

# İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler\*

Muhammet Fatih KILIÇ

Araş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü

## Özet

Bu çalışma, kelâmcıların hudûs görüşüne İbn Sînâ'nın yönelttiği eleştirileri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla öncelikle kelâmcıların hudûs görüşü, İbn Sînâ'nın eleştirilerine konu olan boyutları ön plana çıkarılarak ele alınmıştır. Tanrı kanıtlanmasına zemin hazırlaması açısından âlemin sonradan yaratılmışlığı, bu çerçevede Tanrı'nın en belirleyici sıfatı olarak ezeliğin ortaya çıkması ve sıfatlar probleminin hâdis âlem fikrini anlamsız kılmayacak bir şekilde çözülmesine ilişkin gayret, kelâmcıların hudûs görüşünün bu çalışmada ele alınan boyutlarını oluşturmaktadır. İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs anlayışına yönelttiği eleştiriler ise dört noktada toplanmaktadır. İlk olarak âlemin hâdis olduğu düşüncesi birbirini doğuran ve teselsüle yol açan bir zaman anlayışını ortaya çıkardığından mantıksal açıdan kesinlik ifade etmez ve dolayısıyla kabul edilemez. İkinci olarak âlemin hâdis olması, tek başına bizi onun bir muhdisi olduğu sonucuna götürmez. Üçüncü olarak hudûs görüşü çerçevesinde kaldığımızda âlemin varlığının devamı hakkında muhdisin bir etkisinden bahsetmemiz imkânsızdır. Dördüncü olarak hudûs görüşü, Tanrı'nın yaratma fiilini sonraya bıraktığı için Tanrı'yı işlevsizleştirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, Kelâm, Felsefe-Kelâm İlişkisi, Hudûs, Yoktan Yaratma.

115

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*  
*ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

cilt 15 sayı 28 (2010/1), 115-134

\* Bu çalışmanın oluşumunda sağladığı katkı için Doç. Dr. Ömer Mahir Alper'e ve metni titizlikle okuyup gerekli tashihler ile tamamlayıcı tavsiyelerde bulunan Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya ile Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Düzenli'ye müteşekkirim.

ÂLEMİN YOKKEN SONRA var olması anlamına gelen *hudûs* kavramı ve bu kavramla irtibatlı olarak ortaya çıkan âlemin ne şekilde varlığa geldiği; ezeliği ve zamansallığı, klasik metafiziğin temel meselelerinden birini oluşturmaktadır. Tanrı-âlem ilişkisi ve buna bağlı olarak âlemin ezeliği ile zamansallığı tartışmaları ise felsefe tarihinin en kadim sorunlarından birini teşkil eden “ontolojik ilke” probleminin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik metafizik sistemlerde ilke problemi, fizik âlemin ötesinden verilen cevaplarla çözülmeye çalışılmış, bir diğer ifadeyle fizik, metafizik bir ilke üzerinden açıklanmıştır. İslam düşüncesi açısından ilke problemine verilen cevapların iki noktada temerküz ettiği söylenebilir: *Felâsife* cephesinde imkân delili; kelâm cephesindeyse *hudûs* delili. Bu iki disiplin arasında sözkonusu probleme verilen cevapların farklılaşmasından kaynaklanan tartışmalar ve karşılıklı eleştirilerin İslam düşüncesinde önemli bir literatür oluşturduğu söylenebilir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) meşhur *Tehâfütü'l-felâsife*'si, kelâmcıların filozoflara yönelik başta *hudûs*-*imkân* tartışmaları olmak üzere pek çok konudaki eleştirisine önemli bir örnek teşkil etmektedir. İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise Gazzâlî'nin bu eserine karşı kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te *hudûs*-*imkân* çerçevesinde sadece kelâmcıları değil; aynı zamanda filozofları da eleştirmektedir.

İslam felsefesi geleneğini anlamak açısından olduğu kadar felsefe-kelâm ilişkilerini anlamlandırmak açısından da önemli bir konuma sahip olan *hudûs* kavramı hakkında modern akademik çalışmaların daha ziyade kelâmcıların filozoflara yönelttiği eleştiriler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu çalışmada ise âlemin varlığını açıklamak üzere kelâmcıların benimsediği *hudûs* anlayışına dair, İslam felsefesi geleneğinin en etkili ismi durumundaki İbn Sînâ'nın değerlendirmeleri ortaya konulacaktır. Bu amaçla öncelikle kelâmcıların *hudûs* görüşü, İbn Sînâ'nın eleştirilerine konu olan boyutları ön plana çıkarılarak ele alınacak; ardından İbn Sînâ'nın eleştirileri incelenecektir.

### I. Kelâmcıların *Hudûs* Görüşü

Âlemin yokken sonradan var olması anlamındaki *hudûs*, kelâmcıların âlemin varlığını açıklamak üzere başvurdukları temel kavramlardan biridir. İslam kelâmcılarının neredeyse tamamı, âlemin

yoktan (*'adem*) varlık kazandığını savunmuşlar<sup>1</sup> ve âlemin, yokluk tarafından zamansal olarak öncelenmesi sebebiyle *hâdis* olarak nitelendirilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır.

Kelâmcıların çoğuna göre âlemin hâdis olması, hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kesin ve apaçık (*bedihî*) bir şekilde onun bir *muhdisi* (= yokluktan varlığa çıkararı) olduğu neticesini doğurmaktadır. Dolayısıyla âlemin hâdis olduğunu savunmak onlar için, iki öncül ve onları zorunlu olarak takip eden bir sonuç ortaya çıkarmaktadır:

*Âlem hâdistir.*

*Her hâdisin bir muhdisi vardır.*

*Âlemin de bir muhdisi vardır ki o Allah'tır.*

Bazı kelâmcılar ise iki öncül ve bir sonuçtan oluşan yukarıdaki kıyası aynen benimsemekle birlikte ikinci öncülü, tıpkı birinci öncül gibi akıl yürütme yoluyla elde edilen (*istidlâlî*) öncüllerden sayarlar.<sup>2</sup> Kelâmcıların âlemin hudûsuna ilişkin görüşlerinin Tanrı'yla ve O'nun varlığına ilişkin kanıtla yakından alakalı olması sebebiyle aşağıda kelâmcıların hudûs hakkındaki düşünceleri Tanrı'nın varlığına götüren bir delil olarak işlenecek ve bu çerçevede âlemin hudûsunun Tanrı'nın yaratmaya ilişkin sıfatlarıyla irtibatı ele alınacaktır.

## A. Hudûs Delili

Yukarıdaki kıyas formunu kullanarak âlemin hâdis olduğu düşüncesinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlayan ilk düşünürler, Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) ile Cehm b. Safvan'dır (ö. 128/720). Adı geçen iki düşünür kanalıyla intikal eden bu kanıtlama şekline genel karakteristiğini, Mu'tezilî kelâmcıların verdiği söylenebilir.<sup>3</sup> Hudûs delili olarak bilinen bu kanıtlama biçimi, arazlar üzerinden hareket etmesi yönüyle Mu'tezilî kelâmcıların elinde standart bir yapıya kavuşmuştur.<sup>4</sup> Hudûs deliline ilişkin bu standart yapının,

1 Hüsam M. El-Aloufî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, The National Printing and Publishing Co., Baghdad 1968, s. 189.

2 Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1971, s. 92-93.

3 Bkz. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. XVIII (İstanbul 1998), s. 305; a.mlf., *Allah'ın Varlığı*, s. 81-82.

