

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

FELSEFİ VE KELAMİ AÇIDAN TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ-İBN SÎNÂ VE KÂDÎ
ABDÜLCEBBÂR ÖRNEKLİĞİNDE

Doktora Tezi

İsmail KOÇAK

Ankara-2023

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

FELSEFİ VE KELAMİ AÇIDAN TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ-İBN SÎNÂ VE KÂDÎ
ABDÜLCEBBÂR ÖRNEKLİĞİNDE

(Doktora Tezi)

İsmail KOÇAK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara-2023

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İsmail KOÇAK

FELSEFİ VE KELAMİ AÇIDAN TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ-İBN SÎNÂ VE KÂDÎ
ABDÜLCEBBÂR ÖRNEKLİĞİNDE

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mahmut AY

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Mahmut AY
Prof. Dr. İbrahim ASLAN
Prof. Dr. Engin ERDEM
Prof. Dr. Ali ÇETİN
Doç. Dr. Ahmet MEKİN KANDEMİR

Tez Sınavı Tarihi: 13 OCAK 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında hazırladığım “FELSEFİ VE KELAMİ AÇIDAN TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ-İBN SÎNÂ VE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR ÖRNEKLİĞİNDE” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (13/01/2023)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

İsmail KOÇAK

İmzası

.....

KISALTMALAR

a. mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.	: Aynı yer
b.	: Bin, ibn
Bkz. / bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Der. / der.	: Derleyen
Ed. / ed.	: Editör
H.	: Hicri
Haz. / haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Krş. / krş.	: Karşılaştırınız
M.Ö.	: Milattan önce
Nşr. / nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. / thk.	: Tahkik eden
Trc. / trc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
y.y.	: Yayıncı bilinmiyor

ÖN SÖZ

İslam düşünce geleneğinin iki ana damarı vardır. Bunlar felsefe ve kelâmdır. Bu düşünce geleneğinin mahiyetini, muhtevasını ve geleceğe dönük hayata neler katabileceğini anlamanın en etkili yolunun bu iki düşünce geleneğinin ortak kavramlar üzerinden yapmış oldukları çıkarımları karşılaştırmakla gerçekleşeceğine inanıyoruz. Bu bakımdan “Felsefi ve Kelami açıdan Tanrı-Âlem İlişkisi: İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr Örneğinde” adlı çalışmamız bu amaçla ele alınmıştır. Tanrı-âlem ilişkisini araştırmayı hedefleyen bu çalışmada iki varlık türü vardır. Bunlar zorunlu varlık/Tanrı ile mümkün/âlemdir.. Biz, birinci bölümde bu iki varlık türünü tanımlamaya çalıştık. Ayrıca, birinci ve ikinci bölümde bu iki varlık türünün yaratma için ne gibi bir önemi olduğunu tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda ortaya çıkan teolojik problemlere değinip İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr’ın bu problemlere buldukları çözüm yollarına değindik.

Üçüncü bölümde, zorunlu ve mümkün varlık/Tanrı ile âlem gibi iki varlık türünden söz ettiğimiz için bunlar arasındaki münasebete değinmemiz gerekmektedir. Bundan dolayı zorunlu varlık-mümkün/Tanrı-âlem arasındaki bu münasebetin zorunlu mu yoksa iradeye bağlı olarak mı meydana geldiği hususunu da inceledik. Bu bağlamda zorunlu varlık ile mümkün varlık/Tanrı ile âlem arasındaki bu münasebeti İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr’ın hangi terimlerle açıkladığını tespit etmeye çalıştık. Vardığımız sonuca göre İbn Sînâ illet-malûl, Kādî Abdülcebâr ise sebep-müsebbep kavramlarını kullanmışlardır. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr’ın niçin bu kavramları kullandıkları ve bunları tercih etmelerinden ötürü ne gibi teolojik problemlerle karşılaştıkları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Zorunlu varlık-mümkün varlık/Tanrı ve âlem iki varlık türünü temsil etmektedir. Bu iki varlık türünün ne gibi bir münasebet içerisinde olduğunu işlediğimiz bölümde zamanı da ele almamız kaçınılmaz olmuştur. Zira

zorunlu varlık-mümkün varlık/Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin ne şekilde olduğunu tespit etmek aynı zamanda zamanı da içermektedir.

Dördüncü bölümde ise İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ın Tanrı-âlem ilişkisini ilk yaratma üzerinden ele aldık. Daha önceki bölümlerden yapmış olduğumuz çıkarımlardan yola çıkarak iki düşünürün ayrıştıkları ve örtüştükleri yönleri ortaya koyduk.

Kelâm alanında en önemli konu Tanrı ile ilgili olan konulardır. Tüm kelâmî ekollerin öncelikli hedefi sağlıklı bir Tanrı anlayışıdır. Tanrı'nın mahiyetinin bilinmeyeceği konusunda kelâmcılar hemfikirdirler. Ancak, Tanrı hakkında konuşma imkânını Tanrı'nın fiillerinden hareketle gerçekleştirebileceğini savunmaktalar. Dolayısıyla Tanrı'yı anlamak için kelâmcılar, Tanrı'nın fiillerini araştırmışlardır. Tanrı'nın âlemi yaratması bu fiillerinden biridir. Tanrı-âlem ilişkisi çok kapsamlı bir alanı oluşturmaktadır. Zira bu kapsama, insanın fiilleri, emrim, ahiret ve buna bağlı olarak yeniden dirilme girmektedir. Dolayısıyla biz tezimizde ilk yaratmayı araştırmayı hedeflemekteyiz. İlk yaratma hakkında İslam geleneğinde ciddi çalışmalar vardır. Bu konuda ciddi çalışmalar yapanlar kelâmcılar, felsefeciler ve tasavvufçulardır. Biz tezimizde ilk yaratmayı felsefi ve kelâmî açıdan sınırlandırdık. Böyle bir sınırlamayı seçmemizin sebebi, konuyu felsefe ve kelâm alanında önde gelen alimler olan İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar özelinde ele almayı hedeflediğimizdendir. İbn Sînâ'nın yaratma hakkındaki görüşlerine dair çalışmalar mevcut olup onun Zorunlu varlık ve imkân kavramları da birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Biz çalışmamızda felsefe alanında daha önce incelenmeyen İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbar'ın Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini ele aldık. Dolayısıyla, tezin felsefe alanına bu yönüyle katkı sağlayacağına inanıyoruz. Kelâm alanında ise Kādî Abdülcebbar'ın daha çok ahlak yönü ile alakalı araştırmalar mevcutken onun yaratma hakkındaki görüşleri ile ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Biz bu çalışmamızla bu açığı kapatma yönünde bir adım

atmayı hedeflemekteyiz. Tanrı-âlem ilişkisi kapsamında zaman, hareket, nedensellik, mekân, ma'dûm gibi kavramlar felsefi bakış açısı ile kıyaslanarak ele alınmıştır. Dolayısıyla tezimiz, kelâm alanına bu yönü ile de katkı sağlanmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanış sürecinde birçok insandan yardım ve destek gördüm. Yoğun programına rağmen bu çalışmanın her aşamasında yardım, katkı ve yapıcı eleştirileriyle bana yol gösteren, çalışmanın müsveddelerini büyük bir titizlikle okuyup düşüncelerini benimle paylaşan danışman hocam Prof. Dr. Mahmut AY'a teşekkür ederim. Bu çalışmanın şekillenip olgunlaşmasında ufuk açıcı görüş ve değerlendirmelerinden çokça istifade ettiğim Prof. Dr. İbrahim ASLAN, Prof. Dr. Engin ERDEM, Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Tezimin konusunu belirlememde tavsiye ve önerileriyle katkı sunan değerli hocam Prof. Dr. Hüseyin ATAY'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Değerli tecrübelerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ali ÇETİN ve Doç. Dr. Rabiye ÇETİN hocalarıma teşekkür ederim.

İlim yolundaki en büyük destekçim ve ilk öğretmenim olan -zira babalar her zaman ilk öğretmendirler- babam Mehmet KOÇAK'a minnettarlığımı arz etmek istiyorum. Bu vesileyle, ilim ve hayat yolunda bugüne kadar sağ salim ve başarıyla ilerleyebilmem için elinden gelen tüm gayreti gösteren sevgili annem Hediye KOÇAK'a ve benim gibi akademisyen olan ve bana değerli tecrübelerini paylaşan kardeşim Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KOÇAK'a teşekkürlerimi borç bilirim.

Tezimin yazımında ve şekillendirmesinde değerli zamanını benim için feda eden Arş. Gör. Abdullah Enes AYDIN'a teşekkürü bir borç bilirim. Bu zaman diliminde hem dostluğu hem de ilim yoldaşlığıyla her zaman yanımda olarak bana azami ölçüde motivasyon sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Hümeysra KOÇ'a; yardımlarından dolayı Dr. Arş. Gör. Tuğba GÜNAL, Arş. Gör. Muhammed UÇ, Arş. Gör. İbrahim KARA ve Arş. Gör. Ramazan ÇINAR'a ve Özge KARAKOÇ'a destek ve sabırları dolayısıyla

sevgili aileme Őukranlarımı sunuyorum. Tezimi yazmam için çocuklarımın bakan değerli kayınvalidem Hatice NUHOğLU'na teşekkürlerimi arz ederim.

Son olarak, bu çalışmayı nihayete erdirmenin sıkıntısı içinde geçirmiŐ olmamıza rağmen, engin sabır ve hoŐgörüsüyle bu zor zamanları suhuletle geçirmemize yardımcı olan eŐim Asuman KOÇAK'a Őukranlarımı sunarım. Benim için her Şeyden değerli olan ocuklarım Muhsin Taha KOÇAK, Azize Sena KOÇAK ve Zeynep Berra KOÇAK'a bana kattıkları mutluluklar için sonsuz teŐekkürler.

İsmail KOÇAK

Ankara, 2023

İÇİNDEKİLER

<u>KISALTMALAR</u>	I
<u>ÖN SÖZ</u>	II
<u>İÇİNDEKİLER</u>	VI
<u>GİRİŞ</u>	1
<u>A.ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ</u>	1
1. ARAŞTIRMA PROBLEMİ (SORUN).....	1
2. TEZİN KONUSU.....	3
3. TEZİN AMACI.....	5
4. TEZİN ÖNEMİ	5
5. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	6
6. TEZİN KAYNAKLARI ve DEĞERLENDİRMESİ	8
<u>B.FELSEFÎ VE KELÂMÎ YARATMAYA İLİŞKİN TEMEL PRENSİPLER</u>	11
1. Felsefî Yaratma ile Kelâmî Yaratmayı Kıyaslamanın İmkân ve Gerekçeleri	11
2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ın Düşünce Sisteminde Varlık ve Yaratma Prensipleri	13
3. Yaratma Teorilerine İlişkin Kavramsal Çerçeve.....	16
3.1. İbdâ'	16
3.2. Hudûs	18
3.3 Ca'1.....	19
1. BÖLÜM:	20
<u>İBN SÎNÂ'DA VÂCİBÜ'L VÜCÛD ve KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA TANRI</u>	20
1.1. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'nın Bilgisi ve Yaratma	20
1.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'da İlahi İrade.....	43
1.3. İbn Sînâ'da Ehadiyyet ve Kādî Abdülcebbar'da Tevhid.....	54
2. BÖLÜM:	59
<u>İBN SÎNÂ ve KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA MÜMKÜN ve MADÛM KAVRAMLARI</u>	59
2.1. İbn Sînâ'da İmkân ve Kādî Abdülcebbar'da	59
2.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'da Madûmun Şey'iyyeti Meselesi	67
2.3. İbn Sînâ'da İmkân- Kādî Abdülcebbar'da Hudûs Delili.....	76
2.3.1. Tanrı'ya Olan İhtiyacın "Hudûs" Kavramı Üzerinden Temellendirilmesinin.....	99
Yetersizliği	99
2.3.2. Hâdisin Varlığının Sürekliliği Konusunda Kelâmî Argümanların Yetersizliği	102
2.4. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'da Zorunlu-Mümkün İlişkisi.....	130
3. BÖLÜM:	149
<u>İBN SÎNÂ ve KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA NEDENSELLİK ve HAREKET</u>	149
3.1. Felsefî İllet-Kelâmî Sebep.....	149

3.1.1. İbn Sînâ'da İllet-Ma'lûl ve Kādî Abdülcebbar'da Sebep-Müsebbep.....	149
3.1.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'da Zorunluluk Kavramı	154
3.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'da Hareket ve Zaman.....	164
3.2.1. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'da Hareketin Mahiyeti	164
3.2.2. İbn Sînâ'da Zamanın Kādî Abdülcebbar'da Hareketin Oluşumu	172
4. BÖLÜM:	179
<u>İBN SÎNÂ ve KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA YARATMA</u>	179
4.1. Felsefî ve Kelâmî Yaratma'nın Temel Parametreleri.....	179
4.1.1. Yaratma Kavramına Yönelik Tanımlama Problemi.....	179
4.1.2. İbn Sînâ Düşüncesinde İbda' Kavramının Yaratma ile Olan İlişkisi	182
4.1.3. Kādî Abdülcebbar Düşüncesinde Mümkün Ma'dûm Kavramı ile Yoktan Yaratma.... Teorisi Arasındaki İlişki.....	196
4.2. İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık-Âlem İlişkisi ve Kādî Abdülcebbar'da Tanrı-Âlem İlişkisi....	200
SONUÇ.....	206
KAYNAKÇA.....	213
ÖZET.....	225
ABSTRACT.....	227

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1. ARAŞTIRMA PROBLEMİ (SORUN)

Yaratma meselesi, asırlardır insanlığın önem verdiği bir konudur. Kanaatimizce bunun üç sebebi olabilir:

- 1) İnsanın merakı, yani nereden geldiğini, nerede yaşadığını ve ne olacağı hakkındaki merakı;
- 2) Her bilginin, var olanın bilgisini içermesi. Zira, varlık bütün var olanlarda bulunan ortak bir niteliktir.
- 3) Yaratmanın âlemin ve insanın başlangıç tarihi olması.

İnsanlarda ortak olan bu noktalar/konular bizleri bu konular hakkında cevap aramaya itmiştir. Aradığımız bu soruların cevabının “yaratma”, “Tanrı-âlem” ilişkisi içerisinde olduğu kanaatindeyiz. Zira soruların cevabının başlangıçta olduğunu düşünmekteyiz.

Tarih boyunca başlangıçla ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin öncüleri olan kelâmcılar ve felsefeciler, bu konuda iki temel varlık ve varlık alanı belirlemişlerdir. Bu iki alan, Tanrı ve âlem şeklinde belirlenip niteliksel ve varoluşsal olmak üzere iki farklı yapıya sahiptirler. Biz Tanrı-âlem ilişkisini kapsayan ilk yaratma üzerine duracağız. Amacımız, ilk yaratmanın İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar’ın düşünce sistemlerinden şekilde ortaya konulduğunu incelemektir. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar yaratma hakkında benzer kavramları kullanmış olmalarına rağmen farklı tanımlamışlardır. Bunun sonucunda, yaratma hakkında farklı sonuçlara varmışlardır. Örnek olarak hudûs, İbdâ‘, Tanrı’nın iradesi, Tanrı’nın birliği ve fail kavramlarıdır. Tanrı’nın irade sahibi bir varlık olarak kabul edilmesi, İbn Sînâ için Tanrı’yı sebebe bağlı olarak iş yaptırmak anlamına geldiğinden, Tanrı’ya acizlik atfetmek manasına

gelmektedir. Dolayısıyla ona göre, Tanrı kelâmcıların anladığı manada irade sahibi değildir. Kādî Abdülcebbâr'a göre ise, irade sahibi olmayan Tanrı acizdir. Zira Tanrı bu şekilde zorunlu olarak fiilde bulunmaktadır. Bu ise, Kādî Abdülcebbâr'a göre Tanrı için düşünülemez bir durumdur. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratmada irade sahibi olup olmadığı hususu çalışmamızda inceleyeceğimiz konulardandır.

Tanrı'nın bilgisi konusu, ilk yaratmayı çalışmayı hedefleyen araştırmacılar için üzerinde durulması gereken önemli konulardandır. Kelâmcılar, bu meseleyi insanın özgürlüğünü kısıtlayıp kısıtlamadığı ve kader konuları bağlamında ele almışlardır. Ancak Kādî Abdülcebbâr Tanrı'nın yaratması için üç etkenin lazım olduğuna değinir ve bunlardan birisi de Tanrı'nın bilgisidir. Dolayısıyla, ona göre Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın yaratması için gerekli olan bir etkidir. İbn Sînâ'da ise Tanrı'nın bilgisinin yaratıcı yönü vardır. Ona göre, Tanrı'nın bilgisi yaratmasıdır. Buradan hareketle, ilk yaratma bağlamında Tanrı'nın bilgisinin yaratma ile olan ilgisi önem arz etmektedir.

Tanrı'nın bilgisinin yanında, bu bilgisinin bir illet-malûl ilişkisi bağlamında mı yoksa bir sebebe bağlı olarak mı yarattığı cevaplandırılması gereken bir husustur. İlet-malûl, sebep-sonuç ilişkisini zorunlu kılar iken; sebep, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kılmamaktadır. Üçüncü bölümde, "Nedensellik" başlığı altında bu problemler üzerinde duracağız. Nedensellik ilişkisinin bir yönünü de zaman oluşturmaktadır. Zira öncelik ve sonralık söz konusu olmaktadır. Buradan hareketle zaman kavramı yaratma için üzerinde durulması gereken konuların başında gelmektedir.

Yaratmadan söz edebilmek için yaratan ve yaratılanın var olması gerekmektedir. Yaratan Tanrı, yaratılan ise onun dışında olan her şeydir. Bunu İbn Sînâ mümkün; Kādî Abdülcebbâr ise âlem olarak adlandırmaktadır. Bu mümkün ve âlemin mahiyeti ve Tanrı'nın bu varlık türü ile olan ilişkisi ilk yaratma için olmazsa olmaz bir konumdadır. Bu bağlamda üzerine durulması gereken hususlardan biri bu mümkün varlığın,

varlığının kendinde bir gerçekliğinin olup olmadığı meselesidir. Mümkün varlığın kendinde varlığı olduğu kabul edildiğinde yaratmadan söz edilebilir mi? Eğer mümkün varlığın kendinde varlığı var ise bu durum Tanrı'nın dışında başka ezeli varlıkların varlığını göstermez mi? Bu soruların cevabının İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar tarafından nasıl verildiği bu tezin üzerinde durduğu konulardır.

Yukarıdaki problemlerden hareketle bu tezin amacı, İslam düşüncesini oluşturan iki temel paradigma ve düşünce alanının varlığa ve yaratmaya dair paradigmatic ve metodolojik yaklaşımlarını kıyaslayarak bunların farklılaşan ve örtüşen yönlerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda tezimizin odak noktasını İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar oluşturmaktadır. Her iki düşünürün yaratmaya dair görüşlerinin özgün yönlerinin ortaya çıkarılması tezimizin önemli bir odağını oluşturmaktadır.

2. TEZİN KONUSU

“Yaratılış”, âlem ve insaniliğin başlangıç tarihidir. Hayatımızda öne çıkan problemlerin cevabının burada aranması gerektiği kanaatindeyiz. Zira başlangıç anlaşıldığında geride kalanlar halledilmiş olacaktır. Bu bağlamda, felsefî ve kelâmî düşünce ve inanç sistemlerinin biçimlenmesinde varlığı nasıl anladıkları ve adlandırdıkları önem arz etmektedir. Varlığın bütün var olanlarda bulunan ortak bir nitelik olmasından ötürü, ister felsefî ister metafiziksel ister bilimsel bilgi olsun her türlü bilgi var olanın bilgisidir. İnsanın elde ettiği her türlü bilginin var olanların bilgisi olması teolojik, felsefî, metafiziksel, bilimsel her türlü bilgiyi birbirleriyle ilişkilendirmekte ve onları bütünleştirmektedir.

Teolojinin, felsefenin, metafiziğin ve bilimin ortak kaynağı olan ve bu alanların ortak bir noktada buluşmasını sağlayan bu “var” olan, bize felsefî ve kelâmî açıdan Tanrı-âlem ilişkisi konusunu karşılaştırma imkânı sunmaktadır.

Her bilimsel disiplinin dayandığı ve o bilimsel disipline hüviyet kazandıran temel vazgeçilmez dayanaklar olduğu gibi kelâmın dayandığı temel ilkeler vardır. Bunlar Tanrı, evren ve insandır. Bu bağlamda kelâmın, varlığı anlamadan ve bilmeden karşılaşılan sorunlar hakkında fikir beyan etmesi düşünülemez. Kelâmın ele aldığı konular, mantıktan fiziğe, fizikten metafiziğe kadar uzanmaktadır. Sözelimi kelâm, Allah'ın varlığını kanıtlamada ve Allah'ın bilgisine ulaşmada, şâhid âlemden gâ'ib âlemine gitmeyi bir yöntem olarak benimsemiştir. Bu yöntemi benimseyen kelâmcıların amacı, âlem ile Tanrı arasında kesin bir ayırım ve farklılığın olduğunu göstermektir. Özellikle Mu'tezile kelâmcılarının Tanrı ve âlem tasavvuru bu temel ayırma dayanmaktadır. İbn Sînâ da Mu'tezililer gibi Allah-Âlem arasındaki farka önem vermektedir. Tezimizde İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'ı seçmemizin önemi burada yatmaktadır. Çağdaş olan her iki düşünürün ortak olduğu noktalar, Allah'ı tenzih etmek ve kurmuş oldukları sistemi akla dayandırmalarıdır. Ancak ortak kaygıları olan bu düşünürlerimizin bu problemlere vermiş oldukları cevaplar, birbirinden farklıdır. İbn Sînâ yaratma ile ilgili olan "feza" kavramını, Kādî Abdülcebâr'ın yanlış yorumladığını iddia etmiştir. Kādî Abdülcebâr'ın Aristoteles'in ay üstü ve ay altı âlemde farklı kanunların olduğuna yönelik eleştirileri ve Tanrı ile zorunlu varlık arasındaki ilişkisinin zorunlu olduğuna dair yorumlara yapmış olduğu eleştirilerinden hareketle İbn Sînâ'nın düşünceleri ile karşılaştırabileceğimiz kanısındayız. Her ne kadar Kādî Abdülcebâr İbn Sînâ'nın ismini vererek onu eleştirmese de onun eleştirileri İbn Sînâ'nın görüşlerine yöneliktir. Yukarıdaki gerekçelerden hareketle İbn Sînâ'nın Kādî Abdülcebâr ile ilk yaratma bağlamında karşılaştırılabileceği kanaatindeyiz. Nitekim çalışmamızda her alt başlığı karşılaştırmalı olarak ele almamız iddiamızı güçlendirmektedir.

Bu bağlamda tezimizin konusu, "Tanrı-âlem ilişkisi" anlamında felsefe ile kelâm arasında ciddi tartışmalara yol açan temel kırılma noktalarını ortaya koymak olacaktır.

3. TEZİN AMACI

Çalışmamızın birbiriyle ilişkili üç temel amacının olduğunu söylemek mümkündür.

İlki: “Tanrı-âlem ilişkisi” konusunun temelini oluşturan “varlık” üzerine yapılan kelâmî ve felsefî görüşleri İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar üzerinden ortaya koymak

İkincisi: Bu bağlamda ortaya çıkan teolojik problemleri ve onlara verilen cevapları değerlendirmek. Üzerinde duracağımız problemler şunlardır:

Tanrı irade sahibi midir?

Tanrı'nın irade sahibi olması onda acizlik olduğunu gösterir mi? Zira bu durumda Tanrı, kendisi dışında bir etken tarafından fiil yapmaya zorlanmaz mı?

Tanrı ile âlem/mümkün varlık arasında bir boşluk var mıdır?

Yoktan yok mu çıkar? Yoksa varlık çıkabilir mi?

Tanrı yoktan mı yarattı?

Tanrı var olan bir şeyden mi yarattı?

Yoktan yaratma görüşü teolojik problemleri beraberinde getirir mi?

Üçüncüsü: Kelâm ve felsefe gelenekleri arasında “Tanrı-âlem ilişkisi” konusu hakkında meydana gelen tartışmaları İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar örneğinde gözler önüne sermektir.

4. TEZİN ÖNEMİ

İslam düşünce tarihinin iki büyük alanı olduğu söylenebilir. Bunlar Kelâm ve Felsefedir. Tezimizde Tanrı-âlem ilişkisini araştırmayı hedeflediğimizden, bu alanda

söz sahibi olan ve ön plana çıkan kişileri araştırdık. Araştırmamız sonucunda bu alanda söz sahibi olan kişilerin felsefede İbn Sînâ, kelâmda ise Kādî Abdülcebâr olduğunu tespit ettik. Buradan hareketle Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi bu iki düşünür üzerinden ele almayı hedefledik. Bizi bu karara yönlendiren sebeplerin başında bu konu hakkında hiçbir karşılaştırmanın olmamasıdır. Şaban Ali Düzgün, “*Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*” adlı eseri ile kelâmî ve felsefî düşüncenin Tanrı-âlem hakkındaki görüşlerini karşılaştırmıştır. Bu çalışma, İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr’ın Tanrı-âlem ilişkisini karşılaştırmalı olarak ele alan ilk çalışma olma iddiasını taşımaktadır. Diğer karşılaştırma çalışmalarından farklı olarak bu çalışmada, her alt başlık karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bildiğimiz kadarıyla bu yönü ile de ilk olma özelliğine sahip olmaktadır. İslam düşünce geleneğinin iki ana damarı olan felsefe ve kelâm alanlarının karşılaştırmalı olarak ele alınması, hem iki alanın daha iyi anlaşılmasına hem de bu karşılaştırmalar sonucunda çözülmemiş alanları tespit edip üzerinde akıl yürütmeyi sağlamaktadır. Bu bağlamda tezimizin başka çalışmalara örnek teşkil edebileceğinden hareketle önemli olduğunu düşünmekteyiz.

5. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızda literatür taraması, yapı-söküm ve yorumlama yöntemleri esas alınmıştır. Araştırma sürecinde geniş çaplı bir eser tespit ve tetkik çalışması yapılarak problemi farklı boyutları ile ortaya koyma amacı güdülmüştür. Giriş bölümünde felsefî ve kelâmî açıdan Tanrı-âlem ilişkisinin karşılaştırma imkânımızın olup olmadığı tartışılmıştır. Yine bu bölümde niçin İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr’ı seçtiğimizi belirttik. Ayrıca yaratma teorilerine ilişkin kavramsal çerçeve ele alındı. Tezimizde sadece kavramların tanımı yapılmadı aynı zamanda bunların hangi bağlamda önemli olduğu üzerine duruldu.

Birinci bölümden dördüncü bölüme kadar her alt başlık karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr’ın düşünceleri ortaya koyulurken mümkün

olduğu kadar, ele alınan meseleyle ilgili düşünürlerin kendi metinlerinden pasajlar tercüme edilerek aktarıldı ve bu pasajlar tahlil edilip yorumlanmaya çalışıldı. Dördüncü bölümde, İbn Sînâ'nın ilk yaratma bağlamında konu olan yoktan yaratma hakkındaki görüşlerini İbdâ' kavramı üzerinden değerlendirdik. Zira İbn Sînâ, ay üstü âlemde olan yaratmayı -ki ilk yaratma ay üstü âlemde gerçekleşmektedir- ibdâ' kavramı ile temellendirir. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın yaratmaya dair görüşünü ibdâ' nazariyesi olarak adlandırdık.

Konuları karşılaştırmalı ele aldığımız alt başlıklarda İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşleri ile başladık. Bu yolu seçmemizin sebebi, ilk yaratma hakkında İbn Sînâ'nın daha sistemli konuları ele almasındandır. İlk yaratma konusunda onun ortaya koyduğu ibdâ' nazariyesi mevcuttur. Kādî Abdülcebâr'da ise, ilk yaratma hakkında derli toplu bir bilgi bulunmamaktadır. Kādî Abdülcebâr'ın ilk yaratma hakkındaki görüşlerini farklı farklı yerlerde yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle oluşturduk. Bunun sonucunda, İbn Sînâ'nın ilk yaratma hususundaki görüşleri hakkında çağdaş çalışmalar çokça mevcutken Kādî Abdülcebâr'da ise bu söz konusu değildir. Dolayısıyla bu konuya İbn Sînâ'nın görüşleri ile başlamanın daha tutarlı olacağını düşündük.

Yöntem olarak konular ele alınırken doğrudan temel kaynaklara başvurmadan önce çalışmanın konusu olan kişi, kavram ve problemlerle ilgili yazılmış kitap, makale, tez ve ansiklopedi maddeleri taranmış, böylece klasik metinlerin anlaşılması için bir zemin oluşturulmuştur. Daha sonra klasik eserlerde konu ile ilgili bütün pasajlar tespit edilerek bütüncül bir bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız kapsam, zaman ve şahıs bazında bazı sınırlıklara sahiptir. Kapsam yönünden her ne kadar başlıkta Tanrı-âlem ilişkisi kullanmış olsak da çalışmanın kapsamı Tanrı-âlem ilişkisinin önemli konularından olan ilk yaratmadır. Zaman ve şahıs

bazında ise konu, Hicri V. yüzyılda yaşayan Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ile İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ilk yaratma düşünceleri ile sınırlandırılmıştır.

6. TEZİN KAYNAKLARI ve DEĞERLENDİRMESİ

Çalışmamızda faydalanacağımız birincil kaynaklar İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'a ait kaynaklar olacaktır. Özellikle ilk dönem Mu'tezilesi'nin eserlerinin çoğu kayıp durumdadır. Buna rağmen, son dönemlerde ortaya çıkarılan eserlerle birlikte, ekolün görüşlerini kendi kaynaklarından öğrenme olanağı oldukça artmıştır. Diğer taraftan, farklı ekollere mensup âlimlerin Mu'tezile hakkında bilgiler verdiği eserler de çalışmamız bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir. Bunun yanı sıra, son dönemde Mu'tezile hakkında yapılmış kaynaklardan da faydalanacağız. Özellikle son yıllarda yapılan kitap, makale ve tez çalışmaları ekolün düşüncelerini ortaya koyma bakımından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Buradan hareketle çalışmamızda yararlandığımız kaynakları “Kādî Abdülcebbâr ve İbn Sînâ'ya ait birincil kaynaklar”, “Kādî Abdülcebbâr ve İbn Sînâ ait olmayan kaynaklar” ve “çağdaş kaynaklar” şeklinde tasnif edebiliriz.

İlk yaratma hususunda iki varlık türünden söz etmekteyiz. Bunlar, yaratan Tanrı ile Tanrı dışında olan her şey olmaktadır. Dolayısıyla yaratma hususunda üzerine durmamız gereken iki varlık türünün mahiyetini bilmemiz gerekmektedir. Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceği hususunda İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbâr mutabıktır. Bu durum, Tanrı hakkında konuşma imkânımız olduğu anlamına gelmez. Kelâmcılar ve felsefeciler, Tanrı hakkında konuşma imkanımızın olduğunu savunurlar. Kādî Abdülcebbâr'ın Tanrı'nın iradesi, bilgisi ve birliği hakkında görüşlerini, onun el-Muğnî adlı eserinden öğrenmekteyiz. Özellikle altıncı cildi Tanrı'nın iradesi ve bilgisi hakkında bize ciddi bilgiler sunmaktadır. Yine bu konuda çokça faydalandığımız

kaynaklar, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif*¹ ve *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*² adlı eserdir. Kādî Abdülcebbâr'ın nedensellik hakkındaki görüşler, için ise el-Muğnî'sinin dokuzuncu cildinden faydalandık.³

İbn Sînâ'nın yaratma, Zorunlu varlık, nedensellik, zaman, Tanrı'nın iradesi ve bilgisi, İbdâ' kavramı, imkân ve mümkün varlık hakkındaki görüşleri için faydalandığımız kaynaklar şunlardır: *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, *Kitâbu'l-Hidâye*, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Kitâbu'n-Necât*, *Dânişnâme-yi Alâi*, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *el-Mübâhasât*.

Mu'tezilî ve Kādî Abdülcebbâr'a ait olmayan kaynaklar büyük ölçüde doksografik literatürden oluşmaktadır. Bunlar arasında en önemlisi ve muhteva bakımından en çok istifade ettiğimiz eser Ebu'l-Hasan el Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslamiyyîn* adlı eseridir.⁴ Bu eserin bizim için önemi, günümüze ulaşmayan birçok âlimin yaratmanın etkenleri olan, cevher, 'arâz, cisim, hareket-sükûn, illetler, tevlîd/tevellüd, zaman ve mekân gibi konular hakkında görüşleri aktarmasındandır. Bu bağlamda Şahristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseri de faydalandığımız Mu'tezilî dışı eserlerindedir.⁵ İbn Sînâ'ya ait olmayan fakat onun nazariyesini anlamamıza yardımcı olan el-İşârât şârihi Nasîruddîn et-Tûsî'nin eseri faydalandığımız önemli eserdir.⁶

Çağdaş kaynaklardan İbn Sînâ hakkında doğrudan çalışmamızın konusu ile ilişkilendirilebilecek bazıları ise şunlardır: Hüseyin Atay'ın *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma* başlıklı eseri çalışmamızın ana omurgasını oluşturmaktadır.⁷ Atay'ın 1968'de

¹ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmî ve A. el-Ehvânî, Mısır tsz; ed. J. J. Houben (Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962).

² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1416/1996).

³ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-muğnî* (Nedensellik Kitabı), Neşir ve trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. M. M. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Mısriyye, 1955).

⁵ Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. E. A. Mehnâ-A. H. Fâ'ûr (Beyrut: y.y., 1993).

⁶ İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât* (ma'a şerhi Nasîruddîn et-Tûsî), nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire 1985.

⁷ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974).

doçentlik tezi olarak hazırladığı bu çalışma, İbn Sînâ ve özellikle Tanrı-âlem ilişkisini çalışmak isteyenler için başucu eser konumundadır. İbn Sînâ'nın yaratma konusunda çokça faydalandığımız bu eser sadece İbn Sînâ'nın çerçevesinde Tanrı-âlem ilişkisini almaktadır. Biz Kādî Abdülcebâr'ın görüşlerini de açıklayıp felsefî ve kelâmî açıdan yaratmayı karşılaştırmayı hedeflemekteyiz. İlhan Kutluer'in İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlık kavramını ayrıntılı bir şekilde ele alan eserinin⁸ de burada zikredilmesi gerekir. Mümkün varlık çalışmamızda çokça faydalandığımız önemli bir eser de M. Cüneyt Kaya'nın eseridir.⁹

Çalışmamız da Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin zorunluluğa mı yoksa iradeye mi dayandığı hususunu nedensellik bağlamında ele aldık. Zira İbn Sînâ için zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkinin bir boyutu olan illet-ma'lûl'u barındırmaktadır. Mu'tezilenin bu konu hakkındaki görüşleri için faydalandığımız eser Ahmet Mekin Kandemir'in *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*¹⁰ adlı kitabı ve Sibel Kaya'nın *Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi* doktora tezidir.¹¹

Çağdaş kaynaklarımızın bir kolunu da İngilizce ve Almanca eserler oluşturmaktadır. İngilizcede faydalandığımız eserlerden biri Marmura'nın "Avicenna on Casual Priority" başlığını taşıyan makalesidir.¹² Marmura bu çalışmasında; kelâmcıların, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu İbdâ' nazariyesini âlemin ezeliliği düşüncesine yol açtığı gerekçesiyle yönelttikleri itirazları da dikkate alarak analiz eder. Ancak İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs görüşüne yönelik eleştirilerine bu makalede

⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).

⁹ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

¹⁰ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

¹¹ Sibel Kaya, "Mu'tezile'de "Vücûb Alellah" Düşüncesi", (Yayınlanmamış Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

¹² Michael E. Marmura, "Avicenna on Casual Priority", içinde *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, (Delmar & New York: Caravan Books, 1981), s. 65-83.

yeterince yer verilmemiştir.¹³ Faydalandığımız diğer İngilizce kaynaklar ise Robert Wisnovsky'nin "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology" adlı makalesi¹⁴ ile Avicenna's Metaphysics in Context¹⁵ adlı çalışmasıdır.

Tüm bu çalışmalardan ilk yaratmanın önemli etkeni olan hususlar ele alınmıştır. Atay'ın eseri İbn Sînâ'nın yaratma hakkındaki görüşleri tüm yönleri ile ele almıştır. Ancak, İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr'ın ilk yaratma hakkındaki görüşlerinin karşılaştırmalı olarak ele alınmasını ilk defa bu çalışma hedeflemektedir.

B. FELSEFÎ VE KELÂMÎ YARATMAYA İLİŞKİN TEMEL PRENSİPLER

1. Felsefî Yaratma ile Kelâmî Yaratmayı Kıyaslamanın İmkân ve Gerekçeleri

Herhangi bir kıyaslamadan söz edebilmek için öncelikle ortak ve ayrışan alanların olması gerekir. Felsefî ve kelâmî Tanrı-âlem ilişkisini, özelde ise yaratmayı kıyaslamayı hedeflediğimiz bu alt başlıkta amacımız bunun imkânını sorgulamaktır. Bundan dolayı İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr'ın görüşlerini kıyaslama imkânını inceleyeceğiz. Herhangi bir bilimsel kıyaslama sadece örtüşen yönleri değil beraberinde ayrışan boyutları incelemeyi de beraberinde getirir zira ayrışan yönler incelenmediği takdirde her iki konunun özdeşliği gündeme gelecektir. Bazı kavramlar, iki düşünce sistemi arasında hem ortaklığı hem de ayrıştırmayı barındırır. Buna örnek olarak varlık kavramı gösterilebilir. Varlık kavramı hakkındaki örtüşmenin ve ayrışmanın temel nedenlerinden biri, felsefî ve teolojik sistemlerin üzerinde durduğu ve hakkında söz söylediği her konunun ya doğrudan ya da dolaylı olarak varlıkla ilişkili olmasıdır. Zira herhangi bir şeyin varlığı, o şey hakkında verilebilecek her türlü yargıdan öncedir. Felsefeciler ile kelâmcıların, Tanrı-âlem arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerinin ana etkenlerine

¹³ Marmura'nın İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs görüşüne yönelik eleştirilerine geniş yer verdiği bir başka çalışması için bkz. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", içinde *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Ed. Fuat Sezgin, sayı 7, Frankfurt, Institute für Genschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992, s. 172-215.

¹⁴ Robert Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Questio*, 2 (2002), s. 97-123.

¹⁵ Bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003), s. 233-251.

bakıldığı zaman ortak kavramlar üzerinden konuyu ele aldıkları görülmektedir. Aynı kavramların kullanılması iki düşünce arasında kıyas yapmak için yeterli olsa da benzer konu üzerinde düşüncelerinin kıyaslamaya temel oluşturduğu kesindir. Bunun yanında felsefeciler ile kelâmcıların birbirinin görüşlerine yazmış oldukları Tehâfüt eserleri her iki düşünce sisteminin örtüşen ve ayrışan yönlerini belirlemede önemli bir literatür oluşturur.¹⁶ Tezimizde göstereceğimiz gibi İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs görüşüne eleştirileri ile, Kādî Abdülcebâr'ın, Aristoteles'in ay üstü ve ay altı âlem ayırımına yönelik eleştirileri bize kıyaslama yapma imkânı vermektedir. Bu iki âlim arasında karşılaştırma yapmanın imkânı şahsî ve fikrî öncüle bağlıdır. “Şahsî karşılaşma” ile kastım ya yüz yüze ya da metinlerindeki açık atıflar vasıtasıyla olsun aralarındaki gerçek tarihî etkileşimdir. IV./X. yüzyılın sonu ve V./XI. yüzyılda felsefe ve kelâm disiplinlerinin önemli temsilcileri olduklarından onların “fikrî karşılaşması” bu iki karşıt disiplin arasındaki daha genel karşılaşmayı yansıtmaktadır. Şahsî karşılaşma aynı zamanda fikrî karşılaşmanın unsurlarını da kapsadığından bu iki bakış açısı, elbette ki birbirleriyle bağlantılıdır. Örneğin, İbn Sînâ'ya kimliği belli olmayan öğrencisi tarafından bir mektup yazılır. Mektupta, İbn Sînâ'nın öğrencisi şunları sormuştur:

“Gençlik günlerimde (şebâbî), bana şunu soran bir adam gördüm: “Tüm şeylerin üzerinde uzandığı bu enginlik nedir? Eskilerden bazıları bunu “tanrı” (ilâh) olarak adlandırmış ve ona tapmışlar; bazıları onu “boşluk” (fezâ) olarak, bazıları ise “mekân” ve “merkez” olarak isimlendirmişler. Mütakellimler bunu “cihet” ve hayyiz olarak ve Mu'tezililer ise muhâzat olarak adlandırmışlar. Hepsini ona “haysü” ve “eyne” [nerede] ile atıfta bulunmaktadır. Şerhu Lubâbî'l-makâlât 'ani'l-Belhî'de Kādî Abdülcebâr fezâ terimini şöyle ilişkilendirir: “Fezâ'nın savunucuları bizim muhâzat ile kastettiğimiz şeyi anlamaktadırlar. Onun [yani, fezânın] bir cisim olduğunu, hareket yeteneği olduğunu

¹⁶ Bu konuda örnek olarak Gazzâlî'nin filozoflara yönelik etkili eleştirisini sunduğu *Tehâfütü'l-felâsife*'ye bakılabilir. Gazzâlî, ebû Hamid Muhammed, *Tehâfüt el-Felasife*, nşr. Süleyman Dünya, IV. Baskı, Kahire 1966; Gazzâlî'nin bu eleştirilerine cevap ise İbn Rüşd'den gelmiştir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de gerçekleştirmek istediği amaç ve izlediği yöntem karşısında kendini *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü yazmaya yönelten temel etkenleri gerek bu eserin gerekse *Faşlü'l-makâl* ve *el-Keşf*'in satır aralarına serpiştirmiştir. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, II. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1966).

(zâhib fi'l-cihât), bitişik olduğunu (mücâvera) ve hulûl ettiğini iddia etmedikleri sürece bizimle onlar arasındaki fark manada (fi'l-ma'na) değil sadece terimlerin kullanımındadır (fi'l-lafz)...” Üstadımız hakîm Şeyh'in (Allah onun makâmını yüceltsin), bu konu hakkında ne düşündüğünü bize bir şifa olması ve bu ameliyle Tanrı'nın rahmetini, müjdeli haberlerini ve öteki dünyadaki bereketli ödüllerin lütuflarını kazanabilmesi için açıklamasını istiyorum.”¹⁷

İbn Sînâ, cevabında Kādî Abdülcebâr'a referansla şunları demiştir:

“Yazarının bahsettiği problemle ilişkili olarak, yani Abdülcebâr ile ilgili, fezânın anlamı ile muhâzatın anlamının aynı olduğu iddiası, her iki terimi de ilgilendiren bir hatadır.¹⁸ Bu, muhâzatın (karşı karşıya olmak ya da zıttı) kendisinin karşısında bulunan bir cisimle (muâhâzî) ilişkili olarak karşısında bulunan bir cismin (muhâzî) taşıdığı ilişkisel sıfat (relational attribute) olmasındandır. Bu sebeple bunlardan herhangi birisi yok olmuş olsaydı bunların her ikisinin de var olması imkânsız olacaktı.”¹⁹

Yukarıda da görüldüğü gibi, İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr arasında yaratma bağlamında karşılaştırmayı hedeflediğimiz bu çalışmada, karşılaştırmanın bizzat İbn Sînâ tarafından yapıldığı gösterilmiştir. Sonuç olarak yukarıdaki gerekçelerden hareketle İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'ın yaratma hususunda karşılaştırma yapma imkânımız olduğunu söyleyebiliriz.

2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'ın Düşünce Sisteminde Varlık ve Yaratma

Prensipleri

Her düşünürün kendi düşünce sistemini temellendirdiği temel ilkeler vardır. Bu temel, o düşünürün tüm düşünce sistemini şekillendirdiği gibi çoğu zaman o temelin

¹⁷ Alnoor Dhanani, “Göklerdeki Kayalar?! Abdülcebâr ve İbn Sînâ Arasındaki Karşılaşma”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, çev. Mehmet Bulgen, 3/2 (Kasım 2017): s. 129-130.

¹⁸ “fe emmâ mâ zekerahu sâhibu hâzihi's-şübheti ve hüve Abdülcebâr bi enne'l-mâ'nâ bi'l-fezâ'i hüve'l-mâ'na bi'l- muhâzati fe hüve galâtun min kileyhima.” *Risâle fi'l-mekân*, MS Ahmet III 3447, 41.

¹⁹ İbn Heysem, *Risale fi'l-mekân in Mecmu'u'r-resâ'il* (Haydarabat: Dairetü'l-Maârifî'l-Osmaniye, 1357/1938) aktararak Dhanani, “Göklerdeki Kayalar?!”, s. 135, ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü ba'zî'l-mütakellimîn ile'ş-Şeyh* (Risâle fi'l-Fezâ), Ayasofya 4829, vr. 1b-2b. Krş. İbn Sînâ, *Risâle li Ba'zî'l-Mütakellimîn ile'ş-Şeyh Fe-Ecâbehüm*, İbn Sînâ Risaleleri I-II içinde (nşr. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1953, s. 153-159.

zarar görmemesi adına bazen çelişkiye bazen de konuyu derinlemesine incelememesine sebep olmaktadır. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın da temel ilkeleri vardır. Onlar için en önemli olan ilke Tanrı'dır. Her iki düşünür de Tanrı'yı tenzih etmeyi hedeflemişlerdir. Bu temel ilkedен hareketle, düşünce sistemlerini geliştirmişlerdir. İbn Sînâ için, Tanrı'nın en önemli niteliği “yeter neden” olmasıdır. Bunun yanında ona göre, zorunlu varlığın hakikati kendi özü olup bu özün üzerinde hiçbir ziyadelik olamaz. Nitekim onun için ziyadelik, mahiyeti olan varlıkların niteliğidir.²⁰ Zorunlu varlığın, varlığı zatîdir. Zorunlu varlığın var olması için hiçbir sebebe ve maddeye ihtiyacı yoktur. Zorunlu varlığın dışında olan tüm varlık, var olabilmek için ona muhtaçtır.²¹ İbn Sînâ'da zorunlu varlığın yanında mümkün varlık vardır. Onun açısından, mümkün varlığın var olmasında ve yok olmasında hiçbir surette zorunluluk yoktur. Başka bir ifade ile, mümkünün mahiyeti varlığa yokluktan daha elverişli değildir.²²

İbn Sînâ, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkiyi sebeblik üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki zorunluluğun sebebi bu ilişkiden doğmaktadır.²³ İbn Sînâ varlığı zorunlu, mümkün ve mümteni' olarak tasnif betmektedir. 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 zatî 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

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Metafizik* (el-İlâhiyyât), c. 1, nşr.-çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera, 2004) s. 197.

²¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 29-36.

²² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 35-39; Molla Sadra, *Şerhu İlâhiyat-ı Şifa* c. II, s. 142-150; Muhammed Cevâd Mağniyye, *Meâlimü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1982), s. 39.

²³ İbn Sînâ, en- Necât, (nşr. Mürtezâ, Tahrân: el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye, 1364), s. 261, 263.

ile bu özelliğini kaybetmektedir.²⁴ Buradan hareketle, İbn Sînâ zorunlu varlık ile mümkün varlığın yanında bir de zâtî itibarıyla mümkün başkası ile zorunlu varlık alanının olduğunu belirtmektedir. Mümteni‘ konusu varlık alanına girmediğinden onu varlık kategorisi altında değerlendirmedik. Mahiyetin kendinde bir varlığının olup olmadığı hususunu tezin ileriki sayfalarında tartışacağız.

Kādî Abdülcebâr’ın sisteminde Tanrı’nın olmazsa olmazı, onun irade sahibi olmasıdır. Ona göre, Tanrı hakiki anlamda mürîd bir varlıktır. Ona göre, Tanrı’nın mürîd oluşunun en belirgin delillerinden birkaçı kullarına haber vermesi, hitapta bulunması, emretmesi, mükâfat ve ceza vaat etmesidir. Onun bu konu hakkında ortaya koyduğu diğer bir delil ise, Tanrı’nın fiillerinin farklı şekillerde vuku bulmasıdır. Kādî Abdülcebâr, bunu “Bir fiilin şu şekilde değil de bu şekilde vuku bulması tahsis edici bir sıfatta mümkün olup o da iradedir.” şeklinde ifade etmektedir.²⁵ Kādî Abdülcebâr’a göre, iki türlü varlık alanı vardır. Bunlar Tanrı ve Tanrı dışındaki her şeydir. Ma’dûmun kendinde bir varlığının olup olmadığı hususu tezimizin ileriki sayfalarında tartışılacaktır.

İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr’ın varlık hakkındaki görüşlerini ve onlar için olmazsa olmaz olan ilkeleri yukarıda vermeye çalıştık. İbn Sînâ’nın yaratma nazariyesinde önemli olan birkaç ilke daha vardır. Bunlar “birden bir çıkar” ilkesi ile “türün nedeni türce başkadır” ilkeleridir. Kādî Abdülcebâr için ise bu ilkeler “Tanrı’nın yaratması” ile “insanın özgür olması” meselesidir. Kādî Abdülcebâr, yaratmayı ilgilendiren konuları ele aldığı anda arka planda hep insanın özgür iradesinin zarar görmemesi ilkesi vardır. Bunun da arka planında “ilahi adalet” ilkesi vardır. Tezimizde, düşünürlerimizin bu ilkeleri yaratma konusunu nasıl değerlendirdiğini göstereceğiz.

²⁴ İbn Sînâ, el-Mebde’ ve’l- Me’âd, Süleymaniye Ktp., Fatih 3217, 3; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 262.

²⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, C. 2, s. 216.

3. Yaratma Teorilerine İlişkin Kavramsal Çerçeve

3.1. İbdâ‘

İbdâ‘ kavramının kökü; örneksiz bir nesne meydana getirmek, yapılmamış, bilinmemiş bir nesne meydana koymak, var etmek anlamlarına gelmektedir, aynı kökten türediği için dinde yeni bir töre, gelenek yaratmaya da bundan dolayı bid‘at denmiştir. Ayrıca İbdâ‘ kelimesinin bir nesnenin var olmasına sebep olmak, bir şeye varlık vermek, icat etmek gibi anlamları da vardır.²⁶ Zemaşerî (ö.538), بديع kelimesinin ism-i fâ‘il anlamında kullanılan sıfat-ı müşebbehe olduğunu ve benzeri ve örneği olmadan yaratma manasına geldiğini ifade etmektedir.²⁷

Fahreddin Râzî (ö.606), ibdâ‘yı şöyle açıklamaktadır: “İbdâ‘, misali bulunmaksızın bir şeyi var etmekten ibarettir. İşte bu sebepten dolayı herhangi bir bilim dalında daha önce benzeri bulunmayan herhangi bir yol, metod ortaya koyan kimse hakkında ebde‘a ‘bunu ilk kez o kimse buldu.’ denilir.”²⁸ Tezimizde ibdâ‘ kavramı merkezî bir yer almaktadır. Özellikle İbn Sînâ’nın yaratma hakkındaki görüşlerinde bu kavram o denli önemlidir ki, onun yaratma nazariyesinde birbirine zıt iki görüşü ortaya çıkarmıştır. Bunlar, İbn Sînâ’nın yaratma nazariyesinde yoktan yaratmanın olduğunu ibdâ‘ kavramı üzerinden savunan Hüseyin Atay’ın görüşü ile bunun karşısında duran Kemalpaşazâde’nin görüşüdür.²⁹ Atay, İbn Sînâ’ya referansla ibdâ‘ kavramını şöyle tanımlamaktadır: İbdâ‘, “hiçbir vasıta olmadan, yani doğrudan doğruya var edilenin varlığının devam ettirilmesi”dir.³⁰ Atay, İbn Sînâ’nın hükemaya referansta bulunarak, ibdâ‘nın “mutlak yokluktan bir nesne var etmek” anlamına da geldiğini

²⁶ İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1955), c. 10, s. 85-87.

²⁷ Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922), c. II, s. 54.

²⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Cild X, çev. Suat Yıldırım vd., (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), s. 76-78.

²⁹ Konu hakkında detaylı bilgi için bakınız, İsmail Koçak, “İbn Sînâ’nın İbdâ‘ Nazariyesi Etrafında Yoktan Yaratma Tartışması”, *Dini Araştırmalar*, 25/63 (Aralık 2022): s. 579-602.

³⁰ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 121.

savunmaktadır.³¹ Atay'ın İbn Sînâ'da yoktan yaratmayı çıkarması ancak ibdâ'nın ikinci anlamıyla mümkün görünüyor.

Kemalpaşazâde'ye göre, daha önceki düşünürlerin çoğunun bu inceliği kavrayamaması, leysiyyet, mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki, varlığın ve yokluğun ötesindeki varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdur. Yaratma meselesinde varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamayan kelâmcılar, “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, âlemin yaratılmadan önceki durumu “var değil” ve “yok değil” tarzında “iki değilme” söz konusu olduğundan ötürü leysiyyet terimi ile ifade edilmiştir. Kemalpaşazâde'ye göre, İbn Sînâ'nın yaratmaya dair görüşlerindeki incelik burada yatmaktadır. Metafizikî 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.³² Kemalpaşazâde'nin görüşü, mümkün'ün mahiyetinin “varlığa ve yokluğa maruz kalma derecesinde”³³ bulunduğudır. Ona göre “leysiyyet” terimi varlığın ve yokluğun dışındaki üçüncü bir ihtimalin imkânına işaret etmektedir.³⁴ Bu bağlamda, bazı araştırmacılara göre daha önceki düşünürlerde olduğu gibi Atay da

³¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.121; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II* nşr.-çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay. 2005), s. 266.

³² Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi’”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, (2012): s. 105,112. Kemalpaşazâde'nin varlığın meydana gelişine ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Rabiye Çetin ve 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), s. 199-203.

³³ 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), s. 39.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik II*, s. 12; Erdem ve Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi”, s. 113-116.

bu inceliği kaçırmıştır. Görüldüğü gibi ibdâ‘ kavramı, İbn Sînâ ‘nın yaratma nazariyesinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Tezimizde özellikle İbn Sînâ’nın yaratma ile ilgili görüşlerinden yoktan yaratmanın çıkıp çıkmayacağı konusunda başvurmamız gereken anda kavram ibdâ‘ olmaktadır. Kādî Abdülcebbâr, ibdâ‘yı yoktan yaratma olarak kabul ettiğinden kendi sistemi açısından bir problem barındırmamaktadır.

3.2. Hudûs

Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında mastar olan hudûs, kelâm literatüründe Allah’ın varlığını kanıtlamak üzere başvuru kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun takaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdîs denir. “Yokken meydana gelme durumu” anlamında isim, “sonradan meydana gelen, yeni olan” anlamında sıfat olarak hadîs kelimesine de kaynaklarda sıkça rastlanır.³⁵

Her ne kadar hudûs kavramı ve buna bağlı olarak kelâmcıların geliştirmiş olduğu hudûs nazariyesi, kelâmcılar yöntemi olarak bilinse de -ki öyledir- İbn Sînâ da kendi sistemi içerisinde hudûs kavramını kullanmaktadır. 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 zat bakımından ele alınmaktadır. Bu bağlamda zâtî hudûs söz konusu olduğunda Tanrı ile ay üstü âlemdeki³⁶ varlıklar arasındaki ilişki Tanrı’nın zâtî önceliğidir. Zamanî hudûs’ta ise, hem zamansal hem de ontolojik olarak Tanrı öncedir. Kādî Abdülcebbâr’a göre, yaratılanın, Tanrı’ya muhtaç olduğunu

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ḥds” md.

³⁶ Burada ay üstü âlem ibaresini kullanmamızın sebebi, zâtî hudûs’un kapsamının ay üstü âlemden ibaret olmasındandır.

göstermek için en iyi delil hudûs delilidir.³⁷ Görüldüğü gibi İbn Sînâ ile Kâdî Abdülcebâr, aynı kavramı kullanmalarına rağmen farklı tanımlamaktadırlar. Tezimizin ileriki sayfalarında göstereceğimiz gibi İbn Sînâ, bu bağlamda kelâmcıları eleştirmektedir.

3.3 Ca'l

Sülâsî fiil şekli جعل يجعل olan³⁸ bu kökün, birçok manası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: “Yaratma” manasına gelmekte³⁹ ve bir mef’ûl almaktadır; “tasyîr”⁴⁰ yani, “bir şeyden başka bir şey yapmak, oluşturmak, kılmak, bir şeyi başka bir hale dönüştürmek” manalarına gelmektedir. Burada “Vasfetme/niteleme” manasına gelmektedir. Ayrıca ca'l, “Vaz’/bir şeyi bir yere koymak” manasına gelmektedir. Ca'l kelimesi “Atma” manasına da gelmektedir.⁴¹

Bu kavram, İbn Sînâ’nın mahiyetlerin yaratılması konusundaki görüşlerinde karşımıza çıkması açısından önem arz etmektedir. Zira mahiyetlerin imkânının kendi kendine bir gerçekliklerinin olup olmaması konusu ca'l kavramı altında tartışılmıştır. Tezimizin ileriki sayfalarında bu konu hakkında durulacaktır.⁴²

³⁷ Kâdî Abdülcebâr, Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse, s. 72.

³⁸ İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mursî, *el-Muhkem ve'l- Muhîtu'l-A'zam*, (Thk. Abdulhamit Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, I, s. 327; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 147; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XXVIII (Thk. Komisyon), (Kuveyt: Matbaatu Hükümet-i Kuveyt, , 1965-2001), s. 206.

³⁹ ed-Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed, el-Vucûh ve'n-Nezâir li-Elfâz-i Kitâbillahi'l-Azîz I, (Thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefîti), (Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1992), 229; el-İsfehânî, er-Râgıb, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2001, s. 101; er-Râzî, Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb, XXII (Thk. İmâd Zeki el-Bârudi), (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003), s. 95.

⁴⁰ İbn Sîde, *el-Muhkem*, I, 327; et-Tabersî, Emînu'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan, *Mecmeu'l-Beyân fî Teşîri'l-Kur'ân I*, (Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005), 74; er-Râzî, Mefâtihu'l-Gayb XXII, s. 95; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II,147; Ebû Hayyân, el- a.g.e., I, s. 220; el-Halebî, Umdetu'l-Huffâz, I, s. 328; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 977; Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 29-30; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XXVIII, 206; es-Sebt, a.g.e., c. III, s. 571 ve c. V, s. 2185-2186.

⁴¹ Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Cild I (Thk. İmîl Bedî' Yakûb), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), s. 209- 210; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l- Muhîtu'l-A'zam* I, 327; İbn Manzûr, a.g.e., c. II, s. 147; Ebû Hayyân, a.g.e., I, s. 220; es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, c. I, 328; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 977.

⁴² Geniş bilgi için bkz. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış Mec'ul Olup Olmadığının İncelenmesine Dair”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde Çev. Ömer Mahir Alper, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 171.

1. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ'DA VÂCİBÜ'L VÜCÛD ve KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA TANRI

1.1. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'da Tanrı'nın Bilgisi ve Yaratma

Çalışmamızın bu bölümünde, Tanrı'nın bazı nitelikleri ele alınarak Tanrı'nın kâinat ile olan münasebeti ortaya koyulacaktır. Bu münasebeti ortaya koyabilmek adına Tanrı'nın bilgi, irade ve birliğinin anlaşılması önemlidir.

Tanrı'nın bilgisi ile onun yaratması arasındaki ilişki, felsefe ve kelâmda birbirinden farklı temeller üzerinden ele alınmaktadır. Bu bağlamda konuyu ele alırken Tanrı bilgisinin ne olduğu, Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıkları nasıl bildiği veya varlıkları bilebilir olup olmadığı Kādî Abdülcebbâr'ın ve İbn Sînâ'nın görüşleri ortaya konularak irdelenecektir. Ele alacağımız konular, ilim-ma'lûm ilişkisi ve Tanrı dışındaki varlıkların ne şekilde bilindiği hususlarıdır. Bu kapsamda bahsettiğimiz ettiğimiz konular Tanrı'nın ilminin ma'dûm/îmkân ile olan ilişkisi üzerinden değerlendirilecektir. Kādî Abdülcebbâr'ın ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisini ele alırken düşünce sistemlerine ve yaratma teorilerine temel aldıkları ana öğeden birisinin ma'dûm/îmkân olduğunu tespit ettik. Tanrı'nın bilgisi konusunda Kādî Abdülcebbâr ile İbn Sînâ'nın görüş ayrılığına sebep olan hususlardan birisi, Tanrı'nın bilgisinin mümkün varlıklara taalluku meselesi ve buna bağlı olarak Tanrı'nın iradesidir.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi, âlemin varoluşunu açıklayan bir niteliğe sahiptir. Nitekim ona göre, Tanrı'nın bilgisi, var kılma niteliği taşımaktadır. İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin var kılma özelliğini şöyle ifade etmektedir:

“O, eşyayı değişmemek üzere bilir. Bilinenler onun bilgisine tâbidir (fe inne'l-ma'lûmat tabi'un li-'ilmihî). Onun bilgisi bilinenlere tâbi olmadığı için bilinenlerin değişmesiyle

onda bir değişim olmaz. Çünkü onun eşyayı bilmesi, varlığın meydana gelişinin sebebidir ('ilmuhû'l-eşyâ' sebeibun li- vucûdihâ)."⁴³

İktibas edilen metinden hareketle İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisini maluma tabi görmeyip bilakis malumu Tanrı'nın bilgisine tabi görmektedir.

İbn Sînâ için Tanrı'nın kendini akletmesi sonucunda kendisi dışında her şey var olmaktadır. Yani meydana gelen tüm varlık, O nasıl aklediyorsa o şekilde vuku bulmaktadır. Burada önemli olan nokta, Tanrı'nın bilgisinin kendi zatına yönelik olmasıdır ('âlimun bi-zatihî). Yani Tanrı için kendi zatından başka, bilgisine mevzu olacak başka hiçbir sebep yoktur.⁴⁴

İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin daha iyi anlaşılması adına Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisini karşılaştırmaktadır. İnsanın bilgisi maluma tabidir ve maluma göre şekil alır. İbn Sînâ, bu durumun Tanrı için geçerli olmadığı kanaatindedir. O, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisi gibi olması durumunda Tanrı ile kâinatın özdeş hâle geleceği endişesini taşımaktadır. Zira ona göre, Tanrı'nın bilgisi ile zâtı bir olduğundan başkalarını bilmesi zâtı ile aynı olmaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ, iki tür düşünülen (idrak edilen) suret olduğunu iddia etmektedir:

- a) Dışarıdaki varlıklardan hareketle zihinde elde ettiğimiz tasavvur.
- b) Önce zihnimizde olup dışarıda olmayan sonrasında ise, bizim icat ettiğimiz tasavvur.⁴⁵

İbn Sînâ, b şikkında söz konusu edilen tasavvur için inşa etmeyi hedeflediğimiz binayı örnek gösterir.⁴⁶ Bu ayırmda önemli olan nokta; birinci önermede bilgi var

⁴³ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'Arşîyye fî tevhîdî Te'âlâ ve sıfâtihî*, *Mecmû'u rasâilî's-Şehyî'r-Reîs*, (y.y.: Matba'atu Cem'iyet-i Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1354), s. 9.

⁴⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'Arşîyye*, s. 8; İslam kelâm geleneğindeki Mu'tezilî akımın öncülerinden sayılan Ebû'l-Huzeyl el Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Tanrı'nın bilgisini onun zatına irca ederken Tanrı'nın mutlak anlamdaki birliğine ve ona hiçbir çokluğun izafe edilemeyeceği anlayışına dayanmaktadır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s. 61; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s.160. Allâf'ın bu yaklaşımı, İbn Sînâ ile taşıdığı benzerlik bakımından dikkat çekicidir. Kādî Abdülcebbar'ın görüşüne daha sonraki sayfalarda değineceğimizden burada açıklamaya gerek duymadık.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)*, s. 363.

olandan hareketle tasarlandığı hâlde, ikinci önermede ise tasarlanan şey varlığın oluşması için sebep olmuştur. İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisinin ikinci önermedeki gibi olduğunu kabul etmektedir. Buraya kadar bir problem yok gibi gözükmektedir. Kendisinin yukarıdaki ifadelerinden hareketle Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi ile Tanrı dışındaki her şey meydana gelmiştir. Peki, bu söylem beraberinde herhangi bir problem meydana getirmekte midir? Zira İslam geleneğinde ve günümüzde dahi zorunlu varlığın cüz'iyatı bilip bilmediği tartışma konusudur. Bu konu hakkındaki tartışmalar birbiri ile çelişen yorumlara sahiptir.⁴⁷ Konumuz açısından âlemin nasıl oluştuğunu kapsayan bu konu üzerinde durmamız gerektiği kanaatindeyiz.

Açıkçası İbn Sînâ'nın bu yöndeki görüşü, Tanrı'nın bilgisinin ay üstü ve ay altı âlemi kapsadığı yönündedir. Yani ona göre, tartışma konusu olan cüz'iyat Tanrı'nın bilgisi kapsamındadır. Hatta İbn Sînâ, görüşünü “Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey ondan gizli kalmaz.” ayeti ile desteklemektedir.⁴⁸

Günümüz bazı araştırmacılarına⁴⁹ göre İbn Sînâ, “Zorunlu varlık tikelleri bilir.” cümlesini kabul ediyorsa şayet; bize düşen husus bunu olduğu şekilde kabul etmektir. Rahim Acar, İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki, yani bir mevzun nasıllığına dair yapmış olduğu izahlar başarısız dahi olsa, buradan hareketle o mevzuun varlığı ve yokluğu hususunda bir yargıya gidilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵⁰ Böyle olmakla birlikte İbn Sînâ'nın yukarıdaki iddialarının yeterince açık ve sağlam temele sahip olup

⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, c. VIII, s. 363. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 181. Krş. David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sînâ, Maimonides, Aquinas*, (Indiana: Notre Dame, 1986), s. 72-75, 86-90.

⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin bu konuya dair klasik tartışması Tehâfüt'tedir. Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik, 2019). Guillaume (London: Oxford University, 1934), s. 80-82; Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1981), c. IX, s. 105-6; c. X, s. 184, 191-92, nakleden Mustafa Çağrırcı, “İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 9 (1995), s. 109, 111.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa': Metafizik II*, s. 105. Ayrıca bkz. a.mlf., *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 9. seb' s. 34/3.

⁴⁹ Bkz. Rahim Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi,” *Divan İlmi Araştırma*, 20 (2006/1), s.111 vd.

⁵⁰ Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi,” s. 111.

olmadığı tartışma konusudur. Başka bir ifade ile, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu iddianın kendi koymuş olduğu ilkeler ve sistem ile uyumunun tartışmaya açık olduğu iddia edilmektedir. Zira İbn Sînâ'nın savunduğu iddia edilen “Zorunlu varlık tikelleri bilmez.” söylemi, onun konuyu iyi temellendiremediğine gerekçe olarak gösterilebilir. Bu konu hakkında farklı yorumlar mevcut olup bunları genel olarak iki şekilde sınıflandırmak mümkündür. Birinci gruba göre, var olan her şey Tanrı'nın bilgisinin ürünü olduğundan “Tanrı cüz’iyyatı bilmiyor.” gibi hüküm çıkarmak imkânsızdır. Zira onlara göre böyle bir iddiada bulunmak, oluş ve bozuluş âleminde cüz’i şeylerin vuku bulmadığını ya da vuku bulan bu cüz’ilerin Tanrı'nın bilgisi sebebiyle değil de başka bir sebeple var oldukları sonucunu doğurmaktadır.⁵¹

İkinci gruptakiler ise, ilahi bilginin yaratıcılığı ile ilahi bilginin oluş ve bozuluşta olan cüz’ilerin ahvalini içermesinin farklı şeyler olduğunu, birincinin ikinciyi zorunlu olarak gerektirmediğini iddia etmektedirler. Bunun yanında onlara göre asıl mesele, Tanrı'nın bilgisinin işleyiş tarzı olmayıp oluş ve bozuluşta var olan cüz’iyyatın Tanrı'nın bilgisinin kapsamına girebilme imkânının olup olmadığıyla ilgilidir.⁵² Nitekim eğer Tanrı'nın bilgisinin yaratılma özelliğinden hareketle cüz’iyyatı bildiği iddia ediliyorsa, oluş ve bozuluş âleminde var olan değişikliğin; paradoksal bir şekilde Tanrı'nın bilgisinde bulunması gerekmektedir. Konunun anlaşılması için İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini teferruatlı şekilde ele almamız gerekmektedir.

Tanrı'nın bilgisinin cüz’iyyatı bilmesi konusu, ay altı olarak da adlandırılan oluş ve bozuluş âleminde problem teşkil etmektedir. İbn Sînâ'nın görüşlerinin temeli onun ortaya koyduğu feyz nazariyesindedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi meselesinin bu temel üzerinden değerlendirilmesi gerekmektedir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi meselesini sudûr nazariyesi bağlamında değerlendireceğimizden ay üstü ve ay

⁵¹ Acar, a.g.e. s.7.

⁵² Fehrullah Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı olarak İddia Edebilir mi?,” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri I*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), s. 352.

altı âlem ayrımını gözeterek konuyu ele alacağız. Ay üstünü kapsayanları “A-tikelleri”, ay altı âlemi kapsayan ise “B-tikelleri” olarak adlandıracağız. Konunun anlaşılması için İbn Sînâ’nın konu bağlamında oluşturduğu ilkelere değinip konunun bu ilkeler üzerinden okunmasının daha açıklayıcı olacağı düşüncesindeyiz.

1) Zorunlu varlığın, akıl olmasından ötürü, bilgisi tümelleri kapsar. (‘alâ nahvin kulliyin).⁵³

2) Zorunlu varlık, tikel olayları külli olmaları ile (min haysu hiye kulliyeh) yani sıfatlara sahip olmaları bakımından kavrar.

3) “Tikeller, (Allah tarafından) tıpkı tümellerin akledilmesi gibi akledilir (tu’kalu).”⁵⁴

4) 2. ve 3. ilkelere hareketle tikellerin, kendilerine hamledilen tümeller yoluyla bilinebilirliğini çıkarmaktayız.

5) Tümeller, tür ve cinse ait vasıflardan oluşur.

6) Ay üstü âlemde bulunan varlık (fert) kendi türünün yegâne örneği olduğundan tikelliği ile tümelliği özdeş olmaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle ay üstü âleme ait tikel, kendi türünün yegâne üyesidir.⁵⁵

7) 6. ilkedeki hareketle ay üstünde bulunan tikel, türüne ait tümelleri sadece kendisi barındırmaktadır.

8) 6. ve 7. ilkelere hareketle Zorunlu Varlık; ay üstü tikeli, tikel olarak kavrayabilmektedir.

Burada son derece önemli olan nokta zorunlu varlığın, tikellerin bilgisine ulaşımının doğrudan bilme niteliğine sahip olduğundan değil, tikellerin sahip olduğu tümellik niteliğinin yanında türünün yegâne örneği olduğudur. Bundan dolayı İbn Sînâ “Zorunlu varlık, tikelleri tümeller yolu ile bilir.” ifadesini kullanmaktadır. Yukarıda

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, c. II, s. 105.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’l-İşârât ve’t- Tenbihât* c. III, s. 297.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik* c. II, s. 105; a. Mlf., *er-Risâletu’l-‘Arşîyye*, s. 9.

göstermeye çalıştığımız gibi ay üstü âlemde bulunan varlıkların türleri tek olduğundan zorunlu varlık, ay üstü âlemdeki tikeli tikel olarak bilmektedir.⁵⁶

Peki, durum ay altı âlemde nasıl işlemektedir? Zira ay altı âlemde tikeller, türlerinin yegâne örneği değildir, yani bir türün altında birden çok fert bulunmaktadır. Dolayısıyla B-tikelleri paylaşımcıdır. Paylaşımcılığın yanında bu türler zamansal olup değişime tabidirler.⁵⁷ B-tikelleri, türünün yegâne üyesi olmadıklarından dolayı zorunlu varlık, B-tikellerini, A-tikelleri gibi tek tek bilememektedir. Zorunlu varlık, varlıkları aklî(tümel) olarak bildiğinden; B-tikellerini tek tek bilmesi (temyiz etmesi) için hariçten gelen ve tikelleştirici özelliği olan (bi-alem mutecezze'etin) bir bilgi olan duyusal bilgiye ihtiyacı vardır.⁵⁸

İbn Sînâ, bu noktada önemli bir hususa dikkatleri çekerek Tanrı'nın hangi şekilde B-tikelleri bilemeyeceği üzerinde durmaktadır. Yani ona göre, nereden bakıldığı önemlidir. Eğer baktığımız yer, zaman-mekân şartları çerçevesinde varlık bulan hâl üzerinden ise, yani ölçütümüz varlık/nesne ise, Tanrı eşyayı bilememektedir. Temele bilginin nesnesini koyarak ilahi bilginin B-tikelleri nasıl bildiğini irdelemek, tutarlı değildir. Nitekim nesneyi merkeze koyarsak, Tanrı'nın bilgisi nesneye bağlı olmuş olmakla beraber İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisinin yaratıcı özelliği olduğu konusundaki vurgusu anlamsız olacaktır.⁵⁹

Peki, zorunlu varlık B-tikellerini nasıl bilmektedir? Konunun anlaşılması için yine İbn Sînâ'nın oluşturduğu ilkelere başvurmak zorundayız.

