



ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ  
ISSN: 1308–9196

Yıl : 12 Sayı : 32 Ağustos 2019

Yayın Geliş Tarihi: 27.06.2018 Yayına Kabul Tarihi: 23.01.2019

Araştırma makalesi

DOI Numarası: <https://doi.org/10.14520/adyusbd.437919>

## ÂLEMİN EZELİLİĞİ MESELESİ: İBN SİNÂ, GAZZÂLÎ VE HOCAZÂDE’NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

**Muhammet Caner ILGAROĞLU\***

**Luay Hatem YAQOUB\*\***

### Öz

*Altın çağını VIII-XIII. Yüzyıllar arasında yaşamış olan İslam düşüncesinin en temel özelliklerinden biri, eşzamanlı ya da artzamanlı olarak süregelen, dinamik kelâm-felsefe tartışmalarına sahip olmasıdır. “Tehâfüt geleneği” biçiminde adlandırılan bu tartışmaların hiç şüphesiz ilki ve en meşhuru, Gazzâlî’nin, başta İbn Sinâ olmak üzere filozofları eleştirmek için kaleme aldığı “Tehâfütü’l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eseriyle başlayan tartışmadır. Gazzâlî, şu üç meselede filozofların küfre girdiğini iddia etmiştir: Allah ile beraber âlemin kadîm sayılması, Allah’ın tikelleri bilemeyeceği ve ölümden sonraki hayatta bedensiz dirilişin gerçekleşmesi. Biz bu çalışmada âlemin ezeliği meselesini İbn Sina, Gazzâlî ve HocaZâde’nin görüşlerini karşılaştırmak suretiyle ele alıp inceleyeceğiz.*

**Anahtar Kelimeler:** Âlemin Ezeliği, hudûs, İbn Sinâ, Gazzâlî, HocaZâde.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Adiyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Adiyaman.  
[milgaroglu@adiyaman.edu.tr](mailto:milgaroglu@adiyaman.edu.tr)

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara.  
[luay.hatem@asbu.edu.tr](mailto:luay.hatem@asbu.edu.tr)

## THE ETERNALNESS OF UNIVERSE: COMPARISON OF VISIONS OF AVICENNA, GAZZALI AND HOJAZADHE

### **Abstract**

*One of the most fundamental features of the Islamic thought that has gone through its Golden Age between VIII- XIII centuries is that it has a dynamic apologetic-philosophical debate that is ongoing simultaneously or on a continuous basis. These discussions, which are called "Tradition of Criticism", are undoubtedly the debate which started with the work of Tehâfütü'l-Felâsife (Inconsistency of Philosophers), which is the first and the most famous, in which Ghazzali has written to criticize philosophers, especially Avicenna. Al-Ghazzali claimed that philosophers committed big sin in three matters: Receiving the eternity of world with God, God will not know partials and realization of the resurrection in the life after death without body. In this study, we will examine and compare the views of the eternity of the universe with the views of Avicenna, Gazzali and Hojazadhe.*

**Keywords:** *Eternalness of universe, huduth, Avicenna, Gazzali, Hojazadhe.*

### **1. GİRİŞ**

Bu makalenin amacı, Gazzâlî (ö. 1111)'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde yer alan "âlemin ezelliliği (kıdemi)" meselesini, İbn Sînâ (ö. 1037), Gazzâlî ve Hocazâde Muslihiddin Mustafa (ö. 1489)'nın görüşlerini karşılaştırmak suretiyle ele alıp incelemektir. Bunu yapmak üzere öncelikle ilgili kavramları ve âlemin ezelliliği meselesini tanıtacak, ardından bu meselenin kelâmî ve felsefî köklerinden söz edecek ve sonra da dört delilde ele alınmış olan âlemin ezelliliği meselesinin tahliline yer vereceğiz.

Kıdem (Ezellilik, öncesizlik), kelimacılarca Allah'ın selbî sıfatlarından biri olarak sayılan sıfattır. Kelime anlamı "varlığının üzerinden uzun zaman geçmek" olan kıdemin terim anlamı, "Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına

ihtiyaç duymaksızın var olması” şeklindedir (Yavuz, 2002: 394). Kıdem sıfatını taşıyana “kadîm” denir. Râğib el-İsfahani, *Müfredât*’ında قدم kökünden geldiğini söylediği kıdem’in “geçmiş olanda mevcut olma” anlamına geldiğini ve ne Kur’ân’da ne de sahih hadis külliyyatında (Kütüb-ü Tis’a) Allah’ın bu sıfatla vasıflandırılmadığını belirtmektedir (el-İsfahani, 2016: 1173). Kıdem’in zıddı “hudûs” kavramıdır. Kelime anlamı "sonradan meydana gelmek" olan hudûs’un terim anlamı, “bir varlığın, olayın, hatta bütününüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması” şeklindedir (Topaloğlu, 1998: 305). İsfahani şu ifadelere yer vermektedir: حدوث (Hudûs), “Bir araz ya da cevher olsun bir nesnenin yokken var olması, muhdes; yokken var edilen, yaratılan şey...” (el-İsfahani, 2016: 377). Sonradan meydana gelmiş olanı var edene de “muhdis” denir. Bu iki kavram (Kıdem ve Hudûs), İslam düşüncesinin teşekkül ettiği klasik dönemin en temel tartışma konusunu belirleyen kavram çifti olduğundan düşünürlerce üzerinde çokça durulmuştur. Özellikle Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan, başta isbât-ı vâcib, âlemin yaratılmışlığı, Allah-âlem-insan ilişkisi, Allah’ın sıfatları gibi meselelere ilişkin kanıtların kelimacılarca tartışılmaya başlanmasıyla birlikte kıdem ve hudûs kavramları kelam/felsefe literatüründe kullanılagelmiştir. “Allah’ın sıfatları” meselesinde gerek Matürîdî’nin temsil ettiği sünnî kelam ekolü ve gerekse Şîî ve Mu’tezilî kelam ekolü, Allah’ın kadîm bir varlık olduğu ve kıdem’in, ulûhiyetin temel vasfı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir (Yavuz, 2002: 394). Allah’ın kadîm bir varlık olduğu hususundaki bu görüş birliğine karşılık, ezelfiliğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Örneğin Mu’tezilîler, Allah’ın herhangi bir sıfatının olmadığını, “Allah âlimdir” ya da “Allah kâdirdir” şeklinde O’nu vasıflandıran sözlerin olduğunu iddia etmişlerdir (Işık, 1967: 67). Bu nedenle Mu’tezile Allah’a mahsus sıfatları Allah zâtıyla hayydir, zâtıyla murîddir şeklinde ifade etmeyi uygun görmüş; Allah’ın fiilî sıfatlarını ise hâdis kabul etmiştir (eş-Şehristânî, 1990: 61). Mu’tezile