4 Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York & Oxford 1987, s. 134.

sözkonusu delili farklı şekilleriyle benimseyen Sünnî kelâma<sup>5</sup> girmesi ise bilindiği kadarıyla Bâkılânî (ö. 403/1013) sayesinde gerçekleşmiştir.<sup>6</sup>

Bâkılânî, arazlar üzerinden âlemin hâdis oluşunu, birbirini takip eden üç aşamada ortaya koymaktadır: i. Arazların mevcûdiyeti. ii. Arazların hâdis olması. iii. Cisimlerin arazlardan ayrı kalamamasının bir sonucu olarak cisimlerin de hâdis olması. Bâkılânî, âlemin hâdis olduğuna ilişkin öncülün her aşamasını ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.<sup>7</sup> Yukarıda, hudûs delilinin birinci öncülü olan “Âlem hâdistir” öncülünün, pek çok kelâmcı için, sözkonusu delilin ikinci öncülünü zorunlu olarak gerektirdiğini belirtmiştik. Buna göre Bâkılânî, “Âlem hâdistir” öncülünü ispat ederek aslında “Her hâdisin bir muhdisi vardır” öncülünü de ispatladığını düşünmektedir:

“Nasil ki ‘yazıcı’ ve ‘sanatkâr’ kavramlarını ‘yazı’ ve ‘sanat’a nispet etmeden düşünemiyorsak (yani fâili fiilsiz tasavvur edemiyorsak), fiilin de fâilsiz olabileceğini düşünemeyiz. O halde her fiilin bir fâili olduğu gibi her hâdisin de bir muhdisi vardır. Âlemin hâdis olduğu ve her hâdi-

5 Sözelimi Sünnî kelâmın önde gelen imamlarından Eş‘arî (ö. 324/936), cisimlerin tesir ve değişimi kabul etmelerinden hareketle onların hâdis olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır; bkz. Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 78-79. Bir başka önemli Sünnî kelâm imamı Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre ise dış dünyadaki canlıları gözlemlediğimizde başta insan olmak üzere bütün canlı varlıkların sonradan olduğunu müşahade ederiz. Canlı varlıkların hâdis olduğu anlaşılınca onların emir ve idaresi altında bulunan cansız varlıkların da hâdis olduğu belirginlik kazanacaktır. Ayrıca, dış dünyada duyu organlarımız vasıtasıyla idrak ettiğimiz her cismin değişikliğe, tegayyür ve zevâlde maruz kaldığını ifade eden Mâtürîdî, tegayyür ve zevâlde yok oluşun bulunduğunu belirtir. O halde yokluğa muhtemel olan bir şeyin kendiliğinden var olması düşünülemez; onun bir başlangıcı olmak zorundadır. Mâtürîdî’nin âlemin hâdis olduğuna ilişkin ayrıntılı açıklamaları için bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, 2. bsk., İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 21-28.

6 Austryn H. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 299. Bâkılânî’yi önemli kılan bir diğer husus, İbn Sinâ’nın çağdaşı olması sebebiyle birtakım cümle ve itirazlarının filozofun eserlerine girmiş olmasıdır; bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna and the Kalâm”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, sy. 7, Institute für Genschiede der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1991-1992, s. 182-183.

7 Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, Dârul-Meşrik, Beyrut 1957, s. 18-23. Ayrıca bkz. Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 86-87; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 300; Davidson, *Proofs for Eternity*, s. 135-136.

sin bir muhdisi olduğu belirginlik kazandığına göre âlemin de bir muhdisi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır ki bu muhdis de yegâne ezeli varlık olan Tanrı'dır."<sup>8</sup>

Bu çerçevede Bâkîllânî, âlemin hudûsunu; yani yokken sonradan varlık kazanmasını açıklamak için bir muhdise muhtaç olduğumuzu; bu muhdisin de kadîm olan Tanrı olduğunu kanıtlamaya çalışır. Dolayısıyla âlemin bir muhdisi veya bir yaratıcısı olduğu sonucuna bizi götüren, âlemin yokken sonradan var olma niteliğidir. Bir başka ifadeyle, âlemin içinde bulunmadığı bir yokluk tarafından öncelenmesi, onun bir yaratıcısı olduğu sonucunu doğurmaktadır.

İbn Sînâ'nın çağdaşı meşhur Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da yine çağdaşı olduğu Bâkîllânî'ye benzer şekilde "Âlem hâdistir" öncülünü dört aşamada ortaya koyar: i. Arazlar; birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn gibi haller olarak cisimlerde mevcuttur. ii. Arazlar hâdistir. iii. Cisimler arazlardan ayrılamayacağı gibi onları önceleyemezler de. iv. Cisimler arazlardan bağımsız olamayacağı ve onları önceleyemeyeceği için tıpkı onlar gibi hâdis olmak zorundadır.<sup>9</sup>

Kâdî Abdülcebâr da tıpkı Bâkîllânî gibi âlemin hâdis olmasının mutlaka bir muhdisin varlığını gerektirdiğini belirtir. Dolayısıyla âlemin hâdis olduğunu kanıtlamak, aynı zamanda onun muhdisini; yegâne ezeli varlık olan Tanrı'yı kanıtlamak demektir.<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebâr da bizi âlemin muhdisine; yani Tanrı'ya götüren sebebin hudûs olduğunu düşünmektedir: "Muhdise [Tanrı'ya] olan ihtiyacın sebebi hudûstur."<sup>11</sup> İbn Sînâ'nın, kelâmcıların hudûs görüşüne yönelik eleştirisinin merkezî noktalarından birini oluşturan Tanrı'ya olan ihtiyacın sebebinin hudûs olduğu düşüncesi, esas itibarıyla sadece yukarıda görüşleri verilen kelâmcılar için değil; yok-

8 Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 23 vd. Ayrıca bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 92-93; Şerafeddin Gölcük, "Bâkîllânî", *DİA*, c. IV (İstanbul 1991), s. 532.

9 Kâdî Abdülcebâr'ın âlemin hudûsuna ilişkin delilinin belirtilen her bir aşamasına ilişkin ayrıntılı açıklamaları için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 2001, s. 53-72. Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr'ın âlemin hudûsuna ilişkin delilleri arasında bir mukayese yapan Davidson, Kâdî Abdülcebâr'ın delili ortaya koyuş biçimini yapı olarak daha sistematik; felsefi olarak da daha güvenilir bulur; bkz. Davidson, *Proofs for Eternity*, s. 139-140.

10 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 72.

11 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 73. Yine Mu'tezilî bir kelâmcı olan Rassâs'ın benzer ifadeleri için bkz. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 93.

tan yaratma teorisiyle irtibatlı olarak neredeyse bütün kelâmcılar için ortak bir noktayı oluşturmaktadır.<sup>12</sup>

Âlemin Tanrı'ya olan ihtiyacının sebebini, onun sonradan olması; yani hudûsu olarak tayin ettiğimizde, muhdisi olan Tanrı'nın yaratıcı olması bakımından onu öncelemesi; yani ezeliği önem kazanmaktadır. Bu nedenle, âlemin hudûsunu sağlaması açısından Tanrı'nın ezelik sıfatının kelâmcılar nezdinde kazandığı önem de bu noktada işaret etmek gerekmektedir. İslam kelâmcıları, Tanrı'nın en önemli sıfatının ezelik sıfatı olduğu noktasında ortak bir fikri paylaşmaktadır.<sup>13</sup> Sözkonusu ortak fikrin, herhangi bir şeyin Tanrı ile birlikte var olmasını doğuran her türlü bakış açısını, çok-tanrıcılığa götürebilmesi endişesiyle reddetme çabasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu çabanın ardında yatan temel nokta ise ezeliği Tanrı ile paylaşan varlığın, tanrısallığı da paylaşacağı ön kabulüdür.<sup>14</sup> Dolayısıyla kelâmcılar için, âlemin zamansallığı

12 Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, s. 188-189. Hudûs delili hakkında yapılmış, bu delili savunan kelâmcılar ve görüşlerini içeren bir çalışma için bkz. William L. Craig, *The "Kalâm" Cosmological Argument*, Macmillan, London 1979. Ayrıca bkz. Cafer Sadık Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God, with Contributions from Contemporary Western Philosophy of Religion*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2003, s. 165-178.

