Felâsifenin* heyulası H₂O'ya benzetilebilir. Kelâmcılar ise suyun buhar iken su olmaktan çıktığını iddia ediyor görünmektedirler. Muhakkak, kelâmcılar da buharın tekrar suya dönüştüğünü kabul etmektedirler. Ancak günümüz bilimsel yaklaşımlarıyla paralelliği açısından değerlendirildiğinde bu örnek oldukça dikkat çekicidir.

2.2.3 *Felâsifenin İtirazlarına Cevap: Âlemin Ebediliği Zorunlu Değildir*

Kelâmcıların âlemin yok olmasının mümkün olduğunu temellendirmek için ortaya koydukları bu dört delile *felâsifenin* yönelttiği yukarıdaki itirazlar tartışmayı sonlandırmamaktadır. Gazâlî, *felâsifenin* eleştirdiği yukarıdaki dört kelâmcı fırkanın görüşlerini savunmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Ancak o, bu itirazların hepsini ayrı ayrı tartışmak yerine âlemin yok edilmesinin mümkün olduğu görüşünü, Allah'ın her şeye kâdir olmasından dolayı “âlemi var etmesinin de yok etmesinin de” mümkün

⁵ Artık suyun katı sıvı ve gaz haline gelmesinin kimyasal bir değişmeye değil yalnızca fiziksel bir değişmeye işaret ettiğini biliyoruz. Bu örnek yine de *felâsifenin* madde ve sûret ile neyi kastettiğini görmek için kullanışlı bir örnektir.



olmasına dayandırmaktadır. (el-Ğazâlî, 2000, s. 52) Buna ilaveten o, *felâsîfenin* bu konudaki iddialarının kendi ilkeleriyle tutarsızlık arz ettiğini göstererek onların argümanlarını çürütülmesini amaçlamaktadır. Gazâlî'den sonra bu tartışmayı gündeme getiren Curcânî, Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerin eserlerinde bir kısım değişikliklerle birlikte bu itiraz Gazâlî'nin tartışmasıyla paralel olarak sürmektedir.

2.2.3.1. Allah'ın Kudreti ve Ebediliğin İmkânı

Felâsîfenin Allah'ın kâdir olmasına verdiği anlam, Allah'ın zorunlu olarak âlemi yaratmasını gerektirmektedir. Bu yaklaşıma göre âlemin var olmaması düşünülemez. Bu görüşe karşı ise Allah'ın kudretinin Allah'ın âlemi yaratma ve yaratmamaya kâdir olmasının anlamına geldiği, (el-Curcânî, 2015b) dolayısıyla yokluğun da kudret dahilinde olduğu savunulmaktadır. Gazâlî, *felâsîfeye* Allah'ın kudret sahibi olmasını temel alan şöyle bir soru yöneltmektedir:

“(Şöyle diyeni nasıl inkar edersiniz?) Var etme (*icâd*) ve yok etme (*i'dam*) her şeye kâdir olan Allah'ın iradesiyledir. Allah Teâlâ dilerse var eder dilerse yok eder. Allah Teâlâ'nın her bakımdan kudret sahibi olmasının anlamı da budur. O, kendisi (*fînefsihî*) değişmez fakat yalnızca onun fiili değişir.” (el-Ğazâlî, 2000, s. 53)

Buna göre âlemin yokluğunun Tanrı'nın bir fiili olmasında herhangi bir beis yoktur. *Felâsîfe* ise bu soruya fâilin fiilinin fâilden sudur eden bir mevcûdu gerektirdiğini belirterek cevap vermektedir. Dolayısıyla *felâsîfe*, âlemin yok edilmesi durumunda fâilden sudur eden herhangi bir şey olamayacağını savunmaktadır. Dolayısıyla yokluk fiil olarak addedilemez.