âlimlerinden Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830)'nin, "kadîm" sıfatının "kadume" fiilinden türemiş olmasını gerekçe göstererek Allah hakkında kullanılamayacağını söylemesi, Hüseyin Neccâr'ın cimriliği nefyetmek için "cevâd (cömert)" sıfatını kullanması bu minvalde değerlendirilecek örneklerdendir (Mavil, 2015: 180). Allah'ın sıfatlarını zatî ve fiilî sıfatlar biçiminde ayırıp ele alan Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın zatî sıfatlarının Allah ile birlikte ezeli; fiilî sıfatlarının ise kendisi dışındaki bir kelimedenden türemiş oldukları için hâdis olduğunu iddia etmişlerdir (el-Lekkânî, 1955: 119). Mâtürîdî kelamcılar ise zâtî gereği zorunlu bir varlık olan Allah'ın, herhangi bir sığata sonradan, ârızî olarak sahip olmasının imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre zatî ve fiilî sıfatlar, nitelik bakımından farklı olmadıkları gibi her ikisi de ezeli ve ebedîdir (en-Nesefî, 1993: 405).

Âlemin kîdemi meselesi, âlemin sonradan mı yoksa ezelde mi yaratılmış olduğu tartışmasına dayanmaktadır. Yaratma konusunda felsefe ve kelam geleneğinde iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlar, genelde kelamcılarının temsil ettiği "zamansal (sonradan) yaratma" ile filozofların temsil ettiği "ezeli yaratma" anlayışıdır. Bu meselenin temel sorusu şudur: Âlem hep var olmuş mudur yani kadîm midir? Yoksa âlem sonradan mı meydana gelmiştir yani hâdis midir? Tartışmanın tarafları olan filozoflar ve kelamcılar bu soruyu cevaplarırken sahip oldukları Allah ve âlem tasavvuru perspektifinden hareket etmektedirler. Örneğin kelamcılar Allah'ı, her şeyi sonradan ve yoktan var eden, mutlak kudret sahibi ve mutlak tekliği olan varlık biçiminde tasavvur ettiklerinden âlemin bulunmadığı ama Allah'ın bulunduğu bir var oluş kategorisini benimsemişlerdir (Yıldırım, 2012: 252). Dolayısıyla onlar âlemin, Allah'ın dilemesiyle yoktan ve sonradan -zaman içinde- yaratıldığını savunmuşlardır.

Filozofların Allah ve âlem tasavvurları, kelamcılarının tasavvurlarından önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sinâ, yoktan ve sonradan

yaratma teorisi yerine “sudûr ve illet teorisi” zemininde Allah’ı ve âlemi anlamaya çalışmışlardır (İbn Sînâ, 2013a: 2-4). Buna göre filozoflar, âlemin, Zorunlu Varlığın, kimi metafizik kimi fizik nedenler üzerinden sudûr eden yaratıcı fiiliyle ve zorunlu nedensel ilişkiler yoluyla varolageldiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla İslâm filozofları, âlemin kıdemi ve hudûsu meselesinde her ne kadar birbirlerinden farklı düşüncelere sahip olsalar da büyük çoğunluğu, âlemin kadîm ve ezelden beri Allah ile birlikte mevcut olduğunda hemfikirdir. Yine filozoflardan bazıları Allah’ın âleme önceliğinin varlıksal (vücûdî/zâtî) bir öncelik olduğunu kabul ederken, diğer bazıları ise Allah’ın önceliğinin zamansal (zamânî) olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin Kindî (ö. 873)’ye göre zaman, hareketin ölçüsü olduğundan hareketle birlikte vardır. Dolayısıyla zaman, âlemin ilk hareketiyle birlikte başlamış ve âlemle birlikte var olagelmıştır. Her ikisinin de zorunlu olarak sonradan ortaya çıkmış olması gerekir. Öyleyse Allah, zamansal olarak âlemi öncelemektedir. Dolayısıyla âlemin ezeli olması imkânsızdır (Fahri, 2000: 110-111). Kindî’nin aksine ezeli yaratmayı (hudûs-u zâtî) savunan Fârâbî ve İbn Sina gibi İslam filozoflarına göre; Allah evreni ezelde zamansız –zaman olmaksızın- yaratmıştır. Dolayısıyla Allah’ın evrene önceliği zamansal değil, zâtî bir önceliktir. Buna göre âlem, zaman bakımından ne Allah’tan önce ne de sonradır. Bu malulün illetle, ışığın güneşle birlikte var olmasına benzer. Allah’ın âlemden önceliği; sebebin sonuçtan, ışığın gölgeden önce olmasındaki gibi bir önceliktir. Yani zamansal olmayan sadece mertebeye bağlı zâtî bir önceliktir. Bu durumda Allah’ın var olduğu her durumda O’nunla birlikte âlem de vardır.

