

İBN SİNÂ'NIN İBDÂ' NAZARİYESİ ETRAFINDA YOKTAN YARATMA TARTIŞMASI

İsmail KOÇAK*

Öz

Yaratma meselesi, insanlığın asırlardır üzerinde durduğu bir konudur. Kanaatimizce bu meseleyi önemli kılan unsurlar, üç kategoride değerlendirilebilir: Birincisi insanın 'bilme' gereksiniminden kaynaklı olarak yaptığı *ontolojik* sorgulama, ikincisi var olma niteliğinin müşterekliği bakımından; varlığı, *epistemolojinin* temeline yerleştirme zorunluluğu ve son olarak yaratmanın âlem ve insanın *başlangıç tarihi* olması. Tarih boyunca *başlangıçla* ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kelâmcılar ve Felsefeciler, bu konuda hem *Tanrı* ve *Âlem* olmak üzere iki temel *varlık* hem de *niteliksel* ve *varoluşsal* anlamda farklı yapıya sahip iki *varlık alanı* belirlemişlerdir. Felsefeciler ile Kelâmcılar, bu iki varlığın *ilişkisini* araştırmışlardır. Genel kabule göre Kelâmcılar, yoktan yaratmayı (*ex nihilo*); Felsefeciler ise sudûr (*emanation*) nazariyesini benimsemişlerdir. Söz konusu iki yaratılış izahı, birbirlerinin karşısında konumlandırılmasına rağmen yaratmayı açıklama bakımından sudûr nazariyesini tercih eden İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037); *ibdâ'* kavramını, *yoktan yaratma* anlamında kullandığı iddia edilmektedir. Bu bağlamda *İbn Sînâ'da yoktan yaratmadan söz edilebilir mi?* sorusu, cevaplanması gereken önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Biz makalemizde sudûr nazariyesi ile yoktan yaratmayı ilişkilendirmenin mümkün olup olmadığını tartışmayı hedeflemekteyiz. Özellikle *ibdâ'* kavramının bazı âlimler tarafından yanlış anlaşıldığı varsayı-

* Arş. Gör. Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri

e posta: ismail61kocak@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5221-7936

Atıf/Cite as: Koçak, İsmail. "İbn Sînâ'nın İbdâ' Nazariyesi Etrafında Yoktan Yaratma Tartışması". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 579-602.

<http://doi.org.10.15745/da.1190002>

mından hareketle çalışmamızda Kemâlpaşazâde'nin (ö. 940/1534) konu hakkındaki görüşleri odak noktamızı teşkil edecektir. Zira Kemâlpaşazâde'nin konu hakkındaki tartışmalara dair çözümlenmesi üçüncü bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Başka bir ifade ile Kemâlpaşazâde felsefî ve kelâmî tartışmalar arasında yeni ve özgün bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu makalede söz konusu iddiaları değerlendirip İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinde mutlak yoktan yaratmanın imkân dâhilinde olduğunu iddia etmenin bazı güçlükler içerdiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sudûr, Yoktan Yaratma, İbdâ', İbn Sînâ, Kemâlpaşazâde.

The Debate About Creating out of Nothing Around Ibn Sina's Ibdâ' Nazariyah

Abstract

The matter of creation is a topic on which the humanity focuses for many centuries. In our opinion, the elements which make this matter important could be evaluated within three categories: The ontological query of the human being arising from the necessity of "knowing", the obligation of placing the being on the basis of epistemology in terms of the commonality of the quality of being, and creation being the commencement date of universe and human being. Throughout the history, some distinct views related to commencement have been bandied about. In this respect, some theologians and philosophers have determined not only two distinct entities, namely God and the Universe but also two realms of existence which, qualitatively and existentially, have different structures. Philosophers and theologians have searched for the affinities of these two entities. In generally speaking, some of the theologians adopted creating out of nothing (ex nihilo); on the other hand, some others adopted emanation theory. Although the aforesaid two creation explanations are considered to be incompatible with each other; İbn Sînâ (Avicenna) who adopted emanation theory in terms of explaining the creation is claimed that he used the notion of ibdâ' (creation) in the meaning of "creating out of nothing" (ex nihilo). In this sense, we face the question whether we could talk about creating out of nothing for İbn Sînâ as a significant problematic to be answered. We, in this paper, aim at discussing the possibility of associating the emanation with ex nihilo. In this respect, taking the criticisms brought by İbn Sînâ, we will make evaluations with reference to the general philosophy of İbn Sînâ. In particular, Kemâlpaşazâde (d. 940/1534) who argued that the notion of

“Creation” was misunderstood by people before shall be our focus. Because Kemalpaşazâde's analysis of the events leading up to his speech reveals a third point of view. In other words, Kemalpaşazâde suggests a new and original approach between philosophical and theological debates. In this article, we are to evaluate the claims in question and present our own solution.

Keywords: Emanation (Sudûr), Ex nihilo, İbda’/Creation, İbn Sînâ, Kemâlpaşazâde.

Summary

Although some representatives of philosophical and theological paradigms in Islamic thought agree that the world is in need of God, they have different views on the nature of this neediness. Some of the theologians tried to meet this need with the concepts of "creation" and the philosophers with the concepts of "opportunity". In this article, the relationship between the theory of emanation and creation from nothing will be discussed. In order to understand the theory of emanation in the context of the philosophical sense, we must first examine the concepts of "necessary" (“wâjib”) and "possible" (“mumkin”).

According to İbn Sînâ, necessary is a “mere” existence that exists and is necessary by its own essence, is not shared with anything other than itself, and is unique to God. The "possible being", on the other hand, characterizes each type of being that needs another cause other than itself in order to exist or perish. Because possible existence does not require existence or non-existence in terms of its essence. It is possible to explain it as such: If one of existence and non-existence were a necessity of the possible, then the definition of possible could not be made as "its essence necessitates neither existence nor non-existence".

Our issue in our article, whether or not the theory of emanation can be regarded as creation out of nothing, depends largely on what is meant by possible existence, as in accordance to İbn Sînâ, in the philosophical paradigm, the relationship between God and the earth is established with the concept of possibility. At this point, the field that separates possible existence from necessary existence and which will form the basis of our discussion in our study is to foresee a distinction between existence and essence. Because a possible being is an entity about which there is a distinction between being and essence. Therefore, it is necessary to deal with the possible existence both in terms of its nature and existence. The fact that the theory of emanation may

be accepted as a kind of creation out of nothing, however, is closely related to the nature of the possible being in question.

For Ibn Sînâ, there is no necessity whatsoever for the existence or nonexistence of a possible being. In other words, the nature of the possible is not more favourable to existence than non-existence. Possible existence is equal to both existence and non-existence, and the basis of the views on creation from nothing is based on this. In order to speak of any act of creation, the possible nature must be accepted as absolute non-existence. In this context, Ibn Kemal's (Kemalpaşazâde) Treatise on the Study of the Meaning of Existence and Non-Existence¹ is seen as a touchstone. Because, according to Ibn Kemal, most of the previous scholars could not determine this delicacy, that is, the meaning of the terms existence and non-existence correctly as a result of this, they are mistaken. Because the inability to grasp the subtlety between these terms has led to some misinterpretations around Ibn Sînâ's views on the metaphysics of creation.

In consequence of our research, Hüseyin Atay is the first to suggest that creation from nothing is accepted in the contemporary literature in Ibn Sînâ's theory of creation. Some researchers, on the other hand, claim that Hüseyin Atay has brought the subject into an unfounded context, by referencing to Ibn Kemal. The most fundamental problem we focus on in our article is whether the theory of invention (İbdâ'), which was brought up specifically for Ibn Sînâ, can be interpreted as a kind of creation out of nothing. Because if Atay's point of view is accepted, it will be revealed that the classical theological attitude is invalid. In fact, Al-Ghazali (d.504/1111) states that philosophers deserve to be accused of "blasphemy", based on Ibn Sînâ's theory of creation.

In this article, we shall discuss the arguments put forward in the debate whether theory of invention (İbdâ') can be interpreted as creation out of nothing, and analyze Ibn Sînâ's theory of emanation with reference to his own works and with reference to Ibn Kemal's views. In this article, we shall evaluate the claims in question and present our own solution.