Gazâlî ise âlemin yok edilmesi durumunda Tanrı'dan sâdır olan bir şey olduğunu ve bu şeyin de teceddüt eden şey ne ise o olduğunu ileri sürmektedir. İşte Gazâlî, fâilden sâdır olan şeyin söz konusu yokluk olduğunu belirtmektedir. Nitekim “âlemin yokluğu” âlem var iken olmayan bir şeydir. Başka bir ifade ile ‘âlem yoktur’ ifadesi âlem var iken doğru değildir fakat âlem yok iken doğrudur. Demek ki âlem var iken olmayan bir şey âlem yok iken bulunmaktadır.

Felâsîfe buna şöyle itiraz etmektedir: “Yokluk bir şey değildir (*innehu leyse bi şeyin*).” O halde fâilden nasıl sudur etmiştir?” Burada kastedilen yokluğun mevcûd bir şeye delalet etmediğidir. *Felâsîfe*, yokluğun mevcûd



olmadığını bu nedenle fâilden sudur etmesini de mümkün olmadığını savunmaktadır.

Gazâlî, yokluğun sudur etmesinin anlamının hariçte bir varlığın meydana gelmesi olmadığını bilakis yokluğun *vaki* olması olduğunu belirtmektedir. Buna dayanarak *felâsîfenin* itirazına karşı şöyle bir soru yöneltmektedir: “Yokluk [bir şey değilse] nasıl vaki olsun/olmuştur? “Yokluğun sudur etmesinin manası, sadece fâilin kudretine dayalı olarak vaki olmasından başka bir şey değildir” Dolayısıyla burada yokluğun vaki olmasından kastedilen “âlemin yok olması”ndan başka bir şey değildir. Yokluğun vaki olduğu akledilebildiğine göre akledilen bir şeyin kudrete izâfe edilmesi de akledilebilir ve mümkündür.(el-Ğazâlî, 2000, s. 53) Gazâlî burada âlemin yokluğunun anlamsız olmadığını, işaret ettiği, makul bir anlam olduğunu vurgulamaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse, *felâsîfe* bir şeyi yok etmenin “yok” diye nitelenen bir varlığın varlığa gelmesi yahut yok olandan “başka bir varlığın varlığa gelmesi” olduğunu savunurken bu görüşe karşı yok olmanın/yahut etmenin herhangi bir varlığın meydana gelmesi değil bilakis daha önce varlığın yok olmasından ibaret olduğu şeklinde itiraz edilmektedir.

2.2.3.2. Âlemin Yokluğu ve Arazların Yokluğu

Felâsîfenin delilini eleştirirken Gazâlî tarafından gündeme getirilen bir yaklaşım daha vardır. Buna göre *felâsîfe* bu delili savunarak kendileriyle çelişkiye düşmüş olmaktadır. Söz konusu bu çelişki arazlara dairdir. *Felâsîfe* âlemin yokluğunu kabul etmediği halde arazların yok olmaktadır. *Felâsîfenin* âlemin yokluğunun imkânsızlığını nasıl savunursa bir başkası da onlara karşı arazların yokluğunun imkânsızlığını savunabilir. Ne var ki, arazların yok olduğu aşıkardır. Gazâlî, *felâsîfenin* düşebileceği bu güç durum ile ilgili bir tartışma kurgulamakta ve *felâsîfenin* araz ve sûretlerin yokluğunu mümkün gördükleri halde âlemin yokluğunu imkânsız görmelerini çelişkili olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.(el-Ğazâlî, 2000, s. 53) Gazâlî’nin bu tartışmada arazlara dikkat çekmesi önem arz etmektedir. *Tebâfutu’l-Felâsîfe*’den sonraki eserlerde arazların yokluğu detaylı olarak ele alınmakta ve âlemin ebediliği bahsi ile paralel olarak tartışılmaktadır. Gazâlî’nin geliştirdiği itirazı aşama aşama ele alalım:

Gazâlî, *felâsîfeye* arazlar yok olduğunda meydana gelen şeyin ne olduğunu öğrenme amacıyla şöyle bir soru yöneltmektedir: “O halde [yokluk



durumunda] önceki durumdan farklı olarak meydana gelen (*tarae*) nedir?” diye sorulur? Burada öncelikle, o, *felâsîfeye*, onların kabul ettikleri, “yeni bir şey ortaya çıkması (*tarae*)” lafzının manasının ne olduğunu sormaktadır. *Felâsîfe* buna aslında arazlar için de bir yokluktan söz edilemeyeceğini belirterek karşılık vermektedirler: *Felasîfe*, mevcûd olan bir şeyin hiçbir zaman yok olmayacağını arazların yok olmasının anlamının ise ‘bir şeyin yok olması’ değil yalnızca ‘mevcûd olan zıtlarının ortaya çıkması’ olduğunu ileri sürmektedirler:

“Bize göre mevcûd olan şey yok olmaz. Arazların yok olmasının anlamı ise bir ‘şey’ olmayan salt yokluğun ortaya çıkması değil sadece o şeyin mevcûd olan bir zıddının ortaya çıkmasıdır, zira bir ‘şey’ olmayan nasıl ‘meydana gelmek’ (*tarae*) ile vasıflansın?” denilmektedir.

2.2.3.2. *Felâsîfe*: Saçın Beyazlaması Örneği

Felâsîfe, arazların yok olmayıp yerlerine zıtlarının meydana gelmesine örnek olarak saçın beyazlamasını vermektedirler. Saç beyazlayınca saçın siyahlığı yok olmaktadır. Ortaya saçın beyazlığı çıkmaktadır. Bu durumda siyahlık arazının yerine beyazlık gelmektedir. Saç beyazlığında mevcut olan şey/ortaya çıkan şey bu beyazlıktır. ‘Siyahlığın ademi’nin ortaya çıktığı söylenemez. Gazâlî, *felâsîfenin* bu görüşünü iki bakımdan yanlış bulmaktadır. (el-Ğazâlî, 2000, s. 53) Bu yanlışlığı göstermek için şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır:

Öncelikle *felâsîfeye* beyazlığın ortaya çıkışının siyahlığın ademini tazammun edip etmeyeceğini sormaktadır. Başka bir ifade ile saçın beyazlamasının saçın siyahlığının yok olması anlamını da tazammun edip etmediğini sormaktadır. Bu soruya ya “tazammun eder” ya da “etmez” cevabı verilebilir. Saçın beyazlamasının saçın siyahlığı anlamını tazammun etmediği iddiası makul olana karşı çıkmak olacaktır. Bu durum mantık literatüründe *mukabera* olarak adlandırılmaktadır. (Ahmet Cevdet Paşa, 1998)

Saçın beyazlamasının saçın siyahlığını tazammun ettiği söylenirse bu durumda da tazammun eden ve edilenin yani saçın beyazlaması ile saçın siyahlığının aynı olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Saçın siyahlığının yok olmasının saçın beyazlamasından başka bir anlamına gelmediği iki anlamın mutabık olduğu ileri sürülebilir mi?



Bu soruya olumlu cevap verilir ve saçın siyahlığının yok olmasının saçın beyazlığı ile **aynı** olduğu söylenirse ortaya bir çelişki çıkmaktadır. Zira bir şey kendi kendisini *tazammun*⁶ etmez.

Saçın siyahlığının ademinin saçın beyazlığından **farklı** olduğu söylenirse bu durumda da tek başına saçın siyahlığının yok olmasının akılla kavranabilir olup olmadığı sorulur. Buna ‘**hayır**’ cevabı verilirse akılla kavranamayan bir şeyin başka bir şeyden farklı olduğu ve onu tazammun ettiği ortaya çıkar ki bu makul değildir. Zira bir şeyin başka bir şeyi tazammun ettiğine hükmetmek o şeyin akılla kavranabildiğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Örneğimize dönersek saçın siyahlığının kaybolduğu hükmünü verebilmek için bunun akledilebilir olması gerekmektedir. Saçın siyahlığının kaybolmasını akletmek ile saçın beyazlamasını akletmenin farklı şeyler olduğu da yadsınamaz. Bu ikisi de akılla kavranabilen ayrı durumlardır.