Zamansal yaratmayı savunanlar ise, Allah’ın, hem varlık bakımından hem de zaman bakımından âlemden önce olduğunu iddia etmişlerdir (Tûsi, 1990: 41). Âlemin, zamansal olarak sonra olması demek, önceden yok iken sonradan yaratılmış olması demektir. Yani Allah’ın varlığı, kendisiyle birlikte âlemin de zorunlu olarak var olmasını gerektirmemektedir.

Filozoflardan âlemin kadim mi muhdes mi olduğunu bilmediğini ifade edenler de vardır. Câlînûs'un (ö. 200) ölümü esnasında söylediği rivayet edilen sözler bu gruba örnektir (Gazzâlî, 2011: 35; el-İci, 1997: 697).

Âlemin kıdemini dile getirenlerin başında Aristoteles ve Meşşâî felsefe ekolünden takipçileri gelmektedir. Bu tartışma, Aristoteles zamanında ortaya çıkmış bir tartışma değildir. Aksine Aristoteles'ten önce de bu konuya ilişkin tartışmaların yapılmış olduğu belirtilmektedir (el-Akkâd, 1946: 50; Teymiyye, 2000: 236).

## 2. İBN SÎNÂ'NIN MESELEYE DAİR GÖRÜŞLERİ

İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın zâtı dışındaki her şey, zâtî (varlıksal) anlamda O'nun varlığından sonra olacak şekilde irâdî ve bilfiil olarak yaratılmıştır (İbn Sînâ, 2008: 298). İbn Sînâ, Allah'ın varlığının kendi zatına dayandığını ve kendi zâtından başka hakiki manada hiçbir varlığın olmadığını belirtmektedir (İbn Sînâ, 2008: 356). Ona göre Allah'ın ilk mevcudiyetinde zâtî olarak O'nunla aynı anda var olan hiçbir varlık bulunmamakla birlikte O, her anında daima bilfiil yaratmaktadır (İbn Sînâ, 2008: 365). Gazzâlî, İbn Sînâ'nın düşüncelerinde, kelamcı hudûs düşüncesine karşı özellikle Proclus'tan beri var olagelen sürekli yaratma fikrine sahip olması ve bu fikrini temellendirirken başlangıçlı yaratma yaklaşımlarını eleştirmiş olmasını sakıncalı bulmaktadır (Özdemir, 2012: 218). İbn Sînâ, Allah'ın yaratma fiilinin nasıl meydana geldiğini, Allah'ın her an nasıl yaratma halinde olduğunu aklî ve felsefî bir izahla açıklama amacındadır. Bu nedenle o, "yaratma"yı mantikleştirme yoluna gitmiştir (Özdemir, 2012: 218). İbn Sînâ, başta Mutezile olmak üzere kelamcıların yaratma konusundaki hudûs görüşlerinin ve ahvâl teorilerinin yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre yaratma, başlangıçlı herhangi bir biçimde tasavvur edilemeyen ve geçmiş zaman sigasıyla açıklanması problemlili olan sürekli bir ilâhî eylemdir (İbn Sînâ, 2008: 308). İbn Sînâ'nın bu tanımına göre, Allah'ın yaratma eyleminin bir başlangıç

olmadığı gibi olmuş bitmiş bir yaratması da yoktur. Yaratma, her an var olan ve sürekli devam eden bir olgudur. Dolayısıyla, İbn Sînâ ontolojisinde âlemin var olmadığı bir zaman dilimi herhangi bir şekilde mümkün gözükmemektedir.

İbn Sînâ'nın ontolojisi son derece sistemattir. O, sisteminde “yaratma”yı iki kategorik itibarla açıklamaktadır. Bunlardan ilki varlık ya da varolmaklık iken diğeri Tanrı'dır. Buna göre yaratma olgusunu Allah'ın varlığı ve sıfatları bağlamında düşündüğümüzde O'nun vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî (varlığı kendinden zorunlu varlık); diğere varlıkların ise ya mümkünü'l-vücûd (mümkün varlık) ya vâcibü'l-vücûd bi-gayrihî (varlığı başkası nedeniyle zorunlu varlık) ya da mümteniü'l-vücûd (imkânsız varlık) olduğu bilgisine ulaşırız (Kutluer, 2013: 25). Yine yaratma olgusunu varlık ya da varolmaklık itibariyle ele aldığımızda “kadîm” ve “hâdis” kavramlarına ulaşırız. Gerek zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ve gerekse kadîm ve hâdis kavramları, Allah ile O'nun dışındaki varlıkların varoluşsal mahiyetlerini anlamamızı ve yaratıcı ile yaratılanlar hakkında konuşurken aklî bir zemine bağlı kalmamızı sağlayacağından oldukça sistemattik bir yapı arz etmektedir.

İbn Sînâ'nın sisteminde kadîm iki şekilde anlaşılmalıdır: varlığı kendisinden olup da bir ilkesi bulunmayan varlığa varlıksal anlamda kadîm, varlığı kendisinden olmayıp da bir ilkesi bulunan ama varlıksal olarak zamandan önce gelen varlığa da zamansal anlamda kadîm denilir (Özdemir, 2012: 220). Buna göre, İbn Sînâ sisteminde zamanın içinde olmadığından Allah, hem varlıksal hem de zamansal anlamda ezeli iken; varlığı hareketin ölçüsü olan zaman itibariyle anlaşılabilen âlem yalnızca zamansal olarak ezeli kabul edilmektedir.