13 Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, s. 191. Konuya ilişkin kaynaklar için aynı yerdeki 3. dipnota bakılabilir. İbn Sînâ öncesi kelâmcılarda, kıdem sıfatının sahip olduğu merkezî konum hakkındaki ayrıntılı açıklamalar ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 136-141.

14 Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, s. 192. Alousî, yaratılışa ilişkin Kur'an ayetlerini (mesela bkz. 41/11) düşündüğümüzde, kelâmcıların savunduğu yoktan yaratma teorisinin aksine, Tanrı ile birlikte var olan birtakım varlıkların tanrısallığa hanel getirmesi şöyle dursun, sözkonusu ayetlerin, ilk/ana madde ile Tanrı'nın birlikte var olduğu düşüncesine daha yakın bir sonuç ortaya çıkardığını savunmaktadır; bkz. Alousî, *a.g.e.*, s. 193. Dolayısıyla Alousî Kur'an'ın, yoktan yaratma teorisinden ziyade ilk/ana maddeden yaratma düşüncesine daha yakın olduğunu ileri sürmektedir. Wolfson da, Kur'an'ın diğer kutsal metinlerden farklı olarak, yoktan yaratma teorisinden çok ilk/ana maddeden yaratma teorisini imâ ettiğini vurgulamaktadır; bkz. H. A. Wolfson, "The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation", *The Jewish Quarterly Review*, c. XXXVI, sy. 4 (Nisan 1946), s. 378. Bu gerekçelerden hareketle Alousî şu soruyu sorar: Kur'an'da açıkça bildirilmemiş yoktan yaratma teorisini savunan kelâmcıların "Ezeliği Tanrı ile paylaşan varlık tanrısallığı da paylaşır" ön kabulüne ilişkin hassasiyetleri acaba nereden kaynaklanmaktadır? Kendisi bu soruya şöyle cevap verir: Kelâmcıların "Ezeliği payla-

(*hudûs*) ile Tanrı'nın ezeliğine dayanan hudûs delili, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya imkân vermesi sebebiyle son derece merkezî bir role sahiptir.

Kelâmcıların hudûs delilinin bir sonucu olarak, ezeli olan Tanrı'nın âlemi sonradan meydana getirdiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kelâmcılara göre Tanrı'nın yaratma fiili sonradan fiile çıkmaktadır.<sup>15</sup> Bu noktada, Tanrı'nın doğrudan yaratmaya ilişkin sıfatı olan yaratıcılık (*halk*) sıfatının, kelâmcıların sonradan yaratma (*hudûs*) görüşü çerçevesinde ne türden bir niteliğe sahip olduğu sorusu akla gelmektedir. Bu soru bizi, hem sözkonusu sıfatın ve konusunun ezelilikle olan irtibatı; hem de İbn Sînâ'nın sonradan yaratma teorisini savunan kelâmcılara yönelik eleştirileri açısından ilgilendirmektedir.

şan tanrısallığı da paylaşır” ön kabulüne ilişkin hassasiyeti, onların diğer inanç sahipleriyle, bilhassa âlemin ontolojik anlamda kıdemini savunan Dehrîlerle yüzleşmesinden sonra kendilerini içinde buldukları savunmacı pozisyondan kaynaklanmaktadır. Dehrîlerde, her şeyi yaratan bir tanrı anlayışı sözkonusu değildir. Onlara göre ezeli bir nitelik taşıyan âlem, kendi kendine ve kendisi sayesinde varlık kazanmıştır. Tanrı'nın varlığını kanıtlama hususunda, karşılarında O'nun varlığını inkâr ederek âlemin ontolojik anlamda kıdemini savunan Dehrîleri bulan kelâmcıların elinde, *isbât-ı vâcib* için, Tanrı'nın mutlak ezeliği ile âlemin zamansallığını savunmaktan başka bir yol kalmamıştır. Böylece, evveleminde âlemin kıdemini reddederek hâdis olduğunu kanıtlamaya girişmişler, daha sonra her hâdisin bir muhdisi bulunması gerektiğini; âlemin de muhdisinin (yaratıcısının) yegâne ezeli-ebedî varlık olan Tanrı olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla kelâmcılar, Tanrı'nın en mühim sıfatının ezelik sıfatı olduğunu düşünmüşlerdir. Şayet maddî nesnelere, Tanrı'nın bu eşsiz sıfatını paylaşırlarsa, O'nun varlığına bizi götüreceği bir delil kalmayacaktır. Bu nedenle kelâmcıların gözünde âlemin ezeliğini savunmak, tanrısızlığı savunmakla eşdeğer hale gelmiştir; bkz. Alousi, *a.g.e.*, s. 193-194. İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl* adlı eserinde, filozoflar ve kelâmcılar arasındaki âlemin hudûsu ile kıdemi tartışmalarına değindiği sayfalarda, kelâmcıların savunduğu “âlemin bir bütün olarak yoktan yaratıldığı”, yani “hâdis olduğu” düşüncesinin, şeriatın zâhiriyle uyumlu olmadığını bazı ayetlerden örnekler vererek (11/7; 41/11) belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre Tanrı'nın salt yokluk ile birlikte var olduğuna işaret eden dinî bir kanıt yoktur; bu nedenle kelâmcıların yoktan yaratma hakkındaki düşünceleri sadece bir yorumdan ibarettir. İbn Rüşd, bu konuda filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilafı bir yorum farkı olarak değerlendirir ve fıkıh terminolojisindeki ictihad kavramını dile getirerek, görüşünde isabet edenin mükâfat kazanacağını; hatalı olanın ise mazur sayılacağını ifade eder; bkz. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul ts., s. 87-89.

15 Mesela bkz. Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 36; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 60.

## B. Yaratma Sifatının Niteliği

Kelâmcıların, Tanrı'nın âlemi sonradan yaratmış olduğuna ilişkin düşünceleri, onların genel olarak Tanrı'nın sıfatlarına; hususî olarak da yaratma sıfatına ilişkin görüşlerinde belirleyici bir role sahip olmuştur. Ancak, âlemin sonradan yaratılmış olduğuna ilişkin düşüncelerin sıfatlar bahsine uygulanması, farklı birtakım bakış açlarına yol açmıştır. Bunlar, genel hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir:<sup>16</sup>

1. Başta Hişâm b. el-Hakem (ö. 190/806?) olmak üzere Râfîzîlerden bir grup, Tanrı'nın yaratma sıfatı dâhil olmak üzere bütün sıfatlarının hâdis olduğu görüşündedir. Onlara göre, bilgi ve irade sıfatları gibi yaratma sıfatı da konusu (*mahlûk*) meydana geldiğinde varlık kazanır. Eğer yaratma sıfatının ezeli olduğunu ileri sürersek, konusu olan âlemin de ezeli olduğunu kabul etmemiz gerekir. Âlemin ezeliliği kabul edilebilir olmadığından yaratma sıfatı da ezeli olamaz.<sup>17</sup>
2. İbn Küllâb'ın (ö. 240/854?) formüle ettiği ve -birtakım değişikliklerle de olsa- Sünnî kelâmcıların savunduğu görüşe göre yaratma sıfatı da dâhil olmak üzere bütün ilahî sıfatlar ezeldir. Bu görüşü benimseyenlere göre, diğer bütün sıfatlar gibi yaratma sıfatı da konusu olmaksızın ezeli olarak vardır. Bu durum, Tanrı'dan başka birtakım ezeli varlıkların mevcudiyetini gerektirmez. Çünkü diğer ilahî sıfatlarla birlikte yaratma sıfatı, O'ndan ayrıca var olmaz. Şayet biz onları zamansal olarak görsek, bu defa Tanrı'yı birtakım zamansal hususiyetlerle tasvir etmiş oluruz. Bu durum kabul edilebilir olmadığından, diğer bütün ilahî sıfatlar gibi yaratma sıfatı da konusu olmaksızın ezeldir.<sup>18</sup>

16 Buradaki üçlü tasnifin genel çatısını Alousî'den aldım; bkz. Alousî, *a.g.e.*, s. 194-195.

17 Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 65-67.

