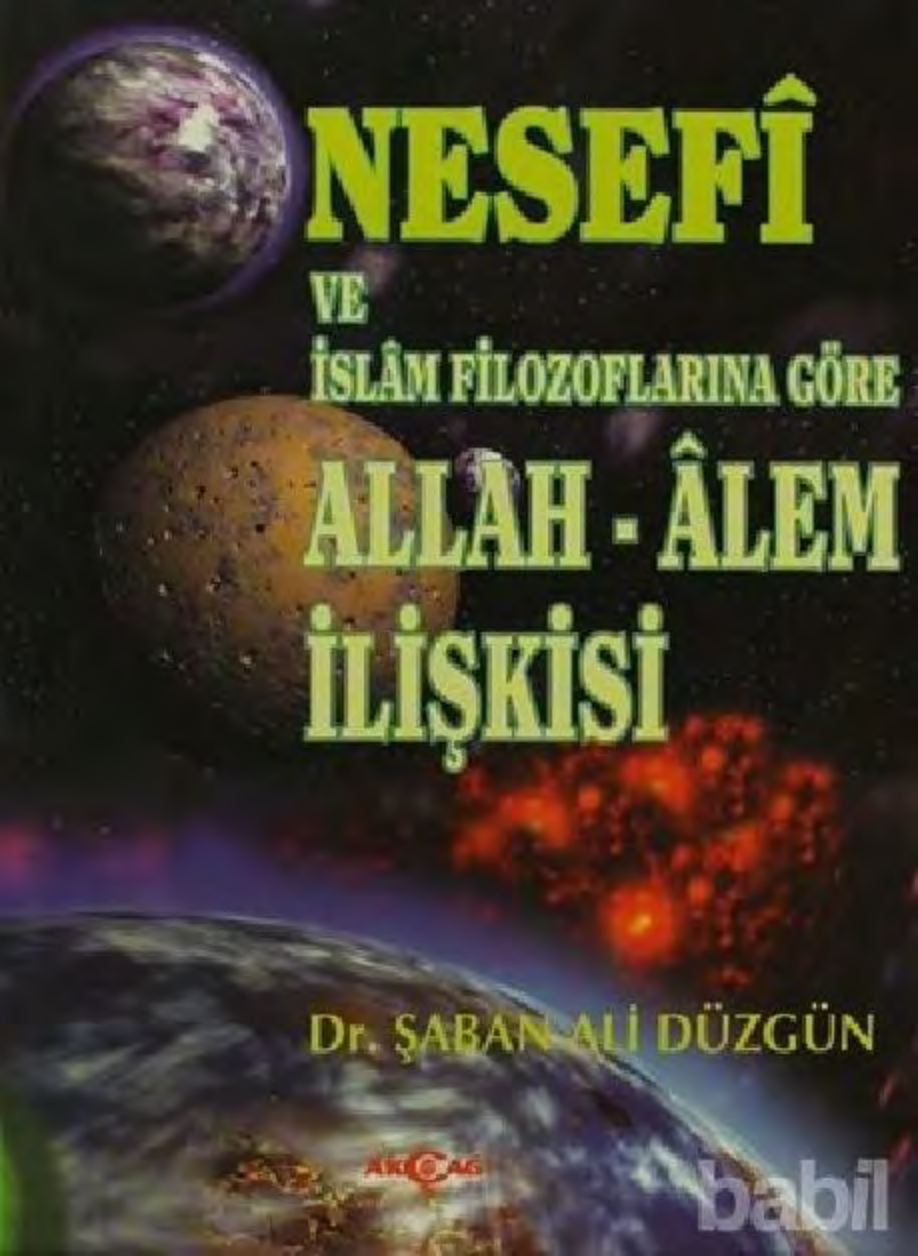

NESEFÎ
VE
İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE
ALLAH - ÂLEM
İLİŞKİSİ
Dr. ŞABAN ALİ DÜZGÜN
AKÇAĞ
babil

Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi / Şaban Ali Düzgün

Akçağ Yayınları / 236
Felsefe / 11

ISBN 975-338-212-X

Dizgi ve İç düzen / Reyhan Ltd. Şti. (0.312) 230 18 57
Kapak / Abdülkerim ERDOĞAN
Baskı / Burak Matbaası 385 17 90
1. Baskı / 1998 - Ankara

Genel Yönetmen / Ahmet Hikmet Ünalmış
Yayın Yönetmeni / Hüseyin Hüsnü Yazıcı

Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş.
Tuna Cad. 8/1 06420 Kızılay - Ankara
Tel: (312) 432 17 98 - 433 86 51
Faks: 432 28 52

NESEFÎ VE İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE ALLAH - ALEM İLİŞKİSİ

Şaban Ali DÜZGÜN

AKÇAĞ

ÖNSÖZ

Günümüzde tartışma gündemini oluşturan bilimsel konular şüphesiz, tarihsel bir arkaplama sahipdir. Bu konuların etraflıca tartışıldıgı tarihsel dokuyu tanımadan ve bu dokunun ürünü olan felsefi ve kelami ekollerin ürettikleri düşünceyi hazmetmeden, bu konularla ilgili tartışmalara yeni bir boyut kazantırmanın imkanı yoktur,

Descartes"in metodik şüphesini Gazali"den, Cogitosunu İbn Sina"dan bağımsız ele almak ne kadar sağlıklıdır. Yine Kant"daki saf Akl"ın antinomilerini İbn Sina"nın benzer çatışkılarından habersiz düşünmek, metefiziksel agnostizmini İbn Rüşd"ün paralel düşüncesinden bahsetmeden irdelemek doğruyu ve orjinalı arayan araştırmacılara ne derece katki sağlayacaktır.

Bu sebeple çalışmamızda konuları ele alırken kavramları ve bunların açılımları durumunduki düşünceleri hep pareleleri ve karşıtlarıyla ele alma yöntemini tercih ettik.

Nesefî ve müslüman filozoflara göre ele alacağımız Allah-alem ilişkisi her zaman teolojik ve felsefi düşüncenin merkezinde yeralmıştır. Biz bu problemi kelamcılardan, Maturîdî kelam ekolünün kurucusundan sonra ikinci önemli ismi durumundaki Ebu'l-Mu'în Nesefî'de ve müslüman filozoflardan da ağırlıklı olarak Farabî ve İbn Sinâ'da diğer kelamî ve felsefî ekollerle mukayeseli bir şekilde ele alacağız. Yine konuyu ele alırken yeri geldiğinde yeni felsefi ve bilimsel yaklaşımlara da yer vereceğiz.

Bir yandan Aristo ve Eflatun, diğer yandan da Yeni Eflatunculuğun genel olarak İslâm dünyasında, özel olarak da müslüman filozoflar üzerindeki etkisi inkar edilemez. Bu gerçekten hareket ederek yeri geldiğinde, bazen detaylı bir şekilde, bu filozofların görüşlerine de yer verilecektir. Bunların görüşlerine buşvurulduğu her yerde, salt Yunan felsefesi

aktarımı yerine, incelenen konuyla ilgili karışlaştırmalar yapılacaktır. Aynı şey hristiyan düşüncesinden yapılacak aktarımlar içinde geçerlidir.

Allah-alem ilişkisinden bahsederken, aslında akla ilk gelen konu yaratma problemidir. Ancak yaratma probleminin daha iyi anlaşılması için, bu ilişkinin aralarında cereyan ettiği varlık alanlarını da ortaya koymak gerekmektedir. Bu sebeple yaratma problemine geçmeden önce sözkonusu alanları ele alacağız.

Tezimizin sonunda yaratma probleminin kelamcı ve felsefeciler tarafından nasıl ele alındığını mukayeseli bir tarzda verdikten sonra, kelam geleneğinde hararetli tartışmalara sebep olan **tekvîn** konusunun yakından tetkiki için, bu bahsi Nesefî'de ayrıca ele alacağız.

Araştırma projesinin hazırlanmasında bitimine kadar yakın yardımlarını esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğluna, karşılaştığım problemleri her zaman müzakere imkanı tanıyan ve kaynak eserler konusunda büyük yardımını gördüğüm hocam Prof. Dr. Hüseyin Atay'a, Doç. Dr. Ahmet Akbulut'a ve zaman zaman müzakerelerde bulunduğum diğer hocalarıma teşekkür borçluyum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ V

Bölüm 1

VARLIK 1

1. Eski ve Yeni Ontolojide Varlık Anlayışı 3
2. Ontoloji-Metafizik İlişkisi 7
3. Varlık ve Gerçekliği 11
4. Varlık Alanları 23
5. Varlık ve Mahiyet Ayırımı 24
6. Varlık'ın Tanımı Sorunu 41
7. Varlık İlkeleri 44

BÖLÜM II

YOKLUK 49

1. Yok (Ma'dum) Kavramına Yaklaşımlar 49
   a. Ontolojik Yaklaşım
   b. Epistemolojik Yaklaşım
   c. Mantıksal Yaklaşım
   d. Psikolojik Yaklaşım
2. Yok (Ma'dum) ve İdeler Arasındaki İlişki 53
3. Yok ve şey ilişkisi 57
4. Yok ve Bilgi İlişkisi 61

BÖLÜM III

REAL-VARLIK ALANI OLARAK ALEM 67

1. Hudûs (Oluş) Kavramı ve Alemin Hudûsu 68
2. Zaman 76
3. Ezelîlik 81

A. Alemin Oluş(hudûs)una Delalet Eden Cevher ve Arazlar 92
(Atomcu Dünya Görüşü)

B. Alemin Oluş'unda Kullanılan Teolojik Deliller 103

1. Basit cisimlerin zıt mahiyetlerinden hareket eden delil 104
2. Tecrübe delili 105
3. Zaman, mekan ve hâdis nesnelerin sonluluğu delili 105
4. Dünyanın mekansal sonluluğu delili 107
5. Kozmolojik delil 108

5a. Hudûs (Oluş) delili 110
5b. İmkân delili 113

BÖLÜM IV

VARLIK OLARAK TANRI 117
TANRI'YA DAİR İFADELERİMİZ 120
1.Allah'ın 'var' ve 'bir' olması 120
2.Allah'ın 'araz' veya 'cevher' olup olmadığı 124
3.Allah'ın 'Şey' lafzıyla nitelenmesi 129
4.Tanrılık ve hüviyet 133
5. Tanrılık ve mahiyet 134
6. Tanrılık ve Zat 140

BÖLÜM V

YARATMA PROBLEMİ 143
A-YARATMAYA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR 143
1. Fâil ve Neden (İllet) Kavramları 143
2. Yoktan Yaratma 152
2a.Şey Kavramı ve Yoktan Yaratmayla İlişkisi 167
2b.Filozoflarda Yoktan Yaratmanın İmkansızlığı ...176
3. Zaman ve Yaratmanın Ezelîliği 182
4. Yaratmanın Sürekliliği 186
B- YARATMADA SIFATLARIN ROLÜ 188
1.Sıfatlarla İlgili Genel Değerlendirme 188
1a. Problemin Ontolojik Yönü 189
1b. Problemin Semantik Yönü 194
2. İrade sıfatı ve yaratma(halk)yla İlişkisi 198
3. İlim sıfatı ve yaratmayla İlişkisi 211
4. Kudret sıfatı veya Yeter Sebep Olarak Tanrı ve Yaratıcılığı 218
5. Sudur Teorisi 224
C- TEKVİN MESELESİ 238
1.Tekvîn (Yaratma) Sıfatının Ezelî Oluşu 242
2."Kün" Emri ve Tekvîn'in Ezelîliği 245
3.Tekvîn-Mükevven Ayrılığı 250
4.Akli Deliller 252
5.Tekvîn-mükevven ayrılığında linguistik yön 255
6.Tekvîn-Mükevven ayrılığını gösteren âyetler 255
7.Mahluksuz Halk'ın Varlığı 259
Sonuç 263
Bibliyografya 267

BÖLÜM I

VARLIK

Varlık* ister 'mantıkî araz' (bir yüklem olarak araz) isterse 'ontolojik araz' olarak alınsın, bütün varolanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir. Gerek felsefi gerekse bilimsel bilgi de bu şekliyle "varolan" bir şeyin bilgisidir. Bütün insan bilgisinin "varolan" bir şeyin bilgisi olması, felsefi bilgi ile bilimsel bilgiyi birbirine bağlamakta, onları birleştirmektedir. Bilimin ve felsefenin ortak kaynağı olan, onları birbiriyle birleştiren bu "**varolan**"ın da yine özel bir bilginin araştırma alanı olması doğaldır. İşte böyle bir bilgi alanına ontoloji (**varlıkbilim**) adı verilmektedir. Varlıkbilim bütün insan bilgisinin kendisi ile uğraştığı kaynakla, yani "varolan"la uğraştığı için de temel bir bilim olarak kabul edilmektedir.

---

* Varlık kelimesi, Arapçada Vücud, İngilizcede ise Being, Existence ya da Reality karşılığında kullanılmaktadır. İngilizcedeki bu üç kullanım arasında şöyle bir karşılaştırma yapmak mümkündür:

1. **Being** kelimesi, varlıkla ilgili soyut bir anlama işaret etmektedir. Bu daha çok varlık'ın bilinçle olan ilişkisini gösterir.
2. **Existence** kelimesi ise, insan varlığının bir yönünü ifade etmek için kullanılır. Being kelimesine kıyasla daha somut bir anlam ifade eder.
3. **Reality** kelimesi ise bilfiil varolan, gerçek varlığı karşılar. Bu anlamda reality kelimesi, being ve existence kelimelerinin işaret ettiği genel varlık'ı içermek üzere kulanılır. Zira, soyut ya da somut, hem Being hem de Existence kelimeleri birer gerçekliğe işaret ederler. Dolayısıyla Existence ve Reality kelimeleri arasındaki ilişki bütün ile parça arasındaki bir ilişkiden ibarettir. [Bkz. Dr. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *el-Felsefetü ve Mebâhisüha* ,(Mısır, trz.) 140]

Varlıkbilimin alanına giren şeyler kısaca şunlardır: Varlıkbilim en geniş anlamıyla bütün **varlık çeşitlerini** (ideal, real varlığı), **"varlık tarzlarını"** (imkan, gereklilik, imkansızlık), (özellikle çağdaş varoluşçu felsefede) varlık unsurlarını, bunlardan başka varlıkta temel ve asıl olan her şeyi yani **varlık sınıfları (kategori)nı** inceler.

Aristo'dan beri ontoloji, bir varlık-bilimi olarak tanımlandı. Fakat Aristo (soyut) **varlık**tan değil, (somut) **'varolan'**dan bahsediyordu. Çünkü 'varolan' bir çok şey vardır, ama 'varlık' birdir ve en son şeydir. Varolanlar 'varlık' niteliğini paylaşan ayanda (in concreto) yer almış varlıklardır. Bu yaklaşım Aristo felsefesinin bir kavram felsefesi yahut kavramcı felsefe olmasından kaynaklanır. Zira ona göre Eflatun'un dediği gibi mutlak olarak fikir yok kavram vardır. Daha da öze indirecek olursak mesela at var, atlık yoktur.

Bu dünyada sonsuz sayıda eşya ile kuşatılmış olarak yaşarız. Burada masalar ve sandalyeler var. Dağlar, vadiler, taşlar ve ağaçlar var. Etrafımızda bulunan bu varlıkların her birine felsefi yahut ontolojik açıdan **mevcud** yani var-olan denir. Aristocu metafizik hiç şüphesiz bu manada anlaşılan 'nesnelere' ilişkin bir felsefedir. Bu felsefe masaların, taşların, vs. nihai manada gerçek varlıklar olduğu kabulüne dayanır. Bunlar asıl ve en temel gerçekliklerdir. Istılahta Aristocu 'birincil cevherler' kavramı olarak bilinen şey de budur. Ve 'eşya'nın bu şekilde birincil cevherler olarak algılanması ortak duyumuz (hiss-i müşterek) ile mükemmel bir uyum içerisindedir. Çünkü bizim ortak duyumuz da doğal olarak somut tikel varlıkları nihai

gerçek olarak değerlendirmeye meyillidir.[1] Bu bağlamda vahdet-i vücud'çu ve varoluşçu anlamda varlık'ı algılama ortak duyuya terstir. Çünkü bu varlık, ilk görüşte algılanamayan, ama aslında algılanan şeyin algılanmasının da sebebi olan bir şeydir.

Aristo metafiziğinin, Batılı yahut İslâmi olsun, ortaçağ skolastisizminden günümüze kadar ontolojinin tarihi oluşumuna büyük etkisi olmuştur. Batı ve Doğu varoluşçularının karşı çıktığı işte bu Aristocu ontoloji geleneğidir. Bu yüzden günümüzde Heidegger sadece 'var-olan', *mevcud, das Seinde,* üzerine yoğunlaşıp 'var-olan' ifadesindeki küçük olan fiilinin hayati önemini bütünüyle unutmasından dolayı tüm Batı ontoloji geleneğine açıkça karşı çıkar. Ona göre ontolojinin ana konusu olması gereken 'var-olan' değil, bu ifadenin son derece önemsiz bir kısmını oluşturuyormuş gibi görünen 'olmak' *das Sein* fiilidir. J.P. Sartre da 'olmak' fiilinin önemi konusunda aynı görüşleri paylaşır.

1. Eski ve Yeni Ontolojide Varlık Anlayışı

Aristo'nun varlık teorisinde esas olarak varlıklar iki gruptur. Birinci grup, kendi kendine yeterli, bizatihi varolan ezelî varlıklardır. Bunlar form yoluyla ferdileşen Birinci Gökteki zekalar, yıldızlar, beşeri ruhlar yani manevi cevherlerdir. Diğerleri ise, birincilerle varlık ve ferdiyet kazanan kevn ve fesada uğrayan ölümlü varlıklardır. Birinciler ilk varlıklar olup zaruridirler, fesada uğramadıkları için daima fiil halindedirler. Bu ezelî varlıklar cevher yönünden

[1] Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi,* Çev. İbrahim Kalın (İstanbul 1995)50

fesada uğrayan ikincilerden öncedirler.[2] Bu düşünce olduğu gibi İslâm meşşai ekolü tarafından da savunulmuş ve Allah-alem ilişkisi meselesi tartışılırken sürekli bu noktadan hareket edilmiştir. Ay-üstü alem ve Ay-altı alem olarak İslâm filozoflarınca ikiye bölünen varlık alanında, birinci alan yani gayb alemi hiç bir değişmenin, oluş ve yokoluşun sözkonusu olmadığı ezelî varlık alanı olarak algılanmış; ikinci alan yani görünen alem ise zıt niteliklere sahip olan, bu sebeple de oluş ve yokoluşun meydana geldiği bir varlık alanı olarak kabul edilmiştir. Allah manevi nitelikte olan birinci alemle doğrudan ilişki içine girerken, maddi olan bu alemle ancak birinci alem vasıtasıyla ilişkiye girmektedir. Zira bu kozmolojik ve felsefi anlayışta, manevi bir ilkenin yani Tanrı'nın maddi bir varlık alanıyla yani dünyayla, doğrudan ilişkiye girmesi mümkün görünmemekteydi. Allah ancak aracı varlıklarla bu alemle ilişkide bulunabilirdi.

Modern felsefede Ontoloji alanında Nikolai Hartman'ın yaptığı tasnifler varlık türünün sadece **real alan**dan ibaret olmadığını, bir **ideal alanın** da varolduğunun unutulmamasının gerekliliğini ortaya koymuştur. O halde ontoloji önce varlığı ikiye ayırmak zorundadır. 1. İdeal varlık; 2.Real varlık. Bu iki varlık alanı arasında büyük farklar vardır. İdeal varlık değişmeyen, oluş içinde bulunmayan her türlü bireysellikten uzak olan bir varlık türüdür. Bu tanım klasik fesefedeki ay üstü alem tanımlamasının karşılığıdır. Real varlık ise, değişen, oluş içinde bulunan bireysellik bakımından da derece farkları gösteren bir

---

[2] Aristo, *Metaphysics*, 1050 b 7, 18-20 [ed. Richard McKeon (New York, 1941)]

varlık türüdür ve klasik felsefenin ay altı alem anlayışını karşılamaktadır.

Varlık alanlarının bu şekilde düzenlenmesinde birinci derecede rol oynayan, astronomiye dair anlayışlardır. Ancak bunun sadece sözkonusu anlayışlarla oluşturulduğunu düşünmek de doğru değildir. Varlık alanlarını tesbit etmedeki bu esneklikten dolayı yukarıdaki gibi ifadelendirilen ideal ve real varlık alanlarının neye tekabül ettiğinin tesbiti de esnek kalmaktadır. Örneğin Hartman'ın ifade ettiği ideal alan, varlığın tanımı açısından bakıldığında, çağımız varoluş felsefesinde **kendinde varlık** (L'étre en soi=ne ise o olan varlık yani nefsü'l-emr)ı, real alan ise **kendisi için varlık** (L'étre pour soi=şuurun oluşturduğu varlık alanı) ile karşılanmaktadır. Dolayısıyle bu felsefe, şuuru esas aldığı için, onu real alan olarak görmekte, kainatı yani şuurun algıladığı şeyi ise onun simetriği bir varlık olarak ideal varlık olarak kabul etmektedir.

Varlıklar arasındaki en keskin ayırımın kelamda ise **Ezeli Varlık** (Tanrı) ve **Sonradan olmuş (hâdis) varlıklar** (Allah'ın dışındaki her şey) şeklinde yapıldığını biliyoruz.*

Yeni ontoloji "varolanı varolan" olarak inceleyen ve varolanın türleri ile tarzlarını araştıran bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu, **eski ontolojinin** varlığı bütün olarak kabul eden inceleme tarzının tersi bir tutumdur. Yeni ontolojinin kendisinden hareket ettiği 'varolan' somut varlıktır. Somut varlığı araştırma konusu yaptığı için, eski ontolojiin tersine yeni ontoloji varlığın mahiyeti üzerinde fazla durmaz. Varlığın hakikatinin felsefenin inceleme konusu

* Bu konu çalışmamızın 'Real Varlık Alanı Olarak Alem' bölümünde detaylı olarak işlenecektir.

olmadığını söyleyen Kant'ın bu eski ve yeni ontoloji ayrışmasında büyük katkısı vardır.

Yeni ontoloji, bütün bu alanları incelerken varlığı kanıtlamaya çalışan bir teoriye, veya bir aksiyomlar sistemine başvurmaz; ve "varolan"a herhangi bir değer yargısı da yüklemez; tersine varolanın fenomenlerinden hareket eder. Bu bağlamda yeni ontoloji, Tanrı'nın akli delillerle kanıtlanamayacağını söyleyen felsefi anlayışlarla da paralellik arzetmektedir.

Yeni ontolojinin "**varolan**"ı incelemek için, onun fenomenlerinden hareket ettiğini söyledik. Ancak bu noktada şu sorulabilir: Fenomen, bir şeyin bize kendini göstermesi, açığa çıkması, örtülü kalmaması şeklinde nitelenmektedir. O halde açığa çıkmayan, kendisini göstermeyen, örtülü kalan bir şey yok mu sayılacaktır? Tabii ki burada bize kendisini göstermeyen, örtülü kalan bir şey "yoktur" gibi bir düşünce ileri sürülemez. Çünkü "varolan" şey, bilinen şeylerle sınırlı değildir ve "varolan" bilinirliğin ve bilinebilirliğin sınırını çok aşar. Bu nedenle bilimsel ve felsefi araştırmalar, doğrudan görüngü (fenomen)lerle bir şeyin bilgisine erişemedikleri zaman, dolaylı araçlara başvururlar.

Eski ontoloji a priori ve apaçık bilgiler elde etmek istediği için mantığa dayanıyordu. Çünkü ona göre mantık alanı bir özler alanıdır; özler ise ancak a priori olarak bilinebilirer. Bu tutum eski ontolojide tümdengelim (dedüksiyon)in ve a priorizmin ağırlık kazanmasını sağlıyordu.[3] Apaçık bilgiler elde etme isteği eski ontolojiyi mantığın ilkelerini varlığın da ilkeleri olarak kabul etmeye sevketmiştir. Mantık ilkeleri her şeyden önce belli bir tanıma

[3] T. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul 1988) 143.

ulaşmayı hedeflediği için, mantığın ilkelerini varlığın da ilkeleri saymakla varlığın da belli bir tanımına ulaşmaya çalışıyordu. Aristo'nun anlayışında mantıki kavramlar, varlığın mahiyetleri yani "form"larla aynı olduğu için varlık problemi bir cevher, bir form problemi halini almaktadır. Yine form, cevheri tayin ettiğinden varoluşun prensibi olmaktadır. Form yoluyla ferdileşme, ferdi varlığın gerçekleşme tarzında kesin bilgiyi bize mantık sağladığı için Aristo'da mantığın ilkeleri ontolojinin de ilkeleri halini almakta ve bu prensipler real varlığa uygulanmaktadır.

2. Ontoloji-Metafizik İlişkisi

Aristo, Descartes ve C. Wolf ontolojiyi metafizikle bir tutuyorlardı. Aynı şekilde günümüzde de M. Heidegger ontolojiyle metafiziği eş tutanlar arasındadır. Heidegger'e göre ontoloji insandan, "Da sein (insan)" den hareket etmelidir.[4] Sadece insandan hareket edilerek diğer varlık alanlarına girilebilir. Ancak bu görüş ontolojik olmaktan ziyade, varoluşçuluk'un temel karakteri olan antropolojik ve idealist sübjektif bir görüştür.

Aristo varlığı, özellikle de İlk Mevcud'u incelediği ilme İlk Felsefe (Prota Philosophia) adını vermişti. Bununla, İkinci Felsefe dediği Tabiat İlmini araştıran disiplini birbirinden ayırmak istiyordu. Aristo metafizik terimini kullanmamıştır. Kendisinden sonra eserlerini neşreden Rodoslu Andronikos, Aristo'nun İlk Felsefe dediği kısmı Tabiat Kitabından sonra yayınladığı için buna Tabiat (kitabın)dan Sonra ismini vermiştir. Buradaki **meta** kelimesi sonra **fizik** kelimesi de tabiat anlamına

[4] Martin Heidegger, *Being and Time (*Almanca,*Seind Und Zeit),* (Terc. John Macquarrie and Edward Robinson) (New York 1962) 180-225

gelmektedir. Dolayısıyla Aristo'daki bu deyim sadece kitaptaki tertibe işaret etmektedir.[5]

Aristo İlk Felsefe'sinde varlık'ı, başka niteliklerle nitelenmesi yönüyle değil, sırf varlık olması yönüyle ele alır. Aristo'nun fiziğiyle metafiziğinde, varlık'a yaklaşım tarzı her zaman maddilik arzeder. Metafiziğinde, varlıklara sebep arama bağlamında, varolması gerektiğini düşündüğü İlk Varlık'ı da bu bağlamda ele almıştır. Ve bu noktada ifade edilmesi gereken husus şudur: Aristo metafiziksel görüşlerini, tabiata dair görüşlerinden sonra geliştirdiği için, tutarlı olmak için metafiziksel görüşlerini tabiata dair görüşlerine uydurmak zorunda kalmıştır.

Ontolojiyle metafizik birbirinden farklıdır. Çünkü metafizik sadece varlık problemlerinde meydana çıkan metafizik problemlerle değil, akıl-üstü problemler denilen, daha bir takım problem artıklarıyla da uğraşır.[6] Başka bir deyişle ontoloji duyumlanabilir varlıkları da kendi sahasına aldığı halde, metafiziğin böyle bir iddiası yoktur.

Ontoloji varlığın hakikatini sorgulama noktasında, metafizikten daha dikkatli ve ilgili davranır. Bu sebeple metafizik hiç bir yerde varlığın hakikati hakkındaki soruyu yanıtlamaz. Zira böyle bir soruyu sormaz. Çünkü varlığı sadece, Varolanı varolan olarak tasarladığında düşünür.[7]

Aristo'nun varlığa yaklaşımı, ontolojinin hareket noktasına ve problemine uygundur. Bu ifadeye göre incelenecek olan "**varolan**"dır, **varlık** değildir. Bu ifade varolanla genel

---

[5] Dr. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *el-Felsefetü ve Mebâhisüha*, (Mısır trz.) 151

[6] Aynı değerlendirme için bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I,163, (USA, 1966). Tillich burada, Metafizik terimi farklı çağrışımlara sebep olduğu için, ontoloji terimini kullanmanın tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir.

[7] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik* , Çev.Yusuf Örnek, (Ankara 1991) Türk Felfefe Kurumu Yay.

olarak ilgili olduğuna göre dolaylı olarak varlıkla da ilgilidir. Çünkü varlık, her özel olanı, tek tek şeyleri aşar: bütün varolan şeyler için ortak tümel bir kavramdır. Bununla birlikte **varolan** (mevcud)ı hareket noktası olarak kabul edenlerle, **varlık**'ı (vücud) hareket naktası olarak alanlar arasında çoğu zaman bir ayırım yapılagelmiştir. Bu ayırımın Meşşai felsefede ve Yunan geleneğinde nasıl bir öncelik kazandığı, aşağıda incelenecektir.

Metafizik terimi ontolojiye kıyasla daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Aristo'ya dayanarak Farabi metafiziğin üçlü bir bölümlemesini yapmaktadır:[8]

1. İlk bölüm "mevcut varlıkları ve varolmaları yönüyle bu varlıkları takip eden şeyleri yani Aristo'nun metaphysics (4 1026a 30)de gösterdiği şekliyle cevherleri ve onların temel sıfatlarını ele alır.

2. İkinci bölüm özel bilimlerde kullanılan "ilk prensipleri ve burhanı" ele alır. Bu bölüm Aristo tarafından metaphysics (4 1005b 5-7)de ele alınmıştır.

3. Üçüncü bölüm cismani olmayan varlıkları ve kendisinden daha yüce bir varlığın bulunmadığı mükemmel varlığı ele alır.[9]

Bu konularda Aristo ve Farabi'nin fikir birliğiyle beraber, Farabi bu konulara bazı Neoplatonik mevzuları da eklemiştir. Bu mevzuların en önemlisi bütün maddi ve manevi varlıkların Bir'den çıkmalarının nasıl bir süreç

---

[8] Majid Fahri, The Subject Matter of Metaphysics: Aristoteles and Ibn Sinâ(Avicenna), *Islamic Philosophy and Theology*, Studies in Honor of G. Hourani. ed. M. E. Marmu a (New York 1984) içinde.

[9] Bkz. Farabî, *Kitâbü's-Siyase el-Medeniyye el-Mulakkab bi Mebâdiü'l-Mevcûdât*, Neşr ve Giriş Fevzi M. Neccar, (Beyrut 1964), 32. Bu eser Nicholas Rescher tarafından *'Farabî'nin Ahlâk ve Siyaset Felsefesi'* adı altında klasife edilmiştir., Bkz. N. Rescher, *Al-Farabi: An Annotated Bibliography*, (Pitsburg: University of Pitsburg Press, 1962)

takip ettiği (yani sudur teorisi), onların üstünlük dereceleri, vs.dir.[10]

İbn Sina metafiziğin varlığı, Tanrı'nın özel varlığından ziyade, varolması yönüyle ele aldığını söyler. Ona göre Tanrı'nın varlığı metafizikte öncül olarak konulmaz, tersine araştırılır.

Aristo'nun Posterior Analytics'ine tekabül eden Şifa kitabının Mantık'ının bir kısmını oluşturan 'Kitabu'l- Burhan' da İbn Sina, ilk felsefenin temel konusunun **varlığın** ve **birin** temel niteliklerini inceleme olduğunu ifade etmektedir.[11]

İbn Sina'nın **varlık, zorunlu ve bir** gibi aynı şeyi ifade etmek için kullandığı farklı nitelikler onun tecrübe boyunca kazandığı **varlık fikri**'nin hazırladığı kavramlardır. Ve İbn Sina bunların önce nefste tasarlandıklarını ifade eder.[12]

İbn Sina varlık ve birlik niteliklerini, Aristo ve onu takip eden İbn Rüşd'ün tersine, Varlık'a artık (zaid) olarak kabul etmektedir. İbn Sina 'bir'i 'varlık' ifadesi gibi genel bir ifade olarak almakta ve genel ifadelerin de hiç bir şeyin mahiyetine girmeyeceğini söylemektedir. İbn Sina'ya göre, bir'in mahiyete artık olması, mahiyete sonradan katılması anlamında değildir, tersine bir'in mahiyete artık olarak kabul edilmesi, mahiyetin böyle bir durumu gerektirmediğini ifade eder.[13]

İbn Sina'nın Zorunlu Varlık'a atfettiği bu **bir** niteliği, olmazsa olmaz bir şarttır. Zira, eğer zorunlu varlık birden

---

[10] Farabî, *el-Cem' Beyne Re'yeyy el- Hakimeyn*, ed. A. Nader, (Beyrut 1960) 101,105; Krş. M. Fahri, "Al-Farabî and The Reconciliation of Plato and Aristoteles," *Journal of the History of Ideas* 26 (1965).

[11] İbn Sinâ, *el-Burhan min Kitab eş-Şifâ* ed. A. R. Bedevî, (Kahire 1952), 109

[12] A.M. Goichon, *İbn Sinâ Felsefesi ve Ortaçağ Felsefesine Etkileri*, Çev. İ.Yakıt, (İst.1986) 45

[13] İbn Sinâ, *Şifâ*, İlâhiyat, I,193

çok olursa birbirlerini götürürler ve neticede olurlu (mümkün) varlık'ın mahiyet ve varlığını bir araya getirip onu varedecek kimse kalmaz. İşte bundan dolayı zorunlu varlığın birliği kuralı doğmuştur.

3. Varlık ve Gerçekliği

Varlık kavramının münakaşası, 'varlığın, her şeyi içine aldığını' iddia eden Parmenides'ye kadar geri götürülebilir. Ona göre:"Görünümleri ne olursa olsun her şey varlıkta birleşmektedir."[14] Parmenides varlığın birliği ve çokluğu meselesini tartışıyordu. Duyularımız bize bir çok varlığın mevcut olduğunu söylüyor. Ama zihnimizle bir araştırmaya koyulduğumuz zaman, sonuçta varlığın tek olduğunu görüyoruz. Bu durum Parmenides'nin bilgi teorisini de etkilemiş ve onu çokluğun bir hayalden, illüzyondan ibaret olduğunu söylemeye vardırmıştır. Bu filozofun tersine Heraklitus varlığı bütünüyle inkor edip her şeyi varoluş'a indirgemiştir. Bu arayışlara paralel olarak varlık problemini ilk defa ele alan Yunan filozofları temelde iki soru üzerinde durdular: Ne vardır? ve Varlık nedir?

Eflatun problemi çözmek için iki alem teorisini geliştirmiştir. Oluş alemi ve onunla sürekli ilişkide bulunması gereken varlık alemi. Bu tez temel olarak bir taraftan belirlenen, ve fakat diğer taraftan belli bir derecede varolan ancak belirlenemeyen bir varlığın mevcudiyetine dayanır.

Kendisinde sürekli değişmelerin olduğu olağan dünyayla, böyle bir değişime uğramadığı kabul edilen tecrübe ötesi bir dünyanın kabulü zaten ilk defa metafizik terimini gündeme sokmuştu. Bu konuda Yunan geleneğinde Parme-

---

14 Bkz. Joseph Owens,"The Content of Existence", *Logic and Ontology*, Ed. Milton Munitz, (N.York, 1973).

nides ve Eflatun, (Heraclit'e karşıt olmak üzere), aynı çizgiyi temsil ederler.[15]

Aristo da bu problemi varlığı formlar olarak gören Parmenide geleneği içinde ele almaya çalıştı. Aristo her ne kadar müslüman filozofları etkilemişse de, bu etki Parmenide geleneği çerçevesinde olmamıştır. Müslüman felsefeciler varlığı genellikle varolan her şeyin paylaştığı bir şey (bir yüklem) olarak algılamışlardır.

Şimdi öncelikle **varlık nedir?** sorusunu ele alalım:

Bir şeyin var olduğu veya var olmadığını söylemek için onu mutlaka "var olmak" ile ifade ederiz. 'Bir şey yoktur' veya 'yokluk vardır' dediğimiz zaman kaçınılmaz sûrette bütün bu tavırları varlıkla gösteriyoruz. Varlığın olumsuzluğu, yani varlık-değil, veya yokluk problemi de yine varlıktan çıkmaktadır. Varlığı yüklemle gösterdiğimiz gibi, yüklemsiz olarak, yüklemden önce de ifade ediyoruz. Yani bir şeyin varlığını onun hakkında verdiğimiz her türlü hükümden önce doğrudan doğruya kavrıyoruz.

Biz bir şeyin bilgisini araştırırken genellikle dört temel soru sorarız. Bunlardan biri, bir şeyin mutlak veya mukayyed bir tarzda var olup olmadığını tesbite yönelik olarak '**var mı**?' sorusudur. İbn Sina'ya göre mutlak manada bir şeyin var-olup olmadığını araştırmak, ne olduğunu araştırmaktan önce gelir.[16] Çünkü var olup olmadığını bilmediğimiz bir şeyin mahiyetini araştıramayız, bilemeyiz.

Araştırmalarımızda ikinci soru '**nedir**?' sorusudur. Bu soru ile araştırılan, bir tasavvurdur.

---

[15] J. Komonchak, M. Collins, D. Lane, *The New Dictionary of Theology*, (İrlanda 1987) 655

[16] İbn Sina, *en- Necât mine'l-Garki fî Bahri'd-Dalâlât*, neşr. Muhyiddin S. el- Kürdî, (Mısır 1938) 68.

Var olduğunu tesbit ettiğimiz bir şeyin '**niçin?**'ini sormak, araştırmamızın bir diğer merhalesidir.

'**Hangi şeydir?**' sorusuna gelince, bu da varlığını ve sebebini bildiğimiz şeyin özüne ait sıfatları ile başkalarından ayrı kılan özelliklerini aramaya matuftur.[17]

Bildiğimiz gibi Aristo'ya göre bir varlığın varolabilmesi daima şu dört sebebe bağlıdır: 1.**Maddi sebep** (madde veya substra) 2.**Sûrî** sebep (formel sebep, yani cevher veya mahiyet) 3.**Fail Sebep** (Etken sebep yani hareketin perensiplerinde etken olan sebep) 4.**Gaî sebep** (yani her hareketin yöneldiği gaye).

Aristo, "Bilinecek o şey var mıdır?", "Varsa nedir?"(cinsi nedir?), "Ne gibi bir varlıktır?", "Niçin o şekilde vardır"? sorularını sormuş ve bir varlığın, yukarıda sayılan dört sebebin birleşmesi ile meydana geldiğini iddia etmiştir. Aristo'ya göre asıl varlık, var olmak için kendisinden başka bir şeye muhtaç olmayan, "nitelik","nicelik", "oran", "yer", "zaman", "durum", "etki", "edilgi" ve "sahip olma" gibi yüklemleri yüklenen fakat kendisi bir başka yere yüklenmeyen varlıktır. Diğer bir deyişle cevherdir, tözdür. Yani şu zamanda ve mekanda şu işaretiyle gösterdiğimiz fertlerdir. Şu fertler, birinci dereceden cevherlerdir. (Aristo Eflatun'un Cratylos diyalogunda felsefeyi tanımlarken kullandığı, onun 'varlık' ilmi olmasında geçen varlık kavramına, fertlik ve somut bir nitelik vermektedir. Bu somutlukla Aristo varlıkları dereceliyor, aralarında güç ve fiil bakımından bağlantılar kuruyor. Aristo buradaki fertliklerle, metafiziğin inceleme alanı olan '**varlık olması bakımından**

---

17 Prof. Dr. A. Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, (MEB. 1993) 71; Soru edatlarının mantıkta nasıl kullanıldığını İbn Sinâ *Necât* da (67) incelemektedir.

varlık' alanının dışında kalan varlıkları kasdetmektedir. Bu varlıkları şöyle sıralamaktaydı: En aşağı varlık olarak henüz hiç bir gücü fiile çıkmamış olan ilk maddeyi, en yüksek varlık olarak bütün güçlerin fiile çıktığı sırf fiil halini yani formu, maddesiz şekilleri görüyor. Bu mertebeli varlıklarda somut (konkre) ve ferdi olarak maddenin üstünde bitki ve hayvan sınıflarını içine alan canlı varlıkları, onun üzerinde akıllı, varlık olan insanı koyuyor. Fakat felsefenin öz konusu olarak aldığı "varlığı" metafiziğe veriyor.[18]

Hikmet skolastiğine mensup düşünürler **varlıkla** ilgili olarak iki seviye arasında ayırım yaparlar: (1)**Kavram (mefhum) seviyesi, (2) Dış gerçeklik seviyesi**, ve bu iki seviye arasında bir karışıklığa meydan vermemeye özen gösterirler.[19]

Felsefede varlık (existence) kavramı bedihî bir kavram olarak kabul edilmiştir. Ancak bu bedahet sadece kavram seviyesi için geçerlidir. Bu özel anlamda varlık (existence) kavramı bizim zihnimize doğal olarak, kendiliğinden doğar. Gündelik hayatımızda 'Masa vardır' sözünü duyduğumuz zaman bunun ne anlama geldiği, üzerinde düşünmeye gerek kalmadan bedîhî olarak zihnimizde belirir. İşte düşünmeye gerek bırakmadan zihnimizde doğrudan beliren bu şey, varlık'ın **kavramsal seviyesidir**. Bu kavram başka hiç bir şeye indirgenemez, ama diğer bütün kavramlar ona indirgenebilir. Zira varlık'ın bu kavramsal seviyesini anlamadan başka bir şeyi anlamamız mümkün değildir.