Ayrıca o, yaratma (Sun') ve Benzersiz yaratma (ibda') konusunu açıklarken âlemin ezeliği meselesini terminolojik bir temelde delillendirmekte ve şu ifadelere yer vermektedir:

“Yaptı”, “yarattı” ve “var etti” sözümüzün anlamını, kavramı basit parçalarına ayırarak tahlil etmemiz gerekir. Maksada arazî olarak dâhil olan şeyleri hafz ederve deriz ki: Herhangi bir şey yok olduğu, akabinde yokluktan sonra herhangi bir şey sebebiyle var olduğu zaman bu durumda biz ona “meful” deriz... Mefule karşılık gelen ve kendisi sebebiyle olduğu şeye de fâil diyoruz... Fiil kavramında varlık, yokluk ve bu varlığın yokluktan sonra olması bulunur ki sanki o, bu varlığın üzerine yüklenmiş sıfatı gibidir. Yokluğa gelince, onun mefulün varlığının failiyle bir ilgisi olmayacaktır. Bu varlığın yokluktan sonra olmayla nitelenmiş olması ise ne bir failin fiili ne de bir kılanın kılmasıdır. Çünkü bu varlığın, yokluğu caiz olan gibi olduğundan ancak yokluktan sonra var olması mümkündür. O halde geriye onunla ilgisinin, bu varlığın ya zorunlu olmayan herhangi bir varlık olmasına göre oluşu ya da varlığını yokluğun öncelemesi gereken herhangi bir varlık olmasına göre bulunması kalır” (İbn Sînâ, 2005: 135-136).

Bilindiği üzere İbn Sînâ da “Bir’den bir çıkar” kuralını esas alarak âlemin varoluşunu sudûr teorisiyle izah etmektedir (Sözen, 2000: 404). İbn Sînâ Kitâbu’ş-Şifâ’sında konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

“Aklî bir amaç nedeniyle hareket eden her hareketlide, ilk ilkeyi akleden aklî bir ilkenin bulunması gerekir. Bu ilkenin zatı, ayrık olmalıdır ki, akleden her şeyin zatının ayrık olduğunu öğrenmişsin. Yine hareketin, cisimsel yani cisme bitişik bir ilkesinin bulunması gerekir. Öğrendin ki göksel hareket, nefsanî (zihinsel) olup tercih sahibi (muhtâr) ve tercihleri kesintisiz yenilenen bir nefsten meydana çıkar (sudur eder)” (İbn Sînâ, 2013: 145).





meydana gelirse (hâdis olursa) şu sorulara karşılık verilmesi gerekir: Tercih sebebi/sahibi (müreccih) neden yenilenmiştir? Ve âlemi kim var etmiştir? Âlem neden şimdi meydana gelmiş, daha önce meydana gelmemiştir? Kadîmin onu var etmekten daha önce aciz olması sebebiyle mi yoksa bir gayenin yenilenmesinden dolayı mı âlem bu zamanda meydana gelmiştir? Veya daha önce kayıp olan bir aletin, aygıtın varlığı sebebiyle mi bu zamanda meydana gelmiştir? Veya kadîmin daha önce var etmeye dair iradesini kullanmamışken sonradan kullandığı ve iradesi olduğu için mi bu zamanda meydana gelmiştir? Kadîm yeni bir iradeye ihtiyaç duyduğu için mi bu zamanda meydana gelmiştir? Sorular böyle zincirleme olarak devam etmektedir. Böylelikle filozoflara göre kadîm olandan onda herhangi bir değişme olmaksızın hâdisin sudur etmesinde imkânsız hususlar bulunmaktadır. Kadîmin halinde değişmeyi düşünmek de imkânsızdır. Böylece âlemin kıdemi şüphesiz bir şekilde ispatlanmış olmaktadır (Gazzâlî, 2011: 35-36).

Gazzâlînin filozofların bu argümanına karşı cevabı iki yönden olmuştur (Gazzâlî, 2011: 35-45): Birincisi; âlem meydana geldiği/hudûs ettiği zamanda şeyleri birbirinden ayırabilme (zaman bakımından) özelliğine sahip kadîm bir irade ile var olmuştur. Âlemin ezeliliği reddedilir çünkü bu, feleklerin nihayetsiz/sonsuz dönmelerini ispata götürür. Hâlbuki bazı gezegenler, gök cisimleri diğerlerinden daha hızlıdır. Öyle ki gezegenlerin dönüşü, birbirinin dönüş hızının üçte biri, altıda biri ve dörtte biri gibi oranlara sahiptir. İkincisi; kadîmden hâdisin ortaya çıkmasının mümkün olduğunu kabul etmekten başka yol yoktur. Çünkü âlemde yeni olan, sonradan meydana gelen ve inkârı mümkün olmayan şeyler bulunmaktadır. Bu hâdis şeyler, sürekli olarak başka hâdis varlıklara dayandırılırsa Sâni'ye, yaratıcıya ihtiyaç duymayan sonsuz bir döngü ortaya çıkar ki bu, akıllı bir kimsenin inanacağı bir şey değildir ve imkânsızdır. Bundan dolayı hâdis varlıkların, teselsülünü sonlandıracak kadîm olan bir tarafa nispet edilmeleri ve dayandırılmaları gerekmektedir (Gazzâlî, 2011: 40-45).