For a better understanding of the subject, we have come to the conclusion that we will reach the right conclusion by examining Ibn Sînâ's views on the difficulty of creating from nothing. We started our article with the fact that we need a few factors so that we can talk about creating out of nothing under this title. These are the concepts of "absence" and "will". Within the frame of our

¹ Risâle fî Tahkîki'l-eyy ve'l-leys.

research, we have determined that attributing will to the Necessary Being in Ibn Sînâ means attributing weakness to the Necessary Being. From this point of view, it turns out that in Ibn Sînâ's theory of emanation, there is no gap between the Necessary Being and the Necessary Being's creations. In order to avoid misunderstandings here, we should also state that this understanding of necessity in Ibn Sînâ is not a natural necessity, but a necessity dependent on the contentment/generosity of the Necessary being.

We have come to the following conclusion about whether creation from absolute nothing, which is the problematic that we have investigated throughout our article, exists per Ibn Sînâ. In order to reach a solid conclusion about whether there is absolute absence in Ibn Sînâ's theory of emanation, we have mentioned above Ibn Sînâ's views on why it is difficult to create out of nothing, besides the definition of invention (Ibdâ'). According to the conclusion we have reached, it seems difficult to claim that it is possible to create from absolute nothing in Ibn Sînâ's theory of invention.

Giriş

Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul eden kelimelerin, iki tür varlık alanı kabul ettikleri bilinmektedir. Bunlar, "Tanrı" ve "Tanrı dışında olan her şey" şeklinde sınıflandırılabilir.² Burada iki tür varlık alanının birbiri ile olan ilişkisi üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Mahiyet itibarı ile iki varlık alanının birbirinden farklı olması dolayısıyla aralarında ilişkinin bulunmadığı varsayılabilir.³ Fakat makalemizde kendilerine sık sık atıflarda bulunacağımız İbn Sînâ ve Kemalpaşazâde açısından bu ilişki zorunludur.

İslam düşüncesinde felsefî ve kelâmî paradigma temsilcileri âlemin Tanrı'ya muhtaç olduğu hususunda aynı fikirde olmalarına rağmen bu muhtaçlığın niteliği hakkında farklı bakış açılara sahiptirler. Bu muhtaçlığı kelamcılar "hudûs", filozoflar ise "imkân" kavramları ile karşılamaya çalışmış-

² Kelamcılara özgü olan bu sınıflandırma felsefî paradigmadaki Vacibü'l-Vücûd/mümkünü'l-vücûd şeklinde birbiri ile ilişkili olarak kategorize edilir. Örneğin İbn Sînâ İbda' nazariyesinde mümkün varlığın varlığa çıkmasında zati olarak mümkünün başkası ile zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifade ile mümkünül vücûd kelâmî paradigmadaki olduğu gibi Vacibü'l-Vücûddan kesin olarak ayrıştırılmaz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l- Me'âd*, 3; İbn Sînâ, *en Necât*, 262.

³ İbn Rüşd, *Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabâa*, tah. S.J. Maurice Bouyges, I-III, (Beyrut: 1986),2/559.

lardır.⁴ İbn Sînâ bağlamında felsefî anlamda imkân mantığına dayanan sudûr nazariyesini anlayabilmek için ise öncelikle “vâcib” ve “mümkün” kavramlarını irdelememiz gerekir.

İbn Sînâ'ya göre vâcib; kendi zatı gereği var ve zorunlu olan, kendisi dışında bir şeyle ortak ve eşit olmayan “sırf” varlık olup Tanrı'ya özgüdür.⁵ “Mümkün varlık” ise zatı gereği var olmada veya yok olmada kendi dışında başka bir illete gereksinim içinde olan her bir varlık türünü niteler. Zira mümkün varlık, zâtı bakımından varlığı ve yokluğu gerektirmez.⁶ Bunu şu şekilde açmak mümkündür: Eğer varlık ve yokluktan biri mümkünün bir gerektirmesi olsaydı, bu durumda mümkün, “zâtı ne varlığı ne yokluğu gerektirendir” tanımını yapılamazdı.⁷

Sudûr nazariyesinin yoktan yaratma olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesi, büyük oranda mümkün varlıkla ne kast edildiğine bağlıdır; zira İbn Sînâ bağlamında felsefî paradigmada Tanrı ile âlem arasındaki ilinti imkân/mümkün kavramı ile kurulmaktadır. Bu noktada mümkün varlığı zorunlu varlıktan ayıran ve çalışmamızda tartışmamıza temel oluşturacak alan, varlık ile mahiyet arasında bir ayırım öngörülmesidir. Zira mümkün varlık, hakkında varlık-mahiyet ayrımının söz konusu olduğu varlıktır.⁸ Dolayısıyla mümkün varlığın hem mahiyeti hem de varlığı ile ele alınması gerekmektedir. Bu noktada, sudûr nazariyesinin bir tür yoktan yaratma olarak kabul edilebilmesinin, mümkün varlığın mahiyeti ile yakından ilgisi olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ açısından mümkün varlığın var olmasında ve yok olmasında hiçbir surette zorunluluk yoktur. Başka bir ifade ile mümkünün mahiyeti varlığa yokluktan daha elverişli değildir.⁹ Mümkün varlık hem varlığa hem

4 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât* thk. Mâcîc Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l- Cedîde,1982), 249-250; Fahreddîn er Râzî, *Şerhu'l-İşarat* (İstanbul: Matbaa-i Âmire,1290), 328; Fahreddîn er-Razî, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), XX-XXII; Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu,” *Beytu'l-Hikme* 1/2 (2011), 105.

5 İbn Sînâ, *eş-Şîfa: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-S. Zâyed (Kahire: el-Heyetü'l-âmme li-şuûni'l-mâtâbii'l-emîriyye, 1960), 35-39; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyat-ı Şîfa II*, nşr. Necef Kulî Habîbî (Beyrut: 2007), 142-150.

6 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*,36.

7 Kemalpaşazâde, “*Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale*”, Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys'in Anlamının incelenmesine dair Risalesi’, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 105,112.

8 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. A. Nûrânî (Tahrân: Müessesesi-i Mutâl'ât-i İslâmî, 1363), 12-13.

9 İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, 35-39; Molla Sadra, *Şerhu İlâhiyat-ı Şîfa II*, 142-150; Muhammed Cevâd Mağniyye, *Meâlimü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Mektebetü'l- Hilâl,1982), 39.

yokluğa eşit durumdadır. Yoktan yaratmaya dair görüşlerin ve tartışmaların çıkış noktası mümkün varlığa ilişkin bu tanımlamaya dayanmaktadır. Zira herhangi bir yaratma eyleminden söz edebilmek için mümkün mahiyetin mutlak yokluk olarak kabul edilmesi gerekir. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin "*Risâle fi tahkiki'l-eyys ve'l-leys*"sini bir mihenk taşı olarak görmekteyiz. Zira Kemalpaşazâde'ye göre, önceki bilginlerin çoğu bu inceliği, yani *leys* ve *eyys* terimlerinin anlamını doğru tespit edememişlerdir.¹⁰ Bunun sonucunda hataya düşmüşlerdir. Zira bu terimler arasındaki inceliğin kavranamaması, İbn Sînâ'nın yaratma metafiziği hakkındaki görüşleri etrafında bazı yanlış yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹¹

Araştırmalarımız sonucunda çağdaş literatürde İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesinde yoktan yaratmanın kabul edildiğini ilk defa ortaya atan Hüseyin Atay'dır.¹² Bazı araştırmacılar¹³ ise, Kemalpaşazâde'ye referansta bulunarak, Hüseyin Atay'ın konuyu temelsiz bir bağlama çektiği iddiasında bulunmaktadırlar. Makalemizde odaklandığımız en temel problem, İbn Sînâ özelinde gündeme getirilen ibdâ' nazariyesinin bir tür yoktan yaratma şeklinde yorumlanıp yorumlanamayacağı konusudur. Zira Atay tarafından dile getirilen görüş kabul edilecek olursa, klasik kelâmî tutumun geçersiz olduğu ortaya çıkacaktır. Nitekim Gazzâlî (ö.504/1111), İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesinden hareketle filozofların "küfür" ile itham edilmeyi hak ettiğini ifade etmektedir.¹⁴

¹⁰ Leysiyyet, kendisi bakımından varlığı ve yokluğu gerektirici olmayan mümkünün mâhiyetinin, zorunlunun kendisine ilişmesinden "önceki" varlığa ve yokluğa eşit konumudur. Onun bu konumu hakkında hem varlığın hem de yokluğun değillenmesi söz konusudur; o, var değildir, ancak yok da değildir. Bu konum, ikisi de "değil" anlamında leysiyyettir. Eys ise leysiyyet kavramının aksine varlığa çıkan için kullanılmaktadır. İbn Sînâ'nın ilim sıfatından söz ederken kullanmış olduğu ifadeler *leys* hakkında bize ışık tutmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ ilim sıfatından söz ederken Allah'ın bir şeyi varlık alanına çıkmadan önce *leys*, meydana geldikten sonra var *eyys* olarak bildiğini belirtir. İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 292; Fârâbî'de ve İbn Sînâ'da *leys* ve *eyys* terimleri için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Fusûs* (Haydarâbâd: 1345), 3-4; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-S. Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-âimme li-şuûni'l-mâtâbiî'l-emriyye, 1960), 266; a.mlf., *en-Necât*, nşr. Mâcîd Fahrî (Beyrut: Menşürât dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 259; a.mlf., *Kitâbü'l-Ta'likât*, nşr. Hasan Mecîd Ubeydî (Şam: Dâru'lferkad, 2008),170; a.mlf., *Kitâbü'l-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 236.