---

18 H.Z.Ülken, *Varlık ve Oluş*, (A.Ü.İ.F.Yay. 1968) 96

19 Sebzivarî, *Şerh-i Manzume*, I,19 ed. T. Izutsu & Mehdi Muhakkık, (Tahran 1969)

Günümüzde M. Heidegger tarafından tartışılan problem de bu noktadır. Heidegger de 'olmak' (to be) fiilinin temelini teşkil etmesi anlamında varlık (existence) kavramının bedîhîliğinden hareket eder. Ona göre her insanın günlük hayatının en temel kavramı bu varlık kavramıdır. Her şey bu kavrama dayanılarak anlaşılır ve sonunda her şey ona indirgenir. Ancak Heidegger bu kavramın günlük hayatta bedîhî olmasının felsefi olarak da bedîhî olduğu anlamına gelmeyeceğini söyler.[20]

Heidegger ile hikmet filozofları arasındaki bir başka benzerlik de kavramsal tahlil konusunda göze çarpar. Bu benzerlik her ikisinin de; sıfat fiil olan **mevcud** (Being) ya da **var** (existent) (Almanca das Seiende, Latince ens) ile **mevcud** (Being)un fiil formu olan **vücud** "to be" ya da **varlık** (existence) (Almanca das Sein, Latince esse, yani actus essendi) arasında yaptıkları kesin ayırımdır. Heidegger'e göre batılı insan, bütün düşünce tarihi boyunca var (existent: ens) ile ilgilenmiş, varolmayı (existence:esse) askıda bırakmıştır. Varlık (vücud=existence)dan ziyade var (mevcud=existent) ile ilgilenme Batıya Aristo'dan kalmış bir mirastır. Heidegger'e göre bu ayırım, Batıda ontolojinin mevcud haliyle yapılanmasında önemli bir görev görmüştür. Molla Sadra benzer bir şikayeti, yani varlık'la değil de varolan'(bir anlamda mahiyetler)la ilgilenildiğini, kendi zamanına kadar gelen meşşâi felsefe için yapmaktaydı. Bu sebeple mevcud'la değil de, vücud'la yani varolma aktıyla ilgilenmek M. Sadra felsefesinin de temel ni-

20 William Barret: *Irrational Man, A Study in Existantial Philosophy*. (New York, Anchor Books, 1962) 213

teliğidir.* Molla Sadra'nın İslâm metafiziğinde bu sebeple devrim yaptığını söyleyen H. Corbin haklı görünmektedir.[21]

Molla Sadra'nın Vahdet-i Vücud görüşünü savunması dikkate alındığında, H. Corbin'in neden haklı görüldüğü anlaşılabilir. İbn Sina'nın varlık üzerinde, Molla Sadra'nın vurguladığı açıdan durmaması, onun M. Sadra gibi Vahdet-i Vücud düşüncesinde olmamasından kaynaklanmaktadır.

Molla Sadra ve ekolüne göre mevcud analitik yönden aktüel olarak varolan mahiyetle (quiddity) aynıdır; ve fakat mahiyetin kendisiyle aktüel hale geldiği varolma aktı (vücud)ndan farklıdır (mevcud= mahiyet X vücud).

Aynı şekilde İbn Sinanın da varlık (existence) kavramını kendi metafiziğine temel yaptığı ve varlık'ın var'a olan önceliğini savunduğu söylenir. Bunu F. Rahman şöyle aktarmaktadır: "İbn Sina varlık kavramını tartışmaya, *Kitab eş- Şifa*, İlahiyat birinci kitap böl.5, varlığın en temel kavramlardan biri olduğunu söyleyerek başlar. Hüküm verir-

* Vücud'un asıl olduğu tezinin temsilcisi olan Molla Sadra'nın gençlik yıllarında bu tezin tam tersinin coşkulu bir savunucusu olması dikkate şayandır. Kendisi şöyle der:

"Gençlik yıllarımda 'mahiyetlerin' asıl, 'vücud'un ise itibari olduğu tezinin hararetli bir savunucusu idim; ta ki Rabbim bana hidayet verip tecellilerini görmeme izin verene kadar. Birdenbire manevi gözüm açıldı ve hakikatin filozofların benimsedikleri görüşün tam tersi olduğunu tüm açıklığıyla müşahede ettim...Şimdiki inancım odur ki 'varlıklar' asıl gerçeklik, 'mahiyetler' ise 'vücud'un kokusunu duymamış olan a'yan-ı sabitedir. 'Varlıklar' mutlak manada kendi kendine kaim Vücud olan Nur-u hakikiden sudur eden ışık hüzmelerinden başka bir şey değildir. Bu varlıkların her biri bir takım zati nitelikler ve akli sıfatlar ile tavsif olunmuştur. İşte bu nitelik ve sıfatlar 'mahiyet' diye bilinen şeylerdir. (Bkz.Molla Sadra, *Kitab el- Meşâ'ir*, 35; T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 153'den naklen)

21 H.Corbin'in Molla Sadra'nın *Kitab el- Meşâ'ir*, adlı eserine *Le livre des pénétrations métaphysiques*, yazdığı önsöz. age., 62

ken nasıl daha üst öncüllerden çıkartılamıyacak bazı temel öncüllerden hareket ediyorsak, aynı şekilde kavramlar alanında da temel kavramlar olarak işlev gören kavramlar vardır. Temel kavramlar ve külli idealar olmamış olsaydı teselsüle (ad infinitum) giderdik. Bu yüzden varlık ve birlik fikirleri, gerçeklikle ilgili bütün kavramlarımızın kendilerine dayandıkları en temel kavramlardır.[22]

Ancak orijinal metnin yakın bir tetkiki İbn Sina'nın **vücud** (existence; esse) değil de **mevcud** (existent; ens) terimini apaçık (bedihî) bir terim olarak nitelediği görülecektir. Metin şöyle geçmektedir: inne'l- **Mevcude** ve'ş-Şey'e ve'd-Daruriyye, meânihima tertesimü fi'n-nefsi irtisamen evveliyyen. Leyse zalikel-irtisam mimma yahtacü ila en yüclebe bieşyain ü'rife minha...)[23]

İfadelerinde mevcud'un vücud'a önceliğinin gözlendiği İbn Sina'da varlık (esse)'ın bedîhî bir kavram olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu yoruma karşı "mevcud'un bedîhî olduğunu söylemek vücud'un da bedîhî olduğunu söylemekle aynı şeydir" denilebilir. Ancak varoluşsal metafizik açısından iki husus farklıdır, en azından vurgu açısından. Bu sebeple, Izutsu'ya göre, Heidegger'in de işaret ettiği gibi İbn Sina mevcud (var)la ilgilenip, varlık'ı(vücud) ikinci derecede ele alan Aristocu felsefenin içinde mütalaa edilmelidir.[24] Hatta İbn Sina'nın varlık'(vücud)ın bedîhî olduğunu söylediğini aktarmaya çalışan Sebzivarî kendi eserinde vücud'u kullanır ancak naklettiği yerdeki orijinal metinde mevcud olarak yazılıdır.[25] Sebzivarinin nakli şöyledir: Kale eş-Şeyh er- Reis fin'Necati innel **vücude** la yümkinü en yüşreha bi ğayri'l-İsmi...

---

[22] F. Rahman, Essence and Existence in Avicenna, Medieval and Renaissance Studies, IV,4 (London, The Warburg Institute, London University, 1958)

[23] *eş-Şifâ*, İlahiyât (Kahire, 1960) 29

[24] Sebzîvarî, *Şerh-i Manzume*, I,23

[25] Bkz. *Necât*, 200

İbn Sina'nın metni ise şöyledir: Nekulü: İnnel **mevcude** la yümkinü en yüşreha bi ğayri'l-İsmi...

İbn Sina burada varolma aktını ele alırken, esse=vücud=existence'dan değil varolanlardan bahsetmekte ve varolmaları yönüyle de onları cevher ve arazlar olarak ayırmaktadır.

Varlığı bu şekilde tesbitinden sonra, 'varlık'ın gerçekliğinden ne kastedildiğine geçebiliriz

Eskiden, varlığı oluşturan, varlığı somut olarak belirleyen şeye **gerçeklik** adı verilirdi. Buna göre varlık tarzları, varlık alanlarına (sfer) göre değişmekteydi. Böyle bir görüş için organizm, anorganik alandan; ruhsal varlık, organik alandan daha gerçek bir nitelik taşır. Bu gerçeklik kavramı, skolastik felsefenin gerçeklik kavramına yaklaşır. Çünkü skolastik felsefeye göre Tanrı en gerçek (real) varlıktır; yani Tanrı **ens realissimum**dur. Diğer varlıklar da O'na yakınlıkları oranında bir gerçekliğe sahiptirler.

Yeniçağda ise, eskisinden daha vurgulu olarak gerçeklik, "algılanabilirlik"le bir tutuldu; hatta duyu verileriyle gerçek olanın bir tutulduğu zamanlar da oldu. Böylece gerçeklik sadece bir bilgi tarzı olarak görüldü; ve böylece de veri tarzı, varlık tarzının yerine geçti. Ama duyu verileri bütün gerçekliğin verileri değildirler; tersine belli bir gerçeklik tarzının verileridirler. Duyu verileri bize sadece gerçek olanı verirler; fakat bu veriler, bütün gerçekliğin kendisi değildir.[26]

---

[26] Gerçekliğin anlamları bu kadar da değildir. Felsefede daha bir çok anlamları vardır. 1.Mantıksal gerçeklik, "bu böyledir" gibi, 2.Gnoseolojik gerçeklik. Bu gerçeklik tarzında 'varolan' bir şey değil, varolanda gözlenen, algılanan, tesbit edilen şey kastedilmektedir. 3.Öz gerçekliği; böyle bir gerçeklikle matematikte, yani matematik varlık alanında karşılaşırız. 4.Real- gerçeklik : Asıl ontolojik modalite budur. Dar anlamdaki gerçeklik, 'real gerçekliktir'. Real gerçeklik, bir şeyin veriliş tarzıyla, verilen bir şeyin gerçeklik tarzından apayrı bir şeydir. Çünkü real-gerçeklik "varolan" bir şeydir ve bilinip bilinmemesine karşı tümüyle kayıtsızdır.

Aklın 'varlık'ı, zihin-dışı dünyada aynen olduğu gibi kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla gerçeklik derken, hem zihindeki bir gerçeklikten hem de zihin-dışı bir gerçeklikten bahsetmek durumundayız. Zihindeki gerçeklik 'külli' bir gerçekliktir ve bu haliyle kavranması imkansızdır. Bunun zihin dışındaki yansıması, bu külli gerçekliği kendilerinde cüz'i olarak taşıyan teker teker mahiyetlerdir ve bizim algıladığımızda bunlardır.

Varlık türlerinin tesbiti, bunların gerçekliklerinin varolup olmadığı sorusuna verilecek cevapla yakın bir ilişkiye sahiptir. Bu sebeple, örneğin, İbn Sina'nın yapmış olduğu **a.**Mutlak (mücerret) varlık, **b.**Zihinde varlık ve **c.**Dış dünyada varlık[27] ayırımları birinci derecede gerçek varlığı tesbite yöneliktir. İbn Sina'nın bu varlık tasnifi Allah'ı da bir şekilde varlık kategorileri içine yerleştirme çabasından kaynaklanmaktaydı. Diğer varlık tasniflerinde böyle bir endişeyi sezmek zor görünmektedir.

İbn Sina'nın bu üçlü ayırımı modern felsefede iki Varlık türüne indirgenmiştir: **1.**Real-varlık, **2.**İdeal varlık. Real varlık, İbn Sina'nın tasnifinde sözü edilen Dış Dünyadaki Varlık'ı, İdeal Varlık ise Mutlak Varlık'ı ve Zihinde Varlık'ı karşılamaktadır. Her iki varlık türü birbirinden çok farklıdır. Real varlık, zaman-mekan içinde bulunan bir varlık türüdür. Bu varlığın zaman-mekan içinde yer alması, onun oluş içinde bulunduğunu, değiştiğini gösterir.

İdeal varlık real varlığın tam karşıtıdır. İdeal varlık zaman-mekanda yer kaplamaz. Bundan dolayı ne değişir; ne de oluş içinde bulunur. Bunun sonucu olarak da ideal varlık, meydana gelmez, değişmez, başka bir şekle girmez;

---

[27] İbn Sinâ, *Şifâ*, İlâhiyat I,31

onun bireyliği de yoktur. Bu nedenle ideal varlığın bir gerçekliğe sahip olup olmadığı tartışılagelmiştir. Bir çok felsefe teorisi bu varlığı süjenin herhangi bir yeteneğinin ürünü sayar; ve süjenin bu varlığı meydana getirdiğini söylerler, hatta varlık adını bile bu alan için kullanmaktan çekinirler.

Çağımız varoluşçu düşüncesinde, özellikle de J. P. Sartre'da temsil edildiği formunda, fenomenolojinin de etkisiyle sadece 'görünmekte olan' (qui apparaît)la yetinme ve tek gerçek olarak fenomeni kabul etme durumu vardır. Sartre varlığı sadece öz olarak kabul ettiği görünene (fenomene) indirgemekle varlık sözkonusu olduğunda ortaya çıkan varlık-mahiyet veya öz-varoluş gibi dualist anlayışları tek'e indirgemekte ve tekçi (monist) bir görüşü temsil etmektedir.[28]

Diğer yandan yine bazı düşünce ekolleri ideal varlık'ın yanında real varlık'ı da inkar etmişler, bunların gerçekliğinin olmadığını, tamamen bir algı yanılmasından ibaret oldukları iddiasında bulunmuşlardır.

Nesefî varlığı süjeye indirgeyen teorileri şöyle reddetmektedir:

> "Bir grup insan da eşyanın gerçekliğinin onun öyle varolduğuna inanan kişilerin bu inancının bir ürünü olduğunu ileri sürerler. Bunlara şöyle sorulur: Eşyanın hakikati sizin onu kabul ettiğinizin dışında bizim inancımıza konu olduğu zaman farklılık arzediyor mu ? Şayet, evet derlerse iddialarını çürütmüş olurlar. Hayır, derlerse

[28] Daha geniş bilgi için bkz. Kenan Gürsoy, *Jean Paul Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler* (Doktora Tezi) (Ankara 1983) 54 vd.

yine kabul edilen şeyin itikada göre değişmediğini kabul etmiş olurlar. Bunlar sofistler*dir."[29]

Nesefî eşyanın gerçekliğinin süjelere göre değişmeyip yeknesaklık arzettiğinin isbat edilmesi için böyle bir iddia da bulunanlara eziyet edilmesini teklif eder.[30] Kendisine vurulan şahsın, şayet vurmanın gerçekliği kişiye göre değişiyorsa bu vurmayı sevme olarak algılaması imkan dahilindedir. Durum böyle olmayınca, eşyanın relatif olmadığını ve süjeye bağlı bulunmadığını tersine kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğunu itiraf edecektir.

Taftazanî de *Akîde Şerhi*'nde şunları yazmaktadır: Bazıları şunu iddia ederler: Biz bir varlığı cevher olarak nitelersek cevher olur, araz olduğuna inanırsak araz, ezelî olduğuna inanırsak ezelî, hâdis olduğuna inanırsak hâdis olur. Bunlar **İndiyye** denilen gruptur. Bir de şüphe edenler

---

* **Sofist** kelimesi Yunan kaynaklı bir kavramdır. Yunan'da kullanılan **Skepticism** ve **sofism** kelimeleri Arapçaya aktarılırken **sufustaiyye** ve **hisbâniyye** olarak aktarılmıştır. Ancak bu kelimelerin sofi mi mi yoksa skeptisizmi mi karşıladığı konusunda bir netlik yoktur. Öte yandan bizde **hisbaniyye** veya sufustaiyye'ye mensup kişilerin eşyanın gerçekliğini tam anlamıyla inkar ettikleri gibi bir algılama vardır. Oysa septikler eşyanın gerçekliğini tam anlamıyla inkar etmiyorlar, eşyaya dair özel bir algılamanın genel bir çıkarıma temel teşkil edip etmeyecekle noktasında şüpheye düşüyorlar. Örneğin balın tatlı olması her şart ve zamanda ve herkes için geçerli midir? Bu konuda şüpheye düşüyorlar. Hülasa şüphecilik konusunda Yunanla İslâm fesefe geleneği arasında bazı kavramsal yanlışlıklar mevcuttur. Josef Van Ess, Scepticism in Islamic Religious Thought, 83, *el-Ebhas* XXI, Mart 1968, 1-18 içinde; Bu konuda detaylı bir araştırma için bkz. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Bilgi Teorisi, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, XXIX 13

[29] *Tabsira*, I,23; Necmeddin Ömer en-Nesefî, *Akâidü'n-Nesefî*, 1, ((İng. Terc.) *The Credal Statement of an-Nasafi* . ed. Arthur Jeffery) 1

[30] Aristo da bu tür insanlara karşı aynı tavrın takınılmasını tavsiye etmektedir. Bkz. *Metaphysics*, IV, 5 1009 a, 18; İbn Abdi Rabbih şunu nakletmektedir: Mutezilî Sümame b. Eşres (213/828) Me'mun'un sarayında böyle bir adamla karşılaşmıştı. Adam her şeyin fantazi olduğunu ve eşyayı kendi zihnimize göre yani sübjektif olarak algıladığımızı ve gerçeklik denilen bir alanın olmadığını söyleyice Sümame ona bir yumruk atar ve 'belki de ben senin yüzünü okşadım' der ve içinde bulunduğu saçma durumu kendisine farklı bir yoldan anlatır (J. V. Ess, agm)

hatta şüphe edip etmediklerinden bile şüphe edenler vardır ki bunlar da **Lâ edriyye** (Agnostikler) grubudur.[31]

Taftazanî bu tür sübjektivist yaklaşımlara karşı öncelikle duyu algıları veya burhan yoluyla eşyanın gerçek anlamda bir varlığa sahip olduğunun ortaya konması yoluna gidilmesini tavsiye eder.

Fakat her çağda sofistler, şüpheciler, empiristler bu doğrudan doğruya kavranan "varlık" karşısında olumsuz bir tavır almışlardır. Dış alem hakkındaki bilginin dolayısıyle olması yüzünden aldatıcı olabileceğini, duyum niteliklerinin sübjektif olduğunu, "kendi"ye, "ben"e ait bilginin de onlardan meydana gelmiş olduğu için aynı şekilde sübjektif ve aldatıcı olduğunu, bu yüzden izlenimler ve görünüşlerden başka bir şey bilmediğimiz sonucuna varmışlardır.

Halbuki bütün bu yıkıcı dediğimiz felsefi akımlar da, aslında "olan" şeylere dayanıyorlar; görünüş dedikleri şeyler olmuş, olmakta veya olacak "olan'lardır. Bu olanların aldatıcı olduğunu söylemek onların yok olmaları demek değildir. Tam tersine aldatıcı olmak için, her şeyden önce var olmak gerekir. İnsan ve alem bu aldatıcı veya gerçek "olan"lardan ibaret olunca onun varlığından şüphe edilemez. Ayrıca bu yıkıcı akımlar olumsuz hükümlerini verirlerken bu hükümleri "**dır**" bağı ile gösteriyorlar. Bu bağ ise varlıktan başka bir şey değildir.[32] Bildiklerimiz yanlıştır; gördüklerimiz rüyadır derken bilmenin yanlışlığını, rüya görmenin aldatıcı oluşunu yalnız 'varlık' ile ifade edebiliyoruz.

---

31 Taftazanî, *Şerhü Akîdet-i Nesefîî* (Mısır, trz.) 20; [İng. Terc. E.E. Elder, (New York 1950) 13]

32 Ayrıca bak. Charles H. Kahn, On the terminology for copula and existence, Presented to Richard Walzer, *Islamic Philosophy and Classical Tradition,* ed. S. M. Stern, A.Hourani, Vivian Brown, Cassier, 1972 içinde; Fadlou A. Shehadi, Arabic and The Concept of Being, *Essays on Islamic Philosophy and Science* , ed. George Hourani, State Univ. (Albany 197) içinde, 147

4. Varlık Alanları

Ontolojinin varlık alanlarını önce Husserl'le üçe daha sonra da N. Hartman'la dörde ayırması, modern ontolojiye gelinceye kadar felsefenin varlık alanlarından sadece bir tanesini ifade eden 'izm'lerin önünü de kesmiştir.* Bir anlamda metafiziksel ağırlık taşıyan bu 'izm'lerin ifade ettiği varlık alanları aynı gerçeklik kategorisi içine alınmışlardır. Bu durumda ise, ontolojiye göre real olan artık ne sadece maddi olan ne de sadece tinsel olandır. Bütün ve aynı gerçeklik kategorisi içinde düşünülen bu tabiat (varlık) kategorileri kendi başlarına bir yetkinliğe sahiptirler. Çünkü her varlık alanında yeni bir özellik (novum) kendini gösterir. Nikolai Hartman'la dörde ayrılan bu **varlık alanları** şunlardır:

1. Maddi (anorganik) varlık alanı,
2. Organik varlık alanı,
3. Ruhsal varlık alanı,
4. Tinsel varlık alanı.

Real dünyada işte bu dört alanın mevcut olduğu görülür ve bu varlık alanları üst üste bir sıralanma gösterirler. En altta maddi alan bulunur. Onun üzerinde organik varlık alanı, daha üstte ruhi varlık alanı ve son olarak da tinsel varlık alanı yer alırlar.[33] Fakat varlık alanlarını dörtle

---

* Bildiğimiz gibi varlığın izahında, maddi varlığın mutlaklaştırılması neticesinde **Realizm** veya **materyalizm**; kutsal varlık'ın mutlaklaştırılmasından **idealizm**; organik varlığın mutlaklaştırılmasından **vitalizm**; ruhi varlığın mutlaklaştırılmasından **animizm** veya **spritualizm** doğmuştur. Bkz. Yard.Doç. Dr.Hasan Küçük, Varlık Kavramının Çağdaş (ontolojik) Anlamı, *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi sempozyumu*, ed.K.Gürsoy, A.Açıkgenç, 51; İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, (İ.Ü.E.F.Yay. No.11537, 1971)

33 İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, 1 vd.

sınırladığı için bu varlık anlayışı yanlış olmasa da eksiktir. Üçüncü ve dördüncü şıklarda geçen varlık türlerinden ruhi olan, sadece insanla, tinsel olan da onun oluşturduğu kültür dünyasıyla ilişkilidir. Bu sebeple Kur'anın kendilerinden bahsettiği melek, cin, melekût, vs.[34] varlık alanlarını hesaba katmadığı için noksanlık göstermektedir.

5. Varlık ve Mahiyet Ayırımı

Varlık ve mahiyet ayırımı şüphesiz İslâm düşüncesinde en temel felsefi tezlerden birisidir. Bu ayırım, müslümanlar arasında ontolojik-metafiziksel düşüncenin ilk adımını oluşturur ve İslâm metafiziğinin de üzerine kurulduğu temeli teşkil eder.

Gerçekten İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren varlık ve mahiyet (existentia ve essentia) ayırımı Orta Çağlarda İslâmi bir tez, daha doğrusu İbn Sina'nın tezi olarak, Batı skolastiğinin tarihsel oluşumunu bile etkilemiştir.[35] Varlık ve mahiyet arasındaki temel ayırımı sistematik bir tarzda İbn Sina ve onun Batılı takipçileri yapmışlardır. Bunu Luis de Raeymaeker şöyle ifade ediyor: "(Batıdaki felsefi durumun) tersine hem Aristocu felsefeye hem de Yeni Platonculuğa dayanan İslâm felsefesinde varlık ve mahiyet ayırımı açıkça ifade edilmiş ve temel bir hakikat olarak kabul edilmiştir. Bu Farabi'de de görülebilir ve İbn Sina tarafından sisteminin temel prensiplerinden biri olarak vaz' edilmiştir."[36]

---

[34] Kur'an'daki varlık türlerinin ele alınışı için bkz. Faruk Yılmaz, *Kâinatın Yaratılışı* ,(İstanbul 1992) 202 vd.

[35] J. Komonchak, M.Collins & D. Lane, 655

[36] L. de Raeymaeker, *Philosophie de l'étre-Essai de synthése métaphysique* (Louvain, Institut supérieure de philosophie, 1947) 145

Konunun işlenmesini kolaylaştırması açısından mahiyetin şu iki kullanımının zihinde tutulması gerekmektedir: Mahiyet kavramı İslâm felsefesinde iki manada kullanılmaktadır: 1) Bir şey hakkında 'o nedir? sorusuna verilen cevaba atıfta bulunan 'özel manada' (*bi'l-ma'na'l-ahass*) mahiyet; ma huve ya da ma hiye 'o nedir?' sorusu bu manadaki mahiyet kelimesinin köküdür. 2) Bir şeyi o şey yapan şeye, yani nesnenin en temel hakikatine atıfta bulunan 'genel manada' (*bi'l-ma'na'l-a'am*) mahiyet; bu ikinci manadaki mahiyet, *ma bihi huve huve* (o şey ile kendisi olan şey) ifadesinden gelmektedir.[37]

Genel manada mahiyet 'vücud'a karşı değildir, çünkü bu manada vücud'un kendisi bir mahiyete sahiptir. Dahası 'vücud'un asıllığı görüşünü benimseyenlere göre vücud bir mahiyete sahip olmada her şeyden önce ve üstündür, zira vücud, kelimenin tam ve mutlak anlamıyla, gerçek olandır. Özel manada mahiyet, yani 'öz' ise hiç şüphesiz vücudun karşısındadır.

Somut bir nesnenin-bir mevcud'un- varsayalım bir taşın önünde durduğumuzu varsayalım. Zihnimiz bu taşı iki ikısma ayırır:1)Nesnenin 'bir taş olması' yahut taşlığı ve 2)fiili bir varlık olması. Bunlardan ilki nesnenin diğer tüm varlıklardan ayrıldığı 'öz' (quiddity), ikincisi ise aracılığıyla fiili ve gerçek hale geldiği ve diğer tüm 'mevcutlar' ile paylaştığı 'vücud'dur. Böylece tek bir somut nesneden iki farklı mefhum elde ederiz. Hiç şüphesiz zihnimizde birbirinden farklı olan bu iki kavram, dış gerçeklik dünyasında bir ve aynı nesneye atıfta bulunur. Mantık açısından bakıldığında bu iki kavram bir ve aynı nesneye yani mezkur somut nesneye hamledilebilecek iki farklı yüklem

[37] T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 149

sağlamaktadır. Böylece önümüzde duran bir taş hakkında şunu deriz:

Bu nesne bir taştır-mahiyetine atfen

Bu 'taş' vardır (bir mevcuttur)-vücuduna atfen.

Burada problem şudur: Somut nesnenin sahip olduğu bu iki yön iki farklı 'gerçekliğe' mi delalet etmektedir? Yoksa bunlardan sadece biri mi mütekabil bir gerçekliğe sahiptir? Her ikisinin aynı anda gerçek olmaması mümkün değildir. Böyle olsaydı somut nesne gerçekliğini kaybeder ve dünyada 'gerçek olan' hiç bir şey kalmazdı. Bu iki yönün aynı anda 'gerçek' olması da aynı derecede muhaldir, çünkü bu durumda bir taşın 'taş-lığı' ile 'vücud'unun iki farklı ve bağımsız gerçekliğe tekabül etmesi gerekirdi. Yani gerçekte bir olan bir taşın iki farklı şey olması gerekirdi. Bu durumda bunlardan birinin asıl, diğerinin ise itibari olduğu ortaya çıkmaktadır. Müslüman filozofların iki ayrı kampa ayrıldıkları bu konuda, gerçeklikten bahsederken bunun kavramın kendisinin gerçekliği olmadığını, tersine zihin dışı dünyadaki bir gerçeklikten bahsedildiğinin unutulmaması gerekir. Örneğin, önümüzde duran somut bir taş hakkında 'bu bir taştır'(mahiyet) ve 'vardır' (vücud) dediğimizde, asıl mesele taşın zihin-dışı gerçekliğinin bu kavramlardan hangisine ikincil ve arızi olarak değil, öncelikle ve zati olarak tekabül ettiğini bilmektir.

Vücudun asıl olduğu görüşünü benimseyenler dış dünyada 'mahiyet'in değil 'vücud'un mütekabil bir gerçekliğinin bulunduğunu ileri sürerler. Bunun anlamı zihni terkibe dış dünyada tekabül eden şeyin, yani 'mahiyet'+ 'vücud'un, çeşitli fenomenel suretlere bürünmüş vücuttan başka bir şey olmadığıdır. Aklın bağımsız mahiyetler olarak değerlendirdiği bu suretler hakikatte 'vücud'un çeşitli

modalitelerinden başka bir şey değildir. Mahiyetler 'vücud'un taayyünleridir ve varlıklarını 'vücud'a borçludurlar. Vücud kendini sonsuz sayıda farklı suretlerde gösterir:insan, taş, vs. Bu görünümler, haliyle, birbirlerinden farklıdırlar, fakat vücud denen tek bir gerçekliğin zati dönüşüm ve modaliteleri olmaları açısından, nihai olarak aynıdırlar. Bu bakış açısı genellikle 'vücud'un aşkın birliği' *(vahdet-i vücud)* olarak bilinir. Başta Molla Sadra olmak üzere bir çok filozofun paylaştığı bu görüşe sufiler de iştirak etmektedirler.

Bunlar vücud yerine mahiyetlerin asıl olması durumunda, dünyada hiç bir 'birliği' (*vahdet*) düşünmenin mümkün olamıyacağını iddia etmektedirler.[38]

'Vücud'u veya 'mahiyet'i esas kabul etmenin önemi, alemin işleyiş sürecini izah ederken daha da artmaktadır. Bu bağlamda problem sebep (illet)-sonuç (ma'lul) çerçevesinde ele alınmıştır. Hem 'sebep'in hem de 'sonuç'un bir ve aynı türe ait olduğu bir durumu, mesela A ateşinin B ateşinin sebebi olduğu bir durumu ele alalım. A ve B'nin bir ve aynı 'mahiyet'i yani 'ateşlik' yahut ateş-olmayı ortaklaşa paylaştıkları açık. Bu durumda 'mahiyet'in asıl olduğu varsayımına göre, dış dünyada sadece 'mahiyet'ler gerçek olduğundan -vücud burada göreli bir şeydir- A ateşinin 'mahiyet'inin 'sebep', B ateşinin 'mahiyet'inin ise 'sonuç' olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durumda ise aynı 'mahiyet'in 'sebep' olduğunda önce (prior), sonuç olduğunda ise sonra (posterior) olduğu neticesine varmak zorunda kalırız. Buna göre ateşin mahiyeti 'önce' ve 'sonra' olmak üzere iki derece veya mertebeye sahip olmaktadır. Vücud'un asıllığını benimseyenlere göre böyle bir durum

38 T. Izutsu, age, 155

saçmadır. Bir mahiyet daima kendisidir ve hiç bir farklılaşmaya imkan tanımaz. Aristo'nun kategoriler'de[39] dediği gibi, ister belirli bir kişiyi iki farklı zaman diliminde değerlendirelim, istersek de bir başkasıyla kıyaslıyalım, bir 'insan', 'az ya da daha çok' insan olamaz. Aynı şekilde bir insan başka bir insana, 'insan-olma' yani 'mahiyet' açısından 'önce' yahut 'sonra' durumunda bulunamaz.

O halde, 'vücud'un asıllığını savunanlara göre bu önceliği veya sonralığı yapan, vücud'dur. Mahiyet'in asıllığını savunanlar ise, bunların bizzat mahiyet tarafından gerçekleştirildiklerini kabul ederler. Zira bunlara göre 'vücud' bu tip bir ontolojik temel sağlamasına imkan tanıyacak objektif gerçeklikten yoksundur. Örneğin bir elma tedrici olgunlaşma süresi boyunca kırmızılıkta artmaya devam ettiğinde, bizzat kırmızılık, mahiyetinin kendisinde sonsuz sayıda kırmızılık derecesi tahakkuk eder. Fakat onlara göre bu 'mahiyet', kendisinde meydana gelen sonsuz derece ve mertebelerin tahakkukuna rağmen, daima objektif bir 'gerçeklik' olarak kalır. Böylece ilk ve son dereceler arasında geniş bir muhtemel değişiklikler alanı sözkonusudur ve bu esnek bütün, 'mahiyet'i oluşturur.

Varlık ve mahiyet ayırımı günlük hayatımızda gözlemlediğimiz bir olgudur. Bizim varolmamız gibi, dış alemdeki her şey varolurlar. Diğer yandan onlar orada saf 'varlıklar' halinde değil, adam, at, taş, ağaç gibi farklı ve farklılaşmış halde bulunurlar. 'Varlık'larının bu yönü onların 'mahiyet'leri olarak adlandırılmıştır.

Böylece her şeyde ikili bir ontolojik prensip içerilmiş oluyor. Dünyada aktüel olarak karşılaştığımız her şey varlık

39 I, 5,3b-4a

ve mahiyetten meydana gelmiştir. Her mevcud (Latince, ens) mahiyet (essentia:quidditas) ve vücud(actus essendi: esse)dan mürekkeptir.

Her bir şey diğer şeylerden hem ferd hem de özellik olarak ayrılır. Ancak bütün bu birbirlerinden ayrı olan varlıklar bir ve aynı varlık unsurunu kazanırlar. Varolma yönünden hepsi eşittirler. Bu varlıklardan bahsederken biz hepsine '**varolma**' yüklemini atfederiz. Varlıkları yani varolma aktları hepsinde aynı olan bu eşyanın mahiyetleri birbirinden farklıdır. Ancak bu problem metafiziksel olarak ele alındığında hiçte ilk bakışta göründüğü şekliyle basit olmadığı görülür. Herşeyden önce ontolojik olarak bu iki kavram aynı seviyede değildir.

Varlık ve mahiyet ayırımı tezi İslâm düşüncesinde açıkça ve belli bir formda ilk defa Farabi'de görülür. Ancak bu düşünce Aristo'ya kadar geri götürülebilir.

Aristo metafiziği "varlık olması yönüyle varlık" (**to on é on**) olarak kurup Eflatuncu ideler realizmini tenkit edince 'mahiyet' ve 'varlık' ayırımının zımnen ortaya çıktığı söylenebilir. Yine Aristo Posterior Analytics (Bölüm VII, 92a, 34-35)de 'mahiyet'i 'varlık'tan ayırır. Öz (essence=usia)ün mahiyetle (quiddity=to ti estin) aynı anlamda olduğunu söyledikten sonra Aristo özetle şunları söylüyor:

> "Gerçekten var olmayan bir şeyin ne olduğunu bilmek imkansızdır. İnsan bir şey hakkında bazı şeyler bilse bile bildiği şey kelimenin anlamıyla sınırlıdır. Bu anlamda kişi masalsı bir şey hakkında da bilgi sahibi olabilir. Ancak bu bilgi doğru bir bilgi değildir. Kişi ancak insanın varolduğunu bildiğinde kelimenin tam anlamıyla 'insan'ın ne olduğunu bilebilir. Bir kimseye bir şeyin tanımı yapılsa da sırf tanım o şeyin gerçekten

> varolduğunu göstermez. Onun varlığı ispat yoluyla ortaya konmalıdır. Zira bir şeyin ne olduğu (tanımı) onun varolmasından farklıdır."*

Bu ifadeler mahiyetin kendi unsuru olarak varlık'ı içermediğini yani mahiyetin kendi varlığını gerektirmediğini söyleyen İbn Sina'nın teziyle örtüşmektedir. Ancak bu konuda sözkonusu iki filozof arasında büyük fark vardır. Bu fark İbn Sina'nın gerçek varlıkçı filozof olarak anılmasının da temel sebebidir: *Posterior Analytics* (Böl.VII)de de görüleceği gibi Aristo'nun metafizik sisteminde varlık-mahiyet ayırımı önemli bir rol oynamaz. Onun temel meşguliyeti gerçekten varolan cevher(essences)lere başka bir deyişle yukarıda açıklandığı şekliyle hakkında gerçek bilgi sahibi olabildiğimiz gerçek cevherlere yöneliktir. Bu sistemde gerçek cevher kendi varlığını da içerir. **"Varlık"** baştan beri gerçek cevher kavramı içinde kabul edilir, zira bir cevher gerçek olarak varolmanın dışında bir anlam ifade etmez. Hatta Aristo'nun varlık-mahiyet aynılığını vurguladığı ifadeler de metaphysics'de mevcuttur. Bu ifadelerden birisi şöyledir:

> "Bu münakaşadan açıkça anlaşılan şudur ki, her şey ve onun mahiyeti aynı ve birdir, bu araz (ilinti) yoluyla değildir. Ve herhangi bir şeyi bilmek, onun mahiyetini bilmektir. Buna göre, bir şeyin varlığı ile mahiyetinin bir olması zorunludur."[40]

---

* Aristoteles'in kavramlara ve karşılıklarının gerçekliklerine dair bu yaklaşımı Wittgenstein tarafından geliştirilen (*Tractatus*, 4.126) biçimsel (formel) kavram ve asıl kavram kategorilerini çağrıştırmaktadır. Bkz. D.W.Hamlyn, Categories, Formal Concepts and Metaphysics, *Philosophy* (Nisan,1959) xxxiv, no.129 110

[40] Aristo, *Metaphysics* 1031b, 20-24 Kitab 2, b; H.Atay, *İbn Sinâda Varlık Nazariyesi*, (Ankara 1983) 67

Aristo'nun ilgilendiği dünya aktüel olarak varolan, yani kavramsal [Eflatun'un aşkın gerçeklikleri veya bu aşkın gerçekliklerin algılandığı şekliyle Orta Çağ skolastik hristiyan teolojisinin, yaratmanın kendilerine göre gerçekleştiğini kabul ettikleri **ideler**, veya Gazalî'nin anladığı şekliyle **Levh-i Mahfuz**, Meşşailerin ifadesiyle mahiyet, İbn Arabi'ye göre de ayn-ı sabit (çoğ. ayân-ı sabite)] olmayan, mevcut olan şeylerin dünyasıdır. Bu dünya varolamıyacağı düşünülebilen bir dünya değildir. İncil'de veya Kur'an'da geçtiği anlamıyla dünyanın yaratılması Aristo için bir problem teşkil etmez, zira onun algıladığı dünya varolmama imkanına sahip olmayan, başlangıçsız bir geçmişte varolamaması imkansız olan, yani ezelî olan bir dünyadır. Böylesi bir metafiziksel sistemde varlık ve mahiyet ayırımı problemine de yer yoktur, zira varolmayan mahiyetler (quiddities) ilk baştan dışarıda bırakılmış oluyor. Haklı olarak Etienne Gilson bu tür bir ontolojiyi un chosisme intégral[41] yani içerisinde eşyanın, daha öz olarak ifade etmek gerekirse, substansların temel ontolojik seviye olarak görüldüğü bir ontolojik sistem olarak adlandırmaktadır.

Aristo'da bu şekilde ihmal edilen varlık-mahiyet ayırımı müslüman filozofların temel meşguliyeti olmuştur. Zira varlık-mahiyet ayırımı bunları terkip edip de bir varlık meydana getiren Allah'ı ön plana çıkarmaya yardımcı olacaktır. Varlığı mahiyetin bir arazı olarak gören İbn Sina'nın tezi Aristo felsefesi gözönüne alınırsa daha iyi anlaşılır.