Soruya “**evet**” cevabı verilerek saçın siyahlığının ademinin **akılla kavranabilir** olduğu söylenirse tazammun edilen bu şeyin kadim mi yoksa hâdis mi olduğu sorulur. Siyahlığın ademinin **kadim** olması muhaldir. Zira saçın siyahlığından sonra siyahlığının ademinin meydana geldiği bilinmektedir.

Eğer siyahlığının ademinin **hâdis** olduğu cevabı verilirse bu durumda da hudûs ile nitelenen bir şey zaten akılla kavranabilir. Bu seçeneğin makul olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ne kadim ne de hadis derlerse bu muhaldir. Zira, bu durumda beyazın ortaya çıkmasından önce “siyah madumdur” derlerse bu önerme yalan (kızb) olur. (çünkü o zaman siyah vardır) Beyazın ortaya çıkmasından sonra ise “siyah madumdur” demeleri doğru olur. (çünkü siyah yok olmuştur.). O halde siyah madumdur ifadesi beyaz yok iken yanlış beyaz var iken doğrudur. Bu da beyazın sonradan ortaya çıktığını göstermektedir. Burada önermenin doğruluk ve yanlışlığının gündeme gelmektedir. Gazâlî’nin tartışmayı ontolojik zeminden epistemolojik bir zemine taşıdığı görülmektedir. Gazâlî, akıl yürütmesi şöyle sonuçlandırmaktadır:

“O zaman beyaz ortaya çıkmıştır.”

“Bu ortaya çıkış makuldür.”

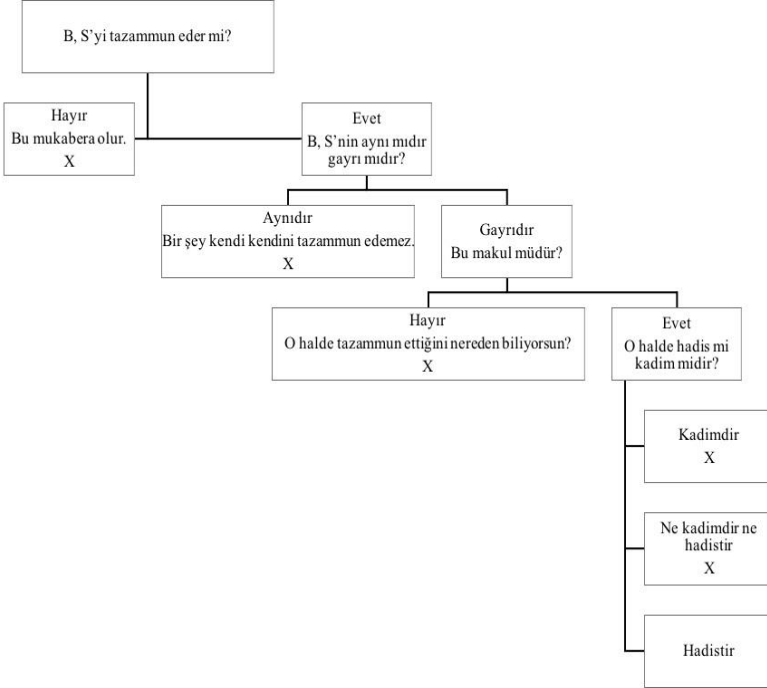
⁶ Tazammun: Bir lafzın ifade ettiği nesneye veya kavrama ait unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesi anlamında mantık terimi. Bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/delalet>



O halde siyahlığın yokluğunun meydana geldiği makuldür ve Kâdirin kudretine bağlanması da mümkündür.