1) Her zat kendinden sudûr eden şeyi bilir.⁶⁰

⁵⁶ İbn Sînâ, *el- İşârât ve't-Tenbihât c. III*, s. 286. Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars." *Journal of the American Oriental Society* 82, no. 3 (1962): 307.

⁵⁷ M. E. Marmura, "Divine Omniscience and future Contingents in al-Fârâbî and Avicenna," içinde *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky ed.), (Dordrecht, Boston & Lancaster: D.Reidel Publ.Co.,1985), s. 90.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât c. VIII*, s. 359.

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, VIII, 6, s. 359.

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa'*: *el- İlahiyyât*, c. 2. s. 403.

- 2) Zorunlu varlığın bilgisi varlık verici niteliğe sahiptir.⁶¹
- 3) İlk sebep olarak zorunlu varlık, kendisinden sadır olan ikincil sebepleri bilir.⁶²
- 4) Zorunlu varlık, akıl olmasından ötürü bilgisi tümelleri kapsar.⁶³

Yukarıda değindiğimiz Tanrı'nın bilgisinin tümelleri kapsadığı konusu son derece önemlidir. Zira İbn Sînâ oluş ve bozuluşta olan ve türünün yegâne örneği olmayan cüzleri zorunlu varlığın bilmesinin imkânını bu cüz'i varlıkların oluşumuna sebep/etken olan sebeplerin tümelliği üzerinden temellendirmeye çalışır. İbn Sînâ bu yöntemini iki basamaklı olarak ele almaktadır. İbn Sînâ türünün yegâne örneği olmayanların, yani birden fazla üyesi bulunanların nasıl bilinebileceğini inceler. Buna bağlı olarak birden fazla türü bulunan cüz'iyatın oluşumuna etken/sebeplere olan ve bunun yanında türünün yegâne örneği olan cüz'ilerin nasıl bildiğini de ele alır.⁶⁴ Bu yöntemle de ay üstü âlemde olan tümel ve tikel özdeşliği ilkesine ulaşmış olmaktadır. Zira türünün yegâne üyesi olan ile tümel olanın özdeşliğinden dolayı Tanrı o tikeli bilmektedir. Nitekim yukarıda gösterdiğimiz gibi İbn Sînâ'nın ilkesi gereği; Tanrı akıl olduğundan onun bilgisinin kapsamı tümellerdir.

İbn Sînâ'nın hedefi, türünün yegâne üyesi olmayan cüz'iyatın, tür üyeleri ile ortak olan/"iştirak" ettikleri nitelikleri (tümelleri) ortaya koymaktır.⁶⁵ İbn Sînâ, böylece Tanrı'nın bilgisinin öz niteliği olan tümellik ile aklî olarak bilme özelliğini korumuş olmaktadır. Konunun anlaşılması için önemli olan bu noktayı derinlemesine ele almamız gerekmektedir.

Zorunlu varlığın cüz'iyatı nasıl bildiği konusunu İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ilkeler doğrultusunda anlamaya çalışalım. Ona göre, "Zorunlu varlığın, oluş ve bozuluşa tabi olan ay altı varlıkları (el-mevcut al-ka'ineh el-fasideh), önce onların türleri

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik II*, s.147. Krş.a.mlf. et-Ta'likât, s.28-29,116,123,152

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el- İlahiyyât*, c.2, s. 402-403.

⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el- İlahiyyât*, s. 359.

⁶⁴ İbn Sînâ, *el- İlahiyyât*, VIII, s. 360.

⁶⁵ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât VIII*, s. 360.

vasıtasıyla (bi- enva'îha) bilir ve sonra bunlar aracılığıyla da onların tikellerini (eşhas) bilir".⁶⁶ Bunu şöyle açıklamaya çalışalım: Zorunlu varlık; B-tikelleri, B-tikellerinin üyesi olduğu türler aracılığıyla kavramaktadır, yani aklın algılayabilme alanı olan tümeller aracılığıyla. Buradan hareketle de türlerinin altında bulunan tikel üyeler bilinebilmektedir. Burada önemli olan husus, Tanrı'nın bu tikeller hakkındaki bilgisinin tümel oluşudur. Dolayısıyla tikeli tikel olarak bilmek hâlâ bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

İbn Sînâ'nın yukarıda sıraladığımız ilkelerden olan zorunlu varlığın tikelleri tümel yolla bilmesi ve zorunlu varlığın bilgisinin varlık verici özelliğinin yanında "Her zat, kendisinden sudür eden şeyi bilir," ilkesi bağlamında şöyle bir resim çizilebilir: Zorunlu varlığın bilgisinin varlık verme niteliği olduğundan, sadece onun bildiği şey var olabilir. Buradan hareketle var olan her şeyin bilgisine sahip olduğu çıkmaktadır.⁶⁷ Diğer bir ifade ile, bu görüşte olanlara göre, Tanrı'nın B-tikellerini ve A-tikellerini bilmesinin temeli, Tanrı'nın onları yaratmasını bilmesindedir. Zira "Tanrı, bilgisi yaratıcı olduğu için bilir." ilkesi onlar için temel alınması gereken bir söylemdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta; tikellerin tümeller gibi bilinmesinin ölçütü, Tanrı'nın iki varlık türünü var edici/bilen konumu ile ilişkilendirilmesidir.

Zorunlu varlığın öz niteliği akıl olduğundan, zorunlu varlık ay altı âlemi oluşturan B-tikelleri, onlarda bulunan evrensel türler vasıtası ile bilmektedir. Bu evrensel türler daha önce de vurguladığımız kavramsal yoldur. Zira zorunlu varlık akıl olduğundan varlıkları tümel/kavramsal yolla bilmektedir. Buradan hareketle türlerin üyeleri ile onların sebepleri ve sebeplerden dolayı ortaya çıkan sonuçlar da kavramsal/tümel olmaktadır. İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Tikeller, [zorunlu varlık]

⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 359.

⁶⁷ Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi," s. 111.

tarafından tıpkı tümellerin bilindiği gibi bilinir.”⁶⁸ Bunu şu örnekle daha anlaşılır kılmaya çalışalım: 1, ilk sebep olsun; 15, ise 2’nin 3, 4, 5, ... 14 ara nedenler vasıtasıyla var olan bir sonucu olsun. Şimdi İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu ilkeler sonucunca, 1. sebep 2’nin aracılığıyla 15’in ortaya çıkacağını 15’in oluşması için gerekli olan ara nedenlerin yaratıcısı olduğundan bilmektedir; yani sonucun 15 olacağını “bilincindedir”.⁶⁹ 15 ortaya çıktığında, nedensel zinciri geriye doğru takip edildiğinde 1.’nin 15.’nin tümel bilgisine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada önemli olan nokta bu bilginin hâlâ tümel/kavramsal olduğudur.

İbn Sînâ’nın zorunlu varlığın tikelleri nasıl bilebileceği konusunu ele alırken değindiğimiz ilkelere atıfla ve ilkeler bağlamında bu konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışalım. Yukarıda zikrettiğimiz İbn Sînâ’nın ilkeleri bağlamında şu sonuca varabiliriz: Zorunlu varlığın sebep olma özelliğinden hareketle; nedenlediği varlığın, o varlığın nedenlediği ikincil sebeplerin, bu sebeplerin ortaya çıkardığı ve çıkaracağı her sonucu o sebep kendi içinde taşıdığı için bilmektedir. Diğer bir ifade ile zorunlu varlığın sebepleri bilmesi, varlığa çıkan veya çıkabilecek her şeyin bilgisini barındırdığı anlamına gelir. Bir diğer husus ise, her ne kadar tikellerin tümelliğine vurgu yapılsa da -ve burada tümel ortaklığına vurgu yapılmaktadır- tikelin bir de zaman ve mekâna, dolayısıyla değişime tabi olan bir yönü vardır. Tikelin bu yönünü, İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu ilkeler doğrultusunda algılayabilmemiz ancak duyu ile gerçekleşebilmektedir ve bu da yine onun ilkeleri bağlamında zorunlu varlık için düşünölemeyen bir hâldir. Göröldüğü gibi burada B-tikellerinin tabiatı söz konusu olmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi ay altı âlemde var olan B-tikelleri; maddi, mekânsal ve zamansaldır. Onun ortaya koyduğu ilkeler bağlamında bu alan Tanrı’nın bilgisi alanına girmemektedir. Yukarıdaki söylemlerden hareketle bazı düşünörlere göre İbn Sînâ’nın nazariyesinden

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İşarât ve't- Tenbihât* c. III, s. 297.

⁶⁹ “Bilincindedir.” ifadesini tırnak içerisine almamızın sebebi, İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu sistemde gerçekten Tanrı’nın bilincinden söz edilip edilemeyeceğinin tartışma konusu olmasıdır.

Tanrı'nın B-tikelleri bildiği iddia edilemez. Bu görüşe karşı olanlara, yani Tanrı'nın B-tikellerini bildiğini iddia edenlere göre; Tanrı madem yaratandır, o vakit bilendir de. Bunun yanında onlara göre İbn Sînâ, Tanrı ay altı âleme tabi olan B-tikelleri küllî/aklî bilgiyle değişmez bir şekilde bilmektedir. Bu bilgisi B-tikellerin niteliklerini de kapsamaktadır.

“Dolayısıyla O cüz’ileri külli bir tarzda [yani aklî bir bilmeye] idrak eder, onların nitelikleriyle demek istiyorum. Eğer söz konusu cüz’i, bir şahıs hâline gelmişse, bu birey hâline gelmiş olma vakıası belirli bir zaman veya belirli bir hâl içindedir. Şayet bu hâlin nitelikleri mütalaa edilirse, bu hâlin kendisi de birey hâline gelmiş cüz’i şeyin durumu gibidir. Ancak bu hâl, her biri türünün yegâne örneği olan ilkelere bağlanabilir. Dolayısıyla söz konusu durum bireysel şeylere irca edilmiş olur.”⁷⁰

İktibas edilen metinden hareketle söz konusu edilen tikellerin, B-tikellerine tekabül ettiği söylenebilir. Zira metinde İbn Sînâ “hususî şartlar ve zamandan” söz etmektedir. Konunun anlaşılması için gerekli olan ölçüt, ay altı âlemdeki varlığın birey olmasını sağlayan şeyin ne olduğudur. İktibas edilen metinde yer alan bu nelik, onu türünün diğer üyelerinden ayıran ona has özelliktir. Ay altı âlemde var olan ve kendine has özellikleri olan bu varlık, zaman ve mekân şartları içinde mevcuttur. Zaman ve mekânın varlığı ise başka cüz’iler tarafından oluşturulmuştur. Bu cüz’iler ise türlerinin yegâne üyesi olan cüz’ilerdir. Dolayısıyla daha önce vurgulandığı gibi böylece İbn Sînâ, tikel ile tümel/aklî arasında bir bağ kurup cüz’ileri zorunlu varlığın bilme alanına dâhil etmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi çerçevesinde konunun değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Ay üstü âlemde bulunan semavî cisimler ve faal akıl⁷¹, ay altı âlemdeki cüz’iyyatın oluşumuna etki etmektedir. Faal

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, VIII, 6, s. 360.

⁷¹ Bunlar türlerinin yegâne örneğidir. İbn Sînâ'nın sistemi açısından bu son derece önemlidir. Zira yukarıda da gösterildiği üzere zorunlu varlık ay üstü tikeli türünün yegâne üyesi olmasından ötürü bilmektedir.

aklın basit ve gayri maddî olmasından ötürü, ay altı âlemdeki cüz'ilerden var olan çeşitliliğe başka etkenlerin de dâhil olmasını gerektirmektedir. Gök feleklerin hareketleri etki eden faktörlerden bir tanesidir. "Pek çok feleğin hareketlerindeki farklılık maddeyi muhtelif suretler [almaya] hazırlar."⁷² Diğer etkenler ise zaman, madde ve surettir. Bu etkenler ay altı âlemin oluşumu için en temel şartlar olarak kabul edilmektedir. Burada önemli olan nokta İbn Sînâ'ya göre, bu üç temel etkenin türlerinin yegâne üyesi olan bireylere dayandırılabilir olmasıdır. Bu noktada son derece önemli olan husus, her ne kadar semavî varlıklar ve faal akıl ay altı âlemdeki B-tikellerin oluşumu için etken bir durumda iseler de bu onların ay altı âlemdeki B-tikellerini bildiğini göstermemektedir. Aynı durum zorunlu varlık için de geçerlidir. Dolayısıyla sorun, zorunlu varlığın bilgisinin yaratıcılığı ile ilgili olmayıp B-tikellerin zorunlu varlığın bilgi alanına girme imkânına sahip olup olmaması ile ilgilidir. Bundan ötürü zorunlu varlığın her şeyi bildiğini "Allah'ın bilgisi yaratıcı bilgidir." ifadesine dayanarak savunmak kolay gözükmemektedir. Zira zorunlu varlığın bilgisinin yaratıcı özelliğine sahip olması ile zorunlu varlığın bilgisinin B-tikelleri de içerdiğini savunmak farklı şeylerdir. Nitekim birincisi ikincisini zorunlu kılmaz.⁷³

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu nazariyede çözülmesi gereken diğer bir konu da Tanrı'dan feyz/sudûr eden bilginin "bilgi" olarak adlandırılabilme meselesidir. Zira Gazzâlî ve Kādî Abdülcebbar başta olmak üzere düşünürler, bu tarz bilgiyi "bilinçli biliş" olarak görmenin zor olduğunu vurgularlar.⁷⁴ Eğer Gazzâlî ve Kādî Abdülcebbar haklı ise, İbn Sînâ'nın "Her zat kendisinden 30'udur edeni bilir." İfadesi geçersiz

⁷² Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, (New York & Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 78.

⁷³ Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini", s. 352. Her ne kadar İbn Sînâ'nın bilgisinin yaratıcı özelliğinden dolayı bunun zorunlu görüleceği iddia edilse de yukarıda gösterdiğimiz İbn Sînâ'nın cüz'iyatı bilir mi konusu bağlamında çıkardığımız sonuç, cüz'iyatın zorunlu varlığın bilgisi kapsamına girmediğinden dolayı zorunlu bir bağ kurulamayacağıdır.

⁷⁴ Bkz. El-Gazali, *Tehâfutu'l-Felâsife*, trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıçolu, (İstanbul: Klasik Yay. 2019), s. 131-134; Mâtürîdî de bu konuda Gazzâlî ve Kādî Abdülcebbar gibi düşünmektedir, bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (İstanbul: İsam, 2009), s. 276.

olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu nazariye tutarsız gibi durmaktadır. Kādî Abdülcebâr'ın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini ele aldığımız kısımda bu konuya yine değineceğiz. Zira Kādî Abdülcebâr'a göre, Tanrı'nın bilgi sahibi olmasının ölçütü onun tercihte bulunabilir bir niteliğe sahip olması ile ilgilidir.

Fehrullah Terkan, zorunlu varlığın A-tikelleri dahi bilemeyeceğini şöyle savunur:

“Diğer taraftan, zorunlu varlık, A-tikel olayları sırf sahip oldukları tümel nitelikleri yoluyla bilmesine rağmen, onları bile kendi tikellikleri içinde bildiği söylenemez. Yani o'nun bu tümellerin zamansal-mekânsal örneklemesini kavraması imkânsızdır. Zira O'nun bilgisi, tikellerden soyutlayarak elde edilen bilgi değildir; aksine tümel bilgiye ilahi özü itibarıyla zorunlu olarak sahiptir; ama bu bilgi, “tikel”i tikel yapan özellikleri kapsamadığı için, tikelin bilgisini içeremez.”⁷⁵

Görüldüğü gibi Terkan, her ne kadar A-tikeller türünün yegâne üyesi iseler de tikeli tikel olarak bilmek için duyu yetisine ihtiyaç duyulduğundan ve bunun Tanrı için düşünülemeyeceğinden ötürü Tanrı'nın tikel olan hiçbir şeyi bilemeyeceğini savunmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eğer İbn Sînâ “Zorunlu varlık tikeli biliyor.” diyor ise bize düşen bunu kabul etmektir.

İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın ilim niteliği konusunda üzerinde durulması gereken konulardan biri de “def'aten vahideten” konusudur. Ona göre, zorunlu varlık her şeyi bir defada ve tek bir bilgi ile bilmektedir. İbn Sînâ zorunlu varlığın her şeyi bir defada bilmesinin zorunlu varlığın başlangıçtan beri olmuş olacak tüm olayları, zamansal ardışıklık olmaksızın aynı anda ve tek bir bilgi ile varlıkların oldukları hâllerini ve değişen sonsuz hallerini kapsadığını söylemektedir.⁷⁶ Zorunlu varlığın tikelleri bilip bilmemesi konusu bağlamında konuyu ele alır isek, zorunlu varlığın tüm zamanları kapsayan yani olan ve olacakları -ki bunun içine zamansal tikellerde girmektedir- bilmesi gerekmektedir. Fakat zorunlu varlığın bu zamansal tikelleri zaman dışında kalarak ve aynı ezeli anda bilmesi gerekmektedir. Fakat burada zamandan münezze

⁷⁵ Fehrullah Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini,” s. 356.

⁷⁶ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, s. 359.

olan zorunlu varlığın zamanda vuku bulanı nasıl bilmekte olduğu sorunsalı cevapsız kalmaktadır.

İbn Sînâ'nın ele aldığı zorunlu varlığın niteliği üzerine çalışan araştırmacılar, İbn Sînâ'da zorunlu varlığın cüz'iyatı bilip bilmediği ile ilgilenmiştir. Gelenekte de İbn Sînâ'ya en çetin tenkitler bu yönde gelmiştir.⁷⁷ Fakat en az bunun kadar önemli olan iki husus daha vardır. Birincisi, zorunlu varlığın bilgisinin neticesinde ortaya çıkan bilinenlerin zorunlu varlığın varlığındaki birliği (saflığı) bozup çokluk meydana getirip getirmeyeceği meselesidir. İkincisi ise, buna bağlı olarak zorunlu varlığın bilgisine konu olan bilginin mahal konusudur.

İbn Sînâ'da zorunlu varlık, madde ve maddesel şeylerden uzak olduğundan zatî itibari ile bilinir. Kendini bilir ve böylece kendisi de bilinmiş olur.⁷⁸ Ona göre Zorunlu varlığın kendini düşündüğü anda; kendisi hem düşünen (âkıl), hem düşünülen (makul) hem de düşünceyi kendisi yaptığından düşüncenin ta kendisi olmaktadır. Bunların soyut olma niteliği, zorunlu varlıkta çokluk meydana getirmez.⁷⁹ Konuyu değerlendirirken aklımızda bulunması gereken husus şudur ki; İbn Sînâ için zorunlu varlığın düşünen, düşünülen ve düşüncesinin kendisi olması varlıkların ondan çıkışı için yeterli değildir. Bunun yanında zorunlu varlık, kendisinin tüm varlıkların kaynağı olduğunu da bilmektedir.⁸⁰ Burada son derece önemli olan nokta, düşünen bir kimse var ise düşünülecek bir şeyin de olması gerekmesidir. Peki, bu düşünülen, zorunlu varlığın zatında mıdır yoksa dışında mıdır? Yukarıdaki tahlillerimiz sonucunda kanaatimiz, İbn Sînâ'nın nazariyesinde zorunlu varlığın “düşündüğünün” onun zatında bulunduğu

⁷⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin bu konuya dair klasik tartışması Tehâfüt'tedir. Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*. Konuyla ilgili Orta Çağ İslam dünyasındaki tartışmalara örnek olarak bkz. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* c. II, nşr. Muhammed el-Mu'tasim Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1990), s. 498-501; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîlâm*, ed. A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 223-32.

⁷⁸ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, c. II, s. 263.

⁷⁹ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, c. II, s. 357; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 244.

⁸⁰ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, c. II, s. 350.

yönündedir. İbn Sînâ, zorunlu varlıkta çokluğun olmayacağını, zorunlu varlığın zafî özelliğine değinerek çözmeye çalışmıştır. Zira ona göre düşünülenler, zorunlu varlığın zatiyla özdeş olamaz ve bunun sonucu olarak çokluk barındırmaz. Çünkü çokluk ve tasarımlar zorunlu varlığın düşüncesinin ürünüdür, yani sonradan meydana gelmişlerdir, dolayısıyla zafî olamaz.⁸¹ Burası Kādî Abdülcebâr ile yapacağımız karşılaştırma için son derece önemli bir noktadır. İbn Sînâ zorunlu varlığın bilgisinin taalluku ifadesini kullanmasa da Kādî Abdülcebâr'ın Tanrı'nın bilgisinin taalluk meselesi ile bu bağlamda benzerdir. Kādî Abdülcebâr ile İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerinin karşılaştırılmasında üzerinde duracağımız konu hususen bu olacaktır. İbn Sînâ'da zorunlu varlığın bilgisi yaratıcı bir niteliğe sahiptir. Bu bilginin tezahürünün, yani yaratıcılığının ise zorunlu olduğu ve iradesiz gerçekleştiği iddia edilmektedir. Bu konularda Kādî Abdülcebâr'ın düşüncesi de dikkat çekicidir.

Şunu baştan belirtmemiz gerekir ki, Kādî Abdülcebâr'a göre Tanrı'nın bilgisinin İbn Sînâ'da olduğu gibi yaratıcı niteliği yoktur. Bu konu hakkında “Yaratma” başlığı altında teferruatla durulacağından burada kısaca değinmekle yetineceğiz. Kādî Abdülcebâr'a göre, Tanrı'nın yaratması üç sıfatın birleşmesi ile gerçekleşmektedir. Bunlar ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. İlim sıfatının kapsamı, irade ve kudret sıfatının kapsamından daha geniştir. Zira ilim sıfatı müstahîl, ma'dûm, mevcûd, vâcip gibi tüm varlıklara taalluk edebilme niteliğine sahiptir. Bu nokta, yaratmayı ve Tanrı'nın bilgisinin taallukunu anlayabilmemiz için temel teşkil eder. Tanrı'nın iradesini anlamamız da bu temel niteliğe bağlıdır. Tanrı'nın ilmî bilinmezliği kaldırıp taalluk için uygun ortamı hazırlar. Dolayısıyla eşyanın yaratılması hususunda ilim ilk basamağı oluşturmaktadır. İlim, varlığa çıkabilme imkânına sahip olan varlıkları (mümkün ma'dûm) iradeye sunmaktadır. İrade de tercihe sunulan bu varlığa çıkabilme imkânına sahip varlıklar arasında tercihte bulunur. Yaratma ise Tanrı'nın ilmi ile sunulan, iradesi

⁸¹ İbn Sînâ, *el-İşarât*, c. III, s. 712-715; a. Mlf. *El-İlahiyât*, c. II, s. 368.

ile tercih edilen mümkün ma'dûmu kudreti ile yaratmasıdır. Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebâr için Tanrı'nın bilgisi yaratma niteliğine sahip değildir. Kādî Abdülcebâr'ın Tanrı'nın bilgi sahibi/âlim olduğuna hüküm verebilmemiz için koyduğu ölçütü ele alarak başlayalım. Ona göre Tanrı'nın âlim oluşuna delalet eden ölçüt Tanrı'nın muhkem fiillerde bulunmasıdır.⁸² Kādî Abdülcebâr muhkem fiili; mükemmel, eksiksiz ve hikmetli fiiller olarak tanımlar.⁸³ İbnü'l Melâhimî de felsefecilerin zorunlu varlık bahsinden ilmini temellendiremeyeceklerini iddia etmektedir. Zira ona göre ilim sıfatını temellendirmenin tek ölçütü zorunlu varlığın fiili seçmesiyle mümkün olmaktadır.⁸⁴ Görüldüğü gibi ilim ile irade, Mu'tezilî gelenekte beraber değerlendirilmektedir.

Kādî Abdülcebâr'da Tanrı'nın bilgisinin ne ifade ettiği üzerinde durulması konunun açıklanması için önemlidir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konular şöyledir: Tanrı, var ve yok olanları bilmekte midir? Tanrı'nın bilgisi maluma tabi midir? Malumun kapsadığı alan neresidir? Tanrı zâtı ile mi bilmektedir? Tanrı'nın bilgisinin taalluk etmesi ne demektir ve beraberinde ne gibi zorluklar getirmektedir? Tanrı'nın kulların fiillerini yaratmaması onu bilmediğini anlamına gelir mi? Bu sorular, Kādî Abdülcebâr'ın bakış açısı ile cevaplandırılmaya çalışacaktır.

Kādî Abdülcebâr için Tanrı lizatihî âlimdir.⁸⁵ Bu ilke son derece önemlidir. Araştırmanın değerlendirmesinde bu konuya Tanrı'nın iradesi alt başlığında değinilecektir. İbn Sînâ'yı değerlendirirken takındığımız ilkeyi Kādî Abdülcebâr için de takınmanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Kādî Abdülcebâr "Tanrı lizatihî âlimdir." demişse, bize düşen bunu böyle kabul etmektir. Fakat İbn Sînâ'da yaptığımız gibi Kādî

⁸² Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd* VIII (el-Mahlûk), thk. Tevfik et-Tavil-Said Zayid. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. (Kahire: t.y.), c. XIII, s. 369; Necrâni, *el-Kâmil*, s. 335, 337.

⁸³ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, s. 54; Hulusi Aslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil- İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar* 6/16 (Haziran 2003): s. 59.

⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Redd ale'l-Felâsife*, nşr. Hassan Ansari & Wilferd Madelung, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), s. 70.

⁸⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIII, s. 369; Necrâni, *el-Kâmil*, s. 335,337.

Abdülcebbâr'ın bu söyleminin kendi sistemi içerisinde ne denli tutarlı olduğunu tartışalım. Kādî Abdülcebbâr'a göre Tanrı'nın bilgisi mevcûd ve ma'dûm olan her şeyi kapsamaktadır.⁸⁶ Konunun anlaşılması için bu nokta önemlidir. Ona göre, Tanrı'nın bilgisi sadece dış âlemlle sınırlı olmamaktadır. Dolayısıyla "yokluk" hâli olarak adlandırılan ma'dûm ve menfi olan varlık türleri de Tanrı'nın bilgisinin kapsamına girmektedir.

Kādî Abdülcebbâr açısından Tanrı'nın bilgisi konusunu derinlemesine ele almadan önce onun konuyu ele alırken temel aldığı ilkelere değinilmesi yararlı olacaktır.

- 1) Tanrı'nın muhkem fiilde bulunması Tanrı'nın âlim sıfatına işaret etmektedir.⁸⁷
- 2) Tanrı'nın bilgisi ma'dûm- mevcûd her şeyi kapsamaktadır.⁸⁸
- 3) Ma'dûm, mümkün ma'dûm ile menfi ma'dûm olarak iki kısmı kapsamaktadır.⁸⁹
- 4) Tanrı bilgisi lizatihîdir.
- 5) Tanrı'nın bilgisi "yokluğa" taalluk etmez.
- 6) 5. ilkeden hareketle Tanrı'nın bilgisi mümkün ma'dûma taalluk etmektedir.
- 7) Mümkün ma'dûmları Tanrı yaratmamıştır.
- 8) Mümkün ma'dûmlar varlığa çıkmak için Tanrı'ya muhtaçtır.
- 9) Tanrı kulların fiillerini yaratmış değildir.
- 10) Dokuzuncu ilkeden hareketle Tanrı, kulların fiillerini bilmemektedir/bilmektedir.⁹⁰

Kādî Abdülcebbâr'ın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerini, onun yukarıda koyduğu ilkeler çerçevesinde ele alacağız. Onun için Tanrı'nın bilgisinin ma'dûm,

⁸⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XIII, s. 369; Negrâni, *el-Kâmil*, s. 335, 337.

⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İamse*, s. 254.

⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XIII, s. 369; Negrâni, *el-Kâmil*, s. 335, 337.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. IV, s. 247-48.

⁹⁰ Konuyu ele alırken bu konuya değinilecektir. Tartışma konusu olan mümkün ma'dûmların bilinmesinin bilgi olarak kabul görülüp görülmemesindedir.

mevcûdu yani var olan, var olabilecek ve asla var olmayacak olanı kapsadığına değinmiştik. Mu‘tezilî düşünürler konuyu daha üst kavram olan sâbit ve menfi kavramları üzerinden değerlendirmişlerdir.⁹¹ Sâbit kavramı, mevcûd ve mümkün ma‘dûmu kapsadığından mevcûd kavramından daha geneldir. Konu Tanrı’nın bilgisi olduğundan, bilginin de malumu gerektirdiğinden malum üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu bağlamda Mu‘tezilî düşünürler ma‘dûm iki kategoriye ayırmışlardır. Bunlar, sâbit ve menfi olmaktadır.⁹² Sâbit varlığa çıkabilme kapasitesine sahip olan gerçek varlık türüdür. Menfi ise sâbitin zıddı konumunda olan ve gerçekliğe sahip olmayan varlık türüdür. Menfi varlıkların varlığa çıkma kapasitesi olmadığından var olma ihtimali yoktur, dolayısıyla yokluğu zorunludur.⁹³ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Mu‘tezilî düşünürlere göre Tanrı’nın bilgisi ma‘dûm ve mevcûdu kapsamaktadır. Dolayısıyla Tanrı’nın bilgisi, sâbit ve menfi her şeyi kapsamaktadır. Dikkatten kaçmaması gereken husus, iki türlü ma‘dûmun bulunmasıdır. Sâbit ve menfi ma‘dûm olarak adlandırılan bu iki mümkün türünün sâbit olanına mümkün ma‘dûm, menfi olanına ise menfi ma‘dûm denilmektedir. Mu‘tezilî düşünürler, mümkün ma‘dûmu gerçek varlık olarak görmelerinden ötürü “şey” olarak adlandırmaktadır. Her ne kadar menfi ma‘dûmu “şey” olarak adlandırsalar da menfi ma‘dûmları gerçek görmediklerinden ötürü sadece dildeki bir kullanım şekli olarak görürler, yani onlara göre ontolojik bir gerçekliği bulunmamaktadır.⁹⁴

Sâbit olanlar (yani varlığa çıkabilme yeteneğine sahip olan varlık türü) iki kategoridir. Bunlar mevcûd ve mümkün olmaktadır. Mevcûd da kendi içinde hâdis ve kadim olarak iki kısma ayrılmaktadır.⁹⁵ Bu ayrım konunun anlaşılması için son derece

⁹¹ Ömer Türker, “Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri,” (Yayınlanmamış Doktora tezi Marmara Üniversitesi, 2006), s. 24.

⁹² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, s. 33.

⁹³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VI, s.135.

⁹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. IV, s. 247-248.

⁹⁵ İbn Metteveyh, *et- Tezkire*, s. 34.

önemlidir çünkü Tanrı dışındaki her şey hâdistir.⁹⁶ Dolayısıyla ma'dûmun kadim olup olmadığı yukarıdaki ayrıma göre söz konusu olmamaktadır. Zira kadim kategorisi mevcûd varlık kategorisi için geçerli olan bir nitelemedir. Ayrıca bu ayrıma göre mümkün ma'dûm, hâdis yani yaratılmamış olmaktadır. Nitekim Mu'tezilî düşünörlere göre hâdis, sonradan yaratılmış varlıklar için kullanılan bir terimdir.⁹⁷

Mümkün ma'dûmlar Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve yaratma konusunun anlaşılmasında merkezî bir yer teşkil etmektedir. Dolayısıyla mümkün ma'dûmun mahiyeti önem kazanmaktadır. Mümkün ma'dûmların mahiyeti hakkında Mu'tezile düşünörleri arasında ihtilaf vardır.. Genel olarak Basra ve Bağdat Mu'tezile'si detaya inildiğinde ise Hüseyniyye ve Behşemiyye olarak ayırabileceğimiz bu ekoller, mümkün ma'dûm hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Hüseyinîler'e göre -bunlar içinde Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnu'l-Melâhimî gibi düşünörleri mevcuttur- ma'dûmun ayrıştığı mahal zihindir. Onlara göre ma'dûmun şey'iyeti yoktur.⁹⁸ Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Haşîm el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebâr ve onları takip eden Mu'tezilî⁹⁹ düşünörlere göre ise, yokluk hâlinde bulunan mümkün ma'dûmun kendine has bir zâtı vardır. Görüldüğü gibi tartışma konusu mümkün ma'dûmların yoklukta şey olarak adlandırılması ve zâtının bulunup bulunmaması ile ilgilidir.

Yukarıda ifade edildiği gibi yoklukta ma'dûma şey ve zat atfedenler için menfi ma'dûm da şey kategorisindedir. Fakat menfi ma'dûm için kullanılan "şey" kavramı dildeki tanımdan ibaret olup ontolojik bir değeri yoktur. Yukarıdaki fikir ayrılığı ma'dûmu kabul edenler için geçerlidir. Buna göre, ma'dûmun mahiyetini zihinde kabul

⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. IV, s. 96-97.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. IV, s. 96-97

⁹⁸ Bkz. İbnu'l- Melâhimî, *el-Fâik*, s. 91-95. Ma'dum hakkında teferruatlı bilgi için bkz. Sercan Yavuz, "Müteahhir Dönem Kelâmında Ma'dûm Problemi", (Yayınlanmamış Doktora tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

⁹⁹ Fahreddîn Râzî yukarıdaki isimlerin yanında Ebû Yakûb Şahhâm, Ebû Abdullah Basrî ve Ayyaş'ı da eklemektedir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-Mütekaddimî ve'l-müte'ahhirin mine'l-'ulemâ' ve'l-Hükemâ' ve'l-Mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), s. 59.

edenler ile ontolojik gerçekliği olduğunu kabul edenler ihtilaf vardır. Bunun yanında ma'dûmu hiç kabul etmeyen düşünürler de vardır. Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) bunlardan birisidir. Ona göre Tanrı'nın varlığa gelmeden önce mümkün ma'dûmları bildiğini iddia edilmesi cebri gerektirir.¹⁰⁰ Ma'dûmun Şey'iyyeti hususunda üzerinde durulması gereken diğer bir konuda ma'dûm zâtların cisimlikle nitelenip nitelenemeyeceği hususudur.¹⁰¹ Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât ve Şahhâm,¹⁰² ma'dûm zâtların cisimlikle nitelenemeyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁰³ Onlara göre yokluk halinde renk, tat, koku, soğukluk ve sıcaklığa sahip olabileceğini ancak cismin yokluk halinde yakıcı ve soğutucu olamayacağını söylemiştir. Çünkü cisim ancak etkilerin ondan çıktığı esnada bu şekilde olabilir.¹⁰⁴ Mümkün ma'dûmun mahiyeti hakkında teferruatlı tartışmayı "yaratma" bahsinde ele alacağız.

Çözülmesi gereken diğer bir konu da mümkün ma'dûmun ezeli oluşu konusudur. Konunun anlaşılması için "şey" kavramının Mu'tezilî düşünürler için ne ifade ettiği üzerine durmamız gerekmektedir. Mu'tezilî düşünürlere göre, "şey" bilinebilir ve hakkında haber verilebilir niteliğe sahiptir.¹⁰⁵ Daha önceki sâbit tanımını -kendinde bir gerçekliği ve imkâna sahip olan- ile değerlendirdiğimizde ma'dûmun şey ve sâbit olmasından kasıt; onun var/mevcûd olması değil, var edilebilme imkânının olduğudur.

Mümkün ma'dûmun var olduğunu kabul eden Mu'tezilî düşünürlere göre, Tanrı'nın ezeli olması ile ma'dûmun ezeli olması arasında fark vardır. Tanrı'nın varlığı ezeli iken ma'dûmun yokluğu ezeldir. Her ne kadar Mu'tezilî düşünürler bu çözüm yolu ile Tanrı ve ma'dûmun arasındaki farka vurgu yapsalar da "ezelîlikte" ortak olma

¹⁰⁰ Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâ'i ehli'l-'ilm*, nşr. Es'ad Cum'a, (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î- Külliyyetü'l-âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân, 2004), s. 428.

¹⁰¹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 60.

¹⁰² Şahhâm detayı sadece Râzî'nin "er-Riyâzü'l-mûnika" adlı eserinde bulunur. Bunun için bkz. Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika*, s. 13.

¹⁰³ Râzî, *Muhassal*, s. 60; a. mlf. *er-Riyâzü'l-mûnika*, s.136.

¹⁰⁴ Râzî, *er-Riyâzü'l-mûnika*, s. 136.

¹⁰⁵ Richard M. Frank, "Al-Madûm Wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching Of Abû Hâshim And His Followers", *Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales (MIDEO)* 14 (1980), s. 195-196.

durumu hâlâ devam etmektedir. Bunun yanında eğer ma'dûmun ontolojik bir niteliği var ise sorun daha da çetrefilli olmaktadır. Tanrı'nın bilgisinin taallukundan söz edilmişti. Taalluktan söz edebilme imkânı, şayet birbirinden ayrı iki zat var ise mümkündür. Zira taalluk bunu gerektirir. Dolayısıyla iki varlık türünden söz edilmektedir. Biri kâdir olan Tanrı'dır, diğeri ise makdûr olan ma'dûmdur.¹⁰⁶ Buradan hareketle mümkün ma'dûmun Tanrı'nın dışında olduğunu kabul edenlerce mümkün ma'dûmun mahiyetinin bir gerçekliğe sahip olma ihtimali yüksek gibi durmaktadır.

Mu'tezilî kelâm geleneğinde mümkün ma'dûmun mahiyeti hakkında iki ekol arasında ciddi ihtilaf vardır. Bunlar mümkün ma'dûmun yokluk hâlinde zatının ve sıfatlarının olduğunu iddia eden Behşemiyye ile bu görüşü reddeden Hüseyniyye'dir. Hüseynîler, Behşemiyye mensuplarının mümkün ma'dûmun varlığını ispat etmek için öne sürdükleri taalluk konusunu önemserler. Fakat onlara göre bu tasavvurî bir olgudur. Dolayısıyla aradaki fark Behşemiyye'ye göre; Tanrı'nın bilgisi/kudreti, var olan bir şeye yani bir zâta taalluk ederken, Hüseyniyye'ye göre ise tasavvur edilen bir şeye taalluk etmektedir.¹⁰⁷ Buradan hareketle Hüseynîlere göre mümkün ma'dûm, sâbit olan bir şey olmayıp zihnî bir durum olmaktadır.

Mümkün ma'dûmların mahiyetinin Tanrı'nın bilgisi bağlamında önemli olduğu vurgulanmıştı. Kādî Abdülcebbar ve Behşemiyye ekolünün savunduğu mümkün ma'dûmun zâtının ve sıfatının bulunması meselesi, mümkün ma'dûmun ontolojik mahiyetinin olup olmadığını tartışma konusu yapmaktadır. Eğer mümkün ma'dûmun mahiyeti hakiki bir varlık ise ve Tanrı bunları yaratmamış ise, ayrıca bunlar Tanrı'nın zâtından olamayacağına göre¹⁰⁸; Tanrı'nın bunlar hakkındaki bilgisi nasıl lizatihî olmaktadır? Mümkün ma'dûmun mahiyetini ontolojik olarak ele almasak bile, mümkün

¹⁰⁶ Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usulî'd-dîn*, nşr. Wilfred Adlung and Martin McDermott, (London: Al-Hoda, 1991), s. 263; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni: el-Mahluk*, c. 8, s. 116-117.

¹⁰⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 93-94.

¹⁰⁸ Nitekim Kādî Abdülcebbar ve Behşemiyyelere göre mümkün ma'dûmların zâtı vardır ve bu zat Tanrı'nın zâtından farklıdır.

ma'dûmun zatından ve sıfatlarından söz etmelerinden ötürü Tanrı'nın varlığında mahalleri vardır da diyemeyiz. Zira bu durumda Tanrı'nın iki zata sahip olduğunu söylemiş oluruz. Buradan hareketle, mümkün ma'dûmun Tanrı'nın dışında olması gerekmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın dışında olan mümkün ma'dûmlar hakkında Tanrı'nın bilgisi nasıl lizatihî olmaktadır? Her ne kadar konuyu "yaratma" başlığı altında teferruatlı inceleyecek olacaksak da konu bağlamında üzerinde durmamız gerektiği kanaatindeyiz. Yukarıdaki analiz sonucunda Kādî Abdülcebbar'ın mümkün ma'dûmlar hakkındaki görüşüne dair kanaatimiz şu yöndedir: Kādî Abdülcebbar'ın mümkün ma'dûmlar hakkındaki söylediklerini sıraladığımızda, mümkün ma'dûma ontolojik bir nitelik atfedemeyiz. Üzerinde durmamız gereken konu mümkün ma'dûmlarda neyin eksik olduğudur. Buradan hareketle daha iyi bir sonuca varacağımız kanaatindeyiz. Bu bağlamda konuyu incelerken Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesinin mümkün ma'dûmların yaratılmadığının, Tanrı'nın onları varlığa çıkardığı olduğuna değinmiştik.¹⁰⁹ Burası, konunun anlaşılması için anlaşılması gereken temeldir. Zira mümkün ma'dûmların ontolojik gerçekliğe sahip olduğunu iddia edenlerin cevap vermesi gereken yer tam da burasıdır. Bu önerme şunu barındırmaktadır: Mümkün ma'dûm "varlığa" çıkmadı; varlığa çıkmak için Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır.¹¹⁰ Yani varlık sıfatından mahrumdur. Varlık sıfatından mahrum olan bir tür için ontolojik değerine işaret etmek tutarlı gözükmemektedir. Bize göre Kādî Abdülcebbar'ın mümkün ma'dûmu, şey kavramını açıklarken vurguladığımız gibi varlığa çıkabilme imkânına sahip bir varlık türüdür.¹¹¹ Dolayısıyla vardığımız sonuca göre, Kādî Abdülcebbar'ın mümkün ma'dûmun ontolojik bir gerçekliğinin olmadığını, kendine has bir türün olduğunu kabul ettiği yönündedir. Bu kendine has tür, İbn Sînâ'nın varlığa ve yokluğa eş değer olan imkân türüne çok benzemektedir. Bu konu hakkındaki tartışmayı mümkün ma'dûm ile imkân kavramlarını karşılaştırırken yapacağız.

¹⁰⁹ Kemalpaşazade, "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklaması ve Mâhiyetin Yaratılması," s.171.

¹¹⁰ Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 196.

¹¹¹ Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 197.

Tanrı'nın bilgisi bağlamında üzerine durmayı arzuladığımız diğer bir konu da insanın fiilleri meselesidir. Bu konunun İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın cüz'iyatı bilip bilememesi konusunu çağrıştırdığı kanaatindeyiz. Her ne kadar İbn Sînâ'nın tartıştığı konunun merkezini insan fiilleri oluşturmaya da Tanrı'nın bazı şeyleri bilememesi konusunda Kādî Abdülcebbar ile ortak yönünün olabileceği ihtimalinin tartışılabilir olduğu kanaatindeyiz. İbn Sînâ zorunlu varlığın zaman ve mekân kapsamındakileri bilip bilemeyeceği tartışırken Kādî Abdülcebbar ise, Tanrı ile insan ilişkisinin ahlakî bir zemine oturması için insanın özgür dolayısıyla kendi fiillerinin yaratıcı olup olmadığını tartışmıştır. Bu tartışma konusunda Tanrı'nın bilgisinin neyi kapsayıp kapsamadığı ele alınmıştır. Cevabını arayacağımız esas soru ise, "Kādî Abdülcebbar'a göre Tanrı'nın bilgisi insan fiillerini kapsar mı" sorusu olacaktır.

Konuya Tanrı'nın bilgisinin var kılma özelliği olmadığına değinerek başlayalım. Kādî Abdülcebbar'da İbn Sînâ'da olduğunun aksine, Tanrı'nın bilgisi yaratıcı ve zorunlu olarak vuku bulma niteliğine sahip değildir.¹¹² Dolayısıyla Tanrı insanın fiillerini bilse dahi bu zorunluluk gerektirmez.¹¹³ Fakat Mu'tezilî düşünörlere göre insan, kendi fiilinin yaratıcısıdır. Bu bağlamda Mu'tezilî düşünörlere göre istemek ve fiilî yapmak sadece insana aittir. Nitekim onlara göre makdûrun tek bir faili olabilir. Bu bağlamda madem fiilin düşünöneni ve uygulayanı insandır; o vakit, Tanrı'nın insanın fiiline katkısı yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin insan fiilini kapsamadığı iddia edilebilmektedir. Bu iddia Kādî Abdülcebbar'ın Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleri için de öne sürülebilir mi? Onun Tanrı'nın bilgisinin neyi kapsadığı hakkındaki görüşü konuyu anlamamız için temel teşkil etmektedir. Zira ona göre Tanrı'nın bilgisi ma'dûm ve mevcûd her şeyi kapsamaktadır.¹¹⁴ Buradan hareketle Tanrı, geleceği mümkün ma'dûm olarak bildiği ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın bilgisi ma'dûm ve mevcûd her şeyi

¹¹² Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 253.

¹¹³ Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 253.

¹¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 369; Necrânî, *el-Kâmil*, s. 335, 337.

kapsadığından Tanrı geçmiş, şimdiki (ân) ve geleceği bilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi insanın yapacağı fiilleri mümkün ma'dûm konumunda bilmektedir. Buradan hareketle Tanrı'nın iki tür bilgisi olduğu iddia edilebilir. Bunlar; Tanrı'nın eşyayı var olmadan önceki hâline dair bilgisi ve var olduktan sonraki bilgisidir. Burada önemli olan nokta bu iki bilgi türünün birbirinden farklı olmasıdır.¹¹⁵ Bu çözüm yolunun Tanrı'nın bilgisinde değişikliğin olduğunu gösterdiği yönündeki eleştirilere İbnü'l-Melâhimî "değişme" kavramı üzerinden cevap vermektedir. Ona göre bir şeyin değişiminden söz edebilmek için değiştiğini iddia ettiğimiz varlığın zâtının değişmesi gerekmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre zâtı kuşatmayan değişiklikler gerçek değişiklikler değildir.¹¹⁶ Kādî Abdülcebâr Tanrı'nın her şeyi bilmesini, Tanrı'nın bilgisinin ma'dûm mevcudu kapsadığı anlamına geldiğini iddia ediyorsa ve bu onun için bir bilgi niteliği taşıyorsa da bize göre Tanrı'nın mümkün ma'dûmu bilmesi bilgi olmamaktadır. Nitekim bilginin ölçütü kesinliktir, ma'dûmda ise bu söz konusu değildir. Konunun anlaşılması için bir örnek verelim: İsmail adında bir kişinin imtihana girecek Yaşar adında bir oğlu olsun. İsmail, Yaşar'ın katıldığı sınavın test şeklinde olduğunu ve her sorunun a, b, c ve d şıklardan oluştuğunu biliyor. İsmail, Yaşar'ın ya bu şıklardan birini seçtiğini ya da hiçbirini seçmediğini tahmin edebilmektedir. Yani İsmail ihtimalleri bilmektedir. Fakat İsmail, Yaşar'ın hangisini seçtiğini bilmemektedir. Bunun gibi Tanrı da ma'dûmları bilmektedir ama hangi ma'dûmun varlığa çıkacağını bilmemektedir. Bunun en iyi örneği insanın seçmiş olduğu fiillerdir.

Sonuç olarak Kādî Abdülcebâr'a göre Tanrı'nın bilgisi, İbn Sînâ'da olduğu gibi varlık veren bir niteliğe sahip değildir. Her ne kadar Tanrı'nın yaratması için bilgi gerekli ise de tek başına varlık verememektedir. Mu'tezilî düşünörlere, özelde ise Kādî

¹¹⁵ Nocrânî, *el-Kâmil*, s. 346-347.

¹¹⁶ Değişimin ancak bütünü kuşattığında geçerli olabileceği şeklinde bakış açısı Ebû Hâşim el-Cübbâi'de de bulunmaktadır. Ona göre bütünde olan değişiklikler neticesinde bir şey artık kendisi olmayan bir hâle geldiğinde onun değiştiği söylenebilir. Kādî Abdülcebâr, *Muğni*, c.VI, s.107.

Abdülcebbâr'a göre Tanrı'nın yaratabilmesi için ilim, irade ve kudret sıfatlarına ihtiyaç vardır. Tanrı'nın ilmi, bilinmezliği kaldırıp taalluk için uygun ortamı hazırlar. Dolayısıyla eşyanın yaratılması hususunda ilim ilk basamağı oluşturmaktadır. İlim, varlığa çıkabilme imkânına sahip olan varlıkları (mümkün ma'dûm) iradeye sunmaktadır. İrade de tercihe sunulan bu varlığa çıkabilme imkânına sahip varlıklar arasında tercihte bulunur. Yaratma ise Tanrı'nın ilmi ile sunulan, iradesi ile tercih edilen mümkün ma'dûmu kudreti ile yaratmasıdır. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın ayrıştığı diğer bir konu da Tanrı'nın bilgisinin taalluku meselesine bağlı olarak irade meselesidir. Zira Kādî Abdülcebbâr ve İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisinden söz edebilmek için bir tarafta düşünen diğer tarafta ise düşünülen olması gerekir. Kādî Abdülcebbâr'da düşünülen Tanrı'nın dışındayken İbn Sînâ'da ise Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucunda düşünülen ortaya çıkmaktadır. Her iki düşünürü göre de Tanrı'nın düşündüğü şey Tanrı'nın zâtıyla özdeş değildir. Kādî Abdülcebbâr ile İbn Sînâ'nın ayrıştığı diğer bir nokta da Tanrı'nın zâtından olmayan bu bilinenlerin irade ile mi tercih edildiği yoksa zorunlu olarak mı gerçekleştiği konusudur. Dolayısıyla bu aşamada araştırmamız gereken bir diğer husus Tanrı'nın iradesi olmaktadır.

1.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'da İlahi İrade

Tanrı'nın iradesi meselesi, metafizik alanı için oldukça çetrefilli bir konudur. Zira Tanrı'nın iradesi konusu üzerine çalışanlar, irade bahsi ile yakından alakalı olan daha birçok konuyu ele almak durumundadırlar. Bunlar Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın zâtının değişmezliği ve buna bağlı olarak Tanrı'nın yaratması gibi konulardır. Daha önceki başlıkta, Tanrı'nın bilgisi ve buna bağlı olarak değişmezlik konusunu ele almıştık. Bu başlık altında ise Tanrı'nın iradesinin neliğini ve işlevini irdeleyeceğiz. Bu konu hakkında Müslüman filozoflar ile kelâmcılar ciddi ihtilafa düşmüşlerdir. İhtilafın genel çerçevesini ise, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin iradi olup olmadığı oluşturmaktadır.

Bizde bu başlık altında İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbar'ın bu konu hakkındaki görüşlerini değerlendireceğiz.

İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerini anlamak için onun koymuş olduğu ilkeleri ortaya koymakla başlayacağız. İbn Sînâ zorunlu varlığa iradenin atfedilmesine üç noktada karşı çıkmaktadır:

1) İbn Sînâ'ya göre, her ne kadar çeşitli ekoller tarafından araştırılıp farklı sonuçlar elde edilse de irade kavramının içinde bir istek ve dilek vardır. Bu özellikler ise ihtiyacın göstergesidir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı mükemmel ve tam olduğundan bunlara ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla bu özellikler zorunlu varlığa atfedilemez.¹¹⁷ Nitekim bu özellikler, kendi eksikliğini tamamlayacak varlıkların niteliğidir. Bu konu hakkında ileri sürülen cevaplar İbn Sînâ'yı ikna etmemiştir. Zira o bunu tümel bir önerme ile şöyle ifade eder: “İrade ile hareket eden herkes mutlaka bir maksat gözetmektedir.”¹¹⁸ Buradan hareketle, Tanrı kendini tamamlayacak bir şeye muhtaç olmadığından onun iradeye dayalı bir fiili yoktur. Burada şuna dikkat etmemiz gerekir ki İbn Sînâ'nın karşı çıktığı “irade”, kelâmcıların ve Kādî Abdülcebbar'ın benimsemiş olduğu iradedir. İbn Sînâ'nın irade hakkındaki görüşünü aşağıda ortaya koyduktan sonra, irade, özelde Kādî Abdülcebbar genelde ise İslam düşünce geleneğindeki “irade” tanımını ile karşılaştırılacaktır.

2) İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığa iradeyi atfetmek, değişmeyi gerektirir. Zira ona göre yenileşen ve yeni meydana gelen şeyleri iradeye bağlamak, zorunlu varlığa oluşu (hudûsu) izafe etmek olur.¹¹⁹

¹¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşarât*, c. 3, 540, 559, 560.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *el-İşarât*, c. 3, s. 559.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *el-İşarât*, c.3, s. 540.

3) İbn Sînâ'ya göre eğer varlıklar zorunlu varlık tarafından bir amaç uğruna yaratılıyor ise bu Tanrı'da çokluğa götürür. Zira bu kendinde bir şeyin meydana gelmesini gerektirir ki o şey ile arzu etmiş olsun.¹²⁰

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu eleştirel ilkelerden hareketle şu soruyu sormak kaçınılmaz olmuştur: Zorunlu varlığa, varlıkları meydana getirmesinde herhangi bir kasıt atfetmediğimizde; varlığa gelen, iradenin karşıtı olan iradesiz, yani tabii olarak mı meydana gelmiştir? Gazzâlî bu bağlamda İbn Sînâ'nın tanrısını "bilinçsiz" olarak nitelemektedir. Zira ona göre âlem zorunlu varlıktan zorunlu olarak (darûraten) feyzetmiştir. Gazzâlî, zorunlu taşmayı illet-malûl arasındaki ilişki gibi görmektedir. Ona göre illet-malûl arasındaki ilişki "bilinçli" olmayı gerektirmez.¹²¹ Kādî Abdülcebâr da Tanrı'nın sebepsiz iş yapmasını boş iş yapmaya denk tutmuştur. Peki, İbn Sînâ'nın irade tanımını acaba Gazzâlî ve Kādî Abdülcebâr'ın eleştirilerine tekabül ediyor mu?

İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfettiği irade ile kelâmcılarınki farklıdır. Zira İbn Sînâ, Tanrı'nın iradesinin zorunlu varlığın zâtına indirgenmesi gerektiğini savunur. Mu'tezilî kelâmcılara göre ise ileride göreceğimiz gibi "irade" Tanrı'nın zâtından olan bir sıfat olmayıp Tanrı tarafından yaratılmış olan fiilî bir sıfattır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın iradesi ile insanın iradesi aynı tarzda değildir, zira öyle olsa idi zorunlu varlığın yaratmada bir amacı (ğaraż) olurdu.¹²² Bundan dolayı zorunlu varlığın iradesi, onun ilminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ iradeyi şöyle tanımlar: "Varlığın feyezana etmesi hiçbir amaca taalluk etmez; [irade], feyezanın bizzat kendisinden başka bir şey değildir."¹²³ İbn Sînâ, bu bağlamda zorunlu varlıktaki iradeyi "cûd"¹²⁴ ile özdeş görmekte olup bunu şöyle ifade etmektedir: "İrade çıkışın [feyzin] ayıdır; bu manada

¹²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 273-274.

¹²¹ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 57.

¹²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, s.294, 327.

¹²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, s. 295.

¹²⁴ Çömertlik, kerem manasını taşımaktadır.

olan irade bahşetme, varlık vermedir [cûddur].¹²⁵ Başka bir yerde ise “İrade cûddur” ifadesini kullanmaktadır.¹²⁶ Bu bağlamda İbn Sînâ’ya göre zorunlu varlığa “mürîd” demenin manası, zorunlu varlığın bütün iyiliklerin düzeninin (nizam-ı hayrın) ilkesi olması ve zorunlu varlığın bu nizâmı akletmesinden ibarettir:

“Bütünün ondan tabiat yolu ile [tabii olarak] ortaya çıkması söz konusu olamaz, [zira bu durumda] bütünün ondan gelen varlığı ne bilgi ile ne de onun rızasıyla olur. O, kendi zatını akleden saf bir akılken, bu nasıl doğru olabilir ki? Dolayısıyla onun bütünün kendisinden zorunlu olarak çıktığını akl etmesi zorunludur; zira o, zatını ancak saf akıl olarak ve ilk prensip olarak akıl eder. ...Her zat/öz, kendisinden sudûr eden şeyi bilir, ona herhangi bir engel karışmaz... Dolayısıyla o, kendisinden meydana gelen şeyden razıdır ve dolayısıyla ilk, bütünün kendisinden feyezan etmesinden hoşnuttur.”¹²⁷

İktibas edilen metinde İbn Sînâ’nın, sudûr nazariyesinin, tabii bir feyz olmadığını vurgulamaktadır. Zira ona göre bu durum, bilgiyi ve rızayı nefyetmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla İbn Sînâ, iradeyi; zorunlu varlığın kendisinden feyezan edilenden “hoşnut” olduğunu anlamaktadır.

İbn Sînâ, zorunlu varlığın bir sebep vasıtasıyla iş görmesini eksiklik olarak gördüğünü yukarıda değinmiştik. Konuyla ilgili olarak İbn Sînâ, Mu‘tezile’nin aslah görüşünü bu bağlamda eleştirmektedir. Aslah, zatı ile mümkün ve başkası ile zorunlu varlık kategorilerini İbn Sînâ’nın imkân/mümkün ve Kādî Abdülcebbar’ın mümkün ma‘dûm kavramı ile olan ilişkisini bir alt başlıkta ele aldık. Burada bu konuya değinmeyeceğiz. Bizim bu noktada önemseydiğimiz ve üzerine durmayı hedeflediğimiz konu Tanrı’nın bir sebebe bağlı olarak fiil yaratmasında, sebebin Tanrı’ya fiilini zorunlu olarak yaptırıp yaptırmadığı meselesidir. İbn Sînâ’nın Tanrı’nın sebebe dayalı olarak fiilde bulunması Kādî Abdülcebbar tarafından nasıl değerlendirilmiştir?

Kādî Abdülcebbar’ın Tanrı’nın iradesi hakkındaki görüşlerini anlamamız için birkaç nokta önem taşımaktadır. İlk husus, Tanrı’nın iradesinin mahiyeti meselesidir.

¹²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât*, s. 367; *en-Necât*, s. 257.

¹²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât*, s. 296.

¹²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât*, s. 327.

Zira Kādî Abdülcebâr'ın Tanrı'nın iradesinin mahiyeti ile ilgili tanımı, onun bu konu hakkındaki görüşlerinin anlaşılması için önemlidir. Şunu belirtmemiz lazım ki kelâmcıların Tanrı denildiğinde anladığı ilk şey, yaratıcılığının en belirgin ifadesi olarak “dilediğini istediği gibi meydana getiren veya yapan varlık”tır. Dolayısıyla Tanrı'nın en önemli özelliği hiçbir engelleme olmaksızın fiilini, iradesi ne şekilde istiyorsa o şekilde gerçekleştirmesidir. İbn Sînâ'da ise zorunlu varlığın ilk ve en önemli özelliği “hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde kendine yeterli olması”dır.¹²⁸

Kādî Abdülcebâr'a göre irade, seçenekte bulunabilenlerin niteliğidir.¹²⁹ Dolayısıyla Tanrı özgürce hareket edebilen bir varlıktır. Bu bağlamda üzerinde durmamız gereken konulardan biri Tanrı'yı fiil yapmaya yönlendirdiği iddia edilen “dâî” meselesidir. Bunun yanında diğer bir husus ise, Tanrı'nın bilgisinin iradeye sunduğu mümkün ma'dûmlardır. Bu iki konu bağlamında araştırmayı hedeflediğimiz konular, Tanrı'nın “dâî” vasıtası ile fiilini zorunlu olarak mı yaptığı ile Tanrı'nın bilgisinin sunduğu mümkün ma'dûmları niçin tercih ettiği meselesidir. Bu bağlamda her ne kadar bir alt başlıkta aslah konusunu ele alsak da dâî bağlamında bu konuyu irade ile ilişkilendireceğiz. Zira Tanrı'nın en iyi olanı yaratması gerekiyor ise Tanrı'nın irade niteliğinden söz etmek ne kadar tutarlıdır? Şunu baştan belirtmemiz gerekir ki neredeyse Mu'tezilî âlimlerin tamamı Tanrı'nın mürîd olduğunu savunmuşlardır. Her ne kadar bazı âlimler Tanrı'nın irade sahibi oluşunu mecaz olarak görse de durum böyledir.

Kādî Abdülcebâr'a göre Tanrı hakiki anlamda murîd bir varlıktır. Yine ona göre Tanrı'nın murîd oluşunun en belirgin delillerinden birkaçı; kullarına haber vermesi, hitapta bulunması, emretmesi, mükâfat ve ceza vadetmesidir. Kādî Abdülcebâr'ın bu konu hakkında ortaya koyduğu diğer bir delil ise, Tanrı'nın fiillerinin farklı şekillerde vuku bulmasıdır. Kādî Abdülcebâr bunu “Bir fiilin şu şekilde değil de bu şekilde vuku

¹²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât/Metafizik*, c. 2, s. 10-12.

¹²⁹ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, c. 2, s. 596.

bulması tahsis edici bir sıfatla mümkün olup bu da iradedir.”¹³⁰ diye ifade etmektedir. Dolayısıyla murîd, fiille yönelip onu farklı tercih edebilir. ¹³¹ Bu bağlamda Kādî Abdülcebbâr için Tanrı’nın iradesinin mahiyetinin ne olduğu hususu önem arz etmektedir.

Tanrı’nın iradesinin mahiyeti hakkında iki seçenek öne sürülmüştür. Tanrı’nın iradesi ya zâtî ya da hâdistir, yani Tanrı ya zâtı ile ya da hâdis bir irade ile murîddir. Kādî Abdülcebbâr’a göre, Tanrı’nın zatı ile (lizatihî) murîd olması beraberinde çözülmesi gereken problemler getirmektedir. Kādî Abdülcebbâr bu konuyu *el-Muğni* adlı eserinin VI/2 cildinde “Allah Teâla’nın zatıyla murîd olmasının caiz olmadığı hakkında bölüm” de bu konuyu ele almaktadır.¹³²

Kādî Abdülcebbâr bu konudaki görüşlerini üstatlarının getirdiği deliller üzerinden ifade eder. Bu deliller şöyledir:

1) Eğer Tanrı, zatı ile murîd olsa idi irade edilen her şey onun iradesinin ürünü olmalıydı. Yani Tanrı’nın her irade edenin, irade ettiği şeyi irade eden olması gerekirdi. Bu durum Tanrı’nın bilgisi gibidir. Nasıl ki Tanrı bilinmesi mümkün olan her şeyi bilir, bundan dolayı bunun gibi zatı ile murîd olan, irade edilebilen her şeyi irade etmesi gerekir. Dolayısıyla herhangi birinin irade ettiği mal ve çocuk isteği, Tanrı tarafından irade edilmiş olması gerekir. Ayrıca irade edilen bu şeylerin zorunlu ve kesin olarak gerçekleşmesi de gerekmektedir.¹³³

2) Tanrı’nın sınırsız olmasından ötürü Tanrı’nın zatıyla murîd olduğunu iddia etmek, irade edilen şeylerin sonsuz olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu ise Tanrı’nın sonu olmayan şeyleri (mâ lâ nihâye ve la âhir) dilemesini gerektirirdi.

¹³⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, c. 2, s. 216.

¹³¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 66. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, der. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c. 3, s. 136.

¹³² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni c. VI*, s. 111.

¹³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni c. VI*, s. 111.

3) İki kişi aynı anda aynı konu hakkında birbirine zıt olanı irade ettiğinde, Tanrı'nın aynı anda iki zıt şeyi irade etmesi gerekir. Bu ise iki zıt şeyin bir araya gelmesi demektir.¹³⁴

Dolayısıyla Kādî Abdülcebâr'a göre, bu delillerden hareketle Tanrı'nın zatıyla mürîd olmadığı ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Tanrı'nın iradesinin hâdis olduğu seçeneği kalmaktadır. Bundan dolayı kendisi, Tanrı'nın iradesini fiilî sıfat kategorisinde değerlendirmiştir. Fiilî sıfatlar Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi, Tanrı'nın âlemi yaratma ve irade ediş tarzını teferruatlı bir şekilde ifade eden sıfatlardır.¹³⁵ Burada önemli olan nokta ise, bu sıfatların Tanrı hakkında menfi ve müsbet olarak kullanılabilmesidir.¹³⁶ Tanrı'nın fiilî sıfatları, Tanrı'nın zaman sürecinde ortaya çıkan fiillerini kapsamaktadır.¹³⁷ Bu noktada, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Tanrı'nın fiilî sıfatına dair tanımı bize yardımcı olmaktadır. Ona göre Tanrı'nın fiilî sıfatı, Tanrı'nın bununla ve zıddıyla vasıflanabileceği sıfattır. Yani fiilî sıfatlar, zıtları ile nitelenmesi caiz olan sıfatlardır.¹³⁸ Yukarıda Tanrı'nın iradesinin zatî mi yoksa hâdis bir irade ile mi mürîd olduğu sorusunu sormuştuk. Tanrı'nın iradesinin zatî olamayacağını, Kādî Abdülcebâr'ın bu konudaki delillerini ortaya koyarak gösterdik. Bunun yanında Tanrı'nın iradesinin Kādî Abdülcebâr'da hâdis olduğunu da gösterdik. Burada hâdis olanın sonradan yaratıldığı ilkesinden hareketle, sonradanlığın değişimi gerektirip gerektirmediği sorusunu sorabiliriz. Kādî Abdülcebâr, Ebû Hâşim'e atıfla bu konu hakkındaki görüşünü "değişim" kavramı üzerinden cevaplar. Onlara göre değişimden söz edebilmek için söz konusu varlığın -bu bağlamda Tanrı'nın- bütünüyle, yani her yönü ile değişmesi gerekir. Yine onlara göre değişimden söz edebilmek için söz konusu varlıkta -Tanrı'da- daha önceden var olan herhangi bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi

¹³⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni c. VI/2*, s. 112.

¹³⁵ Bekir Topaloğlu, "Allah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. II, 1989, s. 488.

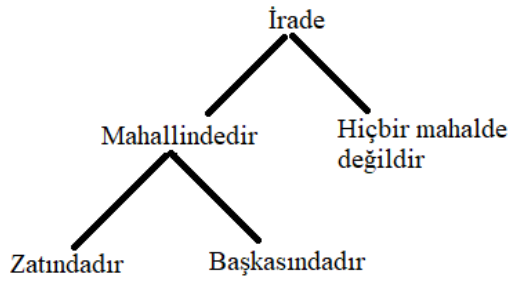
¹³⁶ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), s. 141; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebâr*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), s. 255.

¹³⁷ Martin J. McDermott, *The Theology of-Shaikh al-Mufîd*, (Beyrut: Dar al-Machreq, 1978), s. 142.

¹³⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 111.

gereklidir.¹³⁹ Onlara göre “yok iken daha sonra var olan” şeyin- konumuz bağlamında Tanrı’nın iradesi- değiştiğini söylemek mecazdır.¹⁴⁰ Kanaatimizce Kādî Abdülcebbar ve Tanrı’nın hakiki anlamda irade sahibi olduğunu savunan Mu‘tezilî düşünörlere göre fiilî sıfat anlayışı bunu sağlamaktadır. Nitekim irade, fiilî sıfat olduğundan Tanrı’nın zatını değiştirmemektedir. Yukarıdaki ilkelere göre Tanrı’nın iradesi “yok iken daha sonra var olması” ifadesi mecazen değişme olarak ele alındığından, iradenin Tanrı’da değişikliğe yol açmayacağı savunulmuştur. Kādî Abdülcebbar görüşünü şahid âlemden örnek göstererek temellendirmeye çalışır. Ona göre herhangi birinin bir şeyi, önce irade etmemesi fakat daha sonra irade etmesi, o kişinin değiştiğini göstermez.¹⁴¹

Tanrı’nın iradesi meselesinde üzerinde durulması gereken bir konu da bu iradenin mahallinin olup olmadığı, eğer bir mahal var ise bunun neresi olduğu meselesidir. Bu konu Mu‘tezilî düşünörlerin Tanrı’nın iradesi bağlamında en çok zorlandıkları konudur. Kādî Abdülcebbar, Tanrı’nın iradesinin mahalli meselesine iki seçeneği kullanarak cevap vermektedir. Bunlar;



Şekil 1

- 1) Ya bir mahaldedir.
- 2) ya da bir mahalde değildir.¹⁴²

¹³⁹ Bkz. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VI/2, s.111.

¹⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. V/2, s. 107.

¹⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VI/2, s. 107.

¹⁴² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c.VI/2, s. 149.

Bu seçenekleri şu şekilde açabiliriz: a) Kendisindedir, b) başkasındandır, c) hiçbir mahalde değildir.

Tanrı'nın iradesinin mahalli, Tanrı'nın zâtı olamaz. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kādî Abdülcebbâr'a göre irade hâdistir. Dolayısıyla Tanrı'nın hâdislere mahal olması Tanrı'nın da hâdis olmasını gerektirir. Ona göre, böyle bir sonuç Tanrı için düşünülemeyeceği için bu seçeneğin elenmesi gerekmektedir.¹⁴³ Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın iradesinin mahalli meselesinde, yukarıda sıraladığı ikinci seçenek olan Tanrı'nın iradesinin Tanrı dışında olmasını da imkânsız görmektedir. Kendisi bu seçenekte olanları iki alt seçeneğe ayırır. Bu ayrıma göre Tanrı dışında olan mahal; a) ya canlıdır, b) ya da cansızdır.

Kādî Abdülcebbâr için mahallin canlı olması söz konusu olamaz. Zira eğer iradenin mahalli canlı ise; irade, o canlı mahallin olup Tanrı'nın olmamaktadır. (İradenin sahibi mahal olup Tanrı olmamaktadır.) Nitekim canlı mahallin sahibinin bu irade ile mürîd olması gerekmektedir.¹⁴⁴ İradenin cansız bir mahalde bulunması da imkânsızdır. Zira irade, canlılığı gerektirir. Varsayalım ki gerektirmiyor; o vakit, örneğin elimiz veya ayağımız mahal olabilir. Kādî Abdülcebbâr, bunun doğru olmadığını bilmektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla elimizde seçenek olarak Tanrı'nın iradesinin hiçbir mahalde bulunmaması kalmaktadır. Kādî Abdülcebbâr ve Tanrı'nın hakiki anlamda mürîd olduğunu savunanlarca Tanrı, mahalsiz olan bir irade ile murîddir.¹⁴⁶

Burada bizim için önemli olan iki nokta vardır. Birincisini, Tanrı'nın ilmini ele aldığımız bir önceki başlıkta mümkün ma'dûmların mahiyetinin kendinde bir varlık olarak niteledik. Burada ise, Tanrı'nın iradesinin hiçbir mahalli olmayan yani kendinde varlık görüşü çağrıştırmaması tezimizi daha da güçlü kılmıştır. İkincisi ise, daha önce

¹⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-hamse*, s. 449.

¹⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni* VI, c. 2, s.149; a.mlf. *Şerhu'l Usûli'l-hamse*, s. 449.

¹⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, s. 449.