Varlık-mahiyet ilişkisinden bahsederken daha önce Farabi 'ariz (dışarıdan gelen) ve lâzim (temel, ayrılmaz nitelik) kelimelerini kullanmıştı. Farabi'de oldukça kapalı olarak kullanılan bu kelimeleri Farabiden İbn Sina miras almıştır.

41 Etienne Gilson, *L'étre et l'éssence* (Paris,Vrin, 1948) III

Farabi şöyle diyor: "Etrafımızda gördüğümüz her şeyin bir mahiyeti ve varlığı (hüviyeti)[42] vardır. Mahiyet varlık gibi değildir, varlık da mahiyette esas unsur olarak içerilmez.[43] Farabi de Aristo gibi kendisi için temel realite olan somut (konkre) varlıklardan başlar. Mahiyete herhangi bir varlık vermeden de mahiyeti mahiyet olarak ele alacağımızı ifade ederek mahiyetin varlıktan farklı bir şey olduğunu söyler. Ona göre bir şeyin mahiyeti varlığını gerektirmez; yani varlık mahiyetin temel unsuru (mukavvim) değildir. Buradan da varlık'ın mahiyet'e ariz olduğunu söyler. Varlıkla mahiyeti birleştiren de Allah'tır.

Farabi ve İbn Sina'da varlıklar özleri itibariyle mümkündürler. Ancak bu özlerine Allah'ın varlık vermesiyle yani mahiyetleriyle varlıklarını birleştirmesiyle zorunlu varlıklar haline gelirler. Ama bu zorunluluk Allah'a atfedilen zorunlulukla aynı kip (mod)e sahip değildir. Mümkün varlıkların varedilmelerinin ardından zorunlu varlıklar haline gelmelerinin sebebi, diğer mümkün varlıklara da bunların varlık vermeleridir. Mümkün olarak kalmaları durumunda diğer varlıklara varolma niteliğini yükliyemiyecekleri için bunlara Zorunlu Varlık'tan zorunluluk niteliğinin geçtiği ve diğer varlıkların artık İlk Zorunlu Varlık'la varolma noktasında ilişkilerinin kesildiği ifade edilir.

Her ne kadar olurlu (mümkün) varlık var edilince, zorunluluk kazanacak ve olurlulara aracılık edecekse de, o

---

42 [Farabînin daha yaygın olarak kullanılan **vücûd** kelimesinin yerine kullandığı **hüviyet** kelimesinin İslâm felsefesinde iki anlamı vardır: (1) Bir şeyin tam anlamıyla zihin dışındaki dünyada gerçekleşmesi hali (tahakkuku haricî) veya bir şeyin konkre ve ferdî gerçekliği, (2) Bir şeyi böyle bir gerçekleşme durumuna ge iren şey. Bu ikinci anlamda, hüviyet vücud'la eş anlamlıdır ve Farabî bu anlamda kullanmaktadır.]

43 *Füsûs el-Hikem* , *Hikmet-i İlâhî* II, Prof. Muhyiddin Mehdi Kumşii Tahran 1345) 5-6 içinde

var edilirken de başka bir aracıya ihtiyaç olacaktır; bu aracı da aslında olurlu-mahiyeti ile varlığı ayrı ise, ona da başka bir aracı gerekecektir, ve bu böyle sürüp gidecek, hiç bir zaman zorunlu varlık ile olurlu varlık arasındaki uçurum aşılamıyacaktır. Böyle olunca da İbn Sina varlığın umumiliği prensibinden bir kere daha ayrılır.[44] Böylece mümkün olan ama üzerinden yokluk geçmeyen **göksel varlıklar** alanını gündeme getirerek diğer mümkün varlıkların bunlar aracılığıyla yaratıldığını söyleyerek mümkün varlıklarla zorunlu varlık arasında kapatılamıyacak gibi görünen arayı kapatmaya çalışır.

Farabi ve İbn Sina'nın (mümkün varlıklar hakkında) varlık ve mahiyeti bu şekilde kabul etmeleri varlık ve mahiyet konusunda söz söyleyen düşünürlerin onları varlıkçı (existansiyalist) veya cevherci=mahiyetçi (essentialist) olarak niteleme gayretleri içerisine girmeleri sonucunu doğurmuştur. Yaygın olarak kabul edilen görüş bu iki filozofun cevherci filozoflar olduklarıdır. Ancak Prof. Dr. Hüseyin Atay konuyu enine boyuna tartıştığı *'Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma'* adlı eserinde bu iki filozofun hiç bir gruba dahil olmadığını ifade ederek Fazlur Rahman'la birlikte[45] ayrı bir grubu oluşturmaktadırlar. Adı geçen düşünürlerin temel hareket noktası bu iki filozofun varlık ve mahiyete birbirlerinden bağımsız gerçeklikler vermemiş olmalarıdır. Onlara göre, bunların meydana gelişleri bir anda olmaktadır. H. Atay'ın üzerinde durduğu nokta şurasıdır: Farabi ve İbn Sina'nın anladığı anlamıyla, Varlık'ın mahiyete arız olması, yani varlık'a öncelik verilmesi, varlık'ın

---

[44] Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sinâ'ya..*, 117

[45] F. Rahman, Essence and Existence in Avicenna, *(Medieval and Renaissance Studies* IV. 1958 London) 7-8.

ikinci dereceden bir önem arzettiğini göstermez. Yine buradaki arız olma durumu cevher-araz meselesini incelerken kullanıldığı anlamıyla arazın cevhere arız olmasıyla aynı anlamı taşımaz. Burada kullanılan araz, kelime anlamıyla alınmakta ve ortaya çıkmasına varlığın arız olması sebebiyle aralarında böyle bir ilişkiden sözedilmektedir.[46]

Bu delil bütünüyle, akli analiz bazında, varolan bir şeyin kavramsal yapısını ele almaktadır. Ve söz konusu edilen "ariz=occurence", kavramlar alanında cereyan eden bir olaydır. Bu delilin devamında gerçek bir 'var=mevcud'un salt kavramsal yapısının ele alınışından onun zihin dışı objektif yapısını ele alışa bir geçiş olduğu görülür. Bu geçiş noktasına '**ariz** kelimesiyle işaret edilmiştir. Bu noktada sözkonusu delil yaratma meselesini ihtiva etmesi ve Yaratan yaratılan ayrılığını getirmesi yönüyle teolojik bir nitelik kazanır. Varlık ve mahiyet ayırımı bağlamında Yaratıcının özü varlık olarak alınır, yaratılmışların özleri (essences) ise hem varlık gibi değildir hem de varlıklarının sebebi olma gücünde de değildirler. Onların varlıkları onlara kendilerinin dışında bir kaynaktan, Yaratıcıdan, varlıkların Vericisinden gelmelidir (arız olmalıdır).

Bu noktada İbn Sina'da varlık'ın mahiyete **arız** olup olmadığı meselesini biraz daha açalım. Varlık'ın araz olup olmaması meselesi, İbn Sina sonrası felsefede tartışılan en önemli problemlerden birisidir. Örneğin Latin İbn Rüştçülüğünün en büyük temsilcisi ve aynı zamanda Thomas Aquinas'ın çağdaşı olan Brabantlı Siger, Aristo'nun metafizik'ine yazdığı şerhin Mukaddimesinde metafiziğin en temel problemlerinden biri olarak şu meseleyi gündeme getirmektedir: Ma'lul varlıklarda (İbn Sina'nın ifadesiyle

---

[46] Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 19

hâdis veya mümkün varlıklarda) mevcudiyet veya vücud, eşyanın bizatihi mahiyetlerine mi aittir yoksa onların mahiyetlerine (dışarıdan) eklenmiş bir şey midir? Siger birinci şıkkı benimser.

İbn Sina iki araz türünü birbirinden ayırır ve vücud'un mahiyetle olan ilişkisini tasvir ederken 'araz' yahut 'sıfat' terimlerini kullanmasına rağmen bununla beyazlık gibi bir cevherde kaim olan 'araz'ı kasdetmediğini söyler. Vücud'un mahiyete arız olmasını kendine has bir arız olma durumu olarak kabul etmiş ve diğer arız olma durumlarıyla benzerlik arzetmediğini söylemiştir. Vücud'un mahiyete arız olması, onların bir anda meydana gelmelerini engelleyecek bir arız olma durumu değildir. Bu sebeple İbn Sina'nın mahiyetçi yani mahiyete öncelik veren bir filozof olarak kabul edilmesine karşı çıkılmaktadır. İbn Sina'nın varlık'a yüklediği bu özel arazlık durumunu yanlış anlayan İbn Rüşd, Aristo'nun Metafizik'ine yazdığı şerhte İbn Sina'ya saldırmaktadır.[47] İbn Rüşd'den bu yanlış anlamayı miras alan S. Thomas'da aynı durumu devam ettirdi ve İbn Sina'nın Batı'da yanlış anlaşılmasına zemin hazırladı.

Vücud, beyazlık gibi normal arazlardan biri olsaydı, bu tür arazlardan bağımsız olan 'mahiyet'in, 'vücud'un kendisine arız olmadan önce bir şekilde kaim yani 'var' olması gerekirdi. Fakat bu durumda 'mevcut olma'sından önceki bir 'mahiyet'in 'vücud'unun sureti ne olacaktır. Yani varlık mahiyetin sureti ise bu suret yani varlık kendisine arız olmadan önce nasıl bir suret taşıyacaktır? Teolojik açıdan bakıldığında ve özellikle de Neo-Platonizmin etkisiyle değerlendirildiğinde problem, 'mahiyet'-lerin böyle bir du-

47 Krş.Aristo'nun *Metaizik*'ine *Şerh*, I. Baskı Bouyges (Beyrut, S.Joseph Univ.) 313-3115

rumda Tanrının Bilincinde varolduğu söylenerek çözüme kavuşturulabilir. Böyle bir çözümü kabul edenler vardır. Fakat ontolojik açıdan bunu sakıncalı görenler de mevcuttur. Bu ikinci gruba göre bu durumda, mahiyetin ontolojik bir hayalet gibi gizemli bir biçimde bir yerlerde varolduğunu istesek de istemesek de kabul etmek durumunda kalırız.

Mahiyetlerin vücud giydirilmemiş halleriyle Tanrının bilincinde veya zihninde varoldukları Nesefî tarafından kabul edilir. Nesefî bunlara **makdur** adını vermektedir. Bunlar varlığın meydana gelmeden önceki taslaklarıdır. Ona göre, bunların zihinsel olarak varolmaları (vücud-u zihnî), onların ontolojik birer hayalet olarak varolmalarını gerektirmez. Fakat eğer vücud mahiyetin ayrılmaz bir parçası olarak alınırsa, başka bir ifadeyle mahiyet varolduğu anda vücud da zorunlu olarak varoluyorsa o zaman bu, Nesefî'nin verdiği makdur olma durumunu aşar ve ontolojik bir nitelik kazanır.

Tanrı'nın zihnindeki bu varlıklar, İbn Sina'ya göre, mümkün varlıklardır. Yani 'vücud'a ve 'adem'e karşı nötrdürler, varolabilir veya varolmayabilirler. Bu denge halini 'vücud' lehine değiştirmek için, 'mümkün'ü zorunlu varlık haline getirecek bir sebeb'in ortaya çıkması gerekir. Böylece sebepler zinciri de başlayacaktır.

Yaygın olan bir yoruma göre 'mümkün', nötrlük hali içerisinde yani bir 'sebep' tarafından bilfiil ve 'zorunlu' bir varlık haline getirilmeden önce bütünüyle, 'ma'dum' değildir. Şüphesiz 'mümkün' bu belirsiz hal içinde kelimenin tam manasıyla henüz 'var' değildir; fakat tamamiyle bir 'hiç' de değildir. Ne kadar zayıf olursa olsun mümkünün belli bir bilfiillik derecesine sahip olması gerekir; mümkün,

'vücud' diye adlandırılamıyacak kadar zayıf da olsa bu böyledir. Böylece İbn Sina'nın 'mümkün' varlığı ontolojik açıdan çok garip bir durumda bulunan, 'kendisine vücut bahşedilene kadar Platonik semada hayaletimsi bir taayyün ile dolaşıp duran ve varolmadan önce bir şekilde kendi varlığını haiz bulunan bir şey' olarak tasvir edilmektedir.[48]

Fakat bu yoruma karşı çıkanlar vardır: Bunlara göre, 'mahiyet'in bir 'mümkün' olarak sebebi tarafından ontolojik nötrlük halinden tahakkuk haline çıkartılması süreci, kavramsal tahlil düzeyinde vuku bulan bir olaydır. İbn Sina'nın iddiası, 'mahiyet'in önce dış gerçeklik dünyasında bir yerde vazedildiği ve daha sonra 'vücud'un bu mahiyete sebeb'i tarafından dahil edilmiş olduğu değildir. Ontolojik 'imkan' kavramı, fiilen varolan bir nesnenin zihni olarak tahlil edilmesinin neticesidir.[49]

Öte yandan vücud'u, araz'dan bağımsız olarak varolan bir 'mahiyet'e arız olan, beyazlık gibi, kategorik bir 'araz' olarak anlamak, 'vücud'un 'mahiyet'e arız olmasını zihindışı gerçeklik dünyasında vuku bulan bir olay olarak anlamak demektir. Oysa vücud ve mahiyet kavramları İbn Sina'da zihinsel kavramlar olarak kullanılmaktadır.

Bu husus İbn Sina metafiziğinin kavranması için çok önemlidir, zira çoğunlukla, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, İbn Sina metafiziğinin essentialist bir metafizik olduğu iddia edilir. Örneğin, Etiénne Gilson, İbn Sina'nın essentialismini Thomas Aquinas'ın existantial felsefesine karşıt olarak ele alarak değerlendirir.[50]

---

[48] William Carlo, *The Ultimate Reducibility Of Essence to Existence in Existential Metaphysics* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) 105

[49] T. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* 177

[50] Etiénne Gilson, *Le homisme,* 5 iéme ed. (Paris, Vrin, 1944) 58

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İbn Sina felsefesine salt varlık'ı değil konkre varolan'ı temel yapar ve bu varolan'ı zihni bir tahlile tabi tutar. Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği gibi o ilk olarak varlık ve mahiyeti (essence) iki ayrı unsur olarak ele alıp, metafiziksel bir kimyayla, tek bir obje içinde eritmeye çalışmaz.[51] Tersine somut (konkre) objeden başlar, onu kavramsal bir tahlile tabi tutar ve onda karşıt iki unsur bulur: '**mahiyet**' ve '**varlık**'. Böyle yapmak somut (konkre) objenin gerçekten bu iki unsurun bileşimi olduğunu iddia etmek gibi değildir. Bu sebeple Sühreverdî'nin şu tenkidi yersizdir: "Şayet varlık mahiyet üzerine artık bir şey ise, bu mahiyet 'varlık'la nitelenmeden önce 'var' olurdu. "Bu tenkit varlık-mahiyet ayırımının, İbn Sina'ya göre, zihin dışı gerçeklik dünyasında gerçekleşen bir şey olduğu varsayımına dayanır. Ama İbn Sina böyle bir varsayımdan hareket etmediği için bu tenkit yersizdir.

İbn Sina mahiyetlerin hakikaten konkre objektif gerçeklik dünyasında saf bir durumda bulunduklarını iddia ediyor değildir. Böyle bir iddia, varlığından önce mahiyetin bir şekilde var olduğunu iddia etmek gibi saçma olurdu. Oysa İbn Sina'da varlık ve mahiyet arasındaki ayırım kavramsal, zihinsel bir ayırımdır.

A. M. Goichon, İbn Sina'nın varlık ve mahiyet ayırımını, yaratan ile yaratılanı birbirinden ayıran yaratma nazariyesinin tesirinde ortaya attığını söyler.[52] Ancak, bunun gerçekten böyle mi olduğu, yoksa Farabi'nin tesiriyle orta-

---

[51] F. Rahman, Essence and Existence in Avicenna, *Medieval and Renaissance Studies içinde*, IV,13 (1958)

[52] A.M.Goichon, The Philosopher of Being, *Avicenna Commemoration Volume*, (Calcuta, trz.) 114 (Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sinâya Göre Yaratma* (24)dan naklen).

ya atılan bir nazariye mi olduğu konusunda H. Atay şüphelerini dile getirir.[53]

Farabi ve İbn Sina, Aristo'nun maddi varlıklara tatbik ettiği madde ve sûret ayırımı kendilerini tatmin etmemiş olacak ki, bütün varlıkları içine alabilecek bir sistem arama kaygısıyla mahiyet ve varlık ayırımını ortaya koymuş olabilirler. Bu sistem Allah'ın varlığından başka bütün varlıklara uygulanabilecek durumdadır. Hatta varlık'ın (vücûd) Allah'ın sıfatı olduğunu kabul eden kelamcılara göre bu sistem Allah'ın varlığına da uygulanabilir. (Ancak Farabi ve İbn Sina buna karşı çıkarlar). Aslında Aristo'nun madde ve sûret ayırımı bir yönüyle varlık-mahiyet ayırımına benzemektedir. Aristo'nun Tanrısı ya da İlk prensibi madde ve sûretten değil sadece sûretten yani sırf fiilden meydana gelmiştir. Çünkü fiil tamlık ifade eder. Madde ve sûretten meydana gelmiş olsaydı bunları birleştiren bir başka prensibe ihtiyaç duyulurdu ki o zaman onun İlk Prensip olmasına imkan kalmazdı. Aynı şekilde İbn Sina'nın Allah'ta varlık-mahiyet ayırımına gitmemesi de aynı gerekçelere dayanır.

Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabi ve İbn Sina'nın Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımına gitmeyip de mümkün varlıklar da böyle bir ayırıma gitmelerinin, onlar hakkında ifade edilen vahdet-i vücut(tek varlık)cu oldukları yolundaki görüşlerin yanlışlığını ortaya koyduğunu söyler. Zira ona göre varlık ve mahiyet ayırımı tek varlık'çı bir anlayışı engeller. Bu konuda H. Renard'ın da aynı merkezdeki fikrini zikreder.[54]

---

[53] Agy.

[54] Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sinâ*....., 25

Farabi ve İbn Sina'nın mahiyet ve varlık ilişkisi konusundaki görüşleri geniş bir tartışma zemini yaratmıştır. Örneğin Konevî vücud konusunda Tusi'ye: "...Sizce, Vacibü'l-Vücud (olan Tanrı)'nın vücud'u, kendi mahiyet (=hakikat)'ine zaid bir sıfat mıdır? yoksa O'nun vücud'unun, kendi mahiyetinin aynısı olduğu ve Tanrı'nın "vücud"dan öteye hiç bir 'mahiyet'i bulunmadığı mı doğrudur? Bunun tahkiki için açık deliliniz nedir? diye sormaktadır.[55]

Konevî'ye göre bu iki hususun ifadesinde: yani gerek birinci ihtimale göre Tanrı'da vücudun, onun kendi mahiyetine zaid olmasında; -başka bir deyişle: Tanrı'da esas olan sadece mahiyet ve hakikattir; vücud ise, sonradan ilave edilmiştir, zaid'dir- gerekse ikinci ihtimale göre Tanrı'da mahiyet ve vücud ayniyeti vardır hükümlerinde filozofların zikrettiği şeyler tam değildir ve bunlar bir akıl sahibi için de ikna edici sayılmaz. Çünkü filozofların bu konuda zikretttiklerine güvenerek, Tanrı'nın vücudu kendi mahiyetinin aynısıdır, demek mümkün değildir. Zira vücud kavramı, Konevi'ye göre insan müdrikesindeki determinasyonu bakımından tek, yani 'parçalanma kabul etmez, bir kavram teşkil eder.[56] Mahiyetin varlığı gerektirebileceğine gelince, Fahreddin Razi Allah'ın mahiyetinin varlığını gerektirmesinde bir sakınca görmemektedir. Zorunlu varın (Allah) mahiyeti illet, yani sebep, varlığı da netice olsa bile burada sebebin neticesinden önce bulunmasının bahis konusu olmadığını ileri sürer.

Buna göre mümkün varlıkların mahiyetleri illet, varlıkları neticedir. İbn Sina'ya göre mahiyet varlıkla nitelen-

---

55 Doç.Dr.Nihat Keklik, *Sadrettin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, Doçentlik Tezi, İstanbul, 1967) 23

56 N. Keklik, agy

meden önce var değildir. İbn Sina mahiyetin zihni olsun, zihin dışı olsun hiç bir varlığı gerektirmediğini ve zorunlu varın (Allah'ın) mahiyeti olmadığını kabul eder.

Mahiyetin varlığı gerektirmesi durumunda zorunlu varlık ile mümkün varlık aynı şekilde olur. Böyle olunca da bütün varlıklar zorunlu olmuş olur.

6. Varlık'ın Tanımı Sorunu

Mantıkçılara göre bir kavramı tanımlamanın iki yolu vardır. Bir şey temel hususiyetleri ile, mahiyeti ile tanımlandığında bu hadd (temel tanım=özsel tanım)dır. Tanımda tanımlanan mahiyetin yapıcı unsurlarına değil bilakis, özün oluşumundan sonra gelen kavramlara itibar edilirse yani kendi cevherinin dışındaki niteliklerle tanımlanırlarsa (resm=ilintisel tanım) adını alır. İnsanın "O bir gülen hayvandır" şeklindeki tanımında olduğu gibi.[57]

Bir çok filozof Varlık'ın tanımlanamazlığı görüşünü taşımaktadırlar. Örneğin İbn Sina, "Varlığın tanım (hadd) ve niteleme (resm) olmadan akılla doğrudan kavrandığını" ileri sürmüştür.[58] Zira varlık en genel kavramdır onun türü (genus) ve ayırımı (differentia) yoktur, bu sebeple tanımlanamaz. Yine aynı şekilde Razî de, varlığın kendisinden daha tümel başka bir kavram olmaması sebebiyle tanımlanamaz olduğunu ifade etmektedir.[59] Aynı şekilde varlığı

---

[57] Prof.Dr. Abdülkuddus Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, MEB (İstanbul 1993) 88

[58] İbn Sinâ, *Şifâ*, İlâhiyât, 2,291; *The Metaphiysica of Avicenna*, A translation of the Book of Metaphysics in the Danishname, by P. Morewedge, (Colombia Univ. Press: New York,1973) 15; Açıkgenç, Alparslan, The Concept of Existence in Tusi's Philosophy, *İzmir İ.F.D.* 1985, 126

[59] *The Metaphiysica of Avicenna*, a Translation of the Book of Metaphysics in the Danishname; by P. Morewedge, (Colombia Univ. Press: New York, 1973) 15

ilk ve doğrudan doğruya varlık olarak nitelendiren Farabi, bu keyfiyete dayanarak onu 'Evvel' olarak isimlendirir ve 'Evvel'in tanımının dahî yapılamıyacağını söyler.[60] Zira tanım parçalara göre yapılır. Parçalar ise varlığın sebebidirler. Bu durum Tanrı için sözkonusu olmadığına göre Onun tanımı da yapılamaz.

İslâm felsefesinde genellikle Aristo'ya dayanılarak varlığın; a)Kendisi bir cins olmamasına rağmen, bütün kavramların en tümeli ve b)En temel kavram olduğu savunulmuştur.[61] Onlara göre bu temel niteliklerinden dolayı varlık tanımlanamaz. Farabi de yukarıda Aristo'da anılan varlığın en tümel, en esaslı ve en temel olduğu fikrini taşıdığı için o da varlığın tanımlanamaz olduğuna kanidir. Farabinin bu görüşü İslâm filozoflarında hakim olmuştur.

Nesefî kavram olarak varlık kelimesinin tanımlanıp tanımlanmaması konusunu ele almaz. Ancak tanımlamaların nasıl bir özellik taşıması üzerinde durur. Buna göre yapılacak tanım efradını cami' ağyarını mani' bir tanım olmalıdır. Tanımlamada mecaz kullanılmamalı, şüphe uyandıracak ifadelerden kaçınılmalıdır.[62] Zira bu tür kullanımlar tanımlamada esas olan 'bir şeyin ne olduğunu açıklığa kavuşturma gayesine' zıttır.[63]

Varlık sözkonusu olabilen en son şeydir. En son şey ise, tarif edilemez. Çünkü, tarif aranılanın arkasında bulunan bir şeyin temeli üzerinde yapılabilir. Halbuki en son şeyin arkasında hiç bir şey yoktur. Bütün problem alanlarında

---

60 Prof. Dr. Mübahat Küyel, *Aristotales ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, (Ankara 1969) 84

61 Aristotle, *Metaphysics* 998b ve 1001a; İbn Sinâ , age.3; F. Razî *el-Mebâhis el-Meşrıkıyye* , 11-23; Tûsi, *Şerhü't- Tecrîd*, Şiraz, 7

62 *Tebsıra*, I,12

63 *Tebsıra*, I,13

tarif edilemeyen en son şeyler vardır. Geist'in, şuurun, maddenin ne olduğu tarif edilemez. Bu gibi şeyler ancak sınırlanır, başka şeylerin karşısına konur, onunla karşılaştırılır; özellikleri tasvir edilir. Acaba aynı şey varlık hakkında da yapılamaz mı?

'Varlık' ifadesinde, bu güçtür. Güçlük iki bakımdandır. İlk olarak, burada bir sınırlama imkansızdır, çünkü söz konusu olan şey kayıtsız, şartsız genel olan bir şeydir. İkinci olarak, normal bir konuşmada her önemli kelime kavranabilir, makul bir karşıtına sahiptir. Bununla birlikte Varlık, her şeyi içine alan bir kategori olarak, makul bir karşıtına sahip değildir. Varlık'ın karşıtı olarak görülebilecek olan **Varlık olmayan** (non-being) Varlık'ın zıddı değildir. Zira varlık olmayan anlamca hiçliğe (nothing) müradif olarak alındığı zaman, ve hiçlik de doğrulayıcı bir varlık olarak alınırsa o zaman hiçlik bir '**şey**' olacaktır. (Gerçekte hiçlik o kadar somutlaştırılmıştır ki bazı varoluşçu yazarlar ondan "uçurum:abyss" bazıları ise "ölüm" olarak bahsederler. Böyle olunca hiçlik de bir varlığa sahip olmuş oluyor. Bu durumda varlık hakkında doğru olan hiçlik hakkında da doğrudur ve tersi de böyledir.)

Varlığın en temel kavram olduğu İbn Sina tarafından şöyle dile getirilmiştir:"Çünkü varlık kendiliğinden bilinir, yokluk ise bir dereceye kadar varlık vasıtasıyla bilinir".[64] Varlık ne varolanın mevcut vasfıdır ne de varolanın tersine varlık objektif olarak algılanıp temellendirilebilir.

Ontoloji de varlığı mantık tarifleri yoluyla, yani daha genel olandan, bir prensipten hareket ederek kavramağa çalışmaz; varlığı onun verildiği yerde arar.[65]

---

64 İbn Sinâ, *Şifâ*, İlâhiyât, 36

65 Francis McMahon, Being And Principles of Being, *The New Scholasticism* XVII (Washington, USA) adlı makaleyle krş.

Filozoflar, varlığın arkasında, gerisinde daima bir şey aramışlar ve buna da sırf 'varolan'ı tanımlamak için başvurmuşlardır. Örneğin Aristo için bu son temel, **cevher** ve **formdur**. Platon'da bu son şey **ide**(aeion)dir. Real-varlık (onta), temel olan bu son şey'in görünüşüdür. Kant'da bu temel varlık, **kendi başına şey** (Ding an sich)dir. Berkeley için bu son şey, **zihin** (mind)dır; Hegel'de bu son şey **mutlak Geist**'tir. Schopenhauer için bu son şey, **isteme** (irade)dir. E.Husserl için ise bu son şey **saf ben**'dir.

Varlığın tanımlanamazlığı bazılarının iddia ettiği gibi muhtevasının boş olmasından değil, zihnin ilk kavradığı şey olmasından dolayıdır. Düşüncenin ilk uyanışıyla, duyu algısı tecrübesiyle, varlık fikri zihinde ortaya çıkar. Biz üzerinde düşünmeden bir şeyi ilk bakışta görür veya algılarsak biz onun varolduğunu duyumsarız ve bundan sonra diğer kavramlar bizde oluşmaya başlar. Bu sebeple varlığın zihnimizde ilk defa duyuların yardımıyla, varolan nesnenin duyu organlarımıza yansımasıyla meydana geldiğini söylemek doğru olur.[66]

7. Varlık ilkeleri

Varlık'ın tanımlanıp tanımlanamayacağı, hakkında konuşmanın doğru olup olmadığı gibi konular varlık kavramının diğer kavramlardan farklı bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda, varlığın temel karakterlerine yani ilkelerine işaret etmek varlık'ın ne olduğu veya ne olmadığı yolunda ipuçları verecektir.

---

66 Alparslan Açıkgenç, *The Concept of Existence in Tusî's Philosophy*, (İzmir I.F.D. 1985) 126

Varlık zihnimizde sahip olduğumuz masa, sandalye gibi birbirine benzer niteliklere sahip gözlemlenebilir nesneler gibi değildir. Yine o adalet, beyazlık gibi bazı tümellerde olduğu gibi bazı özel varlıklara uygulanabilecek ortak niteliklere, sıfatlara da işaret etmez. Biz varlıklarda (beings) varlık (existence) kavramının işaret edeceği herhangi bir nitelik veya özellik bulamayız. Aksi taktirde onu da diğer varlıklar gibi yüklem yapılabilenler kategorisine koymamız gerekirdi. Bu noktadan bakıldığında Varlık içi boş bir kavram olarak gözükmektedir. Fakat varlığın olumlanması yani bir şeyin var olduğunun ifade edilmesi varlığın muhtevasını oluşturmaktadır. Varlığın bir muhtevaya sahip olduğu daha doğrusu kendisinden bahsedilebilir bir kavram olduğu işte bu anlamda doğrudur. Aksi takdirde normal bir kavramın sahip olduğu anlamda bir muhtevaya sahip olmaması yönüyle bir kavram değildir.

Aristo'da olduğu gibi bazı kelamcılar da varlığın bütün varolanların ortak özelliği olması sebebiyle tümel bir kavram olduğunu kabul ederler.

Biz varlığı varolanların sahip olduğu bir nitelik anlamında değil, ama onların mevcut durumlarını gösteren bir terim olarak varolanlara bu anlamda atfedebiliriz. Bu durum bizi çağdaş felsefede de tartışıldığı üzere [67] varlığın bir yüklem olup olmadığı sorusuyla karşı karşıya getirir. Bununla ilgili bazı ipuçlarını Farabi'de bulmaktayız:

Varlık yüklem olarak alındığında onun da bireyler tarafından taşınan tüm diğer tümel nitelikler gibi bir nitelik

---

[67] Bkz. G. E. Moore, Is Existence A Predicate? *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. Alvin Plantinga, içinde, 71 Burada yazar özellikle yüklemin gramatik ve mantıki yapısını ele almaktadır.

olacağı iddia edilmiştir. Varlık şayet bir nitelikse o halde bu niteliği almadan herhangi bir şeyin varolduğu söylenemez.

Varlık prensiplerinden bahsederken hangi varlıkların esas alınıp sonra onların prensipleri hakkında konuşulacağı hususunda İslâm meşşai felsefesince geliştirilen **Vâcibü'l-Vücûd** ve **Mümkinü'l-Vücûd**[68] kavramları bize ipuçları vermektedir. Bildiğimiz gibi bu sudurcu felsefe iki prensibi esas alıyordu: Bunlardan birincisi, varlık ve mahiyet ayırımını da içinde taşıyan zorunlu ve mümkün varlık arasındaki fark. İkincisi, mümkün varlığın Zorunlu Varlıktan nasıl meydana geldiği veya Zorunlu Varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişki.

Bu teoriyi savunan filozofların temel önermesi şuydu: 'Zorunlu varlıktan **bir şey** hariç hiç bir şey aracısız olarak çıkamaz ve çokluk ondan birbirini takip eden bir şekilde ve aracı varlıklarla çıkar.'[69] Bunu İbn Sina şöyle ifade etmektedir: (İnnel'l-lâzım el-ba'id ani'ş-şey'i la yekûnu ma'lulan li'ş-şey'i hakikaten bel yekûnu ma'lulen li ma'lulihi) "Bir şeyin uzağındaki nesne gerçekte o şeyle değil, o şeyin ma'lulu olan bir başka şeyle illetli olur."[70]

İlk temel prensip, esas olarak onların Varlıkların Prensipleri (**el-Mebâdiü'l-Mevcûdât**) anlayışları üzerine oturtulmuştur. Sözkonusu bu prensipler bütün sudur sürecine iştirak eden varlıkların hem karakterini hem de fonksiyonunu ortaya koyarlar. Bu prensipten hareketle ezelî olan hakkında ifadelerde bulunulur, ezelî olanla, onun hâdis ürünü durumundaki evren başka bir deyişle **Bir** ile **Çok** ya da

---

[68] Emil L. Fackenheim, The Possibility of The Universe in al-Farabî, Ibn Sina, and Maimonides, *American Academy for Jewish Research* , XVI. (1946-47), 39

[69] Bkz. *Şifa*, İlâhiyat, 305

[70] İbn Sinâ, *er-Risâletü's-Saniye fi Tefsîri's-Samediyye*, (Câmiü'l-Bedâyi', I.Baskı Mısır trz. içinde)

Çokluk arasındaki ilişki kavranır. Varlık prensipleri deyince Meşşai felsefede akla gelen bu süreci izahtır.

Farabi bu prensipleri bulundukları mertebenin terimleriyle 6 kategoriye bölmektedir. Bu prensipler arasında **İlk Sebep** ilk mertebede kabul edilmiştir. Bunu ikinci mertebede **ikinci sebepler** takip etmektedir. Üçüncü mertebe **Faal Aklın** bulunduğu mertebedir. Bundan sonra Farabinin **Nefis**'le aynileştirdiği dördüncü mertebe gelir. Beşinci mertebe **sûret**'in mertebesidir ve altıncı mertebe de **madde**'nin oluşturduğu en aşağı mertebedir. Bütün bu altı prensip cisim ve arazları oluşturan temel prensipler olarak kabul edilmiştir.[71]

Bu prensiplerle cevherler arasındaki ilişkiyi açıklamak için Farabî bu prensipleri iki kategoriye ayırır. İlk kategoride bulunanlar ne cisimdirler ne de cisimlerde bulunurlar. Farabi İlk ve İkinci mertebeleri ve Faal Akl'ı bu ilk kategoriye dahil eder. İkinci kategori, kendileri cisim olmayan ama cisimlerde bulunanlardır. Nefis, sûret (form) ve madde bu kategorinin prensipleridir.

Bu cisimlerin kendi başlarına bir prensip teşkil etmediklerini göstermektedir. Bunlar varlık anlamında bu prensiplerin birer ürünüdürler. Farabi cisimleri de 6 cinse bölmektedir. **Semavî cisimler** (el-Ecsam es-Semaviyye), **İnsanlar** (Hayavan-ı Natık), **Hayvanlar** (Hayavân-ı Gayr-ı Nâtık), **Bitkiler** (Nebat), **Madenler** ve **Dört Element** (Ustukussat el-Erba'a).[72]

---

[71] Farabî, *Kitâbü's-Siyase el-Medeniyye el-Mulakkab bi Mebâdiü'l-Mevcûdât*, 32.; Ayrıca bkz. Muhammed Y. Hüseyin, 'The Principles of Beings- The Basic Principle in the Doctrine of Emanation of al-Farabî', *Hamdard Islamicus* XIV No.2, 13

[72] Farabî, *age*, 31

Bu prensiplerle Farabî sudur nazariyesinin ortaya çıkardığı problemlere cevap vermeye çalışmaktadır.

Ontoloji; "varolan"ı yöneten ilkelere kategori adını verir. Ontoloji kategorilere idealist felsefede kullanıldığı anlamıyla süjenin formları, kavramları, işlevleri gözüyle bakmaz. Ontolojideki kategori terimiyle süjenin ya da varlığın formları kastedilmiyor tersine onlarla varlığı "varolan"ı yöneten ve "varolan"ın kendisinde olan varlık-ilkeleri kastediliyor. Bu ilkeler, varlığı belirleyen genel ilkelerdir. Bilimde bu ilkelerin karşılığı yasalardır.

Ontolojinin kendilerinden söz edeceği ilkeler varlıkta bulunan ilkelerdir. Bu bakımdan süje de, öteki varolan şeyler gibi varolan bir şeydir. Varlığı belirleyen, yöneten bu ilkeleri, Kant'ta olduğu gibi sayı bakımından tesbit etmek de mümkün değildir.

Fakat varlık ilkeleri olan kategorilerin sayısının peşin olarak saptanamayacağı da açıktır. Çünkü ilerledikçe "kategoriler" ya da onların özel şekilleri olan 'yasalar' ortaya konmaktadır. Bilim ve felsefe bu gibi örneklerle doludur. O halde kategoriler sayı bakımından hiç bir zaman tesbit edilemez. Böyle bir sav bilim ve felsefenin son anına vardığını iddia etmek olur ki, böyle bir iddianın temelsizliği açıktır. Zira insan bilgisi hiç bir zaman varolanı sonuna kadar araştıramaz. Çünkü 'varolan' sonsuz araştırılma olanaklarına sahiptir.

BÖLÜM II

YOKLUK

1. Yok (Ma'dum) Kavramına Yaklaşımlar

Yok=ma'dum'a yaklaşımları dört ana grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi **ontolojik**, ikincisi **epistemolojik**, üçüncüsü **mantıksal**, dördüncüsü ise **psikolojik**dir.

a. Ma'dum konusunda birbirini suçlayan klasik kelamcılar meseleyi **ontolojik** olarak ele almışlar ve birbirlerini tekfire kadar gitmişlerdir. Problem ontolojik olarak ele alındığında, yok'a somut bir varlık verme ve alemin bu ezeli somut varlıktan yaratılması gündeme geldiği için en ateşli tartışmalar bu çerçevede cereyan etmiştir. Nesefî sorunu, aşağıda göreceğimiz gibi, tamamıyla epistemolojik olarak ele almaktadır. Bu sebeple ma'dum'a, ma'lum olduğu için (ayanda bir varlıkmış gibi) **şey** adını verenleri (özellikle Mutezileyi) tenkit etmektedir.[73]

b. Problemin **epistemolojik** yönü ma'dumun Allah'ın ilmi ile olan bağlantısı sorgulandığı zaman gündeme gelmektedir. Aslında Mutezilenin ma'duma şey adını verirken kasdettikleri de bu yöndür. Zira ma'dum konusunda spekülasyonların başladığı ilk mutezili kaynaklar, alemin kıdemi meselesinden ziyade Allah'ın ilmi meselesini tartıştıkları için konuya ontolojik değil, epistemolojik olarak yaklaşmışlar-

---

[73] *Tebsıra,* I,11

dır. Ve özelliklede hicri 4. yüzyıldan sonra alemin kıdemine inandıkları yönünde Mutezileyi suçlayan Maturidî ve Eş'ariler bu ayırımı yapmadıkları için Mutezilenin tutumu konusunda bir yanılgı içine düşmüşlerdir.

c. Problemin **mantıksal** yönünü daha çok filozoflar ele almışlardır. Bu noktada bazı mantıksal tahlillerlerle ve karşıtlarından hareketle ma'dumun nasıl bir niteliğe sahip olduğu konusunda görüşler ifade edilmiş, yok(ma'dum)un tanımlanıp tanımlanamayacağı hususları üzerinde durulmuştur.

Yokluk ve yokluk-varlık meselesi Aristo tarafından şu şekilde ele alınmıştır:

Aristo'ya göre karşıtlar; ya **zıtlar** (mudâddeh) ya da **yokluk** ('adem) veya **alışkanlık** (meleke) şeklinde olabilir. Birinciye örnek 'iyilik' ve 'kötülük'tür; ikinciye örnek ise 'görme' ve 'körlük'tür. Zıtların karşıtlığı durumunda zıtlardan her biri bir "şey"dir. Fakat 'mahrumiyet' (privation) durumunda karşıtlardan biri, örneğin 'görme' bir şeydir ama onun karşıtı 'körlük'ün bir şey olup olmadığı tartışılır. Benzer bir sorun "**var**=mevcud=existent'in karşıtı olarak '**yok**=ma'dum=nonexistent' için de ortaya çıkabilir.