18 Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 163-164. Sünnî kelâmın önde gelen imamlarından Mâtürîdî, bütün ilahî sıfatlarla birlikte yaratma (*tekvîn*) sıfatının da ezeli olduğunu belirttikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "Denilirse: Allah ezelde tekvîn sıfatına sahip olmakla nitelendirildiğine göre yaratıklar da neden ezelde mevcut olmamıştır? Cevap verilir: Nesnelere nitelendirildiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvînle nitelenmiştir. Bu, nesnelere ilahî kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, ta ki her şey planlanan zamanda vücut bulsun. Burada sonradan oluşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilahî ilimle değil. Fiilen vücut bulan şey, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişiklik olmadan, bilahare ve her oluşan nesne gibi vücut bulmaktadır"; bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 61-62.



3. Mu'tezile, zâtî ve fiilî sıfatlar arasında bir ayrım yaparak fiilî sıfatlardan sayılan yaratma sıfatının hâdis olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre başta yaratma sıfatı olmak üzere bütün fiilî sıfatlar, konuları meydana geldiği zaman varlık kazanır. Aksi takdirde yaratmanın ezeliyle irtibatlı olarak birtakım ezeli varlıkları kabul etmemiz gerekir. Ancak bilme sıfatı gibi zâta ilişkin sıfatlar ezeli olabilir. O halde yaratma sıfatı da dâhil olmak üzere bütün fiilî sıfatlar hâdistir.<sup>19</sup>

Tanrı kanıtlanmasına götürmesi açısından âlemin sonradan yaratılmışlığı, bu çerçevede Tanrı'nın en belirleyici sıfatı olarak ezeliğin ortaya çıkması ve sıfatlar probleminin hâdis âlem fikrini geçersiz kılmayacak bir şekilde çözümlenmesine ilişkin gayret, kelâmcıların hudûs görüşünün bu çalışmada ele alınan boyutlarını oluşturmaktadır. Esasında kelâmcıların hudûs görüşü, burada ele alınandan daha ayrıntılı boyutlara ve ilişkilere sahiptir. Ancak kelâmcıların hudûs görüşü, bu çalışmada, İbn Sînâ'nın eleştirisi açısından ele alındığı için, yukarıda ortaya konulan boyutlarla yetinilmiştir. Artık, kelâmcıların hudûs görüşüne ilişkin yukarıda yapılan açıklamaların oluşturduğu zeminde, İbn Sînâ'nın eleştirilerine geçebiliriz.

## II. İbn Sînâ'nın Eleştirileri

Her şeyden önce İbn Sînâ ontolojisinde yoktan yaratma ve kelâmcıların savunduğu şekliyle hudûs düşüncesine yer verilmediği belirtilmelidir.<sup>20</sup> Ona göre âlemdeki çokluğun nihai anlamda fâil sebebi

19 Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, s. 323. Alousî, Eş'arî'nin yaratma sıfatına ilişkin düşüncelerinin, Mu'tezile'nin konu hakkında belirtilen yaklaşımına benzerlik arz ettiğini vurgulamaktadır: Eş'arî'ye göre -tıpkı Mu'tezile'de olduğu gibi- sıfatlar, konularıyla aynı zamana rastlamak zorunda değildir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı nokta ise, sıfatları hem Tanrı'nın bir parçası olarak görmeyi hem de onları Tanrı'dan ayırmayı yanlış bulmasıdır. Yazarın konuya ilişkin görüşleri için bkz. Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, s. 195-196.

20 Bu, İbn Sînâ'nın felsefesinde hudûsun yer almadığı anlamına gelmez. Zira hudûs kavramını ilk metinlerinden itibaren kullanmış olan filozof, bu kavrama yeni bir yorum getirmekte ve sisteminde önemli bir yer vermektedir. Daha önce, âlemin bir bütün olarak zamansal anlamda sonradan varlık kazandığını ve bu manada hâdis olduğunu savunan kelâmcılardan farklı olarak İbn Sînâ, ontolojisinde yer alan ay-üstü ve ay-altı âlem tasnifiyle irtibatlı olarak iki tür hudûsa işaret etmektedir. Ay-üstü âlemde yer alan akıllar, nefes ve maddeleriyle birlikte felekler, bütün bir göksel hareket ile bu hareketle varlık kazanan zaman, "zâtî hudûs"un konusu olmaktadır. "Zâtî hudûs"a konu olan varlıklar, zamansal anlamda ezeli'dir. Onların nihai anlamda varlık sebebi olan Tanrı ile aralarında zaman yoktur. Çünkü varlık

Tanrı'dır. Âlemdeki sözkonusu çokluk "Birden ancak bir çıkar" ak-siyomundan hareketle sudûr teorisi üzerinden açıklanmaktadır.<sup>21</sup> Sudûr teorisi, zorunlu ve ezeli bir akışı öngörmekte ve yokluğa ontolojik bir statü vermemektedir.<sup>22</sup> Akıllar, nefis ve maddesiyle birlikte feleklerden oluşan ay-üstü âlem, varlık sebebi olan Tanrı'dan ezeli olarak taşıdığı için yokluğu düşünülmemeyen, yani sebebi var olduğunda kendisi de olmak zorunda olan bir varlık sahasıdır. Dolayısıyla ay-üstü âlem, yokluğu tarafından zamansal anlamda öncelenmez; onu önceleyen sadece sebebi durumundaki Tanrı'dır.<sup>23</sup>

veren sebepler, varlık kazanan sebeplerini zamansal olarak değil; sadece zâtî/ontolojik açıdan öncelemektedir. Ay-altı âlemi oluşturan ve mevcudiyet kazanmasında maddenin aracılık ettiği oluş-bozuluşa konu cisimler, bu cisimlerin muhtelif hareketleri ve bu hareketlerin oluşturduğu zaman ise "zamansal hudûs"un konusu olmaktadır. Zamansal hudûsa konu olan varlıklar, sonradan mevcudiyet kazanmıştır ve kelâmcıların kastettiği anlamda hâdistir. Nihâî anlamda varlık sebebi olan Tanrı tarafından hem zâtî hem de zamansal olarak öncelenmektedirler. Konuyla ilgili olarak bkz. Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, s. 200-207, 219-223; Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 24-54.

