

İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YOKTAN YARATMA VE KIDEM TARTIŞMALAR: KELÂMCILAR VE İBN SÎNÂ MERKEZLİ BİR İNCELEME

- On the Debates of ex-Nihilo and Eternality of the World in Islamic Thought -

Dr. Ömer Ali YILDIRIM

Şirnak Ü. İlahiyat Fakültesi
Araştırma Görevlisi

Abstract *How is the relationship of Almighty and Eternal God with the world? Serious debates that took place between different school of thoughts that emerged in Islamic history on the subject led a creative legacy. Especially debates between Ibn Sînâ and Muslim theologians that resulted even the accusation of takfir (blasphemy) were very remarkable. What were the factors that urged to the theologians vehemently defended the theory of creation of ex nihilo? Was it to support their theory by the verses of the Qur'an? What were the dynamics on the background of the defense of Ibn Sînâ's theory of temporal eternity of the world and what were his proofs? This article aims to answer these questions and to find clues and signs in the context of these debates between Ibn Sînâ and the theologians. Is it a deep crack that requires the accusation of the takfir (blasphemy) or not?*

Key words: *eternality of the universe, the theologians, Ibn Sînâ, creation, creation ex nihilo, huduth, possibility.*

Giriş: Yoktan Yaratma ve Âlemin Kıdemi Problemi Üzerine

Âlemin kıdemi meselesi felsefî bir problem olarak Tanrı – Âlem ilişkisinin mahiyetini belirlemeyle doğrudan ilgili olmasından dolayı İslam düşüncesinde üzerinde hararetle durulan konular arasında yer alır. Bu problem, İslâm dünyasında kendi iç tutarlılığı yanında inanç sistemi ile olan uygunluğu bağlamında tartışılmıştır. Bu bağlamdaki genel soruyu makalenin boyutlarını göz önünde tutarak şöyle düzenleyebiliriz: İbn Sînâ felsefesi üzerinden ele aldığımızda Meşşâî filozoflarının âlemin kıdemi hakkındaki görüşleri İslâm inanç sistemiyle çatışır mı, yoksa bu akide içerisinde savunulabilecek bir yaratma teorisi midir?

Kadir-i Mutlak Tanrı'nın mutlak bir şekilde tek olarak kabul edildiği (basît) ve tenzihe aşırı vurgu yapılan bir inanç sistemi içerisinde O'nun âleme önceliği, kendini bu inancın bir gerekçesi olarak dayatır. Akidevi yönden bakıldığında Tanrı âlemi yaratmıştır yani onu öncelemektedir. İslâm Kelâmı açısından konu ele alındığında âlem, Tanrı dışında bütün varlıkların adı olmakla birlikte, cevher ve

arazdan meydana gelmiştir. Hâdis yani yaratılmış/ezeli olmayan oldukları gözlemlerle de anlaşılabilen arazlardan bağımsız olarak var olamayan cevherler de hâdis olmak durumunda kaldıklarından âlem bütünü ile hâdis olacaktır. Yani o, ezeli olmayacaktır. Burada Tanrı âlemden öncedir. Konuya İbn Sînâ felsefesi açısından yaklaşıldığında Tanrı'nın öncelikle ilk sebep olarak kabul edildiğini görülür. O, es-Sebebü'l-Ûlâ yani İlk Sebeptir. Bu, felsefi yönden Tanrı'nın âleme önceliğinin de ifadesi olmaktadır. Tanrı'nın âleme önceliğini kabul etme noktasında kelâmcı ve filozoflar aynı kanaati taşıdıklarına göre sorun nereden kaynaklanmaktadır? Buradaki problem daha ziyade kullanılan kavramsal çerçevedeki farklılık ve “önce”liğin yorumlanma biçimiyle ilgili görünmektedir. Kelâmcılar “yoktan yaratma” biçimini benimsediklerinden Tanrı'nın bulunup, âlemin bulunmadığı bir var oluş kategorisini kabul etmektedirler. Burada Tanrı'nın mutlak bir tekliği vardır. Kelâmcıların Tanrı'nın önceliğinden kastettikleri budur. İbn Sînâ ise yoktan yaratma biçimini kabul etmez. Ona göre Tanrı sebepler zincirinin ilk halkasıdır. Kendisi İlk Sebep olan Tanrı'nın âleme önceliği de sebebin sonuca önceliği şeklindeki varlıksal bir önceliktir. Bu öncelik tarzında Tanrı'nın âleme zamansal olarak önceliği söz konusu olamamaktadır. Tanrı, varlık olarak âlemi öcelelemektedir, ancak âlem zaman açısından O'nunla birliktedir yani ezeldir. Kelâmcılar açısından ise bu tür bir öncelik Tanrı'nın iradesini sınırladığı ve ezeliyelerin çokluğuna (teaddüdü kudemâ) yol açtığı gerekçesiyle kabul edilemez olarak değerlendirilmektedir.

Biz öncelikle akidevi olarak kabul gören Tanrı'nın âleme önceliğine eklenen yoktan yaratma teorisinin sıhhatini tartışacağız. Sonra da buna mukabil olarak felsefecilerin “nedensellik” ilkesini bir yaratılış/var oluş şekli olarak kabul etmelerinin sebeplerini ve her iki ilkenin sonuçlarını inceleyeceğiz.

I

Kelâmcıların Bir Yaratma Biçimi Olarak Yoktan Yaratma Teorisini Kabul Etmelerinin Nedenleri

Tanrı'nın âleme önceliği Kur'âni ifadelerden kaynaklanan bir inanç iken yoktan yaratma konusunda aynı şey söz konusu değildir. Hatta bu konuda farklı çağrışımları barındıran ayetlerin bulunduğu düşünürler tarafından dikkat çekilmiştir. Bu ayetlerin bazılarında, geçmişe yönelik ezeli bir varlığı çağrıştıracak biçimde, yaratmaya temel olarak mevcut başka bir şeye işaret edilirken, bazılarında da geleceğe dönük ezeli bir varoluşu yadsıyan ibareler bulunmaktadır. Bu ayetlere dikkat çeken İbn Rüşd, ayetlerin zahirinden âlemin sûret itibari ile sonradan yaratılmış olduğu ancak varlık ve zaman olarak ise ezel ve ebed arasında kesintisiz bir şekilde bulunduğu anlatıldığını söyler. Hûd sûresinde *O, gökleri ve yeri altı*

*günde yarattı ve O'nun arşı su üstünde idi.*¹ ayetinin zahiri olarak bu varlıktan önce başka bir varlığın bulunduğuna, onun da Tanrı'nın arşı ve su olduğu; yine feleklerin hareketlerinin sayımı olan ezeli bir zamanın bulunduğuna da işaret ettiğini söyler. Benzer şekilde *Gök ve yer o gün başka bir gök ve yerle değiştirilir.*² ayetinin de bu varlıktan sonraki başka bir varlığa işaret ettiğini, *Sonra duman halindeki göğe yöneldi*³ ayetinin ise gök ve yerin yaratılmasına temel teşkil eden başka bir “şey”e işaret ettiğine dikkat çeker.⁴ İbn Rüşd'ün ifadesi ile Tanrı'nın mutlak bir yoklukla birlikte bulunduğunu ifade eden herhangi bir nas bulunmamaktadır. Öyleyse kelâmcıları hararetle bir biçimde bu teoriyi benimsemeye sevk eden etken ya da etkenler nelerdir? Buna, kelâmcıların benimsediği Tanrı'nın sıfatlarının ezeliiliği teorisinin de ilk elde âlemin ezeliiliğini ilzam ettiğini, ezeli sıfatlardan hâdis bir fiilin çıkmasının çözümü zor problemlere sebep olduğunu eklediğimizde sorunun önemi daha da artacaktır.

Öncelikle bu teorinin kelâmcılar arasında ortaya çıkışının izlerini tespiti çalıştığımızda bunun yokluğun/madum şeyliği tartışması ile yakın bir ilişki içerisinde geliştini söyleyen Wolfson'a katılabiliriz.⁵ Özellikle Mutezili kelâmcılar tarafından gündeme taşınan madumun bir şey olarak kabul edilmesine karşı gelişen tepkinin gerisinde âlemin başka bir maddeden yaratılıp yaratılmadığı tartışması yer almaktadır. Nitekim bu da, bu varlıktan önce ezeli olan başka bir varlığın kabulünü gerektiriyordu. Âlemin ezeli olan başka bir varlıktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı, Tanrı'nın yaratmaya bu âlemden önce mevcut olan başka bir varlıktan başlayıp başlamadığı meselesi etrafında hem felsefe hem kelâm hem de yer yer tasavvuf literatüründe dikkat çekici teorilerle karşılaşırız. Konunun boyutları bir yönü ile kelâmcıların madumun şeyliği tartışmasıyla ilgili iken diğer bir yönüyle İbn Sînâ'daki mümkünlerin mahiyetleriyle, başka bir boyutuyla da bilhassa vahdet-i vücûd anlayışı kapsamında karşılaştığımız ayan-ı sabitelerle ilgilidir. Tartışmanın yayılma alanı ve boyutları konunun düşünürler arasında meydana getirdiği büyük dalgalanmaya işaret etmektedir. Bu düzlemde iyi işlenmiş ve son derece de etkileyici felsefi teorilerle karşılaşırız.⁶

¹ Kuran, Hûd, 7.

² Kuran, İbrahim, 48.

³ Kuran, Fussilet, 11.

⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, thk. Muhammed Ammara, 2. bs. (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1983), s. 42-3.

⁵ Wolfson, *The philosophy of the Kalam*, (London: Harvard University Pres, 1976), s. 355.