Burada sorun şudur: 'Var' ve 'yok' hangi türden karşıttırlar? Birinci türden mi, yani zıt karşıtlar mıdır (iyilik ve kötülük gibi), yoksa 'yok', 'var' karşısında yoksunluk, yani var olmama durumunu mu ifade eder? Şâyet birinci türden bir karşıtlık söz konusu ise o zaman 'yok' bir '**şey**'dir. Yok eğer ikinci türden bir karşıtlık ise o zaman 'yok'un bir 'şey' mi olduğu yoksa 'hiçbir şey' mi olduğu sorusu ortaya çıkar.[74]

---

[74] H. A. Wolfson, The Kalam problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation, *The Jewish Quarterly Review* 34, 1945-1946 371

Aristo, görme melekesinin karşıtı olan körlüğü reel bir durum olarak değil, görme olayının olmayışı, yokluğu olarak kabul eder. O zaman ona göre yokluk da varlığın zıddı değil, varolmama durumudur ve reel bir şey değildir.

Aynı durumu Nesefî bekâ kavramı üzerinde tartışır. Bekâ'dan sonra bir şeyin **yok** olması durumunun nasıl izah edilmesi gerektiği üzerinde dururken Nesefî, **yokluk**'un özel bir varlık olmadığını, tersine bekâ halinin kesintiye uğraması olarak tezahür ettiğini söyler.[75]

Mantık açısından **yok**'a baktığımızda şunu görürüz: Yokluk tarif edilemez ve ne olduğundan bahsedilemez, ancak varlık yardımıyla ve varlığa nisbetle ne olduğundan haber verilebilir.[76] Mantıksal bakımdan yok'tan bahsettiğimiz zaman, zihinsel bir durumdan bahsederiz. Bunu İbn Sina şöyle ifade eder:"Mutlak yokluktan olumlu bir şekilde bahsedilemez, ancak, olumsuz bir şekilde söz edilecek olursa, zihinde ona bir çeşit varlık vermek gerekir.[77] Bu ifade ile İbn Sina varlık'ın geniş kapsamlı olduğunu ve her şeyden, yoktan bile bahsetmeye ancak varlığın imkan verdiğini anlatmaktadır.

Nesefî de ma'dum'un herhangi bir tasavvura konu olamıyacağını söylerken bir anlamda tanımlanamayacağını ima etmektedir.[78]

d. Çağımızda meseleye **psikolojik** olarak yaklaşanların başında varoluşçu felsefe taraftarları ve bazı kelamcılar gelmektedir.

---

75 Nesefî, *Tebsıratu'l-Edille*, tahk. Claude Selame II, 553 (Dımeşk 1993)
76 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, 36
77 *İlâhiyât*, 32
78 Nesefi, *Tebsıra*, I,445

Heidegger'in akıl, mantık ve sağduyunun 'Varlık ve yokluk'[79] konularını araştırmada hiç bir söz haklarının olmadığını söyler. Heidegger, bu kavramların mantıksal değil psikoanalitik bir tahlilini gerekli görür.[80]

Psikolojik açıdan bakıldığında, ontolojik varlık sorusu bazan metafiziksel bir şoka sebebiyet vermektedir. Bu şok şu ifadeyle açıklanır: Neden var var da, yok yok? Ancak bu şekliyle bu soru anlamsızdır, zira her mümkün cevap, teselsül meydana getirecek tarzda aynı itiraza veya soruya maruz kalacaktır. Düşünce varlıkla başlamalıdır, onun ötesine gidemez. Bir kimse neden yok yok derse varlığa da yokluk vermiş olur. Düşünce varlık üzerine oturmuştur ve bu temeli terkedemez.

Çağımız teologlarından Paul Tillich şunu soruyor: yok(ma'dum)a nasıl bir varlık atfetmeliyiz? Bu yok'u yok'tan ne kastediyorsak ona çevirmeliyiz.[81] Bunu söyledikten sonra Tillich, şu ifadelerinde netleştiği şekliyle, yok'a ontolojik bir yaklaşımı reddetmekte, onu psikolojik olarak ele almak istemektedir:"Dünyada bazan gerçekleştirilemeyen, kaçırılan beklentiler vardır. Bunun gibi kırılan ümit, gerçekleştirilemeyen beklenti 'varlık' ve 'yokluk:hiçlik' arasındaki farkı yaratır. Bununla birlikte beklenti, ümit insana mahsustur ve insanın olmadığı yerde beklenti dolayısıyla yok (hiç)da yoktur. Beklenti, dolayısıyle yok (hiç) salt psikolojik kategorilerdir."[82] Yine Tillich yok'u insanın beklentisinin

---

79 Bkz. Langdon Gilkey, The Mystery of Being and Nonbeing: An Experimental Project, *The Journal of Religion*, 58, Ocak 1978, 1

80 Bkz. Donald F. Duglow, Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena, *The Journal of Religion*, 57, Nisan 1977, 109

81 Paul Tillich, *Systematic Theology* I,189

82 Age., I,187

yarattığını ve insanın var'a iştirak ettiği gibi yok'a da iştirak ettiğini ifade etmektedir.[83]

2.Yok (Ma'dum) ve İdeler Arasındaki İlişki

Arapçadaki '**yokluk='adem**' teriminin, Yunancada hem '**yokluk**' hem de '**mahrum oluş=bulunmayış**'ı karşıladığını ifade etmiştik. Bu ayırımı gözönünde bulundurarak, yokluk kavramıyla ideler arasındaki ilişkiyi irdeleyelim.

Eflatun'un ideler teorisi ma'dumla benzerlikler taşır. Eflatun'a göre varlık, bir şeye daha sonra arız olan bir niteliktir, ve fakat şeyler, varlık niteliğini almadan da şeydirler. Bunun, kelam'daki ma'dum'la yakın ilişkisi vardır. Bu ilişkinin önemi, varlık niteliğini almadan önce ma'dumun da şey olup olmadığı noktasının ötesinde, Eflatun'un idelere verdiği reel anlamı ma'dumun taşıyıp taşımadığı noktasında kendini göstermektedir. Fakat kelamdaki ma'dum'un idelerin tam karşılığı olduğunu söylemek mümkün değildir. Eflatun ideleri bizzat varlıklar gibi algılar. Kendi bütünlükleri içinde ideler gerçek cevherlerdir ve ezelî olarak vardırlar. Ezeliliklerini Yapıcı Varlığa (Demiurge) da asla borçlu değillerdir.

Bu özelliğinden dolayı bazı düşünürler, Aristo gibi Eflatun'u da dualist varlık görüşüne sahip filozoflar arasında saymaktadır.[84] Bu sebeple Eflatun'un idelerine verdiği bu nitelikler ma'dum'a kelamcıların verdikleri manalardan çok uzaktır.

İslâmî literatürde ma'dum'a atfedilen manaları şöyle özetlemek mümkündür: 1.es-Salihi'ye göre ma'dum ne

---

83 Age., I,189

84 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn...*, 87

ma'lum (bilginin konusu)dur, ne mezkur (zihnin bir objesi), ne şey, ne zat (essence), ne cevher (substance) ne de arazdır. 2.el-Ka'bi'ye göre ma'dum ma'lum'dur, mezkur'dur, şey'dir, ancak cevher ve araz değildir. 3.el-Hayyat ma'dum'a cisim denilebileceğini ama bu cismin hareket halinde olamıyacağını söyler.[85]

Nesefî ma'dum (yok)u, zihne ve ilme konu olan ve ma'lum olarak adlandırılabilecek bir şey olarak algılar. Ancak buna mevcud isminin verilmesine karşı çıkar. Ona göre ma'dum varolacak şeylerin varolmadan önceki taslaklarıdır. Bunların ma'lum oluşları yani daha sonra varlığa çıkarılacak şeylerin sağlam bir şekilde varkılınmaları için şarttır. Nesefî bunun Allah'ın hikmet sahibi olmasının bir gereği olduğunu savunmuştur.[86] Nesefî ma'dumun bu durumdaki halini, taayyün kelimesiyle karşılamaktadır.

Alemin bu ma'duma taallluku mümkün'dür. Ma'dumun mevcuda göre daha önce gelmesi durumunu gözönüne alarak Nesefî, adem (yokluk)e **mütehakkık**, mevcuda ise **mümkin** adını vermektedir.[87] Ma'dumun gerçek bir varlığa sahip olmadığını ifade etmek için de onu **makdur** olarak nitelendirmektedir.[88] Bunu ifade etmesindeki temel gaye, ma'duma kudretin, mevcuda ise yaratma fiilinin taalluk ettiğini ispat etmektir. Zira Nesefî'ye karşıt fikirler ileri sürenler yaratmanın kudretle meydana geldiğini, dolayısıyla ayrı bir yaratma aktına gerek olmadığını iddia ediyorlardı. Böyle olsaydı, Nesefîye göre, Allah alemin Halık'ı değil, Kadir'i olacaktı ki bunun tutarsızlığı ortadadır.

---

85 Bağdadî, *Usûl*, (Kahire 1910), 163 ; H. A. Wolfson, agm, 374
86 *Tebsıra*, I,504
87 *Tebsıra*, I,447
88 Nesefî, agy

Ebu Hanîfe de Allah'ın, yok'u yokluk halinde, yok olarak bildiğini ifade etmektedir.[89]

Her ne kadar Nesefî kabul etmese de bu durumda ma'lum, tasavvur halinde yani mümkün varlıklar durumunda bulunması durumunda bir anlamda ezelî olmaktadır. Fakat tabii ki bu ma'lumun kendi başına bir gerçekliği olduğu anlamında değildir ama zihinsel bir ezelîlik durumunun varlığı da ortadadır.

Yukarıda bu görüşleri savunduğunu söylediğimiz bazı kelamcıların bu kabulleri Eflatunun idelerini çağrıştırmaktadır. Zira idelerin özellikleri şöyle sıralanıyordu: **(1)** onlar bilginin konusudurlar, **(2)** düşüncenin objeleridirler, yani zihnin konusudurlar zira onlar varlık buldukları pratik şeyler yok olduklarında da hatırlanırlar[90] **(3)** ideler müzakere konusunu oluştururlar, yani kendilerinden bahsedilebilir.

Buradan anlaşılmaktadır ki Eflatun'un alemden önce varolan ezelî maddesini kabul edip onu ma'dum olarak adlandırıp '**bir şey** 'sıfatını verenler, bu maddeye Platonik idelerin tüm niteliklerini vermişlerdir. Başka bir ifadeyle Eflatun'un alem öncesi ezelî maddesi, kelamcıların elinde Eflatunun idelerinden biri haline geldi. Oysa Eflatun'un alemin kendisinden meydana geldiğini söylediği ezelî maddesi idelere dahil olmayan ayrı bir şeydi. Ama bu ezelî maddenin bu şekilde mahiyet değiştirmesi iradi olarak yapılan bir şey değildi, bu daha çok Eflatunculuğu yorumlayıp gerçek Eflatunculuğu kurmayı hedefleyen Plotinden kaynaklanıyordu. Plotin, müslüman yorumcuları tarafından anlaşıldığı şekliyle, maddeyi idelerden farklı bir

89 Beyazîzade, *el-Usûlu'l-Münîfe...*, 22
90 *Metaphysics*, I, 9, 990 b, 11-12

şey olarak kabul etmiyor, onu idelerden çıkan (sudur eden) bir şey olarak kabul ediyordu.

Plotin'in idrak edilebilir dünya dediği ideler'in bütünlüğü içinde ele alındığında, ona göre, duyulara ait dünyanın maddesinin sudur süreciyle kendinden çıktığı idrak edilebilir, kavranabilir bir madde vardır. Bununla birlikte Eflatunun tersine Plotin alemi zaman içinde yaratılmış olarak kabul etmediği için, onun alemin kendisinden çıktığını söylediği kavranabilir maddesi alemi öncelemez, dünyadan önce değildir. Bu yüzden bu idrak edilebilir madde, alem öncesi ezelî bir madde olarak nitelenemez, sadece alem üstü bir madde olarak nitelenebilir. Şu halde ma'dum'u **bir şey** olarak kabul eden Mütekellimler idrak edilebilir maddesinde Plotin'i takip etseler de dünyanın yaratılması meselesinde Eflatun'la fikir birliği ederler. Böylece Plotin'in alem üstü maddesi ma'dumu 'bir şey' olarak niteleyen Kelamcılarla alem öncesi ezelî bir madde haline gelir. Yine Mütekellimlere göre, alemin ma'dum'dan yaratıldığı düşüncesi bir yandan, Eflatun'da olduğu gibi, ezelî bir maddeden, diğer yandan da, Plotin de olduğu gibi, alem üstü bir maddeden meydana gelmiş oluyordu. Bu alem üstü madde sadece **bir şey** değildi, aynı zamanda idelerin tüm nitelikleriyle de nitelenmişti.

Plotin ideleri yeryüzünde ilk önce gizli olan arkasından günyüzüne çıkan, sonra varolma yoluna giren daha sonra da fiil haline gelen bir tohuma benzetir. Buna göre **gizli olan** kavranabilir olan aleme göre her ne kadar **ma'dum** ise de bu ma'dum olma durumlarında da bir '**şey**'dir.[91]

---

[91] H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, 1919, 51-52 (Wolfson, agm, 377)

Burada da görüldüğü gibi Plotin ideleri bizzat şeyler, cevherler olarak nitelemektedir.

3. Yok (ma'dum) ve şey ilişkisi*

Ma'dum konusunda bir diğer tartışma konusu da gördüğümüz gibi buna varlık alanına çıkmadan önce **şey** adının verilip verilemiyeceğidir. Bu noktada problem tam anlamıyla bir bilgi meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Problemi doğuran, Kur'an'ın henüz varolmayan olaylara, **şey** lafzını kullanarak atıfta bulunmasıdır.

Nesefî ma'dum'a şey isminin atfedilmesinin yanlış olacağını, zira Allah'ın eşyayı bir şeyden (la min şey') değil, tersine 'kün fe yekun' sözüyle yarattığını ifade etmektedir.[92] Burada 'kün' emri, yaratmanın bizzat sebebi değildir. Bu, yaratmayı sun' ile meydana getirmenin bir ön bilgisine sahip oluş olarak nitelemektedir.

Mutezile gelecekte varolacak olan, ama kendisinden bahsedilme anında var olmayan ma'duma da Kur'an'ın **şey** adını verdiğini söyler. Bunu şu âyetlerde de görebiliyoruz:

"Her **şey**'in hazineleri bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz."[93] İndirilmeyen yani daha varlığa çıkmayan (ma'dumat)ları da Allah **şey** olarak nitelemektedir. Ancak bunların varlığa çıkmadan önceki varlık durumları, ontolojik değil epistemolojiktir. Bu noktada Mutezilenin konuya yaklaşımı Nesefî'nin izahıyla paralellik

---

* 'Şey' kavramına doğa filozoflarının yaklaşımı için bakz. Arda Denkel, Parmenides Öncesinde Değişim Sorunu, *II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu*, İzmir 1989 , 117, 120

92 Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 5, (İng. terc.) *A Theological Tractate, The Bahr al-Kalâm ed.* Arthur Jeffery (New York 1980)

93 Hicr 15: 21

arzeder. Bu yorum, Allah'la birlikte başka ezelîlerin varolabileceği düşüncesinin yolunu da tıkamaktadır.

"Allah'ın dilemesine bağlamadıkça hiç bir şey için 'bunu yarın yapacağım' deme."[94] Konuşma anında varolmayan, ancak gelecekte varolacak bir olayı Allah şey olarak isimlendirmektedir.

"Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir"[95]

Mutezile, kıyametin vakti ve meydana gelecek olan deprem iki mu'dum'dur, ama Allah onlardan şey olarak bahsetmektedir.

"Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı 'Ol' demekten ibarettir. O da oluverir."[96]

Allah'ın yaratmak istediği şey ma'dumdur, bununla birlikte ona şeyiyyet atfetmektedir.

Mutezile mensupları, ma'duma şey adının verildiğini ifade etseler de, ona harici bir anlam vermemektedirler. Öte yandan, Mutezili eserlerde, Mutezilenin ma'dum konusundaki fikirlerinin heyula fikriyle ilişkili olduğunu söyleyenlerin bu iddialarını doğrulayacak bir bulgu da yoktur.[97]

Bu suçlamayı Şehristanî yapmaktadır.[98] Şehristani Mutezileye bu atıfları yaparken iki noktaya dayanmaktadır:

1. Aristocu imkan görüşü. Şehristani bunu suretlerden yoksun ilk madde (heyula) olarak almaktadır.

---

[94] Kehf 18: 23
[95] Hac 22:1
[96] Yâsin 36:82
[97] H. Alusi, *Dirâsât....*, 184
[98] Şehristanî, *el-Ikdâm*, 155

2. Tümellerin (külliyyât) ve türlerin sadece zihinde değil, dış alemde de varolduklarını kabul etmeleri.

"Cevher ve arazlara ait zati sıfatlar, bizzat onların zatlarına aittir, failin fiiliyle veya kadirin kudretiyle ilişkileri yoktur" şeklinde özetlenen Mutezili fikir Razî ve Şehristanî tarafından, eşyanın mahiyetlerinin ve cevherlerinin varolmalarından önce kendilerine ait gerçek varlıklara sahip oldukları, Allah'ın fiili olmadıkları, bu sebeple de ezeli oldukları şeklinde yorumlanmıştır.

İbn Rüşd Allah'ın alemi salt adem'den yarattığı şeklindeki Eş'ari tezini reddederken, Mutezile'nin yokluğa bir anlamda varlık vermelerini desteklemektedir. Zira aksi halde Failin fiilinin taalluk edeceği bir nesne ortada olamıyacaktır.[99]

Mutezili olmayan bu kaynaklara bakıldığında alemin bir şey olmayan(la şey')dan değil tersine ezeli olan ve Allahtan bağımsız bir varlığa sahip olan bir şeyden yaratıldığı anlaşılabilir. Buna göre varlığa çıkmadan önce cevherler bizzat vardırlar. Ancak Mutezili kaynakların tahlilinde aynı sonuca varılmaz. Her şeyden önce Mutezilenin sıfatlar konusundaki tutumu ve Allah'ın dışındaki hiç bir şeyin ezeli olmadığı, aksine mutlak yokluktan yaratıldığı şeklindeki tezleri[100] dikkate alındığında, alemin ezeliliğini iddia ettikleri şeklinde kendilerine atfedilen görüşlerin doğru olmadığı görülecektir.

Yine 'Kıdemde ortaklık uluhiyette de ortaklığı getirir' prensibini savunan, ve buna dayanarak sıfatların kıdemini inkar eden Mutezilenin alemin kıdemini iddia etmesi beklenemez.

---

99 İbn Rüşd, *el-Keşfu an Menâhici'l-Edille*, s.33; Alusi, *Dirâsât*, 181

100 Eş'ari,*Makâlât*, I,156; İbnü'l- Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 6

Ma'dumun şey olarak nitelenmesine karşı çıkanlar sadece zihinde varolan ile hakiki olarak varolan arasında bir ayırıma gitmezler. Ma'dumu şey olarak niteleyen Mutezile ise bunun gerçekten varolmadan önce Allah'ın zihninde bulunduğunu ifade eder. Bu zihinde bulunma olayını İbn Sina da kabul eder, ancak buna şey adını vermez. Bilinen ma'dum'a, şey adının verilmesini eleştirir ve bir şey, ayan (dış dünya)da tam olarak varolmadıkça, ona şey denilemiyeceğini söyler.[101] Kaldıki bu zihinde bulunma olayını Kur'an'a kadar götürmek de mümkündür. Allah'ın, katında her şeyi içeren bir kitap bulunduğu,[102] şeklindeki ifadesini de aynı konteks içinde yorumlamak mümkündür. Ancak bu ifade, Allah'ın ezeli modellere (Eflatuncu ideler örneğinde olduğu gibi) göre yarattığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu tarz bir yoruma kelamcılar karşı çıkmaktadırlar.[103]

Öte yandan varlıkların zihinsel olarak mevcudiyetleri Nesefî'ye göre onların yaratılmış olmaları gerçeğini ortadan kaldırmaz. Nesefî bunu tahsil-i hasıl suçlamalarına karşı yapmaktadır. Yani şayet bir şey var ise o şeyi tekrar varlığa çıkarmak tahsil-i hasıl'dır ve hiç bir anlamı yoktur. Şeyler'in daha önce epistemolojik yani zihinsel varlıklar olarak (ma'dum) var olmaları Nesefî'ye göre bizzat (in concreto) var olmalarıyla (mevcud)aynı şey değildir ve böyle bir şey de tahsil-i hasıl olarak adlandırılamaz.

Cüveyni de Mutezililerin ma'dumu şey saymakla, ezelde şey olan bir yok'u kabul ettikleri düşüncesindedir.[104]

---

101 İbn Sina, *eş-Şifa*, İlahiyât, I,33

102 Mü'minun 23:62

103 Eş'ari, *Makâlât*, I,156

104 Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûli'd-Dîn*, neşr. Ali Sami en-Neşşâr, F.B. Avn (İskenderiye 1969)127,128; Dr. Mehmet Dağ, agt, 162

Maturîdî, Mutezileyi ma'dum'a şey adını vermeleri ve bunların Allah'tan bağımsız birer gerçeklik olduğunu iddia etmeleri sebebiyle tenkit ediyor görünmektedir.[105] Zira, ona göre Mutezililer bu görüşleriyle alemin kıdemine gitmekte ve tevhide aykırı bir tutum içine girmektedirler.

Ancak ifade ettiğimiz gibi, Mutezilenin ma'dum'a şey adını vermesi ontolojik değil tamamen epistemolojiktir, ve imkan halinden bir fiil varlık haline geçmedikten sonra bunlara gerçek manada varlık denilmemektedir.

4.Yok ve Bilgi İlişkisi

Yok'la ilgili olarak tartışılan bir diğer nokta da, yok'un bilinip bilinemiyeceği hususudur. Nesefî Allah'ın ezelde alim olduğu konusundaki fikir beyanından sonra Allah'ın zatından başka şeyleri bilip bilmediğine geçer. Önce karşıt fikirleri özellikle de Allah'ın zatı dışında bir şeyi bilmediğini söyleyen Mutezile'den Hişam b. Amr ve Rafızilerden Hişam b. Hakem'in görüşlerini çürütmek üzere ele alır.

Allah'ın ma'dumu bilmediğini söyleyenler şu âyetleri kendi iddialarına delil olarak kullanırlar:

"...Senin arzulayıp da (şu anda yönelmediğin kıbleyi (Ka'beyi) biz ancak Peygamber'e uyanı topukları üzerinde geri dönenden ayırdetmemiz (bilmemiz) için kıble yaptık...[106]

"O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır...[107]

---

105 Maturidî, *Kitabu't-Tevhid* , 86
106 Bakara 2: 143
107 Mülk 67: 2

Öte yandan "O'na yumuşak söz söyleyin. Belki o aklını başına alır veya korkar."[108] âyetinde olduğu gibi Allah bilinmeyenden bahsederken belki, umulur ki (lealle) lafzını kullanmaktadır. Bilinmeyen (madum) hakkında kesin bilgiye sahip olan birinin bu tarz bir ifade kullanması doğru değildir.

Bu ve benzeri delillendirmeler Allah'ın ma'dumu bilmediğine delil olarak kullanılmaktadır.

Nesefî bu konuyu diyalektik bir metodla ele almakta ve her şeyden önce Allah'ın eşyayı varlığa çıkmalarından önce bildiğini (yani ma'dum'un O'nun ilmine konu olduğunu) ancak bu bilmenin mevcudu bilmek değil ma'dum'u bilmek olduğunu bir aksiyom olarak kabul eder. Zira Allah'ın bilgisine konu olan şey ma'dum değil de mevcud olmuş olsaydı o zaman Allah'ın gelecekte olacağından haber verdiği her şeyin varlığa çıkmadan önce de varolması gerekirdi. Örneğin cennete gideceklerinden bahsettiği insanların Allah'ın ilmine konu oldukları andan itibaren cennette olmaları gerekirdi ki böyle bir şeyi söylemek akıl ve mantığa terstir.[109] Nesefî bunu söylerken Allah'ın ilminin objesini hemen varkıldığı yolundaki felsefi kabulleri de reddetmektedir.

Nesefî aşağıdaki gerekçelerden dolayı Allah'ın ma'dumu bilmesinin daha makul olduğunu ifade eder.

Bir kimsenin yaptığı işin mükemmelliği onun bilgisiyle paralellik arzeder. Bilgisinin gücü ve kapsamı yaptığı işin mükemmelliğini artıracaktır. Bu da bir şeyi meydana

108 Tâ-Hâ 20: 44
109 *Tebsıra,* I,260

getirmeden önce onu bilmekle mümkün olur. Bu durum aynı zamanda acizliği de ortadan kaldırır.

Bir şey hakkında önceden bilgiye sahip olmak o şeye teleolojik yaklaşımı mümkün kılar. Bir şeyi iyi bir netice verecek şekilde ve bir gayeye yönelik olarak planlamak için o şey hakkında, tabiri caizse tasarı halinde bir bilgi sahibi olmak zorunludur. Allah'ın bütün fiillerinde bir gâilik olduğuna göre, bunu gerçekleştirmenin en iyi yolu bu fillerine konu olacak şeyleri onlar varlığa çıkmadan bütün şümulüyle bilmektir. Bu durum **hikmet**inin gereğidir. Bunun olmaması O'na **sefeh** atfedilmesi sonucunu doğurur.[110]

Nesefî bundan sonra yukarıdaki karşı delillendirmelere cevap vermeye geçer:

"Bu kimselere 'Allah'ın gelecekte olacak şeylerden haber verip vermediği sorulur. Eğer 'hayır' derlerse Allah'ın, "İsa'dan sonra müjdeci bir peygamber olarak adı Ahmed olan birisinin geleceğini bildirmesini"[111] ve diğer bazı haberleri[112] yine ahirette cennet ve cehennem ehliyle ilgili bildirilenleri inkar etmiş olurlar.

Yok eğer 'evet' derlerse, o zaman onlara 'bu haber verdiklerini bilerek mi yoksa bilmeyerek mi haber vermiştir?' diye sorulur. Eğer bilmeden haber verdi, derlerse, o zaman verdiği haberin hiç bir güvenilirliği yoktur ve bu haberleri işitenlere de bir şey lazım gelmez, denir. Zira bu haberin niteliğine karşı takınılacak tavırdır. O halde iyi insanların cennete, kötülerin de cehenneme gideceklerine dair hiç bir güvenli bilgimiz yok demektir ki bunu söylemek küfrün de ötesin de akılsızlık ve mantıksızlıktır.

---

110 Age, I, 258
111 Saf 61: 6
112 Fetih 48: 27; Nur 24: 55; Fetih 48: 16

Şâyet, 'haber verdiklerini bilerek haber verdi' derlerse o zaman kendilerine' haber verdiği şey ma'dum mu yoksa mevcud mudur? diye sorulur. Bütün bunların mevcud olduğunu söylerlerse ölümden sonra dirilme vs. gibi gelecekte olacak şeylerin, şimdiden vuku bulmuş olduğunu kabul ederler. Bu tam anlamıyla sofistik bir tutumdur. Yok eğer 'Allah'ın kendisinden haber verdiği şeyler 'ma'dum'du, derlerse o zaman ma'dumun ma'lum olduğunu kabul edip önceden takındıkları tavrı terketmiş olurlar.[113]

Öte yandan, Allah'ın gelecekten bahsederken kullandığı (belki, umulur ki) ifadesi de kesinlik ifade eder, şüphe ya da ümit değil. Yine, kimin ne yapacağını görmek için hayatı ve ölümü yaratacağım, vb. âyetlerdeki ifadeler bilinmeyen bir şeyin nasıl tecelli edeceğini değil, kuvve halindeki bir şeyin bilfiil aslına uygun olarak tezahür etmesi anlamındadır.[114]

Ma'dum fikrinin kaynakları her ne kadar Eflatun'un idelerinde aranıyorsa da, bu fikri benzer anlamda Kur'anda görmek de mümkündür. Zira bir çok âyette Kur'an her şeyin aslının Allah katında bir kitapta olduğunu ve olanı da olacağı da O'nun bildiğini vurgular.

"...Allah o canlının durduğu yeri ve sonunda bırakılacağı mekanı bilir. (Bunların hepsi açık bir kitapta (Levh-i Mahfuz)dır."[115]

"...Nezdimizde hakkı söyleyen bir kitap vardır..."[116]

Eşyanın hakikatlerini bu **kitab'a** yani **Levh-i Mahfuz**'a indirgemede Gazalî önemli etkide bulunmuştur. Eşyanın

---

113 Age, I, 260
114 Agy
115 Hûd 11: 6
116 Mü'minûn 23: 62

hakikatlerini inkar etmemekle beraber Gazalî, onların aslen Levh-i Mahfuzda yazılı bulunduğuna inanır. O bunu bir mühendisin, yapacağı evin planını, önce bir kağıt üzerine çizmesine benzetir. Mühendisin çizdiği plana uygun olarak, plandaki evi varlık sahasına çıkarması gibi, alemin yaratıcısı da alemin bir nüshasını, baştan sona, Levh-i Mahfuz'a yazar, sonra da o nüshaya uygun olarak, onları varlığa çıkarır. Böylelikle varolan eşya da asıllarına uygun olarak varlığa çıkmış olurlar.

Kelemcıların ma'dum ve şey kavramını kullanmalarından ve bunlara verdikleri anlamlardan şöyle bir yaratma görüşünü taşıdıkları ortaya çıkmaktadır ki bunu dağınık bir tarzda kelam kitaplarında görmek mümkündür: Alem bir şeyden yaratılmamıştır. Yaratma zaman içinde yoktan meydana getirilmiştir. Aynı şekilde zamanla birlikte bir yoktan yaratmadan da bahsedilebilir. Çünkü zamanın objektif bir gerçekliği yoktur ve semavi cisimlerin yaratılmasıyla zaman da yaratılmış olur. Zaman iki cismin birbiriyle olan ilişkileri sırasında ortaya çıkan bir kavramdır ve felsefecilerin iddia ettiği gibi ezelî değil, mümkündür. Allah zaman üzerinde mümkün atomların ve arazların birleşip ayrılmalarını sağlamak suretiyle hareketi yaratır. Buna karşılık zaman ard arda yaratılan süreklilik arzetmeyen atomik anlardan mürekkeptir.[117] Alemden önce atomlar var olmadığına göre, zaman da yoktu. Bu sebepten zaman, filozofların iddia ettiklerinin tersine ne alemin varlık şartıdır ne de onu öncelemiştir. Bunun tersine zamanın varlığı onu meydana getiren semavi cisimlerin hareketleriyle meydana gelir. Bütün bu olup bitenler mümkün kategorisindedir ve

117 Bkz. R. Sorabji, "Atoms and Time Atoms", *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. N. Kretzmann, (Ithıca: Cornell University Press, 1982), 37-86 içinde)

onları yapıp eden bir başka varlığa yani Fâile muhtaçtırlar.[118]

Burada vesilecilik doktrinin de temellendirildiği görülmektedir. Çünkü atomlar sürekli yeniden yaratılmakta ve bu işlem kendi dışlarındaki bir Varlık tarafından meydana getirilmektedir. Ve bu meydana getirme de illiyet bazında değil yaratma bazında cereyan etmektedir.

Aslında zaman ilk yaratılan varlıkla meydana çıkan bir olgu ise, ki bunu hem kelamcılar hem de filozoflar kabul etmektedir, Farabî ve İbn Sinâ'nın iddia ettikleri alemin zaman yönünden ezeli olduğu başka bir ifadeyle ezelde yoktan yaratma ile kelamcıların kabul ettikleri zaman içinde yoktan yaratma arasında bir fark kalmamaktadır.

118 Barry Kogan, *Eternity Ond origination...*, 209

BÖLÜM III

REAL -VARLIK ALANI OLARAK ALEM

Alemin real varlık alanı olarak tespiti, sofist ve sübjektivist yani eşyanın varlığını inkar eden veya süjeye indirgeyen görüşlere karşı yapılmaktadır. Ancak teolojik açıdan âlemin gerçek oluşu promlemleri halletmemekte tersine esas problemlere başlangıç oluşturmaktadır. Zira âlemin öncesiz (kadîm) veya yaratılmış (hâdis) olduğu, şayet hâdis ise Muhdisi ile nasıl bir ilişki içinde olduğu, kadîm ise Yaratıcının kendisiyle en önemli aynı özelliği paylaşan bir varlık karşısında nasıl bir konumda bulunduğu hususları âlemin varlığını ortaya koyduktan sonra ortaya çıkmaktadır.

Yaratıcı bir varlığa dayanan (Teistik) teolojinin eskiden beri geliştirdiği çok çeşitli deliller bir şekilde âlemi Allah'ın eseri olarak göstermeyi ve birbirinden tamamen farklı Yaratıcı ve yaratılmış varlıkların varlığı düşüncesi üzerine kurulu bir dünya görüşü kurmayı hedeflemiştir.

Bilindiği gibi VIII-XI. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında meydana gelen tercüme faaliyetleriyle müslüman düşünürler Eflatun, Aristo, Plotin, Batlamyus (Ptoleme) gibi Yunan filozof ve bilginlerinin görüşlerinden etkilenmişlerdir.

Eflatun kozmoloji alanında İslâm dünyasını, *Timaios* diyalogu aracılığıyla etkilemiştir. Özellikle ideler âlemi ve gölgeler âlemi ayırımı ilk İslâm filozofu Kindî ile başlayacak olan "**akledilir âlem**" ve "**duyulur âlem**" ayırımına önderlik etmiştir. Öte yandan Eflatun'un âlemi insan gibi cisimden ve ruhtan müteşekkil saymış olması, "**âlem ruhu**" kavramının İslâm kozmolojisinde hareket prensibi olarak önemli bir yer tutmasını sağlamıştır.

Aristo'nun *De Caelo* (Gök Hakkında) eseriyle, kendisine atfedilen *De Mundo* (Âlem Hakkında) adlı kitap, İslâm dünyasına *es-Sema' ve'l-'Alem* şeklinde birleştirilerek aktarılmış ve bu eser felsefi İslâm kozmolojilerinin Helenistik kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

1.Hudûs Kavramı ve Alemin Hudûsu

Nesefî âlemin gerçekliğini ortaya koymasının hemen arkasından bu âlemin hâdis olduğunu ve bir Yaratıcının varlığına delalet ettiğini ortaya koymaya çalışır.

> "Hâdis; varlığının başlangıcı olan, başka bir ifadeyle yokken varedilen" anlamındadır.[119] Bu durum alemin her cüzü için geçerlidir. Ki bu cüzler içine arazlar, cevherler, heyula, alemin unsurları, filozofların ezelîliğine inandıkları felekler, ay, güneş, zaman, boşluk, vs. girmektedir. Dolayısıyla bunların tamamı hâdistir.[120]

Oluş (hudûs) terimi, Tanrı'nın evreni yoktan yaratmasının mucizevi bir izahını içerdiği için oluşa yaratma adı da verilebilir. Ama Aristocu düşünürler (hudûs kavramından hareket eden) bu yaratma anlayışını reddetmişlerdir. Bunun

---

[119] *Tebsira*, I,93

[120] Age, I,97

yerine onlar yeni bir anlayış getirdiler: Tanrı dünyayı zaman içinde her anda ezelî olarak **tabii illiyyet** modellerine göre üretmektedir. Bu sebeple bunlarda oluş terimini '**üreme**' (generation) olarak adlandırmak mümkündür ve bu tamamen naturalistik terimleri ifade etmektedir. [121]

Nesefî yaratmada illiyyeti reddetmektedir. Allah ister varlığıyla, ister kudretiyle, isterse hikmetiyle illet olarak algılansın, bu illet olma durumu Allah hakkında yanlıştır. Zira Allah'ın illet, alemin de ma'lul olarak alınması, alemin hâdis Allah'ın da Muhdis olması gerçeğiyle çelişir.[122]

Nesefî varlıkları iki kısma ayırmaktadır: **Ezelî (Kadîm) ve Yaratılmış (Muhdes=hâdis)**. Kadîm'le Allah'ı kasdetmekte, bunun dışındakileri ise yaratılmış (hâdis) olarak nitelemektedir.[123] Öte yandan Nesefî âlemin hâdis oluşuyla ne kastedildiğinin, ancak âlemin, alemin kısımlarının ve maiyyetinin* bilinmesinden ve hâdis ve kıdem terimleriyle de ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulmasından sonra mümkün olabileceğini söyler.

'**Hâdis**' yok iken varolan şey demektir. Böyle bir şeyin olması ya muhaldir veya mümkündür. Muhal olamaz, çünkü, bir kere varolmuştur. Muhal olan, asla varolamaz. Acaba "hâdis"in varolma keyfiyeti, kendi öz yapısından mı ileri gelmiştir? Bu sorunun cevabı 'evet' olamaz, çünkü var-

---

121 Hudûs konusunda kelamcılarla filozofların tartışmaları hakkında bak. Herbert A. Davidson, " John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs for Creation", *journal of the American Oriental Society*, 89 (1969) ; Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge, Mas. Harward Univ. Press, 1976) 355-465 ; Majid Fahri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London, 1958); Seymour Feldman, " The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors," *Viator* 11 (1980) 289-320

122 Nesefî, age, I,97

123 Nesefî, *Bahru'l-Kelam fî ilmi't-Tevhîd*, (Mısır, 1911/1329) 18

* Nesefî mahiyet yerine bazan mâiyet terimini kullanmaktadır.

lığı kendi zatı gereği olan bir şey, sonradan, yani yok iken varolamaz. O halde, onun varlığı muhal veya vacip olmadığına göre "mümkün"dür. Fakat mümkün de kendi başına varolmaz. Sözgelişi niçin "A", yok değil de vardır? Burada varolma ile yokolma arasındaki dengenin varolmadan yana bozulması gerekir ki, yokluğun yerini varlık alsın. Öte yandan yok iken varolan belli bir zamanda varoluyor. Neden? Onun daha önce veya daha sonra varolması mümkün olduğuna göre, varolduğu zaman dilimini kim seçiyor? İşte bu noktada **müreccih** ya da **muhassis** kavramı gündeme gelmektedir. Bu da ister istemez bizleri **sebeplilik kavramı**na götürmektedir.

Nesefî, âlemin oluşunu açıklarken komple bir âlemin oluşundan ve onun varedicisinden değilde, âlemin parçalarının yani cevher ve arazın oluşundan hareket ederek bunların Varedici (Muhdi)sine gitmeye çalışır.[124] Öte yandan cevher-araz görüşünde en önemli noktalardan biri, bunların oluşuyla Allah'a gitmenin yanında, bunların sürekli yaratılma ve yokedilme süreçlerine Allah'ın müdahalesini sağlayarak varlığın devamını sağlayan varlık olarak Allah'ı merkeze yerleştirmektir.

Hâdis terimi ilk planda zaman içinde oluşu ve bir şeyden meydana gelmeyi ifade etmektedir. Bu noktada filozoflarla kelamcıların meseleye bakış açılarını İbn Rüşd şöyle özetliyor: "Dünyanın varlığa çıkışı hakkında meşşailerin ve kelamcıların söyledikleri anlamca birbirine çok yakındır. [Bu iki kesim arasındaki benzerlikleri İbn Rüşd saymıyor ama bu benzerlikler şunlardır: **a)** Dünya bir anlamda muhdestir, **b)** Zaman, dünyanın varlığı ve hareketiyle meydana gelir, **c)** Dünya varlığını bir yeter sebebe

124 *Tebsıra*, I,62

muhtaçtır. **d)** Başı olmayanın sonu da yoktur, sonu olanın başı da vardır]. Bu konu hakkındaki tartışmalarının çoğu dünyayla ilgili olarak ezelî ve hâdis terimlerine yükledikleri anlamlardan kaynaklanmaktadır. Dahası bunların meselesi zamanın hareketin ölçüsü olup olamıyacağıdır.[125]

Her iki grup da, her ne kadar farklı bir anlam yükleseler de, bir anlamda dünyanın zamanla varolduğunu (hâdis) kabulde müşterektirler. Ancak meşşailer ve kelamcılar arasında dünyanın hâdis olarak varlığa çıkışının, aynı zamanda dünyanın ezelî veya sonsuz bir zaman diliminde meydana geldiğini ima eden **ezelî** terimiyle nitelenip nitelenemeyeceği konusunda tartışma vardır. Meşşailer bu ezelîlik anlayışı üzerinde ısrar etmektedirler. Kelamcılar ise bunun karşıtı üzerinde ısrarcıdırlar. Problemin çözümü her iki grubun tartışılan terimlerden ne anladıklarını açıklığa kavuşturmayla mümkün olabilir.

Her iki tarafta âlemin bir şekilde **hâdis** olduğunu kabul ettikleri için önce hâdisin bunlar açısından ne anlama geldiğini tesbit etmek gerekmektedir:

Hâdis Aristo'nun kullanımıyla basitçe bir üreme sonucu varolan şeyi ifade eder ve beş temel özelliği vardır:

1.Hâdis bir şeyden yani maddeden varolur. Bu kendisinden varolunan şey maddi sebeptir ve varolan şey ondan meydana gelir.

