

## İBN SİNÂ'NİN FELAK SÜRESİNİ TEFSİRİ BAĞLAMINDA İLK YARATILIŞ DÜŞÜNCESİNE TEOLOJİK BİR YAKLAŞIM

**Doç. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU**

KSÜ. İlahiyat Fakültesi

Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

**Abstract** In this paper, one of the greatest Muslim philosopher, Ibn-i Sînâ's comment on Quran's 113. Sura, Sura Al- Falaq, and within the context of this sura, his vision about creation and expulsion have teologically been evaluated. In this study, the approaches to bring together Ibn-i Sînâ's idea of "eternal world with God " under Aristotle's philosophy and the theory of expulsion in Neo-platonism and Muslim Theologian's idea of creation have been analysed.

**Key Words:** Creation, Existence, Evil, Wickedness, Expulsion, Adjudication and Fate, Appreciation.

### GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinin en büyük düşünürlerinden biri olan İbn Sînâ (Ebû Ali el-Hüseyin ibn Abdullah ibn Sînâ el-Belhi) (d. 980, Buhara yakınları-ö.1037, Hemedan<sup>1</sup>), Türk filozof ve hekim.

İbn Sînâ, babasından sonra Sâ mânîler Devletinin hizmetine girerek hükümdarın kütüphane müdürü iken, hükümdarının ölümü üzerine Buhara'dan Harzem'e gitmiş, daha sonra da Büveyhîler emiri Alaud-devle Kaküveyh'in hizmetinde çalışmıştır. Zaman zaman hapsedilmiş ve sürgün edilmiş olan İbn Sînâ kitaplarını bir kısım zor şartlar altında yollarda ve hapislerde yazmış ve bir kulunç rahatsızlığından Hemedan'da ölmüştür.<sup>2</sup>

İbn Sînâ her şeyden önce bir İslâm Filozofu olarak tanındığından onun Kur'an'a yaklaşımı ve tefsircilik yönü pek fazla gündeme getirilmez. Çünkü İslâm düşünce tarihinde uzun bir dönem felsefecilerin Dine ve Kur'an'a yaklaşımları olumsuz bir çerçevede değerlendirilmiştir. Osmanlıların ilim aşığı Fatih Sultan Mehmed döneminde sultanın huzurunda da ilmî tartışmalar düzenlenirdi. İşte o dönemde biraz sonra ele almaya başlayacağımız konulardan birinin de aralarında bulunduğu "Tehâfüt tartışmaları" yaşanmıştır. Bu tartışmalar neticesinde, İbn Sînâ'nın fikirlerini savunarak İmam Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî

<sup>1</sup> Ord.Prof.Dr.Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesi adlı eserinde "Harmisen" şeklinde geçer.Bkz. H.Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Selçuk Yay., İkinci baskı, Ankara, tsz., s.88.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Ord.Prof.Dr.Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Selçuk Yay., İkinci baskı, Ankara, tsz., s.88-89.

(ö.505/1111)'ye eleştiriler yönelten İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ündeki görüşler, Gazâlî'nin *Din adına* yaptığı felsefecileri eleştiren görüşlerinin daha haklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İşte bundan sonra Osmanlı ülkesinde Yunan Felsefesi ve bu felsefenin İslâm dünyasındaki temsilcileri olarak görülen İslâm filozoflarının görüşleri daha çok itikâdî nedenlerle reddedilmeye başlanmıştır. Bu nedenle Osmanlıların son dönemine kadar medreselerde felsefe neredeyse hiç tedris edilmez olmuştur. Batıdaki Aydınlanma Döneminin etkisiyle Osmanlıların son dönemi ile yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin başlangıç yıllarında İbn Sînâ'nın da aralarında bulunduğu ilim adamlarının eserleri ve görüşleri yeniden gündeme getirilmeye başlanmıştır.

Büyük bir İslâm filozofu olarak İbn Sînâ'nın Kur'an'a yaklaşımı Osmanlıların son dönemlerinde tekrar dikkat çekmeye başlamıştır. İşte Müslümanlarca her zaman çok okunan ve Muavizeteyn olarak bilinen Kur'an'ın son iki suresini İbn Sînâ'nın nasıl tefsir ettiği önem arz etmekte, bu arada bu iki sureden Felak suresini açıklarken buradaki ilk yaratılışla ilgili açıklamaları dikkat çekmektedir.

İbn Sînâ muhtemelen Bâtınîlerin ve Aristo felsefesinin etkisinde kalarak bir kısım Kur'an âyetlerini bu bağlamda tefsir etmiş gibi görünmektedir. O, İslâm alimlerinin ve müfessirlerinin çoğunluğu tarafından müteşâbih kabul edilen ve bunların gerçek anlamının (te'vil) ancak Allah ve Resulünün bilebileceğini<sup>3</sup> söylemelerine rağmen er-Risaletü'n-nevruziyye adlı müstakil bir risalesinde hurufu mukattaayı te'vil etmiştir. Bu eserinde İbn Sînâ, kâinâtın oluşumunu İsmâîlî-Bâtınî anlayışlara benzer biçimde ve Arap alfabesinin harfleriyle sembolize etmiştir. O burada ebced hesabı olarak bilinen hesaplama yöntemini de kullanarak bir kısım surelerin başında yer alan hurufu mukattayı Bâtınî bir yöntemle yorumlama yoluna gitmiştir. O burada Yeni Eflatunculuk anlayışından da yararlanarak kendi anlayışına uygun bir kısım değişiklikler de yaptığı ifade edilmektedir.<sup>4</sup>

Güçlü bir hafıza ve keskin bir zekaya sahip olan İbn Sînâ daha on yaşında iken Kur'an'ı ezberlemiş ve küçük yaşlarında iken birçok dinî ve felsefî ilimleri de öğrenmiştir.<sup>5</sup>

### A.İBN SİNÂ'NIN FELAK SÜRESİ TEFSİRİ

Aşağıdaki yazı 10 TEMMUZ 1324 Rûmî-(2 Şevval Perşembe- 23 Eylül 1326) Tarihli "Sırat-ı Müstakim" Dergisi'nin 109.sayısındaki (s.71-73) Osmanlıcasından (çev.Şerefeddin?)<sup>6</sup> günümüz Türkçesine çevrilerek hazırlanmıştır. Biz bu çeviriyi

<sup>3</sup> Âyetin bir diğer okunuşuna göre "ilimde derinleşmiş olanlar" da bunları bilebilir.

<sup>4</sup> Bkz. Mesut Okumuş, Kur'an'ın Felsefî Okunuşu-İbn Sînâ Örneği, Araştırma Yay. Ankara2003, s.115

<sup>5</sup> Bkz. Ömer Mahir Alper, DİA., "İbn Sînâ", İstanbul 1997, XX/319-320.

<sup>6</sup> Bu zatın kimliği hakkında bir araştırma yapılmamıştır. Osmanlıca metinde İbn Sînâ'nın her âyetin tefsirini verirken yer yer kendisi de araya girerek konuyu zenginleştirmeye

verdikten sonra her ayette vurgulanan kavramlar üzerinde yoğunlaşmak yerine daha çok ilk iki ayette geçen ilk varlığın ortaya çıkışının keyfiyeti üzerinde duracağız. İbn Sina'nın, kainatın ilk yaratılışı hakkındaki dűřüncesinin özeti sayılabilecek görüşlerini Kur'an'ın 113.suresi olan Felak suresinin tefsirini verdikten sonra diğer bazı eserlerindeki konu ile ilişkili görüşlerinden de yararlanarak bir makale formatı sınırları içinde teolojik bağlamda irdelemeye çalışacağız.

### **Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adı ile.**

**1.Âyet: “Kul eûzu bi Rabbi'l-Felak”:** (De ki: Sığınıyorum felakın Rabbine)

**Tefsiri:** “Yokluk karanlıklarının zulmetini varlık nûru ile yarmayı bahşeden, İlk Başlangıç Bağışı (Cûd) olan Vâcibu'l-Vücûd'dur. Bu varlık bağışı da Mutlak Birliğin öncelikli gereklerindedir. İlk Başlangıçtan ortaya çıkan varlıkların birincisi, kendisinde asıl olarak şer bulunmayan “kazâ”dır. Ancak, İlk Nûr'un yayılışında, onun altında kalmış olan “mâhiyet” (menân)in zorunlu bulanıklığı bir istisna teşkil eder. Bundan sonra gerekli olan şerlere çarparak karşılaşan ve nüfuz-ı kazâyâ uğrayan ardışık nedenler devam eder gider.<sup>7</sup> Nedenliler (Mâlûller) arasındaki ilk sebep “kader”dir ki bu da yaratma (halk) dan ibarettir. Yani kader, “ölçülü” olan cisimlerin ve eşyanın mütelazımıdır; (bu da) tabiatı ile yaratılanın görüntüye kavuşan (kazâ-i şuhûda gelen), varlıklar (eşya) ile beraber bulunur.”

**2.Âyet: “Min şerri mâ halak”:** (Yarattığı şeylerin şerri (kötülük)nden).

**Tefsiri:** “Bundan dolayı Yüce Allah “min şerri mâ halak”(yarattığı şeylerin şerrinden) buyurup, şerri (kötülük) “halk” ve “takdir” kenarında zikretmiştir. Çünkü kötülük, ancak boyutlu olan cisimlerden ortaya çıkar. Yani kazâ mertebesinde temel olarak kötülük bulunmayıp, kader mertebesinde ortaya çıkar.”