- 21 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. A. Nûrânî, Müessesesi-i Mütâla'ât-i İslâmî, Tahran 1363, s. 78-86; a.mlf., *eş-Şifâ'el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati & Saïd Zâhid, Kahire 1960, c. II, s. 403-414; a.mlf., *en-Necât*, el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye, Tahran 1364, c. II, s. 274-284.
- 22 İbn Sînâ, *ma'dûm* (yokluk) hakkında ancak var olan sayesinde konuşabileceğimizi ifade etmektedir. Ona göre ma'dûmun gerçek anlamda varlığı yoktur, sadece var olana nispetle zihinsel bir varlığı olabilir; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'el-İlâhiyyât*, c. I, s. 32-34. Esasında filozofun ma'dûm hakkındaki açıklamaları, Sünnî kelâmcılardan çok Mu'tezilî kelâmcıları hedef almaktadır. Zira Sünnî kelâmcılar da *ademi şey* olarak gören ve *şey'iyyeyi* Tanrı'nın yaratımından bağımsız olarak değerlendiren Mu'tezilî ma'dûm doktrinini eleştirmektedir; bkz. Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, s. 202-207. Ayrıca ma'dûm doktrinini Mu'tezilî ontolojideki önemine ilişkin olarak bkz. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2004/1), s. 94. Onlara göre sözkonusu anlayış, âlemin mutlak yokluktan değil de herhangi bir failin fiilinden bağımsız olarak ilk maddeden veya imkândan vücuda geldiği inancını dolaylı olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla bu anlayış, âlemin Tanrı ile birlikte var olduğu düşüncesini doğurmaktadır; mesela bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 110-118. Ancak belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'nın Mu'tezilî ma'dûm doktrinine ilişkin itirazının kaynağı ile Sünnî kelâmcılarınki farklıdır. İbn Sînâ sözkonusu yaklaşımı, "Hiçten bir şey çıkmaz" ya da "Birden bir çıkar" düşüncesi zemininde eleştirmekte iken Sünnî kelâmcıların eleştirisinin sebebi, ma'dûm doktrinini en önemli ilahî sığata, yani ezeliliğe halel getirmesidir.
- 23 İbn Sînâ'nın ilke problemine verdiği cevabın genel hatlarıyla ele alındığı bir çalışma için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, II/2 (Kasım 2009), s. 80-96.

İbn Sînâ'nın kelâmcılardan bu noktada ayrıldığı hemen fark edilecektir. Bir önceki kısımda da ifade edildiği üzere kelâmcılara göre ilke problemi yoktan yaratma teorisi zemininde açıklanmalıdır: Âlemin varlığı, yokluğu tarafından zamansal anlamda öncelenir. Esasında âlemin varlığını açıklayan da yokluk tarafından öncelenmesi; yani hâdis olmasıdır. İbn Sînâ, ay-üstü âlemi zamansal anlamda ezeli görürken kelâmcılar, bütün bir âlemi hâdis olarak değerlendirmektedir. Bu görüş ayrılığı, İbn Sînâ'nın kelâmcıları hudûs görüşleri bağlamında eleştirmesine neden olmuştur.

İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs görüşüne ilişkin eleştirileri dört ana başlıkta toplanabilir: i. "Âlem hâdistir" öncülünün zayıflığı. ii. Tanrı'ya olan ihtiyacı açıklamada hudûsun yetersizliği. iii. Hâdisin varlığını sürdürmesi açısından hudûs görüşünün yetersizliği. iv. Tanrı'yı âtil bırakmak suretiyle O'nun münezzehliğine halel getirmesi.

### 1. "Âlem hâdistir" Öncülünün Zayıflığı

İbn Sînâ, âlem için zamansal bir başlangıç varsayanların delillerini ele alıp onların mantıksal kıyaslamalarını tahlil ettiği bir risalesinde, kelâmcıların Tanrı kanıtlaması için ortaya koydukları hudûs delilinin birinci öncülünü oluşturan "Âlem hâdistir" önermesini, şüpheli öncüller arasında saymaktadır.<sup>24</sup>

Filozof, âlem için zamansal bir başlangıç varsaymamız durumunda, bizi yoklukta öncelik-sonralık problemiyle karşı karşıya bırakan, hal-i hazırda içinde bulunduğumuz âlemden önce bir başka âlemin bulunma ihtimalinin sözkonusu olduğunu belirtmektedir. Eğer bu âlemden önce bir başka âlemin bulunma ihtimali varsa o zaman, bulunması muhtemel olan âlemden önce de başka bir âlemin var olması mümkün hale gelir. İçinde yaşadığımız âlem henüz yokken birbirini önceleyen sonsuz sayıda âlemlerin bulunma ihtimali ise bizi sonsuza değin süren bir teselsüle götürür. Teselsülün felsefî olarak tutarlı bir sonuca ulaşmaya mani olduğu ortadadır. O halde denebilir ki, İbn Sînâ'ya göre hal-i hazırdaki âlemi zamansal bir başlangıca sahip anlamında hâdis olarak görmek ve böylece bu âlemin yokluğunda öncelik-sonralık problemiyle karşı karşıya kalmak bizi teselsüle; yani felsefî anlamda tutarsızlık ve çelişkiye

24 İbn Sînâ, "Risâle fî mâ tekarrara indehû mine'l-hükûmeti fî hucesi'l-müsbitin li'l-mâzî mebde'en zamâniyyen ve tahlilihâ ile'l-kıyâsât", *Hudûsü'l-âlem* içinde, nşr. Mehdi Muhakkık, Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî, Tahran 1377 h.ş., s. 139.

götürür.<sup>25</sup> İbn Sînâ'nın bu eleştirisi, zaman ve zamanın sebebi olan hareketin başlangıcına ilişkin görüşleriyle paralel olarak anlaşılmalıdır. Çünkü filozof, zamanı ve sebebi olan hareketi, zamansal anlamda ezeli olarak görmektedir.

İbn Sînâ, zamanı ezeli olarak görmeyip onun için zamansal bir başlangıç varsaymamız halinde, felsefi olarak tutarlı bir sonuca ulaşmamızın imkân dışı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, zamanı bir noktadan başlatırsak, sözkonusu kavramın önceliği ve sonralığı barındırması dolayısıyla, onu başlattığımız noktanın da bir öncesi ve sonrasının bulunması zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Dile getirilen öncelik ile sonralık zamanı meydana getirdiğinden, onu başlattığımız noktadan evvel bir önceliğin bulunması gerekmektedir. Sözkonusu bu öncelik, zaman kavramına dâhil olduğu için zamanı başlattığımız noktadan evvel de bir zaman olmak zorundadır. Zamanı önceleyen şeyin yine zaman olduğunu; dolayısıyla zamanın öncelik veya sonralık kavramlarıyla herhangi bir irtibatı bulunmaması gerektiğini ifade eden İbn Sînâ, buradan hareketle birbirini doğuran ve bizi teselsüle götüren zaman kavrayışını reddeder ve bir bütün olarak zamanın sürekli (*muttasıl*) ve ezeli olduğunu savunur.<sup>26</sup>

Hiç kuşkusuz zamanın sürekliliğini ve ezeliğini sağlayan, onun varlık sebebini teşkil eden sonsuz gökyüzü hareketidir.<sup>27</sup> Gökyüzü hareketi, kendiliğinden oluşmaz; onun da bir varlık sebebi olmak zorundadır. Her sebep sebeplisini öncelediği için hareketin sebebi, hem hareketi hem de sebebi hareket olan zamanı öncelemektedir. Peki, varlığı kendinden olmadığı için yokken sonra bir sebep sayesinde var olan hareketin öncesinde bir zaman varsayılabilir mi? Kuşkusuz zaman ancak hareketle var olduğu için hareketten önce bir zaman varsayacak olsak hareketten önce bir hareketin bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü zaman, hareketin sayısı olduğu için ancak hareketle var olur. Bu durumda her hareketten önce bir başka hareket olur ki sonunda bütün bu hareketlerin içinden geçerek mutlak harekete ulaşmak zorunda kalırız. Aksi halde son-

25 İbn Sînâ, "Huceci'l-müsbitîn", s. 144-152; a.mlf., *eş-Şifâ'et-Tabî'iyyât (I): es-Semâ'ü't-tabî'i*, nşr. Said Zâ'id & İbrâhim Medkûr, el-İdâretü'l-'âmme li's-sekâfe, Kahire 1983, s. 233-235; a.mlf., *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Beydâr, Kum 1423, s. 353.

26 İbn Sînâ, "Huceci'l-müsbitîn", s. 156; a.mlf., *es-Semâ'ü't-tabî'i*, s. 233-235; a.mlf., *el-Mübâhasât*, s. 353.