2. Hâdisin hususi yokluğu zamanda onun varlığından öncedir. Aristo yokluğu hâdisin üç değişim kaynağından biri sayar.

---

125 Kelamcıların ve meşşailerin hangi noktalarda birliktelik arzettiğini tesbit etmeye çalışan bir başka çalışma için bak. George F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, (London: Luzac and Co. 1969) 55

3. Hâdis varlığa zaman içinde meydana gelir ve bu zaman onun varlığının bir ölçüsü olarak nitelenir. Zira varlığa çıkış Aristo tarafından tanımlanan dört hareket türünden birisidir ve bu anlamda zaman hareketin ölçümüdür. İbn Rüşd bunu şöyle açıyor: Varlığa çıkış veya oluş kendisinden evvel öncenin ve sonranın varolduğu bir zamanın ölçülebilir birimleri içinde meydana gelmiştir. Bu anlamda zaman içinde varolan her şey her iki yönden zaman tarafından içerilir. Bu anlayış, zamanın doğal olarak hâdis olarak nitelenebilecek olan şeylerden önceliğini savunur, zira öncesinde zaman olmasaydı hâdis şeyler de olmazdı. Onların içinde varolacakları zaman da olmazdı.

4. Hâdis tabii olarak kendini önceleyen bir mekan içinde meydana gelir. Meşşailer bir şeyin mekanını; onun içerdiği şeyin en içteki hareketsiz sınırı olarak tanımlarlar ve bu, mekanın içerdiği şeye bağlı olduğu ihtimalini ortaya çıkarsa da, Aristo bunun tersini savunur: Mekan içerdiği şeye dayalı değildir.

Nesefî mekanı, mekanda varolanın kapladığı yer olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bir mekan ve o mekanda duran şey birbirlerine eşittirler.[126]

5. Varlığa çıkan her şey kendisini yokluktan varlığa imkândan fiile çıkaran bir fâile veya yeter sebebe sahiptir. Aristo bu fâil veya yeter sebebi sadece 'değişimin ve sükunun 'sebebi olarak görür. İbn Rüşd bunların sadece bu iki unsuru değil varlığı ve fiilliği de meydana getirdiklerini öne sürer. Yani yeter sebebe Aristo'dan daha büyük bir rol verir. Fakat yeter sebebin varlıktan yokluğa çıkarma gücünün varolduğunu söylemez. Onun yokluk dediği şey relatif ya

126 Nesefî, *et-Temhîd*, 16

da özel yokluktur, mutlak yokluk değil. Aristo gibi İbn Rüşd de hiç bir şeyin yoktan meydana gelmeyeceğini öne sürmektedir.[127]

Kelamcılar hâdisin temel karakterlerini Meşşailerin nitelediğinin tersine alırlar. Kelamcılara göre gökler en dış felekin yaratılmasıyla yoktan yaratılmışlardır, bu sebeple muhdes olan şey mucizevi bir şekilde yoktan yaratılan şeydir. Bu sebeple;

1. Muhdes, bir şeyden, maddeden meydana gelmez, zira yaratmadan önce ne böyle bir madde ne de kendisinden varlığın çıktığı maddi bir nesne mevcuttu.

2. Muhdesin yokluğu muhdesi zamanda öncelemez. Mütekellimler burada özel bir yokluğu kasdetmektedirler. Meşşai düşünürlere göre bu yokluk bir şeyin varlığa çıkmasından önce bir yerde (dayanakta) var olmalıdır. Kelamcılar bununla mutlak yokluğu kastediyorlarsa bu durumda boşluğun (**halâ**) gerçekliğine dair prensiplerine dayanmış olur ve şunu iddia ederler: özel yoklukların içinde varolacakları özel maddi dayanağın yokluğunda böyle bir yokluk geçici olarak muhdes şeyi önceleyemez.

İslâm kelamının cevher anlayışında hareket ve sükun halindeki atom fikri itibar gördüğü için kelamcıların çoğu bu hareketi mümkün kılacak bir boşluk (halâ) bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar, Grek anlayışına paralel olarak hem âlemler hem de atomlar arasında bulunduğunu kabul ettikleri boşluğun daha çok ontolojik mi yoksa sırf zihni mi olduğunu tartışmışlardır.

---

127 Barry Kogan, *agm*, 214

3. Muhdes bir mekanda varolamaz, zira daha önce bir mekanda bulunma, maddi cisim veya cisimlerin varlığını öngörür.

4. Zaman, muhdes olan şeyi, onun varlık şartı olacak şekilde önceleyemez. Kelamcılar bununla şunu kastederler: Zaman dünyanın yaratılışını öncelemez, tersine onunla birlikte yaratılmıştır. Bu dünyanın zaman içinde yaratıldığı anlamına ters değildir, onlar yalnızca dünyanın içinde varolmaya başladığı zamansal anın dışında daha önce zamansal anların varolmadığını ileri sürerler. Bu görüşlerinin temeli şu tezlerine dayanır: Zaman feleklerin hareketi üzerine ya da bir cismin diğer bir cisimle olan ilişkisi üzerine bir imkandır. (Zaman cisimler arasındaki ilişkide sözkonusudur). Dünyanın yaratılmasından önce ne bir hareket eden cisim vardı ne de cisimler arasında bir ilişkiden sözedilebilirdi. Aynı şekilde bunlardan önce zamanın varlığı da sözkonusu değildir.[128]

Zamanın klasik kelamdaki tanımı biraz daha farklıdır: Zaman Tanrı'nın atomlarla birlikte yarattığı farklı atomic anlardan (ânât) meydana gelen bir birimdir. (Bu Eş'ari kelamının zaman görüşüdür.) Zaman bunlara göre hareket ve cisimlerle birleşen bir şeydir. (az-zamanu 'indahum şeyün; mukarinün li'l hareketi ve'l-ecsam). Doğal olarak dünyadan önce herhangi bir cisim mevcut değildi ve bu sebeple zaman mahiyet olarak ne varlığın sebebidir ne de ondan öncedir.

5. Kelamcılara göre hâdis sadece bir fâil, Tanrı, aracılığıyla varlığa çıkar, şayet muhdes terimi varlığa çıkış anında sadece dünyaya bir bütün olarak tatbik edilirse bu,

128 B. Kogan, agy

yoktan yaratma doktrinini ifade eder. Yaratmadan sonra her şey tabii üremeyle varlığa çıkabilir. Bu varsayım muhdesin zayıf bir yorumudur. Kuvvetli yorumu ise şudur: Muhdes deyimi ilk yaratmadan bu yana varolan şeylere de tatbik edildiğinde, ima edilen sadece yoktan yaratma doktrini değil aynı zamanda **vesileciliktir** (occasionalizm) de.

Meşşailerin ve kelamcıların muhdes konusunda delillerini ortaya koyduktan sonra İbn Rüşd onları tenkidine başlar. İbn Rüşd ilk defa Yuhanna ed-Dımeşki'nin yazılarında görülen klasik formülasyonunu Eş'ari kelamcı Cüveyni'nin eserlerinde[129] bulan **sonsuz teselsülün imkânsızlığı** (ad infinitium) düşüncesini tenkit eder.

Hadis şeylerin bir başlangıcının olduğu, buna bağlı olarak da sonlu oldukları yolunda hem Eş'ari hem de Maturidî kelamcıların getirdikleri ve sonsuz teselsülün imkansızığı fikriyle aklileştirdikleri delilin mantıki yapısı hakkında İbn Rüşd şunları söyler:

Bu, küçük önermenin büyük önermenin sonucuyla çatıştığı ve ilk büyük önermenin çelişiğini meydana getirdiği hipotetik bir kıyasdır:

I.1. Şayet muhdes şeylerin bir başlangıcı yoksa, sonu da yoktur.

I.2. Ama muhdes şeylerin bir sonu vardır.

I.3. O halde muhdes şeylerin bir başlangıcının bulunmadığını söylemek yanlıştır.*

---

[129] Cüveynî, *Lumeu'l-Edille Fî Kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, 174 vd. (Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi ala Ehli'l-Zeyği ve'l-Bida'*, neşr. Abdulaziz İzzüddin es-Seyravan (Lübnan 1987) içinde.); Dr. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Alem ve Allah görüşü*, Basılmamış Doçentlik Tezi (Ankara 1976) 130

* Bu noktada Kur'an-ı Kerim'deki cennet ve cehennemin içindekile le birlikte ebedi olarak kalacaklarına dair ayetlerden hareket eden Allaf gibi bazı kelamcılar **başlangıcı olanın sonu da olmalıdır**, şeklinde formüle edilen Aristocu düşünceyi ve **başlangıcı olan bir şeyin sonunun olmaması düşünülemez** şeklinde Eflatun'a atfedilen düşünceyi takip ederek bir uzlaşma arayışına girmişlerdir. (Bkz. Çalışmamızın '**Alemin Hudûsuna Dair Deliller**' (III. Bölüm) alt başlığı.

[Buradaki ikinci önerme küçük önermedir ve muhdes olan şeylerin sonu olduğunu söylemektedir. Üçüncü büyük önerme ise sonu olan şeylerin bir başlangıcının da olması gerektiğini söylemektedir. İbn Rüşd Aristo'ya dayanarak böyle bir zorunluluğun olmadığını sonu olan şeyin de ezelî olabileceğini ifade ediyor. Dolayısıyla burada önermeler arasında varsaydığı çelişki mantıki bir çelişki değil, kendi felsefe anlayışına zıt bir ifadedir.]

Epistemolojide tartışılan, ilk iki öncülün sonucunun zorunlu olup olmadığı tartışmasında kelamcılar da farklı görüşlere sahiptirler. Eş'ari kelamcıların bir kısmı böyle bir zorunluluğun olmadığını söylerlerken Maturidîler bunu zorunlu görmektedirler. Bu aynı zamanda tabii illiyet meselesiyle de yakından ilgilidir. Allah'ın varlığının alemin varlığıyla delillendirilmesi de bu kategoride mütalaa edilmiştir.[130]

2. Zaman

Zaman objektif bir gerçeklik midir, yoksa varlığı başka bir varlığa mı bağlıdır? Yoksa bunlardan da öte zihnin bir kategorisi midir? Allah-alem ilişkisinde zamanın irdelenmesi gereken yönü mekanla olan ilişkisidir. Bu gereklilik Aristo'nun, zamanın varlığını hareketin varlığına dolayısıyla hareket eden bir varlığa bağlamasından doğmaktadır. Aristo zamanı hareketin sayımı olarak görmektedir. Bu sebeple zamanın ezelî olduğu ispat edilebilirse bu hareket eden varlığın yani alemin de ezelî olduğu sonucuna götürecektir.

---

130 Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-'Akl*, (Mısır 1950) II,160-61. (M. Sabri bu zorunluluğu kabul etmeyen M.Hamdi Yazır'ı da suçlamaktadır II,126)

Modern düşünce genel olarak bu Aristocu varsayımı kabul etmez. Buna göre zaman daha çok içinde hareketin meydana geldiği ve hareketle ölçülen bir çatı, iskelet olarak düşünülür. Örneğin 24 saatlik bir gün güneşin hareketiyle ölçülür. Yine buna göre zaman ne olarak kabul edilirse edilsin, objektif ya da sübjektif, zamanın varlığı uzaydaki hareketin varlığına bağlı değildir. Zaman hareketin de ötesinde bir varlığa sahiptir. Bu yönüyle ezelîdir.

Çağdaş düşüncenin zaman konusundaki bu kabulleri Ebu'l Berekat el-Bağdadî'nin zaman konusundaki düşünceleriyle benzerlik arzetmektedir. Bağdadî zamanı hareketin değil de varlığın sayımı olarak ele almaktaydı. Zira kendimizi hareketten soyutlayabiliriz, ama zamandan asla soyutlayamayız.[131]

Zamanı hareketin sayımı olarak kabul edenlere göre, ya hem zaman hem de hareket eden alem ezelîdir, ya da hem zaman hem de hareket eden alem sonludur. Örneğin Gazalîye göre, zamanın sonlu olmaması için hiç bir sebep yoktur. Aristocu zaman anlayışı böyle bir imkanı sağlamaktadır, zira zamanın varlığı sadece hareket eden bir varlığın varlığına bağlı olarak ele alınmıştır ve hareket eden varlığın yani alemin de sonlu olmadığına dair hiç bir delil yoktur. O halde zamanın bu alemin ötesinde bir gerçekliğe sahip olduğunu söylemek hayalden başka bir şey değildir.

Filozoflar Aristo'nun bu konudaki çelişkisinden kaynaklanan bir sıkıntıyı yaşamaktadırlar. Şayet zaman hareketin sıfatından başka bir şey değilse, o halde zamanın

131 Bkz. Fazlur Rahman, The Eternity Of The World and The Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George Hourani (Albany 1975) içinde 225

miktarını öğrenmenin tek geçerli yolu hareketin miktarının öğrenilmesine bağlıdır. Ama Aristo *Physics*'de[132] bu söylediklerinden başka bir zeminde hareket etmektedir: Alem her ne zaman başlamış olursa olsun, biz zamanı ondan önce kavrarız, ve bizim kavradığımız zaman ezelî olmalıdır. Aristo bu ezelî zamandan ezelî hareketi çıkarır, zira zaman hareketsiz olamaz. Aristo daha önce yaptığının tersine burada hareketin miktarından zamanın miktarını bulma yerine, zamanın miktarından hareketin miktarını bulmaya çalışmıştır ki bu hem kendi varsayımlarına hem de günümüzde anlaşıldığı şekliyle zamanın algılanma biçimine terstir.

Gazalî zaman ve mekan arasında bir kıyasa giderek şöyle der: Filozoflar mekanın sonlu olduğunu söylerler, çünkü mekan sonlu olan cismin bir niteliğidir. O halde onlar sonlu hareketin bir niteliği olan zamanın da sonlu olduğunu neden itiraf etmiyorlar? Dahası filozoflar kendi varsayımları icabı zamanın sonsuzluğundan önce varolması gereken, hareketin sonsuzluğunu ispat etmekten de acizdirler.[133]

Gazalî zamanın yaratılmış olduğu ve bu sebeple zamandan önce başka bir zamandan bahsedilemiyeceğini söylemenin ötesinde zamanın mahiyetini tartışmaz. Ancak Gazalî'den sonra Doğu İslâm Felsefesinde zamanın mahiyeti alemin ezelîliği problemiyle ilgili olarak çok tartışılmıştır. Gazalî'nin zamandan önce zaman olmadığı şeklinde, zamanın yaratılmış olduğunu ifade etmek için kullandığı söz, Gazalî sonrasında zamanın ezelî olduğuna bir delil olarak alınmıştır. Zira buna göre zamanın başlangıcı

132 VIII kitap, I. Bölüm

133 Gazali zamanı *Tehâfüt*'ün İlk Tartışmasında ele almaktadır.

olmamakta, alem de ezelî olmaktadır. Bu sebeple Molla Sadra (Şirazî) ve Ebu'l-Berekat el-Bağdadî gibi Gazalî sonrası filozoflar alemin ezelîliğine inanmaktadırlar.

Bu dönemde kelamcılar cephesinde Fahreddin er-Razî zaman meselesini *el-Mebâhis el-Meşrıkiyye*'de çözülemez bir problem olarak görmekte, İbn Sina'nın *Uyûnu'l-Hikme*'sine yazdığı şerhte ise, zamanı; aşkın, kendi kendine varolan bir cevher olarak kabul eden Eflatun'u desteklemektedir. Bu cevher, ezelî varlıklarla - (meleklerle özdeşleştirilen) akıllar gibi- ilişkilendirildiği zaman zamansız ezelîlik anlamında *Sermed* adını alır (Yunanca *Aion*); bir bütün olarak değişim ve hareket dünyasıyla ilişkilendirildiği zaman *Dehr*; dünyanın içindekilerle yani değişim dünyasında ortaya çıkan nesnelerle ilişkilendirildiğinde ise *Zaman* ismini alır. Bu yüzden bir bütün olarak alem Allah tarafından zamansız ezelîlik (*Sermed*)te yaratılan bir ezelîliği oluşturmaktadır.[134]

Özellikle Bağdadî'nin savunduğu bu duruma göre, Tanrı kendisiyle birlikte varolan alemin yaratıcısıdır. Zira böyle bir yaratma zorunlu olarak *hudûs*'un gerektirdiği zaman kavramını gerektirmemektedir. Bu yüzden, her ne kadar alemin içindeki unsurlar zaman içinde ihdas ediliyorsa da, alem bir bütün olarak zamanın söz konusu olmadığı bir anda yaratılmıştır. Dolayısıyla burada alemin ezelî fakat yaratılmış olması gibi bir noktaya ulaşılmaktadır. Aynı şeyi İbn Sina'da da görmek mümkündür. O da alemi ezelî fakat kendi içinde mümkün bir varlık olarak nitelemektedir. Tek başına alem yoklukla nitelenmeye daha layıktır ve alemin aktüel varlığı imkandan meydana gelmedir.

134 F. Rahman, agm, 224

Ebu'l Berekat alemin yaratılması meselesinde illet-ma'lul ilişkisini reddetmekte, Tanrı'nın direkt yaratma aktından bahsetmektedir. Bu durumda alemi ezelî ama hâdis olarak gören Molla Sadra'nın aksine, alemi ezelî ama mahluk olarak görmektedir. Bu yaratma aktı da zorunlu olarak zamanı gerektirmemektedir. Dolayısıyla sudûru kabul eden filozofları buna iten, 1.manevi bir İlke (Tanrı) ile maddi varlık alanının ilişkiye girmesinin ve, 2.Bir ile çokluk ilişkisinin getireceği sorunu, kendince çözerek, doğrudan yaratmadan bahsetmektedir.

Zaman konusunda sezgici görüşün ve bu bağlamda M. İkbal ve Bergson'un ilginç yaklaşımları vardır.[135] Buna göre: Normal konuşmalarında insanların söz konusu ettikleri zaman gerçek zaman değildir. Newton'un tanımladığı gibi bu, "kendi başına varolan mutlak, doğru ve matematiksel bir zamandır, ve bu zaman kendi dışında herhangi bir şeye izafeti olmaksızın kendi mahiyetinden çıkar". Biz onu geçmiş, şu an ve gelecek kavramlarıyla ölçeriz. Bir olay ya da bir şey ya geçmişte olmuştur ya şu anda olmaktadır ya da gelecekte olacaktır. Bu bir şeyin ya '**şu an**' ya da '**şu an değil**' olduğunu söylemeye götürür. Gerçekte bu zaman bir çok farklı anlardan meydana gelmiştir. Biz onu uzayda (boşlukta) bir çizgi olarak düşünürüz. Şu anlar ve şu an olmayanlar gerçekte burada olanlar ve burada olmayanlardır. Bu da seri halinde zamandır.

Ama gözlerimizi dünyaya kapatsak ve kendimize çevirsek kendimizde gözlemlediğimiz sürekli hareketlerin hiç birine mukayese edilemeyecek bir sürekli hareketin varlığını duyumsarız. Bizde kendisinden önce geçen anları içeren ve kendisinden sonra gelecek olanı da içine alan bir an'-

135 Dr. Ishrat Hasan, *The Metaphysics of Iqbal*, (Lahor 1955) 54

ların ardıllığı sözkonusudur. Bunlar ortak hayatla canlanırlar ve bunların nerede başlayıp nerede bittikleri de tesbit edilemez. Her biri diğerinin içine nüfuz etmiştir. Bu sebeple ardıl olmayan bir değişme vardır. Bergson buna süre (duration) demektedir.

3. Ezelîlik (Kıdem)

Bilindiği gibi Kelam, özellikle de Mutezile kelamı, başlangıcından beri '**kıdem (ezelî oluş)**' sıfatının Allah için en özel sıfat olduğunu vurgular.[136] Bu anlayış savunucularını, alem ya da herhangi maddi bir şey kıdem'le nitelendiği zaman onun da ilahi olma vasfını elde edeceği gibi bir kabule götürmüştür.[137]

Ancak bu görüş savunmacı bir tarzda geliştirilmiş olabilir. Zira müslümanların alemin yaratıcısı ezelî bir ilah anlayışına ters olarak dehriler (materyalistler) gibi grupların, yaratıcısı olmayan kadîm bir alem görüşünü savunmuş olmaları müslümanları böyle bir düşünceyi savunmaya ve temellendirmeye sevketmiş olabilir. İnancın en önemli unsurunu inkar eden kişilere karşı, önce alemin oluşu, bundan hareketle de hâdis olan alemin yaratıcısı olan Allah anlayışına gidilmek istenmiştir. Buna bağlı olarak da alemin kıdemini iddia etmek ilhadla eşdeğer tutulmuştur.

---

136 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mileli ve'n-Nihal* (Kahire, 1317), II,127; Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*, Neşr. Muhammed Fethullah Bedran (Kahire, 1957) I,46-48 ve *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, Arapça Neşr ve İngilizce Terc. el-Ferid Gaylum (Londra, 1964), 192-194; Yine Taftazânî'nin *Akâid-i Nesefî Şerhi* (Üstane, 1326)ne ve Kestelli'nin bu şerhe yaptığı Ta'lik'a bakılabilir (*Akaid-i Nesefiyye*, 78-79). Kıdemin bu şekilde Allah'a atfedilmesini *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta (Cürcani) Mu'tezileye atfeder (II,480).

137 Dr. Hüsam Alusi, *Dirâsât fi'l-Fikri'l-Felsefiyyi'l-Islâmî*, (Beyrut, 1980), 169.

Bu noktada 'kıdem' niteliğinin ezeli olup olmadığı tartışılmaktadır. 'Sıfatların tavsif edilip[138] edilemiyeceği[139] yönündeki tartışmayı bir kenara bırakırsak Mutezilenin kıdem sıfatına atfettiği önemin, başka bir ifadeyle bu niteliğin Allah'tan başkası için hiç bir şekilde kullanılamıyacağı yönündeki vurgusu Nesefî'den itiraz alır.

Nesefî'ye göre bu sıfat İlâh'ın özel sıfatı değildir. Öyle olsaydı Araplar bunu kendi aralarında rahatlıkla kullanmazlardı. Hem de 'kadîm olan şey ilahtır' şeklindeki hüküm de tamamen yanlıştır. Çünkü lügatçiler ve akıl sahibi bütün insanlar 'kadîm bina (binaün kadîm)', 'kadim ihtiyar (şeyhun kadîm)' şeklinde bu kelimeyi kullanırlar, ama bununla asla binanın ya da ihtiyarın ilah olduğunu kasdetmezler.[140] Dolayısıyle, Nesefî, Mutezileden el-İskâfî, el-Cubbâî gibi alimlerin iddiasının aksine, kadîm terimi ile ilah terimi arasında tam bir örtüşmenin bulunmadığını ifade etmektedir.

Ancak Nesefî'nin kelime semantik tahlillerle vardığı bu neticelerin kavramsal bazda pek de makul olduğunu söylemek mümkün değildir. Kelamda, kavram olarak, Allah'a kadîm sıfatını atfettiğimizde, ev ve kişiye atfettiğimiz sıfatın dışında, kendi zatından dolayı zorunlu varlığı ifade etmektedir. Bu çerçevede ilah olma niteliği ile kadîm olma niteliği arasında bir zorunluluk gözlenmektedir. Nitekim Nesefî bunu Mutezileyle bilgi teorisini tartışırken ortaya koymaktadır:

---

138 İbn Hazm sıfatların da nitelenebileceğini söyler. Ona göre arazlar da cevherler gibi arazları yüklenebilir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3, 90

139 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 184

140 *Tebsıratü'l-Edille*, 1, 301

"Şâyet bilgiyi, varolan bir şeyin bilgisi olarak tanımlarsak, Allah'la birlikte başka maddelerin de ezelîliğini savunan materyalistlerin görüşününe kaymış oluruz. Allah eşyanın varlığa çıkışından önce de bilgi sahibidir, ama bu sizin (Mutezile) zannettiğiniz gibi 'şey'lere dair bilgiyle sınırlı değildir. Allah ilmiyle Alimdir ve O şeyleri varolmalarından önce bilir."[141]

Nesefî burada hem **'şey'**i varlığa çıkmadan önce de somut (in concreto) bir varlık olarak gören Mutezile'ye hem de Allah'ın varlığa çıkmayan şeyleri bilemiyeceğini söyleyen Rafiziler ve Kaderilere cevap vermektedir. Öte yandan yukarıda işaret ettiğimiz **'taaddud-i kudema'** anlayışının materyalizme kayış endişelerinden kaynaklanmış olabileceği konusunda da ipuçları vermektedir. Alemin kıdemini ileri süren filozoflarla, bu tutumu reddeden kelamcıların 'kıdem' başka bir ifadeyle 'ezelilik' konusundaki tartışmalarında bu noktanın göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Zamanla ilgili olarak, alemin ezelîliğini filozoflarla kelamcıları mukayese ederek İbn Rüşd'ün nasıl tahlil ettiğine bir göz atalım, daha sonra bu tahlili ayrıca değerlendirelim.

Dünyanın ezelîliği ile ilgili olarak İbn Rüşd üç ayrı delil getirir. Ona göre; **1.**Filozofların ezelî bir dünya görüşünü kabul etmeleri, makul karşılanabilir. Zira bu hakkında icmaya varılan bir konu değildir. Dolayısıyle yanlış bir fikre ulaşmış olsalar bile bu mazur görülebilir. **2.**Filozoflar ve Eş'arilerin dünyanın yaratılması ve devamına dair doktrinleri birbirine taban tabana zıt değildir. Tersine

141 Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, agy

farklılıklar az, benzerlikler fazladır. **3.**Ne felsefeciler ne de Eş'ariler, yaratmayla ilgili kutsal metinleri lafzi olarak kabul ederler. Örneğin Kur'an'da lafzi olarak yoktan yaratmayı ifade eden bir kavram bulunmamaktadır. Ve lafzi olarak bakıldığında bu konuda Kur'an'a yaklaşımda filozoflar Eş'arilerden daha tutarlı görünmektedirler.

Burada değerlendirilmesi gereken, filozoflarla kelamcılar arasında varolan fakat İbn Rüşd'ün ortadan kaldırmaya çalıştığı ikinci delildir. Bununla ilgili olarak İbn Rüşd'ün şu ifadelerine bakalım:

Dünyanın ezelî mi olduğu yoksa yaratıldığı mı sorunuyla ilgili olarak kelamcılarla filozoflar arasındaki anlaşmazlığın, sadece meselenin adlandırılmasında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Zira bu iki grup da, üç varlık türünün bulunduğunu kabul ederler:İki uç varlık ve bu iki uç varlık arasındaki varlık. Bu uç varlıkların isimlendirilmesinde de hemfikirdirler; fakat ara varlık hakkında anlaşmazlığa düşerler.

Bu varlıklardan **birincisi** kendisinin dışında başka bir şeyden, bir maddeden, bir yeter sebep tarafından meydana getirilmiştir ve bunun varlığı zaman tarafından öncelenmiştir. Bu meydana gelişleri duyular tarafından kavranabilen su, hava, toprak, su, canlılar gibi varlıklar için sözkonusudur. Hem kelamcılar hem de filozoflar bunları 'muhdes=yaratılmış' olarak isimlendirmede hemfikirdirler.

Buna karşıt olan ikinci varlık türü, herhangi bir şeyden meydana gelmeyen, bir kimse tarafından yapılmayan ve kendisini zaman öncelemeyen varlıktır. Yine her iki grup bunu 'ezelî' olarak isimlendirmede hemfikirdirler. Bu varlık burhan ile bilinir, ki O Tanrı'dır.

Bu iki varlık türü arasında yer alan üçüncü varlık, bir şeyden meydana getirilmemiş ve kendisini zaman öncelememiştir ve fakat kendisi bir fâil tarafından meydana getirilmiştir. Bu bütünüyle dünyadır. Her iki grup da bu nitelikleri dünyaya atfederler. Kelamcılar, zamanın dünyayı öncelemediğini kabul ederler, zira, onlara göre zaman, hareket ve cisimlerle birlikte meydana çıkan bir şeydir. Yine kelamcılar gelecek zamanın ve aynı şekilde gelecek varlığın sonsuz olduğunu da kabul ederler. Onlar sadece geçmiş zaman ve geçmiş varlık hakkında fikir ayrılığına düşerler: Kelamcılar (Plato'da olduğu gibi) geçmiş zamanın sonlu olduğunu kabul ederler, bunun tersine Aristo hem geçmiş hem de gelecek zamanın sonsuz olduğunu iddia eder.

Böylece bu son varlık hem yaratılan hem de ezelî olan iki varlık türüne de benzemektedir. Ezeli varlığa benzemesi üzerinde fazla duranlar onu ezelî, yaratılmış varlığa benzemesi üzerinde duranlar ise onu yaratılmış olarak kabul etmişlerdir. Ama o gerçekte bunlardan ikisi de değildir. Zira yaratılmış olan zorunlu olarak son bulmalıdır; ezelî olanın ise bir illeti olmamalıdır. Bazıları- Eflatun ve takipçileri- alemi muhdes ve zamanla aynı anda var olarak kabul etmişlerdir., zira zaman onlara göre geçmişte sonludur.

Böylece alem hakkındaki doktrinlerin birbirlerinden fazla farklı olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Kelamcıların, dünyayla ilgili olarak gündeme getirdikleri 'ezelîlik' ve 'yaratılmışlık' kavramlarının birbirine karşıt kavramlar olarak alınmalarının yanlışlığı da böylece ortaya çıkmaktadır.[142]

---

[142] İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl*..., ss.12-13; G. Hourani terc., 19-21

İbn Rüşd'ün anlattığı şekliyle kelamcılar ve filozoflar arasında bu meseledeki tartışmaların bu kadar yüzeysel olduğu ve uzlaştırılabilir bir durum arzettikleri iddiası pek haklı sayılmaz.

Her şeyden önce kelamcıların ve filozofların 'muhdes=yaratılmış' kelimesine verdikleri manada bir uzlaşmazlık görülmektedir. Kelamcılara göre 'muhdes' cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Bunlar yoktan ve doğrudan Allah tarafından yaratılmışlardır. Duyular dünyasındaki varlıklar arasında, kozal bir etkinlik yoktur. Varlıklar kendi özlerinden gelen bir zorunlulukla harekette bulunmazlar. Duyular dünyasına ait varlıklar mümkün varlıklardır. Bir anlamda zamanın bu duyumlanabilir olan şeyleri öncelediği doğrudur. Ancak zaman bunların hepsini öncelemez. Olayların zamansal serisinde bir ilk duyumlanır şey vardır ve bundan önce de zaman yoktur. Zaman, bu varlığın meydana gelmesiyle varlığa çıkar.

Nesefî muhdes'i; başlangıcı olan ve yokken varedilen şey olarak, tanımlamaktadır[143]

Muhdes'i Taftazanî ise şöyle tanımlıyor: "Muhdes yokluktan varlığa çıkandır. Ma'dum iken varedilmiştir. Filozoflar, maddeleriyle, suretleriyle ve şekilleriyle semaların kıdemini savunmuşlardır. Onlar da Allah'ın dışındakilere muhdes derler, ama bu onları yok'un öncelemesi anlamında değil, kendi dışlarında başka bir şeye muhtaç olmaları anlamındadır.[144]

Muhdesin bu tanımında da kelamcılarla filozofların en temel ayrılıklarından birini görüyoruz. Alemin varedil-

---

[143] *Tebsira, I,93*

[144] Taftazânî, *Şerhü Akâidi'n- Nesefî* , 41

mesinden bahsederken kelamcılar onu Allah'ın yoktan yarattığını söylerler, oysa filozoflar bir ma'lul olarak alemin tek başına varolmasının imkansızlığına dayanarak onun bir İlk İllet, yani Allah tarafından yaratıldığını iddia ederler. Dolayısıyla, onlara göre, alem ma'lul olması yönüyle muhdestir. Ki filozoflarda vurgu; muhdes'in yoktan varedilmesinde değil, bir illete olan ihtiyacı üzerindedir.

Aristoyu takip eden filozoflara göre, duyumlanabilir varlık; üreme ve yokolmanın ezelî sürecinin başka bir ifadeyle bilkuvvelikten bilfiilliğe dönüşüm sürecinin bir parçasıdır. Bu süreç Tanrı'da biten bir temel illetler serisini gerektirmektedir. Bu sürecin temel dayanağı parçalanamaz atom değil, ezelî maddedir. Bilfiil hale gelen bilkuvve durum, kendi tabiatıyla belirlenen belli bir tarzda aktüelleşir. Ve duyumlanabilir şeyler birbirlerine zorunlu kozal ilişkilerle bağlıdırlar.

Duyumlanabilir varlık sınıflarına dair bu yorumlar uzlaştırılamaz gibi görünmektedir. Hem filozoflar hem de kelamcılar duyumlanabilir şeyleri 'muhdes' alarak isimlendirseler de bu terimle aynı şeyi kasdetmiyorlar.

Yine İbn Rüşd, Eş'ari kelamcılarının ve Aristocu felsefeyi savunanların ikinci varlık türü, yani Tanrı hakkında da benzer şeyleri kabul ettiklerini söyler: Buna göre Tanrı sebebi olmayan, ezelî bir Fail (İllet)dir. Ama Fail kelimesini tahlile geçince durum farklılaşmaktadır. Aristocu dünya görüşü dünyanın ezelîliğine, Tanrı'yı illet olarak görmeleri sebebiyle gidiyorlardı. Bu konudaki öncülleri şunlardır: 1-Değişmeyen ezelî illet, kendi mahiyetinin getirdiği bir zorunlulukla ve en iyiyi meydana getirmek üzere fiilde bulunur, 2-Dünya da tabiatı icabı fiilde bulunmak zorunda olan Tanrı'nın bir neticesidir. Dahası, O bütün varlıklar üzerinde

doğrudan fiilde bulunmaz. Bir seri **zorunlu temel illetler** aracılığıyla fiilde bulunur. Yine Tanrı belli bir tarzda hareket etmek durumundadır. Bu belli bir tarzda hareket etme durumu, hem en iyiyi gerçekleştirmenin zorunlu olmasından hem de varlıkların tabiatlarındaki zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda mümkün'ün Aristocular tarafından potansiyel (bilkuvve) olarak nitelenmiş olduğunu ifade etmek gerekir. Tanrı imkansızı yapamaz: Dolayısıyla potansiyel olarak ortada olmayan bir şeyi bilfiil hale getiremez, aktüelleştiremez.

Bunlardan daha dikkat çekici olan nokta şudur. İbn Rüşd'e göre Tanrı, sadece bütün hareketlerin temel illeti olması ve evrene düzen verici olması sebebiyle illet olarak isimlendirilebilir. O maddi dünyayı yoktan yaratmaz.[145]

Buna karşılık, kelamcılar Tanrı'nın kendi mahiyetinin gerektirdiği bir zorunlulukla fiilde bulunmadığını, kadiri

---

[145] Krş. Michel Allard, Le Rationalisme d'Averroes d'Aprés une Étude sur la Creation" *Bulletin d'Etudes Orientales*, XIV (1952-54) ss.7-59. (M.Marmura, Bölüm 6, dipnot 24'den).

Allard, İbn Rüşd'ün yoktan yaratmayı savunmadığını, tersine Tanrı'yı bir illet olarak kabul eden Aristocu görüş ile Tanrı'yı Yaratıcı olarak kabul eden İslâmî anlayışı uzlaştırmaya çalıştığını ifade eder. Allard, özellikle duyumlanabilen şeylerin illeti olarak Tanrı anlayışında İbn Rüşd'ün Aristocu görüşten ayrıldığını ve yoktan yaratmayı tam olarak ifade etmese bile bir anlamda yaratma görüşünü kabul et iğini iddia eder. Ancak İbn Rüşd'ün Tanrı'yı, madde ve sureti birleştirmesi sebebiyle, varlıkların illeti olarak görmesi, onun tam anlamıyla yaratmayı kabul ettiği anlamına gelmez. Burada İbn Rüşd'le Eş'ari kelamcıları arasındaki tartışma şu noktalardadır. İbn Rüşd'e göre Tanrı, başka hangi anlamda alınırsa alınsın, aleme zorunlu olarak sebebiyet verir, Tanrı aracı temel illetler vasıtasıyla fiilde bulunur ve alem, Tanrı'nın sadece aktüel hale getireceği, ama değiştiremiyeceği potansiyellere sahiptir. Gazali'nin Kur'an'a yabancı olarak görüp, tenkit e iği noktalar bunlardır.

İbn Rüşd yaratmayı maddeden önce bulunan suretle formun bir araya getirilmesi olarak algılamakta ve 'sürekli yaratmayı''ezeliliğe tercih etmektedir. (*T.Tehâfüt*, 172) Ama bu, bilkuvveden bilfiile geçişin sürekliliğini sağlamanın ötesinde bir anlam ifade etmez. İbn Rüşd 'yok' ve 'bilfiil' kavramlarını birbirinin yerine kullanırken de potansiyel olarak varolan bir şeye varlık veren Tanrı'dan bahsetmektedir. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün kelamcıların anladığı anlamda yoktan yaratmadan bahsetmediği açıktır.

mutlak bir varlık olarak doğrudan fiilde bulunduğunu, yani aracı varlıkları illet olarak kullanmadığını ve bütün değişimlerin Allah'ın yoktan yaratmasıyla doğrudan meydana geldiğini ifade ederler.

Gazalî sadece filozofların dünyanın ezelîliğini isbat edemediklerini söylemekle yetinmez, aynı zamanda dünyanın ezelî olamıyacağını ve zaman içinde yaratılmış olması gerektiğini söyler. O'na göre Tanrı iradesiyle hareket eden, sadece hareketi vermeyip yoktan da yaratan kudretli ve aşkın bir varlık olmalıdır. O halde İbn Rüşd'ün, her iki grubun da ezelîliği ve Tanrı'nın ilk illet olduğunu kabul ettiklerini söyleyerek, filozoflarla kelamcıların özellikle de Eş'ari kelamcılarının arasını uzlaştırmaya çalışması bir mugalatadan öteye geçmemektedir.

Son olarak İbn Rüşd'ün ara varlık sınıfını yani bir bütün olarak dünyayı ele alışını tahlil edelim: İbn Rüşd'ün ifade ettiği şekilde, hem filozoflarda hem de kelamcılarda dünyayı bir zamanın öncelemediği doğrudur. Tek farkla ki Eş'arilere göre geçmiş zaman sonludur, Aristoculara göre ise sonsuzdur. İki gruba göre de dünyayı zaman öncelemediğine göre, bu yönüyle o ezelî olan Tanrı'yı andırmaktadır. Zira aynı şekilde Tanrı'yı da zaman öncelememiştir. Bununla birlikte, bir bütün olarak dünya bir fâili gerektirmesi sebebiyle de duyumlanabilir olan varlık grubuna yani varolma ve yokolmanın gerçekleştiği varlık alanına benzemektedir. Dahası, her iki grup da, ona göre gelecek zamanı ebedî olarak kabul etmektedirler. Dünya bütünüyle yokolacak değildir ve bu yönüyle de, yine, Tanrı'yı andırmaktadır. Alemi duyumlanabilir varlık türüne benzetenler onu yaratılmış, ezelî olan Allah'a benzetenler ise ezelî olarak algılamaktadırlar. İbn Rüşd, aynı zamanda, Eş'arilerle

geçmiş zamanın sonlu olduğunu söyleyen Platoncular arasında benzerlik kurmaktadır.

Burada da İbn Rüşd temel farklılıkları gözardı etmektedir. Eş'arilere göre zamanın dünyayı öncelemediği doğrudur. Ancak bu geçmişte sonlu bir anda zamanın dünyayla birlikte yaratılmasından dolayı böyledir. Dahası, böyle bir teori kelamcılar için yoktan yaratmayı temellendirmek için kullanılır. Bu teorinin içerdiği şey en temel problemi oluşturmaktadır. Bu teoriye dayanarak kelamcılar dünyanın ezelî olmadığını söylemektedirler. Dolayısıyla hem dünyayı hem de Tanrı'yı zamanın öncelememesi sebebiyle her ikisini de aynı şekilde ezelî olarak göstermek yanlıştır.