“Cisimler, kazâ mertebesinde olmayıp, kendisinde maddî cisimlerin toplandığı ve biçimlendiği (tahsil ve teşekkül eylediği) kader mertebesinde olduğu ve bu cisimler dahi şer kaynağı olduğu için şer, kader mertebesinde olan yaratmaya izafe olunmuştur. “İnfilak”ın, yaratılmışların gereklerinden olan şerre önceliği bulunmasında (takdim olunmasında), gerekli şerlerden önce “mümkün”lerin

---

alışmıştır. Nerelerde araya girdiği verdiği güncel örneklerinden anlaşılmakta ise de bazen karışıklığa da sebep olmuştur. Muavvizeteyn “İki Sığındırıcı Sure” demektir. Allah'ın Resulu Hz.Muhammed (a.s.)'in bir rahatsızlık duyduğunda ve her gece yatağına yatacağı sırada İhlas suresi ile birlikte bu sureleri okuduğu ve bu üç sureyi okuduktan sonra üfleyerek başından başlayarak ellerini aşağıya doğru meshettiği/sıvazladığı ve bu işlemi de üç kere tekrarladığı Hz. Aişe'den rivayet edilmektedir. Bkz. Elmalılı M.Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, basım yeri ve tarih yok, c.9, s.6351.

<sup>7</sup> İbni Sina'ya göre ilk yaratılış, yaratıcısından dolayı mutlak iyiliktir. Kötülükler, ilk nûr yayılırken, onun altında kalan mahiyetlerin bulanıklığı nedeniyle, birbirleriyle karşılaşarak çarpışan nedenlerden ortaya çıkar.

mahiyetlerine “vücûd” nûru yayılmış ve bunun üzerine hayır ilk kasıt ile, şer ise ikincil kasıt ile kast olunmuş olduğuna işaretler vardır.”

“Özet olarak: Varlık nûrunun yayılması ile, yokluk zulmetine “yarılma” bahşederek görünmeyi sağlayan Vâcibu’l-vücûd hazretleridir. İnsanı şerler ilk önce ilâhî kazâda mevcut olmayıp, ikincil olarak kaderde ortaya çıkmıştır.”

“Buna göre yaratılmışların lazimesinden Rabbilfelak hazretlerine sığınma (istiâze) emrolunur.”

“Soru: Niçin “İlâhî’l-Felak” (Felâk’ın İlâhı) denilmeyip “Rabbi’l-Felak” (Felâkın Rabbi) denilmiştir?”<sup>8</sup>

“Cevap: İlmî gerçeklerden bir ince sırta dayanak olan şu nükteye cevap olarak denilmiştir ki: Rabb, merbûbun Rabbidir. Yani aralarında tezâyüf (yaklaşma, meyilleşme, alıştırma) vardır. Birinin varlığını düşünmek, diğersinin de varlığını düşünmeyi gerekli kılar. Böylece merbûb (eğitilen varlık) bütün durumlarında Rabtan bağımsız olamaz. Nitekim ana ve babasının terbiyesi altında büyüyen bir çocuk hiçbir zaman bu eğitimi sırasında rabtan, yani ana-babasından bağımsız kalamaz.”

“Her ne kadar fiillerin kendisine ihtiyacı dolayısıyla ilâh dahi, Rab gibi kendisine ihtiyaç olunan ise de merbûb, ilâhın özel haysiyetine nazaran, yani ibadete hak kazanmış olmasına kıyasla zikrolunamaz. (Çünkü merbûbun açık ihtiyacı, ilâha değil, Rabbedir). Yani merbûb olan felak bir fâlık, kendisinde etkili olan bir Fâil Rabbe muhtaç olup, bu haysiyetle mâbûda muhtaç değildir.”

“İstiâze, ‘avz., ‘iyâz (kelimeleri) başkasına “sığınma” anlamından ibarettir. Bu âyet-i kerimedey<sup>9</sup> soyut olarak sığınma emrolunmuş olmakla, olgunlukların oluşması, hayırları çıkarıp yayan Ezeli ve Yüce Zât’a değil, söyleyene ait ve dönük olan bir emir olduğu sabit ve âşikâr olur ki, bundan da olgunluklardan asıl olarak bir şeyin ilk başlangıçtan alınmayıp (müntehil olmayıp), bu olgunluklara elverişliliği kabul yönünü yönlendirmesi gerekli olduğu hakkındaki kabul görmüş söz, yaklaşık olarak gerçekleşmiş olur. “İnne li rabbiküm fi eyyâmi dehrüküm nefehâtün elâ fe ta’rudü lehâ” (Şüphesiz Rabbinizin yaşadığımız günlerde üflemeleri vardır, dikkatli olun, kendinizi onlara arz edin) Hadis-i Şerifinde<sup>10</sup> dahi lütuf nefhalarının dehrin yüzü üzerine sürekli olup, kesinti ve ayrılmanın kusur eseri olduğuna işaret buyurmuştur. Yani istidatlı olanın himmetten vazgeçmesi lazım olduğu, sığınmayı gerektirdiği ve himmetten vazgeçilmeyecek olursa, lütuf nefhalarına kavuşulamayacağı açıklanmıştır ki, âyet-i celileden çıkarılan sonucun nebevi söz ile ispatıdır.”

<sup>8</sup> Felak kelimesi “patlama, yarma, sabah/aydınlık” gibi anlamlara gelir. Felak suresini Prof.Dr.Hüseyin Atay “Patlama Bölümü” şeklinde Türkçeye çevirmiştir. Bkz. Prof.Dr.H.Atay, Kur’an Türkçeye Çeviri, Atay ve Atay Yay., Ankara 2002, s.604.

<sup>9</sup> Birinci ayette.

<sup>10</sup> Bkz. Aclûnî, Keşfü’l-Hafâ, Müessetü’r-Risâle, Beyrut 1985, I/269.

“Bunun altında yüksek asıllar ve hatırlanması gerekli kurallara büyük uyarılar vardır ki, açıklamaya gerek kalmaksızın, mârifet sahipleri tarafından anlaşılıp kabul olunur.”

3.Âyet: “**Ve min şerri ğâsikin izâ vekab**”(Ve karanlık çökünce gecenin şerrinden):

**Tefsiri:** “Bu âyet-i celilede sığınan insan bireylerinden bir bireyin cüz’i nefsidir ki, sığındığı şeylerden dahi kader mertebesinde ortaya çıkan şeylerin zorunlu şerleridir. Şüphe yoktur ki, bu şeylerin şerrinden insanî nefislerin cevherlerini en çok zarara soğanlar, konuşan nefislerle beraber bedene sokulmuş olanlardır. Bunlar bir bakımdan aletler iseler de, diğer yönden vebal (yük) olurlar. Hem yarar, hem zarar ortaya çıkarabilirler. Bunlar hayatın iki önemli rükünleridir ki, biri hayvânî, diğeri nebâtî kuvvelerdir.”

(Bugün Fizyoloji (Organların Yararı İlmi) bilginleri, kişisel hayatta bitkisel hayat (sindirim, emme, kan dolaşımı, ifrazatın teneffüsü, temessül, temessülün gıdalanması) ve hayvânsal hayat veya nisbî hayat (beş duyu, fiil-i asabî ve fiil-i adalî) adları ile iki hayat kuvvesi (olduğunu) kabul etmektedirler.)<sup>11</sup>

“Hayvanî kuvve karanlık ve bulanık bir zulmânî kuvvedir. Sığınarak konuşan nefis ise madde ve maddenin alakalarının bulanıklığından – maddenin şer kaynağı ve zulmet olduğu zikrolunmuştu-saf ve temiz hakikat şekillerinin hepsini kabul etmeye elverişlidir. Konuşan nefsin bu nûrânîliği hayvanî kuvvelerden şehvet, gadap, tahayyül, tevehhüm gibi herhangi birinin kendisinde... hazırladığı vakit ortadan kalkar ki bunlar konuşan nefse dışından ve çevresinden gelmekte olduğundan sürekli olarak yenilenmekte oldukları aşikar olur. Bundan dolayı insanî nûrun nefsinde hayvani kuvvelerden herhangi birinin peş peşe gelmesiyle meydana gelen hey’et (şekil) bir zulmanî hey’et olmakla “ğâsik-vekab”, yani “karşılamanın bir zulmet” olmuş olur. Bu hayvanî sûretlerden herhangi birinin konuşan nefis ile beraber, bedene girmesiyle nefis sayfasındaki resimlemeleri nefis cevherine pek yakın bir yol ile zarar bırakabileceğinden, genel olan şerler “halk” (yaratılış)ın ardından zikir ve irad olundu. Her ne kadar “ğâsikin vukubu”ndan, yani zulmetin yönelmesinden ortaya çıkan şer dahi “şerr-i mâ halak” = Yarattığı şeyler” cümlesinden olup, özel ile genel kabilinden ise de bu özel olan hayvânî sûretlerin beşerin nûrânî nefisine yönelmesi önemli bir etkiyi haiz olduğundan özellikle zikrolunup, özellikle bunun şerri (kötülük)nden sığınma ile emrolunmuştur. Ta ki bunların pazde-i istilası olmak en büyük rezilliklerden anlaşılıp, jenk-i hayvaniyeden yüksek nefis aynası tutulsun.”