¹¹ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 105,112.

¹² Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974),116-135.

¹³ Makale boyunca bazı araştırmacılardan kast ettiğimiz kişiler Prof. Dr. Engin Erdem ve Doç. Dr. Necmettin Pehlivan olacaktır.

¹⁴ al-Ghazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of The Philosophers)*, çev. M. E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997), 230; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, nşr.-çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005,71-72.

Bu makalede ibdâ' nazariyesinin yoktan yaratma olarak yorumlanıp yorumlanmayacağı tartışmasında ileri sürülen iddialar ele alınacak, İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi kendi eserlerine referansla ve Kemalpaşazâde'nin görüşlerine atıfla analiz edilecektir. Bu noktada İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin bir tür yoktan yaratma olduğunu iddia eden Atay'ın değerlendirmeleri ile konuya başlamanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira Atay'ın yorumu geleneksel kabullerin çok büyük bir oranda karşısında yer almaktadır.¹⁵

1. İbdâ' Nazariyesinin İki Yorumu

1.1. İbdâ' : Yoktan Yaratma

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin bir tür yoktan yaratma anlamını içerdiğini ibdâ' kavramı ile temellendirmeye çalışan Atay, İbn Sînâ'ya referansla ibdâ' kavramını şöyle tanımlamaktadır: İbdâ', "hiçbir vasıta olmadan, yani doğrudan doğruya var edilenin varlığının devam ettirilmesi"dir.¹⁶ Atay İbn Sînâ'nın hükemaya referansta bulunarak, ibdâ'nın (mutlak yokluktan bir nesne var etmek) anlamına da geldiğini savunmaktadır.¹⁷ Atay, söz konusu iddiasını İbn Sînâ'ya atıfla üç temel argüman üzerine dayandırmaktadır.

Atay'a göre bunlardan birincisi, aklın var edilmiş olmasıdır. İkincisi, "Varlığından önce maddenin geçmemiş olması"¹⁸, yani yoktan var edilmesidir ki, bu da yoktan yaratma anlamına gelir.¹⁹ Atay, bu gerekçelerle yoktan yaratmanın İbn Sînâ düşüncesinde mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Atay'ın iddiasına temel oluşturan üçüncü noktaya gelince; Atay, İbn Sînâ'ya referansla onun ibdâ'dan önce zamanın geçmediğini, ibdâ'nın zamanla eşit olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir.²⁰ Buradan hareketle Atay ibdâ'nın ezeli olduğunu ileri sürmektedir.²¹ Kanaatimizce Atay tarafından dile getirilen ikinci argüman ile üçüncü argüman arasında çelişkili bir anlamın ve buna dair bir

¹⁵ Belki de Atay'ın yorumları için "tam karşısında" şeklinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Fakat mutlak genelleştirmelerden olabildiğince sakınmak amacıyla bu minvalde bir yorumun daha ilmi olacağı kanaatindeyiz.

¹⁶ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 121.

¹⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 121; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II*, 266.

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât II*, 267.

¹⁹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 120-121.

²⁰ Atay, *Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985), 3/524.

²¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 120-121.

izlenimin ortaya çıkması olasıdır. Zira ibdâ‘ ezeli ise yoktan yaratmadan nasıl söz edilebilir? Bu soruya Atay, İbn Sînâ’nın zorunlu ile ezeli oluşu birbirinden farklı kategoriler olarak gördüğünü belirterek cevap vermektedir. Nitekim ona göre Zorunlu, varlığı kendinden olan tek ve yaratandır. Ezeli ise, varlığını zorunludan alan, fakat varlığının öncesi bulunmayandır.²² Atay’a göre bu durumda yaratmadan pekâlâ söz edilebilir.

Aşağıda alıntıladığımız paragraf ise İbn Sînâ’nın *eş-Şifa: el-İlâhiyyât* isimli eserinde yer almaktadır ve yoktan yaratma konusundaki tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Zira yoktan yaratmanın var olup olmaması ibdâ‘ kavramının tanımında geçen “leys” kavramına verilen anlam ile ilgili görünmektedir.

(٥٤٤) وإذ قد تقرر هذا، فإذا كان شيء من الأشياء لذاته

سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمتنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعا عند الحكماء وهو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون ليس ويكون له عن علته أن يكون أيس. والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان، من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات.

“[544] Bunun bu şekilde olduğu kesinleşince şeylerden bir şey, zati gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zati var olduğu müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malûlünün varlığı da süreklidir. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü bir şey için mutlak yokluğu reddetmekte ve bir şeye tam varlığı vermektedir. Filozofların ibdâ‘ dedikleri şeyin manası işte budur: ibdâ‘ , “bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (te’yîs)”. Çünkü malûl kendinde olmazdır ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Şu halde her malûl, “zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra olmazdır”.²³

²² Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 42; İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Beydâr, 1423), 292,295-296.

²³ İbn Sînâ, *eş-Şifa el-İlâhiyyât*,2/12.

İktibas edilen metinde geçen *leys* kavramı konumuz açısından son derece önemlidir. *Leys* kavramı ile kastedilen mana eğer *mutlak yokluk* ise İbn Sînâ düşüncesinde yokluktan yaratma mümkün olmaktadır. Atay da iktibas edilen metindeki “*leys*” kavramını mutlak yokluk olarak ele almış ve bu temele dayanarak İbn Sînâ’da yoktan yaratma düşüncesinin var olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Atay, İbn Sînâ’nın Tanrı-âlem ilişkisini temellendirdiği sudûr nazariyesinin yoktan yaratmayı kapsadığını yine onun “*zâtî hudûs ve zamansal hudûs*” görüşüne dayanarak göstermeye çalışır. Atay, ay-üstü âlemin oluşumunda İbn Sînâ’nın *ibdâ’* kavramını kullandığına dikkat çekmektedir.²⁴ Zâtî hudûs söz konusu olduğunda ise farklı bir oluşun olduğuna dikkat çeken Atay, ay-altı âlemde her var olan şeyin var olmadan önce bir maddesinin bulunduğu işaret etmektedir. Atay, İbn Sînâ’ya referansla bu maddenin imkân olduğunu söyler. Bu imkân zaman içinde var edilen nesnelere maddesi yani heyulasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Atay’ın da işaret ettiği gibi bu imkânın *mutlak yokluk* olmadığı bilakis görelî (nisbî) bir yokluk olduğudur.²⁵

Atay, İbn Sînâ’nın bu ayrımı gelişigüzel bir şekilde yapmadığı kanaatinde. Ona göre madem oluşma (*hudûs*) bağlamında farklı adlandırmalar vardır, öyle ise ay-üstü âlem için kullanılan *ibdâ’*, ay-altı âlemin oluşumu için var olan imkândan/heyûlâdan farklı olmalıdır.²⁶ Dolayısıyla *ibdâ’* imkân olmayıp yoktan yaratma olmaktadır.²⁷

Konunun anlaşılması için İbn Sînâ’nın zâtî hudûs ile zamanî hudûs arasındaki farkın ne olduğunu ortaya koymada başvurduğu öncelik-sonralık ilkesini kullanacağız. İbn Sînâ’ya göre Tanrı dışındaki varlıklar var olmak için Tanrı’ya muhtaçtır. Tanrı ve Tanrı’ya muhtaç olan bu varlıklar arasındaki ilişki bazen zaman bazen de zât bakımından ele alınmaktadır. Bu bağlamda zâtî

²⁴ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 122; İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mürtezâ (Tahrân: el-Mektebetü’l-Mürtezaviyye, 1364), 223.

²⁵ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 123; İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlahiyyât*, 163; İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-Arûziyye*, 36.