¹⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI, c. 2, s. 4.

değindiğimiz gibi Tanrı'nın bilgisi tüm ma'dûmları, yani mümkün ve menfi olan tüm ma'dûmları bilip varlığa çıkabilme niteliğine sahip olanları iradeye sunmaktadır. Dolayısıyla irade varlığa çıkabilme niteliği olanlar arasında tercihte bulunur. Bu bağlamda çözülmesi gereken ciddi bir konu vardır. Anladığımız kadarıyla Tanrı'nın iradesi mümkün ma'dûm kategorisinde değildir. Bu savımız birkaç delile dayanır. Mümkün ma'dûm ezeli olup yaratılmamıştır, irade ise hâdis olup yaratılmıştır. Diğer bir delilimiz ise; irade, Tanrı'nın bilgisinin sunduğu varlık alma niteliğine sahip varlıklar arasında tercih yapmaktadır. Dolayısıyla mümkün ma'dûm kategorisinde değildir. Şimdi çözülmesi gereken konu tam da burasıdır. Tanrı'nın bilgisi iradeye sunduğu mümkün ma'dûmları tercih etmesi için Tanrı hâdis olan iradeyi yaratmaktadır. Peki, Tanrı hangi gerekçe ile bu iradeyi yaratmaktadır? Tercihte bulunmasına etki eden bu gerekçeyi de tercih etmesini sağlayan başka bir gerekçe olacaktır. Dolayısıyla bu sonsuza kadar devam eden bir durum olacaktır. Sonuç olarak, bize göre Kâdî Abdülcebâr'ın ve Mu'tezilî âlimlerin tıkanıdığı yer burasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz tartışılması gereken bir konu da “dâî” meselesidir. İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın bir sebebe dayalı olarak fiilde bulunmasını Tanrı için acizlik belirtisi olarak nitelediğini yukarıda değinmiştik. Kâdî Abdülcebâr ise bunun tam tersini savunmaktadır. Daha önce gösterdiğimiz gibi ona göre Tanrı'nın sebebe dayalı fiilde bulunmaması, Tanrı'nın boş iş yapmış olmasına işaret etmektedir. Bizim burada üzerine duracağımız husus, “dâî”nin Tanrı'nın bir fiili yapmasında oynadığı roldür. Eğer “dâî” Tanrı'yı fiil yapmaya zorluyor ise, Kâdî Abdülcebâr için Tanrı'nın önemli niteliklerinden biri olan iradesinden söz edebilir miyiz?

Kâdî Abdülcebâr ve bağlı olduğu Behşemiyye'ye göre, dâî ile irade birbirinden farklı ve ayrı unsurlardır.¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr ve Behşemîlerin yapmış olduğu bu ayırım, Tanrı'nın iradeli bir varlık olmasını imkânlı kılmıştır. Zira onlara göre her ne

¹⁴⁷ İbnu'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temel*, s. 240.

kadar failde fiile yönelik bir dâî bulunsa da bu zorunlu olarak fiilin tercih edilmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim onlara göre fiilin meydana gelmesi için dâînin olması yeterli değildir. Yani, fiilin meydana gelebilmesi için dâînin akabinde failin bu fiili irade etmesi gerekir.¹⁴⁸ Bundan dolayı Kâdî Abdülcebâr “Tanrı’nın dilemediği hiçbir şeyin ona vâcip olmadığını” ifade etmiştir. Onun bu ifadesi, iradeyi fiilî sıfat olarak tanımlaması ile uyum içindedir. Hüseyniye ekolü ise bu görüşün tam tersini savunmaktadır. Hüseynîler motiv ile iradenin aynı şey olduğu görüşündedirler.¹⁴⁹ Motiv ile iradeyi bir gören bu görüşe göre, motiv fiili mutlak var kılıcı bir konuma sokmaktadır. Bu iki ekol arasındaki görüş ayrılığını aslah başlığı altında değerlendirdiğimizden burada bu konuya değinmeyeceğiz.

Tanrı’nın bilgisi ve iradesi üzerine yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda Tanrı’nın bilgisinin kapsamı ile iradesinin kapsamının farklı olduğunu gördük. Tanrı’nın bilgisi mümkün ma’dûm, menfi ma’dûm ve mevcut olan her şeyi kapsamaktadır. Tanrı’nın iradesi ise mümkün ma’dûmları kapsamaktadır. Burada dikkatimizi çeken bir hususu vurgulamak istiyoruz. Yukarıda ortaya koyduğumuz bilgiler ışığında Tanrı’nın iradesinin tüm mümkün ma’dûmları kapsamadığı kanaatindeyiz. Zira Mu’tazilî görüşün mihenk taşı olan insanın özgür olması ilkesinden hareketle, Tanrı’nın iradesinin kapsamına insanın iradesi girmemektedir. Zira eğer insanın iradesi, Tanrı’nın iradesi ise o vakit insanın iradesinden söz edememekteyiz. Dolayısıyla insanın iradesine bağlı olarak özgür olması için bu alana Tanrı müdahale etmemelidir.

¹⁴⁸ İbnü’l-Melâhimî, el-Fâik, s. 293; Krş. J.R.T.M. Peters, *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazilî Qâdî l-quât Abu l-Hasan Abd al-Jabbâr*, (Leiden: E.J. Brill, 1976), s. 218-19; Osman Demir, Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi- Gûdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki etkileri-, (Bursa: Emin Yayınları, 2014) s. 180-81.

¹⁴⁹ Krş. Peters, *God’s Created Speech*, s. 218-19; Demir, Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi, s. 180-81. Behşemîler ile Hüseynîlerin Tanrı’nın iradesi konusunda ayrı düştükleri hususlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Mu’tazile’nin Hüseyniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018), s. 13.

Sonuç olarak İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr'ın Tanrı'nın iradesi hakkındaki görüşlerinin farklı olduğunu gördük. İbn Sînâ'da Tanrı'nın bilgisinin yaratma niteliği var iken, Kādî Abdülcebâr Tanrı'nın yaratması için ilim niteliği tek başına yeterli olmadığını savunur. Kādî Abdülcebâr'a göre Tanrı'nın yaratması üç niteliğin birleşmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bunlar ilim, irade ve kudrettir. Görüldüğü gibi onun için Tanrı'nın yaratmasında irade gereklidir. Yani Tanrı'nın irade niteliği olmaksızın yaratma gerçekleşemez. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre irade bir amaç uğruna olduğu için bir sebep vasıtası ile fiil yapmak manasına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın bir sebebe bağlı olarak fiil yapması acizliktir. Nitekim yine ona göre, bir sebebe bağlı olarak fiilde bulunmak borcu olan birinin borcunu ödemesi gibidir. Kādî Abdülcebâr'a göre ise sebepsiz fiilde bulunmak sefeh iş yapmaktır. Son olarak her ne kadar Kādî Abdülcebâr Tanrı'nın fiillerinde dâînin önemine vurgu yapsa da dâînin Tanrı'yı fiil yapmaya zorlamadığını yukarda gösterdik. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'ın Tanrı'nın iradesi konusundaki bu fikir ayrılığı onların yaratma anlayışına da yansımıştır. Bu yansımanın ne gibi etkiler doğurduğunu üçüncü bölümün konusu olan yaratma bahsinde ele alacağız.

1.3. İbn Sînâ'da Ehadiyyet ve Kādî Abdülcebâr'da Tevhid

Biz bu bölümde tevhid konusunu Tanrı bağlamında ele alacağız. “Ehad”, “vahid”, “bir” ve “birlik (vahde)” kavramları bu konu etrafında temas edeceğimiz kavramlardır. Zira Kādî Abdülcebâr ile İbn Sînâ, Tanrı ile Tanrı dışındaki her şeyin farklı olduğunu bu kavramları kullanarak göstermeye çalışmıştır. Nitekim her ikisi de Tanrı'nın tevhidi ile sadece Tanrı'ya has olan özellikleri anlamışlardır. Yani bu nitelikler sadece Tanrı'da bulunmaktadır. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr, Tanrı'nın kendisine has özellikleri olduğu konusunda mutabıktır. Ayrıca her ikisi de Tanrı'nın kendine has özelliklerinin ne olduğu konusunda neredeyse aynı görüşe sahiptir. İbn Sînâ Tanrı ile Tanrı dışındaki

varlıkların farklı olduğunu varlık ve mahiyet ayrımı ile ortaya koymaktadır.¹⁵⁰ Bu ayrım yaratan ile yaratılan arasındaki fark olarak da görülebilir. Bu ayrıma göre iki varlık türü vardır. Bunlardan birincisi zorunlu varlıktır. Onun varlığının dışında bir mahiyet mevcut değildir. Zorunlu varlığın, isminden de anlaşılacağı gibi varlığı zorunludur. Yani zorunlu varlığın varlığının hiçbir sebebi yahut illeti yoktur. Buradaki sebebin yahut illetin olmamasının kapsamı hem harici hem de dahili kapsamaktadır. Zira zorunlu varlık eğer bir sebebe yahut illete dayanacak olsa idi, bu kendi kendinin sebebi olmasını gerektirecek olup çelişik bir durum ortaya çıkaracaktı.¹⁵¹ Bunun yanında İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın hakikati kendi özü olup bu özün üzerinde hiçbir ziyadelik olamaz. Nitekim ona göre ziyadelik mahiyeti olan varlıkların niteliğidir.¹⁵²

İbn Sînâ, zorunlu varlığın birliğinin nedenleri üzerinde çokça durmaktadır. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın niçin tek olması gerektiğine dair deliller ortaya koymuştur. Kādî Abdülcebbâr'ın bu yönde savunduğu delilin adı temânu' delilidir. İbn Sînâ'da bu kavramı bulamasak da niyeti Kādî Abdülcebbâr'da olduğu gibi zorunlu varlığın tek olduğudur.¹⁵³ İbn Sînâ, zorunlu varlığın tek oluşunu, iki zorunlunun niçin olamayacağını göstererek ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ konuyu imtiyaz, ilinti ve zat (öz) kavramları çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre eğer iki zorunlu varlık varsa, zorunlu varlığın imtiyazî olan zorunluluğu ortak olur ve dolayısıyla iptal olmuş olur.¹⁵⁴

İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın diğer varlıklardan farklı olduğunu göstermek için Tanrı'yı diğer varlıklardan farklı olarak adlandırır. İbn Sînâ'da bunun tezahürü Tanrı için "bir (vahid)", Tanrı dışındakiler için ise "birlik (vahde)" olmaktadır.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, c. II, s. 344-345.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşarât ve't Tenbihat*, s. 131; İbn Sînâ, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 249.

¹⁵² İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 197.

¹⁵³ İbn Sînâ'nın sudur nazariyesinde olmazsa olmaz olan birden bir çıkar ilkesi, zorunlu varlığın tek olduğunu ispatlama eğilimidir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 150; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 35.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 46.

Kādî Abdülcebbâr ise bu durumu vahid ve ehad olarak ele alınmaktadır. İbn Sînâ, *Şifâ* adlı külliyatında “bir” kavramı üzerinde teferruatlı bir şekilde durmaktadır. Söz konusu bu bölümde İbn Sînâ, “bir”i ne ise o olan ve bölünemez olarak tanımlar. Bunun yanında İbn Sînâ “bir” bağlamında Tanrı’da çoğalma konusuna özel bir önem vermektedir. Ona göre Tanrı’da çoğalma yoktur.¹⁵⁵ İlerideki sayfalarda göstereceğimiz gibi İbn Sînâ’nın Tanrı’nın birliği hususunda üzerinde en çok durduğu konu, Tanrı’da çokluğun düşünülmesinin Tanrı’da (Tanrı’nın zatında) çokluğu gerektirip gerektirmeyeceği hususudur. İbn Sînâ bu problematiği, zorunlu varlığın zatî özelliğine değinerek çözmeye çalışmaktadır. Zira ona göre düşünülenler, zorunlu varlığın zatıyla özdeş olamazlar ve bunun sonucu olarak çokluk barındırmazlar. Çünkü çokluk, zorunlu varlığın düşüncesinin ürünüdür, yani sonradan meydana gelmiştir, dolayısıyla zatî olamazlar.¹⁵⁶

Zorunlu varlığın kendine has olan bir niteliği de zorunluluğudur. Tanrı bu yönden de tektir. İbn Sînâ’ya göre zorunlu varlığın zorunluluğu bir türün zorunluluğu değildir. Nitekim türün altında fertler ardır, hâlbuki ona eşit bir fert yoktur.¹⁵⁷

Kādî Abdülcebbâr da İbn Sînâ gibi Tanrı’ya has özelliklerinden hareketle Tanrı’yı diğer varlıklardan ayırmak için aynı kavramı kullanmaktadır, fakat bunun Tanrı bağlamında farklı algılanması gerektiği üzerine durmaktadır. Kādî Abdülcebbâr bunu “vahid” kavramı üzerinden ortaya koymaktadır. Ona göre “Vahid” kavramının iki anlamı vardır:

a) Cüzlere ve parçalara bölünmeyen şey. Kādî Abdülcebbâr’a göre, tanımında geçen bu özellik Tanrı’ya has olan bir özellik değildir. Zira ona göre bu tanım “cüz-i münferit (atom)” için de geçerlidir.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifâ (Metafizik)*, c. I, s. 86, 92.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşarât*, c. III, s. 712-715; *el-İlahiyyât* c. II, s. 368.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 229.

b) Tanrı'nın tamamen kendi zatına ait olan ve başkasında bulunmayan hususi bir hâlin ve keyfiyetin olması. Ona göre bu özellikler Tanrı'ya has bir tanımdır.¹⁵⁸

Kādî Abdülcebâr, İbn Sînâ gibi Tanrı'nın tek olması gerektiği hususunu benimser ve bunun için temânu delilini kullanır. Kādî Abdülcebâr, Tanrı'yı "birlik" ile vasıflandırmasındaki maksadının Tanrı'nın sıfatlarıyla beraber kadim olan tek varlık olduğunu ve bunun yanında onun gibi başka hiç kimsenin kadim olamayacağını beyan eder. Bunu ortaya koyan en iyi delilin de "temânu" delili olduğunu söyler.¹⁵⁹ Söz konusu bu delilde, iki veya daha fazla Tanrı'nın varlığının niçin kabul edilemeyeceği temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu delilde iki Tanrı'nın bir cisim üzerindeki muhtemel tasarrufları göz önüne serilerek niçin iki Tanrı olamayacağı şu örnekle ortaya konulabilir: İki Tanrı'nın varlığını kabul etmiş olalım. Bu tanrılardan biri cismin hareketini diğeri ise cismin sükûnunu istesin. Burada şu ihtimaller karşımıza çıkmaktadır:

a) Her iki Tanrı'nın istediği de olacaktır. Yani cisim aynı anda hem duracak hem de hareket hâlinde olacaktır. Bu ise Kādî Abdülcebâr için imkânsızdır. Zira iki zıddın bir arada bulunması imkânsızdır.

b) Her iki Tanrı da arzusunu gerçekleştiremeyecektir. Bu da zatından dolayı kudret sahibi olan Tanrı'yı sınırlandırmak olduğundan dolayı bu ihtimal de imkânsızdır.

c) Bu iki Tanrı'dan sadece birinin isteği olacak. Bu durumda diğeri Tanrı arzusu gerçekleşen Tanrı'ya tabi olacağından aciz bir varlık olacaktır. Bu durum, bir Tanrı'nın diğeri istediğine uyduğu zaman da geçerlidir.¹⁶⁰

Tanrı'nın birliği ve kendine has özellikleri olduğu konusunda İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr mutabıktır. Fikir ayrılığı Tanrı'nın nitelikleri hakkındadır. Tanrı'nın

¹⁵⁸ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l Usul-i Hamse*, s. 277.

¹⁵⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni c. VI*, s. 245.

¹⁶⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l Usul-i Hamse*, s. 278.

niteliklerindeki fikir farklılığını bir önceki başlıkta inceledik. Çalışmanın bu başlığında Tanrı/zorunlu varlık ile mümkün ma'dûm/imbân kavramlarını İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr üzerinden ele alacağız. Yapmış olduğumuz araştırmalarda İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'ın fikir ayrılıklarının temelini bulmaya yönelik gayret sarf edeceğiz. Şimdi ise Tanrı/zorunlu varlık ile mümkün/imbân arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Çalışmanın ikinci bölümü olan nedensellik ve zaman başlığı altında Tanrı ile kâinat arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz.



2. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ ve KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA MÜMKÜN ve MADÛM KAVRAMLARI

2.1. İbn Sînâ'da İmkân ve Kādî Abdülcebâr'da

Tanrı'nın varlığını ve tekliğini kabul eden düşünürlerin iki tür varlık alanı tasnifi vardır: Tanrı ve Tanrı dışındaki her şey. Her ne kadar düşünürlerimiz bu ayrımada hemfikirlerse de adlandırmada farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Kādî Abdülcebâr'daki tasnif Tanrı-âlem şeklinde iken İbn Sînâ ise bunu zorunlu-mümkün olarak tasnif etmektedir. Ontoloji ve metafiziğin en başat kavramlarından olan mümkün/ma'dûm kavramları, ontolojik sistemlerin kurulmasına dayanak teşkil ettiğinden ve düşünürümüz İbn Sînâ'nın nazariyesi ontolojiye dayandığından ötürü ehemmiyeti haizdir. Bu bağlamda İbn Sînâ Tanrı-âlem ilişkisini Tanrı'nın var olan her şeyden ayrı ve yegâne olduğunu ispat amacıyla kullandığı zorunlu-mümkün ayrımıyla; bir yandan Tanrı'nın varlığını (zorunlu), diğer yandan ise Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisini (mümkün) açıklamaya çalışmıştır.

İbn Sînâ'da yaratan (Tanrı-zorunlu varlık) ve yaratılan (âlem-mümkün varlık) diye iki varlık türü ile karşılaşırız. Bizim hedefimiz bu iki "var"ın arasındaki münasebeti göstermeye yönelik olacaktır. Bunu yaparken önce bu iki "var"ın mahiyetlerini ve varlık niteliklerini bilmemiz gerekmektedir. Bunun yolu da bu düşünürlerin yapmış oldukları tanımları anlamaktan geçmektedir. İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr'ın yaratma hakkındaki görüşlerinin karşılaştırılmasını hedefleyen bu çalışmamız bağlamında düşünürlerimizin kullanmış oldukları ma'dûm ve mümkün kavramlarının karşılaştırıp örtüşen ve ayrışan yönleri incelenecektir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-Tehafüt* adlı eserindeki ifadeleri ipucu vermektedir:

“Derim ki: Onun [yani Gazzâlî'nin] filozoflardan aktardığı bu delili, Antik filozofların (kudemâ) [bu konudaki] yönteminden daha üstün olduğunu düşünerek felsefeye ilk taşıyan İbn Sînâ'dır. Çünkü İbn Sînâ'nın iddiasına göre söz konusu delil, var olanın mahiyetine (cevher) dayanırken, Antik filozofların (el-kavm) yöntemi ise “ilk ilke”ye bağlı ‘arazlara dayanmaktadır. Bu, İbn Sînâ'nın mütekellimûndan aldığı bir yöntemdir. Zira onlar, var olanın mümkün ve zorunlu (zaruri) şeklinde ikiye ayrımının özü itibariyle bilindiğini düşünmektedir ve mümkünün bir failinin bulunması gerektiğini, bir bütün olarak âlemin de -mümkün olması sebebiyle- varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) bir failinin olması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu, Eş'arîlik öncesi Mu'tezile'nin inancı olup bir bütün olarak âlemi mümkün olarak telakki etmeleri dışında mükemmel bir görüştür. Ne var ki bir bütün olarak âlemin mümkün olduğu özü itibariyle bilinmemektedir. (...)¹⁶¹

Burada bizim ilgimizi çeken iki husus vardır. Birincisi; İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisi yaratma bağlamında Tanrı'nın, tüm varlıklardan ayrı ve yegâne oluşunu zorunlu-mümkün ayrımıyla tesis etmesinin kelâm geleneğine dayandırılmasıdır. İkincisi ise, İbn Rüşd'ün ifade ettiği Eş'arîlik öncesi Mu'tezile'nin İbn Sînâ üzerinde etkisinin olduğu iddialarıdır.

Böyle bir iddianın doğru olup olmadığını anlamak için İbn Sînâ'nın yaşadığı dönem dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin etkisi söz konusu ise, bu etkiyi sunabilecek şahıs Kādî Abdülcebâr olmalıdır. Bu konu, çalışmanın ilk başlığı olan “Felsefi Yaratma ile Kelâmî Yaratmayı Kıyaslamanın İmkân ve Gerekçeleri” altında ele alındığından burada değinilmeyecektir. Bu bölümde de gösterildiği üzere İbn Sînâ, Kādî Abdülcebâr'ın ismine atıfla değerlendirme yapmaktadır. Bu ipucundan hareketle bu konu hakkında da İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr arasında karşılaştırma imkânımızın olduğuna dikkat çekmek isteriz.

¹⁶¹ İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, nşr. Maurice Bouyges, (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930), s. 276. İbn Sînâ hakkındaki benzer ifadelerin İbn Teymiyye tarafından da kullanıldığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hâkimeyn”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2001): s. 161; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003): s. 62-63.

Mu'tezilî kelâmcıların, özelde ise Kādî Abdülcebbâr'ın, ma'dûm kavramı acaba İbn Sînâ'nın imkân kavramına tekabül eder mi? Zira İbn Sînâ felsefesinin mihenk taşlarından olan varlık-mahiyet ayrımının Mu'tezile kelâmının varlık ve şey tartışmasının bir uzantısı olma ihtimalinden bahsettik. Bu sorunun cevabını düşünürlerimizin bu konudaki fikirlerini sunarak açıklayacağız.

Kelâm ilminde ma'dûm (yok olan-var olmayan) konusu son derece önemlidir. Önemli olmasının sebebi yaratma ile yakından ilgili olmasındandır. Zira kelâmcıların yaratma konusunda savunduğu yoktan yaratmadan (creatio ex nihilo) söz edebilmek için mutlak yokluğun var olması gerekmektedir. Dolayısıyla ma'dûmun “şey” ya da “cevher”, “cisim” veya “araz” olarak nitelenip nitelenemeyeceği, yok dediğimiz olgunun yokluk hâlinde herhangi bir nesnellik özelliğine sahip olup olmadığı çözülmesi gereken konuların başında gelmektedir. Nitekim eğer “şey” ontolojik bir varlığa sahip ise yoktan (ex nihilo) yaratmadan söz edemeyiz. Kelâm literatüründe bu konuyu kimin ilk defa ele aldığını ortaya koymak zordur. Bunun sebebi ise, düşünürlerin “yok olan-ma'dûm” kavramını hangi bağlamda ele aldığının kesin olarak tespit edilememesidir. Zira Şeyh Müfid (ö. 413/1022) Cebriyye'den Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Basra Mu'tezilîlerinden Hişâm b. Amr el-Fuvatî'den (ö. 218/833) önce; bilginin sadece mevcut olanda gerçekleşebileceğini, yokta (yok olanda) ise bunun söz konusu olmayacağı iddiasındadır.¹⁶² Lakin “yok olanda” ile kastedilenin varlığa gelmesi imkânsız olan “yok olan” mı, yoksa şu anda var olmasa da ileride var olma potansiyeli olan “yok olan”ı mı kastettiği kesin değildir. Şeyh Müfid'in ifadeleri, bu meselenin köklerini kelâm tarihinin ilk devrelerine kadar getirebilme imkânı sunması açısından önemlidir.

¹⁶² eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, nşr. eş-Şeyh İbrahim el-Ensârî, y.y., 1413 h./k., s. 55. Fuvatî'nin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *el-Kâdî Abdülcebbâr, el-Hâkim el-Cüşemî, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus 1986, s. 82; el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 158.

Kelâm geleneğinde ilk defa ma'dûmun gerçekliğinin olduğu Basra Mu'tezilesinden Ebû'l Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-850) talebesi olan Ebû Ya'kub eş-Şahhâm (ö. 270/833) tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir.¹⁶³ Şahhâm konuyu Tanrı'nın bilgisi çerçevesinde ele almaktadır.¹⁶⁴ Yani, Şahhâm'a göre Tanrı'nın bilgisinin mevcudun ve ma'dûmun her şeyi kuşattığını, dolayısıyla henüz yaratmadığı âlemleri ve cisimleri ezelde bildiği gibi, daha önce var olmamış ve gelecekte var olmayacak nesnelere, cevherlere ve 'arazları da ezelde bildiği yönündedir. Bu görüşü konumuz açısından önemli kılan şey "imkân" kavramı çerçevesinde tartışılmasına yol açmasıdır.

Basra Mu'tezilesinden Ebû Ali el-Cübbâi ve bilhassa oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) ile ma'dûm meselesinin daha önem kazandığı iddia edilebilir. Bu kanaati iki âlimin talebelerinin eserleri, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinden çıkarabilmekteyiz.¹⁶⁵

Ebû Hâşim ve takipçilerine göre; bilgimize konu olanların şey olması gerektiğinden hareketle, mâdum tikel bilgi nesnesidir. Dolayısıyla onun hakkındaki bilme eylemi, ma'dûm ile gerçek bir ilişkiyi gerektirmektedir. Bunu Ebû Hâşim ve takipçileri ma'dûmdan "mevcut olmaması açısından (min haysü lem yekûn mevcûden)" bahsetmiş olsalar da ma'dûm, genellikle "varlık niteliğine sahip olmayan bilinen (el-mâ'lûm ellezi leyset lehû sîfatü'l-vücûd)" şeklindeki tanımdan anlaşılmaktadır.¹⁶⁶ Nitekim varlık âleminde ortaya çıkmamış ve çıkması imkânsız olan varlık, her ne kadar gerçek anlamda bilgi nesnesi değilse de zihnî bilgi konumundadır.

¹⁶³ Fahreddin Er-Râzî, *Muhassalu*, s. 59.1; Richard M. Frank, "Al-Madûm Wal-Mawjûd," s. 190; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, (Leiden: Brill Academic, 1994), s. 27.

¹⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 162, 504.

¹⁶⁵ Baba ve oğul Cübbâi'nin ma'dûm konusundaki görüşlerinin tabakât ve milel ve nihâl eserlerindeki aktarımı için bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 160-162, 522-525; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, "Cübbâiyye" ve "Behşemiyye" maddeleri.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 176.

Bizim için önemli olan Basra Mu'tezilisinden, çalışmanın merkezî düşünürü olan Kādî Abdülcebbâr'ın ma'dûm hakkındaki görüşleridir. Kādî Abdülcebbâr mâdum kavramını *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse* adlı eserinde şu şekilde tanımlamaktadır: “el-ma'dûm u bi-ennehü'l-ma'lûmu ellezi leyse bi-mevcûdin.” Bu tanımda düşünürümüz nesnel âlemde mevcut olan bir şey olmaksızın bilinen olduğunu ifade etmektedir. Kādî Abdülcebbâr *el-Muğni*'de ise ma'dûmu; “Asla varlığa gelmeyecek olan bir şeye -sonradan varlığa gelmesi mümkün olmakla birlikte [ma'a cevâzı hudûsihi] varlığa gelmemesi dışında- ma'dûm demenin hiçbir anlamı yoktur.”¹⁶⁷ şeklinde tanımlamaktadır. Görüldüğü gibi bu tanımlardan hareketle düşünürümüze göre ma'dûm/mümkün; sadece bilfiil mümkün olanları değil, tüm mümkünleri kapsamaktadır. Burada önemli olan husus; zihinde varlıkların, varlık olarak kabul görmesidir. Zira bu konunun İbn Sînâ ile benzer bir yönünün olduğunu düşünmekteyiz. Karşılaştırma yapabilmemiz için İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerine değinmemiz gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre imkân/mümkün, varlık sözü gibi tanımlanamayacak kadar açık bir kavramdır. Fakat ona göre, insan aklında (nefsinde) önsel olarak bilinen üç kavram vardır. Başka bir deyişle onda Immanuel Kant'ın (ö. 1807) felsefesinden mülhem *a priori* kavramlar vardır. Bunlar varlık, şey ve zorunludur.¹⁶⁸ Görüldüğü gibi mümkünden söz edilmemektedir. Buradan hareketle imkânın *a priori* olmadığı, dolayısıyla istidlali gerektirdiği iddia edilebilir. İbn Sînâ bu konuda imkânı, varlık, zorunluluk ve şey gibi önsellerle ilişkilendirir ve burada zorunlu kipi kullanmayı tercih eder. Bunun sebebi zorunlunun “varlığının sağlamlığını (vesâkatü'l-vücûd)”¹⁶⁹ kastediyor olması ve varlığın yokluğa kıyasla daha iyi bilinmesidir.

¹⁶⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. IV, s. 255, 247.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ/Metafizik* (el-İlâhiyyât), s. 26-27.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta bunu ifade için “varlığın kesinlik ve zorunluluğu (te'ekküdü'l-vücûd)” ibaresini kullanmaktadır; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik* c. I, s. 33.83.

Zorunlu varlığın zorunluluğu, beraberinde imkânsızın da zorunluluğunu getirmektedir. Aynı durum mümkün için de denilebilir. Zira mümkünün var olması gerekir ki zorunludan söz edebilelim. Öncekiler, mümkünün tanımında; zorunluyu ve mümteniye kullandıkları gibi birini diğerinin tanımında da kullandıklarından, mümkünün tanımı devri (kısır döngüyü) gerektirmektedir.¹⁷⁰ Zira söz konusu tariflerin tamamı, bu kavramların birbiriyle tarif edilmesi yoluna gitmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre onların tanımı yapılamaz, sadece açıklamaları yapılır. Bundan ötürü İbn Sînâ varlıkları sınıflayarak başlar. “Varlık vardır.” dedikten sonra bunun ya zorunlu ya da mümkün olması gerektiği üzerine durur.

Mümkünün ise zorunlu varlığa dayanması gerektiğini savunan İbn Sînâ, mümkünü birkaç şekilde şöyle ispatlamaktadır:

1) Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi düşünürümüze göre varlıklar, zatlari (özleri) itibari ile ikiye ayrılmaktadır. Mahiyeti varlığını gerektirmeyen şey, mahiyeti ayrı olandır. Dolayısıyla varlığı ile mahiyeti ayrı olan mümkün, bir olan ise zorunlu olmaktadır. Burada önemli olan nokta ise, mümkün varlık ile mümkünün varlığını gerektirmediğidir. Var veya yok olmasında hiçbir suretle zorunluluk yoktur; yani mahiyeti, varlığa yokluktan daha elverişli değildir. Her iki yöne eşit uzaklıktadır.

Zorunlu varlığın varlığı zorunludur. Bu zorunluluğunun yanı sıra varlık vermesi de zorunludur. Nitekim zorunlu varlığın bilgisi ve cömertliği bunu gerektirmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ için Tanrı'nın varlık verme fiili zorunlu olduğundan, İbn Sînâ düşüncesi açısından mümkünlerin var olmaması ihtimal dışıdır.

2) Herhangi bir varlığı yok olarak düşündüğümüzde çelişikliği gerektirmiyorsa, başka bir ifade ile yokluğu düşünülebiliyorsa bu varlık mümkündür.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyâs*, s.170.

Görüldüğü üzere birinci tanımda, mahiyetinin varlığını gerektirmediğini; ikinci tanımda ise, yokluğunun düşünülebilir olduğunu gördük. Mümkünün bir başka tanımı ise “var olmak için kendisi dışında bir sebebe ihtiyaç duyması”dır.¹⁷¹ Dolayısıyla İbn Sînâ; mahiyetinin varlığı gerektirmediği, yokluğunun düşünülebilir olduğu ve var olmak için kendisi dışında birine ihtiyaç duyana mümkün varlık demektedir. Mümkün varlığın tabiatını ele aldığımızda, mümkünün tabiatının imkân olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla buradan mümkünün var olabilirliliği çıkmaktadır. İbn Sînâ bu hâli imkân olarak adlandırmaktadır. Nitekim ona göre varlığın kabul ediciliği kendisini öncelemeyen bir şeyin yaratılmasında (hudûs) söz konusu değildir.

Konuyu daha anlaşılır kılmak için İbn Sînâ’nın varlık anlayışını ve buna bağlı olarak varlık tasnifi üzerine durmamız gerekmektedir. Bu yolu seçmemizin sebebi, mümkün varlığın kapsamını anlamak ve bu bağlamda Mu‘tezile düşüncesindeki ma‘dûm ile irtibatını ortaya koymaktır. Zira İbn Sînâ’ya göre, mümkün varlığın tabiatı yani imkân, varlıksal bir kategori olmayıp mantıksal/zihinsel bir kategoridir. Dolayısıyla zihinde varlıkların varlık kategorisine girip girmediği hususu netleştirilmelidir. İbn Sînâ varlık sözünün birçok manaya geldiğini söyleyip varlığı üç sınıfa ayırmaktadır. Bunlar mutlak varlık, zihinde varlık ve dış dünyada varlıktır. Dolayısıyla ona göre varlığın hem ontolojik hem epistemolojik hem de mantıksal gerçekliği bulunmaktadır.

Asıl maksadımız ma‘dûm-mümkün kavramlarını incelemek olduğundan ve iki düşünürümüze göre bu kavramların zihnî bir yönü olduğundan zihnî varlık üzerinde duracağız. Burada bizi ilgilendiren konu, zihnî varlık olarak adlandırdığımız unsurun, varlık olarak nitelenebilir olup olmadığıdır. Kādî Abdülcebbâr’ın ma‘dûmu tanımlarken gördüğümüz gibi ona hem zihinde hem de zihin dışında yer vermesi ile, İbn Sînâ’nın

¹⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 259; krş. a.mlf., *Risâletü'l-hudûd*, *Tis‘u resâil fi’l-hikme ve’t-tabî‘iyyât* içinde, Mısır 1908, s. 102.

varlık tasnifinde zihinde varlığa yer vermesi ve varlıkla sadece nesnel olanın kastedilmediğine değinmesi zihnî varlığı olumladığını göstermektedir.¹⁷² Dış âlemde bulunmayan fakat tasavvur edebildiğimiz unsurların zihinde husul bulduğunu iddia eden İbn Sînâ; bu görüşünü, yokluk ve imkânsız gibi nesnel âlemde olmayanların tasavvurlarımıza konu olması ve onlar hakkında hüküm verebilmemiz ile temellendirmektedir.

Zihnî varlık alanında imkânsız kabul eden İbn Sînâ için tanrısal düzlemde imkânsızın durumu ne olacak sorusu ile karşı karşıya kalmaktayız. Zira İbn Sînâ düşüncesinde, Tanrı'nın bilmesinin onun yaratması olduğunu biliyoruz. Ona göre Tanrı'nın bilmesi, bizdekinin aksine, etkin bir bilme türüdür. Bu bağlamda imkânsızın, Tanrı'da zihnî bir varlık olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Bu noktada çalışmamız için önemli olan soru şudur: İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar zihinde varlık ile aynı şeyi mi kastediyorlar? Ma'dûm ve mümkünün zihinde varlık olduğunu kabul etmeleri ile "Ma'dûm, mümkününe tekabül edebilir mi?" sorusuna cevap aranacaktır. İbn Sînâ'nın ve Kādî Abdülcebbar'ın ayrıştığı nokta ise, ma'dûmun/mümkünün var kılınmasından ötürü ortaya çıkan ma'dûmun şey olup olmaması ya da zata sahip olup olmaması meselesidir. Her iki düşünürümüze göre, ma'dûmun var kılınması; kendi zatında taşıdığı var kılınma imkânına ve failin kudretine bağlı iken, İbn Sînâ buna bir madde daha eklemektedir: Varlığını taşıyacak olan maddenin bulunması.

Her iki düşünürümüz mümkün ve ma'dûm ile her ne kadar mevcudun var olmadan önceki hâline gönderme yapsa da yani varlık ve yoklukla nitelendirilemeyip varlığa çıkmak için varlığı kabul ediciliği olmaları gerektiği konusunda aynı fikirde olsalar da mevcudiyetinden önce ona zat ve şeylik vermek konusunda ayrı düşerler. İbn

¹⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 30.

Sînâ ma'dûmun mevcudiyetinden önce zat ve şeyliğe sahip olduğunu kabul etmemesine karşın, Kādî Abdülcebbâr ve Mu'tezilî âlimler kabul etmektedir.

İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın ayrıştığı diğer bir nokta ise, tanrı tasavvuru ve buna bağlı olarak Tanrı'nın varlık vermesi anlayışıdır. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu konusunda ortak fikirde buluşsalar da Tanrı'nın varlık vermesi konusunda ayrışmaktalar. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı zorunlu olduğu gibi Tanrı'nın varlık vermesi de zorunludur. Anlaşılacağı gibi burada Tanrı'nın iradesi dışlanmaktadır. Bu görüşü "mümkün" ile ilişkilendiren İbn Sînâ, bunu "mümkün bizatihî vâcip bi gayrihi" olarak adlandırmaktadır. Kādî Abdülcebbâr Tanrı'nın iradesini kabul ettiğinden, Tanrı ona varlık vermediği sürece o hâlâ ma'dûm olarak kalır. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlık vermesi zorunlu olduğundan, mümkünlerin var olmama gibi bir özelliği olamaz.

İbn Sînâ'da olduğu gibi Kādî Abdülcebbâr da mevcudun var olmadan önceki hâline gönderme yaptığından, İbn Sînâ'daki mümkünün tabiatı ile Mu'tezile'deki ma'dûm paralel bir düzlemde görülebilir. Bütün bunlardan hareketle mümkün ve ma'dûm kavramları İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr açısından değerlendirildiğinde pek çok noktadan örtüşmeler söz konusu olduğu hâlde iki düşünürün bu iki kavramla ilgili olarak aynı şeyi kastettikleri söylenemez.

2.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'da Madûmun Şey'iyeti Meselesi

Bu başlık altında ma'dûmun nesneliliğinin olup olmadığını, yani ma'dûmun "şey" olarak nitelenip nitelenemeyeceğini inceleyeceğiz. Bu bağlamda ma'dûmun şey olarak nitelenip nitelenemeyeceği konusu aynı zamanda onun cevher mi, cisim mi veya 'araz mı olduğu konusu ile yakından alakalıdır. İncelemeyi hedeflediğimiz diğer bir konu ise, Mu'tezile'nin, özelde ise Kādî Abdülcebbâr'ın niçin ma'dûma "şey" dedikleridir. Zira bu konu, Mu'tezile ile İbn Sînâ arasındaki ihtilafın temel sebeplerinden birini

oluşturmaktadır. Bu sadece İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr arasında gerçekleşen bir ihtilaf olmayıp Eş‘ari-Mâtürîdî mütekellimler ile Mu‘tezile arasında da gündeme gelmiştir.

Bu görüş ayrılığı öyle bir noktaya varmıştır ki, Sünni akideye temel oluşturan tüm eserlerde buna yer verilmiştir. Sünni mütekellimün, Mu‘tezile’nin ma‘dûmu şey olarak tanımlamasından hareketle, onları Tanrı dışında müstakil ezeli varlıklar kabul etmekle itham etmişlerdir. Hatta Sünni âlimler, Mu‘tezile’yi “Ashâbu’l Heyûlâ, Dehriyye ya da Seneviyye” ile özdeşleştirmiştir.¹⁷³

Tezimizin ana meselesi olan yoktan yaratma hakkında konuşabilmenin imkânı, sadece sahip olduğumuz genel mefhumlar olan varlık ve yokluk ile mi mümkündür? Yoksa bu iki mefhumla ilişkili olmakla beraber farklı bir seviyede bulunan bir mefhum var mıdır? En önemlisi varlık ve yokluk kavramları bilgimize konu olan şeyleri karşılayabilir mi? Karşılamadığı kanısında olan bir kısım Mu‘tezilî düşünür, çözümünü sübut ve hâl kavramı ile çözmeye çalışmışlardır. Bu düşünürler, sübut kavramını varlık kazanabilme niteliğine sahip olan mümkün ma‘dûmların var olabilmeleri için mahiyetlerinin, varlıklarının ezelde bir biçimde bulunması gerektiği düşüncesinden hareketle geliştirmiştir.

Mümkün ma‘dûmun sâbit olup olmadığı tartışması aynı zamanda ma‘dûmun “şey” olup olmadığı tartışmasıyla yakından alakalıdır. Nitekim Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, Kâ‘bî ve takipçileri dışındaki Mu‘tezilî düşünürlerin çoğunun; mümkün ma‘dûmun varlık sıfatından ayrı olarak hariçte sâbit ve müstakil bir şey olduğunu ileri sürdükleri iddia edilmektedir.¹⁷⁴ Ayrıca varlıktan ayrı manaya gelen bir

¹⁷³ Mesela bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-dîn*, Beyrut 1981, s.14, 70; Mâtürîdî, *Kitâbü’-t-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara 2003, s. 135, 139.

¹⁷⁴ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca‘l) Anlamının Açıklanması,” s. 171; Bâkılânî, *Temhîdü’-l-evâil ve telhîsü’-d-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübi’s-sekâfiyye, 1407/1987), s. 34-35; Cürcânî, *Şerhu’-l-Mevâkif*, c. II, s. 211-13; İbn Fûrek, *Makâlâtü’-ş-Şeyh Ebi’-l-Hasan el-Eş‘arî*, haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih (Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’-d-dîniyye, 2005), s. 262 vd.; İmâmü’-l-

sübuttan söz edilmesi ile mütekellimûnun çoğunun dilinde varlıkla eş anlamlı olarak kullanılan şey kelimesi genişleyip sübutu içine almaktadır.

Cürcânî'ye göre, Mu'tezilî mütekellimûnu bu görüşe götüren temel etken "belirsiz bir şeyi yaratmaya yönelmenin imkânsızlığı" ilkesidir.¹⁷⁵ Buradan şu çıkmaktadır ki yaratma, yaratılana yönelik bir kasıt gerektirdiğinden kastın oluşabilmesi için şeyin mevcut olması gerekmektedir. Ma'dûmlar, varlık sahibi olmadıklarından ve yaratma ile varlık kazanmadıklarına göre kastın gerçekleşebilmesi için ma'dûmların varlıktan önce birbirinden ayrılmış olarak sübut bulmuş olmaları gerekmektedir. Aksi takdirde kasıt imkânsızlaşacaktır. Konuyu daha anlaşılır kılmak için var olan (mevcûd) ve var olanın (mevcûdun) çeşitli sıfat ve hal üzerinde durulması gerektiği kanaatindeyiz. Bu yolu seçmemizin sebebi Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinin bu husustaki öğretilerinin, onların ma'dûm mümkünün zeminine ve ontolojik konumuna dair görüşlerini de doğrudan belirlemesindedir. Buna göre Basra Mu'tezilî geleneğine göre, algımıza konu olan gerçeklik sahasındaki mevcûddan başka daha açık bir terim olmadığından mevcûd terimini başka bir terimle ifade etmek anlamsızdır. Mevcûdun bilinmesini sağlayan etken vücûd sıfatıdır ve bizim bu sıfatları anlayabilmemiz, ancak o şeyin bilfiil mevcûd olması ile mümkündür. Bundan dolayı vücûd, her türden zatta bulunan çeşitli sıfatların bilfiil var oluşunun temelini oluşturmaktadır.¹⁷⁶

Bir zatın varlığı, yani onda bulunan vücûd ya da zat sıfatının varlığı, zatî sıfatların da bilfiil mevcudiyetini gerektirmektedir. Mu'tezilî literatürde bu konunun anlaşılması için verilen örnek atomdur. Yer kaplama, atomun zatî sıfatı olup bilfiil olarak gerçekleşmesi ve açığa çıkması ancak zat/sıfat yoluyla gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi burada zatî sıfat ile zat sıfatı arasında ontolojik bir ayırım yapılmaktadır; atomun

Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), s. 23-24; ayrıca bkz. Frank, *al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd*, s. 185-209; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, çev. İbrahim Halil Üçler (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s. 193-94.

¹⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 201-202.

¹⁷⁶ Richard M. Frank, *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'taliza in the Classical Period*, (Albany, New York: Suny Press, 1978), s. 8-28.

yer kaplaması atomun vücûdu tarafından şart kılınmıştır, dolayısıyla şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Atomun yer kaplaması, atomun atom oluşundan farklı bir şeydir. Atomun atom olarak varlığı ise şartsızdır. Dolayısıyla zatın zat olarak bulunduğu hâldeki mevcudiyeti, onun zatıyla özdeştir ve bu özellik başka bir varlıkta bulunmamaktadır. Zat sıfatı, temelini oluşturduğu zatî sıfatları öncelediği gibi, zatın varlığını (vücûd) da öncelemektedir. Bu konuya sonraki kısımlarda döneceğiz.¹⁷⁷

Basra Mu'tezilesi, iki tür bilkuvve kabul etmektedir. Birincisi, failin aracılığıyla ortaya çıkan bilkuvvedir. İkincisi ise, şeyin kendi özünde bulunan bilkuvvedir. Mevzubahis ma'dûm olduğundan bu iki tür bilkuvveye itibar edilmektedir. Şöyle ki; ma'dûmun kendi özünde var olma imkânının yanında onu varlığa getirecek failin gücüne ihtiyacı vardır. Basra Mu'tezilesinin görüşüne göre mümkün varlığın illeti, özgür failin etkin kudretidir. Bu yüzden varlığı mümkün olan ma'dûm, güç yetirilebilen (makdûr) olarak tanımlanmaktadır. Bundan dolayı Kādî Abdülcebâr "Bir kâdirin kudretine bağlı olması haricinde ma'dûmun gerçekliğini kabul etmenin bir yolu yoktur." demektedir. Bu kudret, tüm makdûrların (güç yetirilebilirlerin) imkânının temelini oluşturup kendi nesnesini zorunlu kılmamaktadır.¹⁷⁸

Her ne kadar Tanrı olmasından ötürü, mümkün olan her şeyin imkânının temelini oluştursa da mantıkî olarak zatın düşünceye konu olmasından ötürü failin gücünün imkânını önceler. Zira Basra Mu'tezilesinin zat-zatî sıfat ayrımında söz ettiğimiz gibi, zat kendi mevcudiyetine sebep olan failin fiilini zatı olarak öncelemektedir. Çünkü failin fiili bir kasıt içermektedir, kastın oluşabilmesi içinse var olması gerekmektedir. Dolayısıyla failin fiilinin kuvveti, sadece o şeyi varlığa getirmekten ibarettir ve bu kuvvet o şeyin olduğu hâlini belirlememektedir. Bu durum atom örneği ile şu şekilde anlatılabilir: Atomun atom olarak hüviyeti ve zatî olarak bulunması neticesinde hemen

¹⁷⁷ Frank, *Al-Madûm Wal-Mawjûd*, s. 202-203; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 27-28.

¹⁷⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muhît*, s. 117; Frank, *Al-Madûm Wal-Mawjûd*, s. 198.

ve zorunlu olarak oluşan zatî sıfatlar failin eseri olmamaktadır. Ma'dûmun şey olarak nitelenebilmesi zâtı gereği var olabilmesinden ötürüdür. Yani her ne kadar ma'dûmun varlığa çıkması failin fiiline bağlı ise de ma'dûm olarak bulunması hiçbir şarta bağlı değildir.¹⁷⁹

Böyle bir giriş yapmamızın sebebi, konuyu daha anlaşılır kılmak içindir. Zira ma'dûm konusunun temeli, Tanrı'nın sıfatlarının taalluku meselesine dayandırılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile düşünürleri, ma'dûm konusu üzerine ilk tartışmaları Tanrı'nın ilim sıfatı bağlamında ele almıştır. Sonrasında Kādî Abdülcebbar ve öğrencileri, konuyu kudret sıfatı bağlamında değerlendirmiş; bunun sonucunda kavramsal çerçeveyi varlık, şey, yokluk ve sübut gibi kavramlarla oluşturmayı hedeflemişlerdir. Hişâm b. el-Hakem'den aktarıldığına göre; Tanrı, şeyleri varlığa gelmelerinden önce bilemez, zira bu durumda Cebriilerin iddiası destek kazanmış olur.¹⁸⁰ Hişâm b. el-Hakem'in bu iddiası; Tanrı'nın ilminin, yaratılmışlara taalluk imkânının onların varlığa çıkmasından sonra gerçekleşeceği, dolayısıyla bundan önce Tanrı için ilim sıfatının düşünülmemeyeceği temeline dayanmaktadır. Bu bağlamda ma'dûmun şeyliği meselesi, Tanrı'nın sıfatları anlayışı ile tutarlı bir âlem anlayışı ortaya koymaktan ibarettir.

Ma'dûmun ne olduğuna yönelik münakaşalar ve izahlar, Mu'tezilî kelâmında önemli bir yer tutmuştur. Bu münakaşalarda ma'dûmun yokluk hâlinde ne ile nitelenebileceğine dair birçok fikir ortaya konulmuştur. Şahhâm, cevherin yokluk hâlinde dahi yer kaplama özelliğine sahip olduğunu savunmaktadır. Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913) ise, cevherin yokluk hâlinde dahi cisim ve cevher olduğunu iddia etmektedir. Bu iki düşünürün aksine Kâ'bî (ö. 319) ise; ma'dûmun şeyliğini kabul etmekle birlikte, cevher ve 'araz oluşunu kabul etmemektedir.¹⁸¹ Farklı görüşte olan

¹⁷⁹ Frank, *Al-Madûm Wal-Mawjûd*, s. 205-207; Frank, *Beings and their Attributes*, s. 54-55.

¹⁸⁰ Er-Râzî, *er-Riyâzû'l-mûnika*, s. 428.

¹⁸¹ Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 98.; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.130; Ebû Reşid en-Nîsâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'an Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid, (Beirut

diğer düşünür ise Ebû İshak en-Nusaybînî'dir. Ona göre, ma'dûm bilinemez, sadece nefiste tasavvur edilebilir.¹⁸² Görüldüğü gibi Mu'tezilî düşünürler, ma'dûmun şeyliğı tartışması çerçevesinde bir şeyin varlığı ve ne olduğu arasında ayrıma gitmişlerdir.

Ma'dûmun şey olduğunu savunan Mu'tezilî düşünürler, "şey" kavramının "mevcûd" kavramından daha genel bir kavram olduğunu savundular. Buradan hareketle Mu'tezilî kelâmcılar için "şey" in tanımı ile bu tanımın varlıktan farkının ne olduğunun ortaya konması ehemmiyet arz etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, bilinen ve kendinden haber verilen ismi "şey" olarak tanımlamaktadır. Bundan dolayı "şey", hem mevcûd hem de ma'dûm için kullanılmıştır.¹⁸³ Basra Mu'tezilesi'nin ma'dûm hakkındaki görüşlerini inceleyen Richard Frank, Kâdî Abdülcebbâr ve öğrencilerinin ma'dûmun şey ve yokluk hâlinde varlığını mümkün olduğunu savunmalarından ötürü, ma'dûmu dış dünyadan hiçbir şekilde karşılığı olmayan sırf zihnî bir kavram olarak görmelerinin söz konusu olamayacağı neticesine varır. Ma'dûma "şey" veya "zat" isimlerinin yüklenebilir olması bundan dolayıdır. Dolayısıyla her ne kadar konu ilim ve kudret sıfatlarının taalluku çerçevesinde ele alınsa da Mu'tezilî âlimler ma'dûm, mevcûd ve şey gibi mefhumların kavramsal çerçevelerinin oluşması için çaba harcadıkları anlaşılmaktadır.¹⁸⁴

İbn Sînâ, *eş-Şifa* adlı eserinin "Fasl fi'd-Delâle 'ale'l-Mevcûd ve's- Şey' ve Aksâmûhâ el- Üvel bimâ Yekûn fihi Tenbîh 'ale'l Ğarâz" başlıklı beşinci bölümünde; isim vermeden Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Burada İbn Sînâ'nın eleştirisi Mu'tezile'nin "ma'dûmun şey olduğu" ve "iade edilebileceğı" anlayışına yöneliktir. İbn Sînâ'nın

1979), s. 37-38; Mu'tezilî literatürde ma'dûma yokluk halinde belli vasıflar yüklenmesi, İbn Sînâ'nın da bilgisi dahilindedir: "Bazılarına göre ma'dûmlar ma'dûm oldukları halde belli vasıfları üzerlerinde taşırlar ki sayı ('aded) da bunlardan bir tanesidir". Bkz. İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, s. 145.

¹⁸² Râzî, er- *Riyâzü'l-mûnika*, s. 134 vd.; 274 vd.

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* c. V, s. 249. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhi'l-Usûli'l-Hamse*, s. 221.

¹⁸⁴ Frank, *al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd*, s. 195-96.

varlık-mahiyet ayırımına ilişkin çözümlemesini şey kavramının tahlili sonucunda elde ettiği iddia edilmektedir.¹⁸⁵

İbn Sînâ yukarıda vermiş olduğumuz Kādî Abdülcebbâr'ın “şey” tanımını eleştirir. Eleştirisi ise “şey”in tanımında geçen “Kendisinden haber verilmesi geçerli olandır.” ibaresine yöneliktir. Zira İbn Sînâ'ya göre şey, zihnin onları izah etmede başka hiçbir şeye gereksinim duymayacağı şekilde açık bir kavramdır. İtirazın diğer sebebi ise, “geçerli olmak” ve “haber” gibi kavramların “şey” kavramından daha kapalı olmalarındandır. Ayrıca, bir tanımda aranan en önemli özellik olan tanımın tanımlanandan daha açık bir tabirle yapılması ilkesine aykırı davranılmaktadır.

İbn Sînâ, Mu'tezile'nin şey kavramı kapsamında kabul ettiği bir mutlak yokluğu kabul etmemektedir. İbn Sînâ'ya göre Mu'tezile'nin düşmüş olduğu hata, ma'dûmu hem mutlak yokluk hem şey olarak kabul etmesidir.¹⁸⁶ Zira onların dediklerinden “Ma'dûm mevcuttur.” sonucu çıkmaktadır ve bu mantiken saçmadır.¹⁸⁷ Konuyu daha anlaşılır kılmak için zihni varlıkları ve onların durumunu belirlememiz gerektiği kanaatindeyiz. Zira İbn Sînâ'ya göre nesnel âlem ile münasebeti kurulamayan bir şeyin tahayyül edilmesi, hatta akledilmesi muhtemel değildir. Dolayısıyla hakkında konuşulan şey, (a) ister varlığa çıkması imkânsız olsun (b) ister henüz ortaya çıkmamış olsun bunlar hakkında konuşma imkânımız vardır. Zira İbn Sînâ'ya göre, mevzubahis olan bu şeyler hakkında konuşabilmemizin imkânı onlara zihinde bir anlam vermekle mümkündür. Bunu İbn Sînâ'nın bu konu hakkında vermiş olduğu örnekle daha anlaşılır kılmaya çalışalım. Kendisi “Kıyamet kopacaktır” önermesini bu bağlamda örnek vermektedir. Bu önermede şimdilik varlıkta (nesnel âlemde) bulunmayan “kıyamet”in zihnimizde bir anlamı olduğundan, “Kopacaktır” ifadesi buna yüklem

¹⁸⁵ Wisnovsky, Robert, “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 65-100.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, eş-Şifâ/*Metafizik*, c. 1, s. 31.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, eş-Şifâ/*Metafizik* c. 1, s. 30.

yapılabilmektedir. Buradan hareketle verilen örnek ile nesnel âlemde bilfiil bulunmayan ancak hakkında konuştuğumuz ve hüküm verebildiğimiz şeyler hakkında konuşabilmemizin, onlara zihinde bir varlık verilmesi ile olduğu iddia edilebilir. İbn Sînâ'nın zihnî varlıklar hakkındaki görüşleri, ma'dûm anlayışı için de geçerlidir. İbn Sînâ, ma'dûma zihinde bir varlık verse de ona Mu'tezililer gibi bir zat ya da şeylik yüklememektedir.¹⁸⁸

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi Mu'tezile'nin ma'dûm hakkındaki tutumu Eş'arî ve Mâtürîdî mütekellimler tarafından müstakil bölümlerde ele alınıp eleştirilmiştir. Örnek olarak İbn Fûrek verilebilir. O, "Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el Eş'arî"¹⁸⁹ adlı eserinde Eş'arî'nin ma'dûm hakkındaki tutumunu ayrıntılı olarak aktarmaktadır. Aktarılanına göre, Eş'arî, "şey" ifadesini varlığı olumlamak (isbât) için kullanmaktadır. Dolayısıyla bu zat ve özü çağrıştırmaktadır. Buradan hareketle yok olan, "şey olmayan" (lâ şey) manasına gelmektedir. Mu'tezile'nin ma'dûma şey nitelmesi yapması bu bağlamda çelişkilidir.¹⁹⁰ Zira bu bağlamda ma'dûm hem "şey" hem de "şey olmayan" olmaktadır.

Eş'arî, Mu'tezile'nin ma'dûmun "şey" olarak nitelenebileceğini ayetlere dayandırarak temellendirmesini eleştirir. Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin delil olarak sunduğu ayetlerdeki kullanımı dilde bir tür "geniş kullanım (tevessu')"dan ibarettir.¹⁹¹ Bu bağlamda Eş'arî'ye göre, ayetlerde geçen ifadeleri nihai sonuç ve akıbet olarak değerlendirmek daha tutarlı görülmektedir. Ona göre, ma'dûmun şey olduğunu savunanlar cevherin cevherliğine ve 'arazın 'arazlığına; onları varlığa getiren failin eseri olmadığını iddia ederek ezeliyet atfetmektedir. Dolayısıyla failin (Tanrı'nın) bunlar

¹⁸⁸ bkz. İbn Sînâ, *Fî Huceci'l-Müsbitîn*, s. 140.

¹⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 252.

¹⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 252.

¹⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 253.

üzerine hiçbir işlevi bulunmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹² Eş'arî, bunun Kur'an'a ters olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre Tanrı, sonradan meydana gelenlere “şey” demektedir.¹⁹³

Her ne kadar Eş'arî ma'dûmun “şey” olmadığını kabul etse de bilgiye konu olması durumunu kabul etmektedir. Zira ona göre ma'dûma dair bilgi varlık olma şartına bağlı olmayıp bilakis ma'dûmluk hâli ilme konu olmaktadır. Mu'tezile'nin ma'dûmu şey olarak kabul etmesine, Eş'arî ile çağdaş olan Mâtürîdî de eleştiride bulunmaktadır.¹⁹⁴ Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ma'dûmların şey olduğunu ve şey olmalarında Tanrı'nın bir etkisinin bulunmadığını, Tanrı'nın şeyleri sadece yokluktan varlığa çıkarma hususunda etkin olduğunu savunmalarından ötürü eleştirir.¹⁹⁵ Bu düşüncelerinden ötürü Mu'tezilî düşünürler ile Dehriyye ve Ashâb-ı Heyûlâ düşünürlerinin paralel düşüklerini savunur.

Sünni mütekellimlerce ma'dûmun şeyliği konusu yukarıdaki veriler çerçevesinde özetle şöyledir: Var olma ihtimali olan ma'dûmların her ne kadar varlığa çıkmadan önce bilgiye konu ve haklarında konuşma ihtimali olsa da birer varlık (eşya, ayân) değillerdir. Şeyin varlığı ile her türlü varlığın zâtı özdeş kabul edildiğinden ma'dûmun zatî sıfatlarla vasıflanması söz konusu değildir.¹⁹⁶ Kādî Abdülcebbar'ın bağlı olduğu Basra Mu'tezilesinin duruşu bu görüşle taban tabana zıttır. Nitekim Basra Mu'tezilesi “şey”i, herhangi bir şeyin bilinir ve vasıflanabilir olma imkânını göstermek üzere kullanmaktadır. Yani, ma'dûm varlık sıfatına sahip olmadığı durumda bir biliş nesnesi

¹⁹² İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 254.

¹⁹³ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 253, 254.

¹⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 135.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 135.

¹⁹⁶ Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecûzu'l-cehl bi-hî*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1986, s. 25-26.

konumundadır ve ma'dûmun ma'dûm olarak vasıflanmasının yegâne sebebi var olmamasındandır. Dolayısıyla ma'dûm olan atom gerçek anlamıyla atomdur.¹⁹⁷

Sünni mütekellimler, “var olan” ve “var olacak olan” olmak üzere iki zaman kategorisi olarak varlığı tahlil eder. Nitekim onlara göre Tanrı var olanı ve var olacakları, ezeli olarak bilmektedir. Peki, bu “var olacak” kategorisinin durumu nedir? Acaba Sünni mütekellimlerin ile Mu'tezilî mütekellimlerin ayrışmaları “şey” kavramı hakkındaki lafzî münakaşadan mı ibarettir? Her ne kadar münakaşa lafzî gibi görünse de sorunun kapsamının daha derin olduğunu yukarıda göstermeye çalıştık.

Eş'arî, Matürîdî ve İbn Sînâ'nın eleştirilerinde ortak olan nokta; Mu'tezilî mütekellimlerin ma'dûma hem yokluk hem şey demelerinin bir çelişki barındırmasıdır. Mu'tezilî mütekellimlerin bu yolu seçmelerinin sebebi yoktan yaratma ve Tanrı'nın irade sıfatını temellendirmeye yöneliktir. Şöyle ki: Mu'tezilî mütekellimler yoktan yaratmayı savunduklarından yaratmanın yaratılandan zamansal olarak önce bulunması gerekmektedir. Tanrı'nın önce ve irade sahibi olmasını savunan Mu'tezilî mütekellimler, yaratma konusunu yukarıda incelediğimiz taalluk meselesi bağlamında değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla yaratılmak istenilen şeye yönelik kasıtın bulunması zorunlu olduğundan, hâlihazırda bir zat olmalıdır ki ona yönelik kasıt gerçekleşebilsin.

2.3. İbn Sînâ'da İmkân- Kādî Abdülcebbâr'da Hudûs Delili

Tezimizin ana konusu olan yaratma, iki varlık türü olan zorunlu ve mümkün varlığı ve bu iki varlığın birbiri ile olan ilişkisini konu edinmektedir. Bu iki varlık türünün İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın sisteminde nasıl tanımlandığı ve ne gibi bir önem taşıdığı bir önceki bölümde söz konusu edilmişti. Bu bölümde ise, bu iki varlık türünün nasıl bir ilişki içerisinde oldukları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tanrı-âlem ilişkisi olarak da adlandırabilecek olan bu ilişki, âlemin varlık kazanmasının

¹⁹⁷ Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 44-46.

zamansallıkla olan ilişkisini konu eden hudûs kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr, kendi sistemleri içerisinde “*hudûs*” kavramını kullanmışlardır.

Biz bu bölümde İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr’ın “*hudûs*” hakkındaki görüşlerini ortaya koyup örtüşükleri ve ayrıştıkları noktaları tespit etmeye çalışacağız. Zira yaratmanın ne şekilde vukuu bulduğuna dair görüşlerin temelini burada yattığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla öncelikle İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr’ın “*hudûs*” kavramının anlam içeriğini ne şekilde oluşturduğunu, daha sonra ise hudûs kavramına yönelik yorum ve tahlillerini betimleyici bir şekilde ortaya koymamız gerekiyor. Buradan hareketle İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr’ın hudûs kavramı hakkındaki görüşlerini karşılaştırma imkânımız doğacaktır. Daha sonra ise İbn Sînâ’nın hudûs delili yerine tavsiye ettiği imkân delili üzerinde durulacaktır. Ayrıca imkân ve hudûs delilinin karşılaştırılması da bu çalışmanın hedefleri arasında yer almaktadır.

İbn Sînâ, hudûs kavramını ilk eserlerinden itibaren ele almıştır. İbn Sînâ’nın kelâmcıların “*hudûs*” kavramı hakkındaki görüşlerini üstü kapalı olarak eleştirdiği eserler, *el-Mebde’* ve *l-me’âd, eş-Şifâ (el-İlahiyyât)* ve *el-İşârât*’dır. Daha sonra İbn Sînâ, *en-Necât* adlı eserinde Tanrı’nın varlığını ispat eder ve kelâmcıların hudûs hakkındaki görüşlerini “Zorunlu’ya İhtiyacın Sebebinin Kelâmcıların Zayıf argümanlara (Du’afâ) dayalı olarak Vehmettiği Gibi Hudûs Değil İmkân Olduğuna Dair” müstakil bir bölüm altında doğrudan eleştirir.¹⁹⁸

İbn Sînâ’nın bu konu hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için gerekli olan temel faktörlere kısaca değinmemiz gerekmektedir. Tezimizin üçüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde işleyeceğimiz sudûr nazariyesi, hudûs meselesinin anlaşılmasındaki temel öğelerden biridir. Zira değinileceği üzere İbn Sînâ’nın hudûsu iki kısma ayırmasının

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249-250. *en-Necât*’taki söz konusu bölümün İngilizce tercümesi için bkz. Marmura, *Avicenna and the Kalâm*, s. 179-180.

temeli ortaya koyduğu sudûr nazariyesi ile ilgilidir. Burada sudûr nazariyesi “hudûs” çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda İbn Sînâ, sudûr nazariyesinin iki ana ögesi durumundaki ay üstü âlem ve ay altı âlem ayırımına göre hudûs kavramını tanımlamaktadır. Onun sudûr nazariyesi bağlamında ay üstü ve ay altı âlem ayırımı, iki farklı âlem türünün varlığını kabul etmesine dayanmaktadır. Ona göre ay üstü âlemde değişim söz konusu değildir. Ay üstü âlemde Tanrı’dan vasıtasız olarak meydana geldiğinden ötürü mübda‘ diye anılan birinci akıl mevcuttur.¹⁹⁹

Birinci aklın, zatının imkânını, Tanrı tarafından zorunluluk kazandığını bilmesi ve Tanrı’yı akletmesinden ötürü çokluğa konu olduğunu söyleyebiliriz. Birinci aklın her akletmesi farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bu bağlamda Tanrı’yı akletmesinden ötürü ikinci akıl, zorunluluk kazanmış varlığını akletmesinden ötürü feleğin sureti/nefsi ve zâtının imkânını akletmesinden ötürü de feleğin cirmi varlık kazanmış olmaktadır. Bu süreç, içinde yaşadığımız ay altı âlemi idare eden son ayırık akıl olan faâl akla gelinceye dek sürmektedir.²⁰⁰

Ay altı âlem ise ay üstü âlemin tersine oluş ve bozuluşu barındırır. Ay altı âlemi oluşturan dört unsur, ay üstü âlemde bulunan göksel varlıkların döngüsel hareketlerinden oluşan maddeden (heyûlâdan) meydana gelmektedir. Ay altı âlemde yer alan varlıkların sûretleri, maddeleri onları kabul etme durumuna geldiğinde faâl akıl tarafından verilir. Nitekim faâl akla, bu niteliğinden ötürü “vâhibü’s-şuver” de denilir.²⁰¹

Görüldüğü gibi İbn Sînâ’da iki tür âlem tasavvuru vardır. Bu iki farklı âlem tasavvuru iki farklı mümkün tarzı ortaya çıkarmaktadır. Bunlar vücuda gelme niteliğine

¹⁹⁹ İbdâ‘ kavramı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, çev. Muhammed Mehdi Füladvend, (Tahran: Encümen-i Felsefe-i İnan, 1979), s. 54; a.mlf., *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, s. 78; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbihât*, C. III, s. 229.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât*, C. II, s. 403-409; a.mlf., *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, s. 78-82; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 274-278.

²⁰¹ İbn Sînâ, *el-Şifâ’ el-İlâhiyyât*, C. II, s. 262.

bağlı olarak varlığı, zamansal bir yokluk tarafından öncelenmiş mümkün ile bu tür yokluk ile hiçbir ilgisi olmayan mümkün olmaktadır.²⁰²

Sudûr nazariyesi bağlamında ifade edersek ay altı âlem birinci tanımdaki mümkünler, ay üstü âlem ise ikinci tanımdaki mümkünler içindir. İbn Sînâ'nın hudûs tanımı olan “önce yokken sonra var olma”²⁰³ ifadesi, onun sudûr nazariyesinde bulunan ay üstü ve ay altı âlemdeki mümkünler için geçerlidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu iki âlemdeki fark mümkün varlıklara yansımaktadır. Dolayısıyla tüm mümkünleri aynı tanım altında toplamak yanlış olacaktır. Bunun farkında olan İbn Sînâ, kendine özgü “zamansal hudûs” ve “zâtî hudûs” olarak ayırım yapmaktadır.²⁰⁴ İbn Sînâ, hudûsa gelmesinden önce bir zaman söz konusu ise bunu zamansal hudûs, öncesi olmayan bir anda hudûsa gelenler için ise zâtî hudûs şeklinde ifade etmektedir.²⁰⁵

İbn Sînâ'nın zâtî hudûs tanımında, “zaman ile hiçbir ilişkisi olmaması” ifadesi, Tanrı'dan başka ezeli varlıkların da olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Sorunun farkında olan İbn Sînâ, Tanrı ile zâtî hudûs arasındaki önceliğin zamansal olmadığını ontolojik olduğunu vurgular. Zamansal hudûs ise, sebebin sebeplisini hem özsel hem de

²⁰² İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 288; Atay, bu ayırımın sebebini zorunlu ile mümkün varlık arasındaki uçurumu kapatma niyetiyle yapıldığını iddia etmektedir. Atay'ın uçurumdan kastı, olurlu/mümkün varlığın eksik ve kusurlu oluşundan ötürü olurluya değince, kendisine eksikliğin bulaşacağı korkusudur. Bunun yanında mümkün/olurlu varlıkta mahiyetin varlıktan önce geliyor olması da zorunlu ile mümkün arasındaki teması zorlaştırmaktadır. İbn Sînâ bu uçurumu aşabilmek için yeni bir varlık bulmak zorunda kalmıştır. Bu varlıkta mahiyet, varlığından önce değildir. Bu varlık, mümkün olacak ama üzerinden yokluk geçmiş olmayacak, yani kendisini yokluğun öncelemediği zamansal anlamda ezeli bir varlık kategorisi söz konusudur. Bu varlık kategorisi ay üstü âlemi oluşturan akıllar, nefisler ve cirimleri ile feleklere karşılık gelmektedir.

²⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 262.

²⁰⁴ Farabî (ö:339/950), her ne kadar İbn Sînâ'dan önce hudûs kavramına dair bir ayırımda bulunsa da İbn Sînâ'nunki kadar sistematik değildir. Farabî'nin ayırımı İbn Sînâ'daki gibi zamansal ve zâtî olarak adlandırılmamıştır. Farabî, öncesi olmayan bir anda hudûsâ gelmiş varlıklar ile zamanın öncelemesiyle hudûsâ gelmiş varlıklar arasında bir ayırımda bulunur. İbn Sînâ birtakım ilaveler ekleyerek, öncesi olmayan bir anda varlığa gelmiş varlıklar için zâtî hudûs, zamanın öncelemesiyle hudûsâ gelmiş varlıklar için ise zamansal hudûs tabirini kullanır. Bkz. Fârâbî, *Ârâü ehli'l-medîneti'l-Fâdila*, s. 121.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 342-343; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 85; a.mlf., *el-Hudûd*, s. 54; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 84-86; aynı yerdeki Tûsî şerhine bakılabilir. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura, *Avicenna and the Kalâm*, s. 180; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122.

zamansal olarak öncelediği mümkünler olmaktadır.²⁰⁶ Dolayısıyla zamansal hudûsta, yokluğun varlığı öncelemesi durumu ortaya çıkmaktadır. Zamansal hudûsun alanını ay altı âlemi oluşturmaktadır. İbn Sînâ zamansal hudûs bağlamında bir yokluktan söz etse de dikkat edilmesi gereken husus, yokluktan kastın mutlak anlamda bir “yokluk” olmadığıdır. Nitekim kendisi imkânın zâtı gereği bir cevher olmadığını, bir konusunun bulunması gerektiğini ve bu konunun da ancak madde olabileceğini eserlerinde ifade etmektedir.²⁰⁷ Buradan hareketle İbn Sînâ düşüncesinde zamansal hudûsun konusu olan ay altı âlemdeki varlıkları önceleyen bir maddenin her daim var olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'nın zâtî hudûs tanımı, Tanrı'nın yanında başka ezeli varlıkları akla getirmesinden ötürü kelâmcıları rahatsız etmiştir. Kelâmcılar ve felsefecilerin zamansal hudûs konusunda mutabık oldukları iddia edilmektedir. Burada tartışma zâtî hudûsa konu olan varlıklar üzerinde vukuu bulmaktadır. İbn Rüşd'ün de vurguladığı gibi, Kelâmcılar ile felsefeciler ay altı âlem bağlamında -zira burada bulunan varlıklar, zamansal hudûs kategorisinde değerlendirilmektedir- ittifak etmişlerdir, ihtilaf ay üstü varlıklar hakkında olmaktadır.²⁰⁸ İbn Rüşd'ün bu yöndeki iddiası; yukarıda gösterildiği üzere İbn Sînâ'nın yokluk ifadesinin kelâmcıların mutlak yokluğuna tekabül etmediğinden dolayı tutarlı olmamaktadır.