4.Âyet: “**Ve min şerri’n-neffâsâti fi’l-‘ukad**”: (Ve düğümlere çokça nefeslenenlerin kötülüğünden)

<sup>11</sup> Parantez içi açıklamalar Osmanlıcaya çevirene (Şerefeddin ?) aittir.

**Tefsiri:** “Bu âyet-i kerimede *bitkisel kuvvelere* işaret buyurulmuştur. Yukarıda arz olunduğu gibi kişisel hayatın ikinci rüknü bitkisel kuvvelerdi. Çünkü bitkisel kuvveler bunun (bedenin) gelişmesi hususunda önlem alan bir müvekkildir (görevlidir). Beden dahi değişik unsurların düğümlerinden/bağlarından meydana gelmiş bir düğüm/bağ mesabesindedir. İşte bu unsurların hepsi birbirinden ayırmak için sürekli bir çekişme/gerilim içerisinde idiye de, karşılığında meydana gelen infiallerden (etkilenim) beden teşekkül edip, varlığını korumaktadır.”

(Burada emme ki; gazlar, sıvılar ve mikropların hayat sahiplerinin yüzeyleri devam ile kanın girmesi, kan ve organ olması ile temessül ki; gıdaların bileşimlerinin toplanması ve kuvvetinin saklanmasına uygun olarak hem-hal ve hem-terkip olması *kimyasal* olaylara işaret olunmaktadır. Uzuvlarda miladi on sekizinci asır mesai erbabı önünde etrafı bir duvar ile sınırlı ve elastiki (yapışkan) bir sıvı içeren miladi 1833'te çekirdeği dahi olduğu keşfedilen *hücrelerin* varlığı kanıtlandı. Bu yüzden bu gün-hücre nazariyesi ile- hükmolunmuştur ki, bunların ayrı ayrı ukdeler (düğümler) olduğu izaha muhtaç değildi. Bu hayati akidde nefes ve ebedî üfürme bitkisel kuvvenin kuvvetidir. Çünkü bu bedenin kuvveti her yönden, yani üç boyuttan artışını gerekli kılar.)

“Beşeri sanatlardan hiç bir şey yoktur ki, bir cismin arttırılması için parçalarının bir yönden diğer yöne taşınmasından başka sûretle davransın. Mesela demirci, bir parça demiri uzunlamasına arttırmak isterse, doğal olarak eninden eksiltmeye mecburdur. Ya da dışarıdan bir parça demir ile bunu telafi eder. Bitkisel kuvveler ise bedenine içine gıdalar sokarak ve saklayarak fiil-i temsili icra etmekte olduğundan bedeninin organlarını bütün yönlerden arttırmakla bitkisel kuvve her şeyden ziyade nefes ve solumaya müşabihdir. Bundan dolayı nefeslerden (neffâsât) amaçlanan hayati akdi her yönden büyüyen, bitkisel kuvve olmuş olur ki, bu halin de tamamen bedene büyüme sağladığı açıklanmıştır. İnsanî nefis ile bitkisel kuvve arasındaki vasıta, hayvansal kuvve olmakla hayvansal kuvveler bitkisel kuvvelerden önce zikrolunmuştur.”

“Özetle şöyle denilebilir: Hayvansal kuvve bitkisel kuvvenin nûranî insan nefesine bıraktığı zararlar bedensel alakaların kuvvet kazanmasıyla yer ve göklerin melekûtunu kuşatmaktan mahrumiyet ve diğer nakışlarla nakışlanma (intikaş) yoğunluğuna mahkumiyettir.”<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Âyetin bu şekildeki tefsiri İbn Sînâ'ya özgü filozofça bir yorum olsa gerektir. Genelde büyü yapanların ipleri düğüm düğüm ('akd/'ukad) yaparak, her düğüme bir şeyler okuyup fısıldayarak üfürmelerinden ve zarara uğratılmak istenen birini çeşitli biçimlerde büyüleme olayından söz ettiğini anlatırlar. Nitekim müfessirler ve diğer birçok İslâm alimi Hz. Muhammed (a.s.)'in de Yahudi Lebîd b.A'sam tarafından bu şekilde bir büyüye maruz kaldığını ve bu sureleri okumakla içinde bulunduğu büyüden kurtulmuş olduğunu rivâyet ederler. Hz. Peygamber, Hz. Cebrâil'in kendisine Yahudi bir adam tarafından düğümler yapıp bir kuyuya atılmak suretiyle sihir yapıldığını, bunun üzerine Hz.

5.Âyet: “**Ve min şerri (kötülük) hâsîdin izâ hased**”: (Ve hased ettiğinde hased edenin kötülüğünden).

**Tefsiri:**“Bu âyet-i celilede beden ve bilumum beden kuvveleri arasında çekişmeler irade buyrulmuştur. Ya da nefis ile beden arasındaki çekişmeye işaret edilmiştir. Öncelikle “ve min şerri’n-neffâsâti fi’l-ukad” âyet-i kerimesinde gıdalanma nedeniyle oluşan şerlere ve zararlara işaret buyrulup, âyette genel olarak hepsi irade edilmiştir. Burada Âdem (a.s.) ile İblis arasındaki hased dahi zikre şayan görülen maddelerdendir.”

(ÖZET OLARAK: Bu surede ilâhî kazâya şirk-i keyfiyetin girmesi ve şirk olan ve bizzat maksut olmayıp, ikincil olarak ve arz ile kast olunmuş olduğu ve insani nefis için şer kaynağı hayvanî ve nebâtî kuvve ve bedenî alakalar bulunduğu açıklanmıştır. Bu kuvvetler nûranî nefis için her an tevlid ve bâl ve külâl eylemekte olursa onlardan kaçınabilmek ne hoş haldir! Bunlardan ayrılıp olgunluk kazananların ruhânî lezzetleri mükemmeldir).

### ***B.İBN SİNÂ FELSEFESİNDE ÂLEMİN KIDEMİ/EZELİLİĞİ SORUNU***

İbn Sinâ’nın âlemin ezeliğini savunduğu fikri özellikle İmam Ebu Hâmid el-Gazâlî (ö.505/1111)’den sonra çok tartışılmış bir konudur. Kelam açısından Tanrı’nın dışında hiçbir varlık ezelik/kadimlik niteliğine sahip olamaz. Bu nedenle özellikle İmâm el-Ğzzâlî’nin Kelâmî açıdan İbn Sinâ ve diğer filozofları bu konuda eleştiren görüşlerinden sonra daha çok tartışılmıştır.

Gazzâlî’nin İbn Sinâ’yı *Âlemin Kıdemine* kail olmakla suçlamasının aksine Fârâbî ve İbn Sinâ’nın Aristoteles’teki Âlemin Kıdemî problemine orta bir çözüm bularak madde mahluktur ve kadimdir dedikleri ve yaratılışı (halk) aklî ve ruhânî bir durum olarak tasavvur etseler de Kur’an’daki gibi ispat ettikleri de ileri sürülür.<sup>13</sup> İbn Sina’nın konu hakkındaki görüşleri incelendiğinde varlığın başlangıcı açısından bir öncelik sonralık ayırımına gitmiş olduğunu görürüz. Ona göre varlığın öncesi yokluktur. Fakat bu yokluk, yokluğun varlığı anlamında değil, varlığın yokluğu anlamındadır.

İbn Sinâ bu durumu şöyle açıklar: “Yokken sonradan meydana gelen için, içinde bulunmadığı bir önce vardır. Bu öncelik, önce ve sonra olanın birlikte varlığa geldikleri iki sayısından birin önceliği gibi değildir. Aksine onun önceliği, sonra ile beraber sabit olmayan öncenin önceliğidir. Bu gibi öncelikte, ortadan kalkan öncelikten sonra sonralığın yenilenmesi de bulunur. Bu öncelik yokluğun kendisi değildir ki; yokluk bazen sonra olabilir. Ve de bu öncelik failin kendisi de değildir;

Peygamber’in bir adam göndererek o ipi çıkarttırıp getirdiğini, bundan sonra da dizlerindeki bağlardan kurtulmuş gibi ayağa kalkıp rahatlamış olduğu bildirilir. Bkz. Elmalılı M.Hamdi Yazır. Hak Dini Kur’an Dili, Eser Neşriyat, c.9, s.6354.

<sup>13</sup> Bkz. Kemal Batak, “Tehâfütü’l-Felâsife İle Alakalı Genel Problemler”. İslâmî Araştırmalar Dergisi Gazâlî Özel Sayısı, Cilt:13, Sayı:3-4,Yıl.2000, s.370.

zira fail önce, birlikte ve sonra olabilir. Dolayısıyla bu öncelik kendisinde bitişiklik üzere yenilenme ve geçip gitmenin sürüp gittiği başka bir şeydir. Biliyorsun ki ölçülerdeki hareketlerin paralelinde bulunan bu tür bir bitişiklik, bölünemeyenlerin bir araya gelmesinden oluşmaz.”<sup>14</sup> Yine İbn Sînâ’ya göre kâinâtın sonradan meydana gelmesi bir kapıyı açma esnasında el ile anahtarın çevrilmesi durumuna benzer. Anahtarın çevrilmesi elin onu çevirmesi ile beraberdir. Ancak anahtarın hareketi el ile beraber olsa da zatı bakımından sonradır. Çünkü anahtarın hareketi kendiliğinden değildir.<sup>15</sup>

Bu açıklama, anahtarın hareketinin anahtarı çevirenin hareketiyle beraber olduğunu, ama çevrilme eyleminin çevrilenden değil de çevirenden dolayı kaynaklandığını göstermesi bakımından hareketin bir başlangıcı olduğunu ortaya koyar. Fakat mantıksal olarak bu defa da anahtarın varlığının yani anahtar gibi kabul edilen kâinâtın ya da kainatın formunun/aslının ezelden beri Tanrı ile var olup olmamasına tam olarak bir açıklık getirmez.