²⁶ Böyle bir kanaate varmamızın sebebi Atay’ın ay-üstü âlemdeki varlıkların örneksiz yaratma olan *ibdâ’* ile ay-altı âlemdeki varlıkları ise öncesinde maddesi olanlar (heyûlâ) olarak ayırmasındandır. Atay’ın bu düşüncesinin İbn Sînâ’da karşılığı şu şekildedir: Her ne kadar ay-üstü âlemde birinci akıl dışındaki her akıl ve felek, aynı mükemmellikte olmasa da oluş-bozuluşa uğramamalarından ötürü yine mübdâ’ olarak değerlendirilirler. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et-Tabî’iyyât: es-Semâ’ü’l-Tabî’î, es-Semâ’ü’l-Tabî’î*, nşr. Saîd Zâyid - İbrâhim Medkûr (Kâhire: el-İdâretü’l-Âmme li’s-Sekâfe, 1983), 21-22. Görüldüğü gibi İbn Sînâ ay-üstü âlemdeki varlıklara oluş ve bozuluşa uğramadıklarından ötürü mübdâ’ olarak adlandırmaktadır.

²⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, 122-123.

hudûs söz konusu olduğunda Tanrı ile ay-üstü âlemdeki²⁸ varlıklar arasındaki ilişki zâtî önceliktir. Zamanî hudûs'ta ise hem zamansal hemde ontolojik olarak Tanrı öncedir. İbn Sînâ, mümkün varlıkların illet tarafından varlığa çıktığını vurgular. Ay-üstü âlemde mümkünü önceleyen tek şey Tanrı'dır.²⁹ Ay-altı âlemde ise bu *heyula* olarak adlandırılmaktadır.³⁰ İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın aracısız ve benzersiz yarattığı varlık ilk akıldır. O, bu duruma *mübdâ'* adını vermektedir.³¹ İbn Sînâ'ya göre gerçek anlamda tek mübdâ', birinci akıl olmaktadır. Fakat ona göre ay-üstü âlem mübdâ' olduğundan ibdâ' tüm ay-üstü âlemi kapsamaktadır.³² Zamanî hudûs'un kapsadığı alan ay-altı âlemdir. Ay-üstü varlıkların oluşumunda zâtî perspektifi merkeze koyan İbn Sînâ, ay-altı âlemin oluşumunda ise zaman perspektifini esas almaktadır.

Konumuz doğrudan hudûsu araştırmak olmadığından konunun anlaşılması için sadece aradaki farka vurgu yapmakla yetineceğiz. Atay, İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinde varlığı anlamlandırmada önemli yer tutan âlemler³³, arasındaki farka işaret ederek ay-üstü âlemde ibdâ''nın ay-altı-âlemdeki imkâna eşit olamayacağını vurgulamaktadır.³⁴ Ancak Atay'ın bu iddiası, leys kavramına mutlak yokluk atfedildiğinde doğru olabilir.

Daha önce de vurguladığımız gibi konunun anlaşılması için ibdâ' kavramının tanımını önem arz etmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın ibdâ'yı tanımlarken kullandığı leysiyyet kavramının anlamı da konunun anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

28 Burada ay-üstü âlem ibaresini kullanmamızın sebebi, zâtî hudûs'un kapsamının ay-üstü âlemden ibaret olmasındandır.

29 Burada her ne kadar ay-üstü âlemde akılların aşağıya doğru seyreden var oluş hiyerarşisinde söz edilse de ve bu da herhangi bir aklın bir öncekinin iletmiş gibi dursa da İbn Sînâ ay-üstü âlemi komple mübdâ' saydığından ay-üstü âlemde öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Buradan hareketle tüm ay-üstü âlemdeki varlıkların illeti Zorunlu varlık olmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, 2/405; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 78.

30 İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mürtezâ (Tahrân: el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye 1364), 2/223. Filozofun zâtî hudûs'a ilişkin burada belirtilen görüşleri hakkında değerlendirmeler için bk. Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, 7, (Frankfurt: Institute für Genschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992), 180-181; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, 2/405; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 78.

32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-ilâhiyyât*, 2/402-404.

33 Ay-üstü âlem ile Ay-altı âlem

34 Atay'ın vurguladığı ana fark, ibdâ'yı maddenin öncelemediği ay-altı âlemdeki imkân'da ise öncelediği yönündedir.

Atay, yukarıda aktardığımız metne atıfla “leys” kavramını şu şekilde yorumlamaktadır: “İbn Sînâ'nın, çıkış (sudûr) ve oluşmanın (hudûs) ibdâ' ve yaratma olduğunu ve bunu da ('an leys) mutlak yokluktan sonra nesneye gereken eksiksiz ve tam bir varlık vermek olarak ileri sürmesi,³⁵ onun, varlığa çıkışı (sudûr) yaratma olarak açıklamada bir delil kabul ettiğine işaret eder.”³⁶ Görüldüğü gibi Atay, “leysiyyet” terimini “yokluk” olarak ele almıştır. Atay aynı zamanda ibdâ'ı da mutlak yoktan (leys) yaratma olarak yorumlamaktadır.³⁷ Bazı araştırmacılar, Kemalpaşazâde'nin konuya ilişkin açıklamalarını göz önüne alarak Atay'ın leysiyyet terimindeki *inceliği* göz ardı ettiği ve meseleyi varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştığı gerekçesiyle konuyu yanlış anladığı iddiasındadırlar.³⁸ Bu noktada Kemalpaşazâde'ye atıfla “leysiyyet”in *mahiyetini* irdelemek kaçınılmaz hale gelmektedir.

1.2. İbdâ' : Leysiyyet'i Te'yiz Etme

İbn Sînâ'da yoktan yaratmanın olup olmadığı mümkün varlığın tanımı ile ilgilidir. Zira eğer mümkün varlığın mahiyeti mutlak yokluk ise ancak yoktan yaratmadan söz edebiliriz. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın mümkünün mahiyeti hakkındaki görüşü önem arz etmektedir. Bu önem, İbn Sînâ'nın yaratma anlayışı hakkında bize sağlam bir temel oluşturmaktadır. Nitekim Kemalpaşazâde'nin de ifade ettiği gibi bu nokta yanlış anlaşıldığı takdirde İbn Sînâ'nın yaratma hakkındaki görüşleri yanlış anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin dikkat çektiği ve “incelik” olarak adlandırdığı bu konunun üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz.

Kemalpaşazâde'ye göre, daha önceki düşünürlerin çoğunun bu inceliği kavrayamaması³⁹, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilâhiyatçı-filozofların yaratma

³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât*, 12.

³⁶ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122-123.

³⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 122.

³⁸ Erdem-Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi”, 95.

³⁹ Kemalpaşazâde'ye göre leysiyyet, mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki, varlığın ve yokluğun ötesindeki varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdur. Yaratma meselesinde varlık-yokluk ikilemin dışına çıkamayan kelimacılar, “yoktan yaratma” görüşünü savunarak âlemin yaratılmadan önceki durumu hakkında “var değil” anlamında “sadece bir değilme”de bulunmuş olmaktadır. Buna karşılık İbn Sînâ'nın anlayışı, âlemin yaratılmasından önceki durumuna ilişkin varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimal üzerine kuruludur. Bu anlayışa göre “var değil” ve “yok değil” tarzında “iki değilme” söz konusu olduğundan leysiyyet terimi ile ifade edilmiştir. Kemalpaşazâde'ye göre İbn Sînâ'nın yaratmaya dair görüşlerindeki incelik burada yatmaktadır.

metafiziği hakkındaki görüşleri konusunda pek çok yanlış yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kemalpaşazâde, yaratma ile ilgili tartışmaların odağında olan mümkünün tanımı çerçevesinde *leys* ve *eys* kavramlarını ele almaktadır.⁴⁰ Kemalpaşazâde'nin görüşü, mümkün'ün mahiyetinin '*varlığa ve yokluğa mâruz kalma derecesinde*'⁴¹ bulunduğudır. Ona göre "leysiyyet" terimi varlığın ve yokluğun dışındaki *üçüncü bir ihtimalin imkânına* işaret etmektedir.⁴² Bu bağlamda bazı araştırmacılara göre daha önceki düşünürlerde olduğu gibi Atay'da bu inceliği kaçırmıştır.⁴³ Zira Atay'ında dâhil olduğu düşünürlerin konuyu varlık-yokluk ikilemi açısından ele aldıkları iddia edilmektedir.⁴⁴ Üçüncü halin imkânı da diyeceğimiz bu durum acaba çelişik değil midir? Zira eğer varlıktan söz ediyorsak yokluğun iptali, yok eğer yokluktan söz ediyorsak varlığın iptali anlamına geldiği iddia edilebilir. Nitekim söz konusu olan iki çelişikten söz etmekteyiz. Kemalpaşazâde cevabın konuya hangi acıdan bakıldığına göre değişkenlik arz edebileceğini iddia etmektedir. Ona göre konu zaman açısından ele alınıyorsa bu noktada iki çelişik birden

⁴⁰ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale" Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi', *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, (2012), 105,112. Kemalpaşazâde'nin varlığın meydana gelişiyle ilgili görüşleri için ayrıca bk. Rabiye Çetin, Tuğba Günal, "Kemalpaşazâde'de Ontik ve Epistemik Yeti Olarak Akıl", *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 199-203.