⁶ “Yok (ma'dum)” İslâm Düşüncesi tarihinde bir çok tartışmanın arka planını oluşturmuş kilit bir kavramdır. Yokun mahiyetle ilişkisi, mahiyetin mecüllüğü, bilginin bilinene tâbi olup olmadığı, Tanrı'nın fâilliğinin niteliği ve bu bağlamda

İncelememizin bu noktasında yoktan yaratma anlayışının temellerinden birisi olarak işaret ettiğimiz yokluk (madûm) kavramı etrafında İslam düşüncesinde gelişen tartışmalara kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Madum kavramı felsefi terminoloji ile İslam dünyasına girmiş ve metafizik konularda kilit bir rol oynamıştır. İslam düşüncesi tarihinde kavramın ilk kullanıcılarının Mu'tezilî kelâmcılar olduğu gözükmektedir. Nitekim Şehristânî, ilk kez Mu'tezile'den Şahham (ö: 233/847 ?) ve takipçilerinin yokluğa şey dediklerini aktarır. Kavramın ilk kullanıcıları onun hakkında varlıklar için düşünülen, arazların cevherlerle olması ve renk gibi bazı nitelikleri kabul etmişlerdir⁷. Konu hakkında Ebü'l-Hasan el-Eş'a'rî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Mu'tezilî kelâmcılardan Abbad b. Süleyman'dan *Ademin var olduğunu söyleyemem* şeklinde bir nakil aktarır ki bu Şahham'ın sözüne muhalif düşmektedir⁸. Bu nakillerden hareketle biz İslam dünyasında kavramın ilk kullanıcıları olan Mu'tezilî kelâmcıların yokluğa varlık ya da şeylik izafe edilip edilmeyeceği noktasında uzlaşmaya vardıkları bir görüş bulunmadığını ancak konu hakkındaki diğer nakilleri de göz önüne alarak, Mu'tezilî kelâmcıların ağırlıkla madumla kastettiklerinin mutlak anlamda bir yokluk olmadığını söyleyebiliriz.

Yokluğa şeylik atfedilip atfedilemeyeceği meselesi kelâmcılar için neden önemli bir problemdi? Bu sorunun cevaplanmasında konunun Mutezilî kelâmcılar

yoktan yaratmanın imkânı, yaratmanın biçimi, ayrıca "şey" in kapsamı gibi tartışmalar hep yokluk kavramı bağlamında yapılmıştır.

⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm/The summa philosophiae of al-Shahristânî Kitâb Nihâyatu'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kalâm*, ed. ve ter. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934), (Arapça aslı ile birlikte), s. 151. Şehristânî, Mu'tezile'den bir çok kelâmcının Şahham'ın yok olanı bir şey olarak kabul eden bu görüşüne iştirak ettiğini ancak arazların cevherlerle bulunması, cevherlerin yer kaplamaması gibi konularda ondan ayrıldıklarını söyler. Ayrıca Ebü'l-Huzeyl, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî gibi bazı Mu'tezilî kelâmcıların buna da karşı çıktıklarını, Cehm b. Safvan gibi bazı Mu'tezilîlerin ise yokluğa şey dediklerini ve sonradan yaratılanlara ve ezeli olanlara şey denilmesini de mecâzî olarak gördüklerini söyler. Bkz. Şehristânî, *a.g.e.* s. 151. Yine Şehristânî, Mu'tezilî kelâmcılardan Hayyât'ın da yok olanı (mâdûm) şey olarak kabul etme konusunda ısrarcı olduğunu ve yok için "sübût" kelimesini kullandığını kaydeder. Bkz. A.mlf. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), s. 66.

⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'a'rî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri; Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilafu'l-Musallîn*, ter. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, (İstanbul: Kabcacı yay. 2005), s. 283. "Şey" kavramına yüklenen farklı anlamlar konusunda bkz. Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, thk. Seyid Muhammed Bedreddin Na'sânî, (Matbu'atu' Sa'âde, 1907), II, 211 – 214.

tarafından gündeme getirildiği düzlem bize yardımcı olabilir. Meselenin tartışıldığı düzlem Kur'an'da ifade edilen Tanrı'nın yaratma filini anlama çabasıdır. Nahl 40 ve Yasin 82. ayetlerinde Tanrı'nın bir şeyin var olmasını dilediğinde ona OL emrini yönelttiği bildirilmektedir. Emir doğrudan muhataba yönelik olabileceğinden bu ayetler şeylerin yaratılmadan önce de var olduklarını ima olarak anlaşılabilir. Aksi takdirde Tanrı neye OL demişti? Kur'an'daki bu ayetler Mu'tezilî birçok kelâmcıyı "şey" in sadece mevcut olanı değil aynı zamanda mevcut olmayana (ma'dûm) da kapsadığı (ki bu kapsama sadece geçmiş değil geleceği de içermektedir) yorumuna götürmüştür. Mümkün madumların sübûtu hakkındaki tartışmalar da bu düzlem üzerinde şekillenmiştir.⁹

Mu'tezilî kelâmcıların yokluğa şeylik atfetmeleri noktasında Şehristânî farklı bir sebep gösterir ve onları eleřtirir¹⁰. Ona göre bunun gerisinde onların filozofları yanlış anlamaları bulunur. Filozoflar varlık ve mahiyetin sebeplerinin birbirinden farklı olduğunu söylemişler, Mu'tezilî kelâmcılar da zihindeki tasavvurların dış dünyada bulunan varlıklara karşılık geldiklerini zannetmiş ve buradan hareketle de ma'duma şeylik atfetmiřlerdir¹¹. Benzer şekilde zihinde bulunan cinsler ve türleri dış

⁹ Konu hakkındaki tartışmaları değerlendiren bir çalışma için bkz. Ömer Türker, "Seyid şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dil Bilimsel Temelleri", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 26-27. Türker, Mu'tezilî kelâmcıları mümkün madumu sâbit kabul etmelerine götürülen temel saikin *Belirsiz bir şeyi yaratmaya yönelmenin imkânsız olması* konusundaki delil olduğu kanaatindedir. Bu da problemin temelde Kur'an bağlamında geliştiğini göstermektedir. Ayrıca bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik yay. 2010), s. 192-3.

¹⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da Mu'tezilîler'in yokluğa şeylik atfetmeleri konusunda şu önemli pasaja yer verir: *[Mu'tezile'ye göre] Ma'dumun zâtına ait olan şey varlıktan öncedir. Bu, onun cevherliği ve arazlığıdır ve o, "şey"dir. Kâdirin kudretinin onunla ilgisi, onun varlığını (vucûdühü) ve onu meydana getirmektir (husûlühü). Onun varlığına tabi olan şey ise yer kaplaması (tehayyüz) ve arazları kabul etmesidir. Bu, aklın kendisini inkâr edemeyeceği rasyonel bir hükümdür.* Bkz. Şehristânî, a.g.e. s. 155.

¹¹ İbn Sînâ'da varlık mahiyet ayrımı sabittir ancak onda mâhiyetin varlıktan ayrı bulunması konusu net değildir. Şöyle ki; mutlak anlamda mahiyet varlık ya da yoklukla nitelendirilemez. Mahiyete yüklenen nitelikler ancak varlıkla birleştikten sonra söz konusu olabilmektedir. Yani mutlak olarak düşünöldüğünde mahiyete var ya da yok denilemez. Ancak bu, var olanların varlık kazanmadan önceki halleri konusunda farklı yorumlara kaynaklık edebilecek bir telakkidir. Bu durumda mümkün varlıkları ele aldığımızda onların varlık kazanmadan önceki hallerinde var olduklarını söyleyemediğimiz gibi yok olduklarını da söyleyemeyiz. Öyleyse mümkünler var kılınmadan evvel ezeli bir

dünyadaki haller zannetmişler ve ma'duma da varlık atfetmişlerdir¹². Anlaşılacağı üzere Şehristânî'ye göre Mu'tezilî kelâmcıların ma'duma şeylik atfetmelerinin temel sebebi filozoflarda rastladığımız zihni varlığı yanlış anlamalarıdır.¹³

İbn Sînâ'nın yokluğa şeylik atfedilemeyeceği konusundaki görüşlerinde kapalılık yoktur. Hatta ona göre yokluktan ancak varlığa nispetle söz edilebilir. Bu noktada Mu'tezilî filozofların mahiyete yüklenen niteliklerin ancak var kılındıktan sonra söz konusu olacağı ayrımını atlamadıklarını düşündüğümüzde Şehristânî'nin Mu'tezilî kelâmcıların filozofları yanlış anladıkları şeklindeki tespitini Câbirî'nin de işaret ettiği üzere yeniden değerlendirmemiz gerekmektedir. Nitekim gerek tartışmanın bağlamından çıkarılabileceği gerekse de bizzat Eş'arî'nin de işaret ettiği

şekilde varlık kazanmaya hazır bir durumda beklemekte oldukları ileri sürülebilir. İbn Sînâ felsefesi, mümkünlerin tabiatlarının imkân olması ve imkânın da mutlak anlamdaki yokluktan farklı olması anlayışı nedeniyle böylesi bir yoruma imkân tanımaktadır.

¹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, s. 162-3.

¹³ İbn Sînâ bir kategori olarak *zihni varlıktan* söz etmektedir. Yani hayal ettiğimiz şeyler fiziki dünyada bulunmasalar bile biz onlara kendi zihnimizde bir varlık vererek hayal ederiz. Bu zihindeki varlık olmaktadır. Zihni varlık anlayışının taşıdığı temel problem, dışarıda mevcudiyeti bulunmayan şeyler konusundadır. Karşımdaki bilgisayarın kavramsal varlığını düşünmem aslında konu ile ilgili önemli bir problem doğurmamaktadır. Ancak kaf dağı ya da deniz kızı gibi salt zihni kurguları düşündüğümde bunlara zihni düzlemde de olsa bir varlık verildiğini söylemek başka tartışmaları da beraberinde getirmektedir. İbn Sînâ yokluk hakkında ancak ona zihinde bir varlık verildikten sonra konuşulabildiğini söyler. Aksi takdirde onun hakkında konuşmak mümkün olmazdı. Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta, zihni varlığın zihin dışında varlıksal bir gerçekliğe tekabül etmesinin zorunlu olmamasıdır. Bu, Eş'arîlerle İbn Sînâ'nın ayrıştığı bir noktadır. Eş'arîler varlığın hakikati olarak onun dış dünyada tezahür etmiş halini gösterirler. Yani varlık kendi özü ile ne ise o olarak dışarıda bulunmaktadır. Burada zihni varlığa ya da var olanlara ayandaki halleri dışında başka bir düzlemde hakikat aramaya yer yoktur. Onları bunu savunmaya sevk eden şey, Mu'tezile'nin hilafına yokluğa (ma'dûm) şeylik verilemeyeceğini kabul etmeleridir. Yukarıda da işaret edildiği üzere zihni varlığı kabul etmek yokluğa zihni düzlemde de olsa varlık vermeyi gerektirmektedir ki bu da varlığın mutlak yokluktan yaratıldığı teorisine zıt düşmektedir. Eş'arîlere göre bir şey kendi mahiyeti ile ya da hakikati ile ne ise olarak bu bulunmaktadır. İbn Sînâ ise fizik âlemde bulunanların kendi hakikatleri ile var olduklarını kabul etmekle birlikte, zihinde varlığı da kabul ederek Eş'arîlerden ayrılmaktadır. İbn Sînâ'nın bu konuda Mu'tezile'den ayrıldığı nokta ise yokluğa subût vermemesi yani onu şey olarak nitelendirmemesidir. Bkz. Ömer Türker, "Seyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı", s. 27.