İbn Rüşd'ün, hem Eş'arilerin hem de filozofların dünyanın gelecekteki ebedîliğine inandıklarını söylemesi ise yanlış bir ifadedir. Aristocular, dünyanın gelecekteki ezelîliğini ıspatlanmış bir zorunluluk olarak ortaya koyarlar: Eş'ariler ise bunun sadece bir ihtimal olduğunu, zorunluluk taşımadığını söylerler. Eş'arilerin bu konudaki tutumları agnostik bir tavır olarak görülebilir. Zira dünyanın nasıl olup da yokluğa itileceği şeklinde ele alınan mantıksal problem hakkında bazı zorluklar vardır.

Burada kelamcıların Tanrı anlayışıyla Platonik Tanrı anlayışına da göz atmak faydalı olacaktır. Plato'nun bir mimar olarak nitelediği Tanrı, hem İslâm hem de Hıristiyan dinlerinin Tanrı anlayışlarıyla bir yakınlık taşımaktadır. Ama burada da temel farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Plato'nun *Timeaus*'da nitelediği Tanrı yoktan yaratmaz. Bu Tanrı ezelî bir maddeyi şekillendirmekte, ve bu ezelî maddeden oluşturulacak olan dünyayı kendisi dışındaki ezelî modeller (ideler)e göre şekillendirmektedir, ki bu anlamda Tanrı sınırlı olmaktadır. İkinci olarak, Plato'nun

Tanrı'sı üzerinde çalıştığı ezelî maddenin mahiyetiyle sınırlı olduğu için kudretli bir Tanrı da değildir. İdelere göre şekillendirdiği duyumlanabilir şeyler bu idelerin mükemmel kopyaları da olamaz. Dolayısıyla O onları tabiri caizse, elinden geldiği kadarıyla kopya edecektir.[146] Plato'nun Tanrı'sı, sırf iyi olduğu için ve bir kıskançlık taşımadığı için yaratır. Dolayısıyla vurgu Tanrı'nın iyiliği üzerinedir, kelamcılarda ise vurgu Tanrı'nin kudretine yapılmaktadır.

Dünyanın ezelîliğini savunurken İbn Rüşd, Kur'anda lafzen geçmeyen ama kelamcılar tarafından savunulan yoktan yaratma görüşüne de işaret eder. Eş'ariler Kur'an'da yaratılışı önceleyen su ve duman ifadelerini mecazi olarak alırlar. Aynı şekilde dünyanın 6 günde[147] yaratıldığını da filozoflar lafzi olarak almazlar ve bunu reddederler, zira onlar zamana bağlı bir yaratmayı reddetmekteydiler. Dolayısıyla yaratmayla ilgili olarak hem kelamcılar hem de filozoflar mecaza kaçtıklarına göre, bu konuda birbirlerini suçlamaları doğru değildir. Fakat burada sorulması gereken sorular şunlardır: Kelamcılar filozofları yaratmayı ifade eden Kur'an pasajlarının lafzi yorumundan ayrıldıkları için mi suçlamaktadırlar? İkinci olarak da, Kelamcılar neden Kur'an'da ifadelendirilmeyen bir yoktan yaratma teorisini savunmaktadırlar?

Kelamcılar ezelî bir alem teorisine, bu teori Kur'an'ın lafızlarıyla uyuşmadığı için değil, Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili olarak varsaydıkları görüşlerden dolayı itiraz etmektedirler. Ezeliliği isbat edilebilen bir dünyanın Tanrı'sı Aristocu düşüncenin Tanrısıdır, Kur'anın değil. İkinci soruya

146 *Timaeus*, 53

147 Bu günlerin fizikte dönemler olarak izahları için bkz. Taşkın Tuna, *Uzayın Sırları*, (İstanbul 1995) 86

gelince, yoktan yaratma doktrininin Allah'ın kudretinin sergilenmesine hizmet etmesi bu doktrinin savunulmasını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'da ifadesini bulan Kadir bir Tanrı anlayışı metafiziksel ve mantıksal bir alana çekilmiştir. Bu onların, özellikle de Eş'ari kelamcılar adına söylencek olursa, vesileci (occasionalist) bir dünya görüşünü savunmalarının tabii bir sonucuydu.

Eş'arilerin, Allah'ın mutlak kudretini ortaya koymak için vesileci bir dünya görüşüne kaymalarını Musa b. Meymun şöyle tenkit etmektedir:

İlk kelamcılar (ilk hıristiyan ve müslüman kelamcılar) önermelerini geliştirdikleri zaman varlıkların gerçek mahiyetlerinden hareket etmiyorlardı; ortaya koydukları şeyin inanca uygun olmasını ya da onu desteklemesini öncelikli olarak gözetiyorlardı.[148]

A. Alemin Oluş (Hudûs)una Delalet Eden Cevher ve Arazlar (Atomcu Dünya Görüşü)

Alemin hem yaratılmasını hem de varlığının devamını ortaya koymak için kelamcılar cevher ve araz kavramlarından faydalanma yoluna gitmişlerdir. Bu kavramları, meşşai filozofların âlemin ezelîliği görüşü karşısında âlemin ezelî olmayıp, hâdis olduğunu ve oluşunu sürekli bir Yaratan'a borçlu olduğunu söyleyen ilk kelamcılar kullanmışlardır.[149] Bu bağlamda atom fikrini ilk defa Allâf'ın ifade ettiği rivayet edilir.[150] Onun Yunan ve Hint tesirlerine

---

148 Musa b. Meymun, *The Guide For the Perplexed* (İng.), 68

149 Benzer bir değerlendirme için bak. E. Renan, *Averroes et l'averroisme*, (Paris 1866) Arapçası *İbn Rüşd ve'l-Rüşdiyye*, terc. Adil Zuaytir (Kahire 1957) 120

150 Ahmed b. Yahya B. el- Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, tahk. Sir Thomas W. Arnold. (Leipsig 1902) 29

açık bulunan Basra'da yaşamış olmasına dayanılarak ilk İslâm atomculuğunun dış kaynakları hakkında alternatif görüşler ortaya atılmıştır. Her ne kadar Allâf'ın bu kültür dairelerindeki atomcu akımları tanıdığına dair kesin delil yoksa da, gerek Yunan gerekse Hint atomculuğuyla benzerlikler taşıyan görüşleri, onun her iki kültürle de ilişki kurduğunu göstermektedir. Özellikle onun devrinde tercüme edilen *Fi'l-Ârâi't-tabî'iyye li'l- felâsife* ile Aristo'ya ait *Mâ ba'det- Tabî'a* ve *es-Semâü't-tabî'î* adlı eserler, Yunan atomculuğunun kelam atomculuğu üzerinde önemli tesirler yaptığını söyleyenleri desteklemektedir. Görünen odur ki ilk müslüman kelamcılar Demokritosçu atom fikrini bölünmeyen, üç boyutu olmayan ve dolayısıyla yer kaplamayan geometrik nokta kavramıyla yorumlayan metinlerden edinmiş olmalıdırlar. Zira Aristo *Metaphysics* 'in XIII. kitabında (II, 1084 b 25 28) atomlarla nokta arasında paralellik kurmakta, Plutarkhos'a nisbet edilen eserde ise atom fikri ya Eflatun'un 'ide'si ya da Aristo'nun 'form'una yakın anlamda ele alınmaktadır ki gerek ide gerekse form, cismani ve mütehayyiz olmayan varlıklara delalet eden kavramlardır.

Etkilenme derecesi ne olursa olsun atomculuğa müslüman kelamcıların getirdikleri yorum Demokrit tarafından ortaya atılan ve Lucretius tarafından geliştirilen ve nesnelerin cismani, dolayısıyla yer kaplayan, ezelî, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecanis atomlardan meydana geldiğini varsayan atomculuktan çok farklıdır. Bu Grek atomculuğuna göre yalnız atomlar ve boşluk vardır. Kainattaki değişmeler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Var olan şeyler yok olmaz, yoktan da hiç bir şey varolmaz. Kainatta rastlantı yoktur; her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep, sonucunu zorunlu olarak doğurur.

Atomlar fizik nitelikleri itibariyle sonsuz bir çeşitlilik göstermekle birlikte kimyevi açıdan mütecanisdir. Nesnelerdeki farklılıklar atomların sayı, büyüklük, biçim ve düzenindeki farklılıklardan doğar. Dolayısıyla atom ve boşluk dışındaki şeyler zihni ve hissi idraklerimizin bir marifetidir, yani eşyaya ait niteliklerin ontolojik bir mahiyeti yoktur. Renk, ısı, ses vs. hissi nitelikler birer vehimden ibarettir.

Bölünmez cevher anlayışı, İslâm dünyasında ilk defa kelamcılarca geliştirilmiş olması sebebiyle, daha başlangıçta dini bir karakter kazanmıştır. Bu yüzden Grek materyalizmi ile İslâm'ın yaratılış doktrini arasındaki tezadın Grek ve İslâm atomculuğuna da yansımış olması normaldir. Demokrit atomculuğunun tersine, İslâm kelamında geliştirilen atom nazariyesine göre atomlar, yok iken var olurlar, yani yaratılırlar. Oluş, Demokrit'te görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrılması ile meydana gelir, fakat oluşta mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira böyle bir kabul ilahi iradenin hürlüğü ile çelişir. Atomlar, belirli sayıdadır, dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükun nisbet edilebilir. Birbiriyle birleşen atomlar cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku, vs. arazları alırlar. Arazlar ise duyu yanılmasından ibaret olmayıp fiilen mevcuttur. Ancak cisim arazsız, araz da cisimsiz olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler, ancak onların birleşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Bu anlayış Demokrit'in sonsuz sayıda, ezelî, yer kaplayan atomlarının tam zıddı bir anlayıştır.

Bu Demokrit karşıtı atomculukla kelamcılar; Allah'ın ilim ve kudretini sınırlamamayı, âlemin oluşunu ispat etmeyi, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir âlem anlayışına ulaşmayı hedeflemişlerdir.

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki İslâm'ın felsefe alanına yaptığı önemli katkılardan birisi âlemin işleyiş sürecini açıklamak için komple bir sistem oluşturacak tarzda maddi atomların ve zaman atomlarının kombinasyonundan oluşan bir atom teorisi geliştirmiş olmasıdır. Bu teori her ne kadar köklerini Grek, özellikle de Epikür, felsefesinde buluyorsa da geliştirilmiş haliyle bunlardan önemli farklılıkları vardır ve varlığını Bakıllanî'ye (ö.403 h.) borçludur. Atomcu felsefeyi İslâm kelamına sokan Bakıllanî bunu skolastik kelamın temel özelliklerinden biri haline getirmiş ve kendisinden sonra varlığın izahında bu kavramlar daha fazla kullanılır olmuştur. Bu dönemde her ne kadar Aristo'nun felsefesini reddetseler de formal mantığını kabul eden müslümanların bu mantıkla birlikte onun fiziğinin, metafiziğinin ve matematiğinin kavramlarını da kullanmaya başlamaları atomcu felsefenin İslâm kelamına iyice sinmesini sağlamıştır. Bununla birlikte bu kavramlara müslüman düşünürlerin verdiği anlamlar ve varmaya çalıştıkları çıkarımlar Yunanlı filozoflarınkinden farklı olmuştur. Atomcu nazariyeyi geliştirirken öncelikle âlemin hâdisliği ve yaratılmışlığı vurgulanmak isteniyordu. Söz konusu kavramların bu şekilde kullanımı sebebiyle Gazâlî özellikle de Fahreddin Râzî sayesinde felsefeyle kelam konuları iç içe girmiştir.

Kelamcılar şu âlem tanımı üzerinde ittifak halindedirler: âlem (yani yaratılmış varlık alanı) cevher ve arazıyla[151]

---

151 Cevher ve araz daha genel anlamıyla atomculukla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, "cevher" mad.; Tehânevî, *Keşşâf...*, "cevher" mad.; L. Mabilleau, *Historie de la philosophie atomistique* , (Paris 1895); Solomon Pines, *Mezhebü"z-Zerre 'inde'l-Müslimîn* (terc. M. Abdülhadi Ebu Rîde), (Kahire 1946); Gerhard Endress, "Yahya Ibn 'Adî's Critique of Atomism, Three Treatises on the Indivisible Part, Edited with an Introductuon and Notes", *Zeitschrift für Geschichte der Arabischen-Islamischen Wissenschaften*, (Frankfurt 1984); M. Şemseddin, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi". *DİFM* I,1 (1925); Van Den Bergh, "Djawhar", *EI* 2 (Ing.)II; D. J. O'connor, "Substance and Attribute", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), (London 1972),VIII.

Allah'tan başka her şeyi içine alır.[152] Aynı şekilde kelamcılar algıladığımız, isimlendirdiğimiz ve tanımladığımız maddi varlıklar veya cisimlerin cevherlerden mürekkep olduklarını da ifade ederler. Ancak bu cevhere verdikleri anlamda farklı görüşlere gitmişlerdir. Bazıları cevheri bölünmez cüz' (partikül) ya da atom (cevher-i ferd) olarak tanımlarken[153] bir kısmı ise cevheri arazın taşıyıcısı olarak algılamışlar ve bir atomlar kombinasyonu olduğunu kabul etmemişlerdir.

Cüveynî de âlemi iki varlık kategorisine ayırmaktadır: Cevherler ve arazlar.[154] Hacmi olan başka bir deyişle yer

---

152 Nesefî cevher yerine bazan ayn (çoğulu ayan) kelimesini kullanır. *Tabsira*, I,62; Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tahk. Richard J. McCarthy (Beyrut 1957) 17; *el-İnsaf fimâ yecibü i'tikaduhu vela yecûz el-cehlü bihi*, tahk. Zahid el-Kevseri (Kahire 1382) 16; Cüveynî, el-İrşâd, 10; Bağdadî, *Usul*, ; *el-Fark*...,316. Pezdevî *Usûlü'd-Dîn*'in I. meselesinde bunları detaylı bir şekilde ele alır. *Akâidü'n-Nesefiyye*'de de geniş bir şekilde ele alınmaktadırlar (Bak. 47-53); el- Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 15; Bu eserler bir anlamda Kuran-ı Kerimde şu ayetlerde geçen araz kelimesi üzerinde spekülasyon yapmaktadırlar. Enfal 8: 67:"...Siz geçici (araz) dünya malını is iyorsunuz". Ve Ahkaf 46: 24.

153 Bu görüş Nazzam hariç Mutezile ve Hişam b. el-Hakem hariç Şia ve Eş'ariler ve diğer bazı mezhepler tarafından savunulmuştur. Bkz. Nesefî, *Tebsira*, I,65; Hayyat, *el-İntisâr*, 32; Eş'ari, *Makâlât*, 59; İbn Hazm, ey faby(Kahire 1317) V,92

154 Bkz.el-Cüveynî, *Lumeu'l-Edille fi Kavâidi ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*,, Eş'ari, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi ala ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'* (Lübnan 1987) içinde.
'Arazlar' olarak tanımlanan ya da kategorize edilen şeylere aynı zamanda Eş'arilerin kullanımında **ma'na**, 'illet ve sıfat terimleri de atfedilmektedir. 'Araz terimi varlığını kendileriyle gerçekleştirdiği mahal ve cevher kavramlarıyla birlikte ifade edilegelmiştir. Diğer üç terim, ma'na, 'illet ve sıfat, bunun tersine yüklem ya da tanımlayıcı bir anlamı ifade ettiği zaman araz anlamında kullanılmıştır. Bunlar araz gibi herhangi bir varlıkla vücut bulmazlar, kendi başlarına bir anlamları vardır. Örneğin, Ali'nin bir şeyi bildiğini söylediğimizde, biz Ali ismiyle gösterdiğimiz varlığın bir parçasında bilme akt'ının varolduğunu ima ederiz (bu bizzat arazdır), ama onun bir şey yapmasının kendisine emredildiğini söylediğimiz zaman bu emir neticesinde var edilmesi tasarlanan şey (ma'na, illet, sıfat) yani emir ya da emretme fiili başkasında bulunur, Ali de değil (Bu ikinciler birinci araz gibi değildir, su sebeple de farklı bir şekilde isimlendirilmişlerdir.

işgal eden yine başka bir ifadeyle arazlara mahal teşkil eden şeye cevher (atom) adını vermektedir.[155]

Nesefî Kelamcıların âlemi cevher, cisim ve araz kısımlarına ayırdıklarını naklettikten sonra bu görüşe Maturidî'nin karşı çıktığını ve âlemi araz ve ayan* bölümlerine ayırdığını söyler. 'Araz kendi başına varolması imkânsız olandır, ayan ise kendi başına varolması yani dayanacağı bir mahal olmadan varlığı mümkün olan şeye denir' diye tanımlamaktadır.[156]

Nesefî arazı açıklarken önce semantik tahlillerde bulunmakta sonra terminolojik tanımlara geçmektedir. Araz sözlük olarak süreklilik arzetmeyen şey karşılığında kullanılmaktadır. Falanca geçici (arızi) bir iştedir, gibi örneklemelerde kullanılır. Kur'an'da da aniden çıkagelen buluta arız denmiştir.[157]

Kelamcıların terminolojisinde ise zatlarına artık olmak üzere varolanlara sıfat olan şeylere araz denmektedir. Bu sıfatlar renk, tat, koku, vs. şeklinde olabilir. Bu bağlamda Nesefî kelamcıların şu farklı tanımlarına yer vermektedir:

Araz; sürekliliği imkânsız olan şeydir.

Araz; cevherde bulunan şeydir.

Araz; varlığı cevhere bağlı olan şeydir.

Araz; iki ayrı zaman biriminde varolamayan şeydir.

Arazların geçici olmaları ve devamlılık arzetmeyen sıfatlar olarak tanımlanmaları esastır. Zira geçici değil de

---

155 Cüveyni, *İrşâd*, 17 Kelamda zikredilen hacim mutlak manada hacim değil 'bir hacim' anlamında kullanılmaktadır.

* Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan ousia karşılığında önce ayn (çoğulu a'yan) kullanılmış sonradan bunun yerini cevher deyimi almıştır.

156 *Tabsira*, I,63

157 el-Ahkaf 46: 24

mutlak sıfatlar olarak tanımlanmaları, Allah'ın sıfatlarına karşıt sıfatların varlığını gündeme getirir.[158]

Bu temel ayırımı yaptıktan sonra Nesefî ayanı iki kısma ayırır: Cevher (mürekkep olmayan) ve cisim (mürekkep olan). Buna göre her cisim cevher olmaktadır. Mantıkçı ve kelamcıların tanımına göre cevher; kendi başına varolabilen ve karşıt nitelikleri almaya kabil olan şeydir.

Ancak atomcu felsefenin kelamda etkin olmasıyla birlikte ilk kelamcıların yaptıkları bu cevher tanımı yerini 'cevher, atomdur' tanımlamasına bırakmıştır. Bunu karşılamak için de özellikle **cevher-i ferd** deyimi kullanıldı. Cevher-i Ferd Demokrit'de atom, Aristo'da bunun karşılığı olarak kullanılan cevher'in (Ousia)[159] İslâm kelamında aldığı isimdir.

Cevher(atom)in bir mahiyete sahip olup olmadığı kelamcılar arasında tartışılmıştır. Bazıları atomu hiç bir niteliği olmayan geometrik noktalar halinde tasavvur etmişlerdir. Bir diğer kısmı ise atoma bazı nitelikler vermişlerdir.[160] Şayet atomun bir mahiyeti yoksa varolan her şey yok hükmünde olurdu, zira bu durumda varlık yokluklardan meydana gelmiş olur ve yokluğa gider ki bu yanlış bir varsayımdır. Başka bir ifadeyle bu durumdaki atomlar kelimenin tam anlamıyla salt geometrik noktalardan ibarettirler.

Bazı rivayetler ilk kelamcılardan bazılarının, örneğin Allâf'ın, atomun tek başına var olmadığını tersine diğer atomlarla birlikte **cisim**leri teşkil ettiklerini savunduğunu söyler. Her iki kelamcı grup da yani atomun bir mahiyeti

158 *Tebsira*, I,70
159 Aristo, *Metaphysics* VII kitap I, 1039 a, 5 -15
160 Eş'ari, *Makâlât*, 312; İbn Hazm, *el-Fasl*, V,93

olduğunu kabul edenler de bunu reddedenler de atomun her zaman cisimlerle birlikte var olduklarında hem fikirdirler. O halde atomun tek başına var olma gücünde olduğunu söyleyenlerin bu ifadesi hayali bir ifadedir, zira gerçekte o ancak bir cisimde varlık bulabilmektedir. Bildiğimiz gibi mütekellimler cevheri arazların taşıyıcısı olarak tanımlıyorlardı. Şayet atomlar sadece yokluk olsalar bu tanımların da bir anlamı olmazdı.

Kelamcı atomcuların kabul ettikleri en temel önermeler kısaca şunlardır:

1. Alem hepsi birbirine benzeyen cevher-i ferdlerden meydana gelmiştir. Bunlar bir niceliğe sahip değillerdir, ama bir araya geldikleri zaman cisimleri oluştururlar.

2. İçinde hiç bir şeyin varolmadığı boşluk (halâ)* atomların birleşmesine, ayrılmasına ve hareketine imkân sağlar.

3. Zaman da daha ileri seviyede bölünemez olan atomlardan meydana gelmiştir.

4. Sürekli olmayan nitelikler anlamında elementler olan arazlar vardır. Bu arazlar cevhere eklidir ve maddi nesnelerden ayrılamazlar.

---

* İslâm Meşşai felsefesi Aristo'yu takip ederek alemde boşluğun (halâ) bulunmadığı fikrini savunur. İbn Sina alemin tek ve külli bir küre (yuvarsifer) olduğunu ileri sürerken bu fikri esas alır. Bu görüşün önemli sonuçlarından birisi atomculuğun reddidir. İslâm kelamcılarının savunduğu atomcu alem görüşünde boşluk, atomların içinde hareket edebilmesi için kabul edilmesi gereken ontolojik bir realitedir. Buna mukabil alemde boşluk kabul etmeyen ve madde-suret teorisini esas alan Meşşai alem modelinde ne mekan ne de zaman, cisim ve hareketten bağımsız bir realite olarak düşünülebilir. Sözgelişi , eğer uzay sonlu ise onun ardından ne bulunduğu şeklindeki bir soruya İbn Sina'nın vereceği cevap, bu sorunun saçma olduğu ,cismani varlığın bulunmadığı yerde uzayın da bulunamayacağı tarzında olacaktır. Aynı şekilde hareket ve değişme yoksa zaman da yoktur. Çünkü zaman hareketin ölçüsüdür. Bkz. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, I,201; Ebu Reşid en-Nisâburi, *Kitab el-Mesâil*, neşr.: A. Biram, (Berlin 1902) 24 vd.; Râzî, *el- Erba'în* (Haydarabad 1353) 259; İbn Hazm, *el-Fasl*, I,25; İbn Sina, *en-Necât*, 199 vd.

5. Her ne kadar bir niceliğe sahip olmasalar da, atomlar arazlar olmadan, arazlar da atomlar olmadan bir anlam ifade etmezler.

6. Arazlar iki atom zamanı boyunca varlıklarını devam ettiremezler. Bu sebeple eşyanın kendine ait bir tabiatı yoktur, Allah cevheri ve bununla eş zamanlı olarak da arazlarını yaratır. Bu arazların yaratılmasının hemen ardından bu cevher yok edilir ve onun yerini bir başka cevher alır. Tabii kanun denen bu şey Allah'ın fiilde bulunma tarzından başka bir şey değildir. (Aynı zamanda bu süreklilik arzeden süreç Allah'ın aleme müdahale etme, yani her an bir işte olma aktına da zemin hazırlamaktadır).

7. Bir mahiyetin, özelliğin yokluğu gerçek anlamda özelliktir. Bu sebeple ölüm hayat kadar gerçek, sükûn hareket kadar hakikattir.

8.Cevher ve arazlardan başka şeyler yoktur. Bütün cisimler benzer atomlardan meydana gelmiştir. Bu sebeple cisimlerdeki farka arazlarındaki farklar sebep olmaktadır. (Bu nokta göksel cisimlerin cevher ve arazdan mürekkep olmadıklarını kabul eden meşşai filozoflar tarafından reddedilmiştir).

9.Bir araz başka bir arazda bulunamaz. Her araz kendisine dayanak olan bir cevhere muhtaçtır.

10. Mantıki çelişkiler hariç dünyada sonsuz imkânlar vardır, çünkü ilahi irade tabii kanunlarla sınırlanmamıştır.

11. İster aktüel, ister potansiyel isterse arızi olsun sonsuz fikri mümkün değildir. Sonsuz bir cisim, cisimlerin sonsuz sayımı ve sonsuz sebepler silsilesinin hepsi imkânsızıdır.[161]

---

161 Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, tahk. Prof.Dr. Hüseyin Atay, AÜİF yay., (Ankara, 1974) [İngilizcesi, *The Guide of The Perplexed*, Moses

Bütün bu önkabuller den öyle anlaşılmaktadır ki müslüman atomcular atomu bir gerçeklik olarak görmüşler ve madde veya başka türlü de adlandırılması mümkün olan cevhersel özelliklere sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bunu tesbit ettikten sonra sorulması gereken soru şudur: Atomda varolduğu varsayılan bu madde ya da cevher nereden gelmektedir? Şayet kelamcılar bunu Tanrı'nın yoktan yarattığını söylerlerse o zaman heyûla kabul etmiş olurlar ve hiç bir atom fikrine ihtiyaç kalmadan heyulanın da yaratılmış olabileceğini kabul ederler. Mesela Kindî madde formunu kabul etmesiyle birlikte, yoktan yaratma görüşünü savunabilmiştir. Yani yaratılmış olduktan sonra dünyanın kendisinden meydana getirildiği maddenin niteliği bu anlayışa göre pek de önem taşımamaktadır.[162]

Cevherin bölünüp bölünememesi konusunda Nesefî ile Hişam b. Hakem ve Nazzam'ın görüşleri arasında bir farklılık vardır. Nesefî cevherin bölünemez cüz (atom) olduğunu savunurken diğer ikisi cevherin (atomun) bölünebileceğini ileri sürerler. Cevherin bölünebileceğini söyleyenlere itiraz olmak üzere Nesefî şunu söylemektedir:

> "Böyle bir iddiada bulunmak hardal tanesinin dağdan küçük, dağın da hardal tanesinden büyük olamıyacağı sonucuna götürür. Zira cüzlerinin sonu olmayan bir şey yine cüzlerinin sonu olmayan başka bir şeyden büyük olamaz. Aynı şekilde cisimlerin büyüklüklerinden bahsederken biz onlardaki cüzlerin çokluğunu, cüzlerin birisinde diğerinden daha fazla

Maimonides, Translated with an Introduction and Notes, Shlomo Pines, With an Introductory Essay by Leo Straus (Chicago Un iv. Press !963)]

162 Atomculuğun İslâm kelamında bu kadar geniş bir şekilde kullanılmasının sebepleriyle ilgili olarak daha detaylı bilgi için bak. Dr. Husameddin Alusi, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, (Bağdad trz.)

olduğunu kastederiz. Cüzlerin sonsuzluğundan bahsettiğimiz zaman küçük ile büyük arasındaki fark ortadan kalkar. Bu manada dağın hardaldan büyük olmadığını söylemek müşahedeye aykırıdır."[163]

Cisim ise, örneğin Hişam b. Hakem'e göre mevcud (Varolan)a verilen addır. Fenomen veya numen âleminde varolan her şey ona göre bu kategoriye dahildir. Varolması yönüyle Allah'ı da bu kategori içinde mütalaa ettiği söylenir. Bizzat kaim olması yönüyle Allâh'ı cisim olarak niteleme konusunda Kerramiye de Hişam b. Hakem'e tabi olmuştur. Ama cismin uzunluk (tul), genişlik (arz) ve derinlik ('umk) boyutlarına sahip olduğu göz önüne alındığında böyle bir varsayımın yanlışlığı ortaya çıkmış olur.

Varoluşu, duyularla algılanmış olmakla özdeşleştiren Berkeley ise duyularla algılanmadığı gerekçesiyle madde cevherinin olmadığını, yalnızca arazların mevcut olduğunu iddia etmiştir. İlk dönem kelamcılarından Dırar b. Amr'ın fikriyle karşılaştırılabilecek bu görüşe mukabil 'monad' kavramını 'basit ve gayr-i cismani cevherler' şeklinde tanımlayan Leipnitz'in fikirleri de Eş'ari kelamındaki atom fikriyle mukayese edilmiştir. Kant ise cevher kavramının teorik akıl tarafından fenomenlere uygulanan ve objektif realitesi olmayan bir zihin kategorisi olduğunu ileri sürmüş ve kavramı metafizik boyutundan mahrum etmiştir.

Kelamcıların, âlemdeki her şeyin atomlardan meydana geldiği şeklindeki genellemelerine mesafe, zaman ve hareket de girmektedir. Bunların atomlardan meydana gelmeleri yine sınırlı ve sonlu oluşlarıyla ilgilidir. Noktalardan meydana gelen mesafe çizgisinde, anlardan oluşan bir zaman boyunca sürekli yaratılıp yok edilen hareket

163 Nesefî, agy

atomlarının oluşturduğu bir süreç olarak kavranan 'yer değiştirme' fikri, Nazzam tarafından reddedilmiştir. Nazzam'a göre atom yoktur; cismin sonsuzca bölünmesi mümkündür. Ancak bu mümkünse daha sonraki Eş'arilerin haklı olarak itiraz edecekleri gibi hareket imkânsız demektir. Bu tenkidi aşmak için Nazzam **tafra** (sıçrama) teorisini geliştirmiştir. Buna göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi katetmek, ancak A noktasından C noktasına B'yi atlayarak sıçramak suretiyle mümkün olur.

Günümüz astrofiziği atomun bölünmesi konusunda Nazzam'ı desteklemektedir. Ancak bu bölünme sonsuz bir bölünme değildir. Günümüzde artık atomun proton, nötron ve elektron gibi alt parçalara ayrıştırıldığı ve bunların atoma göre daha temel unsurlar olduğu genel kabul görmektedir. Ve hatta fizikçiler "yapısal zerrecikler" diye adlandırdığımız proton ve nötron gibi zerreciklerin aslında daha da temel yapılı ve adına **kuarks** denen zerreciklerden oluştuğunu ileri sürmektedirler.[164]

B. Alemin Oluş (hudûs)unda Kullanılan Teolojik Deliller

Alemin hâdis olduğuna dair geliştirilen cevher ve araz görüşlerine ilave olarak başka teolojik deliller de geliştirilmiştir. Bu deliller tabiatıyla âlemin oluşunu ortaya koymak suretiyle Allah'ın varlığını temellendirmek amacındaydılar. Bunlar, müslüman kelamcılar tarafından geliştirildikleri şekilleriyle, aşağıdaki gibidir:

1. Basit cisimlerin zıt mahiyetlerinden hareket eden delil,
2. Tecrübe delili,
3. Zaman, mekan ve hâdis nesnelerin sonluluğu delili,

164 Carl Sagan, *Cozmos* (1992) 241

4. Dünyanın mekansal sonluluğu delili,

5. Kozmolojik delil,

5a. Hudûs delili,

5b. İmkân delili.

1. Basit cisimlerin zıt mahiyetlerinden hareket eden delil

Bu delil, cisimlerin ve mahiyetlerinin ezeli olduğunu ve hareketlerinde bir muhdise ihtiyaçları olmadığını söyleyen Naturalistlere karşı geliştirilmiştir. Bu görüşlerinden dolayı bu insanlar Ebu Hanife tarafından şiddetle tenkit edilmişlerdir.[165]

Bu delilin özü şudur: Basit cisimler yani toprak, hava, vs. ve bunların temel nitelikleri (sıcak, soğuk, vs.) birbirine zıddır. Fakat biz bunları, insan bedeninde sıcak ve soğuğun uyumu gibi, bir arada görmekteyiz. Böyle bir oluşum bunların kendi mahiyetlerinden kaynaklanamaz. Bu niteliği bunlara veren bir Muhdis, Yaratıcı olmalıdır. Öte yandan bir şey belli bir durumda ise -örneğin sükun halinde- dışarıdan bir şey onu değiştirmedikçe o şekliyle kalır, başka bir deyişle ezelî olan, değişime maruz kalmaz. Tabiatları icabı elementler birbirinden ayrı olduklarından şayet onları birleştiren birisi olmasaydı bu hal üzere kalırlar, asla birleşemezlerdi.

Bu görüş elementlerin oluşundan ziyade birbirleriyle birleşmelerinin arkasındaki etkin gücü araştırmakta ve bir ölçüde elementlerin ezelî olduklarını ifade etmektedir.

---

165 Maturidî, *Şerh...*, 25

Tabiatıyla böyle bir görüş **yoktan yaratma** doktriniyle uyuşmuyor görünmektedir.[166]

2. Tecrübe delili

Bu delil, tecrübeyle müşahade ettiğimiz gibi hiç bir şeyin yoktan yaratılmadığını söyleyip, dünyanın da yoktan yaratıldığını inkar eden görüşlere karşı geliştirilmiştir.

Bu delilin iki şekli vardır. **Birincisi,** tecrübemizin tat, vs. niteliklerin sürekli değiştiğini müşahede ettiği için hiç bir unsurun ezelî olmadığını ileri sürer. Bu haliyle bu şekil Aristocu düşüncedeki gibi varlığa gelme ve sonra yok olma gibi genel anlamıyla **geçiciliği** temele aldığı için yoktan yaratma teorisine pek hizmet etmez. **İkincisi,** duyular dünyasının **form**ların ve eşyanın niteliklerinin geçiciliğini, yani **yoktan yaratılmalarını** gösterdiğini ileri sürer. Örneğin marangoz bir kısım mobilyanın şeklini hiç yokken meydana getirir. Böylece yoktan yaratmanın tecrübe ile sabit olan yoktan meydana getirmeyle mukayese götürmediğini söyleyenler de yanılmış olmaktadırlar. Bu delili detaylandırılmış haliyle Maturidî'de görmek mümkündür.[167] Maturidî yalnızca arazların değil cisimlerin de yoktan meydana geldiğini tecrübeyle görmenin mümkün olduğunu söylemektedir.

3. Zaman, mekan ve hâdis nesnelerin sonluluğu delili

Buna göre hareketin değişik unsurları sonludur, hareketin bütünü de bu unsurların toplamından ibarettir. Bu sebeple hareketin bütünü sonludur. Bu delilin detaylı bir in-

166 H. Alusi, *The Problem...*, 300
167 Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12

celemesini yapan Allaf, şayet sonlu olmasalardı ezelî olurlardı diyerek, hem hâdis nesnelerin hem de bunların hareketlerinin sonlu olduğunu göstermeye çalışır.[168]

Cennet, cehennem gibi sonu olmayan[169] bazı şeylerin mevcudiyetine dayanarak, aynı şekilde başlangıcı olmayan yani ezelî bazı şeylerin de olabileceğini söylediğini ileri sürerek Nazzam ve İskafî gibi bazı kelamcılar Allaf'a muhalefet etmişlerse de[170] bu saldırıları Hayyat karşılamaya çalışmıştır. Ancak Allaf burada **başlangıcı olanın sonu da olmalıdır**, şeklinde formüle edilen Aristocu düşünceyi ve **başlangıcı olan bir şeyin sonunun olmaması düşünülemez** şeklinde Eflatun'a atfedilen düşünceyi takip ediyor görünmektedir. Fakat Kur'an'ın cennet ve cehennemin ebedî olarak varolacağını söyleyen âyetleri Allaf'ı bir uzlaştırmaya sevketmiştir. Allaf'ın hâdis şeyler ve hareketlerin bir başlangıca sahip olduğunu söylemesi, onu bunların bir sona da sahip olduklarını söylemeye sevketmiştir. Hareketin sona ereceği ve Cennet ve cehennemdekilerin hareketlerinin de son bulup sükuna dönüşeceği yolundaki görüşü tamamen ilgili Kur'an ayetleriyle Aristo'nun yukarı-

---

168 Hayyat, *el-İntisâr*, 18-21

169 Bu konuda Mutezililer aynı fikri taşımazlar. *Bahru'l-Kelam fi 'ilmi't-Tevhîd* (İng., 426)'de Nesefî Mutezileyi, ilk sura üflendiği zaman cennet, cehennem, vs. yok olacağını ve kıyamet günü tekrar yaratılacaklarını iddia ettikleri için suçlamaktadır. Bunu iddia eden Mutezililer delil olarak "O Evvel ve Ahirdir" (Hadîd, 57:3) âyetini kullanırlar. Onlara göre Allah ezelde tek başına varolduğundan ve kendisiyle birlikte başka ezeli varlıklar olmadığı için, sonunda da baştaki duruma dönülecektir. Ehl-i Sünnete göre Cennet ve Cehennem Ebedilik Evi'dirler, ceza ve mükafat içindirler ve asla yok olmayacaklardır. Bunun delili de şu âyet–i kerimedir:"Sur'a üflenince, Allah'ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi öle ektir. Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin, onlar ayağa kalkmış bakıyorlar!"(Zümer, 39:63). Allah bu istisnayla Cennet, Cehennem ve bunların içindekileri yani azapla görevli melekleri ve hurileri kasdetmiştir. Ehl-i Sünnet yedi şeyin yok olmayacağını kabul etmiştir: Arş, Kürsî, Levh, Kalem, içindekilerle Cennet ve Cehennem ve Ruhlar.

170 Hayyat, *age*, 18-21

daki görüşünü bir uzlaştırma arayışının neticesidir. Allaf, geliştirdiği **sükûn** teorisinin onu hem yukarıdaki prensibin ihlalinden hem de Kur'an ayetlerini gözardı etmesinden kurtaracağına inanmıştır.[171]

4. Dünyanın mekansal sonluluğu delili

Bu delil âlemi oluşturan parçaların sonluluğu sebebiyle âlemin de sonlu olduğu tezine dayanır. Her sonlu ve sınırlı bütün ise hâdistir.[172] Bu delil Maturidî, İbn Hazm[173] ve Kindî[174] tarafından da kullanılmıştır. Kindi de aynı şekilde zamanın sonluluğunu kullanarak âlemin hudûsuna gitmeye çalışır. Zira bu ikisi birbirlerine tekabül etmektedirler.[175] Dolayısıyla **tatbîk delilini** kullanmaktadır.

İbn Hazm alemin sonradan varolduğu ve bir yaratıcıya muhtaç olduğu noktasında geliştirdiği beş delilden[176] dördüncü ve beşincisinde şöyle akıl yürütmektedir:

> "Âlemin başlangıcı ve sonu bulunmasaydı, onu sayısal bakımdan ya da tabiat bakımından belirleyemez ve dolayısıyla varolan şeylerden bahsederken, birinci, ikinci ya da üçüncüden söz edemezdik. Oysa böyle bir şey, nesneleri sayabilmemiz ve birinci ile sonuncu nesnelere işaret edebilmemiz gerçeğine aykırıdır. O

---

171 Fakat İbn Hazm bu uzlaştırma çabasının onu Aristocu prensibi ihlalden alıkoyamayacağını söylemektedir (*Kitabü'l-Fasl*, 4,84).

172 Hayyat, age, 16,17; Benzer görüşü Aristo'da da görmek mümkündür. Bkz. *Da Caelo*, I, 5, 271 b, 20 vd.

173 *Kitâbü'l-Fasl*, I,14,15

174 Dr.Muhammed Ali el-Cündî, *İşkâliyyetu'z-Zemân fî Felsefeti'l-Kindî*, (Riyad Trz.) 64

175 el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr. Ebû Rîde (Kahire 1953) I,114-116, 188-192

176 İbn Hazm, *Kitâbü'l-Fasl*, I,3 vd

halde âlemin bir başlangıcının* bulunması gerekir."[177]

Bütün kelamcılar ve müslüman filozofların çoğunluğu da dünyanın 'sonlu' olduğu düşüncesini kabul etmişlerdir.[178] Bunların neredeyse tamamının kullandıkları standart delil de **tatbîk delili**dir.[179]

5. Kozmolojik Delil

Kozmos(âlem)dan hareket eden ve a piriori olan ontolojik delilin tersine a posteriori,** yani deney ve tecrübeyle elde edilen verilerden hareketle ifadelendirilen kozmolojik delilin bir kaç türünden söz etmek mümkündür.[180] Bunlardan bir kısmı "sonlu varlıklar=havâdis" kavramını, bir kısmı "hareket" ve "değişme" kavramlarını, bazıları da

---

* Arapçada **evvel** sözcüğünün hem **ilk** hem de **başlangıç** anlamına gelmesi önemlidir. Kanıtın ikna ediciliği de buradan gelmektedir.