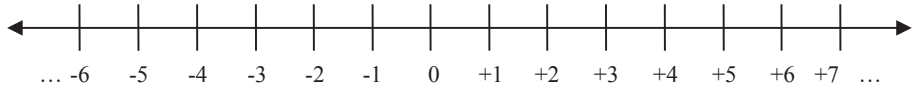
⁴¹ Mümkünün mahiyetinin kendisine varlığın eklenmediği, varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebede, "varlık ve yokluk niteliklerinin kendisinden değil bu niteliklerin 'zarfı'ndan bahsedilmektedir. Bu niteliklerden biriyle nitelenmişlik durumundan değil. Bir başka ifadeyle, burada 'var değil' demek, bir kaydın ondan nefyidir, yoksa 'varlık' vasfının nefyi değil. Böyle olunca da birinin yokluğu diğerini gerektirmemektedir.", Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik, 2010), 39.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera 2005), 12. Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale" Engin Erdem- Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi', 113-116.

⁴³ Kelâmçılar yaratma meselesini varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştıkları için onlara göre âlem, önce yok ('adem) iken sonra varlık kazanmıştır. Oysa Kemalpaşazâde'ye göre, âlemin bilfiil var olmasından "önceki" durumunu ifade eden "Leys, 'âdemden, yani yokluktan farklı ve öte bir şeydir. Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 108. Buradan Hareketle 'âdem mutlak yokluk (ex nihilo), Leysiyyetin ise var-olmamaklık/la vücud'a karşılık geldiği söylenebilir.

⁴⁴ Erdem-Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi", 95.

ortadan kalkmaz veya birlikte bulunmaz. Ancak konu zihinsel acıdan ele alınıyorsa burada çelişkiden söz edilemez.⁴⁵ Leysiyyet kavramının neye tekabül ettiğinin, Erdem'in "*Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafiziksel Delili*" adlı çalışmasında yer verdiği şema ile daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.⁴⁶



Yukarıdaki şemadaki sıfır (0) sayısı leysiyyete tekabül etmektedir. Zira şemayı İbn Sînâ'nın sistemi çerçevesinde değerlendirecek 0 sayısında ne yokluk (-) ne de varlık (+) vardır. 0 sayısı görüldüğü gibi nötrdür. Yani "0" ne pozitif sayılara ne de negatif sayılara dâhildir; ancak kendinde bir şey'dir. İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde zorunluluk ile pozitiflik, imkânsızlık ile negatiflik arasında koşutluk söz konusu olduğundan bu ikisinin arasında yer alan "0" (leysiyyet) varlık ve yokluk cihetinden nötrdür.

Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'ya atıfla leysiyyet terimini şöyle tanımlar: "Bil ki hikmet ehli, eserlerinde mahiyeti, asıl derecesini, varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebeyi varlık ve yokluktan uzak olması durumunu "sırf nefiy" ve "tam olumsuzlama" içermesi nedeniyle *leysiyyet* adını vermişlerdir".⁴⁷

Görüldüğü gibi alıntıdan elde edebileceğimiz *leysiyyet* tanımı, zâtı bakımından yokluğu ve varlığı gerektirmeyen *mümkünün mahiyetinin*, zorunlu varlığın ona etkisinden önceki *varlığa ve yokluğa* eşit konumudur. Bu bağlamda leysiyyet terimi, "ikisi de değil", yani var da değil yok da değil anlamında kullanılmaktadır.⁴⁸ Kemalpaşazâde'nin İbn Sînâ'ya atıfla tanımladığı leysiyyet terimi İbn Sînâ için Kur'an'ın en yüksek yaratma formu olan ibdâ' terimine karşılık gelir. İbdâ' teriminin tanımında geçen "leys" terimi sorunsalımızın bel kemiğini oluşturmaktadır. Yukarıda verdiğimiz metinde geçen leysin, mutlak yokluk anlamına gelmediği, herhangi bir unsur⁴⁹ olmaksızın yaratmak anlamına geldiği iddia edilmektedir.⁵⁰

⁴⁵ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 105,112.

⁴⁶ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, (İstanbul: Endülüs Yayınları 2016), 209.

⁴⁷ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 108.

⁴⁸ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", 108.

⁴⁹ Alet, madde veya zaman

⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât*, 266 vd.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın varlık tasnifi önem kazanmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu üçlü tasnifte zorunlu ve mümkün'ün yanında bir de mümteni' bulunmaktadır. Mümkün'ün mahiyeti ile mümteni' arasında nasıl bir fark vardır? Bu sorunun cevabını zâtları göz önünde bulundurarak aramız gerekmektedir. Cevaba geçmeden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, mümteni', zorunlu ve mümkün'ün aksine, bir varlık kategorisi olmayıp salt farazî/varsayımsal bir kategoridir. Zâtî olarak ele aldığımızda ise, mümkün'ün mahiyeti/zâtî gereği var olma yeteneğine sahip olduğundan, yani kendisine gelecek varlığı kabul edici olmasından ötürü varlığa çıkabilmektedir. Dolayısıyla tüm bilfiil var olanların mevcudiyetlerinin temelinde bu olabilirlik yeteneği vardır.⁵¹ Nitekim İbn Sînâ'ya göre, varlığı kabul etme potansiyeli bulunan, kendisini incelemeyen bir şeyin yaratılması (hudûs) söz konusu değildir.⁵² Buradan zorunlu varlığın mümkün'e etkisinin, mutlak yokluktan varlığa çıkarmak olmadığını çıkarabiliriz. Zorunlu varlığın etkisi, onu mutlak yokluktan varlığa çıkarmasında değil, varlığa çıkma potansiyeline sahip olduğu için ona varlık vermesindedir.⁵³ Burada son derece önemli olan nokta, varlığa çıkabilme imkânı olanın Zorunlu varlık tarafından varlığa çıkabilmesi meselesidir. Zira eğer bir şeyin varlığa çıkma potansiyeli bulunmuyorsa, Zorunlu varlığın onu varlığa çıkarma imkânı da bulunmamakta ve bu şey varlığa çıkamadığı için mümteni' konumunda olmaktadır. Buradan hareketle mutlak yokluk *mümteniye*, potansiyeli olduğu halde var-olmamaklık durumu ise leysiyyet'e tekabül ediyor diyebiliriz.

İbdâ' tanımında kullandığımız leysiyyet'in mutlak yokluk olmayıp varlığa ve yokluğa eşit konumda olduğunu kabul ettiğimizde ise çözülmesi gereken bir diğer husus karşımıza çıkmaktadır. Burada sorulması gereken soru, zorunlunun kendisine ilişmesiyle varlığa çıkan varlığın durumu ile zorunlu varlığın ona ilişmediğindeki durumu arasındaki farkın ne olduğudur. Zorunlu varlığın etkisi ile "varlığa" çıkan mümkün, zorunlu varlığın ilişmesi ile konumu aynı kalıyorsa- yani varlığa ve yokluğa eşit mesafede ise bu bağlamda tanımda geçen yokluğun tekabül ettiği durum nedir? Yani yokluk nedir? Konunun izahı noktasında İbn Sînâ'nın "zâtî olarak mümkün, başkası ile zorunlu varlık" hakkındaki görüşleri yardımcı olacaktır. İbn Sînâ zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi sebeplilik üzerinden temellendirmeye ça-

⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 254, 312.

⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 254, 312.