Aslında Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların âlemin kâdime kail olmakla suçlanmalarına neden olan görüşün arka planında, Yeni Eflatunculuk kaynaklı “sudûr nazariyesi” vardır. Bu nazariye İbn Sînâ tarafından İslâm Mütakellimlerinin yaratılış (halk) nazariyesine biraz daha yakınlştırılarak yorumlanmışa benziyor. İslâm Kelâmında âlemin yaratılışının bir başlangıcı olup, bundan öncesi yokluktur. Bu ilk yaratma, Tanrı’dan sudûr (çıkma) veya feyezân (taşma) ile değil, Tanrı’nın hür ve mutlak irâdesi ile yaratılarak gerçekleşmiştir.

İbn Sînâ, ‘öncelik’ ve ‘sonralık’ hakkında birçok anlamın bulunduğunu fakat bütün bunların eşit dereceli olarak (teşvik) bir şeyde birleştiğini ileri sürer. O “şey” de önce olmak bakımından önce, sonra da bulunmayan ‘bir şeye’ ve sonrada bulunan ‘her şeye’ de sahip bulunandır. Öncelik, bir tertibe sahip olan şeylerde bulunur. Mekânda önceliği olan belirli (mahdud) bir başlangıca daha yakın olandır. Önce, kendinden sonrakinin kendisini izlemediği bir şekilde sonrakini izleyendir. Zaman bakımından öncelik ise şimdiki ana veya başlangıç kabul edilen her hangi bir ana göreler. Dolayısıyla önce ve sonra “belirli bir başlangıca yakın olan her şey” anlamındadır.<sup>16</sup>

İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık (Allah) ile alem arasında bir illet-malul ilişkisi vardır. Âlem suret ve maddeden oluşmuştur. Suret ve madde birlikte var olup, biri diğerinin illeti değildir. İkisi aynı anda birlikte vardılar. Bunların illeti Zorunlu Varlıktır. Yalnız buradaki sorun illet malul arasındaki ilişkinin öncelik sonralık açısından mı, yokluk varlık açısından mı ele alınacağı hususudur.

<sup>14</sup> İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.136-137.

<sup>15</sup> İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, 138.

<sup>16</sup> İbn Sina, Metafizik, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s.145 vd.



İbn Sînâ, Allah'ı ilk cevher ve zorunlu varlık olarak kabul eder. Her şeyin O'ndan çıktığını; iyilik ve kötülüğün de O'ndan olduğunu, fakat O'nun sonsuz bir lütûf olduğunu, bundan dolayı da kötülüğün O'ndan değil de *şeylerden* geldiğini ileri sürer. Ona göre kötülük üç türdür: 1.Fizikî kötülük ki, bu durum olayların tam yetkinliğe ulaşmaması sonucu ortaya çıkar.2. Psikolojik kötülük ki keder, elem şeklinde görünür.3.Metafizik kötülük ki, ona da günah diyor. Ona göre kötülük zorunsuz âlemedir, ferdlerde olup nevide değildir.<sup>17</sup>

İbn Sînâ'ya göre cismâniyeti olan maddenin *sûreti* vardır. Bu sûtret maddeden ayrı olamaz ve madde de ancak sûtret bulunduğunda fiilen (bilfiil) kâim/var olabilir. Madde ve sûtret arasında izafet/görelilik (mudaf) ilişkisi bulunduğundan; yani birinin nelîği (mahiyetini) diğerine göre kıyaslanarak düşünülür. Halbuki durum böyle değildir, zira biz cismâniyeti olan birçok sûtretler düşünürüz. Madde de istidadı olan bir cevherdir. Varlığı bakımından sûtret de maddeden öncedir. Sûtret ve madde arasındaki ilişki de neden-nedenli (illet-ma'lûl) ilişkisi gibi de değildir. Çünkü birinin ortadan kalkması diğerinin de ortadan kalkmasını gerektirmeyen ve bir arada bulunması zorunlu olandır. İkisinin ortadan kalkması üçüncü bir şeyin ortadan kalkmasıyla olur. Buna göre bu üçüncü şey, bu ikisinin (sûtret ve madde beraber) illeti olmaktadır.<sup>18</sup> Madde sûtreti kabul eder. Hiçbir sûtretin varlığının özelliğinde maddenin bir fiili yoktur. Madde sûtretin illeti değildir.<sup>19</sup> İbn Sînâ'ya göre madde kendinde bilkuvve, sûtret sayesinde bilfiil mevcut olan şeydir. Sûtret maddeden ayrılmaya da varlığını maddeden değil de kendisini maddeye veren illetten alır. İlet malul ile var olmaz; birisi diğeriyile var olan iki şeyden her biri diğerine varlık veremez.<sup>20</sup>

Yukarıda değindiğimiz gibi aslında bu konunun İslâm düşüncesinde varlık yokluk, öncelik sonralık açısından da tartışıldığı bilinmektedir. Varlık, İbn Sînâ açısından da Kelam ilminde de yokluk kavramının açıklanmasıyla daha iyi anlaşılabilir.

İbn Sînâ açısından iki türlü yokluk vardır. Biri mutlak yokluk, diğeri görelî (nisbî) yokluktur. Birinci tür yokluk, varlık kavramı gibi tasarlanamayan, tasarlanması imkansız olandır. Bu yokluğun kendisi yoktur, sadece varlığa kıyaslanarak anlaşılabilir. Görelî yokluk ise var olması düşünülebilen, geçmişte ve gelecekte var olabilen, fakat halde bulunmayan demektir. Yani var olabilen/olabilecek olandır. Bu yokluk, olurlu olup, var olabildikten sonra ortaya çıkan bu varlığa da olurlu varlık (mümkün varlık) denir.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Ülken.,age.,103.

<sup>18</sup> Bkz İbn Sina, Metafizik, 74 vd.

<sup>19</sup> Bkz İbn Sina, Metafizik, 78.

<sup>20</sup> Bkz İbn Sina, Metafizik, 81.

<sup>21</sup> Bkz. H.Atay, Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 134.

Yokluk, Kelam ilminde de ‘adem ve ma’dûm kelimeleriyle karşılık bulmuş ve çok tartışılmıştır. Özellikle Mu’tezile kelamında, “mutlak yokluk” değil, daha çok “*mümkün olan yoklar*” söz konusudur. Onlar “zat” (öz)ın var olmadan önce cevher (ayn) ve gerçek olduklarına ve fâilin onlara tesiri, onları zat yapmak değil, zatlara varlık vermek olduğuna inanmışlardır. Ayrıca bu zatların, şahıslarıyla birbirinden ayrı olduklarına ve bu yokların her bir türünden sâbit olanın sonsuz sayıda olduğunda birleşmişlerdir... Bunlar, yokla niteli zatların hepsinin zat olma bakımından eşit ve aralarındaki farkların (ihtilaf) niteliklerde olduklarında birleşmişlerdir. Daha sonra bu konuda da ihtilaf edip; çoğunluğu, cinslerin nitelikleriyle nitelenmiş oldukları görüşüne gittiler. Bundan maksadları da cevherin zatının, cevherlik niteliği -siyahlığın zatının siyahlık niteliği ile nitelenmesi gibi- olduğunu ileri sürdüler. İbn Ayyâş, bu zatların, bütün niteliklerinden çıplak olduklarına inanmıştır. Zira, nitelikler ancak varlık anında bulunur.<sup>22</sup> İslâm düşüncesi üzerinde ciddi çalışmaları bulunan Ali Sâmi en-Neşşâr, Mu’tezile’nin çoğunluğuna göre, yokluğun belirli olmadığı ve mümkün olan her vücuda girmeye müsait olduğu görüşündedir. O, Kur’an’ı bir yönüyle yorumlamaya çalışan Mu’tezile’nin, bu konuda kesinlikle Aristo veya Eflatun’un yolunda olmadığı kanaatindedir.<sup>23</sup>

Kelâmcılar yokluğun varlığını değil, ilme konu olup-olmamasını tartışmışlar; mâdûmun ilme “konu” olmamasını muhâl olarak kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnet’in Mâtüridiyye kolundan Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1113)’ye göre Allah ezelde alîmdi ve bu ilim Allah’ın zâtının dışında mâdûma taalluk ediyordu.<sup>24</sup> Mu’tezile’nin bu konu hakkındaki görüşleri ise şöyledir:<sup>25</sup>

Varlıklar var olmadan önce sırf yokluk (*la şey*) halindeydi. ‘Şey’ kelimesi ‘dış âlemde var olan’ için kullanılmaktadır. Bu görüşü Allâf (ö.h.226-235 arası), İbn Râvendî, Ebû’l-Huseyn el-Basrî (ö.366 h.), Mürcie’den ve Eş’ârîlerden bazıları savunmuşlardır. Bir kısmı da, yokluğun olmadığı zaman bile ‘şey’ olarak adlandırılabileceğini ileri sürmüştür. Buna göre hâdis, cisim, araz, cevher gibi ‘şey’ dediğimiz kavramın içine neler giriyorsa, mâdûmun içine de onlar girer. Hayyât, mâdûmun var olmasından önce *cisim* olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Yokluk konusundaki görüşlerinden dolayı Mu’tezile’nin dünyanın sonradan (hâdis) olduğu yönündeki görüşlerinde bir takım çelişkiler görülür. Mu’tezile’nin

<sup>22</sup> Fahrudin er-Râzi, el-Muhassal-Kelâma Giriş, (Çev.:Hüseyin Atay), Ankara Üniv. Bsm., Ankara 1978, s.54-55.