İbn Sînâ, hudûs konusunu ele alırken ontolojik ve zaman olmak üzere iki ölçüt belirler. Ona göre “sonradan meydana gelen” manasındaki muhdesin özelliği buna imkân sağlamaktadır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, sonralığın illeti bazen zaman bazen de ontolojik itibarla gerçekleşmektedir. Buna göre zâtî hudûsa mevzu olan sonralık ontolojik olmaktadır. İbn Sînâ, zâtî hudûsa yönelik ifadelerini şöyle sürdürür:

²⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, C. II, s. 342-343; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 85; a.mlf., *el-Hudûd*, s. 54; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 84-86; aynı yerdeki Tûsî şerhine bakılabilir. Ayrıca bkz. Marmura, *Avicenna and the Kalâm*, s. 180; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, C. I, s. 401; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 36.

²⁰⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl Fî Mâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati Mine'l-İttisâl*, thk. Muhammed 'Îmâre, (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1999), s. 40.

“Öncelikle her mâlûl, zâtî gereği düşündüğümüzde yoktur, illet vasıtasıyla varlık kazanır. İkincisi her mâlûl muhdestir; yani varlığını, kendi özünde var olan adem-i mevcudiyetinden sonra bir başkasından kazanmıştır. Dolayısıyla her mâlûl, kendi özünde muhdes olmak zorundadır. Mâlûlün, onu var kılan bir mücidden edinmiş olduğu mevcudiyeti, bütün zamanlarda söz konusu olsa da mâlûl, muhdes olarak nitelendirilmek durumundadır. Zira onun varlığı, mevcût olmamasından sonradır. Bu sonralığın zafî açıdan olması, söz konusu mâlûlün muhdes olma niteliğini değiştirmez. Bu anlamda mâlûlün hudûsa gelmesi, sadece bir anda gerçekleşmiş değildir; fakat aynı zamanda o bütün zamanlarda ve dehrde muhdestir. Onun önce yokken sonra var olması, zamansal açıdan mümkün değildir. Fakat, bahse konu mâlûl, onu meydana getiren bir madde tarafından öncelenirse, artık zamansal açıdan bir sonralık durumu söz konusu olur.”²⁰⁹

İktibas edilen metinde, İbn Sînâ, bütün mâlûlleri, tüm âlemi, varlık kazanması için bir illete muhtaç olmalarından ötürü önce yokken sonra var kılınan anlamına gelen muhdes olarak görmektedir. Zâtî hudûs ile Tanrı arasında ne bir madde ne de başka bir aracı vardır, yani zâtî hudûsun sonradanlığı zamansal olmayıp zâtî olmaktadır. Dolayısıyla zâtî hudûs şöyle tanımlanabilir: “Varlığı sadece illet tarafından öncelenen, madde ve zamanın aracılık etmediği ve tüm zamanlarda (dehr) mevcut olan bir varlık kazanma şeklidir”.²¹⁰ Buradan hareketle Tanrı ile zâtî hudûs zamanda beraber olmayı gerektirir. Zâtî hudûs şartlarına vakıf olan hakkında İbn Sînâ *ibdâ‘* kavramını kullanmaktadır. Onun sudûr nazariyesi bağlamında bu şartı sağlayan yegâne varlık birinci akıldır.²¹¹ Burada diğer akıllar’ın durumu akla gelmektedir. Acaba onları zâtî muhdes olarak görme imkânı var mıdır?

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ’nın sudûr nazariyesinde, Birinci akıl dışındaki tüm akıllarda, kendilerinden önce bir akıl bulunmaktadır. Birinci akıl’dan

²⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, C. II, s. 223.

²¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, C. II, s. 213-214.

²¹¹ İbdâ‘ kavramı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, s. 54; a.mlf., *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, s. 78; a.mlf., *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, C. III, s. 229.

itibaren başlayan, Tanrıyı düşünmelerinden ötürü farklı bir aklın ortaya çıkması durumu faal akla değin sürer. Bu süreçte Tanrı, birinci akıl dışındaki sebeplerin dolaylı illetini oluşturmaktadır. Zira Tanrı'nın, aracısız olarak yarattığı tek akıl, birinci akıl olmaktadır. Birinci akıl dışındaki tüm şeyleri bu akıl aracılığıyla var kılmaktadır.²¹² Bu durumda birinci akıl hariç tüm ay üstü âlemin, zâtî hudûs tanımına dâhil olmadığı düşünülebilir. Nitekim zâtî hudûs olmanın ilkesi olan illetin varlığı tarafından öncelenmesi şartını sadece birinci akıl sağlamaktadır.

İbn Sînâ'nın bu konuyu yakın illet çerçevesinde çözüme kavuşturmayı amaçladığı söylenebilir. Şöyle ki: Ay üstü âlemde hiyerarşik olarak dizilen illetler hem gerçek anlamda varlık veren hem de mâlûlû ile beraber bulunandır.²¹³ Buradan hareketle illet ile malûl arasındaki ilişkide zamansal öncelik ve sonralık olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla illet ile malûlün bir arada olması ve illetlerin varlık verebilmesi zâtî hudûs şartını oluşturmaktadır. Burada aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Bu çözüm yolu birbiri ardına gelenler açısından tutarlı gözükmemektedir. Ancak bunun Tanrı ile en uzakta bulunan faal akıl arasında da çözüm sunduğu söylenebilir mi? Zâtî hudûs bağlamında sorduğumuzda, Tanrı ile ay üstünde bulunan akıllar arasında öncelik ontolojik bir nitelik taşıyor mu?

İbn Sînâ'nın, filozofların var oluşa dair görüşlerini incelerken savunduğu Tanrı ile ay üstü âlemde bulunan varlıklar arasında zamansal ilişkinin birbirinden farklı olmaması gerektiği fikri bize yardımcı olmaktadır. Nitekim Tusî, bu ifadeleri şerh ederken, akılların, nefis ve cirimleriyle beraber feleklere zâtî anlamda varlık verdiği

²¹² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 78 vd.; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 408-409; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 229-230.

²¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 73, 163-169, C. II, 15, 16; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 186- 187, 222-223; a. mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 34 vd.; a.mlf. *el-Mübâhasât*, 282-283; a.mlf., *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Tahran: Mektebû'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1404), s. 39-40, 134-135; Marmura, *Avicenna on Casual Priority*, s. 65-66.

esnada herhangi bir şeyin aracılık etmediğini ortaya koymuştur.²¹⁴ Dolayısıyla ay üstü âlemde bulunan tüm varlıklar zâtî hudûs olarak nitelenebilmektedir. Yani Tanrı ile akıllar, nefisler ve cirimleriyle beraber felekler arasındaki öncelik, ontolojik bir keyfiyet taşır. Her ne kadar durum böyle gözükse de gözden kaçmaması gereken husus, Tanrı'ya itibarla doğrudan varlık kazanmış gerçek manada mübda' birinci akıldır.²¹⁵

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinde, her ne kadar Tanrı'dan uzaklaştıkça mükemmellik azalıyorsa da ay üstü âlemin oluş ve bozuluşa uğramaması "mübda'"nın aracısız yaratma anlamına geldiğinden,²¹⁶ zâtî hudûsun tarifi bağlamında tüm ay üstü âlem zâtî hudûs olmaktadır. Hudûs bağlamında çözülmesi gereken birkaç husus bulunmaktadır. Birincisi, hudûsun ana ögesi olan zaman, ne zaman başlamaktadır? Nitekim feleklerin döngüsel hareketleri vardır, hareketin de zamanla yakın ilişkisi olduğu göz önünde bulundurursak, acaba hudûsun ana ögesi olan zaman feleklerin hareketi ile mi başlamaktadır?²¹⁷ Eğer durum böyle ise zâtî hudûsu akıllar, nefisler ve cirimleriyle beraber felekler bağlamında değerlendiren İbn Sînâ hata mı yapmıştır? Yoksa feleklerin yapmış olduğu hareketler tıpkı varlıkları gibi ezeli midir? Bu konunun cevabı İbn Sînâ'nın zaman anlayışı başlığı altında irdelenecektir.

Çözülmesi gereken diğer bir konu ise feleklerin cirimleri meselesidir. Nitekim zâtî hudûs tanımından hareketle böyle bir var oluşta maddenin aracılık etmemesi gerektiğine değinmiştik. Dolayısıyla zâtî hudûsa konu olan feleklerin ne tür bir madde olduğu sorusu önem kazanmaktadır. İbn Sînâ bu sorunu iki farklı madde anlayışı ile çözmeye çalışır. Ona göre oluş ve bozuluşa konu olan madde ile oluş ile bozuluşa konu olmayan madde arasında fark vardır. Bu bağlamda İbn Sînâ oluş ve bozuluşun dışında olanları, yani feleklerin maddelerini "esir" olarak adlandırır ve bunların maddelerini ezeli olarak

²¹⁴ İbn Sînâ'nın söz konusu ifadesi ve Tûsî'nin açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C. III, s. 115-116.

²¹⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. III, s. 229.

²¹⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 54.

²¹⁷ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 31.

görür. Fakat İbn Sînâ feleklerin maddelerinin nasıl ezeli olduğuna dair herhangi bir izahta bulunmamaktadır.²¹⁸

Ay üstü âlemin zâtî hudûs'a konu olduğuna değinmiştik. Yani İbn Sînâ, ay üstü âlemdeki varlıkları ezeli olarak kabul etmektedir. Bunun yanında, ay üstü âlemdeki varlıkların ibdâ' ile (aracısız) var edildiğini, bundan dolayı yaratılanın (meydana gelen) mübda' olduğunu ifade etmektedir.²¹⁹ Bu bağlamda ezeli ile yaratma birbirini dışlamaz mı? Bu sorunun cevabı zorunlu ve ezeli kavramlarının ne anlama geldiği ile ilgilidir. Zorunlu, varlığı kendinde olan tektir, ezeli ise varlığını zorunludan alan ve varlığının öncesi olmayandır.²²⁰ Bu bağlamda ay üstü âlemin ezeli olması, yaratılmışlığı ile çelişmemektedir. Nitekim Hüseyin Atay, İbn Sînâ'nın yoktan yaratmayı ve aynı zamanda ezeli kabul ettiğini ifade etmektedir. Atay'ın da ifade ettiği gibi, İbn Sînâ, yaratma ile ezeliği birleştirmiştir.²²¹

İbn Sînâ'nın hudûs anlayışını belirleyen etkenin ay üstü ve ay altı âlem olduğuna değinmiştik. Yani İbn Sînâ'da iki farklı âlem tasavvuru mevcuttur. Onun ortaya koyduğu sudûr nazariyesinde göksel varlıklar yeryüzündeki olayları etkilemektedir. Kādî Abdülcebâr ise bu görüşün yanlış olduğu kanaatindedir. Bu bağlamda Kādî Abdülcebâr'ın *Muğni* adlı eserinin beşinci cildinde Sabiîlere yönelik eleştirisi bize yardımcı olmaktadır:

“Bil ki onların görüşlerini ilgilendiren, burada reddedeceğimiz her şeyi biz önceki bölümlerde çürütmüştük. Çünkü onların ilk madde (heyûlâ) kuramının asılsız olduğunu ve cisimlerin zamanda yaratıldığını (muhaddese) gösterdik. Aynı şekilde biz gezegenlerin cisim oldukları için cisimleri yapamayacağını ve tanrılar (âlihe)

²¹⁸ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, “The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy”, in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, (Albany, New York: State University of New York Press, 1975), s. 223 vd.

²¹⁹ İbdâ' kavramının yaratma bağlamında ne ifade ettiğini “ibdâ' kavramının yaratma bağlamında değerlendirilmesi” başlığı altında irdeleyeceğiz.

²²⁰ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 42.; Ayrıca bkz. Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, (Leiden and Boston: Brill, 2005).

²²¹ İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sudûr nazariyesinden “yoktan yaratma” çıkıp çıkmadığı “İbdâ'” kavramı ele alırken değerlendirilecektir.

olmadıklarını gösterdik. Onların [ay altı âlemlerdeki oluşların] yöneticileri (müdebbir) oldukları ve canlı oldukları (hayy) öğretilerinin hatalı olduğunu gösterdik. Astrologlara (müneccimûn) ve felek taraftarlarına (ashâbül-felek) karşı argümanı (kelâm) biz daha önceden tartışmıştık; çünkü onlar ve bizler arasındaki tartışmaların çoğu, onların felek veya cisimlerin ezelîliği (kıdemül'ecsâm) inancına ve onların yahut onlardan bazılarının yeryüzü dünyasındaki ilişkilerin yöneticileri olduğu ve tabiat konusundaki görüşleriyle (el-kavl bi't-tabâ'î) ilgilidir. Bütün bu [görüşlerin] yanlışlığını daha önceden göstermiştik.”²²²

Her ne kadar bu alıntıdan hareketle Kādî Abdülcebâr, İbn Sînâ'yı kastetmiyorsa da İbn Sînâ'nın ay üstü âlemde bulunan varlıkların sudûr vasıtasıyla ay altı âlemdeki varlıkları oluşturduğu görüşünü savunduğu bilinmektedir. Kādî Abdülcebâr, ay üstü âlemde bulunan semavî varlıkların, oluş ve bozuluşa tabî olan ay altı âlemden ayrıcalıklı olduğunu kabul eden yaklaşımı “*Tesbîtü Delâilî'n-nübüvve*” adlı eserinde eleştirmektedir. Her ne kadar bu eserde Hz. Muhammed'in peygamberliğini delillendirmek amacı gütsede âlem tasavvuru hakkında bilgi vermesi açısından bizim için önem taşımaktadır. Bu bağlamda Kādî Abdülcebâr, Aristotelesçi değişmez ay üstü âlem doktrinini Hz. Muhammed'in peygamberliğinin karinesi olarak ele aldığı yıldız kayması (inkidâdü'l-kevâkib) olayı bağlamında eleştirmektedir. Kādî Abdülcebâr, inkidâdü'l-kevâkib olayını anlattıktan sonra, Aristoteles'in Meteorolojisi'ni eleştirmektedir. Kādî Abdülcebâr'a göre yıldızların kayması olayı, ay üstü âlemde değişimin olduğunun göstergesidir.²²³ Kādî Abdülcebâr *Tesbit*'i yazdığında, İbn Sînâ henüz on beş yaşındadır. Dolayısıyla Kādî Abdülcebâr'ın *Tesbîtü Delâilî'n-nübüvve*'deki felsefecileri eleştirisi İbn Sînâ'yı kapsamamaktadır. Ancak Kādî Abdülcebâr'ın söz konusu eleştirileri konu hakkındaki felsefî iddiaları dışarıda bırakmaz.

²²² Kādî Abdülcebâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. M. el-Huzeyr, (Kahire: Vizârat es Sekafe ve'l-irşâd el-Kavmi, 1958), cilt 5, s. 154; Peters, *God's Created Speech*, s. 30; Alnoor Dhanani, “Göklerdeki Kayalar?!” , s. 135.

²²³ Kādî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâilî'n Nübüvve*, thk. A.K. Osmân (Beyrut: Dar al-Arabiya li-Tibâ'a ve'n-Nasr ve-t-Tevzî, 1966), c. 1, s. 64.

Kādî Abdülcebbâr'ın diğeri bir eleştirisi ise âlemin ve Tanrı'nın ezeli olduğu görüşüdür. Kādî Abdülcebbâr'a göre eğer âlem ezeli olarak varsa ve Tanrı da ezeli ise, o zaman niçin âlem Tanrı'nın illeti olmuyor da Tanrı âlemin illeti oluyor sorusu sorulmalıdır.²²⁴ İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki görüşüne geçmeden önce, şunu belirtmemiz gerekir ki, ona göre nedenin nedenliden zamansal açıdan bir önceliğinin bulunmaması, onların ontolojik olarak aynı statüde olduğunu göstermez. Nitekim onun için, nedenli ile neden arasında zamansal açıdan bir öncelik sonralık olmasa da ontolojik olarak vardır. İbn Sînâ'ya göre iki tür kâdimlik vardır. Bunlar zat ve zaman bakımından olup zat bakımından olan, varlığı bir nedene dayanmayan, zaman bakımından olan ise zamanda bir başlangıcı olmayandır. Zâti kadimlik sadece zorunlu varlıkta bulunan bir özelliktir. Zorunlu varlık dışındaki her şey bir nedene muhtaç olduğu için yaratılmıştır (muhtedir). Her ne kadar bir şey geçmişte bütün zamanlarda mevcut ise de var olmağı bir neden tarafından gerçekleştiği için o yaratılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus “yaratma” kavramıdır. Zira İbn Sînâ'ya göre bir şeyin yaratılması, onun belli bir zamanda var edilmiş olması değil, zamanın bütün anlarında kendisini var edene muhtaç olması manasına gelmektedir.²²⁵ Konunun daha anlaşılır olması için İbn Sînâ'nın bu konu hakkında kullandığı örnekleri verelim:

“Şey, birçok yönden şeyden sonra olabilir, örneğin zaman ve mekân boyutları yönünden bu böyledir. Ancak bizim için gerekli olan varlığın gerçekleşmesidir. Bunun varlığı şunun varlığından olur da, şunun varlığı bir başkası için olmazsa, bunun varlığı ancak ötekinde varlık meydana gelince ve ondan diğerine ulaşınca gerçekleşebilir. Bu, elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti ya da sonra anahtar hareket etti demene benzer. Elin ve anahtarın hareketi zamansal yönden birlikte olsa da özsel yönden sonradandır. Sonra sen biliyorsun ki özsel yönden başka şeye gereksinim duymadan kendinden varolan şeyin durumu özsel önceliktir. Başkasından olan her varlık, tikel olarak yokluğu hak eder ya da onun, bir varlığı olmaz. Tersine onun varlığı başkasından olur. Öyleyse

²²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhit bit'teklif*, s. 74.

²²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 254.

böyle bir tikel varlığın var olmadan önce bir varlığı olmaz. Bu durum ise özsel hudûstur, yani özsel yönden sonralıktır.²²⁶

İktibas edilen metinde İbn Sînâ, her ne kadar zamansal açıdan elimi salladığımda elim ile birlikte yüzüğümün de hareket etmesinden ötürü aralarında öncelik-sonralık ilişkisi olmasa da ontolojik açıdan bir öncelik-sonralığın var olduğundan bahsetmektedir. Nitekim ona göre, yüzüğün hareketi elimin hareketinden, kilidin açılması anahtarın çevrilmesinden sonradır.²²⁷

Kelâmcılar da âlemin varoluşunu ispatlamak için çaba sarf etmişlerdir. Bu bağlamda âlemin varlığını izah etmek amacıyla, önce yokken sonra var olma anlamına gelen hudûs kavramını kullanmışlardır. Kelâmcılar, âlemin varlığını açıklarken ortaya koydukları sistemlerinde, İbn Sînâ'da gördüğümüz zatî ve zamansal hudûs ayırımına yer vermemişlerdir. Kelâmcıların tamamına yakını, âlemin yoktan ('ademden) yaratıldığını savunmuşlardır.²²⁸ Buradan hareketle âlemin yokluk tarafından zamansal olarak öncelemesinden ötürü hâdis olarak vasıflandırılması gerektiği neticesine varmışlardır.²²⁹

Kelâmcıların hudûs delilinin temelini atomculuk oluşturmaktadır. Görüleceği gibi kelâmcılar, cevherin ve 'arağların sonradan yaratılmış olduğunun ispatından hareketle âlemin sonradan yaratıldığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Buradan hareketle her yaratılanın bir yaratıcısı olması gerektiği düsturundan hareketle yaratılmışların Tanrı'ya olan muhtaçlığının hudûs olduğunu iddia etmektedirler.

²²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* c. I, s. 147; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-ışârât ve't-Tenbihât)*, (Metin ve Çeviri A. Durusoy vd.), (İstanbul: Litera Yayıncılık,2005), s. 138.

²²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* c. I, s. 147;

²²⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû'*, s. 26-27; Husâm M. E. al-Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, (Bağdat: The National Printing and Publishing Co., 1968), s. 189.

²²⁹ Kelâm ilminin iki ana bölümden oluştuğu kabul edilmektedir. Bunlar "Celilü'l- Kelâm" ve "Dakîku'l- Kelâm"dır. Celilü'l- Kelâm, Tanrı'nın varlığının delillerini ve O'nun sıfatlarını inceler. Dakîku'l- Kelâm ise doğayı, onun yapısını, işleyişini ve temel bileşenleri arasındaki ilişkiyi inceler. Bu bağlamda temeli atomculuk olan hudûs delilini dakîku'l kelâm içerisinde sayabiliriz. Kādî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, haz. J. J. Houben (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1986), s. 26-27; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 40 vd; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 181-82; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, haz. Albert Nasrî Nâder (Beirut: el-Matbaatü'l-Kâtulîkiyye, 1957), s. 13.

Atomcu görüşü benimseyen ve ortaya koyan ilk ismin Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) olduğu iddia edilmektedir.²³⁰ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın hedefinin, Kur'an'ın ortaya koyduğu mutlak irade ve kudret sahibi Tanrı tasavvurunu, sonlu ve sınırlı olan âlemden hareketle ortaya koymaya yönelik olduğu söylenebilir.²³¹ Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın varlığını delillendirme noktasında âlemin hudûsu meselesi üzerinde ısrarla durduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, en-Nisâbü'rî'ye göre ilk defa hudûsa dair dört mukaddimededen oluşan delili Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ortaya koymuştur.²³² Kādî Abdülcebâr tarafından bu mukaddime şu şekilde dile getirilmiştir:

“Cisimlerde birleşme (ictimâ), ayrılma (iftirâk), hareket ve sükûn gibi birtakım manalar mevcuttur. Bu manalar muhdestir. Cisim bu manalardan ayrı olarak düşünülemez ve varlığı bunlara tekaddüm etmez. Bunlardan ayrı olarak varlığı düşünülemediği ve bunlardan önce var olamadığına göre, cismin de bu manalar gibi muhdes olması zorunludur.”²³³

Kādî Abdülcebâr'ın bu dört mukaddime ile ilgili açılımına geçmeden onun, bu düşüncesinin temelini oluşturan faktörlerden başlamanın doğru olacağı kanaatindeyiz. Onun âlem anlayışı ve buna bağlı olarak Tanrı'nın varlığının ispatı meselesini ele alış tarzı, benimsemiş olduğu varlık anlayışı tarafından şekillenmişti. O'nun bilgi tasnifini iki başlık oluşturmaktadır. Bunlar zorunlu bilgi (el-ilmü'z zarûrî) ve kazanılmış bilgi (el-ilmü'l iktisabi) olmaktadır. Kādî Abdülcebâr zorunlu bilgiyi “insanda hâsıl olan fakat kendisinden kaynaklanmayan (yahsulü finâ la min kîbelina)” yani bilginin meydana gelmesinde insanın etkisinin bulunmadığı ve “hiçbir şekilde insanın kendisini soyutlayamadığı (lâ yümkinünâ nefyühû 'ani'n-nefsi bi-vechin mine'l-vücûh)” olarak

²³⁰ Metin Yurdağür, “Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 331.

²³¹ Hayyât, *el-İntisâr*, c. 16, s. 19-22.

²³² Nisâbü'rî, Saïd b. Muhammed b. Saïd Ebû Reşîd, fi't-Tevhîd,, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1969), s. 265.

²³³ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, s. 95.

tanımlamaktadır.²³⁴ İktisâbî bilgi ise insanın ancak nazar ve istidlâl yoluyla elde ettiği bilgidir.²³⁵ Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın varlığına dair bilgiyi bazı kelâmcıların savunduğu gibi, zorunlu bilgi kapsamında görmemektedir.²³⁶ Ona göre Tanrı ancak nazar ve istidlâl ile bilinebilir.²³⁷ Bundan dolayı Kādî Abdülcebbâr insanın üzerine vâcip olan ilk hususun nazar ve istidlâlde bulunmak olduğunu söyler.²³⁸

Bilgiyi iki başlık altında tasnif eden Kādî Abdülcebbâr, devamında âlemi ve onun unsurlarını ele alır. Kādî Abdülcebbâr âleme ve onun unsurlarına bakıldığında onlara nispet edilebilecek özelliğin “yaratılmış varlık (mevcûd)” olduğu kanaatinde dir.²³⁹ O'na göre mevcûd, tarifi yapılamayacak kadar açık bir olgudur. Nitekim insan idrak ettiği şeyleri müşahede ve tecrübe edebilmektedir. Buradan hareketle idrak edilen şeylerin var olması insan için zorunludur denilebilir. Bunun yanında Tanrı gibi idrak ve müşahede ile bilinemeyecek mevcûdlar vardır. Kādî Abdülcebbâr'a göre bunların varlığı ancak nazar yolu ile bilinebilir.²⁴⁰

²³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l 'adl*, XII (en-Nazar ve'l ma'ârif), thk. İbrâhîm Medkûr, el Mü'essetü'l-Mısıriyyetü'l 'Amme li't-Te'lif ve't- Terceme ve't Tıbâ'a ve'n Neşr, Kahire ts. s.65; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s.48.

²³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, s. 67; Ulvi Murat Kılavuz, “İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs - İmkân),” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 87.

²³⁶ Ebû'l-Hüzeyl bkz. Bağdâdî, el-Fark, s. 129 ile Câhiz ve Ebû Ali el-Esvârî'nin (ö. 240/854) öncülük ettiği ve bilginin zorunlu olduğunu savunan ashâb-ı maarif buna örnek verilebilir. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s.52; ayrıca bkz. Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 20, no. 1 (1993), s. 24.

Kādî Abdülcebbâr, Tanrı varlığına dair bilginin zorunlu olamayacağını şöyle dile getirir: İnsanlar nasıl gündüzün aydınlık gecenin ise karanlık olduğunda ittifak ettiler ise, aynı durumu Tanrı hakkında da ortaya koymaları beklenir. Fakat Tanrı'nın varlığı hakkında bilgide bu ittifak görülmemektedir. Kādî Abdülcebbâr yapmış olduğu zorunlu bilgi tanımında kesinlik ve insanın bu bilgiden kendini soyutlaması mümkün olmadığına değinmişti. Kādî Abdülcebbâr Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilginin zorunlu olmadığını vakıayı örnek göstererek ortaya koyar. Zira ona göre inkârcı ve mürtedin var olması Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilginin zorunlu olmadığını göstermektedir. Bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s. 54; Ulvi Murat Kılavuz, “İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil”, s. 87.

²³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s. 51.

²³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 170; a.mlf., *el-Muğni*, c. XII, s. 3, Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s. 39.

²³⁹ Peters, *God's Created Speech*, s. 106, ‘Osman ‘Abdülkerîm, *Nazariyyetü't-teklîf: Ârâ'ü'l-Kādî Abdülcebbâr el- kelâmiyye*, (Beirut: Mü'essetü'r-Risâle 1971), s. 118.

²⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s. 177; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmûi fi'l-muhit bi't-teklîf*, I, 1. Cildi Kādî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J. J. Houben, el-Matbaiatü'l-Kasûlikiyye, (Beirut 1965), s. 133.

Kādî Abdülcebbar varlığı kadim ve hâdis olarak iki kategoriye ayırır. Zira ona göre varlık bu iki kategoriden ibarettir. Kādî Abdülcebbar kadimi “başlangıçsız olan” ve yokluğu mümkün olmayan” olarak tanımlamaktadır.²⁴¹ Kādî Abdülcebbar kadimin “yokluğu mümkün olmayan” niteliğini şu iki temele dayandırmaktadır:

a) Kadim olan varlık, özü itibariyle (*li- nefsihi*) kadimdir, zira tersi düşünülürse onu zorunlu kılan bir fail sebep ya da mana aracılığıyla kadim olması gerekir, bu ise imkânsızdır.

b) Zata ilişkin sıfatlardan biriyle vasıflanmış olan bir varlık, hiçbir şekilde bu vasıftan ayrı düşünülemez.²⁴²

Hâdis, kadimin zıttı olduğundan varlığın başlangıcı ve yokluğu düşünülebilir. Kādî Abdülcebbar hudûsu iki şekilde kullanmaktadır. Bunlar “varlık sahasına çıkmak (haletü'l- hudûs)” ve “önce yok iken sonradan var olmak (vücûduhû ba'de en lem yekün)” şeklindedir.²⁴³ Kādî Abdülcebbar bu tasniften sonra isbât-ı vâcib konusuna geçiş yapmaktadır. Mu'tezile'nin temel beş ilkesinden en önemlisi olan tevhid ilkesidir. Hatta bundan dolayı Mu'tezilî düşünürler kendilerini tevhid ve adalet mezhebi olarak adlandırmaktadırlar. Kādî Abdülcebbar göre tevhidin hakikî anlamda gerçekleşebilmesi için âlemin hudûsuna ve buradan hareketle bir yaratıcının varlığına ulaşmaya ihtiyaç vardır.²⁴⁴ Kādî Abdülcebbar âlemin hudûsu hakkında ilk defa Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından ortaya konulan cisimlerin hudûsuna dayalı delilin en muteber delil olduğu kanaatindedir.²⁴⁵ Kādî Abdülcebbar' istidlâlî bilgi kategorisinden gördüğü bu delilin dört da'vâ (iddia) üzerine bina edildiğini savunmaktadır. Bunlar daha önce değindiğimiz

²⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 175; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse* s. 181.

²⁴² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 93, 107.

²⁴³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s.100,

²⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 173; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, c. I, s.26.

²⁴⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 95.

gibi manaların²⁴⁶ muhdes oldukları, cismin de bu manalardan ayrı kalamayacağı gibi önce de gelemeyeceğinden ötürü cisimlerin de onlar gibi muhdes olmaları gerekmektedir.

Kādî Abdülcebbâr, cisimlerin hudûsunun ispatını ‘arazların hudûsunun ispatından daha tutarlı bulmaktadır. Zira ona göre cisimler. hem mücmel hem de ayrıntılı biçimde zorunlu olarak bilinebilirken ‘arazlarda bu söz konusu değildir. Kādî Abdülcebbâr’ın böyle bir kanıt yolunu seçmesi ile yaygın biçimde görülen delil kurgusundan ayrıldığı görülmektedir. Cisimlerin üzerinden delil sunmanın daha tutarlı olduğunu Kādî Abdülcebbâr şöyle temellendirmeye çalışmaktadır: ‘arazların varlığının bilinebilmesi ancak istidlâl ve delil getirme yönüyle olmaktadır. İdrak ettiğimiz ‘arazların varlıklarının ispatı cisimlere bağlı olmasının yanında itibarî varlıklar oldukları hususunda ciddî şüphelerin olduğu söz konusudur. Kimileri bu ‘arazların varlığını ortaya çıkmasına vesile olan mahalin tabiatına bağlarken, kimileri de kümûn ve zuhûr nazariyeleri ile açıklamışlardır. Cisimler söz konusu olduğunda bu yönde tartışmalar vuku bulmamıştır. Kādî Abdülcebbâr’a göre cisimlerin yaratılmışlığı ispatlandığında, ‘arazların da yaratılmışlığı ispatlanmış olacaktır.²⁴⁷ Onun takip ettiği bu yönteme binaen biz de cisimlere dayalı ispat metodu ile başlayacağız. Cisimler’in hudûsu konusunda “kevn/ekvân” anahtar kavram olmaktadır. “Kevn,” cevherin kendisiyle bir yerde/yönde olduğu şeydir (mâ bihî yeşîru’l-cevheru fi cihetin dâne cihetin)”.²⁴⁸ Burada geçen yer/yön ile kastedilen, cevherin kapladığı uzamdır. Kevn’in (oluşun) mutlak anlamda kullanım şekli, cevherin ortaya çıkış anında (hâle hudûsi’l-cevher) maddî bir hayyizde yer alması manasına gelir. Onun cevherin hudûsluğu için benimsediği kevn, “kevn-i mutlak” olmayıp cevherin konumunda değişikliğe sebep olan mana dediği, cevhere ârız

²⁴⁶ Mukaddimelerin mana olarak adlandırılmasının sebebi, ispatlanması için delillere muhtaç olmasından kaynaklanmaktadır. Zira “Da’vâ” nin doğruluğu veya yanlışlığı delil vasıtası ile ortaya çıkan bir haber anlamını taşımaktadır. Mana teriminin kelâm literatüründe kullanım alanı için ayrıca bkz. Richard M. Frank, “Al-ma’nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu’ammâr”, *Journal of the American Oriental Society* 87, no. 3 (1967): s. 248-259.

²⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, s. 94; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’*, c. I, s. 29.

²⁴⁸ İbn Metteveyh, a.g.e., c. I, s. 33.

olan nitelikler ya da oluşlardır (ekvân). Kādî Abdülcebbâr'ın çeşitli yerlerde oluşlar için 'arâz tabirini kullandığı görülmektedir.²⁴⁹

Bu kısa girişten sonra, Kādî Abdülcebbâr'ın yukarıda zikrettiğimiz dört mukaddimesinde kendisi tarafından ortaya koyduğu açılıma geçebiliriz. İlk mukaddimesi, cisimlerde birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûn gibi birtakım manaların var olduğu kabulü idi. Kādî Abdülcebbâr cisimler de manaların varlığını şu örnek ile delillendirmeye çalışır: Şartları ve durumu aynı olan bir cismin, aynı kalmaya devam etmesi mümkün iken, söz konusu cisim birleşik (müctemi/mürekkep) olarak hâsıl oluyorsa, onu bileşik kılan bir emrin, onun kendisini ve mekânını tayin ve tahsis eden bir muhassısın (belirleyicinin) mutlaka bulunması gerekir. Zira eğer böyle bir şey var olmasa iki ihtimalden birinin değil de diğerinin gerçekleşmesi açıklanamaz. Bu durumda, onun böyle olmasını gerektiren 'arâzın (mananın) varlığından başka bir şey değildir.²⁵⁰ Devamında Kādî Abdülcebbâr bu hükmün, ölçüp biçtiğimiz ve tecrübe ettiğimiz müşâhede âlemine ait zarurî bir bilgi olduğu kanaatinde. Burada merak edilen konu, gayb âlemine (duyular ile idraki mümkün olmayan) ait cisimlerin durumunun nasıl olduğu sorusudur. Kādî Abdülcebbâr bu sorunu şahide kıyas yöntemi ile çözer, zira ona göre bu yöntemle aynı sonuca ulaşılabilir. O bu görüşünü şöyle temellendirir: Müşâhede âleminde cisimlerde manaların bulunmasının sebebi yer kaplamalarıdır; gayb âlemindeki cisimlerde de bu söz konusudur. Dolayısıyla aynı hüküm burada da geçerli olmalıdır.²⁵¹ Buradan onun ortaya koyduğu dörtlü mukaddimenin ikinci aşamasına geçebiliriz.

Kādî Abdülcebbâr'ın konuyu ele alırken kümûn-zuhûr nazariyesini benimseyenlerle görüş ayrılığından söz etmesi dikkat çekicidir. Çünkü bu bize ikinci

²⁴⁹ Meselâ bkz. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 174.; Ulvi Murat Kılavuz, "İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil", s. 93.

²⁵⁰ "ve'l-hâlû vâhidetün ve's-şartu vâhidün"; Kādî Abdülcebbâr buradaki hal ile cismin yer kaplıyor olmasını, şart ile de var olmasını kastettiğini belirtmektedir; *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, s. 97.

²⁵¹ A.mlf. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, s. 97; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, c. I, s. 33.

delilin hangi temele dayandırıldığı hakkında bilgi vermektedir. Kümûn-zuhûr nazariyesini benimseyenlere göre ekvân kadimdir. Zira onlara göre “‘ictimâ zuhûr ettiğinde iftirak gizlenmiş, iftirak zuhur ettiğinde de içtima gizlenmiş olur”. Dolayısıyla bunların yok olması söz konusu değildir.²⁵² Ona göre manaların yaratılmış olmasının delili, yok olmalarının caiz olmasıdır. Kadim olanın yok olması düşünülmediğinden, ‘arazın hâdis olması zorunludur. ‘araz bir zamanla olmadığına göre yaratılmıştır, zira mevcûd (varlık), bu iki vasıf arasında gelip gider. Kādî Abdülcebâr’a göre bu delâlet iki esasa dayanmaktadır. Birincisi ‘araz için ademin câiz olması, ikincisi ise kâdim için ademin (yokluk) caiz olmamasıdır. Kendisi birincisini şu şekilde delillendirir: Birleşik olan cisim ayrıldığında, ya ondaki içtima aynen devam eder ya da yok olur. Varlığını olduğu gibi devam ettirmesi câiz değildir. Zira ‘arazların intikali muhaldir. Geriye, adem yoluyla ortadan kalkma şıkkı kalmaktadır.²⁵³ Kādî Abdülcebâr ikinci esas olan kadimin yok olmasının câiz olmadığı delilini şöyle ortaya koymaktadır: Kadim, kendiliğinden kadimdir. Sıfât-ı nefsiyyeden biri ile mevsuf olanın herhangi bir durum sebebiyle o vasıftan soyutlanması câiz değildir.²⁵⁴

Kādî Abdülcebâr’ın kadimin yok olamayacağına dair ortaya koyduğu delillerinden biri de kadimin bâkî olmasıdır. Bâkî olan varlık, ancak zıddı ile veya zıddı yerine geçen bir şey ile ortadan kalkar. Dolayısıyla kadimin asla sona ermemesi gerekir. Çünkü kadimin ne zıddı ne de onun zıddının yerine geçen bir şey vardır.²⁵⁵

Konu hakkında Kādî Abdülcebâr’ın ortaya koyduğu diğer bir delil de şöyledir: Söz konusu mânalardan sâdir olan, sıfatla yenilenmektedir. Dolayısıyla bu halleri ortaya çıkararak (el-mü’essir fiha el- mûcib leha) mânaların da yenilenir olması gerekir. Bir şeyin yenilenmesi bilince, onun hudûsu da sâbit olmuş olur. Çünkü Kādî

²⁵²Kādî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s.174; a.mlf. *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, s.104.

²⁵³ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, s.104; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’*, I, s. 50.

²⁵⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s.175 vd.; Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, s.107; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’*, I, s. 53-54.

²⁵⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, s. 108.

Abdülcebbâr, hudûs ile varlığın yenilenmesinden başka bir şey kastetmemektedir. O bu görüşünü mânaların var olabilmesi için hâdis mahallere muhtaç olmasıyla temellendirir. Nitekim ona göre varlık kazanma konusunda bir şey, Tanrı olmaksızın mevcûd olamayacağından, yani Tanrı'ya muhtaç olmasından ötürü hudûs olmaktadır.²⁵⁶

Artık cisimlerin içtima, iftirak, hareket ve sükûndan ibaret olan oluşlardan (ekvândan) soyutlanmış biçimde var olmasının câiz olmadığından bahsedilen üçüncü mukaddimeye geçebiliriz. Kādî Abdülcebbâr cismin bu hâdis mânalardan (ekvândan) hâlî olamayacağını şöyle temellendirir: “Şayet cismin, bu mânalardan (‘arazlardan) uzak olması câiz olsaydı, onun ilk hâli üzerine devam ederek şu anda sahip olduğu ‘arazları taşıması, söz gelimi renksiz olması câiz olurdu.”²⁵⁷ Ona göre cismin ekvân dışında kalan renk, tat vs. gibi ‘arazlardan hâlî olması mümkündür, bunun tipik örneklerinden biri havadır, zira hava çoğunlukla kokusuz ve tatsızdır.²⁵⁸ Ona göre her ne kadar cismin renk ‘arazından yoksun olması mümkünse de mevcûd olduktan sonra onun bu ‘arazı taşıması mümkün değildir. Kādî Abdülcebbâr, cismin, varlık hâlinde mutlaka bir mekânda yer tutması gerektiğini de söyler. Yani cisim ancak varken (olgu hâlinde) bir mekânda yer alır. Olgu durumu ise sadece oluş (kevn) ile mümkündür. Buradan hareketle mevcûd olan cismin ekvândan hâlî olamaması arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi kurulduğu iddia edilebilir. Kādî Abdülcebbâr bu ilişkiyi şöyle tarif eder:

“İki cisimden her birinin arasında ya belli bir aralık ve mesafe bulunur ya da aralarında hiçbir mesafe bulunmaz. Eğer onların arasında bir aralık ve mesafe varsa, bunlar ayrılmış (müfterik) durumdadır. Şayet böyle değilse, bu defa birleşik (müctemi’) haldedir. Doğru olan, cismin bu durumlardan tamamen hali olmamasıdır.

²⁵⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, s.110; Kādî Abdülcebbâr bu sözün akabinde “Bu delil, cisimlerin hudûsunu bilmenin, arazların hudûsunu bilmeye muhtaç olmadığı esasına dayanır” ifadesini kullanmaktadır. Bu ifade yukarıda ifade ettiğimiz cisimlerin hudûsu hakkındaki görüşüne atf niteliğindedir.

²⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, s.112.

²⁵⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 176.

Aynı konudaki delillerden biri de şudur: Cisim ictimâ ve iftirâktan uzak olsa ya ictimâ ya da iftirâk önce olurdu. Eğer ictimânın önce olduğu söylenirse: “Daha önce ayrılmış olmayan bir şeyin bir araya getirilmesi nasıl mümkün oluyor diye sorarız. Şayet “Önce olan iftirâktır.” denilse, biz de “daha önce birleşik olmayan bir şeyin ayrışması nasıl mümkün oluyor şeklinde bir soru yöneltiriz.”²⁵⁹ Dolayısıyla, cisim mevcûd olduğu andan itibaren ekvândan bazısını üzerinde taşımalıdır.

Kādî Abdülcebbâr‘ın son mukaddimesi, ictima, iftirak, hareket ve sükûndan ibaret olan havadisten hali kalamayan cismin, onlar gibi hâdis olması gerektiği hakkındadır. Ona göre, bu cisim şeylerden hâlî olamadığı ve onların önüne geçemediği takdirde, cismin de muhdes ve yoktan meydana gelmiş olması gerekir. Cisim bunlardan hâlî kalamıyorsa ki Kādî Abdülcebbâr’a göre kalamıyor, o zaman var oluş tarzı aynı olmalıdır. Dolayısıyla biri muhdes ise diğeri de muhdes olur. Kādî Abdülcebbâr, var oluş tarzının aynı olma hususunu ikiz çocuk örneği ile açıklamaktadır: “Bu durum, ikiz çocuklar örneğine benzer. Onlar aynı anda doğduklarından, biri on yaşında ise, diğerrinin de on yaşında olması gerekir. Nitekim cisim kadim olsaydı, onun muhdes manalardan önce olması gerekirdi. Zira kadim olmak, hâdislerin tümünden önce var olmayı gerektirir.”²⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, ortaya koyduğu bu mukaddimelerle âlemin yaratılmışlığını ispatlamış oldu.

Fakat çözülmesi gereken husus âlemin Tanrı’ya olan muhtaçlığı konusudur. Kādî Abdülcebbâr âlemin bir muhdise muhtaçlığının temelini burası olduğu kanaatindedir. Âlemin yaratılmışlığını açıklayan Kādî Abdülcebbâr, artık âlemin bir yaratıcıya olan ihtiyacı ortaya koymaya çalışır. Bu konu hakkında iki farklı görüş mevcuttur. Birinci

²⁵⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, s.113.

²⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 1761; a.mlf. *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, s.113; İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-mecmû’*, c. I, s. 58.

görüŖe göre her hâdisin bir muhdise muhtaç olduğu mukaddimesi bedihî ve zorunludur. İkinci görüş ise bunun ispata muhtaç olduğunu savunmaktadır.²⁶¹

Kādî Abdülcebbâr, fiilin bir faile muhtaç olduğuna (te'alluku'l-fi'li bi-fâ'ilihî) dair bilgiyi, zorunlu (bedihi) bir bilgi olarak görmektedir.²⁶² Kādî Abdülcebbâr, fiillerin faile ihtiyacını duymasının sebebini varlık sahasına çıkmasında (hudûs) görmektedir. Ona göre bu görüşü iki şekilde temellendirebiliriz. Birincisi, insanın kasıt ve yönelimi doğrultusunda gerçekleşen şeyin varlık sahasına çıkmasıdır. Nitekim insanın olumlu yönelimleriyle (bi- hasebi kûsûdinâ ve deva'îna) meydana gelmesi, olumsuz ve isteksiz yönelimleri ile (bi- hasebi kerâhatinâ ve savârifinâ) ortadan kalkması bu ihtiyacı göstermektedir. Burada üç muhtaçlık üzerinde durulmaktadır. Fiiller ya varlığının devamı (li'stimrâri vücûdiha) ya yokluğunun devamı (li'stimrâri ' ademihâ) ya da varlık sahasına çıkmak (li- teceddüdi vücûdihâ) için faile muhtaç olurlar. Yokluğun, varlık alanında olmamasından ötürü, yokluğu devam etmektedir. Dolayısıyla yokluğun devamı için faile muhtaçlığı söz konusu olamaz. İnsanın öldükten sonra bile fiillerinin varlığı devam ettiğinden varlığının devamı için de faile ihtiyaç yoktur. Bu durumda tek ihtimal olarak varlığa çıkmak için faile ihtiyaç duyması kalır ki bu da hudûstur.²⁶³

İkinci ispat ise şöyledir: Bütün fiiller bir faile ihtiyaç duyma hususunda ortaklırlar. Dolayısıyla her fiilde bu ortaklığı sağlayan bir vasıf olması gerekiyor (ortak illet olması gerekiyor). Hepsinin ortak özelliği hudûs olduğundan ihtiyaç duymanın illeti de hudûs olmaktadır.²⁶⁴

Kādî Abdülcebbâr, insanın kendi hür iradesi ile ortaya koyduğu hâdis ve yaratılmış fiillerin bir yaratıcıya da ihtiyacını ortaya koyduktan sonra, konuyu metafiziğe taşır. Kādî Abdülcebbâr, konuyu metafiziğe istilâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib

²⁶¹ Râzî, *Kitâbü'l-erba'în fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2004) s. 88.

²⁶² İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, I, s. 69.

²⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 178; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s.119; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, c. I, s.73.

²⁶⁴ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû'*, c. I, s. 73.

metoduyla taşımaktadır. Bu bağlamda illet hâdis olmak, illetin gerektirdiği sonuç ise bir yaratıcıya muhtaç bulunmaktır. Kādî Abdülcebbâr, ortak illet üzerinde durmaktadır, zira ona göre aynı illeti taşıyan her şeyin aynı hükme tabî olması gerekmektedir. Buradan hareketle illeti hâdis olan tüm şeyler zorunlu olarak bir yaratıcıya, bir muhdise muhtaçtır.²⁶⁵

Kādî Abdülcebbâr'ın görüşlerini ortaya koyduktan sonra, İbn Sînâ'nın kelâmcıların ortaya koymuş olduğu hudûs deliline dair eleştirilerine geçebiliriz. İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirilerini dört ana başlık altında toplayabiliriz:²⁶⁶

- a) “Âlem hâdistir” öncülünün yetersizliği/zayıflığı.
- b) Tanrı'ya olan ihtiyacın “hudûs” kavramı üzerinden temellendirilmesinin yetersizliği.
- c) Hâdisin varlığının sürekliliği konusunda kelâmî kanıtların yetersizliği
- d) “Hudûs” görüşünün Tanrı'nın münezzehlğine hâlel getirmesi.

İbn Sînâ'nın, âlem için zamansal bir başlangıcın olduğunu ileri süren kelâmcıları bu görüşlerinden ötürü eleştirdiği *Fî Huceci'l-Müsbitîn*²⁶⁷ adlı müstakil bir eseri bulunmaktadır.²⁶⁸ İbn Sînâ bu risalesinde iki öncülden bahsetmektedir. Birincisi, insanın doğasında bulunan kıyaslar saikiyle elde edilen öncüller vardır ki bunlar kuvvet açısından evveliyyâta yakındırlar. Örnek olarak “Üçte bir dörtte birden büyüktür”

²⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar*, s. 17.

²⁶⁶ İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs görüşünü eleştirmesinin genel bir tasviri için bkz. Kılıç, Muhammet Fatih, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010/1), s. 115-134.

²⁶⁷ İbn Sînâ, “Risâle fî mâ Takarrara 'İndehü mine'l-Hükûmeti fî Huceci'l-Müsbitin li'l-Mâdî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahlîlihâ ila'l-Kıyâsât”, *Hudûsü'l-Âlem* içinde, haz. Mehdi Muhakkik, (Tahran: Müessesese-i Mutâlaât-ı İslâmî, 1377).

²⁶⁸ İbn Sînâ, *Risâletü'r-Re'îs Ebî 'Alî İbn Sînâ fî mâ Tekarrara 'İndehü Mine'l-Hukûmeti fî Huceci'l-Müsbitîn li'l-Mâzî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahlîluhâ İle'l-Kıyâsât*, *Hudûsü'l-Âlem* içinde (nşr. Mehdevî Muhakkik), (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî 1383), s. 131-152. Risale, “en-Nihâye ve'l-Lânihâye” adıyla da bilinmektedir: Anawati, Müellefâtü İbn Sînâ, s. 139.

önermesi verilebilir.²⁶⁹ Diğeri ise insan doğasında olmayan sonradan kazanılan kıyaslardan elde edilen öncüllerdir. Bunlar, duyular ve deneyim vasıtası ile ortaya çıkmaktadırlar. İbn Sînâ bu bağlamda, kelâmcıların savunduğu “Âlem muhdestir/hâdistir.” önermesini bu ikinci kategoride (yani duyular ve deneyimler) değerlendirmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ “Âlem muhdestir.” önermesinin, kesinlik ifade etmediğini vurgulayarak hakkında şüphe duyulan öncüllerden kabul etmektedir.²⁷⁰

İbn Sînâ’ya göre, âlemin oluşumunda zamansal bir başlangıç varsaydığımızda, yoklukta öncelik-sonralık problemi ile karşı karşıya kalabilmekteyiz. Buradan hareketle o içinde bulunduğumuz âlemden önce de başka bir âlemin bulunması ihtimal dâhilinde olduğuna değinir. Eğer bu ihtimali kabul edersek, bulunması ihtimal dâhilinde olan âlemden önce de başka bir âlemin bulunma ihtimali olmalıdır. Bu bağlamda içinde yaşadığımız âlem henüz varlığa çıkmamışken, birbirini önceleyen sonsuz sayıda ihtimalli âlemler olması gerekir. Bu da bizi teselsüle götürür. Teselsülün, tutarlı bir sonuca varmaya mâni oluşturduğu bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre, âlemin zamansal bir başlangıcı olduğunu savunmak, âlemin yokluğunda öncelik-sonralık probleminde gösterildiği gibi bizi teselsüle götürmektedir.²⁷¹

İbn Sînâ, “âlem hâdistir” önermesinin kesin bilgiye götüren kıyastaki öncüllerden olamayacağını, ortaya koyduğu esaslar ile göstermeye çalışmaktadır. İbn Sînâ’nın hedefi geçmiş açısından âlemin sonlu oluşunun imkânsız olduğunu ortaya koymaktır. Böylece o âlemin sonlu ve bir başlangıcı olduğu fikrini iptal etmekle, mevzubahis düşünceye dayanan âlem hâdistir önermesini de iptal etmiş olmaktadır. Buradan İkinci öncülü eleştirisine geçebiliriz.

²⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik*, c. II, s. 115. İnsan fitratında zaten var kabul edilen bu öncüllerin İbn Sînâ’nın bilgi teorisi bağlamında değerlendirilmesi için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İSAM 2019), s. 175.

²⁷⁰ İbn Sînâ, *Fî Huceci’l-Müsbitîn*, s. 138-139.

²⁷¹ İbn Sînâ, “Risâle fî mâ Takarrara ‘İndehü mine’l-Hükümeti fî Huceci’l-Müsbitin li’l-Mâdî Mebde’ en Zemâniyyen ve Tahlîlihâ ila’l-Kıyâsât”, s. 144-152.

Birtakım kelâmcıların “Âlem hâdistir” öncülünün zorunlu olarak her hâdisin bir muhdisi olduğu sonucunu getirdiğine inandığını ifade etmiştik. Yukarıda İbn Sînâ’nın, âlem hâdistir öncülünün zayıflığına dair görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre birinci öncülün iptali, bu öncüle dayanan “Her hâdisin bir muhdisi vardır.” şeklindeki ikinci öncülü de iptal etmiş olmaktadır. İbn Sînâ âlemin hâdis olduğunu ifade eden öncülü kabul etmemiz halinde dahi bu kabulün, ikinci öncülü zorunlu olarak gerektirmediği kanaatindedir.

2.3.1. Tanrı’ya Olan İhtiyacın “Hudûs” Kavramı Üzerinden

Temellendirilmesinin Yetersizliği

Kelâmcıların, iki önermeyi birbiri ile irtibatlandırarak ortaya koydukları muhdise olan gereksinimin hudûs olduğu görüşü İbn Sînâ tarafından doğrudan eleştirilmektedir. İbn Sînâ’nın eleştirisinin merkezinde muhdisin tesirinin hâdisin yokluğunda olmayıp, varlık kazanma anında olduğu yönündedir:

“Bil ki, yokluğunu müteakiben bir şeye varlık kazandıran failin mefûlü için iki durum ortaya çıkmaktadır. Bunlar ise mefûlü yokluğun (‘adem) öncelemesi ve hâlihazırdaki varlığıdır. Hudûsa getiren fâilin, hudûsa gelen mef’ûlün önceki yokluğunda herhangi bir tesiri yoktur. Onun tesiri mefûlün varlığında ortaya çıkmaktadır.”²⁷²

İktibas edilen metinde İbn Sînâ, varlık kazanma illetinin hudûs olamayacağını iddia etmektedir. Zira ona göre fail, yokluğun değil varlığın illetidir. Nitekim hâdisin mevcudiyete çıkmasındaki tesiri, hâdisin yokluğunda olamaz, bilakis mevcudiyet kazanma anında olmaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ’ya göre muhdisin hâdis zamansal önceliği bizi muhdise götürmez. Alıntıladığımız metinden hareketle İbn Sînâ’nın Tanrı’nın var olana taalluk edebileceği görüşünü savunduğu görülmektedir. Buradan hareketle bu görüş ile Mu‘tezile’nin mümkün ma‘dûm anlayışı arasında ne tür bir farkın olduğu sorusunu gündeme getirmek mümkündür. İmkân mümkün karşılaştırılmasını

²⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249-250.

daha önceki bölümde yapmıştık. Neticede, pek çok noktada örtüşmeler söz konusu olduğu halde iki düşünürün bu iki kavramla ilgili olarak aynı şeyi kastetmedikleri sonucuna varılmıştır.

İbn Sînâ'nın, kelâmcıların, muhdise (Tanrı'ya) olan gereksinimin illetini hudûs olarak değerlendirip, buradan hareketle de her hâdisin bir muhdisi olduğuna dair çıkarımı eleştirdiğine değinmiştik. O bu konu hakkında bir çözüm yolu olarak kendi görüşünü ortaya koyar. Bu konu hakkında İbn Sînâ müstakil bir bölüm açmıştır. “Zorunluya ihtiyacın sebebinin kelâmcıların zayıf argümanlara (du‘afâ) dayalı olarak vehmettiği gibi hudûs değil, imkân (mümkün varlığın illetli olma hali) olduğuna dair” başlığı taşıyan bu bölüm, aynı zamanda İbn Sînâ'nın çözüm önerisinin ne olduğunu göstermektedir:

“Bil ki, bir şeye yokluğundan sonra varlığını veren failin mef‘ûlü için iki durum söz konusudur: Kendisinden önce bulunan yokluk (adem) ve halihazırdaki varlık. Failin önceden bulunan yokluk halinde herhangi bir etkisi yoktur. Failin etkisi mef‘ûlün varlığı durumunda geçerlidir. Mef‘ûl, varlığı başkasından olması sebebiyle mef‘ûldür. Ancak mef‘ûle, kendi zatından kaynaklanan bir yokluk arız olsa, bu bir failin etkisiyle olmaz. Bu etkinin failden olduğunu vehmetsek –ki bu da başkasının varlığının yokluğundan sonra hasıl olmamasıdır-, fail daha çok faillik vasfına sahip olur; çünkü fiilinde daha devamlı olmuş olur. Mef‘ûl için yokluğun değil, varlığın ve şu andaki varlığın bir failden olduğu yönündeki ifademizi duyan biri inadını devam ettirip şöyle dese: “Fiil, ancak mef‘ûlün yokluğundan sonradır”. Bu durumun birleşik olduğunu farz edelim. Bu inatçı kimseyi doğrudan ayıran söz: “mevcudu bir var edici var etmez... (inne'l-mevcûd lâ yûcidühü mücidün) ise, buradaki hata “yûciduhu” lafzındadır. Eğer “mevcudun varlığı, yok olduktan sonra yeniden başlamamıştır” manasında deniyorsa, bu doğrudur. Eğer “mevcud, zatı ve mahiyetinin, onu kendisi kılan bir varlığı gerektirmesi dolayısıyla var değildir; aksine onu var kılan başka bir şeydir” denirse, bundaki yanlışlığı şöyle açıklarız: Hakkında “Bir var edici onu var etse.” dediğimiz mef‘ûl için var edici ya (1) yokluk hâlinde onun varlığının ilkesi ve varlığını verici olarak var edendir (2) ya bunu varlık halinde yapandır (3) ya da her iki durumda da

[yokluk ve varlık] böyledir. Yokluk halinde onun var edicisi olamaz. Dolayısıyla her iki durumda da böyle olması seçeneği otomatik olarak ortadan kalkmış olur. Geriye, onun var iken var edicisi olması demek olan ikinci seçenek kalır. Neticede ise var edici, mevcudun var olmakla vasıflanmasıyla beraber, mevcudun var edicisi olur. Evet, bazen var olmakla (bi ennehû yûced) vasıflanmayabilir; çünkü var olmak (yûced) halihazırdaki değil, gelecekteki bir varlığı tevehhüm ettirir.

Bu vehim ortadan kaldırıldığında şöyle demek doğru olur: Mevcûd var olur (yûced); yani var edilmekle vasıflanır. Aynı şekilde mevcûd olduğu hâlde, var edilmekle vasıflanır. Buradaki “vasıflanır” (yûsefu) lafzıyla gelecekte vasıflanacağı kastedilmez. Aynı durum “Var olur” (yûcedu) lafzı için de geçerlidir.”²⁷³

İktibas edilen metinde İbn Sînâ kelâmcıların hudûs görüşünü eleştirtirmektedir. İbn Sînâ'nın eleştirisinin omurgası, zamansal olarak yokluk tarafından öncelenen bir varlığın, var olabilmesi için bir sebebe muhtaç olmaması gerektiği yönündedir. Varlıkların bir sebebe olan ihtiyacı, mahiyetin bütünleyici unsuru olan varlığa sahip olmamasından ötürüdür. Yani özü itibari ile mümkün olmasından ötürü, ona varlık verecek bir sebebe (mûcide) ihtiyaç duymaktadır. Varlığa çıkmak için bir illete ihtiyacı olan mümkün varlık, bir illet aracılığıyla öncelenerek vücuda gelmektedir. Buradan hareketle Tanrı'ya olan ihtiyaç, Tanrı'nın mümkün varlığın illetini teşkil ederek onu varlığa çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'ya olan ihtiyacın illeti, hudûs değil, mümkün varlığın illetli olma halidir.

İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın dışındaki her şeyin Tanrı'ya muhtaç olduğu konusunda hemfikirdir, ayrıştıkları konu yaratılmışların Tanrı'ya olan

²⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 522-524. Bölümün başka bir Türkçe çevirisi için bkz. Kaya, İmkân, s. 234-235. Ayrıca kısmî bir çeviri için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, (İstanbul: İz Yayınları, 2009), s. 224. İngilizce tercüme için bkz. Marmura, *Avicenna and the Kalam*, s. 179-180.

muhtaçlığının hudûs ile mi yoksa imkân ile mi alakalı olduğu hakkındadır. Kelâmcılar bu muhtaçlığı oluş ile (hudûs) İbn Sînâ ise imkân ile alakalı görmektedir.²⁷⁴

2.3.2. Hâdisin Varlığının Sürekliliği Konusunda Kelâmî Argümanların

Yetersizliği

İbn Sînâ, nedenlinin nedene muhtaçlığının, nedenlinin zatındaki imkândan kaynaklandığını ifade etmekle iki şeye işaret etmektedir. Birincisi, nedenin nedeniye varlık vermesi, ikincisi ise neden sayesinde varlık kazanan nedenlinin varlığını sürdürebilmesi için nedene muhtaç olmasıdır. İbn Sînâ'nın işaret ettiği konu imkânın tanımı ile uyumludur. Hüseyin Atay'ın "Olurluluk-Bilkuvve" başlığı altında yapmış olduğu karşılaştırma bize yardımcı olmaktadır. Atay, olurlu ile bilkuvve arasındaki farkı şöyle tanımlamaktadır: "Bir şey bilkuvve varsa, o bilfiil yoktur. Bilfiil var ise, o artık bilkuvve değildir. Bu terim birbirinin karşıtıdır. Hâlbuki mümkün var olmadan önce imkânlı olduğu gibi, var olduktan sonra da imkânlık devam eder."²⁷⁵

Görüldüğü gibi imkân, var olmak ile imkânlı niteliğinden kurtulmuş değildir. Olurlu, varlıkta kalmak için hep kendisini var eden zorunlu varlığa muhtaçtır. Zira her ne kadar o zorunlu varlık tarafından varlığa çıkarılmış olsa da zâtı gereği hâlen olurlu olmaktadır.²⁷⁶

Kelâmcılar, hudûsu önce yok olanın sonra varlığa gelmesi manasında tanımlamalarından ötürü İbn Sînâ tarafından eleştirilmektedir. İbn Sînâ'ya göre, kelâmcılar hudûs kavramına önce yok olanın sonra varlığa gelmesi manasını verdiklerinden ötürü yaratılan şey varlığa geldiğinde hudûs gerçekleşmiş ve failin fiili

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necat fi'l-Hikmeti'l-Mamtiyyeh ve't-Tabîyyeh ve'l-İlahiyyeh*, (thk:M Fahri), (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedide,1982), s. 249-250.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, c. 1/6, thk.M.Bidâfer, (Kum: İntişarât-ı Bidâr,1371), s. 4894.

²⁷⁶ Atay, "Sunuş," *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* içinde, (Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983), s. XXV.

sona ermiştir. Buradan hareketle varlığa çıkmış hudûsun varlığını sürdürmesi için muhdisi olan Tanrı'ya yönelik ihtiyacını hudûs ile açıklamak mümkün gözükmemektedir.²⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre, fail olabilmek için bir varlığı var etmek yeterli olmamaktadır. Zira ona göre, yaratılan varlık yaratandan bağımsız olarak varlığını sürdürebiliyor ise onu yaratana fail denilemez. İbn Sînâ'ya göre gerçek fail, sadece var eden değil, aynı zamanda varlığa geleni her an yokluğa düşmekten koruyandır (el-Hâfiz/el-Kâyyûm). Zira Tanrı'nın yaratması, "yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir. İşte bu, mutlak ibdâ'dır."²⁷⁸ İbn Sînâ, yaratma konusunda ibdâ'teriminin anlamı göz ardı edildiğinde, yani Tanrı ile âlem arasında zamansal bir boşluğun varlığı kabul edildiği takdirde, Tanrı'nın idame etme fiilini açıklamak mümkün olmayacaktır. İbn Sînâ kelâmcıların hudûs anlayışının Tanrı ile âlem arasındaki sürekli ilişkiyi kaldıran bir yönünün olduğunu vurgular ve şöyle bir eleştiri sunar:

"[Fail ve eser ilişkisiyle ilgili olarak] Sıradan insanların vehimlerine şöyle bir şey gelir: Eser (mef'ûl) diye adlandırdıkları şeyin fail diye adlandırdıkları şeye dayanması, halkın yaygın kullanımında bir eseri eser, faili ise fail olarak adlandırmaları esnasındaki anlam bakımındandır. Bu anlam yönü şöyledir: Bu var etti, yaptı ve üretti; o da varoldu, yapıldı ve üretildi. Tüm bunlar bir şeyde diğer bir şeyden gelen ve daha önce orada bulunmayan bir varlığın (vücudun ba'de mâ lem yekun) meydana geldiği anlamına döner. Onlar şunu da söyler: O şey varolunca, faile duyulan ihtiyaç ortadan kalkmıştır, öyle ki –binayı inşa edenin ortadan kalkmasına rağmen binanın varlığını sürdürdüğünü görmelerinde olduğu gibi– fail kaybolursa bile eserin varlığını sürdürmesi mümkündür. Hatta onlardan birçoğu şöyle bir şey söylemekten bile çekinmez: Yaratıcı'nın yok olması caiz olsaydı, onun yokluğu âlemin varlığına zarar vermezdi. Çünkü onlara göre âlem Yaratıcı'ya sadece onu var etmesi, yani yokluktan varlığa çıkarması bakımından ihtiyaç duyar ki Yaratıcı da bu sayede fail olur. Âlem yapınca ve yokluk ertesinde

²⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, C. III, s. 237-238.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa Metafizik*, c. II, s. 86.

varlık hasıl olunca, artık bundan sonra nasıl olup varlıktan yokluğa çıkabilir ki bunun için de faile ihtiyaç duysun.”²⁷⁹

İktibas edilen metinden hareketle İbn Sînâ, kelâmcıların (Yokluktan var etme ifadesinden ötürü İbn Sînâ’nın kelâmcıları kastettiğini anlıyoruz) hudûs anlayışının, önce yok olanın sonra varlığa gelmekten ibaret olduğunu kabul etmelerinden ötürü, yaratılan şey varlığa çıktığında faile gereksinim duymayacağını savunduklarını ifade etmektedir. Alıntıladığımız metnin sonuna doğru İbn Sînâ, kelâmcıların, Tanrı’nın yok sayıldığı durumu varsaydığımızda bile, âlemin varlığını sürdürebileceğini savunduklarını iddia etmektedir.

İbn Sînâ’nın ayırım yapmaksızın bütün kelâm âlimlerinin bu şekilde düşündüklerini kabul etmesi kanaatimizce hatalıdır. Nitekim Râzi’nin de ifade ettiği gibi “beķā” hâlinde olan nesne varlığını sürdürebilmesi için bir faile gereksinim duyar. Buradan hareketle İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu iddianın kelâm düşünce geleneğinde özellikle de Kādî Abdülcebbar’ın sisteminde yerinin olup olmadığının üzerine durulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda üzerine durmamız gereken birkaç konu vardır. Üzerinde durmamız gereken konular fenâ-beķā’, tevellüd, âdet, tab’ ve fail konuları olacaktır. Zira kelâmcıların bu konular hakkındaki görüşleri İbn Sînâ’nın ne denli tutarlı olduğunu gösterecektir.

Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan gibi bazı çağdaş araştırmacılar, kelâmcıların hudûs görüşünün deistik bir Tanrı düşüncesini beraberinde getirdiğinin İbn Sînâ tarafından savunulduğunu iddia etmektedir.²⁸⁰ Bu araştırmacılar, İbn Sînâ’nın iddialarına karşı hudûşçu anlayışın tutarlı bir cevap vermesinin mümkün olup olmadığını da tartışmaktadır. Biz yukarıda ifade ettiğimiz gibi önce kelâmcıların ortaya koymuş olduğu fenâ- beķā’, tab’, âdet görüşlerini ele alacağız. Daha sonra kelâmcıların

²⁷⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, s. 134.

²⁸⁰ Erdem ve Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi”.

bu konular çerçevesinde ortaya koydukları cevapları, söz konusu iddialar bağlamında tartışacağız.

Fenâ ve beķâ' konusu, eşyadaki süreklilik sorununu çözmek amacıyla kelâmcılar tarafından geliştirilmiş bir kuramdır. Kelâm âlimleri açısından beķâ' kavramı, eşyanın ilk yaratılışından sonraki süreci kapsamaktadır, yani eşyanın ilk yaratılışından sonra varlığını belli bir süre devam ettirmesini ifade eder.²⁸¹ Fenâ kavramı ise eşyanın varlığının sona ermesini ifade etmektedir.²⁸² Fenâ ve beķâ' kavramlarının bizim için önemi, eşyanın (nesnelerin) varlığını sürdürmesinde Tanrı'nın bir etkisinin olup olmadığı ve eğer Tanrı'nın bir etkisi var ise bunun ne şekilde olduğunu ortaya koymasındandır. Nitekim İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirisinin cevabının burada yattığını düşünmekteyiz. Açıkça belirtmek gerekirse kelâmî düşünce geleneğinde varlık aşamaları ikiye ayrılır. Birincisi yaratma (hudûs) ikincisi ise eşyanın sürekliliği yani beķâ'dır.²⁸³ Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, bu iki kavramın birbirinden bağımsız olmadığıdır. Zira "hudûs" kavramı hakkında yapılan tartışmalara bakıldığında, bu tartışmalarda fenâ ve beķâ' kavramlarına dair güçlü işaretler görülebilir. Buradan hareketle kelâmî hudûs kavramının üzerine inşa edildiği atom nazariyesi buna kanıt teşkil etmektedir. Zira atom nazariyesini benimseyen çoğu kelâmcı, birbirinin aynısı olan (*mütemasil, mütecanis*) cevherlerden oluşan âlemin, Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir yaratımda bulunamayacağını, yani âlemi oluşturan nesnelerin birbirini etkileme yeteneği bulunmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla tabiatçılarda ve bazı felsefecilerde görülen zorunlu nedensellik düşüncesinin atomculuğu kabul eden bazı kelâmcılar tarafından reddedildiği bilinmektedir. Bu düşünceye göre tabiatta (yaratılıştta) vuku bulan değişim ve tüm fiiller, tabiatın zatından

²⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, c.2, s. 50.

²⁸² H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 410-411.

²⁸³ Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 201.

dolayı değil, Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşmektedir. Buradan hareketle hudûs nazariyesinin tabiatın devamlılığı konusunu içerdiği iddia edilebilir. Sonuç olarak "hudûs" kavramı sadece eşyayı yoktan varlığa çıkarma anlamına gelmez, aynı zamanda eşyanın varlığını Tanrı'nın iradesine bağlı olarak sürdürmesi anlamını da içermektedir.

Kanaatimizce kelâmcıların ortaya koyduğu hudûs delilinin deizme yol açtığı iddiası, hem sistematik kelâmî düşüncenin bütünsel yapısı ve iç tutarlığı açısından hem de kelâmî Tanrı-âlem ilişkisi tasavvuru açısından oldukça tartışılabilir bir iddiadır. Nitekim kelâmcıların bu problem bağlamında geliştirdikleri literatüre bakıldığında onların hudûs teorisinin bir tür deistiğe kapı araladığını iddia etmek tarihsel tecrübe ile ve düşünce kapasitesi ile açıkça çelişmektedir. Bunun yanında kelâmî literatürde güçlü bir oydaşım ile ortaya konan nübüvvet savunusu ve deizm eleştirisi söz konusu iddianın savunulabilir bir iddia olmadığı açık bir göstergesidir.

Fenâ ve beķâ' nazariyesi, cevher ve 'araz kavramları üzerine bina edilmiştir. Nazariyelerini 'araz kavramı ile temellendiren kelâmcılara göre, 'araz kavramı eşyanın sürekliliği ve değişiminde merkezi bir önem taşımaktadır. Nitekim eşyanın devamlılığı ve değişime uğraması Tanrı tarafından cevherde var olan 'arazların yaratılması ile gerçekleşmektedir. Beķâ' 'arazı hakkında iki görüş mevcuttur. Beķâ' 'arazı bağlamındaki tartışmaya ileriki sayfalarda daha teferruatlı duracağımızdan burada kısaca değineceğiz. Birince görüşe göre Tanrı belirli bir süre için eşyada beķâ' 'arazını yaratır.²⁸⁴ İkinci görüşe göre ise Tanrı sürekli bir şekilde beķâ' 'arazını yaratmaktadır.²⁸⁵ Birbirinden farklı bu iki yaklaşımı benimseyenler; "yaratmanın beķâ'yı ihtiva ettiğini kabul edenler" ve "yaratmanın beķâ'yı ihtiva etmediğini kabul edenler" şeklinde

²⁸⁴ Ka'bi, *Makâlât*, s. 464.