üzere Mu'tezilî kelâmcıların yokluğa Şeylik atfetmeleri doğrudan kelâm ilmine ait bir problemi çözmeye yönelik bir çabadan kaynaklanmaktadır.¹⁴

Mutezilî kelâmcıların çözmeye çalıştığı problemin ne olduğu konusunda yukarıda ifade ettiklerimize Şunları da ilave edebiliriz. Bağdâdî, yokluğa Şey diyen grup içerisinde yer alan Mu'tezilî imamlardan Ebu Ali el-Cübbâî (ö: 915) ve oğlunun (Ebu Hâşim el-Cübbâî), cevher, araz, siyahlık ve beyazlığın yaratılmadan önce yani yokluklarında da cevher, araz, siyahlık ve beyazlık olduklarını sıcaklık ve soğukluk konusunda da durumun aynı olduğunu ve yokluğa, varlıktan sonra yüklenen her sıfatın yüklenebileceğini iddia ettiklerini, Hayyât'ın (ö: 912) da benzer fikirlere sahip olduğunu aktarır. O, Mu'tezile içerisinde yokluk taraftarları (ma'dümiyye) olarak nitelendirdiği grubun en aşırısının Hayyât olduğunu vurgular. Onun, yokluğu bir cisim olarak nitelendirdiğini aktarır ki, bu, yokluğa Şey diyen diğer Mu'tezilî kelâmcıların da kabul etmedikleri bir görüştür.¹⁵ Burada nakledilenlerden hareketle Mu'tezile'den önemli bir grubun yokluğu bir Şey olarak kabul ettiklerini ve yaratmanın da bu Şeyden başladığı görüşünde olduklarını söyleyebiliriz. Bu durumda yoktan yaratma mutlak anlamdaki bir yokluktan var etme değil de kendisine Şeylik atfedilebilen bir Şeyden var etmedir. Onların bu iddialarının sebebi de "ol" (Kün) emrinin mutlak anlamdaki bir yokluğa yöneltilemeyeceğidir. Nitekim Râzî'nin ifade ettiği üzere, Mu'tezile'den bir grubun¹⁶ yokluğun varlığa çıkmadan önce zâtlar, a'yanlar ve hakikatler olarak mümkün olduğunu ve failin (yani Allah'ın) buna tesirinin yokluğa zâtlar kılmak (ce'ale) Şeklinde değil de bu zâtları var olan (mevcûd) kılmak Şeklinde olduğu

¹⁴ Bkz. Muhammed Abid el-Câbirî, *Arab - İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Haçak, vd. 3.bs. (İstanbul: Kitabevi yay. 2001), s. 310-1.

¹⁵ Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Osman Haşin, (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), s. 157-8. Krş. A.mlf. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert Nasri Nadir, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), s. 126-7. Yok olanı Şey olarak nitelendiren bazı Mu'tezilîler hakkında ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Faslu fî mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasır, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1996), V, 69. İbn Hazm da Hayyât'ın yok olanı, yokluğunda cisim olarak nitelendirdiğini (inne'l mâ'düma cismün fi hâli 'ademihi) vurgulamaktadır. Bkz. A.mlf. *a.g.e.* V, 155. Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 157.

¹⁶ Râzî, bu grup içerisinde Ebu Yakup Şahham, Ebu Ali Cübbâî ve oğlu, Ebu Haşim, Hayyât, Ebu Abdullah Basrî, Ayyaş ve Kadı Abdülcebbar gibi Mu'tezilî kelâmcıların isimlerini sayar. Bkz. Fahrettin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l - mütekellimîn*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.), s. 59.

görüşünü savunduklarını nakleder¹⁷. Râzî'nin kaydettiği bu nakil, tam olarak Mu'tezile'nin Kuran'da ifade edilen *Ol der ve olur*. Ayetindeki "ol" emrinin "yok"a (ma'dum) yöneltilemeyeceği itirazından kaynaklanmakta olduğunun bir diğer göstergedir.¹⁸

Mutezile'nin yokluğa şeylik atfeden bu tutumu şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Mesela İbn Hazm, yokluğa şeylik atfedip sonra onu nitelik ve nicelik bakımından sınırlandırmanın onun ezeli olarak kabul edilmesi manasına geldiğini bunun da küfür olduğunu söyler.¹⁹

Gerek İbn Hazm'ın bu itirazı gerekse de Ehli Sünnet'e tâbi diğer kelâmcıların maduma şeylik atfedilmesi noktasında Mu'tezilî kelâmcılara yönelttikleri itirazları aslında bir taraftan yoktan yaratma anlayışının temellerini anlamamıza yardım ederken diğer taraftan da bu teorinin ne denli güçlü bir şekilde Sünni inanç sistemi içerisine yerleştiğini göstermektedir.

Yukarıda yoktan yaratma teorisinin kelâmcılar tarafından hararetle kabulünün izini sürerken Wolfson'a katılarak felsefi eserlerle İslam dünyasına giren maduma şeylik atfedilmesi düzleminde yaşanan tartışmaların etkisine değindik. Görüldüğü üzere maduma şeylik atfedilip atfedilemeyeceği tartışmasının yoktan yaratma ile yakın bir ilişkisi görünmektedir. Ancak burada kelâmcıları bu teoriyi hararetle savunmaya iten daha öncelikli kaygılar da mevcuttu. Bunlar da felsefi eserlerin tercümesinden önce de Müslüman kelâmcıların önemle üzerinde durdukları Tanrı'nın sıfatları konusuyla ilgilidir.

İslam kelâmında en belirleyici konulardan biri Tanrı'nın sıfatları meselesidir. Bu meseleye kelâmın diğer meselelerine nazaran çok daha fazla ehemmiyet verilir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in Tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem ilişkisi gibi temel kelâmî konular hep bu bağlam içerisindedir. Tanrı'nın sıfatları arasında da kelâmcılar

¹⁷ Fahrettin er-Râzî, aynı yer. Râzî de buradaki ifadelerinin devamında filozofların varlık – mahiyet ayrımı ile Mu'tezile'nin yokluğu şey olarak kabul etmeleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

¹⁸ Bazı Mu'tezilî kelâmcıların var olanlara, var olmalarından önce şeylik atfetmeleri Tanrı'nın "ol/kün" emrinin mutlak yokluğa yönelmesini engellerken aynı zamanda başka bir takım felsefi problemlere de kaynaklık etmektedir. Var olmadan önce eşyayı şey olarak nitelendirirsek bunlar nerede var olacaklardır? Bu soruya ya Tanrı'nın zihninde ya da dışarıda diye cevap verilmek durumundadır. Dışarıda, şeklinde cevap verilemeyeceği açıktır, zira bu ya teselsüle ya da en azından dualizme götürecektir. Diğer taraftan bu soruya "Tanrı'nın zihninde." şeklinde de cevap vermek de problemi çözmüş olmayacak bilakis Tanrı'da birleşiklik sorununu gündeme getirecektir.

¹⁹ Bkz. İbn Hazm, *a.g.e.* V, 158.

tarafından en fazla vurgu yapılanlarından birisi -hatta belki de en önceliklisi dahi olduğunu söyleyebileceğimiz- irade sıfatıdır.

Kelâmcılar Kâdir-i Mutlak bir Tanrı'yı mutlak bir irade sahibi olmakla temellendiriyorlardı. Onun mutlak bir irade sahibi olmasını da dilediğini dilediği gibi yapması, O'na herhangi bir zorlama olmaması şeklinde anlıyor ve âlemin her an onun müdahalesine açık hale gelmesini de yine O'nun iradesi ile ilişkili kudreti ile temellendiriyorlardı. Dilediğini dilediği şekilde ve dilediği zaman yapan Kâdir-i Mutlak bir Tanrı'nın yaratma biçimi olarak "yoktan yaratma" kelâmcılar tarafından daha makul görüldü. Burada hem Tanrı'nın mutlak kudretine daha geniş bir alan açılıyor hem de Tanrı ile âlem arasında herhangi bir ortaklık ya da niteliksel bir yakınlık da güçlü bir şekilde reddediliyordu. Tanrı ve âlem arasındaki gayriliğin net bir biçimde vurgulanması bu teorinin onlar için sağladığı bir başka avantajdı. Nitekim filozofların savunduğu sudurcu yaratma biçiminde Tanrı'nın iradesi buharlaşmakla birlikte her ne kadar zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ile Tanrı ve gayri arasında bir ayırım yapılıyorsa da burada varlığın kaynağı bizzat Tanrı'nın kendisi olduğu için aradaki fark derece ve niteliksel bir fark şekline dönüşüyordu.

Yoktan yaratma teorisinin kelâm literatüründe pekişmesinde etkili olan bir diğer etken de bizzat kelâm ilminin kendisini diğer ilimler arasında konumlandığı yerle ilgilidir. Kelâm ilmi kendisini tanımlarken öncelikle akideleri ve bunların ispatına yardımcı olan şeyleri inceleyen ilim olarak tanımlamaktadır. Onun en şerefli ilim olarak kabul edilmesinde bu konumlanmanın önemli bir payı vardır. Bu durumda kelâm ilminin konu haritası yani mesâil ve vesâilleri dini akideler, bunların ispatı ve bu amaçta ona yardımcı olacak konulardır. Akidenin en başta gelen konuları ise Tanrı'nın varlığının ve birliğinin ispatı olmaktadır. Nitekim kelâm kitaplarının epistemolojiden sonra gelen ilk bahisleri âlemin yaratılmışlığına ayrılmıştır. Burada âlemin yaratılmışlığı ispat edilerek Yaratıcı Tanrı'nın varlığı da ispat edilmiş oluyordu. Kelâmcıların ispat-ı vâcib konusundaki ilk hareket noktaları âlemin hudûsunun ispatıdır. Onlar Tanrı'nın varlığını âlemin yaratılmışlığı üzerinden ispat ediyorlardı ki bu yaratmadan kastettikleri de yoktan yaratmadır. Öyle ise âlemin yoktan yaratılmış olması isbât-ı vâcib gibi hayati bir konunun ilk öncülü olmaktadır ki bu da yoktan yaratma teorisinin kelâm kitaplarında tartışmasız bir şekilde yerini sağlamlaştırmasında önemli bir etken olmuştur.