<sup>23</sup> Bkz.A.Sami en-Neşşâr, İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yay. İstanbul 1999. s.246.

<sup>24</sup> Bkz. Nesefî, Tebsiratü’l-Edille, I/262; (Düzgün, Nesefî ve İslâm Filozooflarına Göre Allah Âlem İlişkisi, 212 den).

<sup>25</sup> Bkz.Abdulhamit Sinanoğlu, Mu’tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bil.Ens. Ankara 2000, s.214-215 vd.

savunuculuğunu yapan ve bu konuda bir de eser yazmış olan Hayyât, Mu'tezileyi birçok konuda olduğu gibi bu konuda da eleştiren İbn Râvendî'ye karşı yazmış olduğu reddiyesi "Kitâb el-İntisâr" adlı eserinde Mu'tezile kelamcılarının görüşünü şöyle özetler: "Şüphesiz muvahhidlerin -bu konudaki- görüşü şudur: Allah vardı ve hiçbir şey yoktu. Bu doğru bir sözdür. Allah'ın ezeli olarak eşyayı bilen olması yanlış değildir. Çünkü eşya *oluş(lu)*dur. Mu'tezile şöyle demiştir: "Allah eşyayı ezeli olarak bilendir." (Mu'tezile bilginleri) eşyanın ezeli olarak O'nunla beraber var olduğunu ise iddia etmemişler, ancak şöyle demişlerdir: O, onları icâd ve ihdas ettiği zaman var olan ve meydana gelen şeyleri ezeli olarak bilendir. Onun (İbn Râvendî'nin) "eşya var olmadan önce şeyler değildir" sözüne gelince;"eşya var olmadan önce mevcut şeyler değildir"i kastediyorsa doğru bir sözdür. Ancak onlar, Sânileri (Allah) onları var ettiğinde meydana gelen şeylerdir. Şâyet mâlûm bir şey mevcut olunca, o mevcut olmadıkça kendisine güç yetirilen bir şey olmaz. Bu böyle olunca, fiil var olma halinde kendisine güç yetirilen olur. Var olması anından önce kendisine güç yetirilen değildir. Nitekim var olması anında mevcut olup, ondan önce mâlûm değildir" demişlerdir.<sup>26</sup> İbn Sinâ'nın iki türlü yokluk anlayışı Mu'tezile kelamcılarının yokluk anlayışlarına çok benzemektedir.

Aslında yokluk da varlık gibi tam olarak tanımlanamaz. Çünkü bir şeyi tanımlayabilmek için, ondan daha açık kavramlara gereksinim vardır. Varlık da olduğu gibi yokluk için de böyle bir durum söz konusu olmadığından yokluğa göre kısmen biraz daha iyi bilinen varlık yardımıyla tanımlanmaya çalışılır. Bu nedenle İbn Sinâ 'mutlak yokluktan olumlu (müsbet) bir şekilde söz edilemeyeceğini, ancak, olumsuz (selbi) bir şekilde söz edilecek olursa, zihinde ona bir çeşit varlık vermek gerektiğini' ifade eder.<sup>27</sup> İşte bütün bu görüşler bağlamında İbn Sinâ "ezeli yaratma" diye adlandırılan bir nazariye geliştirmeye çalışmıştır.

"Ezeli yaratmayı iki şekilde anlamak mümkündür. Biri yaratmayı ezeli kabul etmek demek, yaratma yok demektir. Ezeli ve kadim demekten kaçmak için yaratma sözü ezeliye eklenmiştir. Fârâbi ve İbn Sinâ'nın bu durumda olduklarını ileri süren yok değildir. Biz bu kanaatte olmayanlarla beraberiz. Diğer anlam yaratmanın devamlı olduğunu kastetmiş olmalarıdır." "Ezeli sözü zaman anlatan ve zamanla ilgili bir sözdür. Bu sözü zaman bakımından anlamamız ezeli yaratmayı anlamamızda yardım edecektir."<sup>28</sup>

Yaratmayı kabul eden İbn Sinâ, Kelamcılardan farklı olarak yaratmaya bir başlangıç verebilme konusunda güçlkle karşılaşır. Fakat yukarıda görüldüğu üzere bu ezeli yaratma nazariyesi kanaatimizce bu meseleyi çözümlenmeye yetmemiştir. Kelamcılar ise bu konuda çok nettir. Kelamcılar açasından varlıklar varlık alanına çıkmadan önce yokluk durumunda idiler. İbn Sinâ ise anladığımız kadarı ile varlığı

<sup>26</sup> Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, Kitâbu'l-İntisâr, Beyrut 1988, s.124-125.

<sup>27</sup> Bkz. H. Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s.36.

<sup>28</sup> H. Atay, Fârâbi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 143

sadece şehâdet alemine çıkmadan ya da belli formlara bürünmeden önce de bir tür varlık niteliğine sahip olarak görüyordu.

“Kelamcılar ile feylesoflarımız arasındaki anlaşmazlık Tanrı'nın niteliğini bir süre geciktirmeyi kabul edip etmemekte değildir. Her iki taraf da Tanrı'nın niteliğinin her zaman işler olduğunu kabul etmektedir. Ayrıldıkları nokta zamanın başlangıcındadır. Her iki taraf zamanın başından beri Tanrı'nın işler halde olduğunu kabul eder.”<sup>29</sup> Allah'ın, ilk varlığı o ana kadar değil de niçin o anda yaratmaya karar verdiği, varlığın başlangıcından sonra Allah açısından bir değişimin olup olmadığı hep zihinleri meşgul eder. Bu nedenle İbn Sînâ yaratmayı *ezeli bir durum* olarak tasarlamış görünmektedir.

Mutlak yokluk, varlık kavramı gibi tasarlanmadığından bu yokluğun kendisi yoktur, sadece varlığa kıyaslanarak anlaşılabilir. Göreli yokluk ise var olması düşünülebilen, kendisinde var olma kuvvesi bulunmamakla birlikte o anda bulunmayan demektir. Bu nedenle böyle bir yokluk, mümkün (olurlu) olup, var olabildikten sonra ortaya çıktığından bu varlığa da olurlu varlık (mümkün varlık) denir.<sup>30</sup> İbn Sînâ açısından her sonradan meydana gelenin hali, varlığından önce mümkün varlık olmasıdır ve var olduktan sonra da ‘varlığının imkanı’ meydana gelmiş olmaktadır. Bu imkan da ona güç yetirenin ona güç yetiren olmasından başka bir şeydir. Yani sonradan meydana geleni, varlığının kuvvesi ve bir konu önceler.<sup>31</sup>

İşte İbn Sînâ'nın birinci anlamdaki yokluğun üzerinden varlık geçemeyeceğini, yani sırf ya da tam bir yokluğun ezelde hüküm süremeyeceğini, bu nedenle ikinci tür yokluğun da var olabilme potansiyelinin ezeli olduğunun düşünülebileceğini ileri sürmesi, teolojik açıdan sanki onun âlemin kıdemini kabul etmiş olduğunun sanılmasına ya da anlaşılmasına sebep olmuştur. İşte o, bu görüşünü sudûr (çıkış) ve halk (yaratma) kelimelerinin her ikisini de kullanarak, fakat Yeni Eflatunculuktaki gibi ilk nedenden istem dışı taşan bir ilk varlıktan değil de, irâdî olarak var olmuş olan ve bu varlığın da bir yönüyle ezeliflik, diğer yönüyle hâdislik potansiyeline sahip olduğunu izaha çalışır görünmektedir. O, kelamcıların yaratılış nazariyesini kabul eder görünmekle beraber, felsefî açıdan beslendiği Aristo ve Yeni Eflatunculuk nazariyelerinden de vazgeçememektedir.

İbn Sînâ'da da Fârâbî'ye benzer bir sudûr teorisinin varlığını görüyoruz. Zira o da “bir'den bir çıkar” kuralını esas alarak, Allah'tan âlemin sudûrunu temellendirmeye çalışır. Bir olan Allah'tan öncelikle birinci akıl (akl-ı evvel) çıkar.

<sup>29</sup> H. Atay Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 142

<sup>30</sup> Bkz. H. Atay, Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 134.

<sup>31</sup> Bkz. İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.137.