Hocazâde ise filozofların birinci deliline, onların delil ve burhanları arasında en büyük ve en yüce delilleri olduğuna işaret ederek temas eder ve dört yönden bu delile cevap vermektedir (Hocazâde, 2018: 77). 1. Hocazâde, Filozofların, âlemin Allah tarafından var edilmesine dair; “Eğer âlem ezelde meydana gelmişse meydana gelmesi (iradesi) ezelde olmalıdır” görüşlerini kesin bir şekilde kabul etmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu görüşe cevaben tercih ve tahsis yapabilen failin, birine ihtiyaç duymaksızın ne zaman isterse kullanabileceği bir iradesinin varlığı ve ispatının filozofların görüşlerini çürüttüğünü belirtmektedir (Hocazâde, 2018: 77).

2. Hocazâde’ye göre, ne âlemin zamanı öncelemesinden ne de zamanın âlemden önce gelmesinden bahsedilebilir. Zamanın hudûsu, ancak âlemin hudûsu ile olmuştur. Çünkü zaman, en büyük feleğın hareket miktarı demektir (Hocazâde, 2018: 83). Zamana dair bu görüşü, Hocazâde’nin özgün görüşlerinden biridir ve bu görüş vasıtasıyla filozofların sorularını, âlemin niçin bu vakitte olup başka bir vakitte meydana gelmediği gibi soruları, niçin âlemin bir cüzünün/parçasının diğerinden önce olduğu gibi soruları cevaplamıştır.

3. Günlük olarak meydana gelen olaylardaki teselsül, birbirini takip eden olayların teselsülüdür ve imkânsız değildir. Ancak âlemin hudûsunda/mejdana gelmesinde görülen teselsül, varlıkta bir araya gelen ve düzenlenen olayların teselsülüdür ki bu imkânsızdır (Hocazâde, 2018: 84).

4. Allah’ın, âlemi meydana getirmesinin ezelde gerçekleştiğini ancak ezeli olmasının mümteniliği sebebiyle âlemin, ezelde var olmadığını söylersek tercih için bir sebep (müreccih) olmadığı halde böyle bir tercihin olduğunu ifade etmemiz gerekir. Âlem meydana geldiği zamandan belirli bir miktar önce meydana gelmiş olsaydı bununla ezeli olmazdı. Âlemin meydana geldiği vakitten önce meydana gelmesi/hudûsu mümkündür (Hocazâde, 2018: 89).

Görüldüğü üzere, filozofların bu ilk deliline Gazzâlî iki delille cevap verirken Hocaâde dört farklı delil ileri sürmektedir. Bu delillerden biri irade, biri zaman, biri günlük meydana gelen olaylar ve dönme hareketi bir diğeri ise teselsül ile ilgilidir. Hiç şüphesiz Hocaâde, Gazzâlî'den bu konuda daha detaylı açıklamalar yapmıştır ama bazı örnekleri ve delilleri Gazzâlî'den aldığı da görülmektedir. Hocaâde ayrıca filozofların, mezheplerini ispat etmek için çok çeşitli söz ve görüşler ileri sürdüklerini, bunları zikretmenin ve ele almanın faydasız olacağını ifade ederek muallim-i evvel olan Aristoteles'in âlemin ezeliliği hakkında sunduğu delillerle yetinmiştir.

Hocaâde, Gazzâlî'nin durumuna benzer bir şekilde âlemin ezeliliğini değil hudûsunu savunmaktadır. Filozoflara dönük tavrı bakımından Hocaâde, saldırgan bir üslûba sahip değildir, sözlerinde tekfere ilişkin lafızlara iltifat etmemiştir. Ancak Hocaâde'nin amacı, Gazzâlî'nin amacına yakın görülebilir. Gazzâlî, eserinde “Gayemiz, filozofların iddialarını çürütmektir” (Gazzâlî, 2011: 57) derken; Hocaâde, eserini kaleme alma gayesinden bahsettiği mukaddimesinde “Bu risalede filozofların ilahiyat ve tabiata dair kaidelerinden bahsetmek ve filozofların görüşlerini uygun bir şekilde onları iptal etmek/çürütmek istiyoruz” (Hocaâde, 2018: 59) ifadelerine yer vermektedir.

Filozofların ikinci delili zamanla ilgilidir. Onlara göre, Allah'ın âlemden önce gelmesi sadece iki şekilde ya zâtî ya da zamansal olur. Zatla olmasına gelince; bu, illetin malulden önce gelmesi gibidir, birin ikiden önce gelmesi benzeridir, şahsın hareketinin gölgesinin hareketinden önce gelmesine benzerdir. Böylesi bir öncelikle, Allah ve âlem için şu varsayımda bulunulur: Allah ve âlemin her ikisi ya kadim ya hâdistir. Yüce Allah kadîm olduğuna göre âlem de O'nunla birlikte kadîmdir. Böylelikle Allah; zâtî, illet-malul ilişkisi ve şeref bakımından âlemden önce gelir. Zaman bakımından önce gelmek/tekaddüm ise âlemin meydana gelmesinden önce âlemin madum olduğu bir zamanın varlığı anlamına

gelmektedir. Sonu bakımından bir ucu, bir sınırı olan zamanın, başlangıç tarafı bakımından bir ucu, bir sınırı yoktur. Böylelikle zamandan önce nihayetsiz bir zaman olmaktadır ki bu çelişkilidir. Bundan dolayı hareket değeri/miktarı demek olan zamanın kadîm olması gerekir, hareket eden şey demek olan âlemin de ezeli olması gerekir (Gazzâlî, 2011: 45-46).

Gazzâlî, bu delillere, özetle şu şekilde cevap vermektedir: Zaman, âlemin hudûsuna bağlı olarak hâdistir ve yaratılmıştır. Zamandan önce bir başka zaman aslında yoktur. Zamanı, âlemden önce düşünmek ve takdir etmek kuruntu ve hayaldir. Allah'ın âlem ve zamandan önce gelmesinin manası şudur: “Allah vardı ve O'nunla birlikte bir âlem yoktu.” Yüce Allah'ın önce gelmesi ile kastedilen şey O'nun tek başına var olmasıdır (Gazzâlî, 2011: 46).