177 İbn Hazm, agy

178 Farabi, *Mesâilü'l-Müteferrika* , (Haydarabad 1344 h.) 19; İhvân-ı Safâ, *Resâil* , I,358

179 Bu delil farklı birimlerin örneğin, zaman, mekan, hareket, vs. birbirlerini nasıl etkilediklerini, mesela birinin sonluluğunun, diğerininkini de gerektireceği gibi bir anlayıştan hareket etmektedir.

** David Hume, kozmolojik delili nizam deliliyle kıyaslar ve birincisine a priori ikincisine ise a posteriori delil nitelemesini verir. David Hume 'Criticism of the Argument, [John Hick, *The Existence of God* içinde] 93

180 Hegel'e göre Tanrı-alem ilişkisinde üç türlü delillendirme sözkonusudur: Kozmolojik, ontolojik ve teleolojik.

Kozmolojik ve teleolojik delillendirmeler dünyadaki tecrübeden hareket eder ve Tanrı'yı zorunlu varlık olarak niteler. Ontolojik delil ise Tanrı kavramından hareket eder ve Tanrı'nın varlığını ve dünyanın fiili olarak varlığını ortaya koymaya çalışır.

Hegel Tanrı'nın varlığına dair bu üç delilin aslında ayrı deliller değil tek bir kompleks delilin diyalektik anları olduğunu ileri sürer. Delillerin rasyonel (hem de tarihsel) düzeni kozmolojik, teleolojik ve ontolojik şeklindedir. Her bir sonraki delil kendinden önceki delilleri varsaydığı gibi kendinden sonrasına da nüfuz eder. Bkz. Mark C. Taylor, Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence, *The Journal of Theology* (Haziran 1977) içinde, Sayı:3, 57,211. Aynı şekilde Prof. Dr.Hüseyin Atay'da bu delillerin tek bir delilin açılımları olduğunu ifade eder.

"imkân" kavramlarını merkeze alarak âlemin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğunu ıspatlamaya çalışır.[181] Kozmolojik (hudûs) delil tartışılırken üzerinde en çok tartışılan kavramlar Allah'la ilgili olarak ilim, irade ve kudret sıfatları, âlemle ilgili olarak da bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve hem oluşunu hem de devamını kendisiyle aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah'a muhtaç olduğu noktalarıdır.

Tecrübeye dayandığı için kozmolojik delil Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde kullanılan en eski delildir. Bu delilin ilk basit şekillerini Platonun *Kanunlar* 'ında (X. Kitap) ve Aristo'nun *Metafizik*'inde (XII) görmekteyiz.[182] Bu filozoflar kendilerinden önce tabiat filozofları tarafından dağınık halde kullanılan bazı delilleri de toparlayarak bir delil mahiyeti vermeye çalışmışlardır.

Hem Platon'un hem de Aristo'nun kozmolojik delilde kullandıkları en temel kavram **hareket**tir.* Platon'a göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir, veya kendi kendine vücud bulur. Sadece canlı varlıklar (yani İslâm filozoflarının 'nefis' dedikleri şeye sahip olan varlıklar) hareketin kaynağı olabilirler. Dünyadaki bütün hareket de nihai kaynağını bir Ruh'da bulur. O halde hikmet ve iyilik sahibi olan ve Kozmos'u yöneten bir Ruh vardır.[183]

---

181 John Hick, *The Existence of God*, (London 1964) [ed.] 71

182 Bkz. Anton Hermann Chroust, A Cosmological Proof for the Existence of God in Aristotle's Lost Dialogue, *On philosophy*, *The New Scholasticism, A Quarterly of Philosophy*, 40,447 No.4 (Washington 1966)

* Hareket kavramı ve bir yönüyle bunun üzerine oturan kozmolojik delil, Saint Thomas'ın Allah'ı isbat konusunda geliştirdiği beş yolun birincisinde genişçe ele alınmıştır. Bu beş yolun yorumu için bkz. F.C. Copleston, Commentary on the F ve Ways, [John Hick, *The Existence of God* içinde] 86

183 Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 33

Aristo, hareketi, Hareket Etmeyen Muharrik fikrine dayanarak açıklayabileceğimizi söylemiştir. Ona göre, **bilkuvve** halde bulunan bir şey **bilfiil** varolan başka bir şeyin sebep olmasıyla varolmadıkça, gerçeklik kazanamaz. Bu durumda âlemdeki bütün potansiyelliğin gerçeklik kazanmasını sağlayan İlk Muharrik'in varolması icab eder. Aristo'nun bu **İlk Muharrik**i tamdır, ezelîdir, değişmez ve bilfiil gerçektir.

Aristo'nun hareketi temele alan bu **neden** kanıtı, mantıki ve doğal olarak ezelî (öncesiz) bir alemde hareketin de (ezelî) öncesiz olduğu savından kaynaklanıyordu.[184]

Aristo'nun kozmolojik delile yönelik olarak yaptığı bu **kuvve** ve **fiil** ayırımı kelamcılarca reddedilmiş, bunun yerine cevher (töz) ve araz (ilinti) ikiliği konmuştur.

Şimdi kelamcılar tarafından kullanıldığı haliyle kozmolojik delilin bir alt basamağına, hudûs (oluş) deliline, bir göz atalım.

5a. Hudûs (Oluş) Delili

Bu delil filozoflardan çok kelamcılar tarafından kullanılan bir delildir. A posterioridir, yani deney ve tecrübeyle elde edilen ifadelere dayanır. Bütün semitik din mensupları tarafından kullanılmışsa da W. L. Craig'in de ifade ettiği gibi[185] en sistematik şekliyle müslüman kelamcılar tarafından ele alınmıştır.

Genel anlamıyla âlem (kozmos)den Allah'a hareket ettiği için kozmolojik veya âlem delili olarak da adlandırılan

---

184 Macit Fahri, 'İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları', Çev. Doç. Dr.Mehmet Dağ, *A.Ü.İ.F.D.*, XXV,152

185 W.L.Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, (London 1979) 3

bu delil üç öncüle dayanmaktadır: 1.cisimler arazsız olamazlar, 2.hâdisler (arazlar) olmadan varolamayan şeyler de hâdistirler, ve bunların sonucu olarak, 3.âlem hâdistir. Her ne kadar hâdis kavramını arazları ve cisimleri içine alacak şekilde geniş tutmuşlarsa da kelamcılar kelam literatüründe hâdis ile arazı eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Hudûs delilinin sağlam temellere oturması için her şeyden önce şu iki hususun tespiti esastır: a.arazların varlığı, b.ve bunların hâdis oldukları. Bunun, renklerin ve tatların değişmesine dayanan empirik gözlemle sağlandığı söylenmektedir.

Hudûs delilindeki bazı unsurları Aristocu düşüncede de görmek mümkündür.

(1) Dünyanın cevher, araz ve bunların oluşturdukları cisimlere bölünmesi,

(2) Ezeli olan değişmezken hâdis olan değişmektedir,

(3) Bütün hakkında doğru olanlar parça hakkında da doğrudur,

(4) Cisimler hâdis nitelikler olmadan olamazlar.[186]

Hudûs delili çok önemli tenkitler almıştır. Aldığı en önemli tenkitler şunlardır.

(1) Alemin cevher ve arazlardan mürekkep olduğu yolundaki önerme, değişimden ve oluştan uzak olan tinsel varlıkları (zekalar, ruhlar) gözardı etmektedir. Aynı şekilde bütün arazların hâdis olduğuna dair fikir gayb âlemini duyularla algılanan âlemin içinde eriten bir analojiye dayandığı için yanlıştır; halbuki semaların arazları- hareketleri,

186 Alusi, *The Problem...*, 317

formları- filozoflara göre değişmezdir, bunlar değişmeyince bunların cisimleri de değişmezler.[187]

(2) Bu tenkit bizi daha ileri bir tenkitle karşı karşıya getirmektedir. Alemin ikisi de ezelî olan ezelî madde ve formdan meydana geldiğini kabul edenler (yani Aristocu düşünceyi takip eden filozoflar), dünyanın yoktan (**ex nihilo**) yaratıldığını söyleyen kelamcılar tarafından hâdis oldukları ıspat edilinceye kadar bu madde ve formun hâdisliğini kabul etmeleri zorunluluğu yoktur.

(3) 'Hâdisi ihtiva eden şey de hâdistir' öncülü şöyle tenkit edilmiştir. **a.**Araz kendisiyle var olduğu şeye bir zarar vermeden onda varlığa çıkmakta veya yok olmaktadır. Yani onun yokluğu cismin yokluğunu da gerektirmemektedir. Buna bağlı olarak ifade edilmelidir ki arazların hâdis olmaları cisimlerin de hâdis olmalarını gerektirmez. **b.**Bütün hakkında doğru olanın parça hakkında da doğru olması gerekmez. Kelamcıların, hâdisi gerektiren şey de hâdistir önermeleri, sadece hâdisin tek bir hâdis meydana getirmesi durumunda doğrudur, ama hâdis birbirini takip eden bir çok hâdis nitelikleri gerektiriyorsa onun da bizzat hâdis olması gerekmez.[188]

Hudûs delili Allah-alem ilişkisinde iki nokta üzerinde durur: Bunlardan birisi alemin **yokken yaratılması**[189] yani sonradan meydana gelmesi, ikincisi ise alemin **sürekli yenilenmesidir.**[190] Cevher ve araza yani atomcu dünya görüşüne dayalı spekülasyonlar bu ikinci yönü vurgula-

187 Bu tenkit İbn Rüşd [*Menâhicü'l-Edille* , 33,35] tarafından getirilmiştir.
188 Alusi, *The Problem of...* , 319
189 *Tebsıra*, I,62,105
190 *Tebsıra*, I,82,88; Cüveynî, *Lumeü'l-Edille*, 174; *el-İrşâd*, neşr. Luciani (Paris 1938) 16

maya matuftur. Bu delillendirmeler de öncelikle alemin kıdemini varsayan iddialara karşı yapılmaktadır.

5b. İmkân Delili

İmkan delili esas olarak filozoflar tarafından geliştirilmiş, fakat daha sonra kelamcılar tarafından da kullanılmıştır. İmkân Delili, **Kozmolojik Delil**'in bir alt kısmıdır. Eşyanın olduğundan farklı bir şekilde olup olamaması, eşyanın zorunlu olarak mı meydana geldiği yoksa meydana gelip gelmeme ihtimalinin eşit mi olduğu gibi sorular imkân delili içinde ele alınmıştır. Kelamcılar âlemi bir imkânlar alanı olarak algılamışlar,[191] meydana gelmesi zorunlu değil de mümkün olan alemin kendisi gibi mümkün olmayan ezelî, vacib bir Varlık, belirleyici prensip, **muhassıs** tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.

İbn Sina bu delili varlık ve mahiyet ayırımının temel bir işlev gördüğü **Vücûb Delili** adı altında ele almaktadır.[192]

Saint Thomas'nın beş yolu özellikle de üçüncüsü imkân deliline hasredilmiştir.[193]

Bu delile göre her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan varolan, yok iken varolan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti, yokluğa ve varlığa kabiliyeti olandır.[194] Varolma ve varolmama potansiyelini nötr olarak içinde taşıyan (mümkün) nesnenin varolmasını sağla-

---

191 Bkz. Fahreddin Râzî, *el-Muhassal* (Kelam'a Giriş), çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay, (Ankara 1978) 137

192 Bkz. Prof. Dr. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*,, 172

193 Bu beş yolun açıklanışı hakkında bkz. S. Thomas, Summa Theologica, I, 2, 3; John Hick, *The Existence of God*, 80. Bu beş yol; hareket delili, etkin sebep delili, imkan ve zorunluluk delili, derecelenme delili ve son olarak alemin idaresi delili olarak işlenmektedir.

194 F.Râzî, *el-Muhassal*, Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay (A.Ü.İ.F.Yay. Ankara 1978) 137

yan (muhassıs) kendi dışında olan mümkün değil zorunlu bir varlıktır, yani Allah'tır.[195]

Varlık alanında mümkün olan şey, ya kendi kendisinin sebebidir, ya da onu meydana getiren bir başkası vardır.

Eğer o, kendi kendisinin sebebi olsaydı, varolmada kendisi yine kendisinden olacaktı ki bu saçmadır.

O halde, mümkün varlık varolmak için, varlığı mümkün olmayan bir başka varlığa, Tanrı'ya muhtaçtır.

Nesefî imkan delilini şöyle ifadelendirir:

> "Alem sonradan olmuştur. Her sonradan olan (hâdis) varlık da vacibü'l-vücûd değil caizü'l-vücûd'dur. Aksi taktir-de âlemin yokluğunu düşünmek imkansız olurdu ve kadim olması gerekirdi. Alem hudûsundan önce ma'dum idi. Ale-min varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür, ve alem var olma ya da olmama tercihini kendi kendine yapamaz. Bu durum-daki alemin bir Sanîî vardık ki, onu bilerek, bir hikmet üzere var etmiştir.[196]

İmkân delilinden bahsederken filozofların özellikle de Farabi ve İbn Sina'nın kullandıkları en temel kavramlar '**Vâcibü'l-Vücud**' ve '**Mümkinu'l-Vücud**'dur. Bunlara göre 'mümkün' varolmak için bir sebebe muhtaç olandır. Onun varolması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle mümkünün yokluğunu düşünmek hiç bir şekilde çelişki doğurmaz. Oysa 'vacib'in durumu bunun tam tersidir. 'Varlığı Zorunlu Olan'ın yokluğu düşünülemez. Bu çelişki doğurur.[197]

---

195 Bakıllânî, *et-Temhîd* , 45

196 *Tebsıra,* I, 105; Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd,* 17

197 Farabî, *Resâilu'l-Farabî* (Haydarabat 1926) 308-309 ; İbn Sinâ, *Necât* , 235

Belirleyici Prensip meselesinde şu öncül temel alınmaktadır: Allah'ın iradesi harici bir belirleyiciye muhtaç değildir, zira ezelî bilgisine uygun olarak Allah'ın irade etme gücü irade fiilinin kendi içinde mevcuttur.

İmkânla ilgili olarak bir çoğunu Gazâlî'nin sistematik halde ifade ettiği şu hususlar göz önünde bulundurulmalıdır:

(1)Tanrı hür bir fâildir, sonucunu hemen meydana getiren bir neden (illet) değil,

(2) Allah, bir müreccih yokken aktif halde olmamasından sonra fiilde bulunmuştur

(3) Allah'ın pasif olması gibi fiilde bulunmasını da belirleyen O'nun iradesidir.

(4) Dünyanın yaratılmasından önce zaman yoktu; dünyadan önce zaman sadece bir hayaldir ve bu sebeple 'Allah (fiilde bulunacağı) zamanı nasıl seçmiştir sorusu da geçersizdir.

(5) Alem tabiatı icabı mümkündür, ve onun bu potansiyel halini varlık yönünde meydana çıkaracak olan bir belirleyiciye muhtaçtır.

(6) Hâdis sonsuz teselsülün imkânsızlığı sebebiyle, bir şekilde ezelî olandan çıkmalıdır.[198]

Dolayısıyla imkân delili içinde ortaya çıkan problemlerin aşılması için şu dört nokta üzerinde fazlasıyla durulmuştur. 1.Fail kavramı, 2.Yeter sebep ve Belirleyici (illiyyet), 3.Zaman meselesi, 4.Sonsuz teselsülün saçmalığı.

---

198 Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, neşr. M. Boyges (Beyrut 1927) [İngilizce Terc. Sabih Ahmed Kemali, (Pakistan Lahor, 1958)] 96

BÖLÜM IV

VARLIK OLARAK TANRI

Tabiat ve insandan ayrı aşkın bir güç, kudret olarak Tanrı fikri, muhtemelen ilahi ve yüce Varlık anlayışlarının en eskisidir. İster mutlak* isterse izafi haliyle** ele alınsın Tanrı kavramı da teolojinin en temel sorunudur. "Bu yönüyle Tanrı, varlık sorunu içinde ortaya çıkan sorulara da bir cevap olarak kabul edilmiştir."[199]

Allah'ı '**Varlık**' ve '**İlk Sebep**' olarak niteleyen filozoflar, çoğunlukla bu sıfatların O'nun yaratıcılığına şamil olmadığını ifade ederler. Örneğin, Aristo'nun Tanrısı da İlk Sebep'tir, ama bu Tanrı, tabiri caizse, Aristo'nun fiziğini desteklemek için geliştirilmiştir ve ezelde kendisiyle birlikte var olan alemin yaratıcısı değildir.[200] Ancak burada Aristo'nun kullandığı anlamdaki **fiziki sebeple** müslüman filozofların kullandığı **metafiziksel sebebi** birbirinden ayırmak gerekir. Dolayısıyla 'sebep' kavramı her zaman aynı anlamı ifade etmemektedir. Bu sebeple müslüman filozoflar, Tanrı'nın yaratıcılığını vurgulamak için başka kavramlara (Mübdi'

---

* Varlıklarla ilişkisi kurulmadan Tanrı'nın tek başına ele alındığı durum.

** Tanrının Varlıklarla ilişkisi kurularak ele alındığı durum.

199 Bkz. Paul Tillich, *Systematic Theology*, I,163

200 Sidney Hook, *The Quest for Being*, 120

gibi) başvurmak durumunda kalmışlardır. Yine kelamcılar da Allah'ın İlk Sebep olarak isimlendirilmesine ve varlığını delillendirirken ya da alemle ilişkisinden bahsederken **sebep** kavramından hareket etmeye, Allah'ın iradesini atıl kılması ve sebep-sonuç birlikteliği sebebiyle karşı çıkmışlardır. '**Varlık**' (**vücud**) kelimesi de kelamcılarda, filozoflardaki kullanımından daha dar bir anlama sahiptir ve sadece Tanrı'nın bir niteliği olarak kullanılmaktadır.[201]

Tanrı'nın alemde, hem başlangıcında hem de devamında, bir sebep olarak algılanması Aristo'yla başlar. Aristo'nun böyle bir sonuca iki fikri sebebiyle vardığı söylenmektedir. Bunlardan biri, tabiatta varolan her olayın bir nedeninin olmasıdır. Nedensiz hiçbir şey meydana gelmez. Herhangi bir olay, oluş ve olgu ile karşı karşıya kaldığımızda, mutlaka onun bir nedeni olduğunu kabul etmemiz gerekir. İkincisi, nedenlerin sonsuza gidemiyeceğidir. Diğer taraftan hareket edenin tükenmesine karşı bu ilkenin hareketsizliği ile cevap verilmiş oluyor. O, hareket etmediği için tükenmezdir.[202] Hareket etmesi onun için bir eksiklik olurdu. Zira hareket bir eksiklik ifade eden kuvve halinden, yetkinlik ifade eden fiil haline çıkıştır. Bu çıkış da ancak bir başka muharrik tarafından sağlanabilir. Ancak bu durum İlk Hareket ettirici için geçerli değildir. Bu İlk Muharrik, Tanrı, her zaman yetkin nedendir ve bu yetkinliğini başka bir varlıktan almamıştır.

Aristo, hareketi, nihai noktada **Hareket Etmeyen Muharrik**'e dayanarak açıklayabileceğimizi öne sürdü. Bu hareket ettirici güç, Aristo kozmolojisi için gerekliydi. Ona göre, potansiyel (kuvve) halde bulunan bir şey, bifiil varo-

---

201 Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibü'l- İslâmiyyîn*, (Beyrut 1971) 722
202 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina...*, 100

lan başka bir şey sebep olarak varolmadıkça, gerçeklik kazanamaz. Bu durumda alemdeki bütün potansiyelliğin gerçeklik kazanmasını sağlayanın, İlk Muharrik olması icab eder. Çünkü çevremizde gördüğümüz, hareket ettiren ve hareket edenler, kaba gerçekler olarak karşımızda duran şeylerdir. Burada, hareket ettiren de hareket eden kadar açıklanmaya muhtaçtır. Bu durumda, hareket etmeyen bir hareket ettiriciye gitmemiz gerekir ki, kendisine dayandığımız bu "ilk muharrik", tamdır, ezelîdir ve bilfiil gerçektir (ens realismus).

Yaratıcı olarak Tanrı daha çok izafi haliyle yani varlığa sebep arama bağlamında ortaya çıkar. Peki ama yaratıcılık Tanrı'nın gerçek özü müdür? (Acaba, yaratıcılık konusunda böylece Allah'a bir zorunluluk mu yüklenmektedir?)

İçinde her şeyin veya herhangi bir şeyin kendi mahiyetinden gelen varolma gücüne sahip olduğu bir evren düşünelim: Orada ancak bir tek varlığın zorunlu olarak varolduğu iddia edilebilir ki bu varlık Tanrı veya mutlak sonsuz varlıktır. Çünkü Tanrı'nın "Sonsuz varlık gücü kendinden geldiği için" O mutlak olarak vardır [203] ve diğer varlıkların tersine zorunlu varlıktır. Bu zorunluluk modalitesinin Tanrı'ya uygulanması, inananların sırf mantığın kurallarını kullanmalarını engeller. Zira onlar şeylerin varlığının Allah'a bağlı olduğunu varsaydıkları için, başka zorunlu varlıkların ortaya koyacak bir delillendirmeyi kabul edemezler. Aksi taktirde böyle bir kabullenme Tanrının gücünün sınırlı olduğu sonucuna götürür. Örneğin dünyanın zorunlu olduğunu iddia edersek bu durum Tanrıyı Onun zo-

203 *Ethics*, 9

runlu yaratıcısı ve devam ettiricisi, razıkı olarak ileriye sürmekle çelişik olur.

Hem kelamcıların hem de filozofların ileri sürdükleri görüşlerinde 'Allah' fikri şu veya bu biçimde hakimdir. Her ne kadar İslâm filozoflarının akıl yürütme konusunda kelamcılardan daha serbest oldukları söylense de bu mutlak manada doğru değildir. Bunun en büyük delili meşşai filozofların Aristo felsefesinden aktardıkları hususları bir şekilde İslâm inancıyla uzlaştırma çabalarıdır. Sudur nazariyesi, dünyanın zat bakımından değil de zaman bakımından ezelîliği, ay-altı ve ay-üstü alem anlayışı, vs. bu çabanın bir sonucudur. Böyle olunca 'Allah' kavramının her iki sistemde de merkezi bir rol oynaması en doğal şeydir.

TANRI'YA DAİR İFADELERİMİZ

Kelamcılar ve filozoflar Allah hakkında kullanabileceğimiz ifadelerin bazılarını Kur'an'a dayalı olarak tesbit etmekte bazılarını ise akli olarak temellendirmektedirler.

1. Allah'ın 'var' ve 'bir' olması

Nesefî, Allah'a var ve bir niteliklerinin atfedilmesini uygun görür. Bazı filozofların ve Batıniyyenin, Allah'ın hâdis olanlara benzemesine sebebiyet vereceği gerekçesiyle, Allah'ın 'vücud'la nitelenmesine karşı çıkmalarının mantıksal bir temele dayanmadığını söyler. Zira Varlık'ın zıddı yokluktur. Bu gruplar, Allah'a yokluk atfetmediklerine göre bu, zorunlu olarak O'nun varlıkla nitelenmesini gerektirir.

Varlık ve birlik kavramlarını Nesefî, Allah'ı bilebilme konusunu incelerken ele almaktadır. Allah hakkında neleri bilebileceğimiz hususunda Nesefî çok sınırlı bir çerçeve çizer. Kur'anın Allah hakkında verdiği bilgilerin dışında

insanın akli gücünü kullanarak Allah hakkında edineceği bilgiyi Nesefî O'nun **varlığı** ve **birliğiyle** sınırlı tutar. Bunun dışında insanın Allah hakkında bilgi edinmesini imkansız görür. Nesefî'ye göre, Allah'a dair bilgimizin, tümdengelime dayanan bir bilgi olması gerekir. O kendisini nasıl ortaya koyuyorsa insan O'nu o şekilde bilecektir. Tanrı hakkında tümevarım yoluyla indüktif bilgi elde etmek mümkün değildir.[204]

Allah'ı insanın bilebileceğine delil olarak Nesefî "De ki O Allah birdir"[205] âyetini kullanır. Buradaki 'Hüve' lafzı Onun bilinebilir varlığına delalet etmektedir ve bu durum Mu'attılaya ve Batıniyyeye de bir reddiyedir. Nesefî buradaki bir olma vasfının müşriklere; Samet (başka bir şeye muhtaç olmayan ezelî) vasfının müşebbiheye; doğmamış ve doğurmamış olması niteliğinin Yahudi ve Hıristiyanlara; ve hiç kimsenin O'na denk olamıyacağı vasfının ise Yezdan ve Ehrimen diye iki ayrı varlıktan bahseden Zerdüştlere reddiye olduğunu vurgulamaktadır.[206]

Nesefî'nin Allah'ın bilinebilirliği için kullandığı **hüve** lafzını Meşşâî felsefe, Allah'ın mutlaklığı (varlığı kendi kendine kaim olan varlık)nı ifade etmek için kullanır. Örneğin İhlas suresini tefsirinde İbn Sinâ "O, bir olan Tanrı'dır" veya "O, Tanrıdır, Bir'dir" ifadesindeki "Hüve" (O)'den Mutlak "O" (veya mutlak kendisini) anlamaktadır. 'Hüve' Varlığının tüm hususiyetlerinde kimseden birşey almayandır.[207]

---

204 Nesefî, *Bahru'l-Kelam* , (Mısır 1911) 3

205 İhlas 112: 1

206 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 3, (ing.) 376

207 A.M.Goichon, *İbn Sinâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İ. Yakıt (İstanbul 1986) 51

Bilme konusunda Nesefî 'ilm ve ma'rifet arasında bir ayırıma gider. İnsanın bilmesini *'arefe*, Allah'ın bilmesini ise *alime* 'kelimesiyle karşılar. Bunlardan birincisi daha önce bilinemiyen bir şeyin kazanılmasına, ikincisi ise bir şeyi eskiden beri olduğu gibi bilmeye delalet eder. Bunda sonradan kazanma durumu yoktur.[208]

Allah'ın birliğiyle ilgili olarak da Nesefî şunları ifade etmektedir:

> "Senin Tanrın tek bir Tanrı'dır (Nahl 16: 22-23) âyetinde ifadelendirildiği gibi Allah'ın **bir** olduğunu söylemek caizdir. Burada 'Bir'in parçaları yoktur ve zatı da bölünmeye maruz kalmaz. Allah'ın birliği sayısal anlamda değildir, zira sayısal anlamda bir olsaydı bölünmeye maruz kalabilirdi. Bu durumda O'nun Tek bir ilah olması mümkün olmazdı, zira sebeplilik, terkip, teşekkül onun her bir parçasını etkilerdi. Böyle söylemek etkin yaratıcı Onun her bir parçasında varlığa çıkmaktadır, demektir ki bu saçmadır."[209]

İbn Sinâ da *İhlas Suresi Tefsiri*'nde Allah'ın 'Bir=Ehad' olmasını şöyle ifade ediyor:

> "Allah için renk, şekil, uzuv, boyut, araz, suret, madde, fasl, cins, gibi bölünmeyi ifade eden hususiyetler söz konusu olmadığı için O bir olmasıyla şu üç çokluk (kesret) türün-den münezzehtir :Manevi çokluk: Kendisi için cins ve faslın söz konusu olmaması; Fiili cüzlerin çokluğu: cisimdeki madde ve suret gibi; Hissi çokluk:bilkuvve ve bilfi'l gibi."[210]

---

208 Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I,16; *Bahru'l-Kelam*, 377

209 Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 388

210 Er-Risâletü's-Sâniye fi Tefsîri's-Samediyye li'ş-Şeyh er-Reîs, İbn Sina, *Câmiü'l-Bedayi'* (I.Baskı Mısır Trz. içinde) 20

Allah'ın **bir** olması tek olmasından farklıdır. Örneğin Farabî varlıklara sebep arama bağlamında Allah'ın Tek olmasını değil de Bir olmasını gündeme getirmektedir.[211] Gerek İslâm, gerekse Yahudi ve Hıristiyan fikir tarihlerinde tartışma konusu olan bütün klasik deliller, Tanrının birliği (monoteizm)ne işaret etmektedir. Kozmolojik delilin İlk veya Yeter Sebebi, teleolojik delilin Düzen Koyucu'su, ahlâk delilinin Ahlakî hakimi hep tektir. Ancak Nesefî'nin sözkonusu ettiği Allah'ın birliği meselesi bundan tamamen farklıdır.

İslâm filozoflarına göre Allah, "vâhidü'l-hak", yani gerçek anlamda tektir. Evvelâ o sayıca tektir ki, bu anlamdaki tekliği anlatmak için genellikle 'ahad' kelimesi kullanılır. Bu her türlü antropomorfik yaklaşımlardan uzak olması anlamında kullanılır. İslâmi kaynaklar, Allah'ın birliğinden bahsederken, çok sık olmasa da, 'ferd' veya 'münferid' kelimelerini de kullanmaktadırlar.

İkinci olarak, daha çok kelamcıların vurguladığı şekliyle, O, 'mürekkep' olmaması, 'basit' olması bakımından da tektir. Allah cüzlere, fasıllara bölünemez; bundan dolayı da O, mantıki açıdan, bir tarife tabi tutulamaz.

Üçüncü olarak, Allah, 'kendine özgü' bir varlık olduğu için de tektir. O, kendisine başka biri tarafından varlık verilmemiş olan sebebi olmayan bir 'Vacibu'l-Vücûd'dur. Bütün sıfatların mutlak formunu ('ekmel', 'efdal', vs.) zatında taşıması yönleriyle de o tektir.

---

[211] Roger Arnaldez, Farabî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Alem, Çev. Hayrani Altıntaş *A.Ü.İ.F.D.* 23,351

Eğer tek Tanrı değil de birden fazla Tanrı olsaydı Nesefî'nin **temanu' delilini**[212] ele alırken üzerinde ısrarla durduğu gibi, bu durumda Tanrı olmanın gerektirdiği 'tek' olma niteliğine hiç biri de sahip olamayacak, yine sıfatları mutlak tarzlarıyla üzerlerinde taşıma vasfını da kaybetmiş olacaklardı.

Gazalî, Allah'ın birliğini 'zıddı bulunmayan', 'bölünme kabul etmeyen' vs. şeklinde anlatırken İbn Sinâ'ya ve Farabî'nin *es-Siyasetü'l-Medeniyye* kitabının ilk bölümlerinde özetlediği Tanrı'yla ilgili görüşlerine dayanmaktadır.

Allah sıfatları bakımından da tektir. O'nun bilgisi, kudreti, vs. hiç bir varlığınkilerle mukayese edilemez. Farabî ve İbn Sinâ, zat ve sıfat arasında bir ayırım yapmaz, dolayısıyla sıfatları da "zorunlu" sayarlar. Bazı kelam alimleri ise "zorunlu" sıfat anlayışının "kadim varlıkları çoğaltma" tehlikesini doğuracağına inanmaktaydılar. Onların bir kısmı sıfatları 'aynı' da sayamıyorlardı, çünkü bu taktirde bir totoloji (eş söz=iade-i ma'na)ye düşme tehlikesi doğabilirdi. Meselâ, 'Allah alimdir' hükmü, 'Allah Allah'tır ile aynı anlama gelirdi.[213]

Yaratıcı olmasa bile Aristo metafiziğinde bile Tanrı'nın bir olmasının akla daha uygun olduğunu ifade etmektedir: "Alemi bir kaç tanenin idare etmesi iyi bir şey değildir, en iyisi bir idare edenin bulunmasıdır."[214]

2.Allah'ın 'araz' veya 'cevher' olup olmadığı

Kelamcılar, Allah'ın cisim ve cevher olmadığı gibi ancak cisim ve cevherde bulunabilecek bir nitelik olan arazla da ittisaf etmeyeceğini kabul ederler.

---

212 Bkz.*Tebsıra*, I,110 vd.; Cüveynîî *eş-Şâmil*, 352 vd.; Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Tebsıra*'ya giriş, 43 vd.

213 Prof.Dr. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 108

214 Aristo, *Metaphysics*, (1076 a 7)

Nesefî, geçiciliği ve süreksizliği ifade ettiği için Allah hakkında **araz** kelimesinin kullanılmasının caiz olmadığını söyler. Araz süreksizliği ve geçiciliği ifade etmek için kullanılan bir yüklemdir. Arazın bu şekilde tanımı dilin delaletinden alınmadır ve kelamcıların tanımına göre de devamı mümkün olmayan şeye araz denmiştir. Bu sebeplerle Allah'ın araz olarak nitelenmesi mümkün değildir. Nesefî şöyle devam eder:

> "Arazın, görünüşte araz olmasının sebebi sürekliliğinin imkansız olmasıdır. Bu dilin ona vediği anlamdır. Yoksa kendi zatıyla duramamasından dolayı araza araz denmemektedir. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarına araz denmez. Allah'a sıfat isnat etmekle de ezelde Allah'a araz isnat etmek durumuna düşülmez. Aynı zamanda arazların Allah'ın zatında bulunduğunu söylemeye de götürmez. Bu böyle olunca, sonra düşündük ve arazın araz olma manasının devamı imkansız olmasından dolayı Allah için söz konusu olamıyacağı kanaatine vardık. Araz'ın özüyle duramaması ve varlığında bir nesneye muhtaç olması, arazın gerekli bir özelliğidir, sözlük manası değildir."[215]

Nesefî Allah'ın araz olarak adlandırılamayacağını söyledikten sonra O'nun **cevher** olarak da nitelenemeyeceğini ifade eder.[216] Allah'ı cevher olarak sadece müslümanlardan İbn Kerram'ın ve cevher'in kendi başına var olabilmesinden hareket eden hristiyanların isimlendirdiğini söyler.[217] Nesefî'nin Allah'ı cevher olarak nitelememesinin sebebi, cevheri de arazlar olmadan varolamıyacak, araza

---

215 *Tebsıra*, I,96

216 Doç. Dr. M. Said Yazıcıoğlu, Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniye'si, *A.Ü.İ.F.D.*, 26, 556

217 *Tebsıra*, I,148

muhtaç bir şey[218] olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır.

Cevheri tanımlarken kullanılan 'mütehayyiz' (yer kaplama) niteliği Nesefî'nin Allah'a cevher sıfatını atfetmesini engellemektedir. 'Kendi başına var olma' yönünden Allah'a cevher denilebilir, ancak Allah'ın yer kaplaması söz konusu olamıyacağına göre O'nun için böyle bir adlandırmada bulunulamaz.

Nesefî'ye göre cevher mürekkep olan şeylere bir asıl teşkil eden şeydir. Birleşiklerin kendinden meydana geldiği basitler, birleşikler için asıl teşkil ettiği, basitler bileşiksiz düşünülebildiği ve her ne kadar hâdis ise de basit olan fert olmaksızın birleşik düşünülemediği için taksimi mümkün olmayan parçaya cevher denmektedir. Birleşikler başlangıçta terkip vasfı üzerinde hasıl olurlar. Buna göre Allah'ın birleşikler için asıl olduğunu söylemek muhaldir. Öyle ise Allah cevher değildir.[219]

Nesefî Allah'ı cevher olarak adlandıran ya da böyle bir adlandırmaya karşı çıkan müslüman filozoflardan bahsetmemektedir.

Ancak biliyoruz ki Farabî eserlerinde Tanrı'yı açıkça cevher olarak nitelemektedir. Bu onun sudur nazariyesinin bir neticesidir. Farabî'ye göre Allah cevheri ve zatıyla ezelî olandır ve ezelî oluşunda başka bir varlığa muhtaç değildir. O'nun cevheri varlığının devamı ve bekası için yeterlidir. O'nun cevherinde bölünme yoktur. Kendine mahsus bir cevheri olması bakımından tektir. Ayrıca Allah cevheri itibariyle bilfiil akıldır. O öyle bir cevherdir ki bütün varlık

218 *Tabsira*, I,92
219 *Tebsıra*, I,148 ; *et-Temhîd...*, (Türk. terc.) 10

O'ndan taşar ve belli varlık mertebelerine göre bir nizam oluşturur. Bu nizam, alemdeki birlik ve bütünlük fikrinin kaynağıdır. Allah'tan taşan semavi akıllar da gayri cismani cevherler sınıfına girer.[220]

Cevheri "kendi başına var olan ve bir konuda bulunmayan" şeklinde tanımlayan İbn Sinâ, Tanrı'da böyle olduğuna göre O da cevher midir? sorusuna Farabî gibi olumlu cevap vermez. Çünkü cevher mantık alanında tanımlanırken belli bir cins veya tür olarak kavranmakta ve varlık-mahiyet (öz-varoluş) ayırımı yapılabilecek varlıklar için kullanılmaktadır. Halbuki Tanrı'nın ne varlığından ayrı bir mahiyeti, ne tanımı, ne cinsi veya türü vardır.[221] Aslında Farabî'nin de karşı çıkmayacağı bu makul gerekçeler sebebiyle İbn Sinâ Tanrıya bu anlamda cevher nitelemesini yapmamaktadır.

Aynı şekilde İbn Sinâ geleneğini takip eden ve İbn Sinâ'nın *İşârât*'ına şerh yazan İbn Kemmune (ö.683 h.) de, Allah'ın cevher olmadığını, cisim olmamasından hareketle şöyle ifade eder: Vacib cisim değildir. Çünkü O mürekkep değildir. Her tabii cisimde hem nitelik hem de nicelik yönünden heyula ve sûret şeklinde bölünme suretiyle çoğalma sözkonusudur. Allah, bu şekilde cisim olmaması sebebiyle, cevher de değildir. Çünkü cevher varlığı ve hakikati ayrı ayrı olan şeyleri ihtiva eder. Oysa vacib böyle değildir.[222]

İbn Sinâ da İbn Kemmune de sudur nazariyesini benimsemenin getirdiği Allah ve O'ndan sudur edenlerin teş-

220 Farabî, *Ârâ'ü Ehli'l-Medîneti'l- Fâzıla*, Neşr. Albert Nader (Beyrut 1985) 37-38, 46-47.

221 İbn Sina, *Şifâ*, 57,60

222 Said b. Mansur İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-Hikme*, Tahk. Hamid el-Kebîsî (Bağdat 1982) 53

bihinin sözkonusu olabileceğini gözönünde bulundurarak, bu tür tenzihler üzerinde çok durmaktadırlar.

Diğer taraftan Kindî Tanrı için, "Türü yoktur, zaman değildir, mekan değildir, hamil ve mahmûl değildir, kül ve cüz' değildir, cevher ve araz değildir" demek suretiyle Tanrı'ya cevher denilemiyeceğini belirtmektedir. Böylece cevher için tesbit edilen kategorilerden hiç birini Allah'a atfetmemektedir.[223] Bunda Farabî'nin tersine sudurcu görüşü değil de yoktan yaratma görüşünü benimsemesinin etkisi olsa gerektir.

Aynı şekilde Ebu İshâk el-İsferainî (ö.418/1027) *Risaletü'l-İ'tikad'ın* da "Allah ne cevher (atom) ne cisim ne de arazdır" demektedir.[224]

Daha sonraları İbn Arabî kendi başına kaim olma niteliğine sahip olması sebebiyle sadece Tanrı'ya cevher denilebileceğini söylemiş ve Eş'arilerin cevher-araz görüşünü eleştirmiştir.

Nesefî cevherin lügat manasından hareket ederek Allah'a atfedilemiyeceğini ifade ederken, Allah hakkında 'araz' kelimesinin kullanılmasına da kesinlikle taraftar olmaz. Bu konuda Eş'ari kelamcıları da aynı görüştedirler. Ancak sıfatlar konusunda bu birlikteliğin varlığını söylemek mümkün değildir. Maturidîler Allah'ın hem zati hem de fiili sıfatlarını ezeli kabul ettikleri için Allah'ın sıfatlarını araz olarak nitelemeleri mümkün değildir. Ancak Allah'ın fiili sıfatlarını hâdis olarak kabul eden Eş'ariler bir anlamda bu sıfatları araz olarak kabul etmektedirler.

---

223 Kindî, *Risâil*..., 161

224 R. Frank, Agm, (Dipnot 6)

Kelamcılara göre cevher ister boyutlu ister boyutsuz kabul edilsin, cevherler ile arazların sürekli yeniden yaratılışıyla oluşup bozulan bu alem topyekun cismani karakterdedir ve bu yüzden cevherin Allah'a atfedilmesi mümkün değildir. Yine kelamcılar Allah'a cevher demenin hıristiyanlardaki "uknum" (hypostasis) anlayışına yol açacağı endişesiyle de reddedilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.[225]

Bertrand Russel cevher (töz)in klasik anlamını verirken, Tanrı için kullanıldığında, O'nun tümüyle zaman dışında olmasını ifade ettiğini söyler.[226] B.Russel cevher'in diğer iki kullanımını da şöyle tesbit etmektedir: Birincisi tözün bir önermede, yüklem olarak değil, yalnız özne olarak yer alabileceği yolundaki mantıksal özellik. İkincisi de tözün zaman içinde kalıcı olması.[227]

Modern felsefede cismani ve ruhani cevherler ayırımını kabul eden, ancak bu ayırımı ile modern felsefenin temel bunalımlarından birini oluşturacak Kartezyen dualizm problemine yol azan Descartes'a karşılık Spinoza, Tanrı ve alemin tek bir cevher olduğunu iddia ederek panteizme veya cevher monizmine ulaşmıştır.