Yukarıda dikkat çekilen gerekçeler kelâmcıları yoktan yaratmayı âlemin var oluş biçimi olarak hararetle bir şekilde savunmaya itti. Hatta bu teori, dikkat çekildiği üzere temelde Kur'an'dan kaynaklanmıyor olsa bile İslam itikadının bir parçası haline geldi ve bu anlayışla çeliştiği kabul edilen yaratma biçimi taraftarları küfürle dahi itham edildi.

Çalışmanın bu noktasına kadar yoktan yaratma anlayışının Kur'an bağlamında temellendirilmesi ve bu teorinin Müslüman kelâmcılar tarafından benimsenmesinin temel saikleri üzerinde durduk. Şimdi de filozofların bir yaratma biçimi olarak yoktan yaratmayı kabul etmemelerinin sebepleri, aynı zamanda onların âlemi zamansal olarak kadim olarak kabul etmeye götüren sebepler ve yoktan yaratmaya karşı gündeme getirdikleri yaratma biçimini inceleyeceğiz.

II

Filozoflarda Kadim Âlemin Temellendirilmesi

Filozoflarca âlemin kadim olarak kabul edilmesinin gerisinde onların benimsedikleri bazı teorilerin etkin rol oynadığı görülebilir. Gerek bir bütün olarak varlık düzenin açıklanmasında başvuru olan illet teorisi gerekse de Tanrı'nın sıfatları konusunda benimsenen tutum âlemi başka türlü anlamaya imkân vermemektedir. Filozofları kadim âlem anlayışına götüren zeminde karşılaştığımız teorilerden biri illet teorisi diğeri de Tanrı'nın sıfatları hakkındaki görüşleridir.

İllet Teorisi

Filozoflar, var oluşu birbirini gerektirme yani İllet – malûl ilişkisi düzleminde izah ederler. Ay altı âlem ve bir bütün olarak varlığı açıklamak için benimsenen bu teori, kelâmcıların var oluşu açıklamak için benimsedikleri atomcu teorinin Tanrısal iradenin her an etkin olduğu biçiminden derin bir şekilde farklıdır. Filozofların benimsediği illet teorisi, âlemin var oluş biçimini izah etmesi itibarıyla kozmolojiyle ilgili iken Tanrı – âlem ilişkisinin temellendirilmesi olan zorunlu – mümkün ayrımının gerisinde yer alması itibarıyla da ontolojinin temelinde yer almaktadır. Yine teorinin epistemolojiyle ilgili bir boyutu da vardır. İbn Sînâ'nın ifadelerine başvurduğumuzda bir bütün olarak âlemden dört çeşit illet kabul ettiğini görürüz. O, *Kendisi bilfiil olup başkasına da bilfiil varlık veren; ancak kendi varlığını varlık verdiği şeye borçlu olmayan şeydir.* diye tanımladığı illeti dört grupta ele alır: Sûrî İllet, Maddî İllet, Fâil İllet ve Gâî İllet. Sûrî İllet: Bir şeyin parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeydir. Maddî İllet: Bir şeyin parçası olan ve o şeyi bilkuvve o şey yapan şeydir. Fâil illet: Kendi zâtından farklı bir varlık veren şeydir. Gâî İllet: Kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği şeydir.²⁰ Kelâmcıların hilafına Tanrı için daha ziyade "illet" kavramını kullanan filozoflara göre (kelâmcılarda bu bağlamda Fâil kavramı öne çıkmaktadır) zorunlu varlık âlemin Fâil ve Gâî illetidir. Kendisi bir illet olarak kabul edilen Tanrı ile âlemin arasının zaman olarak açılması söz konusu değildir. Filozoflar tarafından Tanrı'nın illet olarak kabul edilmesi ile varlıklar arasında bu düzlemde bir ilişki kurularak

²⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera yay. 2005), (Arapça aslı ile birlikte), s. 1 – 2.

organik bir bütünlüğe ulaşıldığı gibi var oluşun nedeni olarak da Tanrı hakkında kabul edilmesi mümkün görülmeyen bir amaçlılıktan ziyade, bizzat Tanrı'nın kendisi âlemin sebebi olmaktadır. Tanrı'nın bir illet olarak kabulü aynı zamanda âlemin açıklanmasında daha rasyonel bir düzlem de oluşturmaktadır. Bu düzlem sayesinde yoktan yaratma anlayışının getirdiği felsefi çıkmazlara düşmekten kurtulmakla birlikte diğer taraftan da panteistik bir tanrı anlayışının da önüne geçilmektedir.

Aslında bir bütün olarak oluşun ve tek tek varlıkların ve olayların meydana gelmesinde Tanrı'nın failliği kelamda sık vurgulanmaktadır. Ancak orada Tanrısal irade bir serbestiyet şeklinde anlaşıldığından zihni sıçramalar yapmadan var oluşun açıklanması söz konusu olamamaktadır. İşte Tanrı salt olarak Fail değil de Fâil İlet olarak kabul edildiğinde Tanrı – âlem ilişkisini daha rasyonel bir düzlemde değerlendirme imkânı doğmaktadır.²¹ Ayrıca felsefede kelâmcılar tarafından her ne kadar Tanrı'nın dilediğini yapması ve dilediğini yapmaması O'nun irade ve kudretinin bir sonucu olarak kabul görse de bu tür bir irade Tanrı'da değişim ve başkalaşmayı gerektirmesinden dolayı kabul edilemez olarak görülmektedir.

Diğer taraftan zorunlu varlığın âlemlle olan ilişkisinin illet teorisi bağlamında kurulması başka felsefi tartışmalara yol açmıştır. Bu ilişki biçimi -organik bir bütün olarak sebepler ve sonuçlar bir biri ile bağlı olduğundan- bir yönü ile statik bir âlem (en azından Tanrı açısından) anlayışını getirdiğinden hem âlemlle Tanrı arasında zamansal mesafe kapanmakta -buradaki öncelik illetin malulüne önceliği şekline dönüşmekte- hem de tanrısal iradeye sınırlar çizdiğinden -illet ve malul arasındaki ilişki tabii bir ilişki olduğundan dolayı âlemin var olmasında kelâm ilminde anlaşıldığı şekli ile tanrısal bir iradeden söz edilememektedir- Tanrı'nın irade sıfatı törpülenmektedir²². Ayrıca yukarıda tasvir edilen organik bir âlem anlayışının

²¹ İbn Sînâ sisteminde Fâil ve Gâî illet olarak kabul edilen Tanrı, fâil illet olması yönüyle sudûrun kaynağıdır. Sudûr, varlıkların belirlenme ve aynı zamanda bir iniş sürecidir. Tanrı'nın aynı zamanda gâî neden olması varlıkların yükselişinin nihâi yönünü belirlemektedir. Bu durumda Tanrı hem fâil hem de gâî neden olmakla âleme hem aşkın (fâil neden olması itibari ile) hem de içkin (gâî neden olması itibari ile) olmaktadır. Bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizizi*, s. 249.

²² Bu noktada İbn Sînâ'da yaratma anlayışının Tanrı'nın iradesini dışlamadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Tabii bir varlık verme şeklinde anlaşılan ve eleştirilen bu yaratma biçiminde yaratma temelde Tanrı'nın bilgisine dayandığında zorunlu bir varlık verme süreci olmaktan çıkmaktadır. Nitekim bu teoride varlığın kaynağı Tanrı'nın bilgisidir. Teorinin en temelinde bilginin yer alması onu zorunlu ya da tabii bir varlık verme tarzından uzaklaştırmaktadır.

deterministik bir anlayışa yol açma riski taşıdığı da ilk elden gözlemlenmektedir.²³ Nitekim illet teorisinden kaynaklanan bu sonuçlar İslam düşüncesi tarihi boyunca filozoflara yönelik ciddi eleştiri ve ithamlara sebep olmuştur.²⁴

Teoriyi üst bir bakışla ele aldığımızda kapalı bir sistemle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Âlemin varlığının sebebi olan Tanrı en nihayetinde onun gayesi de olmaktadır. Onun geriye doğru kıdeminin sebebi olan Tanrı, ileriye doğru ezeliğinin de sebebidir. Öyleyse Tanrı başlangıç ve sondur.

Tanrı'nın Sıfatları Problemi

Filozoflar tarafından âlemin kadim olarak kabul edilmesinin gerisinde yer alan nedenlerden birisi de onların Tanrı tasavvurunda benimsedikleri genel tutumlarıyla paralel bir tarzda O'nun sıfatları hakkındaki izahlarıdır. Her şeyden önce filozoflar sıfatlar konusunda Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatların varlığını kabul etmezler. Onlara göre Tanrı'nın zâtı ve sıfatları aynıdır. Bunların ayrıştırılmaları sadece zihni bir işlemdir. Bu durumda zâtın aynı olan ve O'ndan ayrılmayan yani zâtta çokluk oluşturmayan sıfatlar kadimdir. Filozofların sıfatlar konusundaki bu yaklaşımları Ehl-i Sünnet çizgisindeki kelâmcıların konu hakkındaki düşüncelerinden derin bir biçimde farklıdır. Tanrı'nın ilim sıfatını dikkate aldığımızda filozoflara göre Tanrı'nın zâtından ayrı bir ilim sıfatı yoktur. O, kendi zâtı ile âlimdir. Dahası Tanrı'nın basitliğinin bir sonucu olarak sıfatların Tanrı'nın zâtında birbirlerinden farklılığı da söz konusu değildir. Kelâmcılara göre ise Tanrı,

²³ Nitekim filozofların da ifadeleri ile illet, şartları oluştuğunda malûlünün kendisinden uzak olamadığı diğer bir ifade ile zorunlu olarak meydana geldiği şeydir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul, Litera yay. 2005), (Arapça aslı ile birlikte), s. 148

²⁴ Konu ile ilgili olarak bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. haz. Maurice Bouyges, (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927) s. 210-1, 219-20 vd. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", *A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land*, ed. M.M. Sharif, (Karaçi: Royal Book Co. 1983), I, 502. Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-", *Divan*, 3, (1997), s. 93 – 141. Ayrıca bkz. Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1358), III, 66-9. Aslında İbn Sînâ konu hakkında dile getirilen "Felsefede Tanrı'nın sadece ilkeye dönüştüğü, bunun ise dinin tanrısı olarak nitelendirilmekten uzak bir tanrı olduğu" şeklinde gelebilecek bir itirazın farkındadır. Nitekim o, bu itirazı hafifletmek için burada illet olmaktan kastedilenin sadece hareketin kaynağı olma anlamında olmadığını, metafizikçi filozofların illet kavramı ile bundan daha öte bir anlam kastettiklerini, bunun, aynı zamanda varlığın da ilkesi olmayı içerdiğini söyler. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 2.

zâtının ne aynı ne de gayrı olan bir sıfatla âlimdir ve yine onlara göre Tanrı kendi zâtı ile değil, zâtındaki bir bilgi ile âlimdir. Diğer zâtî sıfatlar konusunda durum böyledir.²⁵

Burada, kadim âlem konusunu anlamamıza yardımcı olmasından dolayı filozofların Tanrı'nın irade ve ilim sıfatı konusundaki görüşlerini dikkate sunacağız.

İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtından ayrı bir irade sıfatının varlığını kabul etmez. Tanrı, akli bir irade ile ve zâtı gereği irade edendir. Ayrıca, O'nun irade etmesi bizimkinden farklıdır. Bizler için irade bir gayeye matuftur, oysaki Tanrı için amaçlılık söz konusu edilemez²⁶. Yine İbn Sînâ, Tanrı'nın hayatını ve ilmini O'nun iradesi ile birleştirmektedir. Tanrı, akli bir irade ile zâtı gereği (lizâtihi) irade edendir ve O'nun hayatı bu iradenin kendisidir, çünkü Tanrı bu hayatın kendisidir. Bu noktada insanların hayatları, farklı güçlerden kaynaklanan idrak ve hareket ettirme gibi fiiller sayesinde yetkinleşirken bunlar Tanrı için bu söz konusu değildir. Bu, şahitten gaibe istidlalde bulunan kelâmcıların yöntem ve söylemlerinden farklıdır. Kelamcılar gaipte yani Tanrı'da birbirinden ayrı ilim, irade ve kudreti şahitten hareketle temellendiriyorlardı. Şahitteki failde fiile yönelik birbirinden ayrı ilim, irade ve kudret bulunduğundan gaipteki failde de böyle olmalıydı. Oysaki filozoflara göre irade edenle akleden aynı anlamdadır. Tanrı bütünü akleder, onun sebebidir ve aynı zamanda fiilin de ilkesidir. Bu noktada varlık verme ile idrak etme aynı anlamdadır. Öyle ise bu durumda; O'nun zâtı aynı zamanda hayattır, iradedir ve

²⁵ Gaibdeki âlimin bir bilgi ile âlim olduğunun şahitteki âlimden hareketle temellendirilmesine örnek olarak bkz. İbn Furek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmet Abdurrahim Sâyah, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2005), s. 329. Ayrıca bkz. Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde'l-müfekkiriyyi'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Nahdatü'l-'Arabiyye, 1984), s. 133.

²⁶ İbn Sînâ Zorunlu Varlığa yaptığı işlerde bir amaç izafe edilemeyeceğini şöyle ifade eder. "Aşkın şeyler kendi altlarında bulunanlar için bir şey yaparlar. Bu, aşkın şeyler için daha iyidir ve güzel yapan olmaları içindir. Bu iyiliklerden ve yüce varlıklara layık olan işlerdendir. İlk gerçek bir şeyi bir şey için (liecli şey'in) yapar ve O'nun fiilinin bir nedeni (limmiyye) vardır demek ne kadar da çirkindir." Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144. İbn Sînâ'ya göre Yüce olanın ('âli) bir amaç doğrultusunda kendisinden aşağıda olandan bir şey istemesi söz konusu değildir. Çünkü zorunlu varlık gerçek cömerttir. Gerçekten cömert olanın ise aşağıda olanda bir amacı olmaz. Bkz. A.mlf. *a.g.e.* s. 145. Onun *Kitâbü'n-Necât*'taki şu ifadeleri de Tanrı için söz konusu edilen irade ile insanlara atfedilen iradenin farklılığını vurgulamaktadır: "O'ndan meydana gelen tümelin bizim kastımız gibi bir kasıtle olması mümkün değildir." Bkz. A.mlf. *Kitâbü'n-Necât*, thk. Mâcî Fahri, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), s. 310.

ilimdir. Kelâmcıların anladığı manada O'nun zâtı ile birlikte olan sıfatlar söz konusu değildir²⁷.

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığa, "irade eden" denildiğinde kast edilen, O'nun akletmesi yani maddenin, bütün hayır düzeninin ilkesi olarak O'ndan taşmasıdır²⁸. Bu noktada filozofların irade konusunda kelâmcılardan ayrılmalarının bir başka sebebi daha belirmektedir. Filozofların iradeyi kelâmcılardan farklı yorumlamalarının bir diğer nedeni de onların Tanrı'nın bilgisi hakkındaki inançlarıdır. Onlara göre Tanrı'nın bilgisi etkin bir bilgi, yani nesnesini var kılan bir bilgidir. Bu noktada sudurun ilkesi de Tanrı'nın bilgisi olmaktadır. Burada ayrıca kelâmcıların anladıkları manada bir iradeye ihtiyaç yoktur²⁹.

Filozoflar açısından kelâmcıların kullandığı anlamda bir iradenin mahzurlarından birisi de Tanrı'nın bir şeyi isteme ve dilemesinin O'nun iradesinde bir yenilenme ve değişimi de kabul etmeyi gerektirmesidir. İbn Sînâ'ya göre

²⁷ Burada Zât-Sıfat ilişkisi İbn Sînâ'nın konu hakkındaki genel tavrını yansıtmaktadır. O, her bakımından yetkin olan ve tek olan zorunlu varlığın zâtına eklenen (zâid) sıfatların varlığını kabul etmez. Ona göre zorunlu varlık her yönden yetkindir ve O'nda bilkuve olup da bilfiil hale geçmeyi bekleyen bir yön düşünülemez. Aksi bir durum O'nun yetkinliği ile çeliştiği gibi aynı zamanda O, sebebi olduğu ve bilfiil hâle getirdiği şeyi kabul eden olurdu. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 287-8. Ayrıca bkz. A.mlf. *er-Risâletü'l-'Arşıyye*, thk. İbrâhim Hilâl, (Kahire, Câmi'atü'l-Ezher, 1980), s. 21, 23-4; a.mlf. *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Tahran: Mektebetü'l-'Alâmî'l-İslâmî, t.y.), s. 49.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*'te bunu şöyle ifade eder: "Bir kişi O'na mürid dediğinde zorunlu varlığın akıl olması, yani maddenin O'ndan olumsuzlanması ile birlikte, bütün iyilik düzeninin ilkesi ve o düzeni aklettiğini kastetmiştir." Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 113. İbn Sînâ burada "irade sıfatı"nı kelâmcıların anladığı manada O'nun dilediğini yapması şeklinde anlamıyor. Ona göre bir şeyi istemek ya da istememek ve bu doğrultuda hareket etmek bir eksiklik işaretidir. Bu anlamdaki bir fiil de insanlar için söz konusudur. Zorunlu varlık için bir amaç ya da istekten dolayı bir fiil yapma söz konusu edilemez. O'na böyle bir şey isnat etmek eksiklik isnat etmek anlamına gelecektir. Ayrıca kelâmcıların anladığı manadaki bir irade O'nun ilminde dolayısıyla da zâtında bir değişikliği de gündeme getirecektir ki İbn Sînâ'ya göre O, değişiklikten münezze ve mutlak yetkin olandır. Yukarıdaki nakilde de görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın mürîd olmasıyla kastedilen O'nun, kendisinin iyilik düzeninin ilkesi olduğunu bilmesi ve o düzeni akleden olmasıdır. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşıyye*, s. 27-8.

²⁹ Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 2. bs. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. 1990), s. 117.

Tanrı'nın iradesinde yenilenme ancak bir etkenle meydana gelebilir ki bu da Tanrı hakkında kabul edilemez³⁰.

Kadım Âlemin Yaratılma Biçimi Olarak Sudûr Teorisi

Var oluşu illet malûl ilişkisi düzleminde değerlendiren bir ontolojide Tanrı ile âlem arasında zamansal bir birliktelik vardır. Nitekim illetin malûlünden ayrı kalması düşünülemez. Dışarıdan bir engelleyici bulunmadığı durumda malûl zorunlu olarak meydana gelecektir. İlet ve malûl arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olduğunda, Tanrı'nın, Müslüman kelâmcılar tarafından ifade edilen anlamıyla, iradi olarak âlemi yaratmasından söz edilemez. O'nun âlemin var olmasına engel olması, geciktirmesi ya da zamanın bir dilimine gelindiğinde bir karar vererek âlemi var kıldığı kabul edilemez. Âlem, O'nun varlığına bağlı olarak O'nunla birlikte var olmak durumundadır. Kelâmcıların iddia ettikleri gibi Tanrı'nın mutlak anlamdaki yokluğa yönelerek ona "OL" demesi de kabul edilemez. Bu durumda ya bazı Mutezili kelâmcıların iddia ettiği gibi madûmun şey olmasını kabul etmek gerekecek ya da madûmun bizzat kendi kavramsal anlamı ile çelişme pahasına emir hitabının ona yöneldiği kabul edilecektir. Felsefi açıdan bunun her ikisinin de kabul edilmesi söz konusu değildir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre madûmun şeyliğini kabul etmek söz konusu olamaz. Ona ancak zihinde -o da hakkında konuşabilme imkânı vermesinden dolayı- bir varlık verilebilir. Yoksa mutlak anlamdaki yokluk olumsuz bir anlamdır. Bu, yokluğun varlıksal bir kategorisinin bulunmaması demek olup ancak varlığa nispetle düşünülebmesidir. Bu durumda, böylesi bir yokluğun varlığa kaynaklık ya da temel teşkil etmesi söz konusu edilemez. Bu noktada filozoflar sudûr teorisini devreye sokmaktadırlar. Sudûr, ay üstü âlemin Tanrı'dan ezeli türeyişinin izahıdır. Bu ezeli ve total bir var oluş biçimidir. Yani sudûr başlangıç itibari ile zamanda gerçekleşen bir hadise olmadığı gibi yine zamanda tedrici bir biçimde gelişen bir yaratma süreci de değildir. Sudûr, zaman olmaksızın ay üstü âlemin bir defada yaratılmasıdır³¹. Burada kendisi basit olduğu için akıl olarak kabul edilen Tanrı'dan

³⁰ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, ter. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d. (İstanbul: Litera yay. 2005), (Arapça aslı ile birlikte basım), s. 141. İbn Sînâ burada "Ezelde O vardı ve O'ndan hiçbir şey varlığa gelmemişti. O, başladı ve kendisinden bir şeylerin var olmasını istedi (ve erâde vücûde şey'in minhi)." Diyen bir grubun görüşünü aktarır ve bu görüşlerini sonsuz diye ifade ettiklerini sınırlamalarından dolayı taaccüble karşılar. "Bu durumlardan herhangi birisinin sonsuzdan sonra var olarak nitelendirilmesi nasıl mümkün olabilir? Kendisi sonsuz olanın bir sınırının (mevkûfe) olması nasıl mümkün olabilir?" Bkz. A.mlf. a.g.e. s. 140.

³¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem'i beyne re'yeyi'l-hâkimeyn*, tkd. Elbîr Nasrî Nâdir, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968), s. 101. Fârâbî burada "âlemin zamanda başlangıcının olmaması"nın manasını onun bir evin ya da canlı varlığın oluşumunda olduğu gibi tedrici bir şekilde oluşmadığı anlamında olduğunu,

ay üstü âlem, O'nun kendi zâtını düşünmesinin sonucu olarak taşmaktadır. Bu aynı zamanda zorunlu varlığın kendi zâtının başka varlıklara kaynaklık edecek derecede tamlık üstü³² bir nitelikte olmasının da sonucudur. Filozoflar açısından bu teori ile birlikte yoktan yaratma anlayışında karşılaşılan Tanrı'nın zâtındaki değişim ya da dışsal zorlanma gibi problemler aşılmakta, kendi zâtı itibari ile varlığı dahi düşünemeyen mutlak bir yokluktan varlığın çıkması şeklinde problemlerli bir anlayış kabul edilmek durumunda kalınmamaktadır. Ayrıca da birden çokluğun çıkması problemi de daha rasyonel bir tarzda izah edilmiş olmaktadır.

III

Filozofların Âlemin Kıdemi Hakkındaki Delilleri

Var oluşu illet – malul teorisi çerçevesinde ve sudûrcu bir anlayışla açıklayan filozoflar âlemin kıdemi farklı delillerle temellendirmişlerdir. Bunlar arasında İbn Sînâ'nın bazı delillerine işaret edeceğiz³³. İbn Sînâ'nın konu hakkındaki delillerinden bazıları daha sonra Gazzâlî ve Şehristânî gibi düşünürler tarafından değerlendirme ve eleştiriye tâbii tutulmuştur. Bu delillerden ilki, *Kitâbü'n-Necât* ve *eş-Şifâ*'nın İlâhiyat kısmında karşılaştığımız şu delildir:

“Aldatmayan sarîh akıl tek bir zâta şahitlik eder ki; zât her yönü ile olduğu hal üzere olduğunda, O'ndan önceden bir şey meydana gelmemiş ise O şimdi de böyle olacaktır. Yani O'ndan şimdi de bir şey meydana gelmeyecektir. Eğer bir değişiklik olup (sârâ) şimdi O'ndan bir şey meydana gelmişse Zât'ta kasıt, irade veya tabiat

bunun Yüce Yaratıcı'nın onu zamansız olarak bir anda yarattığı manasına geldiğini vurgulamaktadır.

³² Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 169; a.mlf. *Metafizik II*, 100. İbn Sînâ araştırmacıları tarafından Tanrı'nın tamlığı O'nun fâil neden olmasıyla açıklanırken tamlık üstü olması da O'nun âlemin gaye nedeni olması şeklinde anlaşılmıştır. Bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 29, 242. Wisnovsky, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı tamlıkla nitelendirmesinin O'nun hiçbir şeyden yoksun olmaması ve nedensel olarak da kendine yeterli olması anlamında iken tamlık üstü olmasının ise O'nun sadece varlık olmak itibari ile kendine yeter olmadığı aynı zamanda varlıkla dolup taşıdığı ve bundan dolayı da başkalarının da nedeni olduğunu ifade ettiği kanaatini dile getirir. Bkz. Aynı yerler. Bu nokta ile ilgili olarak “tamlık üstü” ifadesinin doğrudan Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir ifade olmayıp O'ndan sudûr edenlerden hareketle Tanrı'ya yüklenen bir niteleme olduğuna dikkat edilmelidir.

³³ Araştırmacılar tarafından konu ile ilgili klasik dönemdeki tartışmalarda yer etmesi nedeni ile zaman zaman Proclos'un âlemin kıdemi ile ilgili delillerine de işaret edilmektedir. Bu deliller hakkında bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, (Lübnan: Dârû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), II, 483-5.

gibi yeni bir Şey meydana gelmiştir (hadese) ya da kudret, hâkimiyet (temekkün) veyahut bunlara benzeyen, daha önce bulunmayan bir Şey meydana gelmiştir. Var olması veya olmaması mümkün olan Şey fiile çıkmaz. Onun var olması ancak bir sebebin tercihi ile. Eğer bu Zât illetin kendisi ise ve tercih etmemişe tercih ettiğinde bir tercih etme sebebinin bulunması gerekir. Aksi takdirde bu Zât'ın mümkününe nispeti önceden olduğu gibi olur ve başka bir nispet meydana gelmez. Bu durumda da iç, olduğu hal üzere kalır ve imkân da sırf imkân olur. O'na yeni bir nispet getirilirse yeni bir iç meydana getirilmiş olur. Bunlar da ya O'nun zâtında ya da zâtı dışında olur ki her ikisi de muhaldir.³⁴

Gazzâlî'nin filozofların âlemin kıdemi konusundaki en güçlü delileri olduğuna dikkat çektiği bu delilde³⁵ görüldüğu üzere İbn Sînâ, âlemin zamansal olarak Tanrı ile birlikteliğini savunmaktadır. Başka eserlerinde Tanrı ve yaratma fiilinin arasını açanları muattıla olarak niteleyen İbn Sînâ'ya göre³⁶ ezeli olan Tanrı'dan, sonradan yaratılmış bir âlemin çıkması mümkün değildir. Bunu da, kendisinden bir Şey meydana gelmemiş bir zâtın bir Şeyin meydana gelmesinin ancak bir sebepten dolayı olabileceğini söyleyerek temellendirmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın metafizikte kabul ettiği ilke gereği *bir Şey kendi olmaklığı bakımından neyi gerektiriyorsa var olduğu sürece o Şeyi gerektirecektir*. Dolayısı ile zâtın kendinde bir değişim ya da bir dış etki olmadan zâtın bir Şeyin çıkması mümkün değildir. İbn Sînâ *Metafizik*'te bu etkilerin neler olabileceğini sıralar ve bunların değerlendirmesini yapar. Âleminde tesadüf bulunmadığı ve Tanrı'nın da bir fiile zorlanamayacağı açık olduğundan ayrıca da zorunlu varlığın değerliğimden uzak olması nedeniyle âlemin zamansal olarak Tanrı ile birlikteliği ortaya konulmuş olmaktadır.³⁷

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 291; a.mlf. *Metafizik II*, 120. İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirileri ile tanınan Gazzâlî ve Şehristânî gibi düşünürler eserlerinde âlemin kıdemi konusunda İbn Sînâ'nın ilk delili olarak bu delili incelerler. Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'nin ilk meselesi olarak ele aldığı Âlemin kıdemi konusunda bu delili incelerken, Şehristânî de *Musara'atü'l-felâsife*'nin beşinci meselesini ayırdığı bu tartışmada delili inceler. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 23 – 29. Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna's metaphysics*, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (London: I.B.Tauris, 2001), (Arapça aslıyla birlikte), s. 97-120.

³⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 25.

³⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 294; a.mlf. *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 46.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 149; a.mlf. *Metafizik II*, 119, 121-2. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz yay. 2002), s. 189-90. Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkinin boyutunu temellendiren illet-malul arasındaki ilişki konusunda İbn Sînâ *Metafizik*'in dördüncü

Kelâmcılar isbât-ı vâcib konusunda bir bütün olarak âlemin yaratılmış (muhtes) ³⁸ olmasından yola çıkıyorlardı. Onların buradaki yaratmadan anladıkları yoktan yaratmadır. Bu çıkarımları neticesinde ulaştıkları Tanrı, âlemi yoktan var eden bir Yaratıcı (muhtes) idi. İbn Sînâ'da ise öncelikle âlem yekpare bir kategori olarak değil de ay altı ve ay üstü âlem şeklinde ikili bir düzlemde anlaşılmakta ve her iki âlemin varlıksal kategorisini ifade eden kavramlar da farklılaşmaktadır. Ay

makalesinde şunları söyler: *Her malulün varlığı illetinin varlığı ile zorunludur ve illetin varlığından malulünün varlığı zorunlu olarak çıkar. O ikisi zamanda, dehirde ya da başka şeyde birlikte dirler. Ancak varlıklarının gerçekleşmesi bakımından beraber değildirler. Şöyle ki; onun varlığı bunun varlığından çıkmamıştır ve onun varlık kazanması bunun varlık kazanmasından dolayı değildir. Bunun varlık kazanması onun varlık kazanmasına bağlıdır. Şu halde o, varlığa sahip olması bakımından daha öncedir.* Bkz. İbn Sina, *Metafizik I*, 149. İbn Sînâ'nın Tanrı ile âlemin birlikteliğini ifade eden bu ibaresindeki *O ikisi zamanda, dehirde ya da başka şeyde birlikte dirler.* kısmına ayrıca odaklanılması gerekmektedir. Burada "ya da başka şeyde birlikte dirler" kısmına yerleştirilebilecek olan kavram İbn Sînâ'nın kıdem konusundaki ifadelerine döndüğümüzde "sermed" kavramı olabilir. Doğrudan Tanrı'nın zâtının kıdemini ifade etmek için kullanılan bir kavram olan sermede Tanrı – âlem arası ilişkinin birliktelik boyutunda gönderme yapılması, bu birlikteliğin felsefi derinliğine işaret etmektedir.