Hocazâde, bu meseleye dair cevabında Gazzâlî'nin delilleri üzerinden yorum yapmaktadır. Ancak Hocazâde, kısa bir ifade ile felsefecilerin zaman konusunu özlü biçimde çürütmüştür: “Zaman vehmî bir iştir. Onunla yenilenen şeyler ölçülür, değerlendirilir. Aslında var olan bir şey değildir” (Hocazâde, 2018: 90). Bu ifadeyle Hocazâde, zamanın âlemin ezeliği ve hudûsu ile ilgili ontolojik bir rolü bulunmadığını belirtmiştir.

Hocazâde, Gazzâlî'nin “Allah hiçbir âlem yokken vardı” şeklindeki ifadesine işaret etmiş ve Gazzâlî'nin bu sözüyle, yalnızca Allah'ın zâtının var olduğunu âlemin var olmadığını anlatmak istediğini belirtmiştir. Hocazâde, “Allah vardı ve O'nunla birlikte bir âlem vardı” ifadesinden ise sadece iki zâtın varlığından bahsedildiğini anlamaktadır. Ona göre bu sözden üçüncü bir şey olan zamanı takdir etmek, zaruri değildir. Hocazâde şöyle ifade etmektedir: “Bu mesele hakkında Gazzâlî'nin uzun uzadıya anlattığı şeyleri zikretmeye gerek yoktur” (Hocazâde, 2018: 99). Hocazâde'ye göre Gazzâlî'nin lafızlarından asıl olarak anlaşılan, anlaşılması gereken kavram, zâtın varlığı veya yokluğudur.

Hocasâde, zaman meselesini şu şekilde nihayete erdirmiştir:

Bizce bilinmektedir ki Yüce Allah kadîmdir, kadirdir, hiçbir fiil onun için mümteni/îmkânsız değildir. Bu durum, âlemin var olmasından önce zamanın var olmasını gerektirmez. Çünkü âlemin kıdeminin manası şudur ki biz Allah'ın zâtı itibarıyla zaman ve mekâna bağlı olmaktan münezzehtir olduğundan dolayı içlerinde değil fakat kendileriyle beraber olduğu sonsuz zamanlar takdir etsek Allah'ın zatına bir şeyi takdir etmek gerekmez, o şeyin varlığının zorunlu kılınması ve gerçekleştirilmesi gerekmez (Hocasâde, 2018: 104).

Filozofların üçüncü delili îmkânla ilgilidir. Filozoflar, bu delille âlemin mümteni-îmkânsız olmadığını yani varlığından önce mümkün olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Onlara göre îmkân, bir varlığın var olmasını mümkün kılan ezeli bir kategoridir. Dolayısıyla bu ezeli kategori ile var olan da ezeli biçimde mevcuttur. Çünkü varlığının mümkün olmasının anlamı, varlığının muhal olmaması demektir. İmkânın bir öncesi, evveli olduğunu doğru kabul edersek bu, var olduğu zamandan önce îmkânsız olduğu ve Allah'ın buna daha önce kadir olmadığı, gücünün yetmediği anlamına gelir ki bu iddianın çürüklüğü aşikârdır (Gazzâlî, 2011: 51).

Gazzâlî, filozofların bu deliline âlemin ezeli olarak mümkünü'l-hudûs (sonradan ortaya çıkması mümkün) olduğunu ve bütün zamanlarda Allah'ın âlemi vücuda getirmesinin tasavvur edildiği/edilebileceği iddiası ile itiraz etmektedir. Ayrıca o, ucu son bulmayan bir varoluşun mümkün olmadığını belirtmektedir (Gazzâlî, 2011: 53).

Hocasâde ise filozofların îmkânla ilgili delillerine şöyle cevap vermektedir: “Mebde (başlangıç, ilk unsur) bizce fail-i muhtar yani dilediğini yapandır. Onun

fiilinin ve yaratışının gayesi, sınırı ve illeti yoktur. Dolayısıyla dilediği Şeyi dilediği zamanda ve Şekilde yapması caizdir” (Hocazâde, 2018: 105).

Bu delil etrafında Hocazâde’nin, Gazzâlî’den farklı olarak ifade ettiği yeni açıklama ise “imkânın ezelifliğinin, ezelifliğin imkânından farklı olduğudur.” Çünkü ona göre ezelifliğin anlamı, ilk olarak imkâna zarf olması ve ikinci olarak varoluŐa/vücuda zarf olmasıdır (Hocazâde, 2018: 110).

Filozofların dördüncü delili ise maddenin imkânı ile ilgilidir. Maddenin imkânı delili, âlemin ezelifliğine dair filozofların dayandığı dördüncü delildir. Bu delilin ne anlama geldiğini kısaca Şöyle ifade edebiliriz; hâdisin maddeye muhtaç olmaması Őöz konusu değildir, her hâdisin kendisinden önce maddesi gelir. Dolayısıyla madde hâdis olmaz, hâdis olan; suretler, keyfiyetler ve arazlardır. Hâdisin, mümtenî olması (var olmaya direnen, var olması engellenen) imkânsızdır. Çünkü mümtenî bir Şey asla vücuda gelmez, mevcut olmaz. Hâdisin vacip olması da muhaldir çünkü vacip asla yok olmaz dolayısıyla hâdis meydana gelmeden/var olmadan önce mümkündür. İmkân ise bir Şeye eklenen ve eklenilmesi için bir mekân gerektiren durumdur. Buna sıcaklığa ve soğukluğa, beyaza ve siyaha, harekete ve sükûna kabiliyeti olan maddeler örnek verilebilir (Hocazâde, 2018: 111-113).