⁵³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 249.

lımaktadır. Ona göre Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki zorunluluğun sebebi bu ilişkiden doğmaktadır.⁵⁴ Zira iktibas edilen metinde İbn Sînâ varlığı *zorunlu, mümkün ve mümteni*' olarak tasnif etmektedir. Burada son derece önemli olan nokta, ilişkinin değerlendirilmesinin, ilişkiye sahip olan şeyin bizzat kendisinin değerlendirilmesinden farklı olduğudur. Metnin nirengi noktası ise şudur: Her ne kadar başkası ile zorunlu olan bir mümkün var ise de bu başkası ile zorunluluk onun zâtî özelliğini değiştirmemektedir. Yani her ne kadar mümkün, başkası vasıtası ile zorunlu olmuş ise de söz konusu varlık "imkân" vasfını kaybetmemektedir. Burada "ilişki" vurgusu son derece önemlidir. Zira ilişki vasıtasıyla varlığına devam eden varlık, ilişkinin kesilmesi ile bu özelliğini kaybetmektedir.⁵⁵ Bu da İbn Sînâ'nın mümkün için ifade ettiği "varlığı ve yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayan varlık" tanımı ile uyum içerisinde. Bu durumu *leysiyyet* bağlamında ele aldığımızda zorunlu varlığın, varlığa ve yokluğa eşit konumda olan leysiyyete dokunması durumunda varlığa gelmesi söz konusudur. Leysiyyetin varlığa gelmesi ile zâtî özelliği değişmemektedir. Söz konusu illet ortadan kalktığı anda ise yokluk meydana gelmektedir. Kemalpaşazâde ve Atay'ın ayrı düştükleri husus mümkün mahiyetin ne olduğu ile ilgilidir. Atay'a göre leysiyyet yokluk ifade etmektedir. Atay görüşünü İbn Sînâ'ya atfı yaptığı şu cümlelerle ortaya koymaktadır: "Benzersiz yaratma, bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır". Bu alıntı yoktan yaratma için delil kabul edilse de bu görüş yoktan yaratma mantığına karşı olarak da ele alınabilir. Zira madde, alet ve zaman olmaksızın ifadesi doğrudan sudûra göndermede bulunan bir ifade gibi durmaktadır. Kemalpaşazâde'nin ve Atay'ın ayrıştığı diğer bir konu da İbn Sînâ'nın yaratma hakkındaki görüşlerini ele alırken temel aldıkları bakış açısıdır. Atay'ın İbn Sînâ'nın yaratma hakkında görüşlerini ele alırken kelamcılarının kabul ettiği varlık-yokluk ikilemini esas almakta Kemalpaşazâde ise varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü hal olarak gördüğü leysiyyeti temel kabul etmektedir.

⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 261,263.

⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 3; İbn Sînâ, *en-Necât*, 262.

2. İbn Sînâ Düşüncesinde Yoktan Yaratma Fikrinin Varlığının Güçlüğü

Kelâmî düşüncede Tanrı'nın yoktan yaratmasından söz edilebilmesi birkaç ilkeye bağlıdır. Birincisi, Tanrı'nın irade sahibi olması gerekir. Zira zorunluluk var ise orada yokluktan söz edemeyiz. İkincisi boşluk kabul edilmesi gerekir. Göstereceğimiz gibi İbn Sînâ'da ne Zorunlu varlık irade⁵⁶ sahibidir ne de boşluk kabul edilmektedir.⁵⁷ İbn Sînâ'nın bu koşullar hakkındaki görüşleri, onun nazariyesinden yoktan yaratma çıkar mı temel sorusuna cevap niteliği taşımaktadır. Öncelikle İbn Sînâ'nın zorunlu varlığa kelâmcıların kast ettiği anlamda bir iradenin atfedilmesine üç gerekçeyle karşı çıktığı anlaşılmaktadır:

- a) İbn Sînâ'ya göre irade kelimesinin anlamına yönelik farklı tanımlama biçimleri olsa da bu kelimenin içeriğinde istek ve dilek anlamı ön plana çıkmaktadır. Bu özellikler ise muhtaç olma durumunun bir göstergesidir. Bu durum, zâtî mükemmel olan varlık ile birlikte düşünülemez. Dolayısıyla bu özellikler zorunlu varlığa atfedilemez.⁵⁸ Nitekim bu özellikler, kendi eksikliğini tamamlayacak varlıkların niteliğidir. Bu konu hakkında ortaya konan argümanlar İbn Sînâ'yı ikna etmemiştir. Zira İbn Sînâ bunu tümel bir önerme ile şöyle ifade eder: "İrade ile hareket eden herkes mutlaka bir maksat gözetmektedir."⁵⁹ Buradan hareketle Tanrı kendini tamamlayacak bir şeye muhtaç olmadığından onun iradeye dayalı bir fiili yoktur. Burada şuna dikkat etmemiz gerekir ki İbn Sînâ'nın burada karşı çıktığı "irade" kelâmcıların kastetmiş oldukları anlamdaki irade anlayışıdır.
- b) İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığa iradeyi atfetmek, değişmeyi gerektirir. Zira ona göre yenilenen ve yeni meydana gelen şeyleri iradeye bağlamak, Zorunlu varlığa oluşmayı (hudûs) izâfe etmek olur.⁶⁰

⁵⁶ İbn Sînâ'da elbette irade kavramının var olduğu bir gerçektir. Fakat İbn Sînâ'nın söz konusu ettiği irade kelâmî literatürde yaratmaya temel oluşturan tanrısal iradeden çok farklıdır. Bizim burada irade ile kast ettiğimiz şey kelâmî literatürde kabul edilen iradedir, yani Tanrı'nın tercihte bulunmasıdır. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî tevhîdî Te'âlâ ve sıfâtihî, Mecmû'û rasâilî's-Şehyî'r-Reîs*, y.y., (Matba'atu Cem'iyet-i Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye:1354),9.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, 30,34.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 3/540, 559-560.

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/559.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3/540.

- c) İbn Sînâ'ya göre eğer varlıklar zorunlu varlık tarafından bir amaç uğruna yaratılıyor ise bu, Tanrı'da çokluğa neden olacaktır. Zira bu kendinde bir şeyin olmasını gerektirir ki o şey ile irade etmiş olsun.⁶¹

A şıkkında söz konusu ettiğimiz ve kelamcılar tarafından benimsenen irade kavramının anlamının içerisinde bir amaçlılık taşıdığı yönündeki yaklaşım İbn Sînâ tarafından reddedilmektedir. Zira ona göre zorunlu varlık amaçtan hali olması gerekir. İbn Sînâ'nın irade kavramına dair dile getirdiği yaklaşıma gelince o zorunlu varlığın iradesini insanın iradesine benzemediğine vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ zorunlu varlığın zat bakımından “salt aklî irade (el-irâdetu'l-'akliyyetu'l-mahda) ile irade” ettiğini ve “kendinden [sadır] olan bir şeyde “beklenti”ye (garaz)⁶² girmesi”nin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ salt aklî iradeyi insanın iradesinden farklı olduğunu orta koymakla salt aklî iradede bu niteliğin (garaz) bulunmamasını ister. Böylece salt aklî irade hakkında bize ipuçları vermektedir. İbn Sînâ'ya göre insanın iradesi bir amaç ve şevk içermektedir. Dolayısıyla insanî irade kendinde eksik olan bir şeyi tamamlamak için bir şeye yönelir.⁶³

Buna ilaveten İbn Sînâ irade kapsamında beklenti ve ihtiyaç dışında, üzerinde durduğu bir diğer mesele iradenin kaynağı meselesidir. İbn Sînâ burada iradenin kaynağı ve irade sürecini tetikleyen unsurun dış dünyada bulunan ve bir faili etkisi atına alan bir illet olmasını problem olarak görür.⁶⁴ İbn Sînâ'ya göre, insana atfedilen amaç, şevk, dış bir unsurdan etkilenme, kendisi için uygun olana yönelme gibi özellikler irade tanımının dışına çıkarılışa salt aklî iradeye ulaşılır. Dolayısıyla irade adına ilahi ilimden başka bir şey kalmaz. İbn Sînâ'nın irade yerine cûd kavramını tercih etmesi kendi sistematığı açısından anlamlıdır. Zira cûd kavramının içeriğinde karşılıksız ve koşulsuz cömertlik söz konusudur.⁶⁵

61 İbn Sînâ, *en-Necât*, 273-274.

62 Arapça ‘garaz’ sözcüğünün anlamı, beklentiye girilen ve bir fiil aracılığıyla ulaşılmaya çalışılan şeyin gerisindeki zihinsel ‘amaç’tır. Hasan Akkanat Türkçe ‘amaç’ sözcüğünün Arapça’da fazla atfı olması hasebiyle, bu kavramı İbn Sînâ'nın maksadına uygun olarak, yani “Tanrı'nın kendi zatında bulamadığı, dolayısıyla dışarıdan karşılamaya çalıştığı bir fayda’ya karşılık olarak ‘beklenti’ şeklinde çevirmeyi uygun gördüğünü ifade etmiştir. Bize göre de bu yaklaşım doğrudur. Dolayısıyla bizde ‘beklenti’ sözcüğünü tercih etmekteyiz. Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâli’de İlahi İrade kurgusu*, (İstanbul: Fecri 2020), 27.; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, (Beyrut:1993), 73.