³⁸ Hâdis kavramı İslâm Kelâmında yaratılmış varlıklara gönderme yapmak için kullanılır. Kavram itibari ile yaratılmış olmayı ifade etmekle birlikte aslında "ezeli olmayan" anlamı da burada mündemiçtir. (Bâkılânî, *et-Temhîd fî reddi 'ale'l-mülhideti ve'l-mu'atılati ve'r-rafizeti ve'l-havarici ve'l-mu'tezile*, thk. Mahmut Muhammed Hudaşri, (Kahire: Dârû'l-Fikri'l-'Arabî, 1947), s. 41; Râzî, *el-Matâlibü'l-'aliyye*, thk. Ahmet Hicâzî Sekâ, (Beyrut: Dârû'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987), IV, 13. Her iki kelâmcı da muhtes, "kendisini bir şey önceleyen" şeklinde tanımlayarak kavramın ezeli olmayan anlamına gönderme yapmaktadır). "Yaratılmış" ve "ezeli olmayan" anlamlarının tek bir kavramla karşılanması ve âlemin de bununla nitelendirilmesi "ezeli yaratılmışlar"ı daha baştan dışlamaktadır. İslâm Felsefesinde kelâmcıların kullandığı hâdis kavramının yerine kullanılan bir kavram olarak "mümkün" kavramını dikkate sunabiliriz. (İbn Sînâ da hâdis kavramını kullanır. Ancak onda bu kavram kelâmcı literatürdeki gibi yaratılmışların tamamına yönelik değil de daha çok ay altı âlemde var olanları yani zamana tâbi olan varlıkları -dehr ya da sermede tâbi olanlar için değil-nitelemek için kullanılıyor görünmektedir.) Mümkün, yaratılmış olmayı hatta bir anlamda sonradan olmayı ifade ederken, ezeli olmayı dışlamamaktadır. Kavramın bu kullanımı bir varlık türü olarak ezeli mümkünlere yer açmaktadır. Yukarıda hâdis kavramı kullanılırken öncelikle kavramın ezeli olmayan anlamına gönderme yapılmaktadır. Hudûs ve mümkün kavramlarının âlemin sürekliliği açısından değerlendirilmesine de ileride değinilecektir.

altı âlem için kelamcı literatürden aşına olduğumuz hudûs, muhdes gibi kavramlar kullanılırken, ay üstü âlem için daha ziyade mümkün ve zâtî hudus gibi kavramlarla karşılaşırız. Bu, bize Tanrı kanıtlamasında kullanılacak etkin yolda mümkün kavramı merkezli bir hareket doğrultusuna işaret etmektedir. Mümkünün manası, yoktan yaratılan değil de varlığının sebebi kendi zâtı dışında olandır. Mümkün varlık telakkisi, varlığın yoktan yaratılmışlığını değil, varlık verene nispetle ontolojik anlamda sonradanlığını içerir. Bu doğrultuda hareket edildiğinde ise ulaşılan Tanrı, mümkün varlığı yoktan yaratan bir Tanrı değil, mümkün varlığın var olma sebebi olan ve onu ancak varlık cihetiyle önceleyen bir Tanrı'dır. Gerek İbn Sînâ'ya göre gerekse kelâmcılara göre Tanrı ezeldir. İbn Sînâ'nın düşünce sistemine göre kendisi ezeli olan bir Tanrı'dan ezeli olmayan bir varlığın çıkması mümkün değildir. Tanrı (es-Sebebü'l-Ülâ) ezeli ise O'nun varlık verdiği şeylerle ilgili fiili de ezeli olacaktır. Bu da O'nun yarattıklarının, yani âlemin de ezeli olması demektir. Bu durumda İbn Rüşd'ün de işaret ettiği gibi Eş'arîler tarafından ileri sürülen, hâdis fiilin kâdim ve ezeli bir iradenin sonucu olduğundan hareketle kadîm ve ezeli failden hadis bir fiilin meydana geleceğinin kabul edilmesi yeterli bir izah olmayacaktır. Nitekim kelâmcılar nezdinde kabul edildiği anlamıyla irade, yapılan işe (mef'ûle) taalluk eden bir fiildir.³⁹

İbn Sînâ'nın bu konudaki bir diğer delili de birinci delildeki farazi durumun kabulü üzerine inşa edilmiştir. Şöyle ki; âlemin yokluktan sonra (ba'de en lem yekün) var olduğunun savunulması, âlemi yokluğun öncelenmesi anlamına gelecektir. Âlemi yokluğun öncelenmesi ise Tanrı'nın herhangi bir fiilde bulunmadığı bir zamanın kabulünü beraberinde getirecektir. Böylesi bir zaman diliminden sonra Tanrı'nın âlemi yaratmış olması da O'nun fiilde bulunduğu vakte işaret etmek olacaktır. Oysaki Tanrı ile fiili arasına fasıla girmesi söz konusu değildir⁴⁰. İbn Sînâ'ya göre bunlar Tanrı için söz konusu edilemez. Bunun geçersizliği farklı açılardan ortaya konulabilir. Öncelikle eğer Tanrı âlemi bir fiilde bulunmama hali olan yoklukta yaratmışsa yoklukta bir vakit diğer bir vakitten ne ile ayrılacaktır ve bundan hareketle de bir vaktin diğer bir vakti öncelediği nasıl iddia edilebilir?⁴¹

³⁹ İbn Rüşd, *el-Keşfü 'an menâhici'l-edilleti fî akâidi'l-milleti ev Nakdü 'ilmi'l-kelâm zıdden 'ale't-tersîmi'l-idyûlûciyyi li'l-akideti ve def'an 'ani'l-'ilmi ve hürriyyeti'l-ihtiyari fî'l-fikri ve'l-f'îl*, thk. Muhammed Abid el-Câbirî, (Beirut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998), s. 104, 172-3.

⁴⁰ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 190, 192-3. Bu durumu Bağdâdî şöyle ifade eder: *İlletlik ve malûllük; fâillik ve mefullüğün bir şartı olarak illet ve malûl, fâil ve meful arasına zaman girmemesi gerekir*. Bkz. Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 41.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 121; a.mlf, *Kitâbü'n-Necât*, s. 292. İbn Sînâ, kelâmcılar tarafından Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan imkân delilinin âlemin

İbn Sînâ'nın bir diğer delilinde Tanrı'nın âleme önceliğini iddia edenlerin delilini, ilkenin fiile önceliği konusundan hareketle değerlendirmeye tabii tutar. Gerek *Kitâbü'n-Necât*'ta gerekse de *Metafizik*'te yer verilen bu delilde, ilkenin fiile önceliğinin zât bakımından mı, zaman bakımından mı olduğu sorgulanır.

Var olanların ilk ilkesi olan Evvel, ilke olması hasebiyle yaratılmışları önelemektedir. Ancak O, yaratılmışları zâtı bakımından mı yoksa zaman bakımından mı önelemektedir? Bununla kastedilen birin ikiye önelemesi, hareket edenin hareket ettirenin hareket ettirmesi ile birlikte harekete geçmesi gibi sadece zâtı bakımından öneleme ise bu doğrudur. O, tek başına olup âlem ve hareketin olmaması ile birlikte sadece zâtı bakımından değil de zât ve zaman bakımından önceler denilirse şunda şüphe yoktur ki "oldu" (kâne) lafzı özellikle de "sonra" (sümme) lafzı ile kullanıldığında geçmişe delâlet eder. Bu durumda da yaratmanın yaratılmasından önce bir oluş geçmiş olur ki bu oluş da sonludur. O halde hareket ve zamandan önce bir zaman vardır. Bu durumda Tanrı'nın âlemi önelemesi sadece kendisiyle değil de bir hareket ve zamanla birlikteki bir öneleme olacaktır⁴².

IV

Sonuç Yerine

Kelâmcılar tarafından İslam akâidi içine yerleştirilen yoktan yaratma teorisi, temelde, onların Kâdir-i Mutlak tanrı anlayışlarıyla, bazı filozofların savunduğu sudürücü yaratma teorisinden daha uyumlu görünüyordu. Bu noktada kelâmcılar tarafından Tanrı'nın iradesinin yorumlanış biçiminin etkin bir rol oynadığı

yokluktan sonra yaratıldığını ispatlamak için kullanılan şekli kabul etmez. Bu delil, âlemi kendinde mümkün varlık yani zâtı itibari ile varlığa ve yokluğa eşit mesafede duran bir varlık olarak kabul eder. Kendinde mümkün olan bu âlem var olmuşsa onun varlığını yokluğa tercih eden bir tercih edicinin bulunması gerekir. Oysaki yukarıda da işaret edildiği üzere İbn Sînâ'ya göre bir varlık bulunduğu hal üzere olduğu sürece ondan yeni bir şey meydana gelmesi mümkün değildir. Eğer tercih edici, âlemin var olmasını yokluğundan sonra tercih etmişse bu tercihin, tercih edenin zâtında ya da zâtı dışındaki bir sebepten dolayı olması gerekir. Bu sebebin tercih edenin zâtı dışında olması kabul edilemez. Çünkü aynı soruları onun içinde sormak gerekir. Eğer kendi zâtındaki bir sebepten ise daha önce değil de niçin şimdi tercih ettiği gibi sorular gündeme geleceği gibi ayrıca tercih edicinin bir fayda ya da bu türden bir şey için tercihte bulunduğu da kabul edilemeyecektir. Bu da âlemin yoktan yaratıldığı ya da bir diğer ifade ile varlığının yokluktan sonra tercih edildiği şeklindeki tezin kabulünün zorluğunu gösterir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 291-2.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 292-3; a.mlf. *Metafizik II*, 122-3.

görülmektedir. Bu düzlemde dile getirilen madumun şeyliği tartışması da nihayetinde kelâmcıların Tanrı tasavvurlarının gölgesinde gelişmiştir.

Yoktan yaratmanın benimsenmesi konusunda filozofların yaptığı mümkün zorunlu ayırımında -her iki varlık kategorisi arasındaki farklılığı ifade edilmekle birlikte- varlık olarak nitelendirilme konusunda her iki kategori arasında bir benzerlik bulunmaktaydı. Burada kategoriler arasındaki fark, bir derece ve nitelik farkı düzeyindedir. Kelamcıların savunduğu yoktan yaratma ise Tanrı ile âlem arasında mutlak bir ayrımı savunmada çok daha elverişli durmaktadır. Bu da yoktan yaratma teorisinin kelamcılar tarafından savunulması noktasındaki bir diğer önemli husus olmuştur.

Tanrı'nın, fiillerini iradi olarak yaratması, O'nunla fiilleri arasında nedensel bir ilişkinin bulunamayacağının da ifadesi olmaktadır. Mutlak anlamda bir determinizmin bulunmadığı âlem, her an Tanrı'nın müdahalesine açık bir âlem olmaktadır ki bu kelâmcılar için daha makul bir âlemdir.