²⁸⁵ Ka'bi, *Makâlât*, s. 455; Eş'arî, *Makâlât*, c. 2, s. 44; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 98; Bağdâdî, *Usûl*, s. 70.

sınıflandırılmıştır.²⁸⁶ Bizim için önemli olan İbn Sînâ'nın eleştirisine muhatap olabilecek birinci önermenin Kādî Abdülcebbâr tarafından savunulup savunulmadığıdır. Burada dikkati çekmek istediğimiz konu İbn Sînâ'nın eleştirisine muhatap olabilecek görüşün ilk görüş olduğudur. Dolayısıyla tüm kelâmcıların aynı görüşteymiş gibi ele alınmasını doğru bulmamaktayız. Konunun daha iyi anlaşılması adına fenâ, yani eşyanın son bulması hakkındaki görüşlere de değinmek gerekir. Bu noktada kabaca birbirinden farklı iki görüşün varlığından söz edilebilir. Birinci görüşe göre, eşyanın son bulması Tanrı'nın onda fenâ 'arazını yaratması ile gerçekleşmektedir.²⁸⁷ İkinci görüşe göre ise Tanrı'nın, eşya'nın varlığını sürdürmesi için yarattığı beķâ' 'arazını durdurması ile meydana gelmektedir. Burada bizim için önemli olan nokta bazı kelâmcıların eşyanın devamlılığı hakkında ileri sürdükleri fenâ ve beķâ' nazariyesinde eşyanın devamlılığının, illetinin dışında olmasıdır. Başka bir ifade ile eşyanın devamlılığını sağlayan failin Tanrı olmasıdır. Nitekim çoğu kelâmcıya göre cevher ve 'araz kendi varlığını sürdürebilecek niteliğe ve güce sahip değildir. Bunun aksine Ebû Ali ve Ebû Haşim'e göre 'arazların beķâ'sı yaratılışları itibariyledir. Dolayısıyla onlara göre 'arazlar varlıklarını sürdürebilmesi için Tanrı'nın "Bâkî ol." emrine gereksinim duymamaktadır.²⁸⁸ Bize göre İbn Sînâ'nın eleştirisi bu yönde fikir beyan edenlere yöneliktir. Nitekim Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre bazı 'arazların Tanrı'nın emrine ve beķâ' 'arazına gereksinim duymadan varlığını devam ettirebilmekteler.

²⁸⁶ Bu tasnif Ahmet Mekin Kandemir'e aittir, bkz. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), s. 177,184.

²⁸⁷ Hayyât, *İntisâr*, s. 19.

²⁸⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s.2; İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 151-152; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s.46. İbn Metteveyh bu hususta bir ihtilaftan söz eder. Ebû Hâşim, varlığı sürekli olan şeyleri "bâkî" olarak adlandırmayı uygun görmektedir. Çünkü ona göre bâkînin anlamı varlığı yenilenmeksizin var olabilen demektir. Ebû Ali ise, Allah Teâlâ dışında bir varlık için hakikî anlamda bâkî demeyi uygun görmez. Çünkü ona göre bâkînin tanımı hudûs olmaksızın var olan şeklindedir. Bu nedenle Allah dışındaki varlıklar için bu sıfat ancak mecâzen kullanılabilir. İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 152-153. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 178.

Biz yaratmanın beķā'yı ihtiva ettiğini savunanlar ile ihtiva etmediğini savunanların görüşünü aktarıp Kādî Abdlcebbār'ın nerede durduğunu tespit edeceğiz. Konuya yaratmanın beķā'yı ihtiva ettiğini savunanlar ile başlayacağız.

Yaratmanın beķā'yı ihtiva ettiğini savunan kelāmcılar, beķā'nın ne Őekilde vuku bulduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eb'l-Hüzeyl el-Allāf'a göre Tanrı bir Őey yaratmak istediğinde "Ona ol/(kn)." demesi yeterlidir. Eşyanın belli bir süre varlığını devam ettirmesi ićin Tanrı'nın bāķi ol/ibka, eşyanın varlığını sonlandırmak ićin ise "fāni ol" demesi yeterlidir.²⁸⁹ Buradan hareketle Eb'l-Hüzeyl'in bazı 'arazları bāķi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, renkler, tatlar, kokular, hayat, te'lif, ilim ve kudret 'arazları, mahalli olmayan bāķi 'arazı ile bāķi olmaktadır.²⁹⁰ Eb Ali ve Eb Hāřim, Eb'l-Hüzeyl'de olduğu gibi yaratmanın beķā'yı ihtiva ettiğini savunmaktadırlar. Ancak Eb'l-Hüzeyl'den farklı olarak onlar, bazı 'arazların Tanrı'nın "bāķi ol" emri olmadan, yani zāt olarak varlıklarını devam ettirdiklerini kabul etmişlerdir.²⁹¹ Grldđu gibi yaratmanın beķā'yı ihtiva ettiğini savunanlar bāķiliđin gerćekleřmesinde farklı düşünmektedirler.²⁹² Eb'l-Hüzeyl el-Allāf'a göre bu, Tanrı'nın mahalsiz yarattığı bāķi 'arazı ile gerćekleřirken Eb Ali ve Eb Hāřim'e göre ise bu eşyanın yaratılışı (zāt) ile gerćekleřmektedir. Bu düşünürlerin ortaya koyduğu görüşlerin bizim ićin önemi, eşyanın varlığını belli bir süre idame ettirebilmesine imkân sağlamasıdır. Nitekim İbn Snā'nın kelamcılara yönelik eleştirisi bu yöndedir. Her ne kadar Eb'l-Hüzeyl el-Allāf, eşyanın varlığının idame etmesi ićin, Tanrı'nın mahalsiz yarattığı beķā' 'arazını Őart koşsa da nihayetinde, o da Eb Ali ve Eb Hāřim gibi eşyanın varlığının devamlılığında Tanrı'nın yaratmasını gerekli görmemektedirler.

²⁸⁹ Eş'ar, *Makālāt*, c. 2, s. 50-51; İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 154-155; Kandemir, *Mu'tezil Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 177.

²⁹⁰ Eş'ar, *Makālāt*, s. 2; Nsābr, *Mesāil*, s.177. Kād Abdlcebbār da hareketlerin bāķi olmadığını, sknn ise bāķi olduğunu kabul etmektedir. Kād Abdlcebbār, *Kitāb't-Tevld*, s. 201; Kandemir, *Mu'tezil Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 177.

²⁹¹ Nsābr, *Mesāil*, s. 74; Wolfson, *Kelām Felsefeleri*, s. 412; Kandemir, *Mu'tezil Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.177.

²⁹² Eş'ar, *Makālāt*, s. 2; Nsābr, *Mesāil*, s. 177.

Nitekim Ebû'l-Hüzeyl'e göre Tanrı'nın "Bâkî ol"²⁹³ emrini verdiği eşyanın, varlığını sürdürme süresi, Tanrı eşyaya "Fenâ/yok ol." deyinceye kadardır.

İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs nazariyesine yönelik ileri sürdüğü deistliğe yol açtığı iddiası, Ebû Ali, Ebû Hâşim ve hatta Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşlerine yönelik tutarlı görünmektedir. Benzer eleştiriyi Mâtürîdî de Mu'tezile'ye yöneltmektedir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin savunduğu fenâ ve beķâ' nazariyesini, 'arâz ve cisimlerin kendi kendine varlığını idame ettirebilme yeteneğini mümkün kıldığı gerekçesiyle eleştiri konusu yapmıştır. Zira ona göre, eğer 'arâzlar ve cevherler kendi kendine varlığını idame ettirebiliyorlar ise, dıştan bir etki olmadan vücut bulmaları da imkân dâhilinde olmaktadır.²⁹⁴ Mâtürîdî'nin, İbn Sînâ gibi genelleme yaparak, kelâmcıları eleştirmesini doğru bulmamaktayız. Nitekim eşyanın varlığının devamını Tanrı'ya bağlı kılan kelâmcıların var olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada yaratmanın bâkîliği ihtiva etmediğini düşünen Mu'tezilî kelâmcılar üzerinde durmak gerekir.

Yaratmanın beķâ'yı ihtiva etmediğini düşünen Mu'tezilî düşünörlere göre yaratma, bir şeyi varlığa çıkarmadan/getirmeden ibarettir. Bu düşünceyi savunanlara göre bir şeyin yaratılması, onun varlığının devamlılığını gerektirmemektedir. Zira onların açısından yaratılanın devamlılığı, 'arâzların sürekli yaratılması ile gerçekleşmektedir.²⁹⁵ Bu düşüncede olan Mu'tezilî âlimler de yaratmanın sürekliliği ihtiva ettiğini düşünen kimseler gibi beķâ' 'arâzının varlığına inanmaktadırlar. Bu noktada her iki kesim arasındaki farklılık beķâ' 'arâzının kesintili mi, yani aralıklı mı, yoksa kesintisiz mi yaratıldığı noktasında düğömlenmektedir. Örneğin yaratmanın bâkîliği ihtiva etmediğini iddia edenler, beķâ' 'arâzının her an yeniden yaratıldığını düşünmektedirler. Beķâ' 'arâzının sürekli yaratıldığını kabul edenlerin başında Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi (ö. 319/931) gelmektedir. Kâ'bi'ye göre hiçbir 'arâz, isterse bu

²⁹³ Hayyât, *İntisâr*, s.19.

²⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 32.

²⁹⁵ Bağdâdî, *Fark*, s. 160; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, C.2, s.151.

beḳā' 'arazı olsun sürekli bâkî değildir. Nitekim ona göre bazı Mu'tezilî düşünürlerin, bâkîliğini kabul ettiği, renkler, kokular, hayat, ölüm, kelâm ve ses gibi 'arazlar sürekli değildir. Zira Kâ'bî yukarıda saydığımız ve diğer 'arazların varlıklarını sürdürmesinin, anlık olduğunu düşünür. Bu bağlamda tüm 'arazların bâkî olmadığı şeklindeki düşüncesi onun beḳā' tanımını ile ilgilidir. Kâ'bî'ye göre, bir şeyin bâkî olmasının kaynağı ya o şeyin zatında ya da o şeyde bulunan beḳā' 'arazındadır. Şeylerin değişmesi ve yok olması, onların bâkî olmadığının göstergesidir. Dolayısıyla Kâ'bî'ye göre şeyler bâkî değildirler. Kâ'bî, şeylerin yaratılış itibari ile bâkî oldukları görüşünü, 'arazın (şeyin) 'araz almasının imkânsız olduğunu söylemekle reddetmektedir. Kâ'bî'nin beḳā' 'arazı hakkındaki görüşleri dikkatlice ele alınmalıdır. Nitekim her ne kadar Kâ'bî ilk yaratma anında cevherlerin bâkî olmadığını kabul etse de, ikinci aşamada cevherlerin bâkî 'arazı ile varlığını sürdürebileceğini kabul etmektedir.²⁹⁶

Fakat burada son derece önemli olan nokta, beḳā' 'arazının her an yeniden yaratıldığı meselesidir. Buna göre Tanrı'nın her an sürekli yeniden beḳā' 'arazını yaratması ile şey, varlığını devam ettirmektedir. Bu meselenin daha iyi anlaşılması için ṭab' (tabiat) konusuna girmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Nitekim İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs anlayışının, eğer hudûs anlayışı sadece yokluktan varlığa çıkarma olarak ele alınırsa, deistliğe yol açtığı iddiasına tekabül edebilecek görüşü ṭab' görüşü olabilir. Zira ṭab' görüşünü benimseyen kelâmcılara göre, nesnenin kendi varlığını idame ettirmesi ve fiilde bulunmasında Tanrı'ya ihtiyacı yoktur.²⁹⁷ Nitekim onlara göre

²⁹⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 156; Nîsâbûrî, *Mesâil*, s. 74, 83, 87; a. mlf. *Fi't-Tevhîd*, s. 37; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 96-97; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 185.

²⁹⁷ Bu iddiamız tüm tabiatçılar için geçerli değildir. Örneğin Nazzam'ın kümûn zuhûr nazariyesinde Tanrı her an aktif bir faildir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 130-145.

nesnenin fiilini belirleyen etken, nesnenin zatında bulunan bir tabiat vasıtası ile gerçekleşmektedir.²⁹⁸

Tab‘ nazariyesinin önde gelen temsilcilerinden Mu‘ammer, atomcu nazariyenin temeli olan âlemin cevher ve ‘arazlardan oluştuğu fikrini kabul etmektedir. Atomcu nazariyeyi kabul edenlerin çoğunun tersine Mu‘ammer, ‘arazların sürekli, her an yaratıldığına inanmaz. Ona göre Tanrı’nın yarattığı şey cevherlerden ibarettir. ‘arazlar, cevherde bulunan cevherin kendi fiilleridir. Bu bağlamda cevherlerde bulunan işitme, hayat, ölüm, görme, renk, tat, koku gibi ‘arazlar cismin öncelik durumuna göre kendisi tarafından meydana getirilmiştir.²⁹⁹ Dolayısıyla cismin yapısal özelliği ve nesnenin ‘arazları, nesnenin kendi yapmış olduğu fiillerdir. Buna, ateşin yakma özelliği ve güneşin yaydığı ısı örnek olarak verilebilir. Şunu belirtmemiz gerekir ki, kelâmcıların benimsemiş olduğu tab‘ anlayışı ile ateistlerin benimsediği tabiat fikri birbirinden farklıdır. Ateist tabiatçılar³⁰⁰ olarak adlandırılan kimselere göre varlık maddî olandan ibarettir. Dolayısıyla onlar, buradan hareketle Tanrı’yı ve ahiret hayatını yadsımaktadırlar. Onlara göre madde varlığını kendi kendine idame ettirmektedir. Kelâmcılar bu görüşü benimseyenleri Dehriyye, Muattıla ve Tabiiyyûn olarak adlandırmaktadırlar.³⁰¹ Yukarıda genel hatlarıyla resmini çizdiğimiz tab‘ düşüncesi, İbn Sînâ’nın eleştirisini haklı çıkarıyor gibi gözükmektedir. Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki başta Kādî Abdülcebbar olmak üzere çoğu kelâmcı bu görüşü benimsememektedir. Nitekim Nîsâbü’rî bu görüşü savunan öncü âlimlere referansla “Hocalarımız tabiatların akıl dışı olduğunu düşünmektedirler.”³⁰² şeklindeki önerme ile bunu teyit etmektedir. Böylece Nîsâbü’rî bu kelâmcıların tab‘ düşüncesine karşı olduklarını göstermektedir.

²⁹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ĥamse*, c.2, s.145; a. mlf. *Mecmû’*, s.406; a. mlf. *el -Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd XV* (en-Nübüvvât ve’l-mu‘cizat), thk. Mahmud Muhammed Kâsim. (Kahire: t.y.), s.168 vd; Kādî Abdülcebbar, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 33.

²⁹⁹ Hayyât, *İntisâr*, s. 53-54; Eş‘arî, *Makâlât*, c. 2, s. 232; Bağdâdî, *Usûl*, s.157; İbn Hazm, *Fasl*, c.3, s.495; Şehristânî, *Milel*, c. 1, s.80.

³⁰⁰ Bu kavramsallaştırma Ahamet Mekin Kandemir’e aittir, bkz. Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 231.

³⁰¹ Bkz. Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, c. 20, s. 210; Şehristânî, *Milel*, c.2, s. 305.

³⁰² Nîsâbü’rî, *Mesâil*, s.133.

Kâ'bî'nın *Makalat* adlı eserini dikkate alarak Mu'tezilî düşünürlerin çoğunun tab' görüşüne karşı çıktığını söyleyebiliriz.³⁰³ Kâ'bî'ye göre Ebû'l Hüzeyl ve Mu'tezilî düşünürlerin çoğu tabiatın, fiillerini zorunlu olarak meydana çıkardığı görüşünü reddetmişlerdir. Buna, Ebû Haşim'in *Nakzü't tabâi'* adlı eseri örnek olarak verilebilir.³⁰⁴ Tab' düşüncesine yönelik en ciddi eleştiriyi *el-Muğni* adlı yirmi ciltlik eserinin dokuzuncu cildi olan *Kitâbü't-Tevlîd*'de Kâdî Abdülcebâr ele almıştır. Kâdî Abdülcebâr bu eserinde tab' görüşünü ve bu görüşü savunanları eleştirmiştir. Zira ona göre, tab' görüşü tabiatın hiçbir şarta bağlı olmaksızın sonucunu zorunlu kılmaktadır. Bu görüşün kabul edilmesi durumunda irade sahibi olan Tanrı onda bir tasarrufta bulunamayacaktır.³⁰⁵

Sonuç olarak tabiat görüşü ile, Tanrı'nın âleme müdahalesi ve insanın fiillerinin faili olduğunu savunmak mümkün olamayacaktır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da Kâdî Abdülcebâr gibi benzer gerekçelere dayanarak tabiat görüşünü eleştirmişlerdir. Nitekim onlara göre tabiat görüşü neden-sonuç ilişkisini zorunlu kılıp tevliidi gerektirmektedir. Burada şu soru sorulabilir: Tabiat görüşünü eleştiren Kâdî Abdülcebâr, tevliid ve i'timâd görüşünü savunmakla çelişkiye düşmüş olmuyor mu? Nitekim Failin kendi iradesi ile başlattığı fiil veya fiiller herhangi bir etken olmadan başka bir şahısta veya doğada devam edebilmektedir. Tevliid nazariyesi, insanın, doğanın ve Tanrı'nın fiillerini kapsayan bir nazariyedir. Tevliid nazariyesi, insanın özgür bir irade ile başlattığı fiilin kendisinde, başkasında ve tabiatta ortaya çıkan sonuçlar arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Buna göre insanın başlattığı fiilin veya fiillerin etkisi doğada devam edebilmektedir. Burada bizim için önemli olan nokta cansız varlıklardan doğan fiillerin failinin kim olduğu meselesidir. Zira eğer cansız varlıklar fiillerini

³⁰³ Ka'bî, *Makâlât*, s. 476.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 35, 119, 184.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 29, 36, 47, 44, 46.

Tanrı'nın herhangi bir müdahalesi olmaksızın ortaya koyabiliyor ise İbn Sînâ eleştirisinde haklı olmaktadır.

Kelâm terminolojisinde Tevlîd “elin hareketi sonucu anahtarın dönmesi gibi fâilden başka bir fiil vasıtasıyla ortaya çıkan fiil” olarak tanımlanmıştır.³⁰⁶ Bu tanımlamayı Mu‘tezilî düşünürlerin insan fiilleri hakkında yapmış oldukları tasnif çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Onlara göre insan fiilleri iki şekilde ortaya çıkmaktadır: a) Mübaşir/ mübteda fiiller. b) Mütevellid fiiller.³⁰⁷

Mübaşir fiiller, insanın kendi kudret mahallinde doğrudan yaptığı fiillerdir. Mütevellid fiiller ise bir failin başlattığı sonrasında ise sebepler vasıtası ile devam eden dolaylı fiillerdir. Kelâm geleneğinde sebebe dayalı olarak ortaya çıkan fiilin sonuçları “el-ef‘alü’l-müvellide” olarak adlandırılmaktadır.³⁰⁸ Mütevellid fiillerle ilgili üzerinde en çok durulan ve bizim için de önemli olan nokta ikinci fiil olarak adlandırabileceğimiz fiillerin failinin kim olduğu meselesidir.

Nedensellik bölümü altında konuyu teferruatla ele alacağımızdan burada bu konu hakkında düşünürlerin fikirlerini genel olarak zikredip Kādî Abdülcebbar’ın görüşünü vermekle yetineceğiz. Mütevellid fiillerin failinin kim olduğu hakkında farklı görüşler mevcuttur. Kimine göre bunun faili, Tanrı; kimine göre ise fail, cismin tabiatı; kimine göre ise fail burada insandır. Mütevellid fiillerin failinin olmadığını düşünenler de vardır. Bizim üzerine duracağımız fikirler mütevellid fiillerin failini insan ve tabiat olarak görenler hakkında olacaktır. Zira Kādî Abdülcebbar failin insan olduğunu kabul etmektedir.³⁰⁹ Kādî Abdülcebbar’ın failin niçin insan olarak kabul ettiğini anlamak için karşı çıktığı failin cisim olduğu görüşüne değinmemiz gerekmektedir. Mu‘ammer’in

³⁰⁶ İbn Manzûr, “v-l-d”, c. 6, s. 4915; Cürçânî, “Tevlîd”, s. 72; Tehânevî, “Tevlîd”, c. 1, s. 534; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.189.

³⁰⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, c. 2, s. 149; a. mlf. *Kitâbü’t-Tevlîd*, s. 108; Nîsâbü’rî, *Fi’t-Tevhîd*, 58; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 189.

³⁰⁸ Osman Demir, “Tevlîd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 41. cild (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 38.

³⁰⁹ Kādî Abdülcebbar, *Mecmu’*, s. 400-401.

ṭab‘ görüşü mütevellid fiilin failinin kim olduğu sorusuna cevap teşkil etmektedir. Nitekim Mu‘ammer’in benimsemiş olduğu ṭab‘ görüşünün doğal sonucu mütevellid fiilin failini tabiat yapmaktadır. Yukarıda Mu‘ammer’in ṭab‘ görüşünü ortaya koyarken Mu‘ammer’in, Tanrı’nın sadece cevherleri yarattığını iddia ettiğini belirtmiştik. Dolayısıyla ona göre cevherlerde bulunan ‘arazlar, Tanrı tarafından yaratılmamış olup cevherin kendi fiilleri olmaktadır.³¹⁰ Mu‘ammer cansız varlıkların fiillerinin tabiat vasıtası ile canlı varlıkların fiillerinin ise ihtiyarî olarak meydana geldiği görüşündedir. Fakat şunu belirtmemiz gerekmektedir ki her ne kadar Mu‘ammer canlı varlıklarda fiilin oluşumunu ihtiyarî olarak kabul etse de ona göre bu ihtiyarî durum ile sonuç arasındaki ilişki zorunludur.³¹¹

Nazzâm, insanın cisim meydana getiremeyeceğini kabul etmektedir. Zaten onun sisteminde hareketin dışında ‘araz olmadığı, diğer kelâmcıların ‘araz olarak kabul ettiği şeylerin cisim olarak kabul edildiği düşünüldüğünde, insanın tevlîd yoluyla meydana getirebileceği fiillerin kapsamının hareketlerle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, hareketin kapsamına namaz, oruç, irâdeler, kerâhetler, ilim, cehalet, doğruluk, yalan, insanın konuşması, susması gibi fiilleri de dâhil etmektedir. Ona göre renkler, tatlar, kokular, sıcaklıklar, soğukluklar, sesler ve elemler latif cisimler olduğundan insanın bunları doğrudan veya tevlîd yoluyla meydana getirmesi mümkün değildir.³¹²

Mu‘tezile âlimlerin büyük çoğunluğu mütevellid fiillerin failinin insan olduğunu kabul etmektedir. Mütevellid fiilin failinin insan olduğunu savunanlar arasında Kādî Abdülcebbâr da vardır. Kādî Abdülcebbâr görüşünü fiillerin sonucunun insanın tercihine uygun olarak meydana gelmesi ile ilişkilendirir. Nitekim ona göre eğer bu fiillerin failini insan olarak göremez isek iradenin de insanın fiili olduğunu

³¹⁰ Burada şuna dikkat etmek gerekir: Mu‘ammer, cisimleri ilk yarattığı anda Tanrı’nın arazlarını meydana getirecek manalar yerleştirdiğini kabul eder. Dolayısıyla cismin kendi arazlarını meydana getirmesi de Tanrı’nın bu şekilde yaratmasına bağlanmaktadır.

³¹¹ Şehristânî, *Milel*, 1: 80; Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: AÜİF Yayınları, 1983), s.103; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.192.

³¹² Eş‘arî, *Makâlât*, c. 2, s. 80-81; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 198.

söyleyemeyiz. Kaldı ki eğer bu fiiller insanın fiilleri olarak kabul görülmezse ise mütevellid fiil kategorisinde olan yalan, zülüm ve öldürme gibi fiillerden dolayı insan yerilmezdi. Konunun daha iyi anlaşılması için fail tarafından meydana gelen fiiller üzerinde durmamız gerektiği kanaatindeyiz. Zira Kādî Abdülcebbar'ın mütevellid anlayışının temelini burası oluşturmaktadır. Ona göre, fail tarafından meydana getirilen fiilleri üçe ayırabiliriz. Bunlardan birincisi tevlîd, ikincisi mübaşeret fiiller diğeri de "i'timâd"dır.

Tevlîd, failin bir sebep vasıtası ile meydana getirdiği fiilleri kapsamaktadır. Doğrudan fiiller ise failin doğrudan yaptığı fiilleri içermektedir. İ'timâd ise failin hem doğrudan hem de sebebe bağlı olarak meydana getirdiği fiilleri kapsamaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Kādî Abdülcebbar'ın fail tarafından meydana getirilen fiillerin tasnifini birbirinden bağımsız olarak görmemesidir. Nitekim Basra ekolünün âlimlerinden Ebû Hâşim ve Kādî Abdülcebbar mütevellid fiilleri i'timâd ile ilişkilendirmektedirler.

Ebû Hâşim'e göre engeller ortadan kalktığında mütevellid fiilin gerçekleşmesini sağlayan şey i'timâddır. Kādî Abdülcebbar, hocası Ebû Hâşim gibi düşündüğünü şöyle ifade etmektedir: "Kudret mahallini aşan her fiile sadece i'timâd sebep olur."³¹³ Ona göre ateş ile odunun teması sonucunda tevlîd eden yanmanın illeti, tabiat görüşünü kabul eden kelâmcıların savdukları gibi tabiat değil i'timâddır. Kādî Abdülcebbar'ın ifadelerinde geçen tevlîdin sebebi i'timâddır sözü son derece önemlidir.³¹⁴ Buradan hareketle ona göre tevlîd fiilinin temelini i'timâd olduğu söylenebilir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi fail tarafından meydana getirilen fiiller birbiri ile ilişkilidir. Kādî Abdülcebbar, i'timâdın fiile sebep olması hususunda iki noktaya önem vermektedir.

³¹³ Kādî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 180; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. IX, s.138.

³¹⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 36.

Bunlar i'timâdın kendi yönünde fiil meydana getirebilmesi ile i'timâdın fiil meydana getirebilmesi için temasa ihtiyaç duymasındır.³¹⁵ İ'timâdın fiil meydana getirebilmesi için temasa ihtiyaç duyması bizim açımızdan son derece önemlidir. Zira i'timâd, mütevellid fiilin temeli olması hasebiyle temasa ihtiyaç duyuyor ise, Kādî Abdülcebâr'a göre bu temas irade sahibi bir kişi olmaktadır ve tab' görüşünde savunulan irade-murad zorunluluğu yoktur- burada zorunlu nedensellikten söz edilemez.³¹⁶ Yukarıda göstermeye çalıştığımız tevellüd hakkındaki görüşlerden hareketle iki tür tevellüd görüşünün olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar tab' görüşünü benimseyenlerin savunduğu tabiatçı tevellüd ile i'timâdı savunanların olduğu i'timâdî tevellüddür.³¹⁷ Kādî Abdülcebâr, i'timâdî tevellüdü benimsemektedir. Dolayısıyla onun savunduğu sistemde Eş'arî'nin iddia ettiği gibi tab' anlayışında var olan zorunlu nedensellik söz konusu değildir.

Kādî Abdülcebâr'a göre, faile ait olmak açısından mütevellid fiil ile mübaşir fiil arasında fark bulunmamaktadır. Nitekim kendisi bu görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Fâil eylemde bulunmak istediği zaman, eylemin ortaya çıkması, yine kendisine ait başka bir fiili devreye koymasıyla mümkünse, -aksi takdirde eylem ortaya çıkmayacaktır- böyle bir eyleme mütevellid fiil denir."³¹⁸

Burada şu soruyu sormamız gerekir: Madem iki fiil arasında faile ait olmak bakımından fark bulunmamaktadır, neden Kādî Abdülcebâr bunları ayırmaktadır? O bunun sebebini şöyle açıklamaktadır:

"Fiilleri mübaşir ve mütevellid olarak birbirinden ayırmamızın sebebi şudur: Fâilin fiillerine bakıldığında, bazı fiillerin güç mahallinde başladığı bazıların da aracı bir fiil ve vasıtayla gerçekleştiği görülmektedir. Bu gözlem, fiillerin ikiye ayrılmasını

³¹⁵ Kādî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 225.

³¹⁶ Kādî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 83-84.

³¹⁷ Bu tasnif Ahmet Mekin Kandemir'den alınmıştır, bkz. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.202.

³¹⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. IX, s. 80.

gerektirmektedir. Ortaya çıkış itibariyle farklı olsalar bile, her ikisi de insanın gücü ile ortaya çıkmakta ve bu eyleyen tarafından ihdas edilmektedir.”³¹⁹

Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebâr, mütevellid fiili de faile nispet etmekte olup görüşünü şu iki yolla temellendirmektedir. Birincisi daha önce de gösterdiğimiz gibi Kādî Abdülcebâr’a göre, mütevellid fiilerin temelinde i‘timâd vardır. İ‘timâdın önemli özelliği birinin dışarıdan bir etken tarafından harekete geçirilmesi idi. İkincisi ona göre bu etken irade olmaktadır. Nitekim kendisi iradeyi eylemin bir parçası olarak görmektedir: “İrade, gerçekleştirilen eylem ile ilgilidir. Bu açıdan irade, eylemin niçin yapıldığını ifade eder, bundan dolayı eylemin bir kısmı gibidir. Eylemin sınırlılıkları aynı zamanda iradenin sınırlılığıdır.”³²⁰

Kādî Abdülcebâr’ın iradeyi eylemin bir parçası olarak görmesi tevellüd nazariyesini anlamamız için temel teşkil etmektedir. Zira tevellüd nazariyesi gereği eylemler birer mütevellid fiil olduğuna göre Fiilin başlaması ile fiilin sonuca uzanan bir yönünün bulunması gerekir ki sonuç/fiil bir faile dayanarak ortaya çıkabilsin. Yani Kādî Abdülcebâr iradeyi fiilin bir parçası yapmakla mütevellid fiilin failini iradeye bağlamış olmaktadır. Buradan hareketle mütevellid fiil zorunlu olarak değil iradeye bağlı olarak meydana çıkmaktadır.

Mu‘tezilî âlimler ile Kādî Abdülcebâr’ın tevliid nazariyesini benimsemesinde iki faktörün rol oynadığı söylenebilir:

- 1) İnsanın özgür olduğunu vurgulamak için,
- 2) İnsan ile dolaylı fiiller arasında nedenselliği ispat etmek için.

Burada dikkatleri üzerine çeken kavram nedenselliktir. Şunu belirtmemiz gerekir ki nedenselliğin kabulü Tanrı’yı saf dışı bırakmaz.³²¹ Zira İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu

³¹⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c.7, s. 91.

³²⁰ Kādî Abdülcebâr, *Muhît*, c.I, s. 291.

³²¹ Her ne kadar saf dışı bırakmazsa da uzak neden yapmaktadır.

nazariyede de nedensellik mevcut olup Tanrı'yı saf dışı bırakmamaktadır. Kaldı ki Kâdî Abdülcebâr zorunlu nedenselliği reddetmektedir.³²² Bu konu üzerine durmamızın sebebi, Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesi hakkındaki ifadeleridir. Zira Eş'arî'ye göre; "Mu'tezile'den tevellüdü kabul edenlerin çoğunluğuna göre sebep sebepliği zorunlu olarak gerektirir."³²³ Eğer bu iddia doğru ise İbn Sînâ da iddiasında haklı olmaktadır. Yukarıda biz çoğu kelâmcının bu yönde düşünmediğini gösterdik. Kaldı ki çoğu kelâmcının benimsediği nedensellik zorunlu nedensellik değildir. Kâdî Abdülcebâr'ın bu konu hakkındaki görüşlerine geçmeden önce tabiatçı tevellüd ile i'timâdçı tevellüd konusunu nedensellik bağlamında ele almamız gerektiği kanaatindeyiz. Zira hangi görüşün determinizme göre vuku bulduğu ve bundan dolayı Eş'arî ve İbn Sînâ'nın iddiasına karşılık geldiği tespit edilecektir. Tabiatçı tevellüd nazariyesini benimseyen Mu'ammer, Nazzâm, Câhız ve Kâ'bî'ye göre; irade ile mübaşir fiil arasındaki ilişki mübaşir fiil ile mütevellid fiil arasındaki ilişki gibi zorunludur.³²⁴ Zira onlara göre irade ile murad arasındaki ilişki zorunlu olmaktadır. Buradan hareketle, onların teklifi fiilleri tabii fiiller ile birbirine bağladığı söylenebilir. Onların ortaya koyduğu nazariyeye göre ilk fiil insan iradesi ile gerçekleşirken, ikinci fiil ise nedenselliğe göre vuku bulmaktadır. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki fiili başlatan irade sahibi insan olduğundan, fiilin dolaylı sonuçlarından da o sorumludur.³²⁵

Burada dikkatten kaçmaması gereken husus şudur ki; tabiatçı düşünceyi benimseyen kelâmcılar için mütevellid fiiller sadece insan, yani irade sahibi varlıklar ile sınırlı değildir. Zira onlara göre cisimlerin tabiatı gereği ortaya çıkardığı fiiller de mütevellid fiiller kategorisindedir. Nitekim onlara göre cismin tabiatı ile fiillerin

³²² Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 17. Kâdî Abdülcebâr tabiatın fiillerini zorunlu olarak meydana getirdiğini kabul etmenin, insanın kudretiyle fiil meydana getirmesiyle bağdaşmayacağını belirtmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 29, 36, 44, 47. Bu demek değildir ki Kâdî Abdülcebâr tabiatındaki nedenselliği yok saymaktadır. Nitekim tevellüd görüşü her ne kadar iradeye dayansa da daha sonra gerçekleşen fiil zorunlu olmaktadır.

³²³ Eş'arî, *Makâlât*, c. 2, s. 88.

³²⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 103; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.203.

³²⁵ Ka'bî, *Makâlât*, s. 359-360; Eş'arî, *Makâlât*, c. 2, 84-85.

arasındaki gerçekleşen ilişki tevellüd nazariyesi ile, yani zorunlu olarak gerçekleşmektedir.³²⁶ Basra Mu‘tezilesi âlimlerinin çoğu ve Kādî Abdülcebbâr, mütevellid fiilleri mutlak zorunlulukla ilişkilendirilmesine karşı çıkar. Zira onlara göre bazı engeller mütevellid fiilin meydana çıkmasına engel teşkil edebilmektedir. Buradan hareketle sebebin var olmasına karşılık sonucunun olmaması ihtimal dâhilindedir. İmkânsız olan şey ise, sebepsiz sonucun ortaya çıkması durumudur.³²⁷ Kādî Abdülcebbâr’ın ifadelerinde geçen “bazı engeller” ifadesi dikkat çekicidir.³²⁸ Zira o, bu ifade ile nedensellik anlayışının zorunlu olmadığına temelini koymuş olmaktadır. Nitekim eğer sebep-sonuç ilişkisi zorunlu ise orada engelden söz edilemez. Dikkat edilmesi gereken diğer ifade ise “sebepe” kavramıdır. Zira Kādî Abdülcebbâr, sebep ile illet arasında farkın olduğunu söylemektedir.³²⁹ Ona göre illet sonucunu zorunlu kılmaktadır. İletin sonucunu zorunlu kılması illetin zatından olup, sonucunu zorunlu kılmaması illet olma özelliği ile çelişmektedir. Kādî Abdülcebbâr’ın üzerinde durduğu sebep ifadesinde ise zorunluluk söz konusu olmamaktadır. Zira ona göre engeller bulunan ortamda, yani fiilin meydana çıkmasına uygun ortam olmadığına her ne kadar sebep var olsa da sonucun meydana gelmemesi sebebin sebep olması ile çelişmemektedir.³³⁰

Kādî Abdülcebbâr, Tanrı’yı illet olarak görmemektedir. O, Tanrı ile yaratılan şeyler arasındaki ilişkiyi zorunlu görmemektedir. Zira ona göre âlemin işleyişinde tab‘ görüşünü benimseyenlerin iddia ettikleri gibi zorunlu bir nedensellik bulunmamaktadır. Kādî Abdülcebbâr’a göre âlemin işleyişinde tab‘ görüşünü benimseyenlerin iddia ettikleri gibi tab‘ değil i‘timâd vardır. Ona göre bu i‘timâdlar faili muhtar Tanrı tarafından yaratılmıştır. Her ne kadar Kādî Abdülcebbâr, âlemin işleyişini i‘timâd

³²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Nüket*, s. 74.

³²⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlid*, s. 182; Nisâbü’rî, *Mesâil*, s. 357-358.

³²⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlid*, s.180-181.

³²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlid*, s. 180.

³³⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlid*, s. 180.

tevellüdüne dayandırsa da tabiatta gerçekleşen olayları Tanrı ile ilişkilendirmektedir. Zira ona göre, Tanrı'nın tüm bu durumları, yani i'timâd tevellüdünü engellemesi mümkündür.³³¹

Bazı araştırmacıların İbn Sînâ'ya atıfla kelâmcıların hudûs görüşünün deistik Tanrı düşüncesini beraber getirdiği yönündeki iddiasına değinmiştik. Yukarıda göstermeye çalıştığımız çoğu kelâmcının eşyanın varlığını kendi kendine idame ettiremeyeceği yönündeki görüşleri, söz konusu iddianın çoğu kelâmcıyı kapsamadığını göstermektedir. İbn Sînâ'nın eleştirisine konu olabilecek görüşlerin, yaratmanın beğâ'yı ihtiva etmesi ve tab' görüşü şeklindeki düşüncelerle ilgili olabileceği iddia edilebilir.³³² Zira yaratmanın beğâ'yı ihtiva ettiğini savunan Ebû Hâşim ve Ebû Ali'ye göre, eşyanın varlığını idame ettirecek etken Tanrı değil Tanrı'nın eşyada yaratmış olduğu etkindir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın vurguladığı Tanrı'nın eşyayı yarattığı fakat sonrasında eşyanın varlığını kendi kendine idame ettiği ve bundan dolayı deistik bir Tanrı anlayışın olduğu iddiası bu görüş ile uyuyormuş gibi gözükmektedir. Ancak cevherlerin yaratıldığı anda beğâ'yı ihtiva etmesi ve nesnelere bazı 'arazların kısmi sürekliliğe sahip kabul edilmesi eşyayı tümüyle Tanrı'dan müstağni kılmaz. Örneğin, cisim için Tanrı her an bir hayyiz yaratmaktadır. Basra ekolüne göre bu durumda varlık yine Tanrı'ya bağlıdır varlığını sürdürmek için.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ gibi Kādî Abdülcebbâr da eşyanın varlığını kendi kendine idame ettirdiğini kabul etmemektedir. Yukarıdaki değerlendirmeler sonucunda Kādî Abdülcebbâr da İbn Sînâ gibi varlığın varlığını devam ettirebilmesi için Tanrı'ya ihtiyaç duyduğunu benimsemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik

³³¹ Bu görüşü tabiatçı kelâmcılar da savunmaktadırlar. Zira onlara göre de daha önce gösterdiğimiz gibi Tanrı yok ol deyince âlem yok olmaktadır. Hayyât, *İntisâr*, s. 19.

³³² Bu iki düşünce de Tanrı'yı tümüyle devre dışı bırakmaz. Zira söz konusu olan bazı arazlardır. Bunun yanında Tanrı'nın her an müdahale edip nesneyi yok edebilmesi, Tanrı'nın her an müdahale edebilmesini gösterir.

ortaya attığı hudûs görüşünün deistik Tanrı anlayışını beraberinde getirdiği iddiası Kādî Abdülcebbâr'ın görüşüne tekabül etmemektedir.

Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin i'timâdlar ve tevellüd görüşünü tab ' görüşü ile özdeş görmesi bizi, tevellüd ve i'timâdlar görüşünü incelemeye yöneltti. Yukarıda yapmış olduğumuz araştırmaların sonucunda iki tür tevellüd görüşünün olduğunu tespit ettik. Tab' ve/veya yaratmanın beķā'yı ihtiva ettiğini savunanların doğal sonucu tab' tevellüddür. Bu görüşün karşısında yer alan ve Kādî Abdülcebbâr tarafından savunulan i'timâdî tevellüdü görüşü, mütevellid fiillerin failinin insan veya Tanrı olabileceğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, Eş'arî'nin Mu'tezile'nin tevellüd anlayışının tab' görüşü ile özdeş olduğu iddiası yukarıda gösterdiğimiz üzere çoğu kelâmcıyı kapsamamaktadır. Sonuç olarak Mu'tezilî düşünürler ve özellikle Kādî Abdülcebbâr için eşyanın varlığını kendi kendine idame ettirmesi imkânsızdır. Kādî Abdülcebbâr ile İbn Sînâ'nın bu yöndeki görüşleri örtüşmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın İbn Sînâ'dan farkı, iki eşya arasındaki ilişkiyi illet-malûl olarak görmemesidir. Kādî Abdülcebbâr'a göre, iki eşya arasındaki ilişki sebep ile gerçekleşip kısmen zorunludur. Kādî Abdülcebbâr'ın ortaya koyduğu görüşe göre Tanrı, sebep ile müsebbep arasındaki ilişkiye her zaman müdahale edebilmektedir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik hudûs anlayışının Deistik Tanrı anlayışını beraberinde getirdiği iddiası çoğu kelâmcı ve özellikle Kādî Abdülcebbâr için söz konusu değildir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Erdem'in kelâmcıların hudûsçu anlayışının tutarlı bir cevap vermenin imkânı olup olmadığı hakkındaki değerlendirmesi üzerinde duracağız. Bu değerlendirmenin üzerinde durmamızın sebebi kelâmcıların fenâ ve beķā' nazariyesine yönelik bir değerlendirme olmasından ötürüdür. Her ne kadar Erdem, fenâ ve beķā' kavramlarını kullanmasa da yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle bu sonuca varmaktayız. Buradan hareketle onun değerlendirilmesi konumuzla ilgili olup çağdaş bir değerlendirmeden ibaret değildir.

Biz öncelikle Erdem'in değerlendirmesini sunup söz konusu bu değerlendirmenin ne denli tutarlı olduğunu ele alacağız.

“... İlk önce, hudûşçu anlayışta yaratmanın anlamının, bir şey yok iken onun var edilmesi olduğunu belirtmemiz gerekir. Tanrı evreni yaratmış, önce yok iken onu var etmiştir; evren artık var olduğuna göre, Tanrı'nın evreni idamesi nasıl gerçekleşmektedir? Tanrı'nın evreni idamesi onun varlığın sürdürmesine izin vermesi veya onu yok etmekten geri durması gibi olumsuz bir fiilde bulunmaması manasına gelmez. Tanrı'nın idamesi, kendi başına varlığını sürdürme gücünden yoksun olan bir şeyin varlığını sürdürmesini sağlamasıdır. Eğer ilk yaratma fiili ile varlığa çıkmış olan evren kendi başına kaldığında yokluğa düşüyor ve Tanrı O'nu an be an yeniden yaratıyor ise ilk yaratma fiili ile idame etme arasındaki farklılığı izah etmek oldukça güç olacaktır. İki fiil arasındaki farkı açıklamak için, birincisinde evrenin önce yok iken sonradan var olduğu ikincisinde ise var olup yok olduktan sonra yeniden var edildiği söylenebilir. Ancak hudûşçu anlayışta yaratma bir şeyin yok iken var edilmesi anlamına geldiği için, var iken yok olan şeyin yeniden var edilmesini yaratma olarak nitelemek oldukça tartışmalıdır. İbn Sînâ, yukarıdaki pasajda, “Allah fiilini yapmış ve âlem için de yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise nasıl olur da bundan sonra o, faile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar?” derken, bu soruna işaret etmektedir. Bu itiraza, ilk yaratma fiili ile sonraki yaratma arasında, birincisinde bir şeyin önce yok iken var edilmesi, ikincisinde ise var olan bir şey yok olduktan sonra yeniden var edilmesi bakımından farklılık olduğu söylenerek karşılık verilebilir. Ancak böyle bir durumda, her an yeniden yaratılan, sürekli ontolojik kesintiye uğrayan bir şeyin zaman içerisinde özdeşliğini nasıl muhafaza edeceği sorunu gündeme gelecektir.”³³³

Erdem'in değerlendirmesini birkaç bölüme ayırıp ele almayı hedefliyoruz. Erdem'in konuyu ele alırken altını çizdiği kavram “yaratma” kavramıdır. O, hudûşçu nazariyeyi benimseyen kelâmcılara göre yaratmanın “bir şey yok iken onun var edilmesi”nden ibaret olduğuna değinir. Alıntıladığımız metnin devamında o, bir şey yok iken var edilmesinden sonra yine yok olup sonra yine var edilmesini farklı görerek yok olduktan sonra yine var olmanın hudûşçu kelâmcıların yukarıda vermiş olduğu tanımla

³³³ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, s. 210-212.

uyuşmadığına dikkat çekmektedir. Erdem'in İbn Sînâ'dan atıfla üzerine durduğu diğer bir konu ise hudûsun bir şey yok iken onun var edilmesinden ibaret olduğundan yaratılan şeyin varlıkta kalması hudûs nazariyesi ile açıklanamamakta olduğudur.

Erdem'in önemsedığı “yaratma” kavramı üzerine durmak istiyoruz. Onun da fark ettiği gibi kelâmcılar, eşyanın varlığa çıkması hususunda iki tür yaratma tarzı görürler. Bunlar ilk yaratma, yani bir şey yok iken var edilmesi, ikincisi var olduktan sonra yok olup sonra yeniden var edilmesidir. Kelâmcılar bundan dolayı ilk yaratmayı hudûs, var olduktan sonra yok olup sonra gene var edilmesini beķā' ve fênâ kapsamında ele almışlardır. Burada dikkate edilmesi gereken birkaç nokta vardır. Öncelikle yok olma hususunu ele almamız gerekmektedir. Zira Erdem'in değerlendirmesinin sonunda sorduğu soru ve değerlendirmesindeki son paragraf bununla ilgilidir. Onun son paragrafta değindiğı eşyanın sürekli ontolojik kesintiye uğradığı konusu dikkatli bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Zira varlığın süreksizliğı her durumda bütünüyle yok olup yeniden yaratılmasını gerektirmez. Yeniden yaratılan sadece ‘arazlardır. ‘arazların kesintisiz olarak yaratılmaya devam edilmesi veya beķā' ‘arazının an be an yaratılması cevheri yokluğa düşmekten alıkoyar. Dolayısıyla varlıkta bir süreklilik sağlanmış olur. Yani ontolojik kesinti söz konusu değildir. Sonuç olarak Erdem'in iddia ettiği gibi ontolojik bir kesinti söz konusu değildir.

Erdem'in değerlendirmesinin sonunda sorduğu soru önemlidir. Zira Erdem sorusunda hudûsçu anlayışta Tanrı'nın dışındaki her şeyin an be an yeniden yaratılmasının kelâmcıların savunduğı eşyanın hakikatinin sabit olduğu görüşü ile tutarlı olmadığı yönündedir. Yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda elde ettiğimiz bilgiler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki: Kelâmcıların “Eşyanın hakikati sabittir.” sözü ile kastettikleri eşya hakkında konuşabilme imkânıdır, yani eşya bizden bağımsız olarak var ve bizim bununla ilgili bilgimiz tek ve kesindir. Örnek vermek gerekir ise, bir ağaca çıkıp bu bana göre dağ diyemeyiz. Zira bu alanda kelâmcılara göre sübjektif

yorum yapma imkânı yoktur. Sonuç olarak Tanrı dışındaki varlıkların varlığını kendi kendine idame ettirememesi konusunda İbn Sînâ ve çoğu kelâmcı hem fikirdirler. Her ne kadar İbn Sînâ ve Erdem bunun tersini iddia etse de.

Yukarıda yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik hudûs nazariyesinin deistik bir Tanrı anlayışını beraber getirdiği iddiası çoğu kelâmcıyı özelde ise Kādî Abdülcebbar'ı kapsamamaktadır.

İbn Sînâ, kelâmcılara yönelik olan eleştirilerinin ardından, âlemin varlığını sürdürülebilmesi için Tanrı'ya olan muhtaçlığını şöyle ifade etmektedir:

“Hâdisin varlığını sürdürmesi ancak illetin kendisi ile kalmasıyla mümkündür. Eğer illet ortadan kalkarsa muktezâsı [olan hâdis de] ortadan kalkmış olacaktır. Şayet muktezâsının varlığı noktasında illetin varlığı ve yokluğu aynı derecede eşitse o hâlde burada bir illetten söz edemeyiz. Açıklığa kavuşmuştur ki hâdisin hudûsundan sonraki varlığı ve varlığını sürdürmesi, [hudûs nedeniyle değil] onu var kılan bir illet vasıtasıyla mümkündür.”³³⁴

Aktarılan metinden hareketle İbn Sînâ'ya göre, hâdisin varlığa çıkması ve varlığını sürdürebilmesi için Tanrı'ya muhtaç olması hudûs ile değil, mümkün varlığın illetli olma hâli ile açıklanabilir.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu çözüm yolu sudur nazariyesi ışığında ele alındığında daha anlaşılır olabilir. Sudûr nazariyesinde Tanrı'dan kaynaklı olarak ay üstü âlemden ay altı âleme kadar seyreden akış (feyz) süreklidir. Bir örnekle anlatırsak: Tanrı'nın feyzi, bir elektrik akımının kaynağından beslenmesi gibi süreklidir. Elektrik örneğinden hareketle nasıl ki elektriğin kaynağı ortadan kaldığında akım kesilirse, bunun gibi varlık veren illet ortadan kaldırıldığında malûl de mevcudiyetini koruyamaz.³³⁵ Buradan

³³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, C. III, s. 237-238.

³³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, C. III, s. 237-238; Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, s. 69.

hareketle İbn Sînâ'ya göre âlemin varlığa çıkışı ve varlığını sürdürebilmesi için muhtaç olduğu şey imkân olmaktadır.

İbn Sînâ'nın, kelâmcılara yönelik eleştirilerinden biri de Tanrı'nın yaratma fiilinin sonraya bırakılması konusudur. İbn Sînâ, kelâmcıların bu görüşünün Tanrı'nın tenzihine hâlel getirdiği kanaatindedir. Zira ona göre, yaratma sıfatının ezeliği gibi yaratma fiili de ezeldir. Bundan dolayı İbn Sînâ kelâmcıları sıfatları işlevsizleştiren şekilde vasıflandırmaktadır.³³⁶

İbn Sînâ ile kelâmcıların bu bağlamda ayrıştıkları diğer bir konu ise “fail” kavramına vermiş oldukları tanımdır. Zira İbn Sînâ'ya göre fail olmanın şartı, varlık vermekle beraber varlık verdiği varlığın devamlılığını idame ettirmesi gerekir. İbn Sînâ'nın sisteminde Tanrı'nın varlığı varlık sahasına çıkarması, Tanrı'nın gerçek-tam fail neden olma özelliğinden ötürü zorunludur. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın gerçek fail olması gerektiği yönündeki ifadesinin temeli Tanrı'nın kendine yeterli oluşu fikrine dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendine yeterli olduğu fikrini merkeze alarak oluşturduğu ilahi nedensellik düşüncesi iki ilkeye dayanmaktadır:

- a) Tanrı'nın var edici nedenselliğinin tamlığını zatıyla sağlar.
- b) Tanrı'nın zatının var olup da eserinin olmadığı bir an tasavvur edilemez.

Birinci nokta ile ilgili iki çıkarımda bulunabiliriz:

- a) Tanrı var etmek için kendi zatından başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.
- b) Tanrı'nın fiillerini açıklamak için kendi zatı dışında herhangi bir ilkeyi kullandığımızda onun basitliğine zarar vermesi.

Buradan hareketle İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın kendine yeterliliği ile basitliği arasında zorunlu bir ilişki kurduğu söylenebilir. İbn Sînâ açısından Tanrı ile âlem arasında

³³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa' el- İlahiyyat*, C. II, s. 380; a.mlf., *el-Mebde' ve'l me'âd*, s.46; a.mlf., *en-Necât*, C. III, s. 257.

zamanın bulunmadığı iddiasına tekabül eden ikinci ilke Tanrı'nın zâtı gereği yarattığı ilke olan birinci ilkenin doğal sonucudur. Buradan hareketle İbn Sînâ illetler arasında bir ayrıma gider:

a) Zâtı var olduğunda, eseri var olan ve var oldukça eseri ile var olmaya devam edecek illet ile, (Tam)

b) Var olmasıyla eserinin zorunlu olmayacağı, eserini var etmek için ilave şartlara ihtiyaç duyan illet (nâkıs).³³⁷

İbn Sînâ'nın zikrettiği ilave şartlardan biri iradedir. Dolayısıyla kelâmcıların Tanrı'nın yaratması için olmazsa olmaz olarak gördükleri irade, İbn Sînâ eksik nedenin bir şeyi var etmek için gerek duyduğu ilave şartlardan biri olarak görür. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistemde, gerçek-tam neden olan Tanrı için iradeyi kabul etmek tamamlamayı gerektirdiğinden Tanrı'ya atfedilemez. Bu bağlamda akla şöyle bir soru gelmektedir: İrade gibi nedensel faktör yardımıyla tamamlanmış olan nedentam neden oluyorsa, İbn Sînâ'nın tam neden için iradeyi eksik görmesi çelişki değil midir? İbn Sînâ'nın gerçek-tam nedeni ikiye ayırdığını görüyoruz: Aşağıdaki metinde görüleceği gibi, bunlar *ligayrihî* tam neden ile *lizatihî* tam neden olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'da olan *lizatihî* tam nedendir. Yani kendi zâtı gereği tamdır ve Tanrı'nın bu tamlığında, kelâmcıların anladığı şekilde iradeye yer yoktur. İbn Sînâ gerçek nedeni şu şekilde ifade eder: “Şu hâlde gerçek illetler (el-'ilelu'l-hakîkiyye), malûlle birlikte illet olur. (Malûlden) önce gelenler ise ya bil' 'arâz ya da yardımcı illetlerdir.³³⁸ “Şeylerden bir şey, zâtı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zâtı var olduğu müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malûlünün varlığı da sürekli dir.”³³⁹

³³⁷ İbn Sînâ, *el-işârât*, s. 285-86.

³³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik* c. 2, s. 10.

³³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik* c. 2, s. 12.

Bu alıntıda, konumuz açısından önemli olan nokta, Tanrı'nın var olmasıyla birlikte âlemin de zorunlu olarak var olması düşüncesidir. Kelâmcıların yaratıcı Tanrı anlayışı “dilediğini istediği gibi meydana getiren veya yapan” düşüncesine dayanmaktadır. Buradan hareketle kelâmcılar için Tanrı'nın ilk ve en önemli özelliği irade sahibi olmasıdır. Buna mukabil İbn Sînâ'da, Tanrı'nın en önemli özelliği “hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde yeterli olmak”tır. Dolayısıyla kelâmcılar ile felsefeciler Tanrı'nın eşsiz olduğu yönünde mutabık olsalar da Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklara yeterli olmasının temelinin ne olduğu hususunda ayrı düşerler. Bu temel İbn Sînâ'da “kendine yeterli olmak” iken kelâmcılarda “özgür irade”dir.³⁴⁰

Kādî Abdülcebâr, felsefecilerin Tanrı'yı illet olarak görmelerini doğru bulmamaktadır. Zira ona göre failin tesiri ile illetin tesiri birbirinden farklı şeylerdir. Ona göre felsefecilerin “O olmasaydı âlem olmayacaktı; o hâlde o, âlemin illetidir” çıkarımı yanlıştır. Zira Kādî Abdülcebâr için gerçek manada illet böyle değildir. Aksine illet, gerektirme tarzında aksi olası olmayan başka bir şeyin sıfatına etki etmektir.³⁴¹ Görüldüğü gibi illet kavramı da İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr arasında farklı anlaşılmaktadır. Bu konu nedensellik bölümü altında teferruatlı işlenecektir.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın yaratmaya taalluk eden niteliği cömertliktir ('cûd'). Tanrı cömert olduğu için yaratmaktadır. İbn Sînâ, kelâmcıların Tanrı'nın yaratmaya taallukunu ezeliğe dayandırmamalarının mutlak cömert olan Tanrı fikrine halel getirdiğini savunmaktadır. Nitekim Tanrı'nın ezeli olup tüm mahlûkatı zamansal olarak öncelemesi, Tanrı'ya yaratıcılık niteliği kazandırmaz.³⁴² Kādî Abdülcebâr'ın bu konu hakkındaki değerlendirmeleri şu yöndedir: Filozoflar, Tanrı'yı âlemin illeti olarak

³⁴⁰ İbrahim Halil Üçer, Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde'nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmi Kaynakları Üzerine, Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık içinde. ed. İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlem yay. 2020), s. 327.

³⁴¹ Kādî Abdülcebâr, el-Muhit bit'Teklîf, s.74.

³⁴² Mirvet İzzet Bâli, *El-İtticâhü'l-râkî Fi Felsefet-ibn Sînâ*, (Beyrut, Darü'l-Cil, 1994), s.403; Hüseyin Atay, “İslâm Felsefesinde Yaratma”, *Kelâm Araştırmaları*, 1:1 (2003), s. 7-8; a.mlf., *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 142-143.

görmüşlerdir. Dolayısıyla âlem illet olunca malûl olan, Tanrı'dan varlık olarak (ontolojik) ayrılmaz. Bu görüşlerini güneş örneği ile temellendirmişlerdir. Buna göre onlar güneşi, yaydığı ışığın iletici yaparak bu iki şeyin birbirinden ayrı olmayacağını iddia etmişlerdir. Bu ise Kādî Abdülcebâr'a göre salt bir iddiadır. Oysa Kādî Abdülcebâr, Tanrı'nın ezeli olarak cevâd/cömert olmadığını kabul etmektedir. Zira ona göre Tanrı ezeli olarak cömerttir sözünde çelişki vardır. Çünkü ezeli olması kadim olduğunu, cevâd/cömert olması ise bir açıdan/yön olarak hudûsunu gerektirir. Kendisine göre Tanrı'nın özelde cömert olmaması, sonra cömert olmasını gerektirmediği gibi cevâd olmaması da cimri olmasını gerektirmez. Çünkü Kādî Abdülcebâr'a göre bu sıfat, zemmi sıfatlardandır. Bu ise vâcib olanı ihlal eden kimse hakkında sabittir. Dolayısıyla der Kādî Abdülcebâr, âlem için kudemine yönelik yapılan çıkarsama yanlıştır. Bu bağlamda onların istidlali asl'a fer' ile delil getirmek şeklinde yaptıklarından ötürü hatalıdır.³⁴³

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Kādî Abdülcebâr, âlemin varlığını açıklarken ortaya koyduğu sisteminde, İbn Sînâ'da gördüğümüz zatî ve zamansal hudûs ayırımına yer vermemiştir. Her ne kadar İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr “Hudûs” kavramını kullansalar da aynı manayı vermemekteler. İbn Sînâ'nın iki tür âlem anlayışı ve buna bağlı olarak oluşturduğu zatî ve zamansal hudûs kavramları Kādî Abdülcebâr tarafından eleştirilmiştir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın zamansal hudûs tanımında yokluk kavramının geçmesi Kādî Abdülcebâr ile zamansal hudûs konusunda aynı düşündüğü izlenimi verse de yokluk kavramını farklı tanımlamaktalar. Nitekim İbn Sînâ zamansal hudûs bağlamında bir yokluktan bahsetse de dikkat edilmesi gereken husus, yokluktan kastın mutlak anlamda bir “yokluk” olmadığıdır. Nitekim İbn Sînâ imkânın zâtı gereği bir cevher olmadığını bir konusunun bulunması gerektiğini ve bu konunun da ancak madde olabileceğini eserlerinde ifade etmektedir.

³⁴³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muhit bit'Teklif*, s. 74.

İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'ın hudûs konusunda aynı kavramları kullanmalarına rağmen farklı düşüncelerinin birkaç nedeni bulunmaktadır. Bu nedenler kadim, mümkün ve yaratma kavramlarına verilen tanımlardır. Bir kavramı tanımlarken o kavramın zıddından faydalanılabilmektedir. Hudûs kavramının zıddı kadimdir. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr kadim ve hadîs ayrımını benimsemişlerdir. Ancak İbn Sînâ kadim kavramını iki tür olarak görür iken Kādî Abdülcebâr tek tür olarak görmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu kadimler zat ve zamandır. İbn Sînâ zâtî kadimi bir nedene bağlı olmayan, zaman bakımından kadimi ise, zamanda bir başlangıcı olmayan olarak tanımlar. İbn Sînâ'nın bu tür ayrımı muhdes için de yaptığını görmekteyiz. Zira ona göre bir şeyin (muhdes) yaratılmış olması ya zat ya da zaman bakımındandır. Herhangi bir şeyin zâtı ne varlığı ne de yokluğu gerektirmiyorsa, o şeyin zâtı bir nedene muhtaçtır.³⁴⁴ Bu muhtaçlık var olmadan önceki var olmamaklık durumunda (leys) bir neden sayesinde var olma (eys) durumunu ifade eder. Var olma hâli bütün zamanlarda var olan bir türdür. Dolayısıyla her ne kadar geçmişte bütün zamanlarda mevcut olmuş olsa da varlığı bir neden vasıtasıyla olduğundan yaratılmıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi burada “yaratma” kavramı önem arz etmektedir. Nitekim Kādî Abdülcebâr ile İbn Sînâ'nın yaratma hakkındaki farkı burada yatmaktadır. İbn Sînâ için yaratma, Kādî Abdülcebâr'da olduğu gibi bir şeyin geçmişte zamanın belli bir anında var edilmiş olması değil, her daim kendisini var edene muhtaç olmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'daki yokluk anlayışı kelâmcıların yokluğuna tekabül etmemektedir.

İslam düşüncesinde filozoflar ve kelâmcılar âlemin Tanrı'ya muhtaç olduğu konusunda hemfikirdirler; ancak muhtaçlığın niteliği hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Yukarıda gösterdiğimiz gibi filozoflar muhtaçlığı “imkân”; kelâmcılar ise “hudûs” ile açıklamaktadırlar. Dolayısıyla imkân ve hudûs, İslam düşüncesinde

³⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 55. Filozofun aynı konuya ilişkin yaklaşık ifadeleri için bkz. a.mlf., *en-Necât*, s. 218.

filozoflarla kelâmcılar arasındaki yaratma metafiziğine ilişkin görüş ayrılığının kristalize olduğu iki terimdir.

2.4. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'da Zorunlu-Mümkün İlişkisi

Araştırmamızın bu kısmında Tanrı-âlem ilişkisinde merkezî bir yer teşkil eden mümkün kavramının zorunluluk ile nitelenmesini ele alacağız. Daha önceki başlıklarda mümkün kavramının İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr sisteminde nasıl tanımlandığına ve ne gibi bir önem taşıdığına değinmiştik. Bir önceki bölümde ise zorunlu ve mümkün varlık türünün nasıl bir ilişki içerisinde olduklarını tartıştık. Bu bölümde ise İbn Sînâ'nın “Başkası ile zorunlu mümkün” ve Kādî Abdülcebbâr'ın “aslah” görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almayı hedeflemekteyiz. Zira hedeflerimizden biri mümkün kavramına zorunluluk atfedilmesinin mümkün kavramı ile ne denli tutarlı olduğunu ortaya koymaktır. Hedefimiz doğrultusunda İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın mümkün kavramına zorunluluk atfedilmesi hakkındaki düşüncelerini ortaya koyup örtüşükleri ve ayrıştıkları noktaları tespit etmeye çalışacağız.

İbn Sînâ *el-Arşîyye* adlı eserinde, “Sifatiyye” şeklinde adlandırdığı bazı Mu'tezilî'nin Tanrı'nın yarattıkları hakkında en uygun (aslah) olana uymasının zorunlu olduğu düşüncesini saçma bulmaktadır.³⁴⁵ İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sudûr nazariyesinde söz konusu ettiği zorunluluk ile bir grup Mu'tezilî'ye karşı yazdığı reddiyede konu ettiği zorunluluk arasında bir fark var mıdır? Bu bağlamda İbn Sînâ'nın zorunluluk kavramı üzerinden reddiye yazdığı bir grup Mu'tezilî düşünür arasında Kādî Abdülcebbâr var mıdır? Bu sorular konunun daha açık hâle gelmesi açısından önem arz etmektedir.

Bu noktada asıl sorun, Mu'tezile'ye bağlı düşünürlerin “aslah” nazariyesi bağlamında ortaya çıkan Tanrı'nın yarattıkları hakkında en uygun (aslah) olanı

³⁴⁵ Veysel Kaya, “Fahredden Râzî'nin mâturîdîlerle olan tartışmaları ve eleştirisi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

yaratması fikri ile İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinde bahsettiği zorunluluk fikrinin mümkün ile çelişip çelişmediğini ortaya koymaktır.

Tartışmaya Mu'tezile'nin konu hakkındaki yaklaşımını ortaya koymakla başlayacağız. Aslah kavramı, kişi için faydalı olmak anlamındaki salah kavramından türetilmiş olup Tanrı'nın insan için en faydalı olanı yapmasını ifade etmektedir.³⁴⁶ Mu'tezilî düşünürler “en iyinin” kapsamı üzerine ihtilafa düşmüşlerdir.³⁴⁷ Basra Mu'tezilîsi'ne göre bu kapsam dini konularla sınırlı iken, Bağdat Mu'tezilîsi'ne göre bu kapsam hem dinî hem de dünyevî alanı kapsamaktadır. Dinî ve dünyevî ayırımın neye tekabül ettiğine geçmeden önce Tanrı'nın fiilleri üzerine durmanın konunun anlaşılması için gerekli olduğu kanaatindeyiz.³⁴⁸

Mu'tezilî düşünürler, “Tanrı'nın bütün fiillerinin hasen olduğu ve Tanrı'nın asla kabihi yapmayacağını” savunurlar.³⁴⁹ Onlara göre hasen fiillerin yapılması fâiline övgüyü gerektirir. Hasen olan fiillerin yapılmaması iki türlü değerlendirilmiştir:

- 1) Yapılmadığında yergiyi hak ettirmeyen fiiller.
- 2) Yapılmadığında yergiyi hak ettiren fiiller.

Konumuz olan aslah ikinci türe tekabül etmektedir. Yani Tanrı'nın yapmadığında yergiyi hak etmesine yol açan, dolayısıyla mutlaka yapılması gereken fiillerdir. Buradan hareketle bu fiillerin yapılması Tanrı üzerine vâcip olmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar'a göre aslah “Bizim onunla mutluluk duyduğumuz faydadır.” Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c.XIV, s. 35. Ayrıca bkz. Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, c. 2, s. 321; Avni İlhan, “Aslah”, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi* c.3, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), s. 495; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), s. 30.

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l- İtizal ve Tabakatü'l- Mu'tezile*, s. 349; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 235; Ravi, *Felsefetü'l-Akl*, s. 67; Sibel Kaya, *Mu'tezile'de “Vücüb Alellah” Düşüncesi*, s.162.

³⁴⁸ Aslah teorisinin kabul edilme ve reddedilme açısından Mu'tezile içindeki serüveni şu şekilde gerçekleştirmiştir. Bu görüşü ilk ortaya atanlar Basra Mu'tezilesi'dir. Bağdat Mu'tezilesi'nden Bişr b. Mu'temir bu teoriyi reddetmiş ve karşıt olarak lütuf teorisini geliştirmiştir. Fakat sonraki süreçte, aslah teorisi Bağdat Mu'tezilesi'nin katı bir şekilde savunduğu Basra Mu'tezilesi'nin ise şartlı bir biçimde (yalnızca ahiret hayatına yönelik) kabul ettiği bir görüş olmuştur. Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), s. 175; Robert Brunschwing, “Mu'tezile ve Aslah”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Hulusi Arslan 2/4 (2002): 235; Sibel Kaya, *Mu'tezile'de “Vücüb Alellah”*, s. 163.

³⁴⁹Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, s. 132; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 119.

gibi Mu'tezilî düşünürler aslahın Tanrı üzerine vâcip olduğu konusunda hemfikirdirler. Ayırtıkları husus, aslahın kapsamı hususundadır. Basralı Mu'tezilî düşünürler için aslahın kapsamı teklifle sınırlandırılmıştır. Yani teklifin oluşabilmesi için gerekli olan fiiller Tanrı'ya vâcip olmaktadır. Kādî Abdülcebâr bunu şöyle ifade etmektedir: "Allah'a vâcip olan şey, ancak teklifin vâcip kıldığı hususlardır. Bunlar da temkin (sorumluluğu yerine getirmesi için imkân verilmesi), lütuf, sevabı hak edene sevap verilmesi, dünyada yaşayan acıların ahirette verilecek bir karşılıkla telafi edilmesi gibi konulardır."³⁵⁰

Teklif kavramı, dini sorumluluğun temel ögesi olması hasebiyle, aslahın kapsamı dinî olmaktadır. Bundan dolayı Basra Mu'tezilesi kapsamı dinî olan aslahı "dinî konulardaki aslah (aslah fi'd-din/aslah fi bâbi'd dîn)" olarak tanımlamaktalar.³⁵¹ Burada dikkat edilmesi gereken husus "teklif" in kendisinin vâcip olmadığıdır. Yani Tanrı teklifi sunmayabilirdi ve onun sunmaması zemmi gerektirmemektedir. Ancak Tanrı'nın tefaddulde bulunarak teklifi başlatması teklife yönelik unsurları yapmasını zorunlu kılmaktadır. Kādî Abdülcebâr dinî aslahın neliğini şöyle ifade etmektedir: "Dinî konularda aslah ifadesiyle biz, sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcipleri yerine getirmeye daha yakın olduğu şeyi yapılmasını kastediyoruz."³⁵²

İktibas edilen metinden hareketle Basralı Mu'tezilîler için aslahın lütuf ifade ettiği söylenebilir. Nitekim onlar için lütuf, Tanrı'nın mükellef için yapmak zorunda olduğu şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla lütuf, aslahın başka bir ifadesi olmaktadır.

Basra Mu'tezilesi, aslahı lütufle özdeşleştirerek aslahın kapsamını sadece dinî konularda geçerli kabul etmesine karşın, Bağdat Mu'tezilesi aslahın kapsamının teklifle alâkalı olmayan dünyevî konularda da geçerli olduğunu savunmaktadırlar. Dolayısıyla

³⁵⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, c. XIII, s. 21.

³⁵¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, c. II, s. 332-33, 360.

³⁵² Kādî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, c. XIII, s. 21.

dünyevî alanı kapsayan bu aslah görüşü, Bağdat ile Basra Mu'tezilesi arasında ayırt edici özelliklerinden biri hâline gelmiştir. Burada şu konuya dikkat çekmek isteriz ki, her ne kadar aslah konusunda Basra ve Bağdat ayrımı bulunsa da Basra okulunda olup da Bağdat Mu'tezilesinin görüşünü benimseyen hatta aslah fikrine tamamen karşı olan Mu'tezilî düşünürler de mevcuttur.³⁵³

Bağdat Mu'tezilî düşünürlere göre dünyevi aslahın kapsamı hem insanla hem de tabiatla ilişkilidir. Bağdat ekolü açısından âlemin yaratılması ve teklifin sunulması insana dönük yarar gözettiği için zorunludur. Basra Mu'tezilî mensupları dünyevi aslah anlayışına ciddi eleştiriler sunarak reddetmişlerdir.³⁵⁴

Asıl amacımız mümkün varlığın zorunlulukla nitelenmesinin ne denli tutarlı olduğuyula ilgili olduğundan Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında gerçekleşmiş olan bu ayrışmayı bu açıdan ele alacağız. Bağdat Mu'tezili düşünürlere göre ilk yaratma dünyevi aslah'ın kapsamına girmektedir. Dolayısıyla tezimizin konusu olan yaratma ile ilgilidir. Mu'tezilî düşünürler, âlemin yaratılmasını Tanrı'nın iradesine bağlamakla, âlemin yaratmasının zorunlu olmadığını savunmuş olmaktadırlar. Ancak Bağdat Mu'tezilî düşünürler ilk yaratmayı dünyevî aslah kapsamında değerlendirdiklerinden dolayı vâcib olarak görmüşlerdir. Bağdat Mu'tezilî düşünürlerinin ilk yaratma hakkındaki bu görüşü, bize İbn Sînâ'nın zâtı gereği mümkün başkası sebebiyle zorunlu görüşünü çağrıştırmaktadır.³⁵⁵ Bağdat Mu'tezilesi'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşleri sonucunda mümkün varlık zâtı gereği zorunlu olmadığından zâtı gereği mümkün,

³⁵³ Meselâ Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Dırâr b. Amr (ö.200(815) çoğu Mu'tezile tarafından kabul edilen aslah anlayışına muhalefet etmişlerdir. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* c. III, nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Dârü'l-Ciyl ts.), s. 201; krş. Avni İlhan, "Aslah", s. 495.