63 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'r-Tenbihât*, 145.

64 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 22.

65 İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: ilâhiyyât, 295-296.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu eleştirel ilkelerden hareketle şu soruyu sormak kaçınılmaz olmuştur: Zorunlu varlığa, varlıkları meydana getirmesinde her hangi bir kasıt atfedemeyeceğimize göre, varlığa gelen, iradesiz mi, yani tabîi olarak mı meydana gelmiştir? İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlığın iradesi ile insanın iradesi aynı mahiyete sahip değildir, zira öyle olsa idi Zorunlu varlığın yaratmada bir amacı (garazı) olurdu.⁶⁶ Bundan dolayı İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlığın iradesi, O'nun ilminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ iradeyi şöyle tanımlar: “Varlığın feyezana etmesinde hiçbir amaca taalluk etmez; [irade], feyezanın bizzat kendisinden başka bir şey değildir.”⁶⁷ İbn Sînâ, bu bağlamda zorunlu varlıktaki iradeyi “cûd”⁶⁸ ile özdeş görmektedir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade etmektedir: “İrade çıkışın (feyz) aynıdır, bu manada olan irade bahşetme, varlık vermedir (cûd).⁶⁹ Başka bir yerde ise “irade cûd'dur” ifadesini kullanmaktadır.⁷⁰ Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığa “murîd” demenin manası, zorunlu varlığın bütün iyilik düzeninin (nizâm-ı hayrın) ilkesi olması ve Zorunlu varlığın bu nizâmı akletmesinden ibarettir:

“Bütünün O'ndan tabiat yoluyla [tabii olarak] ortaya çıkması söz konusu olamaz, [zira bu durumda] bütünün O'ndan gelen varlığı ne bilgi ile ne de O'nun rızasıyla olur. O, kendi zatını akleden saf bir akıl iken, bu nasıl doğru olabilir ki? Dolayısıyla O'nun bütünün kendisinden zorunlu olarak çıktığını akletmesi zorunludur; zira O, zatını ancak saf akıl olarak ve ilk prensip olarak akleder (...) Her zat/öz, kendisinden sudûr eden şeyi bilir, ona herhangi bir engel karışmaz... Dolayısıyla O, kendisinden meydana gelen şeyden razıdır ve dolayısıyla İlk, bütünün kendisinden feyezana etmesinden hoşnuttur.”⁷¹

İktibas edilen metinde İbn Sînâ, sudûr nazariyesinin, tabii bir feyz olmadığını vurgulamaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre bu durum, bilgi ve rızayı nefyetmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla İbn Sînâ, iradeyi, zorunlu varlığın kendisinden feyezana edilenden “hoşnut” olduğunu anlamaktadır.

⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlahiyyat*, 294-327.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 295.

⁶⁸ Bu kavram, felsefî terminolojide kök anlamına uygun olarak zatı gereği cömert olmak ve karşılıksız bir tutumla ikramda bulunmak anlamına gelmektedir.

⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 2/367; *en-Necât*, 257.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 296.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, 327.

Makalemiz boyunca İbn Sînâ'nın nazariyesinde *mutlak* yokluk anlayışı olmadığını göstermeye çalıştık. Dolayısıyla yukarıda da vurguladığımız üzere *mutlak* anlamda yoktan yaratmanın gerekli koşulları olan irade ve boşluk, İbn Sînâ tarafından zorunlu varlığa zarar verdiği gerekçesi ile reddedilmiştir. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın *mutlak* yokluktan yarattığını iddia etmek zorunlu varlık anlayışı ile birlikte düşünülemez. Kur'an'ın yaratmaya ilişkin tasvirini önemseydiği anlaşılan İbn Sînâ açısından yaratmada tabii bir nedensellik kaygısının varlığı gözden kaçmaz. Bunun en somut göstergelerinden biri, Tanrı'nın rızası/hoşnutluğu ifadesinin İbn Sînâ'nın yaratma anlayışında belirgin bir yere sahip olmasıdır. Bu durumda açıkça belirtmek gerekir ki İbn Sînâ kelâmî çevrelerdeki yoktan yaratma anlayışını eleştirirken, felsefî çevrelerin pür nedensellik üzerine kurulan anlayışına da sıcak bakmamıştır.

Kelamî acıdan yoktan yaratma için gerekli görülen ilkelerin İbn Sînâ tarafından kabul edilip edilmediği de ayrı bir sorunsaldır. Zira aşağıda alıntıladığımız metinde İbn Sînâ, “kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddeden bağımsız düşünülemez” ifadesi ile kelamcılarının yoktan yaratma için gerekli gördüğü boşluk ilkesi ile çeliştiğini vurgulamaktadır:

*Benzersiz yaratma, bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır. Ve kendisi zamansal yokluğun öncelediği şey, maddeden bağımsız kalamaz. Benzersiz yaratma, oluşturma tekvin ve sonradan meydana (ihdas) getirmeden derece bakımından yüksektir.*⁷²

Alıntıladığımız metinden hareketle İbn Sînâ'nın yaratma konusunda farklı düşündüğü grubun Kelamcılar olduğu söylenebilir. Zira benzersiz yaratmayı (ibdâ') kelâmîcılarının kullanmış olduğu *tekvin* ve *ihdastan* daha üstün görmektedir. İbn Sînâ'nın burada üzerine durduğu “kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddeden bağımsız kalamaz” ifadesi çok önemlidir. Zira metinden hareketle İbn Sînâ, neden ile nedenli arasında boşluğu kabul etmenin, maddenin ezeliğini kabul etmek anlamına geldiğine işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın söz konusu ettiği husus Mu'tezile'nin kabul ettiği ma'dûm meselesidir. İbn Sînâ'ya göre Mu'tezile'nin düşmüş olduğu hata, ma'dûm'u hem *mutlak* yokluk hem şey olarak kabul etmesidir. Zira onların dediklerinden “ma'dûm mevcuttur” sonucu çıkmaktadır ve bu mantiken saçmadır. İbn Sînâ ma'dûm'a zihinde bir varlık verse de, ona Mu'tezililer gibi bir zâtlık ya da şeylik yüklememektedir.⁷³ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yukarıdaki alıntısından

⁷² İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 139.

⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 31; İbn Sînâ'nın tahlilleri için bkz. *Metafizik*, I, 7-34.

hareketle zamansal yokluğun olduğu alanın ma'dûm kavramına karşılık geldiğini ve bu alanın şey olarak adlandırmasından ötürü maddesel olduğunu, bundan hareketle de asıl maddenin kadîmliğini ihdas görüşünde olduğunu iddia etmektedir. Burada önemli olan nokta İbn Sînâ'nın yaratma hususunda kadîmliğe karşı olmasıdır. Peki, İbn Sînâ'nın neden ile nedenli arasında zamansal bir boşluğun bulunmadığını iddia etmesi "âlemin kıdemini" savunmak anlamına gelmez mi? İbn Sînâ neden ile nedenli arasındaki ilişkiyi olurluluk, yani olurlunun zatından kaynaklanan muhtaçlık ile izah ettiği için, neden nedenliden zat bakımından önce gelmektedir. Ayrıca zatı bakımından varlığı yokluğundan öncelikli olmayan, tanımı gereği muhtaç olan bir şey nasıl kadîm olabilir?

İbn Sînâ'nın burada üzerinde durduğu husus ancak Mu'tezile'nin ma'dûma ontolojij gerçeklik anlamı verdiği söz konusu olabilir. Örneğin Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) açısından ma'dûm'un ontolojik bir değeri yoktur.⁷⁴ Kaldı ki İbn Sînâ'nın eleştirisi, onun yoktan yaratmayı kabul etmediğini gösterir. Fakat alıntuladığımız metinde geçen "benzersiz yaratma, bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır" ibaresinden hareketle İbn Sînâ'nın yoktan yaratmayı kabul ettiği iddia edilebilir. Atay da bu ifadeye dayanarak İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinde yoktan yaratma çıkabileceği kanaatinde. Ancak İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu bu ifade yoktan yaratmanın karşısında durmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın "madde, alet veya zaman olmaksızın" ifadesi ile sudûr/ ibdâ' nazariyesine işaret etmektedir. Yani zaman, alet ve madde olmak sızından kasıt Zorunlu varlık ve âlem arasında hiçbir boşluğun ve iradenin olmadığı vurgulanmak istenmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden kelamcılarının ve bizim benimsediğimiz ilkeler açısından yoktan yaratmadan söz etmek güç gözükmemektedir.