Yoktan yaratma anlayışının kelâmcılar tarafından savunulmasının onların âlem anlayışları ile ilgili bir boyutu da bulunmaktadır. Onlar, Tanrı'dan başka her şey olarak tanımladıkları âlemin varlıksal düzlemdeki konumuna işaret etmek için "hudûs" kavramını kullanıyorlardı. Hudûs bir bütün olarak âlemi nitelemektedir. Bu kavramla ifade edilen âlemin yaratılmışlığı ve sonradanlığıdır. Bu düzlemde hareket edildiğinde yaratılmış bir varlığı önceleyen şey, failin zâtıdır. Filozoflar, âlemi ay altı ve ay üstü şeklinde ikili bir kısımlandırmaya tabi tutuyorlar ve her iki kısım için farklı varlıksal kategoriler tahsis ediyorlardı. Onlar ay altı âlem için hudûs kavramı kullanmakla birlikte bir bütün olarak âlemin varlıksal düzlemdeki yerine işaret etmek için imkân kavramını tercih etmekteydiler.⁴³ İbn Sînâ, varlığın Tanrı'ya ihtiyacını *hudûs* olarak belirten teoriyi zayıf akıllı kelamcılarının görüşü olarak nitelendirir ve buna karşılık, varlığın Tanrı'ya duyduğu ihtiyacın sebebinin *imkân* olduğunu söyler⁴⁴. Mümkün, öncelikle tabiatı icabı varlıksal bir imkâna sahip olan şeydir.⁴⁵ Varlık verenin ona yönelişi, onu mevcut düzeyine çıkarmak içindir.

⁴³ İbn Sînâ da sonradan meydana gelen varlıkları ifade etmek için zaman zaman hudus kavramını kullanır. Ancak onun hudusla kastettiği kelâmcıların kastettiğinden farklıdır. Onun, hudusu yoktan var olan olarak değil de genel bir biçimde malûl anlamında kullandığı gözlenmektedir. Nitekim onda muhdesler zâtî ve zamanî olarak ikiye ayrılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, s. 254, 259.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, s. 249. "fi inne 'illate'l-hâceti ile vâcibi hiye'l-imkânü lâ el-hudûsu 'alâ mâ yetevhemuhu zu'afâi'l-mütekkilimîn".

⁴⁵ Mümkünün varlıksal tabiatı hakkında bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, s. 254-6. İbn Sînâ'nın kelamcılara "hudus" teorisi bağlamında yönelttiği eleştirileri ele alan bir

Mümkün, kendi zâtında varlıksal bir imkâna sahip olmakla birlikte, varlık düzenine çıkmak ve buradaki varlığını devam ettirmek için varlık verene “ihtiyaç duyar” ve bu bakımdan o, *mümkün bizâtihi ve vâcib bi gayrihi* olarak isimlendirilir. Öyle ise o, hem daha varlık düzlemine çıkmadan önce hem de var olduktan sonra varlığını devam ettirmek için varlık verene muhtaçtır. Mümkün varlık anlayışı doğrultusunda âleme baktığımızda; kendinde imkân tabiatına sahip olan âlem, varlık seviyesine çıkmak için Tanrı’ya ihtiyaç duyar. Mümkün olması itibari ile o, varlık düzenine çıkmadan önce mahza bir yoklukta değildir. Tanrı’nın ona yönelişi, onu, imkân tabiatından mevcut düzeyine çıkarmaktır, yokluktan değil. Oysaki kelâmcı literatürdeki hudus anlayışı doğrultusunda hareket edildiğinde muhdes varlıkların yaratılışı doğrudan yoktan olmayı gerektirmektedir. Çünkü muhdes, kendisini farklı bir tabiatın değil, yokluğun öncelediği şeydir.⁴⁶ Ona varlık veren, onu yokluktan sonra var etmiş olmaktadır. Tanrı, onu ancak yokluktan varlığa çıkarabilir. O’nun yokluktan varlığa çıkarması ise illet olması itibari ile değil de fail olması itibari ile olmak durumundadır. Nitekim faillik koşulsuz bir iradeyi gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı Tanrı Fâil-i Muhtardır. Filozoflarda ise fail kavramı yerini illet lehine terk ederken, irade sıfatı yerine de Tanrı’nın cömertliği (cûd) öne çıkarılmıştır. Es-Sebebü’l-Ûlâ olan Tanrı, kadim olan cömertliğinden dolayı kadim olarak varlık kaynağıdır. Görüldüğü üzere “hudûs” anlayışı yoktan yaratma teorisini gerekli kıldığı gibi varlığın mümkün olarak kabulü de âlemin “zaman”sal ezeliğini gerekli kılmaktadır.⁴⁷

Filozof ve kelâmcıların varlıksal kategorileri mümkün ve muhdes olarak nitelendirmelerinden kaynaklanan bir diğer farklılık da, âlemin varlık düzenine çıkmasından sonraki durumuyla ilgilidir. Failin, muhdese tesirinin onu yokluktan varlığa çıkarma noktasında olduğuna değindik. Ancak kavram olarak hudûs, varlık verdikten sonra, varlık verenle var olan arasındaki ilişkiyi sürdürmeyi ifade etmede yeterli görünmemektedir. Yani muhdes varlıklar, bir kez var olduktan sonra faile ihtiyaçları kalmamaktadır. Mümkünler ise aynı zamanda vâcib bi gayrihi oldukları

çalışma için bakınız: Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Dîvân*, 2010/1, s. 115 – 134.

⁴⁶ Bkz. Fahrettin er-Râzî, *el-Matâlibü’l-‘aliyye*, IV, 13. Bâkılânî, et-Temhîd’de bunu şöyle ifade eder: el-Muhdesu huve’l-mevcûdu ‘an ‘adem.” Bkz. Bâkılânî, *a.g.e.* s. 41.

⁴⁷ Âlemin anlaşılması noktasında kelâmcı literatürde kilit bir rol oynayan hudus anlayışının onlar arasında benimsenmesinin sebebi sorulabilir. Kemalpaşazâde bunun nedeni olarak onların ezeli mümkünleri kabul etmemelerini gösterir. Bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan, Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (İstanbul: Klasik yay. 2010), s. 88.

için var olmadan önce ihtiyaç duydukları varlık vericiye var olduktan sonra da sürekli olarak ihtiyaç duymaktadırlar⁴⁸.

Tüm bunlardan sonra, yoktan yaratma teorisinden farklı bir yaratma biçimini savunan filozofların İslam akâidinin muhalifleri olarak gösterilmesi ve tekfir edilmesi meselesini yeniden düşündüğümüzde Gazzâlî gibi bazı kelâmcılar tarafından filozoflara yöneltilen küfür ithamı ne kadar haklıdır? Yoktan yaratma anlayışının Kur'an'dan kaynaklanmadığına yukarıda değindik ve bağlamdaki bazı ayetlerin nasıl anlaşıldığına dair kısa bir izahta bulunduk. Bir kez daha İbn Rüşd'e, bu seferde filozofların küfürle itham edilmeleri noktasında dönmek isabetli olacaktır. O, âlemin kıdemi konusunda filozoflarla kelamcılar arasındaki ihtilafın derin bir görüş ayrılığından ziyade isimlendirme (fî't-tesmiye) ile ilgili olduğu kanaatinde. Nitekim eski filozoflara göre var olanlar kadim, hadis ve bunların arasında bulunanlar şeklinde üçe ayrılır. Hadis; zaman içerisinde kendi zâtı dışından bir sebep tarafından var kılınanlardır. Duyu yolu ile kavradığımız havanın, toprağın, canlıların ve cisimlerin durumu böyledir. Bu konuda gerek filozoflar gerekse kelamcılar arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.

İkinci grupta yer alan yani kadim olan ise, kendi zâtı itibari ile ve kendi zâtından dolayı var olup kendisini zamanın öncelemediği şeydir ki bunun da Tanrı olduğu konusunda yine her iki taraf arasında ihtilaf yoktur.

Bunların arasında yer alan üçüncü tarafa gelince; bu, kendisini önceleyen herhangi bir maddeden dolayı var olmayan, kendisini zamanın da öncelemediği, ancak başka bir fail sebep tarafından var kılınan varlıktır. Bu da kâinattır ve İbn Sînâ felsefesinde ay üstü âleme karşılık gelir. İbn Rüşd'e göre âlemin bu özellikte olduğu konusunda filozoflarla kelamcılar arasında ihtilaf yoktur. Nitekim kelamcılar da âlemi zamanın öncelemediğini kabul etmektedirler. Onlara göre zaman, hareket ve cisimden ayrı var olamayan bir şeydir. Bundan dolayı da onun âlemi öncelemesi söz konusu olamaz. Ayrıca kelamcılar ileriye doğru zamanın kadim olduğunu da kabul ederler. Hatta gelecekteki var oluşun da kadim olduğunu kabul etmektedirler. Filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilaf ise geçmişteki var oluşun kadim olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Kelamcılar geçmişteki var oluşun sonlu olduğunu iddia ederler, filozoflar ise bu var oluşun da kadim olduğuna inanırlar. İbn Rüşd'e göre âlemin var oluşu dikkate alındığında onda, zamanın kendisini öncelemesi ve ona kaynaklık edecek herhangi bir varlıktan yaratılmaması itibari ile kadim; onun başka bir fail (Tanrı) tarafından var kılınması itibari ile de hadis olmak üzere iki yön bulunmaktadır. Filozoflar ondaki kadimliği öne çıkarırken kelâmcılar ise ondaki hadisliği öne çıkarmaktadırlar. İhtilaf bu

⁴⁸ Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 134-6. Ayrıca bkz. Muhammed Fatih Kılıç, a.g.m., s. 129 – 131.

noktada olup hakikatte ne filozoflara göre âlem gerçek anlamda kadim ne de kelamcılara göre o gerçek anlamda hadistir.⁴⁹ İbn Rüşd'ün bu izahını dikkate aldığımızda İbn Sînâ'nın konu hakkındaki değerlendirmesinin âlemin kadim olduğunu vurgulamaktan ziyade bir yönüyle kadîm olan âlemin İlk Sebep, yani Tanrı tarafından öncelendiğini vurgulayarak mutlak anlamda kadîm olmadığını ifade etmekte olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 40-2. İbn Rüşd'ün burada söylediklerini İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle temellendirebiliriz. Nitekim o, kıdemi tanımlarken bu kavramın bir kıyasla, bir de mutlak anlamda kadîm şeklinde kullanıldığını söyler. Kıyas-ı kadîm; bir şeyin diğer bir şeye kıyasla zaman bakımından daha eski olmasına matuftur. Mutlak kâdim ise yine zaman ve zât itibari ile olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Zaman bakımından mutlak kadîm; bir şeyin geçmiş zamanda sonsuz olmasıdır (gayri mütenâhin) ve onun için zamâni bir ilke tayin edilemez. Zât bakımından mutlak kadîm ise bir şeyin zâtının varlığını gerektirecek bir ilke olmamasıdır. Ona herhangi bir bakımdan ilişecek bir ilke söz konusu değildir. O, gerçek anlamdaki Bir'dir (el-vâhidü'l-hak) (bkz.: İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 44. Ayrıca bkz.: İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 99-101, 103-104).