³⁵⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 59; Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelâm Araştırmaları* 11:1 (2013), s. 17-36.

³⁵⁵ Bu durumda bu başlık altında İbn Sînâ'nın görüşleri ile karşılaştırmayı hak eden görüşün Bağdat ekolü üzerinden yapılmasının daha tutarlı olduğu öne sürülebilir. Bizim hedefimiz İbn Sînâ'nın aslah bağlamında Tanrı'ya sebep vasıtasıyla bir zorunluluk atfettiklerinden dolayı eleştirdiği ekolün Bağdat ekolü olduğunu göstermektir. Bunun yanında hedefimizden biri de İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbar'ın bu konuda mutabık olduğunu göstermeye yöneliktir.

varlığa çıkması Tanrı'ya vâcip olmasından ötürü zorunlu olmaktadır. Dolayısıyla onların görüşlerinden hareketle, âlemin bir yönü ile mümkün bir yönü ile de zorunlu olduğu söylenebilir.

Konunun anlaşılması için kullanılan kavramların ortaya konulan görüşlerce ne ifade ettiği üzerine durulması gerektiği kanaatindeyiz. Bundan dolayı Mu'tezilî düşünürlerin ilk yaratma hakkındaki düşüncelerini onların kullanmış oldukları kavramlar çerçevesinde ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Dolayısıyla üzerine durmayı hedeflediğimiz aslah “dünyevî aslah” olmaktadır.

Bağdat Mu'tezileleri dünyevi aslahın insana dönük fayda sağladığından ötürü Tanrı'ya vâcip gördüklerine değinmiştik. Bu bağlamda üzerine durmayı hedeflediğimiz kavram “maslahat” olmaktadır. Bağdat Mu'tezilî düşünürlerinden Kâ'bî'ye göre Tanrı, kulların faydasını gözeterek en iyi olanı yaratmıştır.³⁵⁶ Bu bağlamda “Tanrı insanı niçin cennette değil de dünyada yarattı” sorusu sorulabilir. Nitekim cennet varılması arzulanan ve hedeflenen yer olması hasebiyle dünyadan daha iyi bir konuma sahiptir. Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eserinde soruna “maslahat” kavramını tanımlayarak cevap vermektedir. Ona göre maslahatın ortaya çıkmasının belirli gerekçeleri vardır. Kâ'bî'ye göre bu gereklilikler vâidleşme, uyarılma ve korkutmadan oluşmaktadır. Kâ'bî bu gerekliliklerin sağlandığı yerin dünya olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla dünyanın yaratılması da bu açıdan zorunlu olmaktadır.³⁵⁷

Basralı Mu'tezilîlerin büyük çoğunluğu ilk yaratmanın Tanrı'ya vâcip olduğu görüşünü reddetmişlerdir. Onlar, Bağdat Mu'tezilîleri gibi Tanrı'nın tüm fiillerinin hasen olduğunu kabul etmektedirler. Bununla beraber her iki ekol de vâcibi “hasen”in bir türü olarak görmektedirler. Bu noktada Basralı Mu'tezilîler ilk yaratmayı vâcip gibi

³⁵⁶ Fahreddin Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, trc. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), s. 286.

³⁵⁷ Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 330; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XIV, s. 92.

hasenin başka bir türü olan tefaddul/ihsan olarak kabul etmektedirler. Tefaddulun vâcipten farkı ise yapılmadığında zemmi gerektirmemesidir.³⁵⁸ Dolayısıyla Tanrı'nın âlemi yaratmaması zemmi gerektirmemektedir.³⁵⁹

Basra Mu'tezilesinden Kādî Abdülcebâr, vâcibin vâcip olması için belirli yönlerin bulunması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

“Vâcibi, vâcip kılan bir yönünün bulunması gerekir. Bu yön icmâlî ya da tafsilî olarak bilinmediği zaman bir şeyin vâcip oluşu bilinemez. Yaratmanın başlangıcının onun vâcip oluşu ile ilişkilendirebilecek bir yönü yoktur. Bu denenle, onun vâcip oluşunu nefyetmek gerekir.”³⁶⁰

Burada son derece önemli olan “Yaratmanın başlangıcının vâcip oluşu ile ilişkilendirebilecek bir yönünün bulunmamasıdır.” İfadesidir. Burada Kādî Abdülcebâr'ın bu ifadesi ile onun savunduğu dinî aslah görüşü arasında bir uyum söz konusudur. Nitekim Kādî Abdülcebâr için Tanrı'ya dinî aslah bağlamında zorunluluk atfetmek, ancak genelde âlemi özelde ise insanı yaratması ile başlamaktadır. Yani ilk yaratmada Tanrı kul için en faydalıyı (aslah olanı) yaratmamaktadır, çünkü insan ilk yaratmada mevcut değildir.

Bu ifadeyi önemli kılan yönü ise Bağdat Mu'tezilesi olarak kabul gören görüşün ilk yaratmayı zorunlu görmesine reddiye niteliği taşımasındandır. Zira Kādî Abdülcebâr'a göre ilk yaratma için hiçbir vâciplik söz konusu değildir. Buradan hareketle Kādî Abdülcebâr, ilk yaratmanın vâcip olabileceği yönündeki iddiaların önünü kapatmak istemiş gözükmektedir.

³⁵⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 54; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik*, s. 197; Albert Nasri Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile* c. 1, (İskenderiye: Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfe, 1950), s. 80; R. M. Frank, “Several Fundamental Assumptions of the Basra School of The Mu'tazila”, *Studia İslâmica* 33 (1971): 12; Sibel Kaya, Mu'tezile'de “Vücüb Alellah”, s.156.

³⁵⁹ Hülya Alper, “Matürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi”, s.21.

³⁶⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 110-111.

Bağdat Mu‘tezilesinin ilk yaratma için vâcip gördüğü hususları eleştiren Kādî Abdülcebbâr, ilk yaratmanın vâcip oluşunu Tanrı’yı bilme ve nimetine şükretme gibi konularla ilişkilendirmeyi doğru bulmaz. Zira ona göre bunlar yaratmadan sonra söz konusu olabilecek vâciplerdir.³⁶¹

Kādî Abdülcebbâr ve bağlı olduğu Behşemiyye ekolü temsilcileri, “Bir şey aslah olduğu için Tanrı’ya vâciptir” şeklindeki görüşü kabul etmemişlerdir. Onlara göre teklif bağlamında gündeme gelen, Tanrı’ya zorunlu olan mükâfat ve ceza ile ilgili hususlar haricinde, hiçbir şey ona vâcip değildir.³⁶² Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr, Tanrı’ya yönelik zorunluluğu teklifin gerçekleşmesi koşuluna bağlamıştır. Bu durumda Kādî Abdülcebbâr için bir fiili vâcip kılan etkenin ne olduğu sorusu ön plana çıkmaktadır.

Kādî Abdülcebbâr’a göre bir şeyin vâcip olması onun salah veya aslah olmasına bağlı değildir. Yani Tanrı’ya vâcip olan şey dünyevî anlamda en iyi yaratmak değildir. Onun için bir fiili vâcip kılan etken, ondaki vâciplik yönünün/vech bilinmesidir. Buradan hareketle Kādî Abdülcebbâr’ın dinî aslâhı vâcip gördüğü söylenebilir. Bunun sebebi, Tanrı’nın, kulun menfaatini gerçekleştirmeye yönelik bilgiye sahip olmasıdır.³⁶³ Buradan hareketle Bağdat Mu‘tezilesi ile Basra Mu‘tezilesi arasındaki farkın tam olarak nereden kaynaklandığı sorulabilir. Bu sorunun cevabını teklif bağlamında yorumlayarak cevap verebileceğimizi düşünmekteyiz. Dünyevî aslahı savunan Mu‘tezilî düşünürlere göre hem teklifte bulunmak hem de bunun sonucunda ortaya çıkan gereklilikler hasen olup Tanrı’ya vâciptir. Aslah düşüncesini dinî/ahlakî olmakla sınırlayan Basra Mu‘tezilesi için, teklif başlangıçta zorunlu değildir, ancak teklifte bulunduktan sonra bir takım ahlakî hususlar Tanrı’ya vâcip olmaktadır.³⁶⁴

³⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XIV, s. 111-112.

³⁶² Hulusi Arslan, “Mu‘tezile’ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi”, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2000), s.118.

³⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XIV, s. 67.

³⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. XV, s. 64; Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 405; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 236.

Burada son derece önemli olan husus sadece dinî aslahı benimseyen Mu‘tezilîlerin temelinde ahlakın olmasıdır. Zira yukarıda gösterdiğimiz gibi Tanrı’nın teklifte bulunduktan sonra kendisine zorunlu olan şey sözünde durmaktır. Nitekim bu zorunluluklar, temkin, lütuf, sevabı hak edene sevap verilmesi, dünyada yaşayan acıları ahirette verilecek bir karşılıkla telafi edilmesi gibi konulardır. Aslahı sadece dinî gören ile hem dinî hem de dünyevî görenler arasındaki bu farkı Eric Lee Ormsby de dikkate almıştır. Zira Ormsby, bu ince farka dayanarak Basra Mu‘tezilesinin benimsemiş olduğu düşüncenin farklı adlandırılmasının daha doğru olacağı kanaatindedir. Ormsby’nin daha doğru olacağını düşündüğü tanımın “en iyiyi yapma zorunluluğu” yerine “en adaletli olanı yapma zorunluluğu” olması yönündedir. Buradan hareketle Bağdat Mu‘tezilesinin benimsemiş olduğu aslah, ahlak temelli değildir denilemez. Zira onlar da Tanrı’nın fiillerini hasen yani ahlakî olarak görmekteler.³⁶⁵ Burada Bağdat ile Basra ekolleri arasındaki fark, yaratmanın kula tekliften önce olup olmaması noktasındadır. Dikkat edilirse asıl mesele zorunluluğun ne zaman gerçekleştiği ile ilgilidir. Basra Mu‘tezilesine göre ilk yaratmada Tanrı’ya zorunlu olacak hiçbir şey yoktur. Bunun karşısında olan Bağdat Mu‘tezilesine göre ise, ilk yaratma Tanrı’nın zorunlu fiilleri arasındadır. Bu noktada Bağdat Mu‘tezilesinin benimsemiş olduğu görüşten hareketle mümkün varlığı temellendirmek zor gözükmektedir. Nitekim bir şeyin hem mümkün hem de zorunlu olması, hem mantıken hem de kelâmî metodoloji açısından çelişkili bir durumdur. Bu tartışma bağlamında üzerinde durulması gereken birkaç husus vardır. Bunlardan birisi Bağdat Mu‘tezilesinin Tanrı’nın iradesi ile söz konusu zorunluluğu nasıl bağdaştırdığı meselesidir. Diğer bir husus ise, bu anlayışın determinizmden farkının ne olduğu konusudur. Bizim için asıl sorun, mümkün olanın nasıl olup da zorunlu olarak nitelendirildiği meselesidir. Bu noktada konunun Tanrı’nın

³⁶⁵ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlâhî Adalet Sorunu (Teodise)*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), s. 228.

iradesi ile ilişkilendirilmesi dikkate değer bir husustur. Zira eğer mümkün zorunlu olarak yaratıldıysa iradeye dayalı mükünden nasıl söz edilebilir?

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Mu'tezile'nin iki ekolü konuyu genel hatları ile iki yönden ele almaktadır. Bağdat Mu'tezilesi dinî aslahın yanında dünyevî aslahı da zorunlu görmektedir. Onlar için ilk yaratma dâhil her şey zorunlu olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesi'nin bu görüşü mümkün varlığa zorunluluk atfetmeyi gerektirmektedir. Eğer bu zorunluluk mümkün varlığın mümkünlük özelliğini zorunluya çeviriyor ise Bağdat Mu'tezilesi'nin bu yaklaşım ile çelişkiye düştüğü söylenebilir. Zira kelâmî metodoloji açısından Tanrı dışındaki her şey yaratılmış olup mümkün kategorisindedir.

Basra ekolünün önde gelen temsilcilerinden Kādî Abdülcebâr, Bağdat ekolünün söz konusu yaklaşımını vâcip kavramı üzerinden tutarsız bularak eleştiri konusu yapmaktadır. Bunun yanında Kādî Abdülcebâr, Bağdat ekolünün ilk yaratma hakkındaki görüşlerini aktararak onların bu bağlamda gündeme getirdikleri görüşü eleştiriye tabi tutmaktadır: “Tanrı'nın ilk yaratması Tanrı'nın lütfu ve cömertliğiyle ilişkili olduğundan, yapılmadığı takdirde zemmi/yeriyi gerektirmez.”³⁶⁶. “Kādî Abdülcebâr aktardığı bu görüşü eleştirmektedir. Zira ona göre onlar, ahlâken zorunlu olmak gibi net bir anlam içeriği olan vâcip fiilini, yapılmasa dahi kınama gerektirmeyen bir anlam boyutuna taşıdılar. Bu noktada Kādî Abdülcebâr, mecazen vâcip denilmesinin daha doğru olacağını savunmaktadır.”³⁶⁷

Aslah teorisi hakkında üzerinde durulması gereken hususlardan biri de Tanrı'nın tüm fiillerinin veya bir kısım fiillerinin zorunlu olarak ortaya çıkmasının mümkün varlık anlayışı ile nasıl bağdaştırıldığı meselesidir. Burada dikkatimizi çeken noktalardan biri Bağdat Mu'tezilesinin aslahı hem dinî hem de dünyevî olarak sınıflandırmasının sonucu

³⁶⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 104.

³⁶⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 104; Sibel Kaya, Mu'tezile'de “Vücüb Alellah”, s. 158.

olarak Tanrı'nın tüm fiillerini zorunlu görmesidir. Buna karşın Basra Mu'tezilî düşünürler, aslahı sadece dinî olarak sınırlandırdıklarından, Tanrı'nın fiillerini zorunlu görmemektedirler. Bu noktada vâcip kavramının kelâmî literatürde nasıl tanımlandığı veya hangi anlam çerçevesine ait olduğu önem arz etmektedir. Kelâm ilminde Tanrı fâil-i muhtâr olarak kabul edilir. Bu noktada fâil-i muhtâr olan bir Tanrı ile fiillerini zorunlu yapan bir Tanrı nasıl bağdaştırılabilir? Bu durumda aslah teorisi kapsamında İbn Sînâ'nın Mu'tezilî âlimlere yönelttiği eleştirilere değinmek gerekir. Ona göre Tanrı eğer aslaha riayet ediyorsa görevini yerine getirmiş bir varlık olmaktadır.³⁶⁸

İbn Sînâ'nın eleştirisinin temel ögesi Tanrı'nın bir sebep vasıtası ile fiil yapmasına yöneliktir. Konunun bir yönünün irade ile ilgili olduğunu yukarıda değinmiştik. Dolayısıyla Tanrı'nın ister zati olarak isterse dışarıdan-İbn Sînâ'nın kastettiği bu idi- bir etken tarafından fiiline zorlanması yapmış oldukları mümkün kavramının tanımı ile bağdaşmıyor gibi gözükmektedir. Biz bu iddianın ne denli savunulduğuna ve eğer savunuluyor ise mümkün tanımı ile nasıl bağdaştırıldığına değinmek istiyoruz.

Tanrı'nın fiilde bulunması bir etken tarafından mı gerçekleşiyor? Bu etkenin fiilî sıfat vasıtası ile mi yoksa zâtı gereği mi gerçekleştiği konusuna geçmeden Tanrı'nın iradesi üzerine durmamız gerektiği kanaatindeyiz. Zira kelâmcıların benimsemiş olduğu fâil-i muhtâr Tanrı anlayışının temelini irade kavramı oluşturmaktadır. Şunu belirtmemiz gerekir ki Mu'tezilî âlimlerin tamamı Tanrı'nın murîd olduğunu savunmuşlardır. Bunun yanında üzerinde daha sonra duracağımız üzere iradeyi Tanrı'nın bir fiili olarak görmeleri hususu bu bağlamda çok önemlidir. Çünkü Mu'tezilî âlimlerin iradeyi niçin Tanrı'nın fiili olarak gördüklerini anlamadan konunun anlaşılmasının zor olacağı kanaatindeyiz.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Arşîyye*, s. 23.

Konumuzun temelini oluşturan Tanrı'nın mürîd oluşu meselesinin niteliği hakkında Mu'tezilî düşünürler ihtilafa düşmüşlerdir. İlk dönem Mu'tezilî âlimlerinden Hayyât, Nazzâm ve Kâ'bî'nin Tanrı'nın mürîdliği hususunda Tanrı'nın mürîdliğini mecazi olarak gördükleri ileri sürülmektedir. Onları bu yönde düşünmeye iten etkenin irade kavramına vermiş oldukları tanımdan kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Zira onlara göre iradenin aslının, "kalbin meyli" ve "şehvet" anlamında olması ve bunların Allah için söz konusu olamayacağı düşüncesi, onların, Tanrı'yı hakiki anlamda mürîd olarak nitelmemelerinde etkili olmuştur.³⁶⁹

Peki, bu bağlamda onların ifade ettiği "Tanrı fiillerinin murîdidir" ile neyi anlatmak istemişlerdir? Onlar bu ifade ile Tanrı'nın kâdir ve âlim oluşunu, fiillerinde zorlanmamasını kastetmektedirler. Tanrı'nın fiilini irade etmesinin ilmi doğrultusunda yaratması (Tekvin) anlamında olduğunu dolayısıyla Tanrı'nın hakikatte irade ile nitelenemeyeceğini savunmaktadırlar.

Kâdî Abdülcebâr'a göre ise Tanrı hakiki anlamda murîddir. Kâdî Abdülcebâr, Tanrı'nın hakiki manada mürîd olduğuna dair birçok delil sunmuştur. Ona göre Tanrı'nın mürîd oluşunun en önemli delili Tanrı'nın kullarına teklifte bulunması hususudur. Yani hitapta bulunması, emretmesi ve mükellef tutması gibi. Zira Kâdî Abdülcebâr'a göre haberin haber olabilmesi için irade gereklidir.³⁷⁰ Mümkün varlığın ortaya çıkışını Tanrı'nın iradesine bağlayan Kâdî Abdülcebâr'ın çözmesi gereken iki husus daha vardır. Bunlar Tanrı'nın zâtî sıfatını özdeş görmeleri ile fiilin oluşunun öncesinde fiile etki eden motiv (dâî) meselesidir.³⁷¹ Zira eğer irade sıfatı Tanrı'nın zâtî sıfatı ise mümkünün zorunlu ve daimî var olması gerekir. Çünkü zâtî özellik,

³⁶⁹ Şehristânî, *Nihaytü'l-İkdam*, 239; Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, c. 2, s. 493.

³⁷⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebâr'a göre, haberin haber olabilmesi için irade gereklidir. Bu şekilde o, Allah'ın vahyini mürîd oluşunun delili kılmaktadır. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VII, s. 104-105; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, c. 2, s. 216; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s. 66; Mu'tik, *el-Mu'tezile*, s. 104; Hayyât, *el-İntisar*, s. 52.

³⁷¹ Dâî'nin (Motivin) Tanrı'ya zorunlu olarak fiil yaptırıp yaptırmadığı ve Mu'tezilî ekollerin bu konu hakkındaki bilgiler için bkz. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı*, s. 7-27.

olumsuzlanamaz ve var olduğu sürece zatından kaynaklı olan şeylerin zat var oldukça var olması gerektiğinden mümkün tanımı zora girmektedir. Bundan dolayı Mu‘tezilî düşünürler iradeyi fiilî sıfat olarak adlandırmaktalar. Zira onlara göre, Tanrı’nın zatiyla murîd olması Tanrı’yı belirli fiilleri yapmaya zorladığını yani Tanrıyı mahkûm ettiğini savunmuşlardır.³⁷² Başka bir ifade ile Tanrı’nın zâtıyla murîd olmasının Tanrı’nın fiilinde bulunurken cebir altında olduğu anlamına geldiği iddia edilmiştir. Böyle bir tehlikenin farkında olan Kâdî Abdülcebâr, bundan dolayı iradeyi Tanrı’nın hâdis niteliği olarak değerlendirmiştir.³⁷³

Çözülmesi gereken diğer bir konu da yukarıda bahsettiğimiz dâî (motiv) konusudur. Bu bağlamda üzerinde durmayı hedeflediğimiz husus bu dâînin (motiv) fiilin oluşumunda zorunluluk verip vermediği meselesidir. Eğer bu dâî fiilin oluşumunda etkin bir rol alıyor ise İbn Sînâ kelâmcılara yönelik eleştirisinde haklı gözükmektedir. Zira ona göre Tanrı’nın bir etkene riayet ederek fiil yapması borcunu ödeyen varlık gibi olmasıdır. Diğer önemli bir yönü ise eğer bu dâî Tanrı’ya fiilini zorunlu olarak yaptırıyor ise mümkün varlığın iradeye dayalı olduğunu nasıl iddia edebilirler? Zorunlu olarak varlığa çıkan bir varlığın mümkün varlık olarak tanımlanması ne kadar tutarlıdır?

Kâdî Abdülcebâr, Tanrı’nın bir sebebe (fayda, ğaraż, illete) dayalı fiil yapmasını Tanrı’nın Tanrılığına halel getirmeyeceği kanaatindedir. Ona göre Tanrı’nın fiillerinin amaçsız olduğunu düşünmek Tanrı’nın iradesinin yok sayılması hatta içinin boşatılması anlamına gelmektedir.³⁷⁴ Zira irade olasılıklar arasında tercihte bulunmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın seçiminde Tanrı’yı bir fiili yapmaya zorlamayan bir

³⁷² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 4; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), s. 28.

³⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VI/II, s. 134-135; Cüşemî, *Tahkimü’l-Ukul*, s. 138; İbnü’l-Melâhimî, *Kitabü’l-Fâik*, s. 170; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 3, s. 140; Martin J. McDermott, “Abu’l-Husayn al-Basrî on God’s Volition”, *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilfred Madelung* içinde, ed. Farhad Daftary & Josef W. Meri, s. 86-93, (London-New York: I.B. Tauris, 2003), s. 90.

³⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, c. 2, s. 248.

sebepe mutlaka vardır. Kādî Abdülcebâr, görüşünü desteklemek için şâhîdin gâibe kıyasına başvurmuştur. Ona göre nasıl ki şâhîdde gayesiz iş yapan kişi boş iş yapmış oluyorsa gâibte de gayesiz iş yapan boş iş yapmış olmaktadır.³⁷⁵ Şunu belirtmemiz gerekir ki Mu‘tezilî âlimler ve Kādî Abdülcebâr’a göre Tanrı hikmetli iş yapmaktadır. Kādî Abdülcebâr, Tanrı’nın hikmetli olmasını, Tanrı’nın fiilinin faydalı olması ile özdeş görmektedir. Burada son derece önemli olan nokta bu faydanın başkasına yönelik olmasıdır. Zira ona göre Tanrı’nın kendisi için fayda gözetmesi söz konusu olmamaktadır.³⁷⁶

Mu‘tezilî âlimler, Tanrı’nın hikmetinin bir sonucu olarak gördükleri “başkasına fayda sağlama” durumunu, gayeli ve illetli olarak adlandırmışlardır. Bunun sonucu olarak gayesiz olan fiilleri çirkin görmüşlerdir.³⁷⁷ Burada iki hususa dikkat etmemiz gerekmektedir. Birincisi her ne kadar Mu‘tezilî âlimler illetli ve gayeli ifadesini kullansalar da onların kast ettikleri illet ile felsefecilerin kast ettiği illet uyuşmamaktadır. Böyle bir tehlikeyi sezen Kādî Abdülcebâr, Tanrı’yı fâil-i muhtâr kabul ettiğinden ötürü sebep anlamına gelen illeti kullanmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre filozofların kullanmış olduğu illet zorunluluk getirmektedir.

Kādî Abdülcebâr, Tanrı’nın sebepsiz iş yapmasını boş iş yapmaya denk tutmuştu. Peki sebebe bağlı olarak fiilde bulunmak Tanrıyı fiile zorlamak olmuyor mu? Zira fiilin oluşumundan önceki aşama olan dâînin (motiv), iradenin bir unsuru olup olmadığı Mu‘tezilîler tarafından tartışılmıştır. Burada bizim için son derece önemli olan nokta bu dâînin fiilin oluşumunda oynadığı roldür. Zira eğer dâî fiili zorunlu kılıyor ise burada fâilî-muhtârdan nasıl söz edilebilir? Eğer fâil-i muhtâr bir Tanrı yoksa iradeye bağlı mükünden de söz edemeyiz. Kādî Abdülcebâr’ın bağlı olduğu Behşemîyye, dâî

³⁷⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XI, s. 93; Mutahharî, *Adl-i ilâhî*, s. 22, 24; Şavlı, *Hikmet*, s. 72; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 3, s. 354.

³⁷⁶ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 44-45.

³⁷⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû’* c. 1, s. 262; Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil*, s. 128; Sibel Kaya, *Mu‘tezile’de “Vücüb Alellah”*, s. 134.

ile iradenin birbirinden farklı ve ayrı unsurlar olduğunu savunmuşlardır.³⁷⁸ Behşemîlerin ve Kādî Abdülcebbâr'ın böyle düşünmesi, Tanrı'nın iradeli bir varlık olmasını imkânlı kılmaktadır. Zira onlara göre her ne kadar failde fiile yönelik bir dâî bulunsa da bu zorunlu olarak fiilin irade edilmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim onlara göre fiilin meydana gelmesi için dâî yeterli değildir. Yani onlara göre fiilin meydana gelebilmesi için dâînin akabinde failin bu fiili irade etmesi gerekmektedir. Bundan dolayı Kādî Abdülcebbâr "Tanrı'nın dilemediği hiçbir şeyin ona vâcip olmadığını"³⁷⁹ ifade etmiştir.³⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr'ın bu çıkarımı, onun iradeyi fiilî sıfat olarak tanımlamasıyla uyum içindedir. Zira onlara göre fiilî nitelikler, zıtlarıyla nitelenmenin caiz olduğu sıfatlardır.³⁸¹ Görüldüğü gibi Behşemiyye ve Kādî Abdülcebbâr'a göre dâînin bulunması fiilin meydana gelmesi için yeterli değildir. Buna karşın Hüseyinîler ve Bağdat ekolüne göre dâî ile irade aynı şeydir.³⁸² Hüseyinîler, irade ile dâînin Tanrı'da özdeş olduğu hususunda mutabıklardır, ayrıştıkları nokta bu özdeşliğin insanlar için de geçerli olup olmadığı hususundadır.³⁸³ Tanrı'da dâî ile iradeyi özdeş gören Hüseyinîlere göre Tanrı'nın bir fiile yönelik dâîsinin bulunması fiilin mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelir. Bu düşüncelerden dolayı Hüseyinîler dünyevî aslahı zorunlu olarak görmekteler.

İbn Sînâ'nın Mu'tezile'ye yönelik eleştirisi Bağdat ve Hüseyiniyye görüşlerine tekabül etmektedir. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerin büyük bir bölümü Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerine tekabül etmektedir. Bize göre bunun sebebi Bağdat Mu'tezilesi'nin Basra Mu'tezilesi'ne oranla daha felsefileşmiş olmasıdır.

³⁷⁸ İbnül'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 240; Koloğlu, *Mu'tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı*, s. 13.

³⁷⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s.101.

³⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 101.

³⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 111.

³⁸² İbnül'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s.42; ayrıca bkz. McDermott, "Abu'l-Husayn al-Basri on God's Volition," s. 86-93. Hüseyiniyyenin irade hakkındaki çıkarımlarımızı bu pasajlardan iktibas edilmiştir.

³⁸³ İbnü'l-Melâhimî ye göre bu özdeşlik hem gâ'ibi (Tanrı) hem de şahidi (insan) kapsamaktadır. (bkz. İbnül'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 43). Buna karşın Ebû'l-Hüseyin el Basrî de ise bu kapsam Allah söz konusu olduğunda özdeş insanda ise iradenin dâî üzerine zâit olduğu yani özdeş olmadığı düşüncesindedir.

İbn Sînâ'nın Tanrı'nın sebep vasıtası ile fiil yapmasının borcu olan bir şahsın borcunu ödemesine benzetmesi Kādî Abdülcebbar için söz konusu değildir. Zira Kādî Abdülcebbar'a göre Tanrı iradesi ile fiili kendine zorunlu kılmaktadır.

Buraya kadar kelâmcıların görüşlerini sunmaya çalıştık. Konuyu ele alır iken İbn Sînâ'nın Mu'tezilîlere yönelik eleştirisini değerlendirip hangi ekole tekabül ettiğini ortaya koymaya çalıştık. Kādî Abdülcebbar'ın ortaya koyduğu aslah görüşünü inceleyip yapmış olduğu mümkün tanımı ile çelişip çelişmediğini araştırdık. Kādî Abdülcebbar'ın aslah görüşünün yapmış olduğu mümkün tanımı ile çelişmediği sonucuna vardık. Şimdi ise kelâmcıların İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri üzerine duracağız. Konuyu ele alırken İbn Sînâ'nın görüşlerine atıfla cevap niteliği taşıyan yorumlarımızı değerlendireceğiz.

İbn Sînâ'nın görüşlerine ciddi reddiyeler sunan kelâmcı Şehristani'dir. Her ne kadar Kādî Abdülcebbar doğrudan İbn Sînâ'nın ismine yönelik reddiye sunmasa da Şehristani'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerin benzerini Kādî Abdülcebbar'da da görmekteyiz. En ciddi eleştirileri İbn Sînâ'nın varlık tasnifine yöneliktir. Zira kelâmcılara göre varlık başlangıcı olmayan varlık (Tanrı) ve başlangıcı olan varlık (âlem) olarak iki kısımdan oluşmaktadır.³⁸⁴ İbn Sînâ ise varlığı zorunlu ve mümkün olarak ayırmaktadır. Ancak daha sonra üzerine teferruatla üzerinde duracağımız zorunlu ile mümkün arasındaki ilişkiden doğan başkası yoluyla zorunlu kategorisi acaba kelâmcılar tarafından doğru anlaşıldı mı sorusu önemlidir. Nitekim ilk bakışta bir varlığın hem mümkün hem de zorunlu olarak tanımlanması çelişik gibi durmaktadır. Konumuz olan mümkün zorunluluk atfedip atfedilemeyeceği incelenecektir.

³⁸⁴ Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *Kitâb 'ul-Musâraa Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, (İstanbul: Litera yay, 2010), s. 5.

Kādî Abdülcebbâr, varlığı Tanrı ve âlem olarak iki kısma ayırmaktadır.³⁸⁵

Buradan hareketle Kādî Abdülcebbâr'ın varlık tasnifinde başkası ile zorunlu mümkün anlayışının bulunmadığını söyleyebiliriz.

Şehristanî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisi zorunlu kavramı üzerinedir. Zira ona göre, İbn Sînâ'nın zorunluluğu sadece Tanrı'ya has görmesi ile varlığa çıkan mümkün de başkası ile zorunlu olarak tanımlamasını çelişkili görmektedir.³⁸⁶ Peki İbn Sînâ'nın mümkünün varlığa çıkmasını başkası ile zorunlu olarak tarif etmesi çelişkili bir durum mudur? Bu konuda Şehristanî gibi İbn Rüşd de İbn Sînâ'ya ciddi eleştiriler yöneltmektedir. İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisi bir varlıkta iki ihtimalin bulunmasına yöneliktir. Yani ona göre bir varlıkta hem imkân hâli hem de zorunluluk hâli bulanamaz.³⁸⁷ Dikkat edilirse İbn Rüşd'ün başkası ile zorunlu nitelemesine yönelik bir eleştirisi bulunmamaktadır. Tartışma noktası bilkuvve olan durumdan bilfiil geçişin nasıl adlandırılması gerektiği hususudur. Bu Fârâbî'de *mutlak*³⁸⁸, İbn Rüşd'de zorunluluk³⁸⁹ ve İbn Sînâ'da ise başkasıyla zorunlu³⁹⁰ mümkün olarak tanımlanmıştır. İbn Sînâ'nın başkası ile zorunlu ile neyi kastettiğini ve bu kastı ile mümkün tanımı ile çelişip çelişmediği incelenecektir. İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-Arûziyye'de* bu konuya sadece bir cümle ile değinir.³⁹¹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-me'ad*'da bu konu hakkında müstakil bir fasıl ayırmıştır. İbn Sînâ'nın burada yazmış olduğu başkası ile zorunlu mümkün tanımını sonraki dönemde yazmış olduğu eserlerde aynen korumaktadır. Konumuzun anlaşılması için İbn Sînâ'nın başkası ile zorunlu mümkün tanımını olduğu gibi aktarıyoruz:

“Başkası sebebi ile varlığı zorunlu olan şeyin varlığı, özü itibariyle mümkündür. Çünkü varlığı başkası sebebiyle sorunlu olan şeyin varlığının zorunluluğu bir ilişki ve irtibata

³⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. IV, s.250.

³⁸⁶ Bkz. Şehristanî, *Musaâraa*, s. 25.

³⁸⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt et- Tehafüt* c. I, s. 340.

³⁸⁸ el-Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 119.

³⁸⁹ İbn Rüşd, *Tehafüt et- Tehafüt* c. I, s. 340.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 25; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbihât*, c. I, s. 272.

³⁹¹ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l- Arûziyye*, s. 35.

tâbidir. İlişki ve irtibatın değerlendirilmesi, ilişki ve irtibata sahip olan şeyin bizzat kendisinin değerlendirilmesinden farklıdır. Varlığın zorunluluğu ancak bu ilişkinin değerlendirilmesiyle gerçekleşmektedir. Tek başına özün (var olarak) değerlendirilmesi, (mantiki olarak) (i) ya varlığının zorunluluğunu, (ii) ya varlığın imkânını (iii) ya da varlığın imkânsızlığını gerektirmektedir. Varlığın imkânsızlığını gerektirmesi söz konusu değildir, çünkü varlığı özü itibariyle imkânsız olan hiçbir şey, başkası vasıtasıyla bile olsa var olamaz. Varlığın zorunluluğunu gerektirmesi de söz konusu değildir. Varlığı özü itibariyle zorunlu olanın başkası vasıtasıyla varlığının zorunlu olmasının imkânsız olduğunu zaten belirtmiştik. Bu durumda geriye özü itibariyle var varlığın mümkün, söz konusu ilişkinin bu “başkası”yla kurulduğu düşünüldüğünde varlığın zorunlu, “başkası”yla olan ilişkinin kesilmesi söz konusu olduğunda da varlığın imkânsız olması (şıkkı) kalmaktadır. (Bütün bunlara rağmen) söz konusu varlığın özü, özü itibariyle ve (kendisine) herhangi bir şart ilişmeksizin, mümkündür. Böylece açıklık kazanmaktadır ki, başkası sebebiyle zorunlu olan şey özü itibariyle varlığı mümkün olandır.”³⁹²

Konunun anlaşılması için iktibas edilen metin son derece önemlidir. İbn Sînâ Zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkiyi sebeplilik üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre Zorunlu varlık ile mümkün arasındaki zorunluluğun sebebi bu ilişkiden doğmaktadır. Zira iktibas edilen metinde İbn Sînâ varlığı kelâmcılar gibi zorunlu, mümkün ve mümteni olarak tasnif etmektedir.³⁹³ Burada son derece önemli olan nokta metinde de ifade edildiği gibi ilişkinin değerlendirilmesi, ilişkiye sahip olan şeyin bizzat kendisinin değerlendirilmesinden farklıdır. Metnin temelini oluşturan nokta ise, her ne kadar başkası ile zorunlu olan bir mümkün var ise de bu başkası ile zorunluluk onun zâtı özelliğini değiştirmemektedir. Yani her ne kadar mümkün başkası vasıtası ile zorunlu kılınmış olsa da 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. Bu da

³⁹² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s.3; a.mlf. *en Necât*, s. 262.

³⁹³ Sadece müteahhir kelâmcılar böyle bir tasnifte bulunmuştur.

İbn Sînâ'nın mümkün için ifade ettiği “varlığı ve yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayan varlık” tanımını ile uyum içerisindedir. Dolayısıyla onun varlığa çıkan imkân durumunu “başkası ile zorunlu” olarak tanımlaması mümkün ile çelişmemektedir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu çözüm yolu Tanrı-evren özdeşliğini savunan panteist düşünceye karşı bir tutumdur. Zira İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu çözümden hareketle, neden (Tanrı) ile nedenlinin (mümkün varlık) eşit olmadıklarını çıkartabiliriz. Zira ona göre her ne kadar neden ile nedenli varlık olmak yönünden ortak olsalar da varlık tarzları farklıdır. Nitekim İbn Sînâ “fail, varlık verdiği kendisi gibi varlık veren her şey değildir.”³⁹⁴ Dolayısıyla fail nedenin nedeniye verdiği varlık, kendi varlığından farklıdır.

Konumuz bağlamında çözülmesi gereken bir mesele de İbn Sînâ'nın Tanrı'nın iradesi hakkındaki görüşleridir. Zira onun sudûr nazariyesinde Tanrı irade sahibi değil ise mümkün varlıktan nasıl söz edilebilir? Nitekim İbn Sînâ mümkün varlığı “Varlığı ve yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayan varlık”³⁹⁵ olarak tanımlamıştı. Bu bağlamda eğer Tanrı zorunlu olarak fiil işlemekte ise burada varlığı ve yokluğu farz edildiğinde ibaresi anlamsız gibi durmaktadır.

İbn Sînâ Tanrı'nın iradesini ve kudretini şöyle tanımlamaktadır:

“O'nun (Tanrı'nın) irâde sahibi (murîd) olması demek, O'ndan meydana gelen şeyleri bilmesi ve bundan râzı olması demektir. (bi- ma'na ennehû 'âlimun bi-mâ yekûnu 'anhu ve râdin bihî).

O zatından dolayı eşyanın ilkesidir. Eşyanın kendisinden sudûr etmesinin zıddı olabilecek bir şey O'na yoktur. İşte bu anlamda O irade sahibidir. İrade ettiği şeyin kendisinden meydana gelmesi dolayısıyla dilediği zaman dilediği şeyin O'ndan meydana gelmesi yaraşır. Bu şekilde O, kudret sahibidir (fe hüve kâdir). O daima iyi ve doğru olan şeyi diler. Bu ise dilemediği zaman O'ndan bir şey meydana gelmemesini engellemez. O, bir zaman dileyip bir başka zaman dilememesini gerektirecek tarzda

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik c. II*, s.14.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*,s.3; a.mlf. *en Necât*, s. 262.

kudret sahibi değildir. Bilakis O'nun kudret sahibi olması, dilediği zaman dilediğinin var olması (tarzında gerçekleşir).³⁹⁶

İktibas edilen metinden hareketle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın irâdesi ile bilgisini eşitleme isteği olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Tanrı'nın irâdesi bilgi ile çelişmez. Buradan hareketle, nasıl ki Tanrı'nın bilgisi varlık sebebidir aynı bunun gibi Tanrı'nın iradesi varlık vericidir. Burada bizim için önemli olan nokta metinde altını çizdiğimiz ibarelerdir. Zira orada İbn Sînâ “dilemediği zaman” ifadesini kullanmaktadır. Buradan hareketle İbn Sînâ'da bir iradeden söz edilebilmektedir. Altı çizili cümlenin devamında “O'ndan bir şey meydana gelmemesini engellemez” ifadesinden hareketle var olan şeyler onun iradesi sonucu meydana gelmektedir denilebilir. Bu söylemin Kādî Abdülcebbâr'da var olduğunu yukarıda göstermiştik. Nitekim Kādî Abdülcebbâr'a göre de Tanrı iradesi ile teklife bağlı fiilleri zorunlu olarak yapmaktadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın bazı Mu'tezililere yönelik eleştirileri Bağdat Mu'tezilesine tekabül etmektedir. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın ve Kādî Abdülcebbâr'ın ortaya koymuş oldukları “başkası ile zorunlu” ve “aslah” kavramları yapmış oldukları mümkün tanımını ile çelişmemektedir.

³⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidây*, s. 271-272; kırk. A.mlf., *el-Mebde' ve'l me'ad*, s. 20-21; a.mlf., *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik c. II*, s.113, *Kitâbu'n-Necât*, s. 286-287.

3. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ ve KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'DA NEDENSELLİK ve HAREKET

3.1. Felsefî İllet-Kelâmî Sebep

3.1.1. İbn Sînâ'da İllet-Ma'lûl ve Kādî Abdülcebbâr'da Sebep-Müsebbep

Nedenselliğin üç boyutu vardır: Bunlar Tanrı-âlem ilişkisi (dikey boyut), insan-âlem ilişkisi (yatay boyut) ve nesne-âlem ilişkisi (nesne). Tanrı-âlem ilişkisi nedenselliğin sadece bir boyutuna tekabül etmektedir. Biz bu yönü ile konuyu ele alacağız.

Bu bölümde biz İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın kabul ettiği iki varlık türü olan Tanrı ve Tanrı dışında her şey, yani Tanrı ve kâinat arasındaki ilişkiyi ele almayı hedeflemekteyiz. Bir önceki bölümde zorunlu varlık/Tanrı ile mümkün/ma'dûm varlık türlerini inceledik. Bu bölümde ise bu iki varlık türünün ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu irdedeleyeceğiz. Nedensellik olarak da adlandırabileceğimiz bu ilişkide iki varlık türü vardır. Bunlar neden ve nedenli veya sebep ve sebeplidir. Biz bu ilişkiyi İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın nasıl adlandırdığına değineceğiz. Zira her iki düşünürün bu ilişkiyi adlandırmaları onların düşünce sistemi ile alakalı olup ayrışmalarının da temelini oluşturmaktadır. Her ne kadar nedensellik konusunda Tanrı-kâinat temelimizi oluştursa da insanın kâinatın bir parçası olmasından ötürü insanın hürriyeti ve insanın dua etmesi meselesi de konumuzun temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu konulara da konu bağlamında değinilecektir. Konuya İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın bu ilişkiyi nasıl adlandırdıkları ile başlayacağız.

İbn Sînâ bu ilişki için iki kavram kullanmaktadır. Bunlar, sebep ve illet kavramlarıdır. İbn Sînâ'nın, dönemindeki kelâmcılardan farklı olarak, neredeyse tüm

metinlerinde “sebeup” ve “illet”i birbirinin yerine kullandığı gör÷lmektedir.³⁹⁷ Buna örnek olarak İbn Sînâ’nın *Dânişnâme-yi ‘Alâi*, ilâhiyât adlı Farsça eseri verilebilir. Bu eserde “sebeup ve müsebbep, illet ve malûl” olarak adlandırdığı pasaja bakılabilir.³⁹⁸ Bu pasajda geçen iki cümle bize yardımcı olmaktadır. İlk cümlede “hene-i ‘illethâ gâyet’ illet koned.”³⁹⁹“Bütün illetleri (‘illetha) gâye, sebeup hâline getirir.”⁴⁰⁰ Gör÷ldüğü gibi burada gâye sebeple bağlantılı içerisinde olan, maddî, sûrî ve fail sebeup için “illet” kavramı kullanılmıştır. İkinci cümlede ise “sebeup-i heme-i sebebha âncâ ki gayet boved”, yani “Bütün sebeplerin (sebebhâ), yalnızca gâye [sebeup]tir”. Burada yukarıdaki gibi gâye sebeple bağlantı (ilişki) içerisinde olan maddî, sûri ve fail sebepler için “sebeup” kavramı kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla İbn Sînâ için, sebeup ile illet arasında fark bulunmamaktadır. İbn Sînâ’nın illiyet/sebeplilik konusu araştıran araştırmacılar, İbn Sînâ’nın sebeup-illet özdeşliğinden hareketle bir tercihte bulunmuşlardır. Bir kısım araştırmacı kavramın Arapça aslını kullanmıştır.⁴⁰¹ Bazıları ise “nedensellik” kavramını kullanmıştır.⁴⁰² Nedensellik kavramının “niçin” sorusuna cevaplandırdığından tüm sebepleri içermediğini iddia edilebilir. Dolayısıyla illet kavramı daha kapsayıcı olduğundan ve Arapça aslı illet olduğundan bizim tercihimiz “illet” kavramı yönünde olacaktır. Kaldı ki Kādî Abdülcebbar sebeup ile illet arasındaki farka dikkat çekip felsefî ve kelâmî ayrışmanın temelini burası olduğuna kanaatindedir.⁴⁰³ Dolayısıyla biz İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbar’ın konu hakkındaki görüşlerinin anlaşılması açısından İbn Sînâ’da “illet” Kādî Abdülcebbar’da ise “sebeup” kavramını kullanacağız. Nitekim aşağıda göstereceğimiz gibi Kādî Abdülcebbar’ın bu farkın doğurduğu sonuçlardan ötürü “sebeup” kavramını tercih ettiğini göstereceğiz. Yukarıda

³⁹⁷İbn Sînâ, *Dânişname-yi ‘Alâi, İlahiyyat*, Ed. M.Muîn, (Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1951), s. 53-58. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, “İlliyet”, DİA, C. 22, İstanbul, TDV, 2000, s. 121.

³⁹⁸ İbn Sînâ, *Dânişname-yi ‘Alâi, İlahiyyat*, Ed. M.Muîn, s. 53-58.

³⁹⁹ İbn Sînâ, *Dânişname-yi ‘Alâi, İlahiyyat*, s. 54.

⁴⁰⁰ Tercüme, Doç. Dr. Muhammed Fatih Kılıç’a aittir.

⁴⁰¹ Örnek olarak Bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkân Sorunu*, s.188

⁴⁰² Örnek olarak Bkz. Ahmet Arslan, Kemalpaşazade’nin Tehâfüt Hâşiyesi tercümesi: Kemal Paşazade, *Tehâfüt Hâşiyesi*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 1987), s. 23; Kılıç, İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi, s. 9.

⁴⁰³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhid ve’l-‘adl*, c.VIII, s.79.

da ifade ettiğimiz gibi kelâmcılar, İbn Sînâ'dan farklı olarak sebebi ele almaktalar. İlet kavramı hakkında İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbâr mutabıktırlar. Onlara göre illet-malûl ilişkisi zorunlu olup aralarında bir boşluk/zaman geçmemektedir. Kādî Abdülcebbâr'a göre sebebin niteliği, kişiyi hedefe ulaştırabilen fakat sebebi (müsebbep) üzerinde zorunlu etkisi bulunmayandır. Sebepli, sebep olmadan var olamaz. Dolayısıyla sebepli için sebep zorunludur. Durum her ne kadar böyle ise de bu sebep olduğunda sebeplinin zorunlu olarak var olmasını gerektirmez. Sebep, farklı fiil ve hareketlerde bulunan imkân olup zorunlu olarak ortaya çıkmayan bir niteliktir. Tanrı veya insanın “sebep” olduğu sebepli ile olan ilişkisi zorunluluğa dayanmamaktadır.⁴⁰⁴ Görüldüğü gibi tartışmanın ana ögesi “irade” ile ilgilidir. İkinci bölümdeki aslah konusunda ele aldığımız üzere Mu‘ammer ve Ebû Ali gibi bazı Mu‘tezilî düşünürlerin fizik âlemindeki nedenselliği “illet” manasında ele aldıklarına değindik. Bunlara göre Tanrı âlemi özgür “iradesi” ile yaratmıştır. Özgür irade ile yaratılan bu nesnelere Mu‘ammer'e göre nesnede Tanrı tarafından yerleştirilen özellikleri sayesinde Tanrı'dan bağımsız ve zorunlu olarak varlıklarını ve diğer varlıklarla ilişkilerini sürdürmektedirler. Burada “sebep”, illet mantığı çerçevesinde ele alınmıştır. Her ne kadar konuyu tab‘ olarak adlandırsalar da işleyiş şekli “illiyet” ile özdeştir.

Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre Tanrı'nın “ol” demesi ile varlık bulan varlık, Tanrı'nın “yok/fena” demesi ile son bulmaktadır. Bu bağlamda da bir “illet” zorunluluktan söz edilebilir. Nitekim Tanrı'nın fena (yok) ol diyene kadar nesne kendi varlığını ve diğer varlıklarla olan ilişkisini Tanrı'nın ona yüklediği özelliklerle Tanrı'dan bağımsız ve zorunlu olarak idame ettirmektedir. Yukarıda saydığımız Mu‘tezilî düşünürlerin dışındakiler, dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr'a göre de Tanrı ve nesnelere zorunlu olarak hareket etmemektedirler. Onun bu yönde düşünenlere yönelik eleştirilerini ikinci bölümde “aslah” konusunu ele aldığımız alt başlıkta irdeledik.

⁴⁰⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, s.79.

Sebeup ve illet kavramları kelâmcılar tarafından farklı konular bağlamında ele alınmıştır. Sebeup ve illet kavramlarının İslam düşünce geleneğinde ilk defa insan fiillerinin durumun ne olduğu, yani fiillerin cebir yoluyla mı yoksa ihtiyarî olarak mı meydana geldiği çerçevesinde gündeme gelmiştir. Zira Eş‘arî Mu‘tezile’nin insan fiilleri hakkındaki yorumlarını aktarırken “onlar illetler konusunda ihtilaf ettiler” ifadesini kullanmaktadır. Eş‘arî’nin değindiği söz konusu ihtilaf, illetin malûlünden önce veya malûlüyle birlikte olup olmadığı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda malûlü ile birlikte olan (izdirârî) malûlünden önce olan ise ihtiyarî olarak adlandırılmıştır. Burada son derece önemli olan nokta illet-i izdirârî, tabiat kanunu gereği ortaya çıkarırken, illet-i ihtiyârîde ise belirli oranda bir tercihten söz edilmektedir.⁴⁰⁵ Görüldüğü gibi daha sonra daha da belirginleşen sebep ile illet arasındaki farkın izdüşümü burada gözükmektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ilk dönem Mu‘tezilî düşüncede illet kavramı insan sorumluluğu bağlamında ele alınmıştı. Bu bağlamda insanın doğrudan etken olduğu fiillere (mübaşir) dolaylı olarak etken olduklarına, yani bir sebep vasıtasıyla fiilde bulunmasına ise (mütevellid) fiil demişlerdir. Mu‘tezile’nin yapmış olduğu bu ayırım, fail ilkinde sebep, ikincisinde ise mütevellid konumundadır.⁴⁰⁶ Erken dönemde sebep ile illet kavramları gerçek anlamda ayrıştırılmamıştı. Kādî Abdülcebbar ile birlikte bu ayırım literatüre yansımıştır. Kādî Abdülcebbar’ın bu ayırımla amacı insanın özgür olduğunu göstermeye yöneliktir. Zira Kādî Abdülcebbar, insanın fiillerini illet kapsamında ele almaz. Nitekim ona göre illet insan fiillerine uygulanamaz. Kādî Abdülcebbar bu görüşünü illetin malûlünü zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek temellendirir. Sebepte ise durum farklıdır. Zira sebep, gerektirdiği fiilden ayrı olarak var olabilmektedir, yani sebep sebeplisinden bağımsız olarak var olabilmektedir. Dolayısıyla sebep-sebepli arasındaki ilişkide illet-malûl arasında var olan zorunluluktan

⁴⁰⁵ Burada Mu‘tezile’nin illetler konusunda on fırkaya ayrıldığı belirtilir, bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 389-391.

⁴⁰⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, s.408; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 388.

söz edilemez. Bundan dolayı Kādî Abdülcebbâr Tanrı'nın fiillerini illet ile ifade etmemektedir.⁴⁰⁷ Sonuç olarak İbn Sînâ Tanrı'nın fiilleri illet malûl ilişkisi üzerine bina ederken Kādî Abdülcebbâr ise, sebep-müsebbep üzerine bina etmektedir. Bundan dolayı kelâmcılar Tanrı "illet" kavramını kullanmamışlardır. İbn Meymun bu hususa dikkatleri çekip şöyle söylemektedir:

"Filozoflar yüce Allah'a "ilk illet" derler, kelâmcılar ise O'na "ilk sebep" veya "ilk illet" demekten kaçınırlar. Bunun yerine "fail" derler ve sebep fail arasında büyük bir fark olduğunu belirtirler. Çünkü onlara göre eğer Allah'a illet diyecek olursak malûlün de hemen var olması gerekir. Eğer fail dersek bunda mef'ûlün hemen var olması gerekmez. Çünkü fail bazen yaptığı işten önce bulunabilir. Bu söz kuvve hâlinde olan ile fiil hâlinde olanın arasındaki farkı göremeyenin sözüdür. Eğer illeti kuvve hâlinde kabul edersek o zaman malûlden önce bulunur. Ama fiil hâlinde illet varsa o zaman malûlün var olması zorunludur."⁴⁰⁸

Mu'tezile'nin aslah hakkındaki görüşleri yukarıda yapmış oldukları ayırım ile uyum için de midir?, diye bir soru yöneltilebilir. Yukarıda ve özellikle aslah konusunu ele aldığımız bölümde değindiğimiz gibi bu eleştiri, yukarıda gösterdiğimiz üç Mu'tezilî düşünürü yöneltilebilir. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ve özellikle Kādî Abdülcebbâr için bu eleştiri söz konusu değildir. Görüldüğü gibi tartışma konusunun temeli "zorunluluk" kavramı üzerinde gerçekleşmektedir. Nitekim her ne kadar Kādî Abdülcebbâr ve çoğu Mu'tezilî düşünürler, Tanrı'ya zorunluluk atfetmemek için sebep kavramını kullansalar da aslah ve vücûb 'allah kavramını sistemlerinde kullanmalarından ötürü Tanrı'ya zorunluluk atfettikleri iddia edilebilmektedir. Benzer durum İbn Sînâ için de geçerlidir zira onun benimsemiş olduğu illet-malûl ilişkisi, Tanrı'nın faillik özelliğini ortadan kaldırdığı gibi durmaktadır. Dolayısıyla tartışmayı felsefe ve kelâmda zorunluluk kavramı üzerinden devam ettirmeliyiz.

⁴⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, s. 74, 181.

⁴⁰⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, Cilt I, s. 41.

3.1.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'da Zorunluluk Kavramı

Çalışma boyunca işlemekte olduğumuz zorunlu ve (mümkün) varlık türleri düşünürlerimiz olan Kādî Abdülcebbâr ve İbn Sînâ açısından kabul edilen varlık türleridir. Konumuz gereği bu iki varlık arasındaki yaratmanın İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Eğer Tanrı fiillerini zorunlu olarak meydana getiriyor ise, bu Tanrı'da bir acizlik belirtisi olmaz mı? Eğer Tanrı iradesi ile bir fiilde bulunuyor ise, tercihte bulunmasına etki eden faktörler var mıdır? Ve buna bağlı olarak irade, bir “amaç” için bir işe koyulmuş olmuyor mu? Bir varlığın irade edebilmesi için kendi dışında irade edebilecek varlıkların bulunması gerekmez mi? Eğer var olan her şey illet-malûl ilişkisi bağlamında zorunlu ise insan nasıl özgür olabilmektedir?

Görüldüğü gibi “zorunluluk” kavramı beraberinde cevaplandırılması gereken pek çok soruyu beraberinde getirmektedir. Biz bu bölümde Tanrı-âlem ilişkisinde zorunluluk kavramını ele alacağız. Hedefimiz Tanrı'nın fiillerini ne şekilde meydana getirdiğine yöneliktir. Bunun yanında konu hakkında İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın geliştirdikleri düşüncelerin, Tanrı'da zorunluluğun olmadığı iddiaları ile değerlendirilecektir. Zira Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın irade sahibi olduğunu savunmasının yanında aslah ve vücûb 'alellah kavramlarını kullanmaktadır. Benzer durum İbn Sînâ için de geçerli olmaktadır. Ona göre de Tanrı illet olmakla beraber yaratmasında “rıza” olmaktadır. Bu bağlamda rıza ile illet nasıl bağdaşmaktadır?

Konumuza geçmeden önce her ne kadar daha önceki bölümde Tanrı ve mümkün varlığın İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'da neye tekabül ettiğine değinsek de konu bağlamında yine bu kavramlara müracaat edeceğiz. İbn Sînâ Tanrı-mümkün varlık ayrımı ile nedenselliği temellendirmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık, var olmak için bir sebebe/illete ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla konumuzun temeli olan sebep ve sebepli kavramları, karşılığını burada bulmaktadır. İbn Sînâ'ya göre hiçbir

sebebi olamayan tek varlık, zorunlu varlıktır.⁴⁰⁹ İbn Sînâ zorunlu ve mümkün varlık ayrımının yanında bir de “başkası sebebiyle zorunlu varlık” türünü eklemektedir. Bu varlık türünde her ne kadar “zorunlu” kavramı geçse de zâtî olarak hâlâ mümkündür. Burası anlaşılmadan İbn Sînâ’nın nazariyesi anlaşılabilir. Zira burası anlaşılmadığında İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu nazariyenin “deist” bir nazariye olduğu kanaati ortaya çıkabilmektedir. Zira mümkün varlık Tanrı vasıtası ile zorunlu olduğuna göre varlığını kendisi idame ettirebilir. Daha önceki mümkün-hâdis ayrımını ele aldığımız alt başlıkta gösterdiğimiz gibi, buradaki zorunluluk zâtî olmadığından ve zorunluluğu Tanrı’nın ona etki ettiği sürece olduğundan deist bir söylem İbn Sînâ için söz konusu olmamaktadır. Buraya kadar ortaya koyduğumuz üzere İbn Sînâ’nın söylemini ve nazariyesini nedensellik üzerine inşa ettiğini söyleyebilmekteyiz. Zira Tanrı neden/illet olmakta, âlem ise nedenli/malûl olmaktadır. Yaratma konusu, Tanrı ile âlem arasındaki ilgiyi açıkladığından, sebep ve sebepli ilişkisini ele almak kaçınılmaz olmaktadır. Yani Tanrı yaratan, âlem yaratılan olduğundan yaratma bunlar arasındaki ilgi olmaktadır. Bir başka ifade ile Tanrı neden, âlem nedenli ve aradaki ilgi ise nedensellik olmaktadır.

Şunu baştan söylememiz gerekir ki bizim bu başlık altında ana hedefimiz İbn Sînâ’nın illet görüşünü ortaya koymak değildir. Bizim asıl hedefimiz İbn Sînâ’nın yaratma düşüncesinde nedenselliğin oynadığı roldür. Konu bağlamında İbn Sînâ’nın neden türlerine değinmekle yetineceğiz. Zira Tanrı’nın ne tür nedenle fiil yaptığını bu tür varlık nedenleri ile anlayabilmekteyiz. Üzerinde duracağımız diğer bir konu da Tanrı’nın gâye nedenle mi yoksa fail nedeniyle mi fiil yaptığı konusudur. Zira eğer Tanrı gâye neden ile fiil yapıyor ise, İbn Sînâ’nın kelâmcılara yönelik Tanrı’nın sebep vasıtası ile fiilde bulunmasına yönelik eleştirisi anlamsız olmaktadır. Daha sonra göstereceğimiz gibi Tanrı’nın fiilde bulunması konusunda İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar’ın ayrıştığı en önemli nokta Tanrı’nın irade ile fiil yapması konusu olacaktır. Biz İbn Sînâ’nın

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l - 'Arûdiyye*, s. 35-36.

nedensellik görüşünü ve yaratma ile olan bağımlı marangoz örneği ile ortaya koymakla başlayacağız. Konumuz gereği gâye sebep ile fail sebep üzerinde ağırlıklı duracağız. Gâye sebep masanın yapılmasına ön ayak olan şeydir. Bu bağlamda gâye sebep masa üzerinde yazı yazılmasını amaçlamaktadır. Fail neden ise bir işi doğrudan doğruya bizzat ortaya koyan ve yapandır. Masayı yapan marangoz buna tekabül eder. Masanın şekli (yuvarlak, dik dörtgen vb.) ise surîdir (şekilsel nedendir). Maddesel sebep ise masanın maddesidir. Bu örnekte gerçek sebep olarak gâye ve fail sebep görünür. Maddî ve surî sebep daha çok yardımcı sebep olmaktadır. Bunun böyle görünmesinin birkaç sebebi vardır. Gâye ve fail sebep varlık verebilir iken surî sebep ve maddî sebep varlık verememektedir. Masanın şekli bir şeyin yapılmasında ön ayak olmadığından ve o şeyi kendisi de yapmadığından sebep olarak görünmez.⁴¹⁰ Bu örnekte İbn Sînâ, fail sebebin kapsamının hem ay üstü hem de ay altı âlemi (fizik-metafizik) kapsadığını söyler. Burada önemli olan nokta İbn Sînâ'nın ay üstü ve ay altı âleminde fail sebebin farklı olduğudur. Buna göre ay altı âlemde (fizik) fail sebep, kuvveden fiile çıkarma işlevi görüp hareketin ilkesi konumunda iken, ay üstü âlemde (metafizik) ise hem hareket hem de varlık verme konumundadır.⁴¹¹ Bu ayrım, İbn Sînâ ile kelâmcılar arasındaki farkın anlaşılması için son derece önemlidir. Bunun üzerinde daha sonra duracağız.

Gâye sebebi İbn Sînâ en genel anlamıyla, bir şeyin kendisi için meydana geldiği (li-eclihî yekûnu'ş-şey') olarak tanımlar.⁴¹² Burada önemli olan nokta bu tanım ile gâye sebebin, iradî ve iradî olmayan varlıklar için geçerli olmasıdır.⁴¹³ İradî varlıkta gâye sebep belli bir amaca doğru sevk etmektedir.⁴¹⁴ Yukarıda masa marangoz örneğinden hareketle yazı yazmak gâye amaç olmaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ fail sebepte olduğu

⁴¹⁰ Francis H. Parker, *Logic as a Human Instrument*, (New York: Harper & Brothers Publisher, 1959), s. 223.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ'*: *Metafizik* c. II, s. 2.

⁴¹² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ'*: *Fizik* c. I, s. 64; a.mlf., *Kitâbu'ş-Şifâ'*: *Metafizik* c. II, s. 29.

⁴¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ'*: *Fizik* c. I, s. 15.

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ'*: *Fizik* c. I, s. 65.

gibi açık bir ayrıma gitmese de söylemlerinden zımmen de olsa bir ayrım yaptığı söylenebilir.⁴¹⁵ Zira İbn Sînâ konu hakkındaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Bu [açıklamalar], gâye sebebin oluşta (fi'l-kevn) [; yani oluş ve bozuluşla ilgili] olduğu zaman söz konusu olur. Gâye sebep oluşta olmadığı; [...] varlığı oluştan daha yüce olduğu zaman diğer sebeplerin hiçbiri onun [varlığının] sebebi olamaz. Yine gâye sebep, kendinde varlık sahibi olan Bir'le ilişkili olduğunda hiçbir sebep O'nun varlığının sebebi olamaz. O hâlde gâye sebep, [oluş ve bozuluş dünyasıyla irtibatlı olmadığı bu durumda] diğer sebeplerin sebeplisi değildir.”⁴¹⁶

Görüldüğü gibi iktibas edilen metinden hareketle İbn Sînâ zımmen de olsa gâye sebep arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre ay altı âlemde gâye sebep, iki yönlüdür. Birinci yönü mahiyet yönünden diğer sebeplerin sebebidir. Dolayısıyla onlardan öncedir. İkinci yönü ise, dış dünyada mevcut olduğunda sebepli durumda olup onlardan sonradır. Ay üstü âlemde ise gâye sebep, hiçbir şekilde diğer sebeplerin sebeplisi olmaz. Dolayısıyla hiçbir şekilde onlardan sonra olmaz. İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi çerçevesinde konuyu ele aldığımızda çözülmesi gereken diğer bir konu da zorunlu varlıktan feyz (taşma) meselesidir. Zira Zorunlu varlıktan taşan varlık, Tanrılık ve Tanrı'nın parçasını taşımakta mıdır sorusu kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim taşmak, taşıdığı kaynaktan bir şeyler içerir. İbn Sînâ bu sorunsalı dâhili ve hârici sebepler ayrımı ile cevap vermektedir. Buna göre sebeplisine dâhil olup onun yapısında bulunana dâhilî, sebeplisinin yapısında bulunmayana ise hâricî denir. İbn Sînâ bunu şöyle tanımlar:

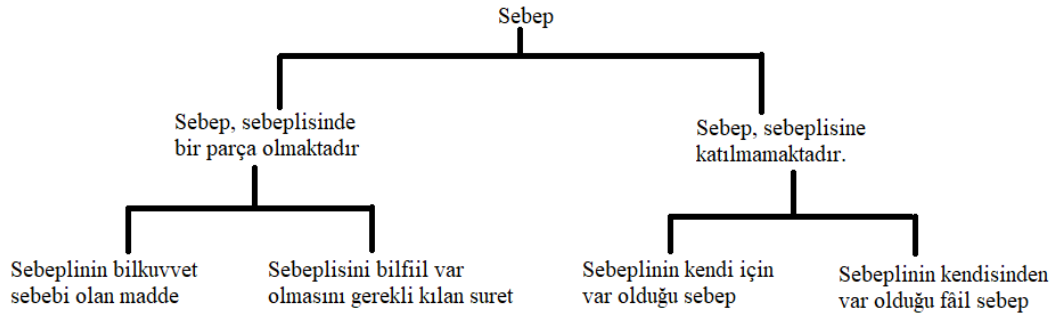
“[Sebebin kendisine] bitişmiş olduğu sebeplinin sebebi, ya sebeplinin varlığının bir parçasıdır (cuz'u kıvâmihî) ya da değildir. Sebep, sebeplinin varlığının bir parçası olduğunda ya [söz konusu parça,] sandalyenin ahşabı örneğinde olduğu gibi bilkuvve bir sebepli olarak kendi başına bırakılmış bir şeydir –[ki bu] maddedir- ya da “yataklık” örneğinde olduğu gibi vücûda gelmesi, sebeplisinin bilfiil olarak var olmasını zorunlu kılan bir şeydir ki [bu] da sûrettir. Şayet sebep [sebeplisine katılan] bir parça değilse sebeplinin sebebin bir parçası olması mümkün değildir. [...] Ayrık olan (mufârakun)

⁴¹⁵ Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 40.

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ'*: *Metafizik* c. II, s. 40.

[böyle bir sebep], ya [şeyin] kendisi için olduğu gâye sebeptir ya da şeyin kendisi için değil de kendisinden olduğu faildir.”⁴¹⁷

İktibas edilen metinden hareketle İbn Sînâ'nın sebepleri ikiye ayırdığını görmekteyiz. Birincisinde sebep, sebeplisinde bir parça olmaktadır. İkincisinde ise sebep, sebeplisine katılmamaktadır. Sebebin sebeplisinde bir parça olanlar da ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan biri, sebeplinin bilkuvve sebebi olan madde olup İbn Sînâ buna örnek olarak masanın varlığına dâhil olan ahşap örneğini verir. İkincisi ise sebeplisini bilfiil var olmasını gerekli kılan surettir. Buna yatak olma sûreti, yatağın maddesine şekil vermektedir. Sebebin, sebeplisine dâhil olmayanlar da iki kısımdır. Birincisi sebeplinin kendi için var olduğu gâye sebep olup ikincisi sebeplinin kendisinden var olduğu fail sebeptir. Masanın üzerinde yazı yazılması amacı gâye sebep olmaktadır. Burada önemli olan nokta maddî ve surî sebepler, sebeplisinde bir parça bir parça olmakta iken gâye ve fail sebep ise sebeplisinde bir parça olmamaktadır. Fail sebebe, örnek ise sandalyeye fail olan marangoz gösterilmektedir. Zira marangoz, sandalyenin bir parçası olmamaktadır.



Şekil 2

Sistem felsefecisi olan İbn Sînâ dâhilî ve hâricî ayırımından mahiyetin ve varlığın sebebine geçmektedir. Buna göre İbn Sînâ'nın olgunluk dönemi eserlerinden biri olan *İşarât*'ta, "mahiyet'in" sebeplerinin "varlığın" sebeplerinden farklı olduğu gösterilmeye

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 243-244. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 237; Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, s. 44.

çalışılmıştır. İbn Sînâ burada daha önce yapmış olduğu dâhilî ve hâricî sebepleri mahiyet ve varlık sebepleri ile harmanlar. Buna göre maddî ve surî sebepler mahiyetin, fâil ve gâye ise varlığın sebepleri olmaktadır.⁴¹⁸ Burada bizim için önemli olan nokta İbn Sînâ'da Tanrı gâye sebep midir yoksa fâil sebep midir sorusudur. Zira eğer Tanrı gâye sebep ise bir amaç için hareket etmiş olacaktır. Eğer fâil sebep ise, o zaman hangi manada fâil olduğu önem arz etmektedir. Nitekim kelamcılara göre bir failden söz edebilmemiz için tercihte bulunabilen varlıktan bahsetmemiz gerekmektedir. İbn Sînâ ise iradeyi Tanrı'ya yakıştıramamaktadır. Peki, İbn Sînâ faillik ile iradesizliği nasıl bağdaştırmaktadır? Önce Zorunlu varlığın gâye mi yoksa fâil sebep mi olduğuna değinelim. Ona göre ilk sebep, her şeye varlık veren metafizik anlamında fâil sebeptir. Zira o bunu şöyle ifade eder:

“Metafizikçi filozoflar, fâil [sebeple]le tabiat filozoflarının kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil; âlem için Tanrı gibi varlığın ilkesini ve varlık veren [sebebi] kastederler. Oysa tabii fâil sebep, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle tabiat ilimlerinde varlık veren [sebeple] hareketin ilkesidir.”⁴¹⁹

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın metafizik anlamında varlık verenden kastı zorunlu varlıktır. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki bu söylemden hareketle zorunlu varlık sadece fâil sebeptir çıkarımı yapılmaması gerekir. Zira İbn Sînâ için zorunlu varlık hem fâil sebep hem de aynı zamanda iyiliğin kaynağı ve yaratılanların kendisine doğru yöneldiği bir gâye sebeptir.⁴²⁰ Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın kelâmıcılara yönelik yapmış olduğu sebep/amaca yönelik Tanrı'nın fiilde bulunması eleştirisi onun Tanrı'ya gâye sebep demesi ile çok farklıdır. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın eleştirisi konusu ettiği Tanrı'nın gâye sebep olması, yani bir sebep/amaç uğruna

⁴¹⁸ Robert Wisnovsky, “Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes”, *Before and After Avicenna* içinde. Ed. David Colum Reisman, (Leiden: Brill, 2003), s. 67.

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ'*: *Metafizik* c. II, s. 2.

⁴²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 274; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 127.

fiilde bulunması, fakat İbn Sînâ'nın Tanrı'nın gâye sebep olmasından kastı, Tanrı dışındakilerin onun gibi olma arzusudur.⁴²¹ Nitekim İbn Sînâ zorunlu varlık dışındakilerin Zorunlu varlığa yönelmesini şöyle ifade etmektedir:

“[İlk Hareket Ettirici,] herhangi bir kasıt ya da arzuyla değişime uğramaksızın hareket eden şeyi hareket ettirir. [Çünkü] O, hareket eden şeyin kendisine doğru yöneldiği gâyenin ve [nihâî] amacın (ğarad) ta kendisidir. O, maşuk olması bakımından yalnızca maşuktur. [Yine] O, [kendisine] âşık olan nezdinde hayrın ta kendisidir.”⁴²²

Varmış olduğumuz noktayı daha anlaşılır kılmak için şimdiye kadar İbn Sînâ'nın ne yapmaya çalıştığını özetlemekte fayda vardır. İbn Sînâ önce varlıktan hareketle bir tasnife gider. Bu tasnife göre zorunlu varlık ve var olmak için bir sebebe muhtaç olan mümkün varlıktan söz etmektedir. Böyle bir yol izlemesinin sebebi nedenli olan mümkünün var olabilmesi için bir nedene/zorunlu varlığa ihtiyaç duymasıdır. Zira böylece her şeyi Tanrı'nın fiiline muhtaç hâle getirmektedir. Dolayısıyla illiyet/sebeplilik teorisinin kapısını açmaktadır. Daha sonra fail, gâye, maddî ve surî sebepleri açıklar ve aralarındaki farka vurgu yapar. Maddî ve sûri sebepleri dâhilî, gâye ve fâil sebepleri ise haricî olarak adlandırmaktadır. Bu yolu seçmesinin birkaç sebebi vardır. Birincisi sebebin sebeplisine dâhil olmaması ve zorunlu varlığın basitliğini korumaktır. Diğer bir sebebi ise sebeplisine dâhil olmayan fâil sebep ile gâye sebep arasındaki farkı ortaya koymaya yöneliktir. Varmış olduğumuz sonuçta fiil yapma konusunda İbn Sînâ'da Zorunlu varlık fâil sebeptir.