Zira küllinin Ondan taşıp yayılmasına engel bir durum yoktur. Bu duruma rızası vardır.<sup>32</sup>

Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sînâ da Allah’ın *ezelde kendi zatını düşünmesinden ezeli bir varlığın sudûr ettiğini ve bu ilk akılda “çokluk”* olduğunu ileri sürmüştür. “Bu akıl da Allah’ı düşündüğünde ondan ikinci bir akıl çıkar. Kendi varlığının zorunlu olduğunu düşündüğünde ise en uzak feleğin nefsi, kendini kendi özüne göre mümkün olduğunu düşündüğünde de bu feleğin cismi meydana gelir. İkinci akıldan, aynı prensiplere bağlı olarak üçüncü akıl, feleğin nefsi ve maddesi meydana çıkar. Bu durum faal akla kadar devam eder.<sup>33</sup> Akılların son halkasını temsil eden bu akıl, nefislerin insani akılların, dört unsurun ve sûretlerin kendisinden doğduğu bir akıl konumundadır.<sup>34</sup>

İbn Sînâ, tefsirini yaptığı Felak suresinde ve diğer çalışmalarında görüldüğü gibi “evren ve kozmoloji anlayışında Kur’ani kavramlardan bolca yararlanmıştır. Varlık mertebelerindeki dörtlü ayrımı (saf akıllar veya melekler âlemi, müteharrik akıllar âlemi, fiziki tabiat âlemi, cismani âlem), Kur’an’da yer alan ibda’, ihdas, halk ve tekvin gibi dört farklı kavramı kullanarak açıklamıştır. Yine adı geçen risalede bir kısım sureleri tefsir ederken genel anlamda âlemi emir âlemi ve halk âlemi olmak üzere ikiye ayırmıştır. O bu konuda, “Dikkat edin halk ve emir O’na aittir” âyetine (Âraf 7/54) dayanır.”<sup>35</sup>

Gazzâlî, filozofların bir kısım tabii ve riyâzî bilimlerde başarılı olmalarına ve ulaştıkları sonuçların din açısından bir sıkıntıya sebep olmamasına rağmen, yukarıda izah edilen âlemin ezeliği, sudûr vb. nazariyelerde görüldüğü gibi bu tür metafizik (ilâhiyyât) konularında ise çok yanıldıklarını, bu nedenle bu gibi konularda vahyi/dinî bilgilere güvenilmesi gerektiğini bildirerek onları çok ağır bir biçimde eleştirmiştir. O bu eleştirilerini de “Tehâfütü’l-Felâsife” adını verdiği bir eserinde toplamıştır. Gazzâlî, bu eserini yazarken tam bir Kelâmcı gibi davranmıştır. Devrin yönetimi de zaten kendisini dinin temel esaslarını korumak ve savunmak üzere görevlendirmişti. Çünkü o dönemde Sünniliği esas alan Abbâsî devleti ile bu devletin başında bulunan halifeyi, Şia ve özellikle İsmaililiğin Bâtınî-Felsefî görüşleri çok tehdit ve meşgul etmekte idi. Bu da Sünnî bir karakter taşıyan Abbâsî hilâfetini ve onun en büyük destekçisi ve koruyucusu sayılan Selçuklu yönetimini

<sup>32</sup> İbn Sînâ, en-Necât, cüz II, İlâhiyat böl., (tahk. Abdurrahman Umeyra), Dâru’l-Cil, Beyrut 1992, s.133. (Kemal Sözen, “Gazzâlî’nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, s.404’ den)

<sup>33</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, İlâhiyat (II), (Tahk. M.Yusuf- Süleyman Dünya-Said Zayed), Kahire 1960, s.402-407.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-Tembihât, c.III, (İlâhiyat), (Tahk. Süleyman Dünya), Beyrut 1993, s.233 vd. Ayrıca bkz, Hayrani Altıntaş, İbn Sînâ Metafiziği, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1985, s.79 vd. (Kemal Sözen, “Gazzâlî’nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, s.404 den ).

<sup>35</sup> Bkz. M. Okumuş, Kur’an’ın Felsefî Okunuşu, 116-117

siyâsî ve dinî yönden çok rahatsız ediyordu. Bu nedenle İmâm Gazzâlî, özellikle bu eserinde İbn Sînâ'nın aralarında bulunduğu filozofları ilâhiyyât/metâfizik konulardaki görüşlerinden biri olan âlemin kıdemi ve sudûr görüşlerine karşı, yoktan yaratma (halk/yaratılış) düşüncesini savunmuştur. Esasında konu üzerinde derinliğine araştırma yapanlar İbn Sînâ'nın Aristo'daki âlemin kıdemi görüşünü savunmamış olduğunu, fakat Yeni Eflatunculuktan Fârâbî'ye ve İbn Sînâ'ya geçen sudûr nazariyesinin ise tamamıyla Yeni Eflatunculuk ile aynı olmadığını bildirirler. Dolayısıyla İbn Sînâ, bu sudûr nazariyesini, İslâm akidesi olan halk (yaratılış) düşüncesiyle uzlaştırma çabası içinde, yeni bir felsefe açılımına gitmiştir diyebiliriz. Çünkü İbn Sînâ, Müslüman bir çevrede yaşamış ve Müslüman düşünürlerden ders almış biridir.

Günümüzde kâinâtın nasıl oluştuğuna dair bazı görüşler vardır. Bunlardan üçü yakın zamana kadar batıda tartışılmıştır. Bunlar a)Sabit kâinât görüşü (Steady State), b) Büyük patlama (Big Bang), c)Çevrimsel zincirleme (Oscillating) =Devr-i Teselsül.<sup>36</sup>

a) Bu görüşe göre kâinât her zaman vardır ve devamlı bir şekilde genişlemektedir. Evrende güneş sistemleri vardır. Bunlar birbirinden uzaklaştıkça yeni güneş sistemleri ortaya çıkmaktadır. Bu yeni sistemler *yoktan var edilen hidrojen*den oluşur. Bu böylece devam eder gider. b) Büyük patlama görüşüne göre evren çok büyük bir patlama sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu büyük patlama sonucunda ortaya çıkan parçalardan bugünkü güneş sistemleri meydana gelmiştir. Bunlar da sonsuza doğru birbirinden gittikçe uzaklaşmaktadır. Fakat güneş sistemleri arasında bir çekim kuvveti olduğundan, bazıları arasında uzaklaşma durmuş; bu çekim evrenin sonu olacak bir çarpışmaya doğru gitmektedir. c) Bu görüşe göre de büyük patlamadan sonra bir birinden uzaklaşan parçalar tekrar bir araya gelir, yoğunlaşıp bir daha patlar. Bu süreç seksen milyar yılda bir yinelenerek devam eder. Son patlamanın üzerinden henüz on milyar yıl geçmiştir.<sup>37</sup> Bu konuda araştırmalar devam etmekte ise de gelinen nokta Kur'an'ın "evrenin yaratılışı" konusundaki ayetlerine destek verici niteliktedir. "Newton'la beraber insanlık ilk defa detaylı ve sistematik bir kozmoloji bilgisine sahip oldu. Fakat evrenin oluşumunu bilimsel bir şekilde ortaya koyan bir kozmogoni (evren-doğum bilimi) hala mevcut değildi. Newton'dan sonra Kant (1724-1804), daha sonraysa Laplace (1749-1827), Newton'un kanunları çerçevesinde, mekanik yasalarla, gaz bulutlarından gezegenlerin oluşumunu tarif ettiler. Kant'ın ve Laplace'ın çalışmaları, bilimsel olarak ilk ciddi kozmogoni oluşturma çabası olarak nitelendirilebilir. Bu çalışmalarda yıldızların ve gezegenlerin yerçekimi etkisiyle gaz bulutlarından oluşması tarif ediliyordu, fakat daha öteye gidilemiyordu. Atom-altı parçacıklar, atom ve gaz bulutlarından yıldızların oluşumuna kadar tam detaylı bir

<sup>36</sup> Bkz. H. Atay, Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, s.146.

<sup>37</sup> Bkz. H. Atay, Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, s.146-147.

şekilde bilimsel bir kozmoloji ve kozmogoni, ilk olarak Big Bang teorisi ile ortaya konacaktır. Ama bunun için yeni devlere ihtiyaç vardır. Einstein-Hubble-Lemaitre, Dünya'nın beklediği bu devlerdir.”<sup>38</sup>

Bu bigbang teorisi birçok yayın organında geniş yankı bulmuş ve üzerinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Astronom Edwin Hubble'nin 1929 yılında yaptığı gözlemler sonucunda evrenin devamlı genişlemekte olduğunun ispatlandığı dyurulmuş, Hubble'in bu buluşunun teorisinin büyük bir bilim kesimi tarafından da kabul görmesini sağladığı, teoriyi kabullenmek istemeyen ve genişleyen evren modeline uygun değişik teoriler oluşturmaya çalışan bir kaç bilim adamının ise ancak 1989 yılındaki "Big Bang" teorisinin kesin zaferine kadar dayanabildikleri ifade edilmiştir.<sup>39</sup>

“Hesap yöntemlerinin hep farklı kriterlere dayanmasına karşın sonuçlar hep yaklaşık aralıklarda gerçekleşmektedir. Radyoaktif elementlerin sahip olduğu özelliklerin kullanılması görüldüğu gibi bu hesap yöntemlerinden birini oluşturmaktadır. Evrenin ezeli olup olmadığı tartişması artık yerini evrenin başlangıcının tam olarak ne zaman olduğu tartişmasına bırakmıştır.”<sup>40</sup>

Bilimin bu gün geldiği nokta yukarıda da değindiğimiz gibi evrenin bir başlangıcı olduğu şeklindeki dinî-keleâmî bakış açısını destekler mahiyettedir. Bu bağlamda Kuran-ı Kerim'de evrenin yaratıldığına dair birçok ayeti vardır. “Andolsun ki, Biz, gökleri, yeri ve aralarındakileri altı günde yarattık, Bize bir yorgunluk da dokunmadı” (Kaf, 38) ayeti bunlardan biridir. Ayrıca Kur'an sanki evrenin bir “gaz aşamasından” geçtiğini de ifade eder. Bu husus Fussilet suresi on birinci ayette “duhân” kelimesiyle ifade edilir. Bu ayet evrenin başlangıçta sadece hidrojen ve helyum gibi gazlardan oluşan bir “gaz bulutu halinde” olduğunu ifade eden son bilimsel verilerle de uyumluluk arz etmektedir. Fakat bu gazların da ne zaman ortaya çıktığı; bir başlangıcının olup olmadığı sorunu yine karşımıza çıkar. Bu da bu tür tartişmaların teolojik açıdan henüz bitmediğini gösterir. Öyleyse diyebiliriz ki bilimin bu hususta geldiği son nokta Kur'an'ın yaratılış teorisine uygun düşmekte ise de ilk maddenin veya tözün nasıl oluştuğu ya da oluşmamış da ezelden beri var ise bu varlığın ezeliiliğinin keyfiyeti sorunu teolojik açıdan hala cevap beklemektedir. İşte İbn Sinâ da kendi döneminde birçok İslâm düşünürünün çok ilerisine geçerek bu sorunu dinî-felsefî planda çözmeye çalışmıştır. Bize göre bilim, İbn Sinâ'nın çözmeye çalıştığı bu sorunun hâlâ gerisinde dir.