27 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleymân Dünyâ, Dâru'l-ma'ârif, Kahire ts., c. III, s. 163.

suza değin her hareketten önce bir başka hareketin var olduğunu düşünmemiz gerekir ki bu bizi teselsüle götürür. O halde sonuçta ulaştığımız mutlak hareketten önce ne bir başka hareket ne de buna bağlı olarak bir zaman sözkonusu olabilir. Bu mutlak hareketi önceleyen bir tek sebep vardır ki o da bu hareketin yaratıcısı (*mübdi'*) olan Tanrı'dır. Tanrı, hareketin varlık veren sebebi olduğu için ve varlık veren sebepler sebeplilerini sadece zât açısından önceliklerinden Tanrı'nın hareketi ve hareketle varlık kazanan zamanı öncelemesi sadece zât açısından sözkonusu olabilir. O halde hareketin ve hareket sayesinde varlık kazanan zamanın zamansal açıdan bir başlangıcı olmadığı açıklığa kavuşmuştur.<sup>28</sup> Dolayısıyla hareket ve zaman, zamansal anlamda bir başlangıca sahip değilse, o ikisinin varlık kazanmasını mümkün kılan ay-üstü âlemdeki varlıkların da zamansal anlamda bir başlangıcının olmaması gerekmektedir.

Âlemin hâdis olduğuna ilişkin öncülün, doğru bilgi veren kıyasın geçerli bir öncülü olamayacağını, ortaya konulan gerekçelerle göstermeye çalışan İbn Sînâ, bu noktadan hareketle, geçmiş açısından zamansal anlamda sonluluğun imkânsız olduğu sonucuna varmaya çalışmaktadır. Böylece, zaman ve onun sebebi olan hareket açısından âlemin sonlu ve bir başlangıca sahip olduğu düşüncesini eleştiren filozof, sözkonusu düşünceye dayanan âlemin hâdis olduğu öncülünü de hatalı bulmaktadır.

## 2. Tanrı'ya Olan İhtiyacı Açıklamadaki Yetersizliği

Âlemin hâdis olduğuna ilişkin öncülün, kelâmcıların çoğu için her hâdisin bir muhdisi olduğu sonucunu zorunlu olarak doğurduğunu ifade etmiştik. İbn Sînâ, âlemin hâdis olduğuna ilişkin birinci öncülün, kesin bilgiye götüren kıyasta bulunamayacağını ifade etmekle aslında, bu öncüle dayanan "Her hâdisin bir muhdisi vardır" şeklindeki ikinci öncülü de geçersiz bulmuş olmaktadır. Öte yandan filozof, âlemin hâdis olduğuna ilişkin öncülü kabul etmemiz halinde dahi bu kabulün, takip eden öncülü zorunlu olarak gerektirmediğini düşünmektedir.

Kelâmcıların, sözkonusu iki öncülün birbiriyle olan irtibatını kurrarken ortaya koydukları, muhdise olan ihtiyacın sebebinin hudûs olduğu düşüncesi, İbn Sînâ'nın kelâmcıları doğrudan hedef alıp

28 İbn Sînâ'nın genel anlamda hareket ve zamanın ezeliğine ilişkin gerekçelendirmeleri ile bunların tahlili için bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 80-86.

eleştiriye tâbi tuttuğu önemli noktalardan birini oluşturur. Filozofun konuya ilişkin eleştirisinin temelini, varlık veren muhdisin etkisinin hâdisin yokluğunda değil; varlık kazanması anında olduğu hususu oluşturur:

“Bil ki yokluğundan sonra bir şeye varlık veren fâilin mefûlü için iki durum vardır: Önceki yokluk ile şu andaki varlık. Mefûlün önceki yokluğunda failin herhangi bir etkisi yoktur; onun etkisi kendisinden sadır olan mefulün varlığında ortaya çıkmaktadır.”<sup>29</sup>

Bu alıntıdan açıkça anlaşıldığı üzere İbn Sînâ, mefûlün (hâdisin) varlık kazanmasının sebebinin, onu yokluğun öncelemesi anlamındaki hudûs olamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Çünkü fâil (*muhdis*), yokluğun sebebi değil; varlığın sebebidir. Muhdisin hâdis olan varlığın mevcudiyet kazanmasındaki etkisi, hâdisin yokluğu esnasında sözkonusu olamaz. Onun etkisi hâdisin mevcudiyet kazandığı anda gerçekleşir. Dolayısıyla hâdis olan varlığın bir muhdis tarafından zamansal anlamda öncelenmesi, bizi hâdisin meydana gelmesinin sebebi olan muhdise götürmez.

Hâdis olan varlığın içinde bulunmadığı bir yokluk tarafından öncelenmesinin bir tek sebebi olabilir. Bu da hâdisin yokluğu esnasında ona varlık verecek bir sebebin bulunmamasıdır. Dolayısıyla hâdis olan varlığın içinde bulunmadığı bir zaman tarafından öncelenmesi, bizi muhdisin varlığına değil; bilakis yokluğuna götürür. Şu halde, -İbn Sînâ terminolojisiyle ifade edecek olursak- sebebin sebepliye tesiri, onun varlığı noktasında olduğuna göre, sebeplin varlığının sebebi, kendisini zamanın öncelemesi (*hudûs*) değil; onu var kılan bir sebebe ihtiyaç duymasındır.<sup>30</sup>

İbn Sînâ kelâmcıların, muhdise (Tanrı'ya) olan ihtiyacın sebebi ni hudûs olarak değerlendirmelerinden hareket eden “Her hâdisin bir muhdisi olduğu”na ilişkin ikinci öncülüne yönelik bu eleştirilerinin ardından kendi görüşünü ortaya koyar. Ona göre “Zorunlu Varlık'a, [Tanrı'ya] olan ihtiyacın sebebi, zayıf akıllı birtakım kelâmcıların vehmettiği üzere hudûs değil; [mümkün varlığın sebepli olma hali, yani] imkânıdır”.<sup>31</sup> Buna göre, varlık kazanması için bir sebebe muhtaç olan mümkün varlık, bir sebep tarafından

29 İbn Sînâ, *en-Necât*, c. III, s. 213.

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ'el-İlâhiyyât*, c. II, s. 384; a.mlf., *es-Semâ'ü't-tabî'î*, s. 17; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 90-94; a.mlf., *Uyünü'l-hikme*, nşr. Muvaffak Fevzî el-Cibr, Dâru'l-yenâbî', Şam 1996, s. 89; a.mlf., *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî, Tahran 1404, s. 84-85; a.mlf., *el-Mübâhasât*, s. 274-275.

31 İbn Sînâ, *en-Necât*, c. III, s. 213. krş. bu çalışmadaki dn. 11.

öncelenerek vücuda gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya olan ihtiyaç, O'nun mümkün varlığın sebebini teşkil ederek onu meydana getirmesinden kaynaklanmaktadır. O halde Tanrı'ya olan ihtiyacın sebebi, kendisinin hiçbir etkisinin bulunmadığı, hâdisin bir yokluk tarafından öncelenmesi ya da hudûsu değil; mümkün varlığın sebepli olma halidir.<sup>32</sup>

Daha önce ifade edildiği gibi, kelâmcılara göre Tanrı'ya olan ihtiyacın sebebi âlemin hudûsudur ve bu çerçevede en önemli ilahî sıfat Tanrı'nın âlemi zamansal anlamda önceleyerek var kılmasına imkân tanıyan ezeliyet sıfatıdır. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ, bu hususta kelâmcılara katılmamakta ve âlemin zamansal anlamda hâdis olmasının bizi onun muhdisine götürmeyeceğini savunmaktadır. Bu şekilde filozof, kelâmcıların her hâdisin nihaî anlamda hâdis olmayan (ezelî) bir muhdise muhtaç olduğuna ilişkin ikinci öncülünü de temelsiz bulmuş olmaktadır.