Peki, Zorunlu varlığın fâil sebep olmasındaki “fail” kavramı kelâmcıların “fail” kavramına tekabül etmekte midir? Kanaatimizce bu mesele İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr arasındaki fikir ayrılığının temelini oluşturmaktadır. Zira Tanrı'nın zorunlu fiil yapıp yapmadığı konusu, Tanrı'nın failliğiyle alakalıdır. Dolayısıyla İbn

⁴²¹ Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 51, 62, 72, 80, 160.

⁴²² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 299. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bir gâye sebep olarak ne şekilde hareket ettirdiğine dair ayrıntılı açıklamaları için bkz. a.g.e., 301-303.

Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr'ın "fâil" kavramını nasıl tanımladıkları önem arz etmektedir. Göstereceğimiz gibi İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr, Tanrı'nın fâil olmasını farklı tanımlamaktadırlar. Konuya geçmeden önce İbn Sînâ'nın temel aldığı iki noktaya değinmemiz gerekmektedir. Birinci nokta İbn Sînâ için Tanrı'nın en önemli niteliği "kendine yeten" olmasıdır. Bu düşüncenin temeli Aristo'ya dayanmaktadır. Aristo bu ilkeyi koruma adına Tanrı'nın âtil görünümlü olmasını dahi kabul etmiştir. Bunun sonucunda Tanrı yaratmamaktadır. Zira Aristo'ya göre yaratma, bir şeye ihtiyacı duyma vehmi yaratmaktadır. Bu problemi aşmak için Tanrı dışında ve Tanrı'nın yaratmadığı maddenin varlığını kabul etmiştir. Bu madde Tanrı'ya arzu ile yönelmektedir.⁴²³ Aristo'nun bu çözüm yolu ile Tanrı "kendine yeten" olarak zarar görmemektedir. İbn Sînâ, Tanrı'nın âtil olması problemini yukarıda gösterdiğimiz ve vurguladığımız gibi iki yönlü çözmeye çalışmıştır. Birincisi zorunlu-mümkün ayrımının temelini oluşturan varlık-mahiyet ayrımı ile varlığa çıkmak için mümkün varlığı Tanrı'ya muhtaç kılmıştır. Dolayısıyla ikinci nokta olan Tanrı'nın varlık verme özelliğini ortaya koymuş oldu. İbn Sînâ'nın Tanrısı, Aristo'nun Tanrısı'ndan farklı olarak varlık veren bir Tanrı konumu aldı. Peki, Aristo'nun endişesi olan yaratmanın amaca yönelik olduğu problemini İbn Sînâ nasıl çözmektedir? İbn Sînâ'da Tanrı, yaratılanlar için varılması istenilen bir gayedir. Bunun yanında İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlık fâil olup varlık da vermektedir. Kādî Abdülcebbâr'a göre fâil, tercihte bulunabilme özelliği taşıyana söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre ise, iradesiz yapılan işler de fâilin fiili olmaktadır. Zira İbn Sînâ, irade niteliğini zorunlu varlığa atfetmeyi eksiklik olarak görüp, yukarıda da gösterdiğimiz gibi zorunlu varlığı fâil neden olarak görmektedir. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre irade sahibi olmayan da fail olmaktadır.

⁴²³ Bkz. İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyü' Anlayışı Üzerine," *Nazariyat*, C. 2 no:3 (Ekim 2015): 35-74.

İbn Sînâ, fail kavramının ve buna bağlı olarak fail nedenle ilgili tasavvurun yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. İbn Sînâ söz konusu yanlış tasavvuru şu şekilde ifade etmektedir:

“Halkın fail olarak adlandırdığı fail, gerçekte onların fail yaptığı bakımdan fail değildir. Çünkü onlar, o şeyin daha önce fail olmadığına dikkate alınması gerektiği bakımından onu fail yapmaktadır. Dolayısıyla o, illet olması bakımından değil, illet olması ve beraberinde gerekli bir durum olması bakımından fail olmaktadır. Çünkü o, etkisinin bulunmadığı bir şeyin itibara alınmasıyla beraber etkisinin bulunduğu şeyin itibara alınması bakımından fail olmaktadır. Adeta illet, kendisinden alınmayan şeye bitişik olarak kendisinden alınan şey bakımından fail olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle onların fail adını verdikleri her şeyin, zorunlu olarak daha önce bir kez fail olmamış, sonra irade etmiş ya da zorlanmış olması veya daha önce bulunmayan bir durumun ona ilişerek daha önce bilfiil değilken bu şeyin ilişmesiyle birlikte onun zatının bilfiil illet haline gelmiş olması şarttır. Dolayısıyla halka göre o şey yalnızca bilfiil illet bakımından değil, bilkuvve illet olmasından sonra bilfiil illet olması bakımından fail olmaktadır. Şu hâlde halkın fail dediği her şeyin, münfail dediği şey olması gerekmektedir. Çünkü onlar o şeyi, ona ilişkin ve bir şeyin önce yok iken ondan varlığının sudûr etmesini sağlayan hâdis bir durumun birlikteliğinden yoksun kılmamakta.”⁴²⁴

İbn Sînâ'nın bu değerlendirmesinde her ne kadar hedef kitle halk ise de Kādî Abdülcebâr ve onun gibi düşününlerin görüşünü de kapsamaktadır. Zira onlara göre Tanrı daha önce o eylemde bulunmaz iken daha sonra bulunabilmektedir. Burada önemli olan nokta şudur ki, İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık irade sahibi değildir, bunun yanında irade sahibi olmayanın fail olduğunu savunduğunu göstermiştir. İbn Sînâ bunu şu ifadelerle açık olarak ortaya koymaktadır, “Onlar yanan bir ateş gördüklerinde ateşin yanmanın faili olduğunu kabul etmezler, bunun gibi akan suyu da akmanın faili

⁴²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik* c. VI/1, s. 7-8.

görmezler.⁴²⁵ Görüldüğü gibi İbn Sînâ, irade sahibi olmayı da fail olarak kabul etmektedir.

İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirisini anlamamız için onun failin tanımı/mahiyeti hakkındaki görüşleri önemlidir. Zorunlu varlığın iradesi alt başlığında "irade" kavramının İbn Sînâ'da neye tekabül ettiğini ortaya koymuştuk. Orada İbn Sînâ'nın iradeyi Tanrı'ya yakıştıramadığını gösterdik. Zira ona göre "irade" muhtaçlığı gerektirmektedir. Bu konuda da "irade" kavramına değineceğiz. Fakat burada ele alacağımız "irade" nedensellik bağlamında olacaktır. Onun zorunlu varlığa fail sebep dediğine yukarıda değindik. İbn Sînâ fail nedenleri ikiye ayırmaktadır. Bunlar zâtî olarak fail olan ile zâtı gereği fail olmaktadır. İbn Sînâ, zâtı gereği fail olmayanları eksik neden olarak görmektedir. Bu eksik nedenin kapsamına tabiat, zaman, şart, alet ve kelâmcılar için olmazsa olmaz niteliği olan "irade" girmektedir.⁴²⁶ İbn Sînâ'nın görüşlerini topladığımızda iradenin eksik neden olduğunu ve zorunlu varlıkta olmasının yanlış olacağını, zira zorunlu varlıkta bulunan tam neden olduğunu savunmasının sonucu olarak zorunlu varlığın zâtı var olduğunda eserin var olmadığı bir durum söz konusu olmamaktadır. Tanrı'nın iradesini irdelediğimiz alt başlıkta gösterdiğimiz gibi İbn Sînâ sudûr nazariyesinde zorunlu varlığın tabî bir şekilde hareket ettiğini göstermez. Zira ona göre Tanrı yarattığından hoşnuttur.⁴²⁷

Kādî Abdülcebâr'da zorunluluk kavramını ele alırken müracaat etmemiz gereken birkaç kavram vardır. Kādî Abdülcebâr ile zorunluluk kavramını yan yana getiren durum onun Tanrı için kullanmış olduğu vücûb 'alellah ve aslah kavramlarıdır. Bu konuyu "Felsefe ve kelâmda zorunlu mümkün ilişkisi: Felsefî İllet-Mal'ül ile imkân ilişkisi- Kelâmi Salah-Aslah ile imkân ilişkisi" alt başlığında teferruatlı ele aldığımızdan burada konu bağlamında ele alacağız. Dolayısıyla üzerinde duracağımız kavramlar

⁴²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik* c. VI/5, s. 43.

⁴²⁶ İbn Gaylân el-Belhî, *Hudûsu'l-âlem*, s. 85.

⁴²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': ilâhiyyât*, s. 327.

vücûb ‘alellah ve aslah olacaktır. Yukarıda da İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr’ın ayrıştığı kavramın “fail” olduğuna değinmiştik. Zorunlu olarak bu kavram üzerinde de duracağız. Son olarak “dâî” kavramı üzerinde duracağız. Zira eğer dâî Tanrı’yı fiil yapmaya zorlar ise Kādî Abdülcebbâr’ın ortaya koyduğu sistem tutarsız olmakla beraber İbn Sina’ninkinden farklı olmayacaktır.

Kādî Abdülcebbâr’ın âlemin zorunlu olarak yaratılıp yaratılmadığı meselesi hakkındaki görüşlerine daha önce değinmiştir.⁴²⁸ Orada Kādî Abdülcebbâr’ın âlemin Tanrı tarafından zorunlu olarak yaratılmadığını benimsediğini gösterdik. Zira ona göre teklif bağlamında gündeme gelen, Tanrı’ya zorunlu olan mükafat ve ceza ile ilgili huşular haricinde, hiçbir şey ona vâcip değildir.⁴²⁹ Vardığımız sonuca göre Kādî Abdülcebbâr’ın yaratma hakkındaki görüşlerinden Tanrı’ya herhangi bir zorunluluk atfedilmemektedir.⁴³⁰

3.2. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr’da Hareket ve Zaman

3.2.1. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr’da Hareketin Mahiyeti

Tezimizin konusu olan yaratmada iki önemli varlık türü olan zorunlu ve mümkün varlık türlerini ele aldık. Bu iki varlık türünün İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr’da neye tekabül ettiğini ortaya koyduk. Daha sonra bu iki varlık türünün ne şekilde bir ilişki içerisinde olduğunu irdeledik. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr’da mümkün varlığın var olabilmesi için zorunlu varlığa muhtaç olduğunu tespit ettik. Dolayısıyla bu iki tür varlık arasında bir münasebetin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu münasebetin zorunlu olup olmadığını yukarıda irdelemiştik. Bu bölümde ise “zaman” kavramını ve bunun Kādî Abdülcebbâr’da neye tekabül ettiğini irdelememizin birkaç sebebi vardır. Bunların başında yaratmanın bir başlangıcı olup olmaması meselesi gelmektedir. Zira ileride

⁴²⁸ Bkz. İkinci bölüm: İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr’da Zorunlu ve mümkün ilişkisi

⁴²⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 54.

⁴³⁰ Bu sonuca nasıl vardığımız için bkz. İkinci bölüm: İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr’da Zorunlu ve mümkün ilişkisi

göstereceğimiz gibi kelâmın ve felsefî geleneğin yaratma bağlamında ayrı düştüğü en önemli konulardan biri bu meseledir. İkincisi ise iki varlık türünün varlığından söz ettik. Eğer biz iki varlık türünü, yani Tanrı ile âlemi, yan yana değerlendirirsek “zaman” işin içine girmektedir. Nitekim hangisinin daha önce olduğu merak edilmektedir. Bunun yanında acaba biri diğerinin varlığa çıkması için ön ayak mı oldu? gibi sorular zamanla ilgili olup insanın iki varlık arasındaki münasebeti anlaması için geliştirdiği sorulardır.⁴³¹ Burada iki varlık türü kendi zatları açısından ele alındığında zaman söz konusu olmayacağı yönünde bir itiraz sunulabilir. Buna örnek olarak İsmail’i tek, Mahmut’u da tek olarak ele alabiliriz ve burada zaman söz konusu olmamaktadır. Yukarıda özellikle “yan yana” ifadesini kullandık, zira İsmail ile Mahmud’u yan yana koyup değerlendirdiğimizde “zaman” kavramı için içine girmektedir. İsmail ile Mahmut arasındaki münasebet baba oğul, abi kardeş münasebeti olabilmektedir. Dolayısıyla kimin önce kimin sonra olduğu önem taşımaktadır. Bundan dolayı “zaman” kavramını nedensellik ile değerlendirmek için aynı bölüm altında ele aldık. Sonuç olarak zaman, iki şey arasındaki münasebet kurulduğunda ortaya çıkmaktadır.⁴³² Burası son derece önemli bir noktadır. Zira eğer zaman iki şey arasındaki münasebet ile ortaya çıkıyor ise o zaman “âlem ile Tanrı arasındaki münasebetin ne zaman” olduğu önem kazanmaktadır. Acaba zaman iki varlık türünün münasebeti dışında kendi kendine var olan bir varlık olamaz mı? Görüldüğü gibi *zamanın* mahiyetinin İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr için neye tekabül ettiği önem taşımaktadır. Konuya İbn Sînâ’nın zamanı hakkındaki görüşlerini göstererek başlamak istiyoruz. Tezimizin başından beri İbn Sînâ’nın tüm görüşlerinin ay üstü ve ay altı âlem ayrımı kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştik. Zira İbn Sînâ ele aldığı tüm konuları bu ayrıma göre oluşturmuştur. Zaman kavramının İbn Sînâ’da neye tekabül ettiğini hedeflediğimizden bizde bu ayrıma göre konuyu ele alacağız. İbn Sînâ bu ayrımı zaman için de

⁴³¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Yaratma*, s. 61-64.

⁴³² Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Yaratma*, s. 63.

yaptığından, konuyu bu ayrıma değinmeden ele almak konunun anlaşılmasını zora sokmaktadır. Zira bu ayrım baştan yapılmadığında ay üstü ve ay altı âlem ayrımı yokmuş gibi konuyu ele alma gibi riskli bir yönü vardır. Fakat görüleceği gibi İbn Sînâ bu ayrıma önem verip bu ayrıma dayalı olarak farklı “zaman” tanımları vermiştir. İbn Sînâ’nın zaman hakkındaki bu ayrımı bize, onun zaman hakkındaki görüşlerini ve yaratma kapsamında hangisini kastettiğini gösterecektir. Aslında İbn Sînâ ay altı âlem için zaman kavramını kullanmaktadır. Ay üstü âlem için dehr ve zorunlu varlık için sermed kavramını kullanmaktadır.⁴³³ Şimdi zamanın mahiyeti konusunu ele alalım. Yukarıda gösterdiğimiz gibi ona göre üç basamaklı zaman anlayışı vardır. Dolayısıyla üç farklı zaman ve buna bağlı olarak üç zamanın farklı mahiyeti vardır.⁴³⁴

İbn Sînâ’nın savunduğu üç zaman şöyledir:

- 1) Zaman (ay altı âlem)
- 2) Dehr (süre; ay üstü âlem)
- 3) Sermed (Tanrı)

Burada dikkatten kaçmaması gereken husus şudur ki, İbn Sînâ bu üç kategoriye “zaman” kavramı içerisinde değerlendirmektedir. Bu konuya yine döneceğiz.

İbn Sînâ’nın zaman hakkındaki düşünceleri onun karşı olduğu “zaman” anlayışını ortaya koymakla başlayalım. Zira böylece İbn Sînâ’nın zaman hakkındaki görüşü daha net olmaktadır.

İbn Sînâ zaman hakkında fikir ileri sürenleri şöyle aktarmaktadır:

- 1) Zamanın varlığını kabul etmeyenler. Bu görüşte olanların kendi görüşünü delillendirdiği birkaç delil vardır. Bunlara göre zaman ya bölünebilir veya bölünemez.

Zaman hakkında konuştuğumuzda, günler, haftalar ve yıllar hakkında

⁴³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, C. III, s. 94; İbn Sînâ, *en-Necât*, C. II, s. 213-214.

⁴³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, C. II, s. 213-214; Fahrüddîn er-Râzî, *Lübâbü’l-İşârât ve’t-Tenbihât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Mısır: Mektebetü’l-Ezheriyyetü Li’t-Türâs, 1986), s. 159; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, C. III, s. 94.

konuştığımızdan bölünebilir olduğunu göstermiş olmaktayız. Dolayısıyla zaman bölünebilir. Yine bunlara göre bölünebilir olması iki noktayı gerektirir. Bunlar; a) Bölümlerin bütünü bir arada mevcuttur, b) Bölümlerin bir kısmı mevcut diğeri ise mevcut değildir. A noktası değerlendirildiğinde bölümlerin bir arada bulunmasının imkânsız olduğu anlaşılacaktır. Zira bölümler/bölünenler geçmiş ve gelecekte ibaret olup bir arada bulunmaları imkânsızdır. B noktasına tekabül edebilecek husus “an”dır. Fakat “an” bu düşünürlere göre zaman değildir. Zira an ne geçmiş ne gelecektir. Zira bu satırları yazdığımızda bile “an” geçmiş olmaktadır. Aynı bunun gibi gelecek de “an” değildir, zira tam bu sırada “an” geçmiş olmaktadır. İkisi aynı anda bir yerde bulunamayacağı için zaman yoktur.⁴³⁵

2) Bu gruptakilere göre ise zaman zihni bir varlıktır. Yani bunlara göre zaman, hareket eden iki noktanın birine yaklaşması veya uzaklaşması sonucu zihinde meydana gelen bir tasavvurdan ibaret olup dışarıda mevcut değildir. Zira dışarıda bir noktaya ulaştıran bir araç yoktur. Nitekim onlara göre bunu zihin yapmaktadır.⁴³⁶

3) Zaman ezeli ve zorunludur. Bu görüşü savunanlara göre zaman vâcibü'l-vücûd olup hareketle bir ilgisi yoktur. Yani hareket olmasa dahi varlığı mevcuttur. Bunlara göre zamanı inkâr etmek veya kaldırmak, öncelik ve sonralık gerektirdiğinden ve zaman, öncelik ve sonralıktan ibaret olduğundan varlığı ispatlanmış olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir varlık ezeli bir varlık olup, varlığı da kaldırılamayan ‘araz olmadığından, cevher olmaktadır. İşte buna dehr (süre) denilmektedir.⁴³⁷

İbn Sînâ yukarıda gösterdiğimiz üç görüşe karşıdır. Burada üçüncü nokta özellikle dikkate alınmalıdır. İbn Sînâ'nın bu düşünce ile arasında ince bir fark vardır. Zira göstereceğimiz gibi İbn Sînâ aynı söylemleri zamanın ezeli olduğunu ispatlamak için

⁴³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Fizik* c. I. s. 190-192.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Fizik* c. I. s. 192.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Fizik* c. I. s. 192-193.

kullanmaktadır. Şimdi İbn Sînâ'nın zamanın mahiyeti hakkındaki görüşlerini aktaralım.

İbn Sînâ zamanın mahiyetini bir örnek üzerinden temellendirir.

İbn Sînâ a ile b noktasını kabul edelim deyip görüşünü bunun üzerinden inşa etmiştir. İbn Sînâ aynı istikamette hareket eden iki cisim alalım diyor.

a) Hızı aynı olan iki cismin harekete beraber başladığını varsayar isek mesafeyi beraber bitirmiş olurlar.⁴³⁸

b) Bu iki cisimden biri önce başlamış olup beraber durmuş olsunlar. Bunun sonucunda önce başlayan mesafeyi bitirmiş olup diğeri henüz bitirmemiş olmaktadır.

c) Hızları farklı olan iki cismin beraber başladığı varsayalım. İkisinin aynı anda durduğunu varsaydığımızda, hızlısı mesafeyi bitirmiş, yavaş olanı ise bitirmemiştir.

İbn Sînâ buradan şu sonuca varmaktadır. Yukarıdaki tüm olaylar bu ihtimallerin imkânı (bu bağlamda oranı vardır), ona göre bu a ile b noktası arasında belli bir *imkânın* olduğunun ispatıdır. Burası son derece önemlidir. Zira İbn Sînâ, zaman anlayışını “imkân” kavramı üzerinden temellendirir. Yukarıdaki örnek üzerinden devam edip a örneğini ele alalım. Eğer a örneğindeki iki cisim a örneğinden iki kat daha hızlanırsa, a ile b arasındaki imkân yarıya düşmüş ve imkân bölümlenmiş olur. Tam da burada İbn Sînâ temelini oturtur. Zira bölümlenen her şey bir tür miktar veya miktarlı (miktar sahibi) olmaktadır.⁴³⁹ Peki, bu miktar neye tekabül etmektedir? Ona göre miktar (imkân) mesafenin miktarı olmamaktadır. Zira her ne kadar hareket eden cisim mesafenin miktarında birleşse de bu imkânın miktarında değişirler. Çünkü hızlı olanın yarım saatte aldığı yavaş olan bir saatte almaktadır. Bu miktar hareket eden cismin miktarı da olmamaktadır. Zira cismin miktarı olduğunu varsaydığımızda, miktarının artması ile cismin büyümesi gerekmektedir. Ayrıca bu miktar hareketin hızlılığının ve yavaşlığının da ölçüsü değildir. Zira mesafenin, yani a noktasından b noktasına hareket,

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Fizik* c. I. s. 198-199.

⁴³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Fizik* c. I. s. 199.

hızlılık ve yavaşlık bakımından mesafenin yarısı kadar eşit olsa da miktarda eşit olmamaktalar. Örnek olarak süratli olan on kilometre, yavaş olan ise bir kilometre yol almaktadır, hareketin bu miktarı, hızlılıktan farklıdır. Burada son derece önemli bir nokta vardır. Burada önceki ve sonraki arasında *hareketlerin vuku bulma imkânına* ait miktar (imkân) vardır. Bu miktar vuku bulmuş cismin, mesafenin ve özellikle hareketin miktarı olmayan bir mesafedir (imkândır). Bu imkân (yani önceki ve sonraki arasında vuku bulma imkânı) kendi kendine var olan bir varlık değildir. Bu imkânın bir konusu/mevzusu olmakla birlikte bir durumsallıktır. Bu durumsallık beyazlık gibi sabit de değildir. Bu durumsallık devamlı akıp gitmektedir, yani yeniden var olan bir imkândır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zaman arada mesafe bulunan bir yerden bir diğerine geçen öncesi ve sonrası olan hareketin miktarı (ölçüsü) olmaktadır ve bu miktar zamanın mahiyeti olmaktadır.⁴⁴⁰ Burası son derece önemlidir. Zira her ne kadar zaman tanımında imkândan söz edilse de madde ile ilişkili olduğundan maddesel yönü vardır. Nitekim hareket madde ile ilişkilidir.

Yukarıda İbn Sînâ'nın üç tür zaman anlayışı olduğuna değinmiştik. Eğer bu ayrıma itibar edilmez veya göz ardı edilirse onun zaman hakkındaki görüşleri birbiri ile karıştırılır. Bu ayrımı yapmayanlar İbn Sînâ'nın bir yönden zamanın ezeli olduğunu iddia etmesinin yanında ayrıca yaratılmış olduğunu iddia ettiğini, dolayısıyla çelişkide olduğunu iddia edebilirler.⁴⁴¹ Şunu belirtmemiz gerekir ki İbn Sînâ, zaman üç bölümdür deyip zamanı üçe bölmemektedir. Kendisi ay üstü ve ay altı alemdeki olayların farklı olduğunu zâtî hudûs ve zamanî hudûs gibi konulara değinirken göstermektedir. Burada İbn Sînâ farklı zaman anlayışını göstermektedir. Bu konuyu hudûs-*imkân* başlığı altında ele aldığımızdan burada bununla yetineceğiz. Şunu söylemeden geçemeyeceğiz ki İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle bu ayrımı yapan düşünürler vardır. Buna örnek olarak İbn Sînâ'nın en önemli şârihlerinden olan Tûsî'yi verebiliriz. Bu görüşü savunan çağdaş

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Fizik* c. I. s. 199; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Yaratma*, s. 67.

⁴⁴¹ George Michael Wickens, *Avicenna: Scientist and philosopher*, (Londra: Luzac yay. 1954), s. 34,43.

düşünürler de mevcuttur.⁴⁴² Kanaatimizce İbn Sînâ'nın ay üstü âlemdeki zaman anlayışı ezeli olduğu yönündedir. Burada onun karşı çıktığı üç tür zaman tanımındaki üçüncü nokta ile ne farkı olduğu sorulabilir. Zira İbn Sînâ da eleştirdiği üçüncü gruptakiler gibi zamanın ezeli ve zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Onun zaman konusunda üçüncü gruptan (dehriyye)den farkı şunlardır: Birincisi İbn Sînâ zamanı ezeli görme hususunda üçüncü grupta mutabık olsa da zamanı vâcibü'l-vücûd olarak görmez. Yani zorunlu varlık ile ezeli varlık arasında fark gözetmektedir. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın varlığı kendinden olup bu özelliği bakımından tektir. Ezeli olan ise, varlığı zorunludan alan, fakat varlığının öncesi olmayan şeydir.⁴⁴³ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zaman ezeldir, vâcibü'l-vücûd değildir. İbn Sînâ ile üçüncü grup arasında diğer görüş ayrılığı ise zamanın hareketten bağımsız olarak bir varlığının oluşu meselesidir. Ona göre hareketsiz zaman ortaya çıkamaz. Peki, hareketsiz zaman ortaya çıkamayacaksa zaman, dehr nasıl ezeli olmaktadır. Bu bağlamda konunun daha iyi anlaşılabilmesi için zamanın oluşumunu İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebâr'ın nasıl ele aldıklarına bakmamız gerektiği kanaatindeyiz. Bir sonraki alt başlıkta bunu irdeleyeceğiz.

Kādî Abdülcebâr ve Mutezilî düşünürler, İbn Sînâ gibi “zaman” kavramını hem kullanmaz hem de merkezi bir önem atfetmezler. Onların kullandığı kavram “hareket”tir. Kādî Abdülcebâr'da hareket kavramına ve buna bağlı olarak “zaman” kavramına geçmeden önce konunun anlaşılması için konunun temeline inmemiz gerekmektedir. Zira Kādî Abdülcebâr'da hareket/zaman'ın mahiyetinin ne olduğunun böylece anlaşılabilmesi kanaatindeyiz. Kelâmcıların çoğu hareketi kevn (oluş)

⁴⁴² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. III, s. 94'teki Tûsî Şerhi. Çağdaş araştırmacıardan Fazlur Rahman da Tûsî ile benzer bir açıklamada bulunur: “İbn Sînâ'da üç ayrı zaman kavramı aslında üç ayrı varlık kategorisine denk gelmektedir. Bu varlık kategorilerinden Zorunlu Varlık olan Tanrı hakkında sermed, yüksek derecedeki mümkün varlık kategorisine giren akıllar ve felekler hakkında dehr ve zamansal akış içerisinde bulunan diğer varlıklar için zaman kavramı kullanılır.” Bkz. Fazlur Rahman, “İbn Sînâ's Theory of God-World Relationship”, *God And Creation An Ecumanical Symposium içinde*, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990), s. 43.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *Mubahasat*, s. 1.

‘arazlarından biri olarak kabul etmektedir.⁴⁴⁴ Kevn’in ne olduğuna geçmeden önce bu söylemde geçen “‘araz” üzerine durmamız gerektiği kanaatindeyiz. Zira Kādî Abdülcebâr ve onun gibi düşünenlerin ‘araza vurgu yapmasının önemli bir yönünün olduğunu düşünmekteyiz. Kādî Abdülcebâr’a göre Tanrı dışında her şey hâdistir. Hudûs alt başlığı altında ortaya koyduğumuz gibi ona göre ‘arazla ilişkili olan/’araz barındıran şeyler ‘arazın hâdisliğinden ötürü hâdis olmaktadır.⁴⁴⁵ Dolayısıyla hareketin “kevn” ‘arazından beri olması hareketi hudûs kılmaktadır, yani ezelî kılmamaktadır. Hareketin varlığını kabul eden Mutezililere göre kevn cevherin ilk yaratılması ile ilgilidir. Zira Ebû’l-Hüzeyl, Ebû Hâşim ve Kâ’bî gibi düşünürlere göre kevn ‘arazı ilk yaratıldığında cevherin sadece belli bir yönde olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁶ Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır ki o da bu ‘arazın hareket ve sükûndan farklı olduğudur. Kādî Abdülcebâr bu durumu kevnin, cevherin durumuna yönelik iki şeye tekabül ettiğini ifade eder. Birincisi somut, yani maddi bir varlığa sahiptir. İkincisi ise uzayda yer kaplamasıdır, yani bir konuma ve uzama sahiptir. Bunun yanında Kādî Abdülcebâr’a göre kevn yalın olarak ele alındığında cevherin hayyizde varlığa gelebilmesine tekabül eder. Konumuz açısından önemli olan nokta, Kādî Abdülcebâr bu kevn ‘arazını hareket ve sükûnu da içeren dört ‘arazdan farklı görmesidir.⁴⁴⁷ Buradan hareketle, kevnin cevherin varlık şartı olduğu iddia edilebilmektedir. Nitekim cevher kevn ile mütehayyiz olmaktadır.⁴⁴⁸ Kādî Abdülcebâr, Yukarıda zikrettiği diğer kevn ‘arazları hareket, sükûn, birleşme (ictimâ’) ve ayrışmadır (iftirak).⁴⁴⁹ Bu bağlamda hareket ile sükûn cevherin mekandaki durumunu, birleşme ve ayrışma ise cevherin diğer cevherlerle olan ilişkisini ifade etmektedir. Tam da burada zaman işin içine girmektedir. Zira bu durumda cevherin mekanla olan ilişkisinden “zaman”, zira hareket ve sükûn

⁴⁴⁴ Eş‘arî, *Makâlât*, c. 2, s. 39, 41-42; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 211-212, 243-244; İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 448; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 159.

⁴⁴⁵ Eş‘arî, *Makâlât*, c. 2, s. 219.

⁴⁴⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 448; Nisâbüri, *Mesâil*, s. 202.

⁴⁴⁷ Peters, *God’s Created Speech*, s. 128-129.

⁴⁴⁸ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), s. 300.

⁴⁴⁹ İbn Meymûn, *Delâletü’l-hâirîn*, s. 196; İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 432.

vardır, diğer cevherlerle olan ilişkisinden ise “yön”, zira birleşme ve ayrışma mevcuttur, meydana gelmektedir.⁴⁵⁰

Hareketin varlığını kabul edenlere göre bu yönün altı unsuru vardır. Bunlar üst-alt, sağ-sol, ön ve arkadan oluşmaktadır. Dolayısıyla kelâmcılara göre cevherin muhtemel durumları bu dört oluş ve altı yönden ibarettir. Yani âlemdeki tüm olaylar bu muhtemel durumlarla izah edilebilmektedir. Burada çok önemli bir nokta vardır. Yukarıdaki söylemlerden hareketle cevherin kevn ‘arazından hali olamayacağı görüşünün benimsendiği söylenebilir. Nitekim Basra ekolünün çoğunluğu bu görüşü savunmaktadır.⁴⁵¹ Sonuç olarak, ‘arazlar yaratılmış olduğundan ve onunla ilişkili olan da yaratılmış olacağından hareket ve ona bağlı olarak zaman da yaratılmıştır. Dolayısıyla Kādî Abdülcebâr’a göre hareket ve ona bağlı olarak zaman yaratılmıştır, yani ezeli değildir.

3.2.2. İbn Sînâ’da Zamanın Kādî Abdülcebâr’da Hareketin Oluşumu

Bizim bu bölümde hedefimiz “zaman/hareketin” yaratılıp yaratılmadığı meselesidir. Bir önceki bölümde gösterdiğimiz gibi İbn Sînâ’nın zaman hakkındaki görüşlerini anlaşılır olması için, ay üstü ve ay altı âlem ayrımını dikkate alan üçlü zaman ayrımını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu ayrıma dikkat edilmediğinde, ay üstü âlem için geçerli olanlar ay altı âlem için ve ay altı âlem için geçerli olanlar ay üstü için geçerliymiş gibi karışık yorumlara yol açılabilmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın zaman hakkındaki görüşü anlaşılabilir bir durum alıp çelişki içeriyor izlenimi verebilmektedir. Buradan hareketle biz zamanın oluşumu meselesini ay altı ve ay üstü ayrımını dikkate alarak irdedeceğiz.

⁴⁵⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, c. 2, s. 42; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.161. Bu bağlamda kevnin mekân ve zamanla ilişkili tanımları önem arz etmektedir. Sükûn, cevherin tek bir mekânda iki anda bulunması, hareket ise cevherin iki mekânda iki anda bulunmasıdır. Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.164, Birleşme ve ayrılma ise altı yönde gerçekleşmektedir. Bunlar üst-alt, sağ-sol, ön ve arkadır. İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 173.

⁴⁵¹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 124-125; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 243; Peters, *God’s Created Speech*, s. 128-129.

İbn Sînâ'nın zâtî hudûs ve zamanî hudûs konusunu ele aldığımızda değindiğimiz gibi, İbn Sînâ'da ay üstündeki zamanın mahiyeti ve oluşumu ay altındakinden farklıdır. Ona göre ay üstü âlemde hareket konumsal (vaz'î) ve daireseldir. Ay altı âlemde ise hareket doğrusaldır.⁴⁵² Görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre hareket bile ay üstü ve ay altı âlemde farklıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ona göre zaman hareketin miktarıdır (imkânıdır). Ay üstü âlemde zamanın oluşumu feleklerin vaz'î ve dairesel hareketi sayesinde ortaya çıkmaktadır.⁴⁵³ Dolayısıyla ay üstü âlemde mevcudiyet kazanmış ilk hareket edenin felek olduğu böylece ortaya konulmuştur. Burada son derece önemli olan nokta şudur ki, feleklerin oluşumuna kadar geçen süreye ne diyeceğiz? Eğer zaman feleklerin hareketi ile başlıyor ise zorunlu varlıktan taşan birinci akla ve oradan da feleğin oluşumuna kadarki zamandan söz edemeyiz. Bu bağlamda iki sorunun cevabı aranmalıdır. Söz konusu durumda zaman nasıl ezeli olmaktadır? İkincisi söz konusu durum sanki kelâmcıları haklı çıkarıyor gibi, zira zaman sonradan meydana gelmektedir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu İbdâ' nazariyesinde ay üstünde sıralı bir sistem olsa dahi ay üstü âlemde öncelik ve sonralık yoktur. Zira İbn Sînâ ay üstü âlemî mübdi' olarak kabul etmektedir.⁴⁵⁴ Dolayısıyla ay üstü âlemde her şey aynı anda vuku bulmuştur. İbn Sînâ söz konusu konuyu mutlak hareket bağlamında şöyle ifade eder: "...mutlak anlamdaki hareketin başlangıcı, ancak ibdâ' yoluyla dile getirilebilir. Ondan önce mübdi' olan Cenâb-ı Kibriyâ'nın zatından başkası yoktur. Söz konusu öncelik ise zaman bakımından olmayıp zat bakımındandır."⁴⁵⁵

İktibas edilen metinde söz konusu olan önceliğin, zaman bakımından değil "zat" bakımından olduğuna vurgu vardır. Burası son derece önemli olup Kādî Abdülcebbar ile fikir ayrılığı burada yatmaktadır. Zira bu söylem ile, İbn Sînâ zamana "zat"

⁴⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, C. II, s. 138; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 163.

⁴⁵³ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 153-163; ayrıca bkz. aynı yerdeki Tûsî şerhi. Krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlis*, (el-Mecmû' içinde), (Mısır: Matb'atü'l-Adenî, 1907), s. 27.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 381; a. mlf., *en-Necât*, C. III, s. 258.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (1) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 235.

atfetmektedir. Dikkatten kaçmaması gereken husus şudur ki buradaki zaman, dehrdir (ay üstü âlemi kapsayandır).

İbn Sînâ zamanın bir başlangıcı olduğunu varsaysak bile onun öncesinde bir hareketin varlığını kabul etmemiz gerektiği kanaatindedir. Bu durumun teselsülü barındıracağından felek hareketlerinin başlangıcının olmadığını temellendirmektedir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade eder:

“Eğer zaman, zamansal anlamda muhdes olmayıp hudûsu ibdâ‘a ilişkin ise onun muhdisi, onu zamansal açıdan ve müddet açısından öncelemez, bilakis zâtı itibariyle önceler. Şayet zamanın zamansal açıdan bir başlangıcı olsaydı o hâlde onun hudûsu, yokluğundan sonra; yani kendisini önceleyen bir zamandan sonra olurdu. Böylece kendisiyle birlikte mevcut olmayan bir önceye nispetle sonra olurdu. Dolayısıyla önceden sonra ve sonradan önce olurdu. Bu şekilde, varlığı esnasında varlık sahibi olmayan bir önce onun için söz konusu olurdu. Bu böyle olduğu içindir ki zaman hakkında onun önceden evvel olduğunu söyleyemeyiz. Önceden evvel olmayan hiçbir şeyin ise zaman açısından bir başlangıcı yoktur. O hâlde zaman mübdâdır ve onu bir tek Bâri Teâlâ önceler.”⁴⁵⁶

İktibas edilen metinden anlaşılacağı gibi İbn Sînâ, harekete paralel olarak zamanın da başlangıçsız olduğunu savunup onu mübdâ‘ olarak görmektedir. İbn Sînâ zamanı ay üstü varlıkla ilişkilendirmemektedir. Zira “zaman”ın ay üstü varlıklardaki cisimlerle ve hareketle bir ilişkisi yoktur. Ona göre, ay üstü âlemdeki zamanın oluşumu feleklerin hareketi ile oluşmaktadır. Dolayısıyla ay üstü varlıklar, hareket ve zamandan ontolojik olarak öncedir. Söz konusu konudan ötürü İbn Sînâ ay üstü varlıklar için “zamanda olmayıp birlikte olan”⁴⁵⁷ demektedir.

İbn Sînâ’nın ay altı âlemdeki hareketin nasıl oluştuğunu bir önceki bölümde zamanın mahiyetini temellendirmesinde göstermiştik. İbn Sînâ söz konusu hususta iki noktayı varsaydığımızda -buna a ile b noktası diyelim- arasındaki hareketin oluşumu

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, C. III, s. 117.

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et-Tabî’iyyât: (1) es-Semâ’ü’t-Tabî’î*, s. 171-172.

için miktarın (imkânın) olduğunu savunur. Bu imkân hız ile kısalabildiği gibi yavaş olmakla da artabilmektedir. Bölümlenen her şey bir tür miktarlı olduğundan, bu imkân da miktarsız olamaz. İbn Sînâ bu miktarın ne mesafeye ne harekete ne de hıza tekabül ettiğini savunur. Ona göre bu miktar, arada mesafe bulunan bir yerden diğerine geçen harekete aittir ki, ikisi bir anda beraber bulunmayan, öncesi ve sonrası olan hareketin miktarı (ölçüsü) olan zaman budur. Görüldüğü gibi ay altı âlemdeki zaman mekânsal ve doğrusal bir niteliği olan⁴⁵⁸, dolayısıyla cismin niteliği olan sonlulukla paralel olarak, sonlu bir niteliği vardır.⁴⁵⁹ Burada dikkatten kaçmaması gereken husus şudur ki sonlu olan hareketin bir başlangıcı olmalıdır. Nitekim ay altı âlemde bizatihi varlığı olmayan zamanın oluşumu, hareket ve başkalaşma ile oluşmaktadır. Bu nitelikler cisim ile ilişkili olduğundan, zaman, sonradan olma (hudûs) ve bozulma (fesâd) niteliğine sahip olmaktadır.⁴⁶⁰

Kādî Abdülcebâr, zaman kavramını kullanmamaktadır, o hareket kavramını kullanmaktadır. O hareket hususunu kevn kapsamında ele almaktadır. Ona göre kevn cevherle ilişkisinde iki şeye tekabül etmektedir. Birincisi kevnin somut, yani maddî olması, ikincisi ise yer kaplamasıdır. Ona göre bu kevn diğer dört kevn'den farklıdır.⁴⁶¹ Kādî Abdülcebâr'ın kastettiği diğer kevnler hareket, sukûn, birleşme ve ayrılma (iftirak).⁴⁶² Kādî Abdülcebâr bu nitelikleri ayrıca cisim için de saymaktadır.⁴⁶³ Hareketi kabul eden kelâmcılara göre hareket, cismin bir mekândan diğer bir mekana geçmesinden ibarettir. Söz konusu durumda zaman da işin içine girmektedir. Nitekim kelâmcılar hareket için iki zaman ve iki mekân öngörmüş, sukûn için ise iki zaman bir mekân öngörmüşlerdir.⁴⁶⁴ Kādî Abdülcebâr'ın hareketi kevnin ve cismin bir 'arazi

⁴⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (1) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 309.

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. III, s. 177

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (1) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 158-159.

⁴⁶¹ Peters, *God's Created Speech*, s. 128-129; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s.160.

⁴⁶² Kādî Abdülcebâr, *el-Muhit bi't-Teklîf*, s.76.

⁴⁶³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muhit bi't-Teklîf*, s.76-77.

⁴⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, c. 2, s. 41-42; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, s. 164.

olarak gördüğüne yukarıda değinmiştik. Dolayısıyla ona göre hareket ve buna bağlı olarak zamanında yaratıldığını göstermektedir. Zira ‘arazlar kendi kendine var olamayan varlıklardır.⁴⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr için, hudûs meselesini ele aldığımızda gösterdiğimiz gibi, hâdis niteliklerle oluşan varlıklar da hâdis olmaktadır. Ona göre Tanrı dışında tüm varlıklar yaratılmıştır.⁴⁶⁶ Onun zaman kavramını kullanmamasının, onu ontolojik görmemesi ile ilgili olabileceği kanaatindeyiz. Yukarıda gösterdiğimiz gibi ona göre hareket cisimle ilgilidir. Dolayısıyla sonludur.⁴⁶⁷ Bu bağlamda Kādî Abdülcebbâr’ın bu konu hakkındaki görüşleri ile İbn Sînâ’nın ay altı âlemdeki zaman tanımının özdeş olduğu söylenebilir. Kādî Abdülcebbâr’da ay üstü-ay altı âlem ayrımı yoktur. Kādî Abdülcebbâr ay üstü âlemde değişliğin olmadığı yönündeki görüşü reddetmektedir. Kādî Abdülcebbâr’a göre yıldızların kayması olayı, ay üstü âlemde değişimin olduğunun göstergesidir.⁴⁶⁸

Tezimizin konusu yaratma olduğundan cevabını arayacağımız asıl soru zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında bulunan münasebetin üzerinden bir süre (zaman) geçip geçmediği konusudur. İbn Sînâ, Tanrı ile kâinat arasındaki ilişkinin yoktan var olduğunu, yani zamansız yaratıldığını iddia edenlerin görüşlerini aktararak değerlendirmektedir. Âlemin yaratıldığını iddia edenlere göre, Tanrı vardı; kâinat, hareket ve zamanda yoktu. İbn Sînâ’ya göre “vardır” ibaresi bile zamanın var olduğunu göstermektedir. Zira “vardır” sözü belirli bir zaman sonra geçmiş ve gitmiş olmaktadır. Dolayısıyla hareket ve zamandan önce de zaman mevcut idi. İbn Sînâ, Tanrı’nın yoktan yarattığını iddia edenlerin iki öncülünü sunar ve bunun üzerinden değerlendirmede bulunur.

a) Tanrı vardı, kâinat yoktu.

⁴⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü’t-Tevlîd*, s. 121.

⁴⁶⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhit bi’t-Teklîf*, s. 74-76.

⁴⁶⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhit bi’t-Teklîf*, s. 76.

⁴⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili’n Nübüvve*, c. 1, s. 64.

b) Tanrı var, kâinat var.

İbn Sînâ'ya göre; a) geçmiş zamana işaret etmektedir, b) ise şimdiki zamandan söz edilmektedir. B'nin olduğu anda a) mevcut değildir, zira yoklukta olan şey var olmaktadır. A'daki durumda ise b) deki durum söz konusu değildir, zira kâinat yoktur. İbn Sînâ burada önemli bir noktaya işaret etmektedir. Ne a şikkı Tanrı'dan ibarettir ne de b şikkı sadece Tanrı ve kâinattan ibarettir. İbn Sînâ'ya göre her iki durumda da üçüncü bir anlam mevcuttur, bu anlam da “zaman”dır. Söz konusu konuda kâinat sonradan yaratılmış olsa dahi zaman onunla başlamamaktadır, zira kâinattan önce geçen bir zaman vardır.⁴⁶⁹

Kādî Abdülcebbâr, âlemin ezeli olduğu ve âlemin ancak bir zamanda geldiği için muhdes olabileceği yönündeki söylemleri reddetmektedir. Kādî Abdülcebbâr da İbn Sînâ gibi karşıt görüşlülerin savunularını sunup onları eleştirmektedir. Kādî Abdülcebbâr, âlemin kadim olduğunu iddia edenlerin şu yönde mantık yürüttüğünü söyler. Âlem, ancak bir zamanda, yaratıldığı için muhdes olabilir. Böyle ise o zaman, zaman da hudûsluk açısından âlem gibi olması gerekir. Onun başka bir zamanda meydana gelmesi gerekir. Bu ise, teselsül ile nihayetsiz bir zaman ardışıklığına götürür. Dolayısıyla bu gösteriyor ki âlem kadimdir. Kādî Abdülcebbâr bu iddianın geçersiz olduğunu söyler. Ona göre zaman olmaksızın hâdis hudûs edebilir. Tıpkı zaman olmadan zamanın hudûsu gibi.⁴⁷⁰ Devamında Kādî Abdülcebbâr her ne kadar hâdis, başka bir şey için zaman alabiliyor, zamansal olarak onun da başka bir şey meydana gelebiliyorsa da zamansız şekilde bir şey meydana gelebilir demektedir. Dolayısıyla diyor Kādî Abdülcebbâr: “iddia ettikleri üzere hâdis için zaman gerekmez. Aksine zaman, âlemin meydana gelmesiyle meydana gelmektedir”.⁴⁷¹ Görüldüğü gibi ona göre âlemin oluşumu için zamana ihtiyaç yoktur. Konunun asıl sorunsalı olan zorunlu

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, c. 2, s. 380.

⁴⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 45.

⁴⁷¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 45.

varlık/Tanrı ile mümkün varlık arasında bulunan münasebetin üzerinden bir sürenin geçmiş olup olmadığı hakkındaki soruya İbn Sînâ hayır, Kādî Abdülcebâr ise evet cevabını vermektedir.



4. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ ve KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'DA YARATMA

4.1. Felsefî ve Kelâmî Yaratma'nın Temel Parametreleri

4.1.1. Yaratma Kavramına Yönelik Tanımlama Problemi

İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'a göre yaratmayı açıklamayı hedeflediğimiz bu bölümde “yaratma” kavramının nasıl tanımlandığı üzerine duracağız. Zira her iki düşünürün görüşünü ele alır iken “yaratma” kavramını kullanmaktayız. Bu bağlamda İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ın yaratma kavramı ile neyi kastettiği önem arz etmektedir. Zira “yaratma” kavramının farklı tanımları yapılmaktadır. Biz bu bölümde İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ın yaratma kavramı hakkındaki görüşlerinin neye tekabül ettiğini inceleyeceğiz. Şunu baştan belirtmemiz lazım ki “yaratma” kavramı sadece “yoktan yaratma” (ex nihilo) manasını içermemektedir. Yani “vardan yaratma” da yaratma kapsamına girmektedir. Bu iddiamızı aşağıda temellendireceğiz. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar yaratma konusundaki görüşlerini Kur'an'daki kavramları kullanarak temellendirdiklerinden Kur'an'da bu kavramların nasıl tanımlandığı üzerinde de durmamız gerektiği kanaatindeyiz. Bu bağlamda Tanrı ile kâinat arasındaki ilişkiyi ifade eden Kur'anî terimler şunlardır: halk, faṭr, inṣâ, ca'l, ṣun' , ibdâ', taṣvîr ve tesviye.

Biz İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbarın kullandığı halk ve ibdâ' kavramları üzerinde duracağız. Bizim hedefimiz bu kavramlardan hareketle yaratmanın sadece yoktan yaratma olmadığını, hatta yoktan yaratmayı dahi içermediğini iddia edenlerin olduğunu ortaya koymaktır. Biz bu kavramların konumuz açısından Kur'an'da kaç kere geçtiği ile

ilgilenmiyoruz. Biz konumuz bağlamında ayetleri değerlendireceğiz. Bu bağlamda “halk” kavramı üzerinde duracağız. Araştırmamızda şunu fark ettik ki “halk” kavramının bir eski Arap dili sözlük manası bir de dinî terminolojide kazandığı mana olmak üzere iki boyutu vardır/iki boyutta ele alınmıştır.

Eski Arap dili sözlüklerine bakıldığında “halk” kavramının “takdir” manasına geldiği görülmektedir. İbn Manzûr “halk” kavramı hakkında şunları ifade etmektedir: halk, bir şeyden bir şey icat etmek, yapmak manasına gelir; “İnsanı nutfeden yarattı”.⁴⁷², “Cinni de halis ateşten yarattı.”⁴⁷³ cümlesinde de olduğu gibi.

Dinî terminolojide ise Ragıb el-İsfahânî, yukarıdaki anlamları kabul etmekle beraber halk kelimesinin, “Bir şeyi herhangi bir maddeye dayanmaksızın varlık alanına çıkarmak, “yoktan yaratma” manasına da geldiğine dikkat çekmektedir.⁴⁷⁴ “halk” kavramının yoktan yaratma manasına geldiğini iddia eden diğer bir düşünür de İbn Sînâ’dır. Ona göre “Allah bir şeyi halk etti.” denildiğinde, bundan kastın “yoktan yaratma” yokken var etme anlamına gelir. Buradan hareketle ister sözlük ister dinî terminoloji yönünden alınsın, ikisinde de ortak olan “takdir” kavramının Türkçe karşılığı “doğru düzgün şekilde belirlemek ölçüp biçmek, düzenlemek”dir. Yukarıdaki görüşleri topladığımızda halk kavramının düşünürlerce şu üç manası olduğu söylenebilir:

- a) Bir şeyi güzelce ölçüp, biçip takdir etmek.
- b) Yoktan var etmek (ibdâ’).
- c) Var olan bir şeyden başka bir şey ortaya koymak, icat etmek.

Halk kavramının Tanrı’ya nispet edilip edilememesi konusunda iki görüş mevcuttur. Konunun tartışmasına temel teşkil eden ayet Ali İmrân 3/49 ve Maide 5/110

⁴⁷² Nahl, 16/4.

⁴⁷³ Rahman, 55/15.

⁴⁷⁴ Râgib el-İsfahânî, *el-Mufredât*, s.224-225.

ayetleridir. Bu ayetlerde, Hz. İsa çamurdan kuş sureti yaptığını belirtirken halk mastarından türeyen fiillere yer verilmiştir. Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö.369/980), Ali İmrân 3/49 ayeti şu şekilde yorumladığını aktarır: “Takdîr ve tesviyeden ibaret olan halk fiilini hakiki manada Allah’a nispet etmek caiz değildir, çünkü takdîr ve tesviye “ölçüp biçmek, zan ve tahminde bulunmak” demektir ki bu tür şeyler Allah hakkında muhaldir.⁴⁷⁵ Zemahşerî de *Eşâsu'l-Belagâ* adlı eserinde “خلق الله” ibaresini mecaz kapsamında değerlendirmiştir.⁴⁷⁶ İmamiyye Şia'sının önde gelen kelâm, fıkıh ve hâdis âlimi Şeyh Müfid (ö.413/1022) ise hâlik sıfatının Allah'tan başka hiç kimse için söylenemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, insanlar bir şeyler yapar ve bir şeyler meydana getirirler, İhdas ve kesb ederler, fakat bunlar için kul yarattı gibi nitelemeler kullanılamaz. İslam geleneğindeki Zeydiyye, İmamiyye, Murcie, Ashâb-ı Hadis ve Bağdat Mu'tezilîleri gibi ekollerin çoğu bu görüşü benimsemektedir. Buna mukabil, Basra Mu'tezîlesi düşünürleri insanlar için hâlik nitelemesinin kullanılmasında sakınca görmemişlerdir. Bu bağlamda insana da halik denilip denilemeyeceği konumuz açısından önemlidir. Nitekim yaratıcı vasfı olan tek Allah olmamaktadır. Burada şu hususa dikkat çekmek isteriz ki, Basra Mu'tezîlesi'nin “halk ” ile kast ettiği yoktan (ex nihilo) değildir. Bu hususa Kâdî Abdülcebbar da dikkat çekmektedir. İnsanın kendi fiilin yaratıcı olmasını “halk / hâlik” kavramları ile ifade eden Basra Mu'tezîlesi'nin bu tanımlarından hareketle halk kavramını vardan yaratma olarak değerlendirdiklerini görmekteyiz. İbn Sînâ halk kavramını sözlük manasında, yani var olan bir şeyden bir şey ortaya koymak, başka bir ifade ile madde ve şekil (suret)den meydana gelen bir varlık anlamında, kullanmaktadır. İbn Sînâ ilk yaratmanın gerçekleştiği ay üstü âlemi yaratılan ilk akli ibdâ' ile ifade etmektedir. Bununla beraber İbn Sînâ ay üstü âlemi mubde' yani öncesi olmayan olarak tanımlar. Bir sonraki alt başlıkta İbn Sînâ'da ibdâ' kavramının yoktan yaratma manasına gelip gelmediği üzerinde duracağız. İbn Sînâ'nın

⁴⁷⁵ Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* c. VIII, İkinci Baskı, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2004), s. 49.

⁴⁷⁶ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâgâ*, s. 236.

ay üstü âlem için halk kavramı yerine ibdâ' kavramını kullanması dikkate alınması gereken bir husustur. Halk kavramını vardan bir şey meydana getirmek olarak tanımlayan İbn Sînâ'nın ay üstü âlem için mubde' kavramını kullanmış olması yoktan yaratmayı çağrıştırmakta mıdır? İbn Sînâ kelâmcıların aksine âlemin oluşumundan önce yokluğun değil imkânın geldiğini kabul etmektedir. Konuyu İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratma ile olan ilişkisini tartışacağımız bir sonraki alt başlığa bırakıyoruz. İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadelerinden hareketle, o da Kādî Abdülcebbar gibi var olandan bir şey meydana getirmeyi yaratma kapsamına koymaktadır.

4.1.2. İbn Sînâ Düşüncesinde İbdâ' Kavramının Yaratma ile Olan İlişkisi

Bu bölüm/alt başlık tezimizin ana omurgasını oluşturmaktadır. Zira bu bölümde İbn Sînâ'ya göre yaratmanın mahiyetini ve nasıllığını ele alacağız. Bundan dolayı her ne kadar tezimiz boyunca İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesi için sudûr/feyz kavramını kullanmışsak da burada ilk yaratmayı incelemeyi hedeflediğimizden ötürü ibdâ' kavramını kullanacağız. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ilk yaratma hakkındaki görüşlerini verir iken ibdâ' nazariyesi kavramını kullanacağız.

Tarih boyunca insanlık ilk yaratma hakkında araştırma yapıp görüşler ortaya koymuşlardır. 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. Kelâmcılar ile felsefeciler, bu iki varlığın ilişkisini araştırmışlardır. Genel kabule göre kelâmcılar, yoktan yaratmayı (ex nihilo) felsefeciler ise sudûr (emanation) nazariyesini benimsemişlerdir. Biz bu bölümde/alt başlıkta bu söylemin İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesine tekabül edip etmediğini, eğer tekabül etmiyorsa İbn Sînâ'nın görüşlerinin ne yönde olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Konuya geçmeden önce Hüseyin Atay'ın İbn Sînâ'ya yönelik bu iddianın doğru olmadığı savunması önemlidir. Zira Atay'a göre, İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratma çıkmaktadır. Bunun karşısında İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan

yaratmanın çıkamayacağını iddia eden Kemalpaşazâde vardır. Dolayısıyla biz İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratmanın çıkıp çıkmayacağını ele alırken, İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratma çıkar diyen Atay'ın ve tam bunun karşısında yer alan Kemalpaşazâde'nin görüşlerini mihenk taşı olarak görüp bölümümüzdeki odak noktamızı oluşturacaklardır. Zira Kemalpaşazâde'nin konu hakkındaki tartışmalara dair zmlemesi üçüncü bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Başka bir ifade ile Kemalpaşazâde felsefî ve kelâmî tartışmalar arasında yeni ve özgün bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu bölümde biz söz konusu iddiaları değerlendirip İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden mutlak yoktan yaratmanın imkân dahilinde olduğunu savunmanın tutarlı olup olmadığını irdeleyeceğiz. Dolayısıyla hedefimiz İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın ilk yaratma/ilk fiili hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya yöneliktir.

Konunun anlaşılması için İbn Sînâ'nın varlık tasnifi son derece önemlidir. Zira görüleceği gibi tartışma mümkünün mahiyeti ile ilgilidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinde "mümkün" ve "vâcib", kendi zât gereği var ve zorunlu olan, kendisi dışında bir Őeyle ortak ve eşit olmayan "sırf" varlık olup Tanrı'ya özgüdür. "Mümkün varlık" ise zâtı 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. İbda' nazariyesinin yoktan yaratma olarak kabul edilip edilmeyeceği hususu, büyük oranda mümkün varlıkla ne kastedildiğine bağlıdır. Zira İbn Sînâ bağlamında felsefî paradigmada Tanrı ile âlem arasındaki ilişki imkân/mümkün kavramı ile kurulmaktadır. Bu bağlamda mümkün varlığı zorunlu varlıktan ayıran ve çalışmamıza temel oluşturan alan, varlık ile mahiyet arasında bir ayırımın öngörülmesidir. Nitekim mümkün varlık, varlık-mahiyet ayırımının söz konusu olduğu varlıktır. Buradan hareketle mümkün varlığın hem mahiyeti hem de varlığı ile ele alınması gerekmektedir. Bu noktada ibdâ' nazariyesinin bir tür yoktan yaratma olarak kabul edilmesinin ancak mümkün varlığın mahiyeti ile yakından ilgisi olduğu

söylenbilir. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlığın var olmasında hiçbir surette zorunluluk yoktur. Yani mümkünün mahiyeti yokluktan daha elverişli değildir.⁴⁷⁷ Mümkün varlık hem varlığa hem yokluğa eşit durumdadır. Yoktan yaratmadan söz edebilmek için mümkünün mahiyetinin mutlak yokluk olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Araştırmalarımızın sonucunda İbn Sînâ'nın yoktan yaratmanın imkân dahilinde olduğunu ilk defa ortaya atan Hüseyin Atay'dır.⁴⁷⁸ Eğer Atay iddiasında haklı ise, klasik kelâmî tutum geçersiz olmalıdır. Nitekim Gazzâlî (ö.504/1111), İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesinden hareketle İbn Sînâ başta olmak üzere filozofları *küfür* ile itham etmektedir.⁴⁷⁹ Atay, İbn Sînâ'nın ibdâ' tanımında geçen "leys" kavramına mutlak yokluk atfetmektedir. Atay, İbn Sînâ'nın şu görüşü aktararak savunusunu temellendirmeye çalışmaktadır.

"[544] Bunun bu şekilde olduğu kesinleşince şeylerden bir şey, zâtı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zâtı 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 kendinden olmazdır ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Şu hâlde her malûl, "zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra olmadır."⁴⁸⁰

Atay, görüşünü birkaç temel nokta ile temellendirir. Atay, İbn Sînâ'nın ibdâ' tanımında geçen (an-leys) kavramını mutlak yokluktan sonra olarak kabul etmektedir.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İlahiyyât*, s. 35-39; Molla Sadra, *Şerhu İlâhiyat-ı Şifa* c. II, s. 142-150; Muhammed Cevâd Mağniyye, *Meâlimü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 39.

⁴⁷⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 116-135.

⁴⁷⁹ al-Ghazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife The Incoherence of The Philosophers*, çev. M. E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997), s. 230; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, s.71-72.

⁴⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa el-İlahiyyât*, c. 2, s. 12.

Bu bağlamda Atay, ibdâ'yı mutlak yokluk (leys) yaratma olarak yorumlamaktadır.⁴⁸¹ Atay, İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratmanın çıkabileceği iddiasını sadece yukarıdaki alıntıdan geçen lafza atıfla temellendirmez. Atay, ortaya attığı iddiasını İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sudûr nazariyesi çerçevesinde ele almaktadır. Biz Atay'ın İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesi bağlamında İbn Sînâ'ya atıfla ortaya koyduğu iddiayı gösterip İbn Sînâ'ya atıfla değerlendireceğiz.

İbn Sînâ, ele aldığı tüm konuları ay üstü ve ay altı âlem ayırımına göre değerlendirir. Zira iki farklı âlemden söz edilmektedir. Atay, İbn Sînâ'nın mümkün varlığı değerlendirirken de bu ayırma sadık kaldığına vurgu yapar. Dolayısıyla Atay'ın doğru olarak tespit ettiği bu ayırım konumuzun anlaşılması için son derece önemlidir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kabul ettiği iki ayırım söz konusudur. Bunlar “zâtî hudûs ile zamansal hudûs” olmaktadır. Eğer biz bu ayırma dikkat etmez isek tüm imkânları aynı kategoride değerlendirmiş oluruz. Bu da İbn Sînâ'nın ay üstü âlem ve ay altı âlem ayırımını anlamsız kılacaktır. Burada sorulması gereken soru semavî akıllardan ve feleklerden (nefslerden) oluşan ay üstü âlem ile dört unsurdan meydana gelmiş varlıkları içeren ay altı âlemi birbirinden ayırt eden husus nedir? Atay'ın dikkat çektiği zatî hudûs-zamansal hudûs ile ayırımına geçmeden önce genel farklara değinmemiz gerektiği kanaatindeyiz. İbn Sînâ'nın bu konuda en açık ifadeleri *el-Mubâhasât*'ta rastlamaktayız. Ay üstü ve ay altı âlem arasındaki farkı kıdem-hudûs kavramları çerçevesinde ele almaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ ay üstü âlemdeki imkân/mümkünleri zamansal açıdan ezeli, öz açısından sonradan meydana gelmiş muhdes, ay altı âlemi ise hem özü hem de zaman açısından sonradan varlığa çıkmış (muhdes) olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ, ay üstü âlemdeki mahiyet-imkân ilişkisi ile ay altı âlemdeki mahiyet-imkân arasında üç farklılığın bulunduğunu belirtmektedir:

⁴⁸¹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122.

a) Ay altı âlemdeki varlıkların varlık imkânı; bilfiil varlıkları öncelerken, ay üstü varlıkların imkânları ise varlıklarını öncelememektedir.

b) Ay altı varlıkların imkânları dış dünyada her zaman var değildir.⁴⁸²

c) Sonradan varlığa gelen varlıkların sadece mahiyetlerinin gereği olarak tek bir imkânları var iken, ezeliilerin ise iki imkânı vardır. Birincisi aklî bir taksime tâbi tutulduklarında sahip oldukları imkân, ikincisi ise dış dünyada beraberinde varlığın da bulunduğu, mahiyetin gereği durumundaki imkân. Yani sonradan varlığa gelen varlıkların bilfiil var olmadan önce dış dünyadaki var oluşlarını gerektirmeyen, mahiyetlerinin gereği durumundaki bir imkânları bulunurken, ezeli varlıklar ise hem aklî olarak hem aklî olarak düşünüldüğünde zorunlu varlık dışında mümkün varlık oluşlarını gerektiren bir imkân haline, hem de dış dünyada beraberinde varlığın da “zorunlu” olarak bulunduğu, mahiyetlerinin bir gereği durumundaki bir imkân haline sahiptir.⁴⁸³ Burada dikkatten kaçmaması gereken çok önemli bir nokta her ne kadar maddesi, beşinci unsur durumundaki esîr olsa da ay üstü âlemin tek maddî üyesi durumundaki semavî feleklerin ise bilfiil varlıklarını önceleyen kuvve halinde bir maddeleri bulunmadığından devamlı surette bilfiil konumda olup aklen varlık-mahiyet ayırımına tabi olsalar da dış dünyada varlık ve mahiyetlerinin özdeş bilfiil hâle getirmek durumunda oldukları bir mahiyetlerinin bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁸⁴

Görüldüğü gibi ay altı âlemdeki imkânın mahiyeti ile ay üstü âlemdeki imkânın mahiyeti farklıdır. Atay'ın İbn Sînâ'ya atıfla dikkat çektiği zâtî hudûs ve zamansal hudûs ayırımı son derece önemlidir. Atay'ın dikkat çektiği ve bizimde üzerinde duracağımız konu İbn Sînâ'nın ay üstü âlemin oluşumunda ibdâ' kavramını kullanmış olmasıdır. Zâtî hudûs söz konusu olduğunda ise farklı bir oluşun olduğuna dikkat çeken

⁴⁸² Bunun sebebi imkânın ait olduğu mahiyetin dış dünyadaki varlığının sürekli olmamasıdır. Ezeliilerin imkânı ise dış dünyada her zaman vardır. Bu ise imkânın ait olduğu mahiyetin, dış dünyada her zaman var olmasından kaynaklanmaktadır. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 212.

⁴⁸³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 280-283; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 213.

⁴⁸⁴ Ay üstü âlem ile ay altı âlem arasındaki yapısal farklılıkların için ayrıca bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ's Theory of God-World Relationship", s. 42-46.

Atay, ay altı âlemde her var olan şeyin var olmadan önce bir maddesinin bulunduğu işaret etmektedir. Yukarıda ay üstü âlem ile ay altı âlemdeki imkânların mahiyetleri arasındaki üç farkın olduğuna değindiğimizde a şıkkında işaret ettiğimiz nokta bu maddenin imkân olduğunu söyler. Bu imkân zaman içinde oluşan nesnelere maddesi, yani heyûlâdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Atay'ın da dikkat çektiği gibi bu imkânın mutlak yokluk olmadığı bilakis görelî (nisbî) bir yokluk olduğudur.⁴⁸⁵

Yukarıda Atay'ın, İbn Sînâ'nın varlıkların oluşumuna bağlı olarak zâtî ve zamansal hudûs ayırımına dikkat çektiğine değinmiştik. Atay, İbn Sînâ'nın bu ayırımı gelişigüzel bir şekilde yapmadığı kanaatindeyiz. Atay'a göre mâdem oluşma (hudûs) bağlamında farklı anlamlandırmalar var, öyle ise ay üstü âlem için kullanılan ibdâ', ay altı âlemin oluşumu için var olan imkândan/heyûlâdan farklı olmalıdır. Buradan hareketle Atay'a göre ibdâ', imkân olmayıp yoktan yaratma olmaktadır.⁴⁸⁶ 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 zat bakımından ele alınmaktadır. Bu bağlamda zâtî hudûs söz konusu olduğunda Tanrı ile ay üstü âlemdeki⁴⁸⁷ varlıklar arasındaki ilişki zâtî önceliktir. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratmanın çıkıp çıkmaması hususundaki tartışmanın temeli burasıdır. Zira ay üstü âlemdeki varlık imkânının madde tarafından öncelenmemesi iki farklı görüşü ortaya çıkarmıştır. Bu tartışmaya geçmeden önce Atay'ın ibdâ'

⁴⁸⁵ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.123; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, s. 163; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 36.

⁴⁸⁶ 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'iyât: es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s.21-22. Görüldüğü gibi İbn Sînâ ay üstü âlemdeki varlıklara oluş ve bozuluşa uğramadıklarından ötürü mübdâ' olarak adlandırmaktadır

⁴⁸⁷ Burada ay üstü âlem ibaresini kullanmamızın sebebi, zâtî hudûs'un kapsamının ay üstü âlemden ibaret olmasındandır.

nazariyesinden hareketle niçin ay üstü âlemdeki varlık imkânının öncesinde madde olmadığına dikkat çekmesi, İbn Sînâ'da yaratma konusunun anlaşılması için son derece önemlidir. Atay'ın dikkat çektiği gibi mümkün varlık eksik ve kusurludur. Atay, bal tutan parmağını yalar ata sözüne atıfla, zorunlu varlığın, mümkününe değince kendisine eksikliğin bulaşacağından endişe etmektedir. İşte bu tehlikeden dolayı Atay, İbn Sînâ'nın ay üstü âlemdeki imkânın mahiyetini önceleyen bir maddesinin olmadığını iddia etmektedir. Zira mahiyet ile varlığı ayrı olan mümkünün imkânı varlığından önce gelirdi.⁴⁸⁸ Bu anlamdaki mümkün ile zorunlu varlığın teması imkânsız olacağından, bu uçurumu aşmak için Atay'a göre İbn Sînâ, yeni bir varlık bulmak zorunda kaldı. Bu yeni varlığın olurluğu varlığından önce değildir. O mümkün olacak ama üzerinden varlık üzerinden yokluk geçmiş olmayacak. Dolayısıyla zorunlu varlığa benzeyecek yönü kuvvetli olacak.⁴⁸⁹ İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratmanın çıkabileceğini savunan Atay'ın, bu söylemleri, kendi iddiasının karşısında duruyor gibi gözükmektedir. Zira balın tutulup yalanması için balın var olması gerekmektedir. Yani zorunlu varlığın yanında başka varlıkların olduğu izlenimi verilmektedir ve bu yoktan yaratma olmamaktadır. Şimdi de İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinden yoktan yaratmanın çıkmadığını iddia eden Kemalpaşazâde'nin görüşü üzerinde durmamız gerekmektedir.

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

⁴⁸⁸ Ay altı âlemdeki imkân kastedilmektedir.

⁴⁸⁹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 118.

önceki düşünürlerin çoğunun bu inceliği kavrayamaması⁴⁹⁰, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilâhiyatçı-filozofların yaratma 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.⁴⁹¹

Kemalpaşazâde'nin görüşü, mümkünün mahiyetinin “varlığa ve yokluğa mâruz kalma derecesinde”⁴⁹² bulunduğudır. Ona göre “leysiyyet” terimi, varlığın ve yokluğun dışındaki üçüncü bir ihtimalin imkânına işaret etmektedir.⁴⁹³ Bu bağlamda bazı araştırmacılara göre daha önceki düşünürlerde olduğu gibi Atay da bu inceliği kaçırmıştır.⁴⁹⁴ Zira Atay'ın da dâhil olduğu düşünürlerin konuyu varlık-yokluk ikilemi açısından ele aldıkları iddia edilmektedir. 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. Leysiyyet kavramının neye tekabül

⁴⁹⁰ 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 kelâmcılar, “yoktan yaratma” görüşünü savunarak âlemin yaratılmadan önceki durumu hakkında “var değil” anlamında “sadece bir değilleme”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 değilleme” söz konusu olduğundan leysiyyet terimi ile ifade edilmiştir. Kemalpaşazâde'ye göre İbn Sînâ'nın yaratmaya dair görüşlerindeki incelik burada yatmaktadır.

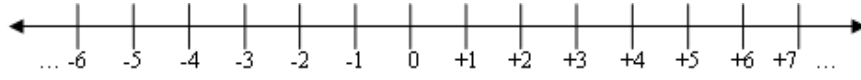
⁴⁹¹ Erdem ve Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi,” s. 105,112. Kemalpaşazâde'nin varlığın meydana gelişine ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Çetin ve Günal, *Kemalpaşazâde'de Ontik ve Epistemik Yeti Olarak Akıl*, s. 199-203.

⁴⁹² 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.”, Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 39.

⁴⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik* c. II, s.12; Erdem ve Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi,” s.113-116.

⁴⁹⁴ Kelâmcılar 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”, s. 108. Buradan hareketle ‘âdem mutlak yokluk (ex nihilo), Leysiyyetin ise var-olmamaklık/la vücûd’a karşılık geldiği söylenebilir.

ettiğinin, Erdem'in "Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafiziksel Delili" adlı çalışmasında yer verdiği şema ile daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.⁴⁹⁵



Şekil 3

Yukarıdaki şemadaki sıfır (0) sayısı leysiyyete tekabül etmektedir. Zira şemayı İbn Sînâ'nın sistemi çerçevesinde değerlendirirsek 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".⁴⁹⁶ 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.⁴⁹⁷

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 unsur⁴⁹⁸ olmaksızın yaratmak anlamına geldiği iddia edilmektedir.⁴⁹⁹ İbdâ' tanımında

⁴⁹⁵ Engin Erdem, Varlıktan Tanrı'ya, s. 209, Koçak, *İbn Sînâ'nın İbdâ' Nazariyesi Etrafında*, s. 592.