<sup>38</sup> Caner Taslaman, Bigbang ve Yaratma, İstanbul Yayınevi, Yayın Yılı: 2003, s.18.

<sup>39</sup> Bkz. İzzettin Yurtsever, “Big bang - kozmoloji - NASA ve evrenin yaradılışı” (Turizmde Bu Sabah Günlük Online Gazete), [http://www.turizmdebusabah.com/haber\\_detay2.asp?haberNo=41907](http://www.turizmdebusabah.com/haber_detay2.asp?haberNo=41907); 26.09.2008.

<sup>40</sup> Caner Taslaman, Bigbang ve Yaratma, <http://www.bigbang.gen.tr/big-bang-caner-taslaman.pdf>,53.

### C.GENEL DEĞERLENDİRME

İbn Sînâ yaratılış öncesi yokluğu karanlık, karanlığı zulmet, yokluğu yok eden varlığı ise nûr olarak nitelendirmektedir. O, bu nûrun kaynağının da varlığı zorunlu varlık olan (vâcibu'l-vücûd) Allah'a bağlamaktadır. Ona göre ilk yaratma bu bağlamda Yüce Allah'ın bir cevdeti, yani bağışdır.

İbn Sînâ Allah Tealanın varlıkların yaratana olduğunu ve ilk yaratmaya karar verdiği (kazâ) esnadaki hükmünde de bir kötülük bulunmadığını; aksine bu kararın sırf bir iyilik olduğunu ileri sürer. Fakat ilk defa yaratılan varlıkların *kader* mertebesinde, yani varlığın cisim olarak bir *ölçüye* sahip olmasının zorunlu sonucu olarak bir şer meydana geldiğini ifade ediyor. Bu kötülük ona göre *arızîdir*. Yani kötülüğün bizatihi bir varlığı bulunmamaktadır. İlk ortaya çıkan bu varlık, kendi bünyesinde böylesine bir ikiliği veya çokluğu da barındırması açısından yaratandan farklılaşma durumu söz konusudur. Bu da İbn Sînâ açısından varlığın *varlık olarak yaratılması*nın doğal bir sonucudur. Bir diğer husus; onun bu varlığı kadîm/ezelî görmeyip, yaratılmaya ilk karar verilen bir karakter taşıdığını ifade etmesidir. Oysa İslâm dünyasında genellikle İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu filozofların, âlemin kîdemi görüşünü savundukları kabul edilir.

İbn Sînâ açısından yaratma, Tanrı'nın bir hali ya da sıfatı durumundadır. Yani bu hal Tanrı'da sürekli olup, sonradan ortaya çıkmış bir durum değildir. Dolayısıyla bu yaratmaya bir başlangıç zamanı tesbit edilecek olursa, bu niteliğin daha önce kendisinde bulunmadığı gibi bir problemle karşılaşılır.

İbn Sînâ'nın Felak suresinin ilk ayetlerini tefsi ederken, ilk varlığın meydana gelişini Allah'ın *nûrunun yayılması* olarak, bu nûrun yayılmasının da Allah tarafından yokluğa yarılma bahşedilerek meydana geldiğini bildirmektedir. Bu görüş onun Aristo'daki gibi âlemin kadîm (ezellî) olduğu anlayışından biraz uzaklaşarak Kelâmîciler gibi olmasa da bir bakıma yine de âlemin yaratılışı anlayışına yaklaşıma çalıştığını göstermektedir.

Bu hususta Prof.Dr. Hüseyin Atay şöyle der: "Fârâbî ve İbn Sînâ hakkında yazılan kitap ve makalelere göz atılacak olursa, hepsinin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, kâinâtın ezeli olduğu, uzun veya kısaca onlarda olan çıkış görüşünün açıklanması yapılır, pek ender kimse de çıkışın yaratma olduğunu açıklamadan bırakır. L.Strauss ve ona uyan E.L. Fackenheim ise Fârâbî'de zahiri (exoteric) ve batınî (Esoteric) iki türlü mezhebin bulunduğunu ortaya atarlar. Bundan şunu demek isterler. Fârâbî'de iki türlü fikre rastlanmaktadır, İbn Sînâ'da da aynı fikre rastlamaktayız. Biri kâinâtın ezeli olduğu fikri, diğeri kâinâtın yaratılmış olduğu fikridir."<sup>41</sup>

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı Ehl-i Sünnet'in imanın şartlarından biri olarak kabul ettiği, "kadere; hayrın ve şerrin de Allah'tan olduğuna iman etmek" şeklindeki anlayışına da bir kapı aralanmış izlenimi vermektedir. Zira İbn Sînâ, şerrin

<sup>41</sup> Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, Ankara Üniv. İlahiyat Fak.Yay.114, Ankara 1974, s.133.



yaratılışta asıl olmamakla birlikte, ilk defa yaratılan ya da sudûr eden varlıkta kader mertebesinde ve ikincil (arızî) olarak bulunduğunu ileri sürmekle, hem felsefî ve Mu'tezilî kader anlayışına, hem de Sünnî kader anlayışına kapı aralayan telifçi ve özgün sayılabilecek bir nazariye ileri sürmektedir.

Sünnî Kelamın öncülerinden Ebû Hanife (ö.150/767) itaat ve inkâr konusunda insanın özgürlüğünü kabul edip fayda ve zarar veya hayır ve Şerr konusunda insanın mecbur olduğunu savunan birine karşı çıkarak "Yarattığı Şeylerin Şerrinden sabahın Rabbine sığınırım"<sup>42</sup> ayetlerini delil getirir, Allah'ın hayır ve Şerri veya diğer bir deyimle fayda ve zararı tabiatta yarattığını, insanı buna mecbur etmediğini savunur.<sup>43</sup> Yani bu ayet Ebû Hanife'ye göre Allah'ın Şerri yarattığını haber vermektedir. Oysa Mu'tezile Kelam'ının kurucusu sayılan Vâsıl b. 'Atâ (ö.131/745) Allah'a Şer yahut zulüm isnad edilmeyeceğini söylemekteydi. Eğer Şerri Allah yarattıysa insanları bundan dolayı sorumlu tutmak Vâsıl'a göre Allah'ın adaletiyle bağdaşmazdı.

Vâsıl b. Ata, nasslarda bildirilen "hayır ve Şerrin Allah'ın takdiri ile olmasını, "ölüm ve hayat" gibi kulların kudretleri dışındaki fiiller olarak Allah'a atfediyordu. Fakat bu küllî düsturunun intibak ettiği cüz'ilerde, yani kulların kendi kudretleri ile kazandıkları hayır ve Őerde ezeli takdir olduğunu kabul etmiyordu.<sup>44</sup>

Ebû Hanife bu konuda da Őunları söylemektedir. "Allah eşyayı oluşundan önce, ezelde biliyordu. O, eşyayı takdir eden ve oluşturandır. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfuz'daki yazısı olmadan dünya ve ahirette hiçbir Şey vaki olmaz. Ancak O'nun Levh-i Mahfuz'daki yazısı hüküm olarak (takdirî, cebrî, iradî) değil, tavsifidir... Allah yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir. Onu yarattığı zaman nasıl olacağını bilir. Var olanı varlığı halinde var olarak bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını bilir. Allah ayakta duranın ayakta duruş halini, oturduğu zaman da oturuş halini bilir. Bütün bu durumlarda Allah'ın ilminde ne bir değişme, ne de sonradan olma bir Şey hasıl olmaz. Değişme ve ihtilaf yaratılanlarda olur."<sup>45</sup>

Aşlında bu her iki görüş dikkatle irdelenecek olursa İbn Sinâ bu görüşler arasında bir uzlaşma zemini sağlamaya çalışmış gibi görünmektedir.

İbn Sinâ açaşından beşinci ayette insanoğluna ilk haset edenin İblis olduğuna ve her hasetçinin bu haset eyleminin kaynağının da İblis ve ona alet olan kimse olduğuna göndermede bulunulmakta ve bundan da Allah'a sığınma emrolunmaktadır. Yani buradan çıkan sonuç, Őeytanın yaratılması bir kötülük değil, Őeytanın insanla karşılaşması sonucunda arızî olarak bir kötülük durumu

<sup>42</sup> Felak 113/1-2.