### 3. Hâdisin Varlığını Sürdürmesini Açıklamadaki Yetersizliği

İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için başvurduğu sebeplilik ve sudûr teorisine göre varlık veren sebep, aynı zamanda varlık verdiği şeyin sürekliliğini de sağlamaktadır.<sup>33</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ için Tanrı'nın hem âlemin varlığının hem de sürekliliğinin kaynağı olduğu açıktır. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın, kelâmcıların hudûs görüşünü eleştirdiği noktalardan bir diğeri de onların âlemin varlığını sürdürmesi açısından Tanrı'ya olan ihtiyacını açıklayamamasıdır:

“Hâdis olan varlığın, hudûsundan sonra varlığının sabit olup sürmesi mümkün değildir. Nerede kaldı bizzat varlık kazanması. [Eğer hudûsu kabul edecek olursak] bir şey hudûsa geldiğinde varlığı zorunlu olmuştur. Varlığında ve varlığının sürmesinde bir sebebe ihtiyacı yoktur. (...) Biz biliyoruz ki hâdis olan şeyin varlığı ile varlığını sürdürmesi, kendinde zorunlu değildir. Hâdisin kendinde zorunlu ve varlığı sürekli olmayan hudûs vasıtasıyla zorunluya dönüşmesi muhal olduğu gibi hâdisin varlığını sürdürmesinin de hudûs vasıtasıyla olması muhaldir.”<sup>34</sup>

32 Marmura, “Avicenna and the Kalâm”, s. 180. İbn Sînâ'nın âlemin varlık kazanmasını açıklama konusunda hudûs görüşünün yetersizliğine ilişkin eleştirileri ile bu konuda ortaya koyduğu kendi yaklaşımı hakkında geniş açıklamalar için bkz. Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, s. 219-223.

33 Rahim Acar, “Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 15 (2003/2), s. 212.

34 İbn Sînâ, *en-Necât*, c. III, s. 237.

Buna göre İbn Sînâ, kelâmcıların hudûs görüşünü, hâdisin varlığını sürdürmesi noktasında muhdisin rolünü zayıflattığı gerekçeyle de eleştirmektedir. Çünkü kelâmcıların hudûs görüşü, âlemi hâdisin varlığından değil; onu önceleyen bir yokluktan hareketle açıklamayı gerekli kılmaktadır. Başka bir ifadeyle hudûs görüşünde esas olan, hâdisin bir varlık sebebine ihtiyaç duyması değil; yokluk tarafından öncelenmesidir. Bir hâdisin yokluk tarafından önceleniyor olması ise var olduktan sonra başka bir şeye olan ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır. O halde İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların hudûs görüşü içinde kalarak düşündüğümüzde, hâdisin varlık kazanmasından sonra sürekliliğini sağlaması için muhdisi olan Tanrı'ya yönelik ihtiyacını açıklayabilmemiz mümkün değildir.

İbn Sînâ, konuya ilişkin kelâmcılara yönelik eleştirilerinin ardından, âlemin varlığını sürdürmesi açısından varlık sebebi olan Tanrı'ya muhtaç olduğunu kendi felsefesi açısından şu şekilde ortaya koyar:

“Hâdisin varlığını sürdürmesi, ancak sebebin kendisi ile kalması halinde mümkündür. Eğer sebep ortadan kalkarsa onun gerektirdiği [hâdis] de ortadan kalkar. Şayet [hâdisin] varlığı hususunda sebebin varlığı ve yokluğu aynı derecede eşitse o halde burada bir sebep yoktur. (...) Açıklığa kavuşmuştur ki hâdisin hudûsundan sonraki varlığı ve varlığını sürdürmesi, [hudûs sebebiyle değil;] onu var kılan bir sebep vasıtasıyla mümkündür.”<sup>35</sup>

İbn Sînâ'ya göre, hâdisin hem varlığı hem de devamlılığı açısından Tanrı'ya muhtaç olması, onu yokluğun önceleme anlamındaki hudûsla değil; sebepli olma anlamındaki imkânla açıklanabilir. Çünkü mümkün varlığın sebebini ortadan kaldırdığımızda onun varlığını açıklama imkânından yoksun kalırız. Bu yoksunluk sadece mümkün varlığın varlık kazandığı anla değil; aynı zamanda varlık kazandığı andan sonrasıyla da ilişkilidir. Bir sebeplinin sebebi ortadan kalktığında artık o sebepli, dayanağını kaybetmiş demektir. Yani sebeplinin varlığını açıklamak için sebebe ihtiyaç olduğu gibi, sebeplinin varlığını sürdürmesini açıklamak için de sebebe ihtiyaç vardır.

İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, âlemin varlık ilkesi olan fâil sebebin âleme ne şekilde varlık verdiğini açıklarken kullandığı sudûr teorisine bakarak daha iyi anlaşılabilir. Sudûr teorisine göre Tanrı'dan kaynaklanan ve var oluş hiyerarşisine göre ay-üstü âlemden ay-altı

35 İbn Sînâ, *en-Necât*, c. III, s. 237-238.



âleme doğru seyreden akış (*feyz*) süreklidir. Yani Tanrı'nın yaratması, devamlıdır ve varlık veren sebep ortadan kaldırıldığında sebepli de mevcudiyetini koruyamaz. Dolayısıyla âlemin hem varlığı hem varlığını sürdürebilmesi için muhtaç olduğu şey, kendisinin içinde bulunmadığı bir zaman tarafından öncelenmesi (*hudûs*) değil; bir sebep tarafından öncelenmesidir.

#### 4. Tanrı'nın Münezzehliğine Halel Getirmesi

İbn Sînâ felsefesinde yaratma ezeldir. Buna göre ay-üstü varlıklar, kendilerinin sebebi olan Tanrı'nın zâtı ve yaratma niteliği ezeli olduğu için ezeli olmaktadır. Ancak sözkonusu ezeliklik, Dehrîlerin savunduğu gibi ontolojik değil; zamansal bir nitelik taşımaktadır. Yani ay-üstü âlemin varlık sebebi Tanrı olmakla birlikte, sözkonusu âlem, yaratmanın ezeliğiyle irtibatlı olarak zamansal anlamda Tanrı ile birliktedir.

Kelâmcılar arasında ise, -her ne kadar yaratma sıfatının ezeli olup olmadığı noktasında bir ihtilaf varsa da- Tanrı'nın yaratma fiilinin sonraya bırakılması noktasında bir ittifak sözkonusudur. İbn Sînâ'nın, hudûs görüşleri bağlamında kelâmcılara yönelik en ciddi eleştirilerinden birini de Tanrı'nın yaratma fiilinin sonraya bırakılması hususu oluşturur.

Tanrı'nın yaratma fiilini sonraya bırakan bütün kelâmcıları *mu'attıla*, yani işlevsizleştirilenler şeklinde niteleyen İbn Sînâ, onların yaratma fiilini sonraya bırakarak Tanrı'nın tenzihine halel getirdiklerini düşünmektedir.<sup>36</sup> Çünkü filozof, yaratma sıfatını ezeli olduğu kadar yaratma fiilini de ezeli görmektedir. Ona göre, yaratma sıfatı da dâhil olmak üzere bütün ilahî sıfatları hâdis gören Râfîzîler ile sözkonusu sıfatı fiilî sıfatlara dâhil edip hâdis olarak değerlendiren Mu'tezilîler, Tanrı'yı işlevsiz hale getirmiş olmaktadır. Yaratma sıfatını konusu olmaksızın ezeli gören diğer kelâmcılar da aynı şekilde *mu'attıla* olarak nitelenmek durumundadır; zira onlara göre sözkonusu sıfat ezeli olsa da konusu yoktur; yani işlevsizdir.