Sonuç

Felsefî ve kalamî düşüncede en önemli tartışma alanlarından biri yoktan yaratma meselesi etrafında cereyan etmektedir. En genel anlamda kalamî düşüncede yaratma, yoktan var etme (ex-nihilo), felsefî düşüncede ise sudûr

⁷⁴ Kādî Abdülcebâr, mümkün ma'dûmlar yaratılmadığını Tanrı'nın onları varlığa çıkardığına değinir. Tam olarak burası konunun anlaşılması için gereken temeldir. Zira mümkün ma'dûmların ontolojik gerçekliğe sahip olduğunu iddia edenlerin cevap vermesi gerektiği yer tam da burasıdır. Bu önermede mümkün ma'dûm "varlığa" çıkmadı, varlığa çıkmak için Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Yani varlık sıfatından mahrumdur. Varlık sıfatından mahrum olan bir tür için ontolojik demek tutarlı gözükmemektedir. Kādî Abdülcebâr, el-Muğnî, 13/369; Necrâni, el-Kâmil, 335, 337.

(emanation) şeklinde birer doktrine dönüşmüştür. Felsefî düşüncede yaratmaya dair en çarpıcı teorilerden biri kuşkusuz İbn Sînâ'nın ibdâ' kavramı kapsamında ortaya koyduğu perspektiftir. İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesi etrafında yoktan yaratmaya dair felsefî ve kelamî çözümlerler dikkat çekicidir. İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi kapsamında yer verdiği ibdâ' kavramı ve bu kavrama yüklediği anlama atıfla, onun sudûr nazariyesinin yoktan yaratmayı içerdiği veya yoktan yaratma şeklinde de anlaşılabilmesi iddia edilmiştir.

Bu iddiayı dile getiren düşünürlerden biri olan Atay, İbn Sînâ'nın ibdâ' kavramına yüklediği benzersiz/örneksiz yaratma anlamını hesaba katarak onun sudûr nazariyesinin yoktan yaratmayı içerdiğini savunmaktadır. Buna karşın bazı araştırmacılar Kemalpaşazâde'nin konuyu ilişkin yaklaşımından hareketle İbn Sînâ'nın ibdâ' kapsamında dile getirdiği leysiyet kavramının mutlak yokluk anlamı içermediğini düşünmektedirler. Başka bir ifade ile İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin yoktan yaratma şeklinde yorumlanamayacağını ifade etmektedirler. Zira leysiyet mümkünün mahiyetinin varlığa ve yokluğa maruz kalma mertebesinde. İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi kapsamında gündeme getirdiği ibdâ', yani örneksiz ve benzersiz yaratma tezi birbirine zıt iki farklı yorumu doğurmuştur. Birbirine karşıt bu iki yorumun odak noktasını leysiyet kavramı oluşturmaktadır. Atay, leysiyet kavramına mutlak yokluk anlamı verirken, Kemalpaşazâde ve onun görüşünü paylaşan araştırmacılar leysiyeti varlığa ve yokluğa maruz kalma mertebesi olarak anlamlandırmışlardır.

Oysa İbn Sînâ'nın yaklaşımını bütünsel bir tarzda kavramanın yolu sadece leysiyet kavramından hareketle değil aynı zamanda yoktan yaratma için gerekli olan irade ve boşluk ilkelerinin hesaba katılması ile mümkündür. Zira İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesi temelinde gündeme getirdiği yaratma tezinde irade ve boşluğa, zorunlu varlık için düşünülemeyeceği gerekçesiyle, yer verilmez. Atay'ın, İbn Sînâ'nın benzersiz/örneksiz yaratmaya ilişkin yaptığı "bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığı madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşması" tanımına dayanarak bunun yoktan yaratma şeklinde yorumlanabileceği iddiası güçlü bir gerekçe oluşturmamaktadır. Esasında bu iddia nihayetinde varlık ve yokluk ikilemine ve Tanrı ile âlemi birbirinden ayırma şeklindeki kelamî perspektifi temel almaktadır. Oysa İbn Sînâ düşüncesinde sudûr kapsamında gündeme gelen ibdâ', felsefî gerekçelerden ve bütünsellikten ayrı düşünülemez. İbn Sînâ düşüncesinde altı çizilmesi gereken biri onun zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki münasebeti ilişki bağlamında ele almış olmasıdır. Burada ilişkiyi değerlendirmek, ilişkiye

sahip olan şeyin kendisinden farklılık arz eder. İbn Sînâ düşüncesinde her ne kadar mümkün varlık başkası tarafından zorunlu kılınsa da zati olarak hep mümkün kalmaktadır. Başa bir ifade ile mümkün başkası ile zorunlu olsa da imkân vasfını kaybetmemektedir.

İbn Sînâ'nın ibdâ' temelinde gündeme getirdiği yaratma tezine ilişkin karşıt iddia ve yorumların odağında leysiyyet kavramı vardır. Leysiyyet mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki, varlığın ve yokluğun ötesindeki varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebedir. Yaratma meselesinde varlık-yokluk ikileminden hareket eden kimseler “yoktan yaratma” görüşünü savunarak âlemin yaratılmadan önceki durumu hakkında “Var değil” anlamında “sadece bir değilme”de bulunmuş olmaktadır. Buna karşılık felsefî yaklaşım, âlemin yaratılmasından önceki durumuna ilişkin varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimal üzerine kuruludur. Bu anlayışta “Var değil” ve “Yok değil” tarzında “iki değilme” söz konusu olduğu için bu durum leysiyyet terimi ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin leysiyyet kavramına ilişkin gramatik değerlendirmesinin daha tutarlı olduğu söylenebilir. Sonuç itibari ile İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinin yoktan yaratmayı içerdiği veya bir tür yoktan yaratma olarak yorumlanabileceği iddiası savunulabilir olmaktan uzaktır.

Kaynaklar/References

- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâlî'd İlahi İrade Kurgusu*, İstanbul: Fecr 2020.
- Çetin, Rabiye - Günel, Tuğba. “Kemalpaşazâde'de Ontik ve Epistemik Yeti Olarak Akıl”. *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri -1-*, ed. Murat vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 194-218.
- Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Fahrüddin er-Râzî. *Şerhu'l-İşarat* (Şerhayi'l-İşârât li'l-Hoca Nasîreddîn et-Tûsî ve li'l-İmâm Fahreddin er-Râzî). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.
- Fahreddin er-Razi, *Kelâm'a Giriş*, (el-Muhassal). çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- al-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfütü'l-felâsife) nşr.-çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 2005,71-72.
- al-Ghazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of The Philosophers)*. çev. M. E. Marmura Provo, Utah: Brigham Young U.P.,1997.

602 • İBN SİNÂ'NİN İBDÂ' NAZARİYESİ ETRAFINDA
YOKTAN YARATMA TARTIŞMASI

- Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale" (içinde) Engin Erdem-Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi'. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu". *Beytu'l-Hikme* 1/2 (2011), 104-132.
- Marmura, Michael E. "Avicenna and the Kalâm". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. ed. Fuat Sezgin. 7. Frankfurt: Institute für Genschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992.
- İbn Rüşd, *Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa*, thk. S.J. Maurice Bouyges, I-III Cilt. Beyrut, 1986.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* II. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ' et-Tabî'yyât: es-Semâ'ü't-Tabî'î, es-Semâ'ü't-Tabî'î*. nşr. Saîd Zâyid - İbrâhim Medkûr,. Kâhire: el-İdâretü'l- 'Âmme li's-Sekâfe, 1983.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. nşr. Mürtezâ. Tahrân: el-Mektebetü'l- Mürtezaviyye, 1364.
- İbn Sînâ. *el-Mubâhasât*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Beydâr 1423.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Süleymân Dünyâ. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-Meâd*. thk. A. Nûrânî. Tahrân: Müessesesi-i Mutâl'ât-i İslâmî, 1363.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n- Necât fi'l- Hikmeti'l- Mantıkîyyeh ve't- Tabîyyeh ve'l-İlahiyyat*. thk: Macit Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l- Cedîde,1982.
- İbn Sînâ. *el-İşârât*. nşr. Süleyman Dünyâ. b.y.: y.y., ts.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlahiyyât*. nşr. G. C. Anawati ve S. Zâyed. Kahire: el-Heyetü'l-âmme lişuûni'l-mâtâbii'l-emîriyye, 1960.