<sup>43</sup> Ebû Hanife, el-Fıkhu'l Ebsat, Çev.Mustafa Öz, "İmam-ı Azam'ın Beş Esreri içinde,MÜİF.Vakfı Yay. İstanbul 1992), Türkçe kısım, s.38, Arapça kısım, s.48.

<sup>44</sup> Yalatkaya, M. Őerafeddin, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile" Dâru'l – Fünûn İlahiyat Fak. Derg., İstanbul, Langa, 24 Mart 1930, s.1

<sup>45</sup> Ebû Hanife, "el-Fıkhu'l Ekber", Türkçe kısım, s.56, Arapça kısım, s.72

doğmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Sînâ, Allah'ı ilk cevher ve zorunlu varlık olarak kabul edip; her varlığın da O'ndan çıktığını kabul etmiştir. İyilik ve kötülüğün de ilk yaratmada asıl olmadığını, Bu ilk var etmenin tanrı'nın sonsuz bir lütfü olduğunu, bundan dolayı da kötülüğün tanrı'dan değil de *şeylerden* geldiğini söyler. Gerek fizikî kötülük, gerek psikolojik kötülük gerekse de metafizik kötülük zorunsuz âlemde kader mertebesindedir. "Ferdlerde olup nevide değildir."<sup>46</sup>

İbn Sînâ, yaratılışı anlatırken sisteminde Dinî naslarda sıkça geçen ve Kelam ilminde de çok kullanılan "halk", "hâlık" ve "mahlûk" kelimelerinin yanında, "sudûr", "icâd" ve "ihdâs" gibi felsefi kavramları da çok kullanmıştır. Fakat onun hareket noktasının daha çok *birden çoğa çıkış*, yani sudûr olduğu ileri sürülür. Burada en önemli ayırıcı husus onun Allah'a ilk sebep (illet-i ûlâ) ve zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) demesine karşılık, Kelâmcıların hür yapıcı (fâil-i muhtar) anlayışıdır.<sup>47</sup> Bu anlayış Kelâmcılarla filozofların Tanrı tasavvurları arasındaki en önemli farktır. Çünkü Kelâmcılar açısından Allah âlemi tamamen hür irâdesiyle yaratmış iken -isteseydi yaratmayabilirdi- filozoflar âlemin "ilk neden" olan Allah açısından olmazsa olmaz bir biçimde gerçekleştiğini; yani bu var olmanın "zorunlu" olan bir durum olduğunu savunmuşlardır. Ama İbn Sînâ felsefesinde hem halk (yaratılış), hem sudûr, hem de inâyet<sup>48</sup> anlayışı iç içe geçmiş gibidir. İşte konuya kelâmî bir bakış açısından yaklaşan Gazzâlî de bundan hareketle filozofları aynı kategoriye koyarak eleştirmiştir.

Yakın dönem din bilginlerinden Ömer Nasuhi Bilmen, İbn Sînâ hakkında şu bilgileri vermektedir: "İbn Sînâ gerek İslâm ilimlerine ve gerek Yunan felsefesine pek mükemmel vakıf bulunuyordu. Şöhreti bütün medeniyet âlemine şamildir. Felsefi eserleri orta asırlarda garp darülfünûnlarında okunuyordu. Eserlerinin çeşitliği, iktidar-ı ilminin genişliği takdirlere şayandır. Yalnız tıp, riyaziyat, felsefe sahalarında değil, dini ilimler sahasında iktidarını bir takım eserleriyle ispat etmiştir. Ez cümle bazı sureler hakkında tefsirler yazarak kıymetli, hakimane mütalalar

<sup>46</sup> Ülken.,age.,103.

<sup>47</sup> Bkz.Ülken, age., 105.

<sup>48</sup> İnayet, itina etmekten gelir. İlgilenmek, önem vermek, alakadar olmak, peşinden takip etmek suretiyle bir şeyin ve varlığın işlerini kolaylaştırmak, kanunlara intibakını sağlamak ve neticede gözetlemek ve korumak anlamında düğümlenir. Hüseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s.199. Hüseyin Atay, İbn Sina'nın inayet tanımını kendi eserlerinden şöyle aktarır: "İnayet, "ilk"ın (ilk sebebin) ilminin, her şeyi ve her şeyin nasıl en iyi nizam üzere olması gerektiğini kuşatmasıdır. Bundan, gereken ve ilminin kuşatmasından doğan "ilk hakk"ın arzusunun ve kasdının neticesi olmadan, var olanın en iyi nizam üzere bilgisine (bilinene-malum) uygun olarak vuku bulmasıdır." Bkz. H.Atay, age., 200-201.

serdetmiş, bazı eserlerinde bir takım ahkam-ı şer'iyenin hikmetini izaha çalışmıştır.”<sup>49</sup>

Seyyid Hüseyin Nasr da İbn Sînâ hakkında onun Fârâbî'nin din ve felsefeyi ya da iman ve akli yaklaştırma, uzlaştırma konusundaki çabalarının devam ettiricisi olduğunu ifade eder.<sup>50</sup>

İbn Sînâ'nın yaratma ve ilk yaratılış düşüncesi üzerinde derinliğine bir araştırma yapıldığında, Ehl-i Sünnet bilginlerinin hayır ve şerri (kötülük) yaratma açısından Allah'a izafe etmeleri ile Mu'tezile düşünürlerinin önemli bir bölümünün şerri (kötülük) Allah'a izafe etmemeleri arasında bir yakınlaşma çabasının var olduğu görülür.<sup>51</sup> Her şeyin yaratınının Allah olduğu düşüncesinden yola çıkan ve bunu naslarla temellendiren Ehl-i Sünnet, evrende iyilik ve kötülük cinsinden “şey” kapsamına giren her şeyin yaratınının Allah olduğunu kabul etmekle, Dinin özüne uygun ve kendi içlerinde tutarlı bir akide geliştirmiştir. Mu'tezile ve filozofların, Allah'ın kötülüklerin kaynağı olamayacağı görüşünden yola çıkarak şerri (kötülük) doğrudan doğruya Allah'a izafe etmeksizin; bunun ilk yaratılıştan değil de, tâli/ikincil bir durum olarak eşyanın kendi tabiatında ortaya çıkan *arızî bir hal* olduğunu kabul etmeleri biçimindeki anlayışlarının da kanaatimizce dinin temeli/özü ile çelişen bir yanı bulunmamaktadır. Yoksa hiçbir Mu'tezile bilgini ve İslâm filozofunun mutlak anlamda kötülüklerin başka bir yaratanı ya da yaratınları vardır şeklinde anlaşılabilecek bir düşünce yapılanmasına sahip olabilecekleri gibi bir durum söz konusu değildir. Bir kısım konularda olduğu gibi bu konuda da ortaya çıkmış olan bu anlayış farkı, ilâhî adâlet ve insan sorumluluğunu temellendirme bağlamında, itikâdî ekollerin ya da bilginlerin bir kısım naslara farklı yaklaşımlarından kaynaklanan bir yöntem sorunudur. Az önce değindiğimiz gibi İslâm düşünce tarihinde hiçbir Müslüman düşünür veya mezhep mensubunun Allah'ın Birliği ve yaratıcılıktaki teklîği-eşsizliği noktasında aykırı bir düşünceyi savunmuş olması söz konusu olmamıştır. Biz, itikad noktasında büyük İslâm düşünürlerinin bütün bu söylemlerinin esasa ilişkin görünmekle birlikte, temel inanç ilkelerine aykırı olmayan, fakat usûl tekniği ve yorumla ilgili farklı ictihâdî söylemler olduğu kanaatindeyiz.

Evrenin oluşumuna dair son bilimsel görüşler, kâinâtın ezeli olup olmaması sorununa karşı, kâinâtın bir “başlangıcı” olduğu biçimindeki dinî-kelemlî anlayışa destek sağlayıcı yaklaşımlardır. Ama bu başlangıç öncesinde Tanrı'nın tek başınlığı veya aktivitesini teolojik açıdan çözmek büyük bir sorun olarak karşımıza

<sup>49</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatu'l-Müfessirin, Bilmen Yay. İstanbul 1973, cilt 1, s.409

<sup>50</sup> Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Çev. N.Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s.360

<sup>51</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara 1974.

çıkılmaktadır. İşte İbn Sînâ her halde bu sorunu *ezelî yaratma* formülüyle çözmeye çalışmış görünüyor. Ancak bu sorunun bu şekilde açıklanması da yeni sorunlara neden olmaktadır. Zira ezeli yaratma formülü mantıksal açıdan düşünüldüğünde ya gerçek anlamda yoktan yaratmanın olmadığı, ya da yaratma var olmuşsa bunun ezellilik kavramına ters düşeceği ortaya çıkacaktır. Aslında yaratmayı ezeli kabul etmek mantıksal açıdan çelişkili bir duruma da neden olur. Yani yaratma ezeldir demek bir bakıma yaratma yok demektir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın bu görüşü her zaman tartışmaya açık olmuştur. Belki de onun nazariyesine göre yaratma olgusu ezelden beri tekrarlanan bir durumdur. Yani buna göre Tanrı'nın yaratmadığı bir andan bahsedebilmemiz mümkün değildir. Böyle bir düşünce tarzı belki de Tanrı'nın sonsuz öncelerde ne yaptığı sorununa da biraz olsun bir açılım getirebilir.