Birinci Gerekenin Şema ile Gösterilmesi

Bu akıl yürütmeyi aşağıdaki şema ile göstererek takip edebiliriz. Bu şemada “beyazlığın meydana gelmesi” tazammun eden yani *mutazammındır* ve B ile gösterilmektedir. “Siyahlığın kaybolması/ademi” ise *mutazammandır* yani tazammun edilendir ve S ile gösterilmektedir.



(1) Beyazlığın ortaya çıkması, halihazırda siyahlığın *ademini* tazammun etmektedir.

(2) Tazammun eden (beyazlık) ve tazammun edilen (siyahlığın ademi) birbirinden farklıdır. Çünkü bir şey kendisini içermez.

(3) [Bir şeyin başka bir şeyi] tazammun ettiğini bildiğimize göre bu şey diğerinden farklıdır ve diğerinden farklı olduğu akledilebilir.

(4) Bu şey kadim değildir. Bu şey ne kadim ne hadis de değildir.

(5) Bu şey hâdistir.

(6) Netice olarak beyazın meydana geldiği ve bu durumun akledilebildiği anlaşılır. O halde bu meydana gelişin kâdirin kudretine bağlanması da mümkündür.



Gazâlî, *felâsîfenin* arazların zıtların varlığa gelmesiyle ortadan kalktığı iddia ettiklerini ne var ki kendilerinin herhangi bir zıddı olmayan arazların var olduğunu kabul ettiklerini belirtmekte ve bundan dolayı kendileriyle tutarsızlık arz ettiklerini ileri sürmektedir. Gazâlî'ye göre, *felâsîfe* her ne kadar siyahlığın yok olmasının beyazlığın ortaya çıkması anlamına geldiğini ve bundan başka bir şey ifade etmediğini söylese de kendi felsefelerinde bu görüşle tutarsızlık arz eden örnekler bulunmaktadır. Çünkü, *felâsîfenin* sisteminde de arazların bazılarının yok olmasında zıddının ortaya çıkmasından söz edilmez. Nitekim *felâsîfe* herhangi bir zıddı olmayan arazları kabul etmektedir. Zira *felâsîfenin* sisteminde yok olmaları zıtlarının ortaya çıkması ile olmayan arazlar bulunmaktadır. Gazâlî, buna “hareket”i örnek vermektedir. Gazâlî, *felâsîfenin* hareketi bir araz olarak kabul ettikleri halde hareketin herhangi bir zıddının olmadığı görüşüne sahip olduklarını belirtmektedir. Bu durumda “hareket son bulduğunda ortaya çıkan nedir?” sorusu gündeme gelmektedir. Gazâlî'ye göre *felâsîfenin* buna cevabı “sükûn”dur ancak hareket ve sükûn arasındaki ilişki iki zıt arasındaki ilişki gibi değil de *melke* ve *adem* arasında olduğu gibidir. Yani sahip olma ve olmama/ varlık ve yokluk arasındaki ilişki gibidir. Bu durumda sükûn hareketin zıddı değil hareketin yokluğu olarak görülmektedir. (Gazâlî, 2022, s. 71) Yani hareket olmayınca harekete eşdeğer sükûn adlı bir şey ortaya çıkmaz. Zira sükûnun bir varlığı yoktur başka bir ifade ile sükûn bir şey değildir. Burada meydana gelen salt ademdir/yokluktur.

Burada hareketin zıddının sükûn olup olmadığı sorusu gündeme gelir. *Felâsîfe*, hareket ve sükûn arasındaki ilişkiyi varlık ve yokluk arasındaki ilişki gibi gördüğü anlaşılmaktadır. Hareket bir arazın var olması sükûn ise yokluğudur. Dolayısıyla hareketin olmadığında sükûnun var olması beyaz olmadığında siyahın var olması gibi değil de beyazın yokluğu gibidir. Hareketin *ademinde* ‘sükûn’ adı verilen bir zıddın meydana gelişi değil hareketin yokluğu söz konusu olmaktadır.