Gazzâlî, filozofların argümanlarına karşı çıkararak Şunları ifade eder:

İmkân, aklın muhakemesine dayanır, akli bir mesele ve akli bir hükümdür. Dolayısıyla mümkün, aklın varlığını takdir etmesi halinde var olmaktan imtina göstermeyen Őeydir. Siyahlık buna örnek verilebilir ki akıl, onu varlığından önce takdir edebilir. Siyahlık, bir anda kendisine eklendiği cisimde ortaya çıkarsa Şu halde cismin siyahlığın ona gelmesinden önce siyah olması mümkün bir varlık olduğu söylenir. İmkân burada, cismin

imkânıdır, siyahlığın imkânı değildir. Ademîlerin nefisleri hakkındaki söz de bu şekildedir. Nefisler filozoflara göre hâdistir (eş-Şehristânî, 1984: 66). Nefisler hudûs etmeden önce, imkânları için zat ve madde olmadan mümkündürler (Gazzâlî, 2011: 54).

Hocasâde'ye gelince o bu meseleyi tafsilatlı olarak açıklamış ve imkân maddesi hakkındaki sözlerinin sonunda şunları ifade etmiştir:

Her hâdisten önce bir maddenin geleceğinden emin olamayız, kesin olarak bunu kabul edemeyiz. Filozofların bu konuya ilişkin delilleri fâsittir, geçersizdir. Ayrıca heyulanın (şekilsiz madde) varlığını kesin bir şekilde kabul etmemiz söz konusu değildir. Heyulanın varlığını kabul ettiğimiz takdirde cismin kadîm olduğu ispat edilene kadar heyulanın şekilsiz olup olmadığını kesin biçimde bilemeyiz (Hocasâde, 2018: 124-125).

#### 4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yukarıda İbn Sînâ, Gazzâlî ve Hocasâde'nin görüşleri bağlamında ele alıp incelediğimiz Âlemin ezeliliği (kıdem) ve hudûsu hakkındaki görüş ve sözlerin üç kısma ayrıldığını söyleyebiliriz:

- a. Âlem hâdistir.
- b. Âlem kadîmdir.
- c. Âlemin kadîm veya hâdis olduğu konusunda söz söylemenin anlamı yoktur.

Bu konudaki tartışma ve ihtilafın temelini; âlemin Allah'tan sudurunun zâtla mı ihtiyarla mı olduğu, Allah'ın âlemden önce gelmesinin zaman ve mertebenin



varlığı ile mi yoksa zamanla değil zat ve mertebe ile mi olduğu gibi sorular oluşturmaktadır.

Hocazâde *et-Tehâfût fi'l-Muhâkeme beyne'l Gazzâlî ve'l Felâsife adlı eserinin* mukaddimesinde şöyle demektedir: “İnsanların elde etmek için birbiriyle yarıştığı en önemli şey; mebd, mead ve bunlar arasındaki hususların bilgisidir” (Hocazâde, 2018: 52). Bu meselede, filozofların, uygun bir çözüme ulaşmaya çalıştıkları ve üç gruba ayrıldıkları görölmektedir. Gazzâlî ve Hocazâde bu üç görüşten âlemin, Allah'tan sonra meydana gelmiş ve yaratılmış olduğunu bildiren birinci görüşü tercih etmişlerdir. Âlemin ezeliiliğini savunan ikinci görüşü Aristoteles dile getirmiştir.

İbn Sinâ ise âlemin ezeliiliği ve hudûsu hakkındaki iki görüşü uzlaştırmaya çalışarak âlemin Allah'tan ezelden beri sudur ettiğini ve Allah'ın âleme zamanla değil zat ve rütbe ile mütekaddim olduğunu belirtmiştir (İbn Sînâ, 2013b: 67).

İki taraf arasındaki görüş ayrılığı kısaca şöyle izah edilebilir; âlemin hudûsunu savunanlar, âlemin, Allah'tan ihtiyarla/tercih ve seçimle sudur ettiği görüşünü benimserlerken; âlemin ezeliiliğini savunanlar, onun, Allah'tan sudur etmesinin ihtiyar sıfatı olmaksızın zatla gerçekteştiğini söylemektedirler.

Bu mesele, hâlihazırda herkesin üzerinde ittifak ettiği bir şekilde çözümlenmiş değildir.

## KAYNAKÇA

el-Akkâd, A. M. (1946). *Eş-Şeyh Er-Reîs İbn Sînâ*. Kahire: Dârü'l-Maârif.

el-İci, A. A. (1997). *El-mevâkıf*. Beyrut: Darü'l-Cil.

el-İsfahani, R. (2016). *Müfredât Kur'ân kavramları sözlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları.

el-Lekkânî, İ. (1955). *En-Nizâmü'l-Ferîd Bi-Tahkîki Cevhereti't-Tevhîd*. Kahire.

en-Nesefî, E. M. (1993). *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Çev., Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

eş-Şehristânî, M. (1984). *El-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Dâr'ül-Mârifet.

eş-Şehristânî, M. (1990). *Milel ve nihâl*. Çev., Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Fahri, M. (2000). *İslam felsefesi tarihi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Gazzâlî. (2004). *El-İktisad fi'l itikad*. Beyrut: Dâr'ül-Kütüb el-İlmiye.

Gazzâlî. (2011). *Tehâfütü-l felâsife*. Kahire: Dâr'üt-Telâih.

Hocazâde, M. M. (2018). *Et-Tehâfüt fi'l-muhâkeme beyne'l Gazzâlî ve'l felâsife*. Thk., Luay Hatem Yaqoob. Beyrut: Risale el-Alemiyye.