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın yaratmaya taalluk eden en önemli niteliği, kelâmcıların savunduğu gibi ezeliği değil; cömertliğidir (*cûd*). Tanrı cömert olduğu için yaratmaktadır. Yoksa Tanrı'nın ezeli olup bütün mevcudâtı zamansal anlamda öncelenmesi, tek ba-

36 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 46; a.mlf., *eş-Şifâ'el-İlâhiyyât*, c. II, s. 380; a.mlf., *en-Necât*, c. III, s. 257. Ayrıca bkz. a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 112'deki Tûsî şerhi.

şına O'na yaratıcılık vasfını kazandırmaz. Bilakis, tanrısallığın en belirgin özelliği olan yaratma niteliğini işlevsiz hale getirdiği için, mutlak cömert olan Tanrı'nın yetkinliğine hanel getirmektedir.<sup>37</sup>

### III. Sonuç

İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirisi, İbn Sînâ sonrası bazı Sünnî kelâmcılar üzerinde etkili olmuştur. Bu etkiyi daha çok filozofun ikinci; yani âlemin hâdis olmasının, bizi, yegâne ezeli olan varlık ilkesine götürmeyeceğine ilişkin eleştirisi oluşturmuştur. Hâdis olan âlemin varlık ilkesine bizi götürdüğü için kelâmcılar arasında son derece önem arz eden Tanrı'nın ezellilik sıfatı, İbn Sînâ sonrası Sünnî kelâm geleneğinde yeniden yapılandırılmış ve “zorunlu varlık” yönünde bir anlam genişlemesine konu olmuştur.<sup>38</sup>

İbn Sînâ'nın, muhdise olan ihtiyacın âlemin hudûsu olarak belirlenemeyeceğine ilişkin eleştirileri, Sünnî kelâmcılar için “zorunlu varlık” yönündeki anlam genişlemesinin ötesinde birtakım etkilere de yol açmıştır. İlerleyen süreçte, hudûs delilinin tek başına Tanrı kanıtlamasında yeterli olmadığını; mutlaka imkân deliliyle de beslenmesi gerektiğini savunan kelâmcılar ortaya çıkmıştır. Bu bağ-

37 Mirvet İzzet Bâli, *el-İtticâhü'l-işrâkî fî felsefeti İbn Sînâ*, Dârul-cil, Beyrut 1994, s. 403; Hüseyin Atay, “İslâm Felsefesinde Yaratma”, *Kelâm Araştırmaları*, I/1 (2003), s. 7-8; a.mlf., *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 142-143. Yeni-Eflatuncu düşünce geleneğine mensup Proclus'un (ö. m. 485) âlemin ezelliliği hakkındaki gerekçelendirmeleriyle İbn Sînâ'nın âlemin hâdis olmasının imkânsızlığına ilişkin buradaki gerekçelendirmeleri, her ikisinin de güttüğü tenzih kaygısı açısından dikkat çekici bir benzerlik taşımaktadır: Proclus'un âlemin ezelliliğine ilişkin delillerinin başında, Tanrı'nın cömert olma niteliği gelmektedir. “Proclus'a göre Bârî Teâlâ zâtı gereği cömerttir, O'nun yaratması cömert davranması anlamına gelmektedir. Zira O'nun yaratmasının cömertlikten başka olduğunu söylemek mümkün değildir. Âlemin var olmasının sebebi de O'nun bu cömertliğidir. Cömertliği kadîmdir, yok olmaz. Dolayısıyla âlemin varlığının da kadîm olup yok olmaması gerekir. Zira Bârî Teâlâ'nın bazen cömert olup bazen cömert olmaması mümkün değildir. Böyle olmuş olsaydı zâtında değişim gerekecekti. Oysa O, daima zâtı gereği cömerttir. O'nun cömertliğini akıtmasına (*feyz*) bir engel de yoktur. Zira bir engel olmuş olsaydı bu cömertlik, kendisinden değil, başkasından olmuş olurdu. Zâtı gereği Vâcibü'l-Vücûd olanı, hiçbir şey başka bir şeye sürükleyemez ve hiçbir şeyden alıkoymaz”; bkz. Cemalettin Erdemci, “Proclus'un Âlemin Kudemine İlişkin Delilleri Üzerine”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/9 (2006/1), s. 158.

38 Konuyla ilgili geniş açıklamalar için R. Wisnovsky'nin şu makalesine bakılabilir: “Sünnî Kelâmı İbn Sînâ'nın Dönüşümünün Bir Yönü”, çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2004/1), s. 149-177.

lamda imkân delilini kelâm disiplinine dâhil eden Sünnî kelâmın önemli imamlarından Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) örnek olarak verilebilir. Râzî, kendisinden önceki kelâmcıların, muhdesin fâiline olan ihtiyacının delilsiz olarak da bilinebileceğine ilişkin görüşlerine katılmamakta<sup>39</sup> ve Tanrı'nın varlığını kendisine mahsus dörtlü delil tasnifiyle<sup>40</sup> kanıtlamaktadır: 1. Zâtın imkânı delili. 2. Sıfatların imkânı delili. 3. Zâtın hudûsu delili. 4. Sıfatların hudûsu delili. Eserlerinde her bir delile ilişkin ayrıntılı açıklamalar yapan Râzî,<sup>41</sup> bu delillerin birbirini tamamladığını düşünmektedir.

İbn Sînâ'nın eleştirilerinin, kelâmcılar üzerindeki yansımalarını bütün boyutlarıyla ele almak, bu çalışmanın sınırlarını aşsa da işaret etmeye çalıştığımız kadarından hareketle şunu söyleyebiliriz: İslam düşüncesinde disiplinlerarası etkileşim, bilhassa kelâm ve felsefe gibi konu ve problemleri itibarıyla birbirine yakın disiplinler sözkonusu olduğunda, son derece belirgindir. Karşılıklı eleştiriler yoluyla gerçekleşen bu etkileşim, Râzî örneğinde olduğu gibi, geçişkenliğe doğru evrilebilmektedir. Bu ise İslam düşünce geleneğini, disiplinlerarası bir perspektifle ele alma zorunluluğunu araştırmacıların önüne sermektedir.

### Abstract

#### Avicenna's Critique of Theologians' View of *Hudûth*

This article aims to discuss Avicenna's critique of theologians' (*mutakallimûn*) view of *hudûth* (origination). It first describes theologians' theory of origination, emphasizing its aspects that his criticism targeted. These aspects include the concept of temporal origination, which forms the basis of the argument for God's existence, God's eternity as its most important attribute, and the efforts to solve the problem of attributes in such a way as not to nullify the idea of the 'originated universe'. Avicenna's critique of theologians'

39 Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*, Dâru'l kütübü'l-il-miyye, Beyrut 1999, c. I, s. 121.

40 Muhammed Salih ez-Zerkânî, *Fahrüddîn er-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1963, s. 188.

41 Bkz. Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in fî usulî'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî, Dâru'l-cil, Beyrut 2004, s. 71-90; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, Mektebetü'l-Esedî, Tahran 1966, c. II, s. 448-451; a.mlf., *Kelâma Giriş: El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 147-156.

view of origination can be summed up in four points. First, the idea of the universe as originated does not entail logical imperative and thus need to be rejected, because it implies a conception of time based on the problem of infinite regress. Second, the idea of the originated universe by itself does not necessarily lead to the idea of an originator. Third, it is impossible to think of the originator's subsequent intervention into the universe within the framework of the idea of the universe as originated. Finally, the idea of origination makes God dysfunctional by deferring His creation.

**Key Words:** Avicenna, relationship between theology and philosophy, *hudûth*, creation ex nihilo.