Hareket ve sükûn örneği, zıddının ortadan kalkması şartına bağlı olmaksızın varlığının yeniden başlaması (*istiftab*) mümkün olan sıfatların var olduğunu göstermektedir. Zira hareketin yokluğundan sonra yani sükûndan sonra hareket tekrar başlayabilir. Demek ki zıtları yerini almaksızın varlıkları son bulan şeyler vardır. Bu durumda hareketin zevalinin sırf yokluktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum *felâsîfe* için de ademin



vaki olmasının akledilebilir olduğunu gösteren bir örnek olarak sunulmaktadır.

Felâsîfenin sisteminde zıddı ortaya çıkmadığı halde akledilebilir olan şeylere bir diğer örnek de duyu ile algılanabilir şeylerin (*mahsûsâtın*) görüntülerinin gözün saydam tabakasındaki izdüşümleridir. Hatta, akledilebilir şeylerin (*ma'kulâtın*) sûretlerinin nefisteki izdüşümü/intiba? de bunun gibi düşünülmektedir. Bu duyu verileri kaybolduğunda zıtlarının var olduğu söylenemediği halde kendileri yeniden var olmaya devam etmektedir. Son olarak istikmal kabilinden olan sıfatlar da siyah ve beyazın durumundan farklı olan bir değişim için örnek olarak gösterilmektedir. Bu tür sıfatlar da yok olduklarında zıtlarının onların yerlerini aldığı söylenemez. Dolayısıyla bu sıfatların zevali de sırf yokluktan ibarettir. Bu sıfatlar söz konusu olduğunda da ademin vaki olması akledilebilmektedir. Netice olarak bu da gösteriyor ki, binefsihî vuku bulması makul olan bir şeyin, Kâdirin kudretine bağlanması da makuldür/akledilebilir. Böylece Gazâlî, şöyle bir neticeye ulaşmaktadır: Kadîm bir iradenin bir hâdisi vaki kılması tasavvur edildiğinde bu vakianın *adem* ya da vücûd olması arasında fark yoktur. Kadîm irâde var kılabilirdiği gibi yok edebilir.

Sonuç

Bu makalede öncelikle *felâsîfenin* ortaya koyduğu delil tahrir edilmiş daha sonra bu delile yöneltilen muhtelif eleştiriler tartışılmakta ve bu eleştirilerin isabetli olup olmadığı incelenmektedir. *Felâsîfe*, yokluğun Tanrı'nın bir fiili olamayacağını çünkü yokluğun bir şey olmadığını savunmaktadır. Buna karşı da Tanrı'nın âlemin yokluğunun fâili olmasında bir beis olmadığı savunulmaktadır. *Felâsîfeye* karşı yaratmak gibi yok etmenin de bir fiil olduğunu savunan hasımlarının temel dayanağı yok etmenin de var kılmak gibi akledilebilir bir durum olması ve vaki olması/gerçekleşmesidir. Ancak bu gerçekleşmenin haricî bir mevcuda ihtiyacı yoktur. Bu da tartışmanın aslında *felâsîfenin* tartışmanın ontolojik bir zeminde sürdürülmesini savunurken buna karşı özellikle Gazâlî'nin tartışmanın epistemolojik boyutlarını ön plana çıkardığı görülmektedir. Gazâlî ısrarla yokluğun vaki olmasının mantıksal bir çelişki arz etmediğini belirlemekte ve dolayısıyla akılla kavranabilir olan yokluk durumunun da Tanrı'nın fiilinin neticesi olduğunu savunmaktadır. Arazlar konusunda da *felâsîfenin* güç durumda kaldığı görülmektedir. Nitekim arazların yok olduğu ve hareket gibi zıtları husule