⁴⁹⁶ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", s. 108.

⁴⁹⁷ Kemalpaşazâde, "Leys ve Eys'in Anlamının İncelemesine Dair Risale", s. 108.

⁴⁹⁸ Alet, madde veya zaman.

kullandığımız leysiyyetin 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 ilişilmesiyle varlığa çıkan varlığın durumu ile zorunlu varlığın ona ilişmediğindeki durumu arasındaki farkın ne olduğudur. Zorunlu varlığın etkisi ile “varlığa” çıkan mümkünün, 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 izah 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 çalışmaktadır. Ona göre Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki zorunluluğun sebebi bu ilişkiden doğmaktadır.⁵⁰⁰ 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 zatî 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.⁵⁰¹ Bu da İbn Sînân’ın mümkün için ifade ettiği “varlığı ve yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmayan varlık” tanımı ile uyum içerisindedir. Bu durumu leysiyyet bağlamında ele aldığımızda zorunlu varlığın, varlığa ve yokluğa eşit konumda olan leysiyyete dokunması durumunda varlığa

⁴⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât*, s. 266 vd.

⁵⁰⁰ İbn Sînâ, *en- Necât*, s. 261, 263.

⁵⁰¹ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve'l- Me’âd*, s. 3; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 262; Koçak, İbn Sînâ’nın İbdâ‘ Nazariyesi Etrafında, s. 593.

gelmesi söz konusudur. Leysiyyetin varlığa gelmesi ile zâfî özelliği değişmemektedir. Söz konusu illet ortadan kalktığında 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 atıf 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 açıdır. Atay İbn Sînâ'nın yaratma hakkında görüşlerini ele alırken kelâmcıların kabul ettiği varlık-yokluk ikilemini esas almakta Kemalpaşazâde ise varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü hâl olarak gördüğü leysiyyeti temel kabul etmektedir.⁵⁰²

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 irade⁵⁰³ sahibidir ne de boşluk kabul edilmektedir.⁵⁰⁴ İbn Sînâ'nın bu koşullar hakkındaki görüşleri, onun nazariyesinden yoktan yaratma çıkar mı temel sorusuna cevap niteliği taşımaktadır. Tanrı'nın iradesi hususunu “İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'da İlahi İrade” alt başlığı altında incelediğimizden burada detaylı bir analiz yapmayacağız. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın amaçtan hâlî olması gerekir. İbn Sînâ'nın irade kavramına dair dile getirdiği yaklaşıma gelince, o zorunlu varlığın

⁵⁰² Koçak, İbn Sînâ'nın İbdâ' Nazariyesi Etrafında, s. 594.

⁵⁰³ 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 kastettiğimiz şey kelâmî literatürde kabul edilen iradedir, yani Tanrı'nın tercihte bulunmasıdır. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî tevhîdi Te'âlâ ve sıfâtihî*, s.9.

⁵⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik* c. II, s.30, 34.

iradesinin insanın iradesine benzemediğine vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ zorunlu varlığın zât bakımından “salt aklî irade (el-irâdetu'l-‘akliyyetu'l-mahda)” ile irade ettiğini ve “ kendinden [sadır] olan bir şeyde beklentiye (ğaraż)⁵⁰⁵ girmesi”nin mümkün olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ salt aklî iradeyi insanın iradesinden farklı olduğunu orta koymakla salt aklî iradede bu niteliğin (ğaraż) 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.⁵⁰⁶

Zorunlu varlığa, varlıkları meydana getirmesinde herhangi bir kasıt atfedemeyeceğimize göre, varlığa gelen, iradesiz mi, yani tabii 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 (ğarażı) olurdu.⁵⁰⁷ Bundan dolayı İbn Sînâ’ya göre Zorunlu varlığın iradesi, O’nun ilminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ iradeyi şöyle tanımlar: “Varlığın feyez an etmesinde hiçbir amaca taalluk etmez; [irade], feyez anın bizzat kendisinden başka bir şey değildir.”⁵⁰⁸ İbn Sînâ, bu bağlamda zorunlu varlıktaki iradeyi “cûd”⁵⁰⁹ ile özdeş görmektedir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade etmektedir: “İrade çıkışın (feyz) aynıdır, bu manada olan irade bahşetme, varlık vermedir (cûd). Başka bir yerde ise “irade cûd’dur” ifadesini kullanmaktadır.⁵¹⁰ Bu bağlamda İbn Sînâ’ya göre zorunlu varlığa “murîd” demenin

⁵⁰⁵ Arapça ‘ğaraż’ 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 biz de ‘beklenti’ sözcüğünü tercih etmekteyiz. Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâli’de İlahi İrade kurgusu*, (İstanbul: Fecr 2020), s. 27.; Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, (Beyrut:1993), s. 73; Koçak, *İbn Sînâ’nın İbdâ’ Nazariyesi Etrafında*, s. 596.

⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 145.

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlahiyyat*, s. 294-327.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, s. 295, Terkan, “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâti Bildiğini,” s. 222.

⁵⁰⁹ Bu kavram, felsefî terminolojide kök anlamına uygun olarak zâtı gereği cömert olmak ve karşılıksız bir tutumla ikramda bulunmak anlamına gelmektedir

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, s. 296.

manası, Zorunlu varlığın bütün iyilik düzeninin (nizâm-ı hayrın) ilkesi olması ve Zorunlu varlığın bu nizamı 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 akıl etmesi zorunludur; zira O, zatını ancak saf akıl olarak ve ilk prensip olarak akleder (...) Her zât/öz, kendisinden sudûr eden şeyi bilir, ona herhangi bir engel karışmaz... Dolayısıyla O, kendisinden meydana gelen şeyden razıdır ve dolayısıyla İlk, bütünün kendisinden feyezan etmesinden hoşnuttur.”⁵¹¹

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

Kelâmî açıdan 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 kelâmcıların 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.”⁵¹²

Alıntıladığımız metinden hareketle İbn Sînâ’nın yaratma konusunda farklı düşündüğü grubun kelâmcılar olduğu söylenebilir. Zira benzersiz yaratmayı (ibdâ‘) kelâmcıların kullanmış olduğu tekvin ve ihdastan daha üstün görmektedir. İbn Sînâ’nın

⁵¹¹ İbn Sînâ, *el-İlahiyyat*, s. 327.

⁵¹² İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 139, Koçak, *İbn Sînâ’nın İbdâ‘ Nazariyesi Etrafında*, s. 598.

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‘dûmu hem mutlak yokluk hem şey olarak kabul etmesidir. Zira onların dediklerinden “Ma‘dûm mevcuttur.” sonucu çıkmaktadır ve bu mantıken saçmadır. İbn Sînâ ma‘dûma zihinde bir varlık verse de, ona Mu‘tezililer gibi bir zâtlık ya da şeylik yüklememektedir.⁵¹³ İbn Sînâ’nın burada üzerinde durduğu husus, ancak Mu‘tezile’nin ma‘dûma ontolojik gerçeklik anlamı verdiğinde söz konusu olabilir. Örneğin Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) açısından ma‘dûmun ontolojik bir değeri yoktur.⁵¹⁴ Kaldı ki İbn Sînâ’nın eleştirisi, onun yoktan yaratmayı kabul etmediğini gösterir. Fakat alıntıladığımız 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 kanaatindedir. 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 olmaksızından kasıt, zorunlu varlık ve âlem arasında hiçbir boşluğun ve iradenin olmadığı vurgulanmak istenmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ’nın ibdâ‘ nazariyesinden

⁵¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 31; İbn Sînâ’nın tahlilleri için bkz. *Metafizik*, c. I, s. 7-34.

⁵¹⁴ 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*, c. 13, s. 369; Necrâni, *el-Kâmil*, s. 335, 337.

kelâmcıların ve bizim benimsediğimiz ilkeler açısından yoktan yaratmadan söz etmek güç gözükmetedir.⁵¹⁵

4.1.3. Kādî Abdülcebbâr Düşüncesinde Mümkün Ma'dûm Kavramı ile

Yoktan Yaratma Teorisi Arasındaki İlişki

Bu başlık altında ma'dûmun (yok olanın), mahiyetinin ne olduğunu, inceleyeceğiz. Zira eğer ma'dûm Tanrı'dan zatı olarak bağımsız ve bir zatı var ise bu durumda Kādî Abdülcebbâr'ın yaratma nazariyesinde yoktan yaratmanın var olduğunu iddia edebilir miyiz?

İncelemeyi hedeflediğimiz diğer bir konu ise Mu'tezile'nin özelde ise Kādî Abdülcebbâr'ın niçin ma'dûma "zât" dedikleridir. Zira bu konu, Mu'tezile ile İbn Sînâ arasındaki ihtilafın temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Bu sadece İbn Sînâ ile Kādî Abdülcebbâr arasında gerçekleşen bir ihtilaf olmayıp, Eş'arî-Mâtürîdî mütekellimler ile Mu'tezile arasında da gündeme gelmiştir. Mümkün ma'dûmların mahiyeti hakkında Mu'tezile düşünürler ihtilaf etmişlerdir. Genel olarak Basra ve Bağdat Mu'tezilesi detaya inildiğinde ise Hüseyniyye ve Behşemiyye olarak ayırabileceğimiz bu ekoller mümkün ma'dûm hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Hüseyniler -bunlar içinde Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnül'l-Melâhimî gibi düşünürler mevcuttur- bunlara göre ma'dûmun ayrıştığı mahalli zihin olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre ma'dûmun şey'iyeti yoktur.

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebu Hâşim el-Cübbâî, Kādî Abdülcebbâr ve onları takip eden Mu'tezilî⁵¹⁶ düşünürlere göre ise yokluk halinde bulunan mümkün ma'dûmun kendine

⁵¹⁵ Koçak, *İbn Sînâ'nın İbdâ' Nazariyesi Etrafında*, s. 599.

⁵¹⁶ Fahreddîn Râzî yukarıdaki isimlerin yanında Ebû Yakûb Şahhâm, Ebû Abdullah Basrî ve Ayyaş'ı da eklemektedir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü*, s.59.

has bir zatı vardır.⁵¹⁷ Görüldüğü gibi tartışma konusu mümkün ma'dûmların yoklukta şey olarak adlandırılması ve zatının bulunup bulunmaması ile ilgilidir.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi yoklukta ma'dûma şey ve zât atfedener için, menfî ma'dûm da şey kategorisindedir. Fakat menfî ma'dûm için kullanılan “şey” kavramı dildeki tanımdan ibaret olup ontolojik değeri yoktur. Yukarıdaki fikir ayrılığı ma'dûmu kabul edenler için geçerlidir. Buna göre ma'dûmun mahiyetini zihinde kabul edenler ile ontolojik gerçekliği olduğunu kabul edenler ihtilaf etmişlerdir. Bunun yanında ma'dûmu hiç kabul etmeyen Mu'tezilî düşünürler de vardır. Hişâm b. Hakem (179/795) bunlardan birisidir. Ona göre Tanrı'nın varlığa gelmeden önce mümkün ma'dûmları bildiğini iddia etmesi cebri gerektirir.⁵¹⁸

Çözülmesi gereken diğer bir konu da mümkün ma'dûmun ezeli oluşu konusudur. Konunun anlaşılması için “şey” kavramının Mu'tezilî düşünürler için ne ifade ettiği üzerine durmamız gerekmektedir. Mu'tezilî düşünürlere göre, “şey” bilinebilir ve hakkında haber verilebilir niteliğe sahiptir. Daha önceki sâbit tanımı -kendinde bir gerçekliği ve imkâna sahip olan- ile değerlendirdiğimizde ma'dûmun şey ve sabit olmasından kasıt, onun var/mevcûd olmasını değil var edilebilme imkânının olduğudur.⁵¹⁹

Mümkün ma'dûmların mahiyeti, Tanrı'nın bilgisi bağlamında önemli olduğuna vurgu yapmıştık. Kādî Abdülcebâr ve Behşemiyyelerin savunduğu mümkün ma'dûmun zâtının ve sıfatının bulunması meselesi, mümkün ma'dûmun ontolojik mahiyetinin olup olmadığını tartışma konusu yapmaktadır. Eğer mümkün ma'dûmun mahiyeti ontolojik ise ve Tanrı bunları yaratmamış ise bunun yanında bunlar Tanrı'nın

⁵¹⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*.

⁵¹⁸ Bkz. Fahreddîn *er-Râzî*, *er-Riyâzü'l-mûnika*, s. 428.

⁵¹⁹ Frank, *al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd*, s.197.

zâtından olamayacağına göre,⁵²⁰ Tanrı'nın bunlar hakkındaki bilgisi nasıl lizatihî olmaktadır? Mümkün ma'dûmun mahiyetini ontolojik olarak ele almasak bile, mümkün ma'dûmun zâtından ve sıfatlarından söz ettiklerinden Tanrı'nın varlığında mahalleri vardır diyemeyiz. Zira bu durumda Tanrı'nın iki zâta sahip olduğunu söylemiş oluruz. Buradan hareketle mümkün ma'dûmun Tanrı'nın dışında olması gerekmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın dışında olan mümkün ma'dûmlar hakkında Tanrı'nın bilgisi nasıl lizatihî olmaktadır? Her ne kadar konuyu "yaratma" başlığı altında teferruatlı inceleyecek olursak da konu bağlamında üzerinde durmamız gerektiği kanaatindeyiz.

Yukarıdaki araştırmalarımız sonucunda Kādî Abdülcebâr'ın mümkün ma'dûmlar hakkındaki görüşümüz şu yöndedir. Kādî Abdülcebâr'ın mümkün ma'dûmlar hakkındaki söylediklerini sıraladığımızda, mümkün ma'dûma ne epistemolojik/zihinsel ne de ontolojik bir nitelik atfedemeyeceğimiz kanaatine vardık. Üzerinde durmamız gereken konu mümkün ma'dûmlarda neyin eksik olduğudur. Buradan hareketle daha iyi bir sonuca varacağımız kanaatindeyiz. Bu bağlamda konuyu incelerken Kādî Abdülcebâr'ın mümkün ma'dûmlar yaratılmadığını Tanrı'nın onları varlığa çıkardığına değinmiştik.⁵²¹ Tam olarak burası konunun anlaşılması için anlaşılması 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.⁵²² Yani varlık sıfatından mahrumdur. Varlık sıfatından mahrum olan bir tür için ontolojik demek tutarlı gözükmemektedir. Mümkün ma'dûmun Kādî Abdülcebâr için niçin epistemolojik olamayacağına yukarıda ifade etmiştik. Bize göre Kādî Abdülcebâr'ın Mümkün ma'dûmu şey kavramını açıklarken vurguladığımız gibi varlığa çıkabilme

⁵²⁰ Nitekim Kādî Abdülcebâr ve Behşemiyelere göre mümkün ma'dûmların zâtı vardır ve bu zat Tanrı'nın zatından farklıdır.

⁵²¹ Kemalpaşazade, *Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklaması ve Mâhiyetin Yaratılması*, s. 171.

⁵²² Frank, "Madûm ve Mevcud", s. 554-555.

imkânına sahip bir varlık türüdür⁵²³. Dolayısıyla araştırmamız sonucunda vardığımız sonuca göre Kādî Abdülcebbâr'ın mümkün ma'dûmu ne ontolojik ne de epistemolojik olup kendine has bir türdür. Bu tür İbn Sînâ'nın varlığa ve yokluğa eş değer olan imkân türüne çok benzemektedir.

Kādî Abdülcebbâr'ın mümkün ma'dûma zât atfetmesi, mümkün ma'dûmu dış dünyadaki gibi bir varlığının olduğunu göstermez. Zira Tanrı'nın da zâtından söz edilmektedir. Buradan hareketle Tanrı'nın varlığının dış dünyada olduğu iddia edilmemektedir. Burada konunun anlaşılması için bize yardımcı olacak kavram belki de maddedir. Zira Mu'tezilî düşünürlere göre Tanrı dışında her şeyin maddesi vardır. Böyle düşüncülerinin sebebi, cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin ayrılmaz zâtî niteliğinin "yer kaplama" (tehayyuz) oluşudur. Yer kaplama niteliği, cevher ya da cisimlerin hareket-sükûn, birleşme-ayrışma gibi mekânsal oluş 'arazlarından (ekvân) yoksun kalamamalarına neden olmaktadır.⁵²⁴ Kelâmcıların benimsemiş olduğu cevher-'araz teorisinin bir başka sonucu, evrendeki bütün varlıklara uygulanmasıdır. Bu bağlamda aslında kelâmcılar da melekler, ruh vb. görünmeyen varlıkları kabul etmekle birlikte onların da yer kaplayan atomların bir araya gelmesiyle oluşan cisimler olduğunu iddia ederler. Onlara göre gezegenler, insanlar, ağaçlar, taşlar vb. görünen varlıklar yoğun (keşîf) yapılı cisim iken melekler, ruh ve hava gibi varlıklar ise gözle görünmeyen ince (laţîf) yapılı cisimlerdir. Onlara laţîf cisim denilmesinin sebebi, keşîf cisimlere nazaran daha az sayıda ve seyrek şekilde bir araya gelmiş atomlardan oluşmaları nedeniyledir.⁵²⁵ Peki, bu bağlamda mümkün ma'dûmun mahiyeti nedir sorusu sorulması gereken bir sorudur. Zira Tanrı dışında her şey madde ise bu ister laţîf ister keşîf olsun Tanrı dışında varlığın kabulünü gerektirir. Kādî Abdülcebbâr'ın

⁵²³ Frank, "Madûm ve Mevcud", s. 454-556.

⁵²⁴ Seyyid Şerif el-Curcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, c.2, s. 742 ayrıca bkz. Kādî el-Beydavî, *Ṭavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*, s. 133.

⁵²⁵ Bu konuda bkz. İbn Füreke, *Mucered*, s. 46, 48, 257, 271; Kādî 'Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, c. 11, s. 331, 334.

Tanrı'nın iradesin var olduğu görüşü ile mümkün ma'dûmların Tanrı'nın dışında kendinde bir varlık olmaları uyum içindedir. Zira irade sahibi varlık var ise irade edilen varlığın da bulunması gerekmektedir. Sonuç olarak Kādî Abdülcebâr'ın söylemlerinden hareketle mümkün ma'dûmların Tanrı'dan bağımsız bir varlığının olduğu fakat bu halin İbn Sînâ'daki üçüncü hâl durumuna benzediği söylenebilir. Aralarındaki fark üçüncü hâl olarak adlandırabileceğimiz bu durumun Kādî Abdülcebâr'da bir zatın olduğu İbn Sînâ'da ise zat olarak adlandırılmayacağıdır. Ayıştıkları diğer bir konu ise üçüncü hâlin durumuna, İbn Sînâ varlığın ve yokluğun ötesinde bir nitelik atfederken Kādî Abdülcebâr yokluk demektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki Kādî Abdülcebâr'ın kastettiği yokluk, mutlak yokluk değildir. Dolayısıyla hem Kādî Abdülcebâr hem de İbn Sînâ'nın yaratma hakkında ortaya koydukları nazariyelerinden *mutlak yokluktan* yaratma çıkmamaktadır.

4.2. İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık-Âlem İlişkisi ve Kādî Abdülcebâr'da Tanrı-Âlem İlişkisi

Biz bu başlık altında tezimizde yaratmanın etkenleri konumunda olan ve tezimizde değindiğimiz tüm konulardan hareketle İbn Sînâ'da Tanrı-âlem ilişkisi ve Kādî Abdülcebâr'da Tanrı-âlem ilişkisini ele almayı hedeflemekteyiz. Şunu baştan belirtmemiz lazım ki İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebâr'ın yaratma hakkındaki başlangıç noktaları aynı olsa da ona atfettikleri nitelikler farklıdır. Bunun doğal sonucu olarak farklı sonuçlara varmışlardır. Ortak oldukları nokta, yaratıcı bir varlığın zorunlu oluşudur. Farklı oldukları ve dolayısıyla ayıştıkları konu ise Tanrı denildiğinde akla ilk neyin gelmesi hususudur. Yani Tanrı'nın olmazsa olmazı nedir hususudur.

Kelâmcılar için Tanrı denildiğinde akla gelmesi gereken ilk şey yaratıcılık özelliğinin tam bir ifadesi olarak “dilediğini istediği gibi meydana getiren veya yapan varlık”tır. Dolayısıyla Tanrılığın ilk ve en önemli özelliği, iradesine hiçbir şeyin engel çıkartamayacağı şekilde mutlak bir özgürlüğe sahip olmaktır. Tanrı ile ilgili

söylenilecek her şeyin bu temel ilkeyle uyumlu olması gerekir. Buna mukabil, İbn Sînâ için Tanrılığın ilk ve en önemli özelliği “hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde kendine yeterli olmaktır. Tanrıyla ilgili söylenilecek başka her şeyin bu temel ilkeyle uyumlu olması gerekir.”⁵²⁶

İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın bilgisi, âlemin varoluşunu açıklayan bir niteliğe sahiptir. Nitekim ona göre, Tanrı’nın bilgisi var kılma niteliği taşımaktadır. İbn Sînâ, Tanrı’nın bilgisinin var kılma özelliğini şöyle ifade etmektedir:

“O, eşyayı değiştirmek üzere bilir. Bilinenler O’nun bilgisine tâbidir (fe inne’l-ma’lûmat tebi’un li-’ilmihî). O’nun bilgisi bilinenlere tâbi olmadığı için bilinenlerin değişmesiyle O’nda bir değişim olmaz. Çünkü O’nun eşyayı bilmesi, varlığın meydana gelişinin sebebidir (‘ilmuhû’l-eşyâ’ sebebun li- vucûdihâ).”⁵²⁷

İktibas edilen metinden hareketle İbn Sînâ, Tanrı’nın bilgisini malûma tâbi görmeyip bilakis malûmu Tanrı’nın bilgisine tabî görmektedir. İbn Sînâ için Tanrı’nın kendini akletmesi sonucunda kendisi dışında her şey var olmaktadır. Yani meydana gelen tüm varlık, O nasıl aklediyorsa o şekilde vuku bulmaktadır. Burada önemli olan nokta Tanrı’nın bilgisinin kendi zatına yönelik olmasıdır. (‘âlimun bi-zatihî). Yani Tanrı için kendi zâtından başka, bilgisine mevzu olacak başka hiçbir sebep yoktur.⁵²⁸ Görüldüğü gibi İbn Sînâ’ya göre yaratma Zorunlu varlığın akletmesi ile başlamaktadır. Burada son derece önemli olan ve anlaşılmadığında çok yanlış sonuçlar doğuracağı husus şudur ki, Zorunlu varlık düşündü ve bunun sonucunda ilk akıl ve âlem oluşmadı, yani ortada iki durum yoktur. Zorunlu varlığın düşündüğü anda ilk akıl feyz etmiştir.⁵²⁹ Feyz konusu üzerinde de dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Zira eğer feyzi taşmak olarak ele alırsak, taşan şeyin taşıdığı şeyden bir şeylerin barındırması gerektiği

⁵²⁶ Üçer, *Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik*, s. 326.

⁵²⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletu’l-‘Arşîyye*, s.9.

⁵²⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletu’l-‘Arşîyye*, s.8; İslâm kelâm geleneğindeki Mu’tezilî akımın öncülerinden sayılan Ebû’l-Huzeyl el Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Tanrı’nın bilgisini O’nun zatına ircâ ederken Tanrı’nın mutlak anlamdaki birliğine ve O’na hiçbir çokluğun izafe edilemeyeceği anlayışına dayanmaktadır. Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.61; Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s.160.

⁵²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik* c. II, s. 147, 29-31.

sonucu çıkmaktadır. Bu demek değildir ki onlar özdeştir. Tezimizde bu konuyu ele almıştık. Buna göre neden her zaman nedenliden önce ve farklıdır. Zorunlu varlığın kendini düşünmesi ile ondan feyz eden olayı Atay şöyle yorumlamaktadır. Zorunlu varlık kendini düşününce mahiyet ve varlık ayrımı bahis konusu olmayan bir varlık ortaya getirecektir. Bu varlığın meydana gelişine çıkış ve taşış (feyz) deniliyorsa da bu, fiziksel anlamda Zorunlu varlıktan bir şeyin çıktığı dışarı taşıdığı şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bu onda bölümlenmeye götürür.⁵³⁰ Tezimiz boyunca gösterdiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlık dışında her şey mümkündür. İlk yaratmayı tartıştığımızdan, ay altı âlemdeki oluşuma değinmeyeceğiz. Mümkünler de iki türden oluşmaktadır. Bunlar varlık ve mahiyet olmaktadır. Ay üstü âlemdeki akılların mahiyetleri varlıklarından önce değildir. Onların mahiyetleri akıllar ile beraberdir. Kaldı ki zaman konusunda tartıştığımız gibi İbn Sînâ için ay üstü âlemde öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Ay üstü âlemde olanlar bundan dolayı mübdâ' olarak adlandırmaktadır.⁵³¹ Burada önemli olan nokta zorunlu varlığın ilk akılı yarattığında birinci akıldan önce mahiyetin olmaması hususudur. Yani Zorunlu varlık önce birinci aklın mahiyetini yaratmış veya var olan ilk aklın mahiyetinden ilk akılı yaratmamıştır. Burada var olan mahiyet ibaresini bilerek kullandık. Zira İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesinde mahiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı konusu tartışılmıştır.⁵³² Kemalpaşazâde önce Mu'tezile tarafından gayr-i mec'ul kabul edilen zât ile filozoflara ait mahiyet kavramı arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. İcî ve Cürcânî'nin madûm zatın mec'ul olup olmaması ile mahiyetin mec'ul olup olmaması meselesini birbirine karıştırdıklarını düşünür. Ma'dûm zât ve sırf mahiyet, câ'ilin ca'liyle olup olmama açısından birbirinden farklıdır.⁵³³ Mu'tezile, zâtın câ'ilin ca'liyle zât olduğu görüşünü

⁵³⁰ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.119.

⁵³¹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: es-Semâ'ü't-Tabî'î*, es-Semâ'ü't-Tabî'î, s. 21-22.

⁵³² Konu hakkında detaylı bilgi için bkz .Kemalpaşazade, *Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklaması ve Mahiyetin Yaratılması*.

⁵³³ Kemalpaşazâde, *Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul Olup Olmadığının İncelenmesine Dair*, s. 171.

kabul etmez. Çünkü onlara göre, mümkünün, dışarıdaki varlığının ötesinde failden değil de kendinden olmak üzere dışarıda bir sübutu vardır. Râzî, Muhassal'da ileri gelen Mu'tezile âlimlerine atıfla bu görüşü şöyle nakletmektedir: "Mümkün madûmlar, varlığa geçmeden önce zât, a'yân (cevher) ve hakikattir. Failin etkisi, onları zat kılma (ca'l) şeklinde değil, bu zatları mevcut kılma şeklindedir."⁵³⁴ Buradan hareketle İbn Sînâ'nın yaratma nazariyesinden yoktan yaratma çıkmasa da hiçbir şey ve zaman olmadan yaratma çıkabilir. Zorunlu varlık var ve hemen onunla ilk akıl. Kādî Abdülcebâr'ın Tanrı'ya irade atfetmesi, Tanrı'nın yanında farklı varlıkların olması gerektiğini çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesi ile Kādî Abdülcebâr'ın yaratma nazariyesini karşılaştırdığımızda, Kādî Abdülcebâr'ın nazariyesinde Tanrı dışında başka varlıkların olma ihtimali daha büyük gibi durmaktadır. Yukarıda Kādî Abdülcebâr'ın bu konudaki görüşlerini vermiştik. Bu durumda Kādî Abdülcebâr'ın ma'dûm dediği varlığa çıkabilmeye hazır olan varlık alanı olup gerçek bir varlık değildir.⁵³⁵

İbn Sînâ'ya göre irade her ne kadar çeşitli ekoller tarafından araştırılıp farklı sonuçlar elde etseler de irade kavramı içinde bir istek ve dilek vardır. Bu özellikler ise ihtiyacın göstergesidir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı mükemmel ve Tam olduğundan bunlara ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla bu özellikler Zorunlu varlığa atfedilemez.⁵³⁶ Nitekim bu özellikler, kendi eksikliğini tamamlayacak varlıkların niteliğidir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık kendini düşünerek, zaman farkı olmaksızın, iradesiz ve hoşnut olarak yaratmaktadır. Kādî Abdülcebâr'da ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi Tanrı denildiğinde akla gelmesi gereken ilk şey yaratıcılık

⁵³⁴ Fahreddin Râzî, "Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn", s. 81-82.

⁵³⁵ Frank, "Madûm ve Mevcud", s. 454-556.

⁵³⁶ İbn Sînâ, *İşarât*, c. 3, s. 540,559-560.

özelliğinin tam bir ifadesi olarak “dilediğini istediği gibi meydana getiren veya yapan varlık”tır. Zira Kādî Abdülcebâr’a göre irade seçenekte bulunabilenlerin niteliğidir.⁵³⁷

Kādî Abdülcebâr’a göre Tanrı hakiki anlamda mürîd bir varlıktır. Kādî Abdülcebâr’a göre Tanrı’nın mürîd oluşunun en belirgin delillerinden birkaçının kullarına haber vermesi, hitapta bulunması, emretmesi, mükâfat ve ceza vaat etmesidir. Kādî Abdülcebâr’ın bu konu hakkında ortaya koyduğu diğer bir delil ise, Tanrı’nın fiillerinin farklı şekillerde vuku bulmasıdır. Kādî Abdülcebâr bunu “Bir fiilin şu şekilde değil de bu şekilde vuku bulması tahsis edici bir sıfatta mümkün olup o da iradedir.” diye ifade etmektedir.⁵³⁸ Dolayısıyla mürîd, fiille yönelip onu farklı tercih edebilir.⁵³⁹ Görüldüğü gibi Kādî Abdülcebâr’a göre Tanrı irade sahibi bir varlıktır. Bunun yanında Kādî Abdülcebâr zaman kavramını kullanmamaktadır.

Kādî Abdülcebâr ve Mutezilî düşünürler, İbn Sînâ gibi “zaman” kavramını hem kullanmaz hem de merkezî bir önem atfetmezler. Onların kullandığı kavram “hareket”tir. Kādî Abdülcebâr hareket hususunu kevn kapsamında ele almaktadır. Ona göre kevn cevherde ilişkisinde iki şeye tekabül etmektedir. Birincisi kevnin somut, yani maddi olması, ikincisi ise yer kaplamasıdır. Kādî Abdülcebâr’a göre bu kevn diğer dört kevninden farklıdır.⁵⁴⁰ Kādî Abdülcebâr’ın kastettiği diğer kevnler hareket, sükûn, birleşme ve ayrılımdır (iftirak).⁵⁴¹ Kādî Abdülcebâr bu nitelikleri ayrıca cismin içinde saymaktadır.⁵⁴² Buradan hareket Kādî Abdülcebâr’ın hareketi cisimle başlatmasından ötürü zamanın İbn Sînâ gibi ezeli olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla Kādî Abdülcebâr’a göre Tanrı iradesi ile zamandan hâlî olarak -çünkü zaman âlemlerle gelmektedir- yaratmaktadır. İbn Sînâ’ya göre bir şey geçmişte bütün zamanlarda mevcut olmuş olsa bile, varlığın bir nedene borçlu ise o yaratılmıştı; dolayısıyla bir şeyin

⁵³⁷ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l- Hamse*, c. 2, s. 596.

⁵³⁸ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l- Hamse*, c. 2, s. 216.

⁵³⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s.66, Cürcânî, *Şerhu’l- Mevâkıf*, c. 3, s. 136.

⁵⁴⁰ Peters, *God’s Created Speech*, s. 128-129.

⁵⁴¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muhit bi’t-Teklîf*, s. 76.

⁵⁴² Kādî Abdülcebâr, *el-Muhit bi’t-Teklîf*, s. 76-77.

yaratılmış olması onun geçmişte zamanın belli bir anında var edilmiş olması değil, zamanın bütün anlarında kendisini var eden nedene muhtaç olması manasına gelir.⁵⁴³



⁵⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 259.

SONUÇ

I.

“Felsefi ve Kelami Açından Tanrı-Âlem İlişkisi (İbn Sînâ- Kādî Abdülcebbar Örneğinde)” başlıklı tezimizde İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar’ın Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki fikirlerini karşılaştırmalı olarak irdeledik. Tanrı-âlem ilişkisinin kapsamı çok geniş olduğundan konuyu daha çok ilk yaratma çerçevesinden ele aldık. 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 olmasıdır. 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 belirlemişler ve bu iki varlığın ilişkisini araştırmışlardır. Genel kabule göre kelâmcılar, yoktan yaratmayı (ex nihilo); felsefeciler ise sudûr (emanation) nazariyesini benimsemişlerdir. Teze başladığımızda kelâmcıların, özelde ise Kādî Abdülcebbar yoktan yaratmayı kabul ettiğini ve bunun savunulmasının kolay olacağı kanaatindeydik. Fakat vardığımız sonuca göre yoktan yaratmadan söz etmenin çok da kolay olmadığıdır. Zira yoktan yaratma kapsamına zaman, nedensellik, varlık, Tanrı ve buna bağlı olarak geliştirilen kavramsal çerçeve girmektedir. İbn Sînâ, ibdâ’, zaman, illet, illet-malûl ile yaratmaya dair özgün bir teori geliştirmiştir. Kādî Abdülcebbar ise geleneksel Mu‘tezilî düşünürlerin yaratma hakkındaki görüşlerini sistematik hale getirip yer yer kendi görüşleri ile güçlendirmiştir. İbn Sînâ, Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımının zaafalarını isti‘dâdî imkân ve zâtî imkân teorileriyle aşarak Tanrı dışındaki mevcutların tamamını yapısal açıdan ontolojik bir ilkeye muhtaç hâle getirmiştir. Bunu da mümkün varlıkta, varlık mahiyet ayrımı ile yapmıştır. Böylece İbn

Sînâ'nın yapmış olduğu bu çıkarım ile Aristoteles'in durgun Tanrı anlayışından varlık veren ve yarattıkları ile ilişki içerisinde olabilen bir Tanrı anlayışına kavuşmuş oldu.

II.

Tezimiz bir karşılaştırma tezidir. İslam düşünce geleneğinin iki damarı olan felsefe ve kelâmın önde gelen temsilcileri olan İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ın yaratma hakkındaki görüşlerini karşılaştırmayı hedefledik. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ın çağdaş olması karşılaştırma yapmamıza az da olsa kapı aralamıştır. İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ı karşılaştırabilmemiz için iki öncüle ihtiyacımız vardır. Birisi şahsî, diğeri fikrîdir. “Şahsî karşılaşma” ile kastım bizzat yüz yüze ya da metinlerinde açık atıflar vasıtasıyla olsun aralarındaki gerçek tarihî etkileşimdir. IV. Yüzyılın sonu ve V. Yüzyılın başları/X. Yüzyılın sonu ve XI. Yüzyılın başları sırasında felsefe ve kelâm disiplinlerinin önemli temsilcileri olduklarından onların “fikrî karşılaşması” bu iki karşıt disiplin arasındaki daha genel karşılaşmayı yansıtmaktadır. Şahsî karşılaşma aynı zamanda fikrî karşılaşmanın unsurlarını da kapsadığından bu iki bakış açısı elbette ki birbirleriyle bağlantılıdır. İbn Sînâ'ya kimliği bilinmeyen öğrencisi tarafından mektup yazılır ve bu mektupta Kādî Abdülcebbar'ın ismi geçmektedir. Sorulan soruya cevabının neredeyse sonunda İbn Sînâ muhatabının Abdülcebbar referansına atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla hedeflediğimiz İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar karşılaştırılmasını, İbn Sînâ kendisi yapmıştır. Tezimizde her alt başlığı karşılaştırdık. Bu yönü ile de tezimiz özgün bir hüviyeti vardır. Her alt başlığı karşılaştırma şeklinde ele alabilmemiz İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbar'ın yaratma hakkında karşılaştırma yapabileceğimizi gösterdi.

III.

İbn Sînâ'nın felsefî sistemini, imkân kavramı bağlamında kendisinden önceki felsefî ve kelâmî gelenekten farklılaştıran husus, imkânın hem tanım ve tasnifi hem de metafiziğin en temel kavramlarından birisi haline getirilmesi sürecinde gösterdiği

gayrette kendisini açığa vurmaktadır. O, Tanrı-âlem ilişkisini, Tanrı'nın tüm mevcudattan farklı ve yegâne oluşunu ispat edecek tarzda tesis etmek amacıyla zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımını ortaya koymuş ve böylece bir yandan “zorunlu” kavramı merkezinde Tanrı'nın varlığını ve O'nun etkin ve gâye sebep olarak âlemle olan irtibatını tespit ederken, diğer yandan da “mümkün” kavramı aracılığıyla âlemin Tanrı'yla olan ilişkisini ve kendi içindeki hiyerarşik yapıyı kapsamlı ve tutarlı bir sistem dâhilinde açıklamayı başarmıştır.

IV.

İbn Sînâ'nın zorunlu varlığa kelâmcıların kastettiği anlamda bir iradenin atfedilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Ona 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, zâtı mükemmel olan varlık ile düşünülemez. Dolayısıyla bu özellikler zorunlu varlığa atfedilemez. 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.” 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. 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. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu eleştirel ilkelerden hareketle, Zorunlu varlığa, varlıkları meydana getirmesinde herhangi bir kasıt atfedemeyeceğimize göre, varlığa gelen, iradesiz mi, yani tabîi olarak mı meydana gelmiştir, sorusunu sormak kaçınılmaz olmuştur. İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu varlığın iradesi ile insanın iradesi aynı mahiyete sahip değildir,

zira öyle olsa idi Zorunlu varlığın yaratmada bir amacı (ğarażı) olurdu. 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.” İbn Sînâ, bu bağlamda zorunlu varlıktaki iradeyi “cûd” ile özdeş görmektedir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade etmektedir: “İrade çıkışın (feyz) aynıdır, bu manada olan irade bahşetme, varlık vermedir (cûd). İbn Sînâ, sudûr nazariyesinin, tabii bir feyz olmadığını vurgulamaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre bu durum, bilgi ve rızayı nefyeymeyi gerekli kılar. Dolayısıyla İbn Sînâ, iradeyi, zorunlu varlığın kendisinden feyezana edilenden “hoşnut” olduğunu anlamaktadır. Bu durumda açıkça belirtmek gerekir ki İbn Sînâ kelâmî çevrelerdeki yoktan yaratma anlayışını eleştirirken, felsefî çevrelerin pür nedensellik üzerine kurulan anlayışına da sıcak bakmamıştır. Kādî Abdülcebâr Tanrı'nın iradesini fiilî sıfat kategorisinde değerlendirmiştir. Fiilî sıfatlar Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi, Tanrı'nın âlemi yaratılışı ve irade ediş tarzını teferruatlı bir şekilde ifade eden sıfatlardır. Bizim için önemli olan nokta bu sıfatların Tanrı hakkında menfî ve müspet olarak kullanabilmesidir. Tanrı'nın fiilî sıfatları, Tanrı'nın zaman sürecinde ortaya çıkan fiillerini kapsamaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî'nin Tanrı'nın fiilî sıfatı tanımı bize yardımcı olmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre Tanrı'nın fiilî sıfatı, Tanrı'nın zıddına ve zıddıyla vasıflanabileceği sıfattır. Yani fiilî sıfatlar, zıtları ile nitelenmesi câiz olan sıfatlardır. Bunun yanında Tanrı'nın iradesinin hâdis olduğunu da gösterdik. Hâdis olanın sonradan yaratıldığı ilkesinden hareketle sonradanlığın değişimi gerektirip gerektirmediği sorusunu sorabiliriz. Kādî Abdülcebâr, bu konu hakkındaki görüşünü “değişim” kavramı üzerinden cevaplar. Onlara göre değişimden söz edebilmek için söz konusu varlığın- bu bağlamda Tanrı'nın- bütünüyle, yani her yönü ile değişmesi gerekir. Yine onlara göre değişimden söz edebilmek için söz konusu varlıkta – Tanrı da- daha önceden var olan herhangi bir şeyin başka bir şeye

dönüşmesidir. Onlara göre “yok iken daha sonra var olan” şeyin -konumuz bağlamında Tanrı'nın iradesinin- değiştiğini söylemek mecazdır. Kanaatimizce Kādî Abdülcebâr ve Tanrı'nın hakiki anlamda irade sahibi olduğunu savunan Mu'tezilî düşünörlere göre fiilî sıfat anlayışı bunu sağlamaktadır. Nitekim irade, fiilî sıfat olduğundan Tanrı'nın zâtını değiştirmemektedir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın Zorunlu varlığa yakıştırtamadığı ve eksiklik gördüğü irade niteliğini, Kādî Abdülcebâr Tanrı'nın olmazsa olmaz niteliklerinden görmektedir. Kādî Abdülcebâr'a göre Tanrı'nın irade niteliğine sahip olması onda değişimi gerektirmemektedir. İbn Sînâ'da ise gerektirmektedir.

V.

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; ibdâ' kavramını, yoktan yaratma anlamında kullandığı iddia edilmektedir. Biz tezimizde sudûr nazariyesi ile yoktan yaratmayı ilişkilendirmenin mümkün olup olmadığını tartıştık. Bu iddiayı dile getiren düşünörlerden 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 leysiyyet kavramının mutlak yokluk anlamı içermediğini düşünmektedirler. Başka bir ifade ile İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin yoktan yaratma şeklinde yorumlanamayacağını ifade etmektedirler. Zira leysiyyet mümkünün mahiyetinin varlığa ve yokluğa maruz kalma mertebesindeir. 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 leysiyyet kavramı oluşturmaktadır. Atay, leysiyyet kavramına mutlak yokluk anlamı

verirken, Kemalpaşazâde ve onun görüşünü paylaşan araştırmacılar leysiyyeti varlığa ve yokluğa maruz kalma mertebesi olarak anlamlandırmışlardır. Araştırmalarımızın sonucunda İbn Sînâ'nın ibdâ' nazariyesinin yoktan yaratmayı içerdiği veya bir tür yoktan yaratma olarak yorumlanabileceği iddiası savunulabilir olmaktan uzaktır.

Kādî Abdülcebâr'ın yaratma bağlamında ma'dûm'un (yok olanın), mahiyetinin ne olduğunu, inceledik. Bu bölümde önemli sorulardan biri eğer ma'dûm Tanrıdan zatî olarak bağımsız ve bir zâtı var ise bu durumda Kādî Abdülcebâr'ın yaratma nazariyesinde yoktan yaratmanın var olup olmadığıdır. Tezimizde gösterdiğimiz üzere, Kādî Abdülcebâr'ın mümkün ma'dûmlar hakkındaki söylediklerini sıraladığımızda, mümkün ma'dûma ne epistemolojik/zihinsel ne de ontolojik bir nitelik atfedemeyeceğimiz kanaatine vardık. Üzerinde durmamız gereken konu mümkün ma'dûmlarda neyin eksik olduğudur. Bu bağlamda konuyu incelerken Kādî Abdülcebâr'ın mümkün ma'dûmlar yaratılmadığını Tanrı'nın onları varlığa çıkardığını savunduğunu tespit ettik. Bu düşünce, konunun anlaşılması gereken temeldir. Zira mümkün ma'dûmların ontolojik gerçekliğe sahip olduğunu iddia edenlerin cevap vermesi gereken yer tam da burasıdır. 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. Bize göre Kādî Abdülcebâr'ın mümkün ma'dûmu, şey kavramını açıklarken vurguladığımız gibi varlığa çıkabilme imkânına sahip bir varlık türüdür.. Konunun daha iyi anlaşılması için ma'dûm'un mahallinin neresi olduğu hakkındaki tartışmalara değinmemiz gerekmektedir. Konuyu ele almadan önce zihin ve hâriç kavramlarının tanımlarının ne olduğu üzerine durmamız gerekmektedir. Zira felsefe ve kelâmcıların aynı kavramları kullanmalarına rağmen farklı sonuçlar almasında vermiş oldukları tanım yatmaktadır.

Zihin kavramı hakkında iki farklı tutum vardır. Bunlar insan nefesine ait olan idrak gücü ya da nâtık nefis diğeri ise nâtık nefsin aletleri ve mücerred kapsayacak

şekilde mutlak anlamda idrak gücü. Zihin gibi hâricinde iki anlamı vardır. Birinci anlamı zihnin hâricinde olan demektir. İkinci anlamı ise zihnin varsayımının hâricinde olan demektir. Buna göre Birinci anlamıyla hâriç nefis, nefsin idrak vasıtaları veya mücerred bir idrak gücünü kapsayan mutlak idrak gücünün dışında olanı ifade eder ve zihnî varlığın mukabili olarak kullanılan anlam budur. İkinci anlamıyla hâriç, zihnin varsayımlarının dışında olanlara denir. Hâriçte mevcut olanların bizim varsayımlarımızdan bağımsız olarak zihnimizde oluşan sûretleri de hâriç sayılmaktadır. Bu haliyle hâriç nefsü'l-emr'e denk düşmektedir.

Kādî Abdülcebbar'ın kast ettiği ma'dûm kanaatimizce nefsü'l-emr'e tekabül etmektedir. Yani Tanrı dışında kendinde varlık sahibi olan bir ma'dûm kabul etmemektedir. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar'a göre ma'dûm Tanrı'nın bilgisine konu olması bakımından epistemolojik olup ontolojik değildir.

Sonuç olarak, Kādî Abdülcebbar'ın söylemlerinden hareketle mümkün ma'dûmların Tanrı'dan bağımsız bir varlığının olduğu fakat bu halin İbn Sînâ'daki üçüncü hâl durumuna benzediği söylenebilir. Aralarındaki fark üçüncü hâl olarak adlandırabileceğimiz bu durumun Kādî Abdülcebbar'da bir zâtın olduğu İbn Sînâ'da ise zât olarak adlandırılmayacağıdır. Ayrıştıkları diğer bir konu ise, üçüncü halin durumuna İbn Sînâ varlığın ve yokluğun ötesinde bir nitelik atfederken Kādî Abdülcebbar yokluk demektir.

Tezimiz boyunca yapmış olduğumuz araştırmanın sonucunda, İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık kendini düşünerek, zaman farkı olmaksızın, iradesiz ve hoşnut olarak yaratmaktadır. Buna mukabil Kādî Abdülcebbar'a göre Tanrı iradesi ile zamandan hâlî olarak -çünkü zaman âlemlerle gelmektedir- yaratmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. "Necessary Knowledge in Islamic Theology". *British Journal of Middle Eastern Studies* 20, no. 1 (1993): 20-32.
- . "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica*, No. 67, (1988):75-98.
- Acar, Rahim. "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi," *Divan İlmi Araştırma*, 20 (2006): 99-118.
- . *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden and Boston: Brill, 2005.
- . "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13, (2005): 1-23.
- Adamson, Peter. "Before Essence and Existence: al-Kindî's Conception of Being", *Journal of the History of Philosophy* 40, No. 3 (2002): 297-312.
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâli'de İlahi İrade kurgusu*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2020.
- al-Alousî, Husâm M. E. *The Problem of Creation in Islamic Thought*. Bağdat: The National Printing and Publishing Co., 1968.
- Alper, Hülya. Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?, *Kelâm Araştırmaları* 11:1 (2013): s.17-36.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: El-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn" *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, sayı X, yıl.2001/1, s. 145-172.
- . "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003): 61-77.
- . *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik, 2010.
- Aristoteles. *Categories and De Interpretatione*, Yunancadan çev. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- . *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Bs., İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Armstrong, A. H. "Emanation in Plotinus", *Mind* XLVI, No. 181, (Ocak 1937): 61-66.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil- İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar* 6/16 (Haziran 2003): 55-73.
- . "Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, 2000.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebâr'da Kelâm Yöntemi*. Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- . *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983
- . "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelâm Araştırmaları*, 1:1 (2003): s. 3-10.

- Ay, Mahmut. *Sadrüşşerî'a'da Varlık*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, 7. Bs. İzmir: İzmir İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Bâkılânî. *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecûzu'l-cehl bi-hî*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1986.
- . *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1957.
- . *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. haz. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Belo, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden & Boston: Brill, 2007.
- Brown, H. Vivian B. "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition Essays presented to Richard Walzer* içinde. Ed. Samuel M. Stern vd., s. 35-48. Oxford-Columbia: Cassirer-University of South Caroline Press, 1972.
- Brunschving, Robert. "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Hulusi Arslan 2/4 (2002): 235-249.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.
- . *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Burrell, David B. "Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason", *God And Creation An Ecumanical Symposium* içinde, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn. s. 27-37. Notre Dame: University of Notre Dame Pres, 1990.
- . *Knowing the Unknowable God: İbn Sînâ, Maimonides, Aquinas*, .Indiana: Notre Dame, 1986.
- Craig, William L. "The Kalâm" *Cosmological Argument*. London: Macmillan, 1979.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Beyrût, Dârü'n-Nefâ
- . *Şerhu'l-Mevâkıf*. Cild 3. der. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağrııcı, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995): 77-116.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çetin, Rabiye ve Tuğba Günal. "Kemalpaşazâde'de Ontik ve Epistemik Yeti Olarak Akıl", *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri -I-*, ed. Murat Demirkol vd. s. 199-203, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1992.
- . *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015
- . “Tevlîd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 41. Cild. (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 38-39.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sînâ'da Hürriyet”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler I*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, s. 325-331.
- Derin, Necmi. “Taşköprîzâde'de Zihnî Varlık Meselesi” *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar ve Ali Fikri Yavuz. S. 227-234. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Dhanani, Alnoor. “Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi’”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik* içinde. Ed. İlyas Çelebi. 65-76. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- . “Göklerdeki Kayalar?! Abdülcebbar ve İbn Sînâ Arasındaki Karşılaşma”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, çev. Mehmet Bulğen, 3/2 (Kasım 2017): s. 129-147.
- . “İslam Düşüncesinde Atomculuk.” trc. Mehmet Bulğen. *Kader Dergisi* 9/1 (2011): 393-400.
- . *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazilî Cosmology*. Leiden: Brill Academic, 1994.
- Düzgün, Şaban A. *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, Beyrut:1993.
- Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- . *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. thk. M. M. Abdülhamid Kahire: Mektebetü'n-Nahdiyyeti'l-Mısriyye, 1955
- Ebu'l-Feth eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihâl*, Thk. E. A. Mehnâ-A. H. Fâ‘ûr. Beyrut: y.y., 1993.
- . *Kitâb'ul-Musâraa Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel. İstanbul: Litera yay, 2010.
- . *Milel ve Nihal*. Çev. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

- Ebû'l-Hayr El-Bağdâdî. “Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahyâ en-Nahvî ile Kelâmçıların Delillerinin Karşılaştırılması”. Çev. Cemâlettin Erdemci, *Kelâm Araştırmaları*, 2:2, 2004, s. 155-164.
- Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât. *Kitâbü'l-İntisâr*. Haz. Albert Nasrî Nâder. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtulîkiyye, 1957
- Ebu'l-Kâsım el-Belhî, el-Kâdî Abdülcebbâr, el-Hâkim el-Cüşemî, Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuad Seyyid, Tunus, y.y. 1986.
- Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'an Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid, Beyrut, 1979.
- ed-Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Vucûh ve'n-Nezâir li-Elfâz-i Kitâbillahi'l-Azîz*. Thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefîti. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1992.
- Eichner, Heidrun: “Essence and Existence Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics içinde*. Ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, s. 123-152. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012.
- el-Bağdâdî Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, Beyrut, 1981.
- el-İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- . *el-İ'tikâdât*, nşr. Şemran el-İclî, Beyrut 1988.
- Erdem, Engin ve Necmettin Pehlivan. “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi’”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, (2012): 87-116.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları 2016.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm:Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. trc. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- . *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1990.
- . *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâ'i ehli'l-'ilm*. nşr. Es'ad Cum'a. Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'i- Külliyyetü'l-âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân, 2004.
- . “İlletler ve Ma'lûller I”, çev. İbrahim Coşkun, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. VI, sy.1, (2004): 49-86.
- . *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2004.
- . *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyyetü Li't-Türâs, 1986.
- . *Mefâtihu'l-Gayb*, Cild XXII. Thk. İmâd Zeki el-Bârudi. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003.
- . *Muhassalü'efkâri'l-Mütekaddimî ve'l-müte'ahhirin mine'l-'ulemâ' ve'l-Hükemâ' ve'l-Mütekellimîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

- . *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât (Tabîiyât, İlâhiyât ve İrfân)*, tsh. Alirizâ Necefzâde, Tahran: International Colloquium on Cordoba and Isfahan, 2005.
- . *Tefsîr-i Kebîr*, Cild X, çev. Suat Yıldırım vd., Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Ess, Josef van. “Mu‘tezile Atomculuğu”. Trc. Mehmet Bulğen. *Kader Dergisi* 10/1 (2012): 255-274.
- eş-Şeyh el-Müfid. *Evâilü'l-makâlât*, nşr. eş-Şeyh İbrahim el-Ensârî, y.y., 1413.
- et-Tabersî, Emînu'l-İslâm Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan. *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Cild I. Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XXVIII. (Thk. Komisyon), Kuveyt: Matbaatu Hükûmet-i Kuveyt, 1965-2001.
- Fakhry, Majid: “Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle Author(s)”, *Journal of the History of Ideas* XXVI, no. 4, (1965), s. 469-478.
- . “Notes on Essence and Existence in Averros and Avicenna”, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Ed. Paul Wilpert and Willehad P. Eckert. C. II, s. 614-617. Berlin: De Gruyter Miscellanea Mediavelia, 1963.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlis*, (el-Mecmû' içinde), Mısır: Matb'atü'l-Adenî, 1907.
- Fazlur Rahman. “Essence and Existence in Avicenna”, *Medieval and Renaissance Studies* içinde, C. IV, Ed. Richard Hunt, Raymond Klubansky & Lotte Labowsky, London: The Warburg Institute, 1958.
- . “Ibn Sina's Theory of God-World Relationship”, *God And Creation An Ecumenical Symposium*, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.
- . “The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Ed. George F. Hourani, 232 Albany, State University of New York Press, 1975.
- Frank, Richard M. “Al-Madûm Wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching Of Abû Hâşim And His Followers”, *Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales (MIDEO)* 14 (1980): 185-210.
- . “Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr”, *Journal of the American Oriental Society* 87, no. 3 (1967): ss. 248-259.
- . *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'taliza in the Classical Period*. Albany, New York: Suny Press, 1978.
- . “Several Fundamental Assumptions of the Basra School of The Mu'tazila”, *Studia Islâmica* 33 (1971): 5-18.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- . *Tehâfüt el-Felasife*. nşr. Süleyman Dünya, IV. Baskı, Kahire: 1966.

- . *Tehâfütü'l-felâsife The Incoherence of The Philosophers*, çev. M. E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997.
- . *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekâsıdu'l-Felâsife)*. çev. Cemâleddin Erdemci, 2. Bs., Ankara: Vadi Yayınları 2002.
- Goodman, Lenn E. “Did Al-Ghazâlî Deny Causality?”, *Studia Islamica* 47, (1978): 83-120.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. Çev. İ. Halil Üçer & M. Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden & New York & Kopenhag & Köln: Brill, 1988.
- . “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği”. *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. & çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- . *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumı*. çev. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- . *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Ciyl, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1955.
- İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmûi fi'l-muhit bi't-teklîf*. nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaiatü'l-Kasûlikiyye, 1965.
- İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, nşr. Salih Azîme, Tunus 1987.
- İbn Rüşd: *Faslü'l-Makâl Fî Mâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati Mine'l-İttisâl*. thk. Muhammed 'Îmâre. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1999.
- . *Tefsîr-u mâ ba'de't-tabîa*. thk. S. J. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1973.
- . *Tehâfutu't-Tehâfut*. Thk. Süleyman Dünya, C. I, Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1980.
- . *Tehâfütü't-Tehâfüt*. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmail el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, Cild 1, (Thk. Abdulhamit Hindâvî), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Sînâ, *Dânişname-yi 'Alâi, İlahiyyat*, Ed. M. Muîn, Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1951.
- . *el-Hikmetü'l-'Arûdiyye*. thk. Muhsin Sâlih. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007.
- . *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- . *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, Süleymaniye Ktp., Fatih 3217.
- . *el-Mubâhesât*. thk. M. Bidâfer. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1371.
- . *en-Necât*, nşr. Mürtezâ, Tahrân: el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye, 1364.

- . *er-Risâletü'l-'Arşîyye fî tevhîdî Te'âlâ ve sıfâtihî, Mecmû'u rasâilî's-Şehyî'r-Reîs*, y.y.: Matba'atu Cem'iyet-i Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1354.
- . *eş-Şifâ/Fizik*, nşr.-çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, I, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- . *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî. Tahran: Mektebû'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1404.
- . *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy & Muhittin Mâcit & Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Kitâbü ba'zi'l-mütekellimîn ile's-Şeyh*. Ayasofya 4829, vr. 1b-2b.
- . *Kitâbu'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh, Kahire: Külliyyetu Dâri'l-'Ulûm & Câmi'atu, 1974.
- . *Kitâbü'l-Hudûd*, çev. Muhammed Mehdi Füladvend, (Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1979.
- . *Kitâbu'l-Hudûd*, Ed. M. Goichon. Kahire: Institut Français, 1963.
- . *Kitâbu'n-Necat fî'l-Hikmeti'l-Mamtiyyeh ve't-Tabîyyeh ve'l-Îlahiyyeh*. Thk. M Fahri. Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedide, 1982.
- . *Kitâbü's-Şifâ/II. Analitikler (el-Burhân)*, nşr.-çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay. 2006.
- . *Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, nşr.-çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006.
- . *Kitâbü's-Şifâ/Metafizik (el-Îlâhiyyât)*, nşr.-çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, I, İstanbul: Litera Yay. 2004.
- . *Kitâbü's-Şifâ/Metafizik (el-Îlâhiyyât)*, nşr.-çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, II, İstanbul, Litera Yay. 2005.
- . *Kitâbü's-Şifâ/Yorum Üzerine (el-İbâre)*. nşr.-çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . “Risâle fî mâ Takarrara ‘İndehü mine'l-Hükûmeti fî Huceci'l-Müsbitin li'l-Mâdî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahlîlihâ ila'l-Kıyâsât”, *Hudûsü'l-'Âlem* içinde. haz. Mehdi Muhakkik, Tahran: Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî, 1377.
- . *Risâletü'r-Re'îs Ebî 'Alî İbn Sînâ fî mâ Tekarrara ‘İndehü Mine'l-Hukûmeti fî Huceci'l-Müsbitin li'l-Mâzî Mebde'en Zemâniyyen ve Tahlîluhâ İle'l-Kıyâsât*”.
- . “Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine (er-Risâletü'l-arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve)”, ed. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 307-323. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- İbn Sînâ Risâleleri I-II*. Nşr. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1953.
- İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Redd ale'l-Felâsife*. nşr. Hassan Ansari & Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

- . *Kitâbü'l-Mu'temed fi usuli'd-dîn*, nşr. Wilfred Adlung and Martin McDermott. London: Al-Hoda, 1991.
- İlhan, Avni. "Aslah" *TDV İslâm Ansiklopedisi* C. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 495-496.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd* VIII (el-Mahlûk). Thk. Tevfik et-Tavil-Said Zayid. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.
- . *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd* XI (et-Teklîf). Thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalim en-Neccâr. Ed. İbrahim Mezkûr-Taha Hüseyin. Kahire: t.y.
- . *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd* XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizat), thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kahire: t.y.
- . *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* IV, nşr. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ Ganimî, Kahire 1963.
- . *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* V, nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Kahire 1963.
- . *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* VI/2, nşr. El-Eb Ganawati, Kahire 1963.
- . *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire ts.
- . "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn". Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd. Thk. Muhammed Ammara. 2 Cilt. 1:197-282. Kahire: Dârü's-şurûk, 1988.
- . *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. Thk. Ömer es-Seyyid Azmî ve A. el-Ehvânî. Mısır tsz; ed. J. J. Houben. Beyrut: Matba'atü'l-Katûlîkiyye, 1962.
- . *Kitâbü't-tevlîd min kitâbi'l-muğnî* (Nedensellik Kitabı). Neşir ve Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire 1969.
- . *Nuketü'l-kitâbi'l-muğnî*. Thk. Ömer Hamdân-Sabine Schmidtke. Beyrut: Ma'hedü'l-Elmânî, 2012.
- . *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. Thk. Abdulkerim Osman, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1416/1996).
- . *Tesbîtu Delâili'n Nübüvve*. thk. A.K. Osmân. Beyrut: Dar al-Arabiya li-Tibâ'a ve'n-Nasr ve-t-Tevzî, 1966.
- . *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*. Metin-Çeviri, M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: YEK Yayınları, 2007.
- Kandemir, Ahmet Mekin. Big Bang ve Yaratılış. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.
- . *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karaağaç, Hilmi. "İslam Kelâmında Tevlîd Nazariyesi". *Ankara Üniversitesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

- Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme,” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018): 49-81.
- Kaya, M. Cüneyt. “Cause and Effect”, *The Oxford Encyclopedia of Philophy, Science and Technology in Islam* içinde. Ed. İbrahim Kalın. 123-128. UK: Oxford University Press, 2014.
- . “Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse fi’l-İmkân’ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri*, s. 561-601. Ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- . *Varlık ve İmkân, Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Sibel. “Mu’tezile’de “Vücûb Alellah” Düşüncesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2020.
- Kaya, Veysel. “Fahreddin Râzî’nin mâturîdîlerle olan tartışmaları ve eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kemalpaşazâde. *Tehâfüt Haşiyesi*, çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 1987.
- . “Yaratmanın (Ca’l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış Mec’ul Olup Olmadığının İncelenmesine Dair”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde çev. Ömer Mahir Alper., s. 169-198. ed. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . *Zihnî Varlık el-Vücûdu’z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme*, çev. Cihan Özyaykan (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Kılavuz, Ulvi Murat. “İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs - İmkân)”. *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.
- . *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’da Hudûs Kavramı”. *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- . “İbn Sînâ’da Sebeplik Teorisi”, *İstanbul Üniversitesi*, Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- . “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010/1), s. 115-134.
- Koçak, İsmail. “İbn Sînâ’nın İbdâ’ Nazariyesi Etrafında Yoktan Yaratma Tartışması”, *Dini Araştırmalar*, 25/63 (Aralık 2022): s. 579-602.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- . “Fena: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2009): 425-471.

- . “Mu‘tezile’nin Hüseyiniye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018): 7-27.
- . “Mu‘tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ‘âde).” *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi* 9:7 (2008): 7-40.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- . “İlliyyet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.22. İstanbul: TDV, 2000, s. 120-121.
- Macdonald, D. B. “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”. Trc. Mehmet Bulğen. *Kader Dergisi* 14/1 (2016): 279-297.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî. *Esâsu’l-Belâğa*. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1922.
- Marmura, Michael E. “Avicenna on Casual Priority”. *Islamic Philosophy and Mysticism içinde*. Ed. P. Morewedge, Delmar & New York, Caravan Books, 1981, s. 65-83.
- . “Avicenna and the Kalâm”. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. Ed. Fuat Sezgin, sy.7, Frankfurt, Institute für Genschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992, s. 172-215.
- . “Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics ofhis al-Shifâ”, *Probing in Islamic Philosophy, Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers içinde*, s. 149-69. Binghamton & New York: Global Academic Publishing, 2005.
- . “Divine Omniscience and Future Contingents in Al-Farabi and Avicenna” *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives içinde*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht 1985, 81-94.
- . “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars.” *Journal of the American Oriental Society* 82, no. 3 (1962): 299-312.
- . “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, *Probing in Islamic Philosophy, Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers içinde*, s. 71-95. Binghamton & New York, Global Academic Publishing, 2005.
- . “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna”, *Islamic Theology and Philosophy içinde*, s. 172-187. Ed. M. E. Marmura, Albany, State University of New York Press, 1984.
- Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*. İstanbul: İsam, 2009.
- McDermott, Martin J. “Abu’l-Husayn al-Basrî on God’s Volition.” *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilfred Madelung içinde*. ed. Farhad Daftary & Josef W. Meri. s. 86-93. London-New York: I.B. Tauris, 2003.
- . *The Theology of-Shaikh al-Mufîd*. Beyrut: Dar al-Machreq, 1978.
- Mirvet İzzet Bâlî, *El-İtticâhü’l-râkî Fi Felsefet-ibn Sînâ*, Beyrut, Darü’l-Cil,1994.

- Morewedge, Parviz: “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s ‘Essence-Existence’ Distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, C. XCII, No. 3, (Temmuz-Eylül 1972): 425-435.
- . “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part I”, *Journal of the American Oriental Society*, C. 91, sayı 4 (Ekim-Aralık 1971): 467-476.
- Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keâm*, ed. A. Guillaume London: Oxford University Press, 1934.
- Muhammed Cevâd Mağniyye, *Meâlimü’l-Felsefeti’l-İslâmiyye*, Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1982.
- Nîsâbü’rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd, fi’t-Tevhîd, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vezâretü’s-Sekâfe, 1969.
- Nabi, Mohammed Noor. “Plotinus ve İbn Sînâ’nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, çev. Osman Elmalı & H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIII, (2010): 221-227.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlâhî Adalet Sorunu (Teodise)*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- ‘Osman ‘Abdülkerîm, *Nazariyyetü’t-teklîf: Ârâ’ü’l-Kâdî Abdülcebbâr el- kelâmiyye*. Beyrut: Mü’essetü’r-Risâle, 1971.
- Nadir, Albert Nasri. *Felsefetü’l-Mu’tazile*. İskenderiye: Matbaatu Dâru Neşri’s-Sekâfe, 1950.
- Parker, Francis H. *Logic as a Human Instrument*, New York: Harper & Brothers Publisher, 1959.
- Peters, J.R.T.M. *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazilî Qâdî l-qudât Abu l-Hasan Abd al-Jabbâr*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Risâle fi’l-mekân*, MS Ahmet III 3447.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb. Cild I*. Thk. İmîl Bedî’ Yakûb. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009.
- Taşköprüzâde. *Risâletü’ş-şuhûdi’l-‘aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihni*, thk. Muhammed Zahid Kamil Çol. Köln: Menşûrâti’l-Cemel, 2009.
- Terkan, Fehrullah. “el-Fârâbî’ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi’l-‘İlmi’l-İlâhî”, *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı 20 (2006/1): 185-226.
- . “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler I*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), s. 345-356.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II, 1989, s. 471-498.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ Ankara: AÜİF Yayınları, 1983.

- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM 2019.
- . “Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri,” *Marmara Üniversitesi*, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2006.
- Üçer, İbrahim Halil. “Tanrı, İrade ve Metafizik Nedenlik: Taşköprülüzâde’nin Tam-Eksik Neden Ayrımı ve Felsefî-Kelâmî Kaynakları Üzerine.” *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık* içinde. Ed. İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- . “Aristotelesçi Dunamis’in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti‘dâd ve Teheyü’ Anlayışı Üzerine,” *Nazariyat*, C. 2 no:3 (Ekim 2015): 35-74.
- Wickens, George Michael. *Avicenna: Scientist and Philosopher*. Londra: Luzac yay. 1954.
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna’s Metaphysics in Context*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.
- . “Avicenna on Final Causality”, *Princeton University* Basılmamış Doktora Tezi, , 1994.
- . “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maşriq): A Sketch”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics* Ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci. s. 27-50. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012.
- . “Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology and Theology”, *Questio*, 2 (2002): s. 97- 123.
- . “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor. S. 103-148. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- . İbn Sînâ Metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- . “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 65-100
- . “Towards a History of Avicenna’s Distinction Between Immanent Transcendent Causes.” *Before and After Avicenna* içinde. Ed. David Colum Reisman. S. 49-68. Leiden: Brill, 2003.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Sercan. “Müteahhir Dönem Kelâmında Ma‘dûm Problemi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2022.
- . “Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma‘dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme,” *ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE* Sayı: 8 (Aralık | December 2022): 49-81.
- Yurdağür, Metin. “Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, X, s. 330-332, İstanbul 1994.

FELSEFİ VE KELÂMİ AÇIDAN TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ-İBN SÎNÂ VE KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR ÖRNEKLİĞİNDE

İsmail KOÇAK

ÖZET

İslam düşünce geleneğinin iki ana damarı vardır. Bu iki ana damarı kelâm ve felsefe olarak tasnif edebiliriz. İslam düşünce geleneğinde Tanrı-âlem ilişkisi önemli bir yer teşkil etmiştir. Zira teolojik sorunların ortaya çıkması ve bu sorunlara cevap aranması aynı noktada karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Tanrı'ya inananlar için her şeyin başlangıcı Tanrı-âlem ilişkisi ile başlamaktadır.

Biz çalışmamızda İslam felsefe geleneğinin en etkili sistem kurucu filozofu olan İbn Sînâ (ö. 1037) ile Mu'tezilî geleneğinin önemli temsilcisi olan Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Tanrı-âlem ilişkisini karşılaştırmalı olarak ele almayı hedefledik.

Kelâmın ele aldığı konular, mantıktan fiziğe, fizikten metafiziğe kadar uzanmaktadır. Sözelimi Tanrı'nın varlığını kanıtlamada ve Tanrı'nın bilgisine ulaşmada, şahid âlemden gâ'ib âlemine gitmeyi bir yöntem olarak benimsemiştir. Bu yöntemi benimseyen kelâmcıların amacı âlem ile Tanrı arasında kesin bir ayırım ve farklılığın olduğunu göstermektir. Özellikle Mu'tezile kelâmcılarının Tanrı ve âlem tasavvuru bu temel ayırma dayanmaktadır. İbn Sînâ da Mu'tezililer gibi Tanrı-âlem arasındaki farka önem vermektedir. Tezimizde İbn Sînâ ve Kādî Abdülcebbâr seçmemizin önemi burada yatmaktadır. Her iki düşünürün ortak olduğu noktalar; 1) Allah'ı tenzih etmek, 2) Kurmuş oldukları sistemi akla dayandırmalarıdır. Ancak ortak kaygıları olan bu düşünürlerimizin bu problemlere vermiş oldukları cevaplar birbirinden farklıdır.

Bu bağlamda Tezimizin konusu “Tanrı-âlem ilişkisi” konusunda felsefe ile kelâm arasında ciddi tartışmalara yol açan temel kırılma noktalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Kādî Abdülcebâr, Sudûr, Yoktan Yaratma, İbdâ‘, İlahi irade, Zaman, Nedensellik.



**THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD and THE REALM FROM A
PHILOSOPHICAL and THEOLOGICAL PERSPECTIVE (WITH EXAMPLES
IN IBN SÎNÂ and QADI ABD AL-JABBAR THOUGHT)**

İsmail KOÇAK

ABSTRACT

The tradition of Islamic thought has two main cores. We can classify these two main cores as kalam and philosophy. The relationship between God and the Realms has an important place in the tradition of Islamic thought. Because the emergence of theological problems and the search for answers to these problems appear at the same point. As a matter of fact, for those who believe in God, the beginning of everything begins with the God-realm relationship.

In our study, we aimed to comparatively examine the relationship between God and the universe of Ibn Sînâ (d. 1037), the most influential system-building philosopher of the Islamic philosophy tradition, and Qadi Abd al-Jabbar (d. 415/1025), the important representative of the Mu'tazilite tradition.

The topics covered by kalam range from logic to physics, from physics to metaphysics. For instance, it adopted going from the visible realm to the invisible realm as a method in proving the existence of God and attaining the knowledge of God. The aim of the theologians who adopted this method was to show that there is a definite distinction and difference between the Realms and God. Especially the Mu'tazila theologians' conception of God and the Realms is based on this basic distinction. Ibn Sînâ, like the Mu'tazilites, gives importance to the difference between God and the Realms. The importance of choosing Ibn Sînâ and Qadi Abd al-Jabbar in our thesis lies here. The

points that both thinkers have in common are 1) Allah is transcendent 2) they base the system they have established on reason. However, the answers given by these thinkers, who have common concerns, to these problems are different from each other.

In this context, the subject of our thesis aims to reveal the main breaking points that lead to serious debates between philosophy and theology on the subject of “God-Realms relationship”.

Keywords: Ibn Sînâ, Qadi Abd al-Jabbar, Emanation (Sudûr), Creatio Ex Nihilo, Creation (Ibdâ’), Divine Will, Time, Causality.