Işık, K. (1967). *Mu'tezilenin doğuşu ve kelami görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

İbn Sînâ. (2005). *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2008). *Kitâbü't-ta'likât*. Dimaşk: Telvîn.

İbn Sînâ. (2013a). *Metafizik II*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. (2013b). *Kitabü'l-hudûd*. Ankara: Elis Yayınları.

- Kutluer, İ. (2013). *İbn Sînâ ontolojisinde zorunlu varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Mavil Yağıl, H. (2015). “Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar.” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (3): 175-193.
- Özdemir, M. (2012). *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sözen, K. (2000). “Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi.” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13 (3-4): 400-409.
- Teymiyye, A. B. (2000). *Es-Sefdiye*. Thk., Muhammed Reşad. Mısır: Dâr'ül Hudâ.
- Topaloğlu, B. (1998). Hudûs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (305). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tûsi, A. A. (1990). *Tehâfütü'l-felâsife*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). Kıdem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (395). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, Ö. A. (2012). “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme.” *Kelam Araştırmaları*, 10 (2):251-274.

## EXTENDED ABSTRACT

### Introduction.

In this study, we will examine and compare the views of the eternity of the universe with the views of Avicenna, Gazzali and Hojzadhe. The aim of this article is to compare the views of Avicenna, Gazzali and Hojzadeh, on the subject of "the precedence of the universe" which is discussed in the work of Gazzali called Tehâfütü'l-Felâsife.

### Method

To do this, we will first introduce the relevant concepts and the topic of the eternity of the universe, after that discuss the theological and philosophical roots of this issue, and then analyze the issue of the precedence of the universe, which has been dealt with in four proofs.

### Findings (Results)

Seniority (eternalism, precaution) is the adjective which is regarded as one of the apophatics of Allah. The word meaning is the phrase "passing over your being for a long time", and its meaning as a term "before existence of God does not exist anything and he does not need anyone else". The opposite of seniority is the concept of "hudûs". The meaning of the word hudûs, meaning "to come later," is the phrase "the existence of an entity, event, or even entirely the absence of the existence of the universe, after which they exist after a period of time." These two concepts are of great importance as they refer to the most fundamental issues of the classical period formed by Islamic thought. Especially the concepts of seniority and hudûs have come to be used in the kalam / philosophical literature on the debate after the Prophet's death, such as isbât-i vâcib, creation of the world, Allah-world-human relation, attributes of God. On

the occasion of "the attributes of Allah", the Sunni school of wisdom represented by Maturidis and the school of Shi'i and Mu'tezhili kalam, , have allied that God is a good being, and that godhead is a basic qualification of Godness. Despite the unity of this view that God is an avowed being, different approaches have emerged about how to understand eternity. For example, the Mu'tazilites claim that there is no title of Allah, that they are words that characterize Him as "Allah Almighty" or "Allah is His gift". Therefore, Mu'tazilah deemed it appropriate to express the attributes of Allah as blasphemous, blameworthy, and in accordance with Allah; He has accepted the deeds of God as an event. The Ash'arite scholars who divide divine attributes of God in the form of intellectual and de facto adjectives, and that their actual attributes were derived from a word outside of itself. Matüridi scholars, however, claim that Allah, a compulsory entity according to himself, so can not possess any adjective in a later time. According to them, both the self and the actual attributes, as they are not different in quality, are both eternal and eternal.

The question of precedence of world is based on a discussion of whether the world was created beforehand or afterwards. There are two basic approaches to the creation according to philosophy and kalam . These are the concept of "eternal creation" represented by philosophers with "temporal (later) creation" which is generally represented by kalamers. The basic question of this matter is that: Is the world always existed, i.e. kadim? Or did the universe come after? The philosophers and kalamers, who are the parts of the discussion, respond to this question by moving from the point of view of Allah and the contemplation of world. For example, the kalamers have adopted a category of existence in which Allah does not have a world but contemplates the existence category of Allah, which they conceive in the form of being, the absolute power, and the absolute unity, which establishes everything afterwards and for all. Therefore

they have argued that Allah created the Almighty ex nihilo, and later in time, in the will of Allah.

The philosophers' God and the realms of the world are significantly different from those of the kalamers. The philosophers, especially Avicenna, have tried to understand God and the realm on the ground of "the theory of emanation and causality" instead of the theory of creation afterwards. According to this, philosophers think that the realm comes into existence through the creative definition and the necessary causal relations, some of which metaphysics floats over physical causes.

### **Conculusion and Discussion**

Although, Islamic philosophers have different thoughts on the eternity and creation of the universe, they agree that the vast majority of the world exists together with God, the Almighty. Some of the philosophers have accepted that the priority of Allah's self is a matter of priority, while others assert that the priority of Allah is temporal. According to Islamic philosophers, such as Fârâbî and Avicenna, who advocate creation (hudûs-u zâtî), Allah created the universe timelessly-without time. Therefore, God's priority for the house is personal, not a temporal priority. According to this, the world is neither before nor after Allah in terms of time. This is similar to that the light exists with the sun. God's priority over the realm; the end result is the same as when the light is before the shadow. In other words, it is a temporal priority that is not merely temporal but merely related to the rank. In this case, there is a world with Him in every situation where God exists.

Those who advocate temporal creation have claimed that God is both in existence and in time, before the realm. The fact that the world is temporally afterwards means that it has been created afterwards in the absence of it. In

other words, Allah's existence does not require that the world itself and the world necessarily exist.

There are also some who claim that philosophers do not know whether or not the world is beforehand-afterwards. The words narrated by Calinus during his death are examples of this group.