gelmeksizin yok olan arazlar olduğu düşünülürse âlemin yokluğunun imkânsızlığını gerekçelendirebilecek yeni argümanlara ihtiyaç olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmalar ışığında *felâsîfeye* atfedilen bu delilin âlemin yok edilmesinin imkânsız olduğunu ispatlamak için yeteri kadar güçlü olmadığı ve *felâsîfenin* iddialarının tartışmaya açık olduğu neticesine varılmaktadır.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. (1998). *Mantık Metinleri 2: Mî'yâr-ı Sedâd, Âdâb-ı Sedâd min 'İlmî'l-Âdâb*. İşaret Yayınları.
- el-Curcânî, S. Ş. (2015a). *Şerbu'l-Mevâkıf II* (İ. H. Üçer, Ed.; Ö. Türker, Çev.; C. 2). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- el-Curcânî, S. Ş. (2015b). *Şerbu'l-Mevâkıf III* (İ. H. Üçer, Ed.; Ö. Türker, Çev.; C. 3). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- el-Ğazâlî, E. Hâmid. (2000). *Tebâfutu'l-Felâsîfe, The Incoherence of the Philosophers* (M. E. Marmura, Çev.). Brigham Young University Press.
- Erken, A. (2023). *Âlemin Kâdemi Tartışması*. Kitabe Yayınları.
- et-Tûsî, 'Alaeddîn 'Alî b. Muḥammed. (1983). *Tebâfutu'l-Felâsîfe: Kitâbu'z-Zuḥr* (Riḍâ Se'âdeh, Ed.). Dâru'l-'Alemlîyye.
- Fahreddin er-Râzî. (2022). *El-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmî'l-ilâhî* (1-9). Fikriyat.
- Ğazâlî, E. Hâmid. (2022). *Terceme-i Tebâfutu'l-Felâsîfe* (Hasbî Süleyman Efendi, Çev.). İbn Haldun Üniversitesi.
- İbn Ruşd, E. V. (1986). *Tebâfutu't-Tebâfut Tutarıslığın Tutarıslığı* (K. Işık & M. Dağ, Çev.). Ondokuz Mayıs üniversitesi Basımevi.
- Se'âdeh, R. (1990). *Muşkiletu's-Sirâ beyne el-Felâsîfe ve ed-Dîn min el-Ğazâlî ve İbn Ruşd ila et-Tûsî ve el-Hocazâde*. Dâru'l-Mekru'l-Lubnânî.



Öz: Bu makalede, Tanrı'nın mevcut âlemi yok etmesinin mümkün olup olmadığı tartışması ele alınmaktadır. Bu tartışma, İslâm düşüncesi eserlerinde âlemin ebediliği konusu bağlamında yer almaktadır. Felâsife, âlemin zorunlu olarak ezeli ve ebedi olduğunu savunmaktadır. Bu görüşe karşı ise âlemin ezeli değil hâdis olduğu ve âlemin ebediliğinin zorunlu değil mümkün olduğu ileri sürülmektedir. Felâsife âlemin ebediliğini savunurken âlemin yokluğunun imkânsız olduğu iddiasına dayanmaktadır. Buna göre âlemin yok etmek bir fâilin fiili olamaz. Zira bir failin fail olması için fiilinin bir mevcûda taalluk etmesi gerekmektedir. Ancak yokluk mevcûd bir şey olmadığından felâsife âlemin yokluğunu imkânsız görmekte ve âlemin ebedi olarak varlığının zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Buna yöneltile en güçlü itiraz ise âlemin yokluğunun akılla kavranabilir olması ve akılla kavranabilen bir şeyin de Tanrı tarafından gerçekleştirilmesinde bir imkânsızlık olmamasıdır. Son tahlilde felâsifeye atfedilen bu delilin âlemin yok edilmesinin imkânsız olduğunu ispatlamak için yeteri kadar güçlü olmadığı ve söz konusu iddiaların tartışmaya açık olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tehâfut, el-Ğazâlî, ebedilik, münazara, ma'dûm.