3.Allah'ın 'Şey' lafzıyla nitelenmesi

Nesefî 'şey' kelimesinin lügat manasından hareket ederek Allah'a 'şey' niteliğinin atfedilebileceğini söylemektedir. Aynı görüşü Maturîdî de paylaşmaktadır.[228]Zira lügatte

---

225 Cüveynî, *el-İrşâd fi'l-Kelâm* , 46,47

226 Bertrand Russel, *Sorgulayan Denemeler (Sceptical Essays)*, Çev. Nermin Arık (Ankara 1995) 82

227 B. Russel, agy

228 *Kitâbu't- Tevhîd*, 41

'şey', mevcut anlamında kullanılmaktadır.[229] Buna dayanarak Nesefî şunları ifade etmektedir:

> "Allah'a '**şey**' demek caizdir. Allah'ı 'şey' olarak adlandırmamamız durumunda ta'til durumuna düşeriz. Zira şeyin zıddı '**yokluk**'tur. Allah'ı yaratılmış şeylere benzetmiş olma endişesiyle Mu'attıla Allah'ı 'şey' olarak isimlendirmeden kaçınmışlardır. Yine hadislerde geçen Allah'ın doksandokuz ismi arasında 'şey' adına rastlanmadığını söylemektedirler. Ancak bunlara Allah'ın kendisine 'şey' ismini Kur'an'da verdiğini söylemeliyiz. Zira O şöyle buyurmaktadır:"De ki: Hangi şey şehadetçe daha büyüktür? De ki:Benimle sizin aranızda Allah şahittir."[230] Bu göstermektedir ki Allah'a 'şey' adını vermek caizdir.[231]

Sonra Nesefî Allah'a 'şey' ifadesinin atfedilmesine karşı çıkan felsefecilere, Cehmiye'ye ve Batıniyye'ye karşı şöyle bir diyalektiğe girer:

> "'Şey' lafzının sizce bir anlamı var mı, yok mu? Yok, derseniz bütün dilcileri hiç bir anlamı olmayan kelimeyi kullanmaları sebebiyle sefeh'e itmiş olursunuz. Eğer var derseniz, o halde bu anlam nedir? Eğer manası araz veya cevher veya cisim ya da başka bir anlamı ifade eden şeydir derseniz, o halde bir anlamı olan lafzı yani varlık ifade eden lafzı Allah için kullanmamak suretiyle kendinizle çelişirsiniz."[232]

---

229 Bkz. Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, I,293
230 En'am 6: 19
231 Nesefî, Agy; *Bahru'l- Kelâm*, 19; Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 104
232 *Tebsira*, I,207

Bunlar 'şey'e **mevcud** anlamı verirlerse araza şey dedikleri gibi cisme, cevhere, hayvan ve bitkilere, cansızlara, hülasa bütün varlık türlerine 'şey' adını vermelidirler."[233]

Eş'arilere göre 'şey' mevcud olana (entity) verilen ad;[234] olması sebebiyle Allah'a bu nitelik atfedilebilir.

Taftazanî Nesefî'nin Akidesine yazdığı şerh'te şunları ifade etmektedir: "Kanaatimizce 'şey' terimi *mevcut* yani varolan'la özdeştir; ve **sübût** (real varlık), **tahakkuk** (real varlık olmanın doğrulanışı), **vücud** ve **kevn** * (varlığa çıkış) eş anlamlıdırlar ve bedihî olarak kavranırlar.[235] Bu tanımlardan hareketle Taftazanî'ye göre de Allah'a şey niteliğinin atfedilmesi mümkün görünmektedir.

İlk kelamcılardan Cehm b. Safvan da Allah'ı bir şey olarak nitelememiş, diğer varlıklara verilen bilen, fiil işleyen gibi insanlara da verilebilecek sıfatları O'na atfetmemiş, tersine O'na kadir, yaratıcı gibi insanlara verilmeyecek

---

233 Agy

234 Eş'ariler, **şey** (being), **mevcud** existent), **zat** ve **nefs** (entity) terimlerini eşanlamlı (sinonim) olarak kullanmaktadırlar. Bkz. Richard Frank, Bodies and Atoms: The Ash'arite Analyis, *Islamic Theology and Philosophy:* Studies in Honor of George F. Hourani, ed.M.E. Marmura (New York 1984) içinde 39 (Dipnot 6).

* Çoğunlukla 'varlık' olarak çevirilen '**kevn**' ge çekte 'varlığa çıkış' anlamına gelmektedir. Kelamcılar kategorilerin geriye kalanını reddetmekle birlikte mekan (el-'ayn) kategorisini kabul etmişler ve ona **kevn** adını vermişlerdir. Kelamcıların çoğu mekanı cevherin varoluşunun en temel unsuru olarak görmüşlerdir. Zira cevher mütehayyiz olan yani bir mekanda bulunan şey olarak tanımlanmıştır. Böylece iki temel unsur ortaya çıkıyor; biri cevher diğeri kevn dedikler varlıkta bir yer kaplama. Fakat **ahval** teorisini geliştiren kelamcılar cevherin bu yer kaplama başka bir deyişle bir yere sahip olma niteliğinin kendinde mevcut olan bir vasfın sebepliliğiyle gerçekleştiğini söylemişlerdir. Bu sebeple bir mekan elde etmeye 'el-kaine', ve bu elde edişi sağlayana da *el-kevn* adını vermişlerdir. O halde bu süreçte üç şeyden bahsetmek mümkündür: **el-cevher, el-kâine, el-kevn. Kevn**'in de dört türü vardır: hareket, sükun, parçalara ayrılma ve parçaların tekrar bir araya toplanması. (Bak. MacDonald, Continious Creation and Atomic Time," *Isis,* IX,2. 329 . Aynı makale için bak. *The Muslim World,* XVIII, 6 vd.

235 Sadeddin Taftazanî, *Şerhü Akâidi'n-Nesefiyye,*; Sadettin Taftazanî, *Şerhü'l-Mekâsıd,* (İstanbul 1305 H.) 24, İng. *A commentary on the Creed of İslam,* terc. Earl E. Elder, (New York 1950) 11

sıfatları atfetmiştir. Bunun tersinin yapılmasının *teşbihe* götüreceğini söylemiştir ve Yaratıcı yaratılan benzerliğini gündeme getireceği için Allah'a 'şey', 'mevcut', 'canlı' gibi sıfatları atfetmekten şiddetle kaçınmıştır.[236]

Cevher günümüz süreç felsefesiyle tersine çevrilen bir kavramdır. Artık cevherle sadece klasik kelam ya da felsefede kastedilen anlamlar kastedilmemektedir. Bu anlamda 'kendi akt'ıyla var olma' özelliğine sahip olarak kabul gören antik dönem cevher anlayışı terkedilmiştir. Bu felsefe, cevherin tek başına var olma yetisi olmadığını tersine bir birleşmenin ürünü olduğunu yani iki şeyin yardımıyla cevher denen şeyin var olduğunu ileri sürer. Bunu şöyle örneklendirirler: Bir bitkiyi kökünü dikkate almadan ele aldığımızda bitkinin varlığını kendi başına gerçekleştirdiğini düşünürüz. Halbuki biraz düşünme, bitkinin zeminle olan birlikteliğinin onun varlığını meydana getirdiğini ortaya koyar. Bitkiyi kökünden kopardığınız zaman anında ölür. Dolayısıyla zeminden ayrı tam bir 'varolma' aktından söz edilemez. Gördüğümüz ve cevher yani otonom varlığa sahip varlıklar diye adlandırdığımız bütün şeyler gerçekte bir birlikteliğin sonucudurlar. Olmak her zaman bir şeyle birlikte olmaktır. Bu sebeple biz cevheri başka bir şeye nisbetini göz önüne almadan tanımlayamayız.

Cevher'in bu şekilde algılanması yeni bir ontolojik anlayış doğurmuştur. Varlık anlayışı **cevher olarak varlıktan süreç olarak varlıka** dönüştürülecektir, zira bu anlayışa göre var(existence) bir bölüşümdür, bir birliktir. Tek başına tohumun varlığı varlık değildir, onun varlığı toprakla bir-

---

236 Harry A. Wolfson, Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam, *Journal of the American Oriental Society*, 79,73, 1959,

leştiği zaman bir anlam ifade eder. Zira tohumu tek başına bıraktığınız zaman ölür. Onun varlığı ölüme doğru yol alan bir varoluştur. Biz ontolojiyi bu tür varlıklar ve buna dayalı bir anlayış üzerine oturtamayız. Toprakla ilişkisi olan bir varlığın varoluşu hayata doğru bir varoluş olduğu için tam anlamıyla gerçektir. Sağduyu felsefesiyle Aristotelyen-Tomistik felsefenin göremediği paradoks şudur: Varolan her şey varlık değildir. Varlık ancak kendi dünyasına doğduğu zaman varlıktır, bunun dışında varlık değil sadece ölüm vardır. Varlık cevher değil işte dünyayla gerçekleşen bu birlik(union)tir.237

4. Tanrılık ve hüviyet

Aristo felsefesinde, bütün hâdiselerin kendisine yüklendiği bir "konu" şeklinde mantıksal (lojik) bir varlık olarak algılanan cevher, şayet fertleri temsil ederse, ilk cevher adını almaktadır.[238] Bu ise İslâm düşüncesinde ki hüviyet kavramını çağrıştırmaktadır. Çünkü bir nesne hakkında "o nedir?" sorusuna karşılık, nesnelerin tek oluşunu ifade eden, yani onları ferdiyet bakımından cevaplandıran tarif hüviyettir. Bunu İbn Sinâ'da görmek mümkündür. Nesefî hüviyeti mahiyetten ayrı tutmakta, mahiyetin bilinemeyeceğini söylerken hüviyetin bilinebileceğini ifade etmektedir.

İbn Sinâ hüviyeti ferdi cevher olarak zikretmektedir. Bu deyimin soyut şeklindeki manası da "ilk cevher oluş"tan ibarettir. Şu halde **hüve** zamirinden türemiş olan hüviyet deyimi, ferdiyet bakımından dikkate alınmaktadır. Kısaca bu deyim, ferdi (=ilk) cevherden ibarettir. Diğer taraftan

---

237 E.R.Baltazar, Teilhard De Chardin: A Philosophy of Procession, in *New Theology* No:2 ed.M. Marty ve D. Peerman, (N. York 1966) 140

238 Aristoteles, *Categoriae*.,V, 2a (11); 2b (8) ve (26)

Cürcanî'nin de bu terim hakkındaki "...Mutlak gayb hususunda, hakikatlar üzerine, tıpkı bir ağaç üzerinde yapraklar (ferdiyetler)'ın yayılması şeklinde yayılan, mutlak hakikat'tır... tarifi[239] de söylediklerimizi desteklemektedir. Bazı filozoflar hüviyet dendiği zaman bunu mutlak gayb deyimi ile aynileştirir ve bu suretle de "...hüviyet, ilahi oluşun sırrıdır ve bu da zat–ı ezelîden ibarettir...derler. Dolayısıyla bunlar Tanrının hüviyetinin bilinmesini zatının bilinmesiyle aynı tuttuğu için Tanrının bilinemiyeceği noktasında teolojik bir bilinemezcilik (agnostisism) içine girerler.

İbn Rüşd, Tanrı'da bir mahiyetin sözkonusu olamıyacağını söyler. Çünki mahiyet aynı zamanda çokluk ve sınırlamayı da içermektedir. Şu halde Tanrı olsa olsa ancak bir zat'a sahiptir, fakat bu da Tanrı'nın sadece "var-oluş" (existence) aksiyon'undan ibarettir.

5.Tanrılık ve mahiyet

Mahiyet deyimi, felsefe tarihi bakımından İslâm düşüncesinde ilk defa Kindî (ö.873) tarafından kullanılmış bir terimdir. Kök bakımından Aristo'ya dayanan bu kavram, daha sonra Farabî ve İbn Sinâ tarafından dikkatle ele alınmıştır.[240] Mahiyet kavramı Latin dünyasına M.XIII. asırda müslümanlardan yapılan tercümeler yoluyla (quidditas) olarak girmiştir. Özellikle İbn Sinâ'dan aldığı haliyle St. Thomas'da bu terim bazı nüanslarla suret, cevher ve tabiat gibi anlamları da kazanmıştır.

Tarihi sistematik bir bakışla bu kavramın ilk bulucusu Aristo'ya kadar inmek lazım gelirse: Grek filozofunun **"to ti**

---

239 Cürcânî, *al-Ta'rifât*, 174
240 İbn Sina, *Necât*, 339

én einai" sözleriyle ifade ettiği "mahiyet" kavramı 'her nesnenin en esaslı vasfını teşkil etmektedir". Bu terim aynı zamanda cevher'in de müradifi sayılır.241 Ancak, mahiyet dendiği zaman bu, ancak "basit cevherler" hakkında tasdik olunur. Oysa mürekkep realitelerde Mahiyet ile Obje arasında ayniyet yoktur. Bir misalle açıklayacak olursak: Ruh ile ruhun mahiyeti aynı şey olduğu halde insan ile insanın mahiyeti aynı şey değildir.242

Cevher-mahiyet ilişkisinde, mahiyetin cevherden ayrıldığı veya onunla ortak olduğu taraflar nelerdir? İlk cevher anlamıyla yani başka bir varlığa "predicatum=yüklem" teşkil etmeyen soyut ve akli (mufarık) bir cevher tasavvuru hüviyete karşıt olmaktadır. Mahiyet-cevher benzerliğinde ise Aristo'nun bu problemi çok soyut ve dialektik bir tarzda ele almış olduğu anlaşılmaktadır. Fakat 'mahiyet' madem ki, bir konu'nun bünyesini ve tabiatını tarif ediyor ve ayrıca bir 'yüklem' olabiliyor, o halde 'mahiyet'in ilk cevher sayılmaması lazımdır. Şu halde basit bir istidlal bizi cevher ile mahiyet arasında bir ilişki kurmak zarureti neticesinde mahiyetlerin ikinci cevherler ile alakalı bulunduğu sonucuna iletebilir.

Metafiziğin teknik bir deyimi olan mahiyet lafzı, İslâm düşüncesinde gerçekten cevher'in müradifi olarak kullanılmış görünüyor.243

Şu halde bir deyim olarak "mümkün mahiyetler" tabiri bizi, mahiyetlerin niteliği meselesine ve onlara bünyelerinin araştırılmasına sevketmektedir. Sufilerin dilinde "ayn-ı sabit" olarak geçen bu kavram somut nesnelerin ideal model-

241 Aristoteles, *Metaphysica,* 1030a 4-5
242 *Metaphysics,* 1043b 2
243 L. Massignon, Mahiyet mad. *İA.*, VI.,146b)

leridir. Onlara göre 'halk alemi' adı verilen 'yaratıklar dünyası' da bundan başka birşey değildir.

Diğer taraftan filozofların kullandığı "**ma'lum**" deyiminden kastedilen mana mahiyetlerin epistemolojik fonksiyonu ile alakalıdır. Başka bir deyişle somut varlık sahasını teşkil eden nesneler insan zihninde bilinmiş olmak vasfındandır. Aynı zamanda sabit şey adını almaları da gösteriyor ki mahiyetlerin metafizik yapısı bilgi fenomeninde doğrudan doğruya tek nesneler için kullanılmıştır. Mahiyetlere ayrıca ma'dum (yok) denilmesine gelince: bu isim mahiyetlerin yokluk'tan ibaret bulunduğunu, başka bir deyişle: tekabül ettikleri somut nesneler düşünülmediği taktirde, onların ontolojik bir karakterinin bulunmadığını gösteriyor. Şu halde yukarıda zikredilen sebeplerle İslâm filozoflarının kullandıkları bu deyimler, bize mahiyetlerin esas anlamları hakkında oldukça açık-seçik bilgi verebilmektedir. Fakat onlara mukabil sufiler nazarında ayn sabit sözüyle ifade edilen şey filozofların kullandığı ve daha çok metafizik bir anlam verdikleri mahiyetlerden oldukça farklı görünüyor.

Nesefî mahiyet kavramını açıklamaya semantik tahlillerle başlar. Ona göre '**hel**' kelimesi mutlak varlıkdan, '**ma**' mutlak varlık'ın cinsinden, '**kem**' bu varlık'ın miktarından, '**keyfe**' niteliğinden, '**meta**' zamanından, '**eyne**' mekanından haber almak, onlar hakkında bilgi sahibi olmak için sorulan sorulardır. Sonra şöyle devam eder:

> "Şayet birisi Allah hakkında O nedir? (Ma hüve?) diye sorarsa, kendisine bununla ne kasdettiği sorulur. Zira; O ne-dir? sorusuyla ismini soruyorsan bu Firavun'un:"Alemlerin Rabbi dediğin nedir?"[244] sorusuna ve

[244] Şuara 26: 23

yine Allah'ın Musa'ya söylediği "Şu sağ elindeki nedir?"[245] sualine benzer. Bununla isim sorulur. Bu suale Allah'la ilgili cevap vermek gerekirse Allah Rahmandır, Rahimdir, Rabdır, Halikdir, Baridir ve Alimdir.

O Nedir? sorusuyla O'nun sıfatını kastediyorsan cevap o Semi'dir, Basir'dir, şeklinde olur.

O Nedir? sorusuyla O'nun maiyyetini kastediyorsan o zaman bu O'nun başka bir şeye benzemek ve cins olmaktan uzak olması demektir.

O Nedir? sorusuyla O'nun fiilini kastediyorsan, O Yaratıcıdır.

O Nedir? sorusuyla O'nun neden meydana geldiğini soruyorsan O bir şeyden meydana gelmemiştir, tersine her şeyi meydana getirendir."[246]

Mâiyyet terimi bazılarının iddia ettikleri gibi Allah ile yarattıkları arasında bir benzerliğe ve mücanese'ye* götürmez. Nesefî Ebu Hanife'den nakledilen "Allah'ın kendine ait bir maiyyeti vardır ve onu kendisinden başka kimse bilmez" ifadesini değerlendirirken, burada geçen maiyyet'in Allah'ın zatıyla bir olduğu, yani O'nda varlık-mahiyet ayırımı olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Ebu Hanife maiyyetle O'nun ismini yani Allah lafzını kasdetmiştir. Bu da O'nda varlık ve mahiyetin bir olduğunu gösterir.

---

[245] Tâ Ha 20:17

[246] *Tebsira...*,I,212

* Mücanese, cins olarak kabul edilen bir şeyin altında da ona benzer cislerin var olması anlamındadır. Örneğin şayet Allah maiyyetiyle mücanese'ye konu olsaydı o zaman O'nun başka cinslerden meydana gelmiş olması gerekirdi.

Nesefî varlık-mahiyet ayırımının teşbihe ve yaratılmış varlıklarla denkliğe götüreceğini söyler. Bu noktada bizim bilgimizin Allah'la ilgili olarak neye taalluk edebileceği sorusuna gelince, bilgimiz ancak Allah'ın varolduğunu bilir, varlığını bilemez. Yani mahiyetinin nasıllığını bilemez. Bu yaklaşım Farabî'nin 'biz Allahın varolduğunu biliriz, varlığını bilemeyiz' ifadesiyle örtüşmektedir.

Tanrı'nın insan tarafından nasıl bilinebileceğine dair Saint Thomas'nın ifadesi ise şöyledir: "Biz Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını bilebiliriz".[247] Bu ifadeler Tanrı'nın mahiyeti hakkında bilinemezci (agnostik) bir tavırdır.

Öte yandan Nesefî, 'Allah' kendisinden başka kimsenin bilmediği bir **keyfiyet**'e sahiptir' şeklindeki rivayete karşı çıkar ve Ehl-i Sünnet'ten böyle bir rivayetin gelmemiş olduğunu söyler. Zira keyfiyyet, renklerden, durumlardan söz etmek demektir ki bu Allah hakkında geçerli değildir. Allah'ın keyfiyetini bilmek mümkün değildir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Nesefî insanın Allah hakkında iki temel ilkeyi bilebileceğini, bunun dışında O'nun hakkında bilgi sahibi olamıyacağını savunur: Bunlardan biri O'nun **varlığı**, diğeri ise **birliği**dir.

Nesefî bazan Allah için maiyyet (mahiyyet) terimini değil de kendisinden önce Maturîdî'nin de kullandığı[248] Farsça **hestiyyet** kavramını kullanır. Ancak gördüğümüz gibi maiyyet teriminin kullanımına da taraftardır. Çünkü vücud lafzı Vacid (vücuda getiren)in fiili ile zatı arasında ortak bir lafızdır. Oysa hestiyyet lafzı (aynı şekilde

247 S. Thomas, *Summa Thealogiae*, 1a, 3, Giriş.
248 Bkz. Maturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 79, 104, 176

filozofların kullandıklardı inniyyet* de) yalnızca varlığı ifade eder, fiil ile bir ilişkisi yoktur.

Nesefî filozofların mahiyet kelimesinin yerine kullandıkları **inniyyet** kelimesini kullanmaz. Ve her ne kadar filozoflar bu kelimeyi kullansalar da bu kelimenin fasih Arapça'da bulunmadığını söyler.[249] Öte yandan Maturidi'nin kullandığı *şeyiyyet* kelimesi de filozofların kullandığı mahiyet kelimesinin yerini tutmaktadır.[250] Bu bağlamda Maturîdî mâiyet, mahiyet ve şeyiyyet kelimelerini ayna anlamda kullanmaktadır.[251]

Sufilerin dilinde kullanılan ve kabul edilen anlama göre mahiyetler konkre nesnelerin ideal modelleri vasfını kazanırken filozofların dilinde bunların soyut ve bağımsız bir anlam taşımaları, -mesela suret veya cevher gibi soyut

---

* Cürcani *Ta'rifat*'da âniyyet olarak da verdiği inniyyet kelimesine bir şeyin bizzat varlığı anlamını vermekte, bunu da akılla kavranan mahiyyetin karşıtı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyle inniyyet kelimesiyle kastedilen varlığın kavranılamıyacağı ve tanımlanamıyacağı ima edilmektedir. Ebu'l-Bekâ [*Külliyyât* (Kahire 1281 h.) 86] bu kelimenin Arapçada te'kid ve varlığın takviye edilmesi anlamında kullanıldığını ifade eder. Eski Arap şiirinde de innehu kelimesi innehu mevcud'un ifadesinin kısaltılmış hali olarak kullanılmaktaydı. Hel kezâ mevcud? sorusuna innehu (yani innehu mevcud) şeklinde cevap verilmekteydi. O halde inniyyet, innelik, yani mevcud oluş anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin bu şekilde kullanımında aldığı anlam, 'hüve' kelimesinin anlamıyla aynilik gösterir.

Zira Arapçada 'hüve' denildiği zamanda mevcut=var anlamı kastedilir. (Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 14)

Abdurrahman Bedevi [*ez-Zeman'ül-Vücudî*, 4-5) kelimenin bu şekilde kullanımına karşı çıkar ve Yunanca bir menşee dayandırır. Buna göre kelimenin Arapça karşılığı keynunet, İngilizce karşılığı to be, Fransızca karşılığı ise étre olmaktadır. Ancak Muhammed Ebu Ride, [el-Kindi, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, (Kahire trz.) 26, Dipnot 2] Abdurrahman Bedevi'nin bu yaklaşımını onaylamamakta ve Ebu'l-Berakat'ı desteklemektedir.

Nesefî bu kelimeleri karşılamak üzere Farsça 'hestiyye' kelimesini kullanmaktadır. 'Hest', Türkçedeki 'dır' bağlacının karşılığıdır. Ve buradaki 'dır' (Arapçada 'hüve', İngilizcede 'is') bağlacı varlığı ifade etmektedir.

249 *Tebsıra*, I,211

250 *Kitabu't-Tevhîd*, 41, 86, 104, 124

251 Age, 40; M.S.Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'ye Göre...*, 13

nitelikler kazanmaları- bu iki sistem arasında en önemli farklardan birini teşkil etmektedir ki, bunun benzerini Latin Skolastiğinde nominalizm, realizm ve konseptüalizm cereyanlarında bulmaktayız.

6. Tanrılık ve zat

Etimolojik olarak ele alındığında: Zat sözü, sahip manasına gelen Arapça (zu) lafzının dişil şeklinden ibarettir. Felsefede zat bir şeyin iç yüzü anlamındadır. Fakat bunu hemen hemen aynı anlama gelen **nefs** ve bir de **ayn** deyimleriyle karıştırmamak gerekir.

Aristo felsefesinde mevcut olan 'cevher' deyimi bazen mantık kategorisi olarak zât (=essence) bazen de metafizik bir kavram olarak substance anlamında kullanılmıştır. Onun tanımına göre hakiki, ilk ve en belirgin anlamıyla cevher "ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey"dir. Mesela bir insan veya at ferdî bir cevherdir. Cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdi varlıklar için kullanıldığında **ilk cevherler** adını alırlar. Ayrıca bu ilk cevherleri içine alan türler ve türleri içine alan cinsler de Aristo'ya göre cevher olarak adlandırılabilir. Hiç bir şeye dayanmayan, bütün arazların kendine yüklendiği temel kategori olması yönüyle Aristo'da ferdileşme ilkesi olarak maddeye, mahiyeti belirleyen ilke olarak surete ve madde ile suretten meydana gelen cisme de cevher demiştir.

Aristo felsefesinde cevher kelimesinin taşıdığı bu anlamlar İslâm düşüncesinde de çoğunlukla tekrar edilmiş-

tir.[252] Ancak Aristo felsefesinde cevherin farklı kullanımının getirdiği bazı karışıklıklar da İslâm filozofları tarafından netliğe kavuşturulmak istenmiştir.

Zat deyiminin mantıki anlamı bir yana- çünkü bu deyim zati (essentiel) ve 'arazî (accidential) bölümlerinde hemen bütün İslâmî mantık araştırmalarında öncelenmiştir- metafizik anlamda ise, İslâm düşüncesinde çok sık görülen bir kavramdır.

Zat ve mahiyet vücuddan önce gelir. Başka bir deyimle: Herhangi bir nesne fiilen vücuda gelmezden önce onun zat ve mahiyeti tasavvur halindedir. Cürcani'nin ifadesiyle "zat, bir şeyin ta kendisidir".[253]

İbn Sinâ zat kelimesini ifade eden on anlamdaş kelime kullanır: Bunlar, zat, şey'iyyet, mahiyet, hakikat, suret, ayn, hüviyet, enniye, tab' ve tabiat'dır.[254] Bilindiği gibi İbn Sinâ'ya göre Allah'ta zat-varlık ayırımı olmayıp, O'nun varlığı zâtının aynıdır.[255] Bu ayrılık ancak Allah'tan başka varlıklar için sözkonusudur. Allah'tan başka bütün varlık-

---

252 Mesela Tehânevî cevheri, "kadim olsun, hâdis olsun kendi başına bulunabilen varlık" şeklinde tanımlamaktadır. (*Keşşâf* , "cevher", mad.); Cürcânî ise "ayanla ilgisi itibariyle bir mevzuda bulunmayan mahiyet" şeklinde benzer bir tanım yapmaktadır. (*Ta'rifat*, ""Cevher" mad.) Kendisine kadar yapılmış cevher tasniflerini şemalaştıran Cürcânî'ye göre cevher önce maddeden mücerret olan ve olmayan şeklinde iki ana gruba ayrılır. "Madde ve suretin terkip edilmiş hali" demek olan cisim ile bu terkibi oluşturan madde ve suret mücerret olmayan cevherler sınıfındandır. Maddeden mücerret olan cevherler ise akıl ve nefistir.

Gazali tarafından cisim, madde, suret, nefis ve akıl şekline beşe ayrılan cevher türleri (*Makâsidü'l-Felâsife*, 72) İslâm felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluşturmaktadır. Ancak bu şemaya ulaşılırken her filozof kavrama değişik açılardan yaklaşmıştır. Mesela Kindiî fizik alemdeki oluş ve bozuluşu açıklamak üzere bu kavramı tahlil etmiş ve bu alemdeki değişmeleri cevher ve onun mukabili olan araza ait değişiklikler şeklinde tasnif etmiştir (*Resâil*, 216,217).

253 Cürcânî, *at- Ta'rifat*, 73

254 Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 31

255 *K.eş- Şifâ*, İlâhiyyât II, neşr. M.Y. Musa, S. Dünya ve Sa'îd Zâyid, (Kahire 1380/1960) 344; M. Dağ, *Cüveyni'nin Allah ve Alem Görüşü*, 21

larda varlık, bir şeyin zatına ilave edilen özel türden bir arazdır.[256] Aristo ise İbn Sinâ'ya temel teşkil edecek mantıki bir zat- varlık ayırımından söz etmekte ise de[257], gerçekte varlığın zattan ayrı olamıyacağını ileri sürüyor.[258]

Nesefî'de, filozoflarda olduğu gibi, mantıki bir ayırıma dayanan zat ve varlık ayırımı yoktur. Nesefî nefs, zat ve varlık'ı aynı anlamlarda kullanmaktadır.[259] Yine bazı kelamcılar zat ile varlığın aynı şey olduğunu zat ve varlık derken, ister mantıki olsun isterse ontolojik olsun, iki ayrı varlıktan bahsetmenin mümkün olmadığını söylerler. Örneğin, Eş'ari kelamcısı Cüveynî mantıki bir ayırıma dayanan zat ve varlık ayırımını reddeder. Cüveyni'ye göre, varlık bir sıfat olmayıp, zatın kendisidir; varlık tahayyüz (yer kaplama) gibi cevherin zatına katılmış bir sıfat olmayıp, cevherin kendisidir; varlığı bilmek zatı bilmektir.

Şu halde metafizik anlamda varlık'ın temel'ini teşkil eden zât, varlık'a yapay ve zamansal olarak erişen taayyünlere bir karşılıktan ibarettir. Zat cevherden sırf soyut olmasıyla, vücuttan da saf anlamda ideal olmasıyla ayrılmaktadır.

---

256 Bu konuda bak. *K. en- Necât*, 9-10,338; Fazlur Rahman, Essence and Existence in Avicenna, *Medieval and Renaissance Studies* içinde, IV,1-16 (1958)

257 Aristo, *Anal. Post.*, 92b, 8-11

258 Bak. *Metaphysics*, VI,1, 1028 b, III, 2, 1003 b; karşıl., Etien Gilson, *Being and Some Philosophers*, (Toronto,1952) 52.

259 Nesefi, *Bahru'l- Kelâm*, 20

BÖLÜM V

YARATMA PROBLEMİ

Allah-alem ilişkisinde en çok tartışılan konu, şüphesiz, yaratma problemidir. Konuyu biz üç ana başlık altında ele alacağız. Bunlardan **birincisi** yaratmaya dair yaklaşımlar, **ikincisi** yaratmada sıfatların rolü problemi, **üçüncüsü** ise Nesefî'nin büyük önem verdiği ve hemen hemen her klasik kelam kitabında yer alan **tekvin** meselesidir.

A- YARATMAYA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

1.Fâil ve Neden (İllet) Kavramları

Kelamcılara göre fâil, irade ve bilgi sahibi varlığa verilecek isimdir. Bu sebeple sadece canlı varlıklara atfedilebilir. Filozofların fâil terimini Tanrı için kullanmaları, kelamcılara göre, yanlıştır. Zira filozoflara göre Tanrı zorunlu olarak yaratır ve iradesi yoktur. Güneş nasıl ışınlarının yayılmasına, ateş ısıtıcılığına engel olamıyorsa aynı şekilde Tanrı da kendisinden alemin çıkmasına engel olamaz. Zira güneş, ışınların yayılmasını gerekli kıldığı gibi Tanrı'nın

cevheri de eşyanın varlığa çıkmasını gerekli kılmaktadır.[260]

Buna karşılık filozoflar fâil ile illet kelimelerinin eşanlamlı olarak kullanıldığını söylerler. İradi veya doğal olarak ortaya çıkan herhangi bir şey için bu iki ifade de kullanılabilir. Onlara göre, iradi fâil demek totoloji değildir ve aynı şekilde gayr-ı iradi fâil demek de bir çelişki doğurmaz. Ateşin yakması, soğuğun dondurması örnekleri, filozoflar tarafından cansız nesnelere de failliğin atfedildiğini göstermek için verilir. Fakat kelamcılar, özellikle de Gazalî bunların mecazi olarak kullanıldığını ifade eder.[261]

Gazalî '**fâil**'in '**sebep=illet**'le özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Gazalî her ne kadar *Tehafüt'* de hiç bir düşünce ekolüne mensup olmadığını söylese de[262] Allah'ı neden (illet) olarak nitelendirmeme konusunda genel Eş'arî düşüncesini paylaşmaktadır. Zira Eş'arilere göre Allah 'illet' değil 'fail'dir. Fâil herhangi bir zorunluluk sebebiyle yaratmaz. Yine tabiatı icabı (bi't-tab') da yaratmaz. Bunlara göre ilahi fiillerdeki çeşitlilik ve zaman içindeki belirlenmeleri bir iradenin varlığını göstermektedir.[263]

Eş'arilerin bu konudaki duyarlılıkları sadece Meşşai filozofların bu görüşleri savunmalarından değil, aynı zamanda rakipleri Mutezileden de bir çok kelamcının aynı görüşleri paylaşmalarından kaynaklanmaktadır.[264] Örneğin yine Eş'ariyeye mensup bir kelamcı olan Bakıllanî *Temhid* 'de dünyanın ezelî olamıyacağını canlı, irade eden,

---

260 Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* 168-69; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam,* 306

261 M.Marmura, *The Conflict over..*14

262 M. Marmura, age, 13

263 Gazalî, *el-İktisad, 65*

264 Bkz. İbn Hazm, *Kitâbü'l-Fasl,* [5 Cilt], III,55,58

bilen bir faile muhtaç olduğunu söyler ve ısrarla Allah'ın mahiyetinden kaynaklanan bir zorunlulukla akt'ta bulunmasının sözkonusu olmadığını söyler.[265] Gazalî *Tehafüt*'ün üçüncü tartışmasında fail'le 'illet'i karıştırdıklarını iddia ederek filozofları suçlamaktadır.

Fâil ile neden arasındaki fark konusunda Musa b. Meymun da şunları yazmaktadır: "Filozoflar Yüce Allah'a İllet-i Ula (İlk Neden) derler. Mütekellimler ise Allah'a İlk Sebep (Neden) ve İllet-i Ula demekten kaçınırlar. ...Çünkü: Eğer Allah'a illet (neden) diyecek olursak ma'lul'un (nedenli=netice) hemen varolması gerekir. Bu ise kainatın ezelî olmasına götürür. Eğer "fâil" dersek bunda mef'ulün (yapılanın) onunla beraber varolması gerekmez. Çünkü "fâil" bazan yaptığı işten önce bulunabilir, derler. Bu söz kuvve halinde olan ile fiil halinde olanın arasında fark görmeyenin sözüdür. Bizim bildiğimize göre illet ile fâil arasında bu anlamda fark yoktur. "İllet"i kuvve halinde kabul ettiğimiz zaman o da ma'lul'den önce bulunur. Ama fiil halinde illet olursa o zaman ma'lul'un varolması zorunlu olur. Aynı şekilde "Fâil" fiil halinde fâil olarak kabul edilerse, onun mefulünün varlığına zorunlu olarak hükmedilir. Nitekim usta evi yapmadan önce fiil halinde (bilfiil) usta olmayıp kuvve halinde (bilkuvve) ustadır.[266]

Filozoflar, ister ihtiyari olsun isterse tabiî, kendi dışında başka bir şeyin varlığına sebep olan şeyi illet=fâil olarak isimlendirmişlerdir. Ateş yakıyorsa, yakma fiilinin faili ateştir. Zira insanlar 'ateş yakıcıdır' ifadesiyle bunu dilde zaten kullanmaktadırlar. Ancak Gazalî'de yakıcı olma niteli-

---

265 Bakıllanî, *et-Temhîd*, neşr. M. M. Hudayrî ve A. Ebu Rîde (Kahire 1947) 44, 47-48

266 *Delâletü'l-Hâirîn*, fasıl 69, 174

ğinin ateşe mecazi anlamda atfedildiğini söyleyerek, yakma işinde gerçek failin Allah olduğunu söyler ve filozoflara itirazda bulunur. Örneğin, bir adamın bir başkasını ateşe atarak yakması durumunda kimse ateşin adamı öldürdüğünü söylemez. Öldürme fiili bu işi yapana atfedilir. Ateş sadece aracı bir illettir; fâil ise öldüren adamdır.[267] Farabi de ateşin mutlak anlamda yakıcı olmadığını söyleyerek[268] tabiat kanunlarının zorunsuzluğuna gitmektedir. Bu onun olurlu (mümkün) varlıklarda zorunluluğun olamıyacağı görüşünden kaynaklanmaktadır.

Görüldüğü gibi fail ve illet konusundaki yaklaşımlarında filozoflar ve kelamcılar, herhangi bir iddiayı delillendirmede sıkça başvurulan ve Nesefî'nin semantik yaklaşımıyla bir ölçüde sistemleştirdiği '**dildeki kullanımdan hareket etme**' metodunu kullanmaktadırlar.

Kelamcılara göre, filozofların fiil görüşü kabul edilirse Allah-alem ilişkisi bir Yaratan-yaratılan ilişkisi olamıyacaktır. Başka bir ifadeyle dünya Allah'ın fiili olamıyacaktır. Allah'ın fiili yoktan yaratmadır (ihdas). Fiilin anlamı budur. Ama filozoflar dünyayı ezelî kabul ediyorlar. Ezelî olarak varolan, yokluktan sonra (ba'de'l-adem) meydana getirilemez. O halde filozoflardaki Tanrı-alem ilişkisi, bir Yaratan-yaratılan ilişkisi değil Neden-nedenli ilişkisi olarak nitelenmelidir.

Kelamcıların, filozofların dünyayı ezeli olarak kabul ettikleri yolundaki iddiaları doğru değildir. Bu Gazali'nin

---

267 Eşyaya faillik atfedip atfetmeme problemi Mutezileyle ortaya çıkmıştır. Bir adam başkasına okla saldırırsa, başlangıçta fiil tamamen insana aittir, ancak daha sonra ok tabii kanunlara tabidir. Okun uçuşu hala insanın fiili midir? Kelamda **tevellüd** olarak terminolojik bir nitelik kazanan bu problemin detaylı ele alınışı için bkz. Majid Fakhry, "The Mu'tazilite View of Free Will", *The Muslim World*, XLIII, 2 (Nisan 1953), 95-109.

268 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina....*, 92

bu yolda açtığı çığırın takibinden başka bir şey değildir. Kelamcılar ezelde yaratmayla, yaratılan şeyin ezeli olması arasında ayırım yapmıyorlar. Oysa yaratmanın ezelde gerçekleşmiş olması, yani Yaratan ile yaratılan arasına zamanın girmemiş olması, yaratılan şeyin ezeli olmasını gerektirmez.

Fâil'in en önemli niteliğinin iradi hareketi olması sebebiyle, Allah'ın fâilliğinin irade sıfatının algılanış biçimiyle doğrudan ilişkisi vardır. Özellikle kozmolojik (oluş=alem delili) delil üzerinde duran kelamcılar, '**mürîd**' ve '**müreccih**' bir varlığı gerektirdiği için alemi sözkonusu ettikleri her yerde iradesiyle hareket eden bir faili de ele almışlardır. Zira hem varlığı hem de yokluğu 'mümkün' olan bir şeyin varolabilmesi için varlık imkanının **tercih**, belli bir zamanda varlığa çıkışının da **tahsis** edilmesi gereklidir. Bu tercih ve tahsis de ancak bu tahsis anını bilen ve o anda harekette bulunmayı dileyen mürîd (irade sahibi) bir Tanrı'nın varlığıyla izah edilebilir.

Zaman içinde yoktan yaratmayı kabul eden düşünürlerin dışında yaratmayı illet-ma'lul ilişkisi içinde ele alan filozoflar irade sıfatı üzerinde fazla durmamışlardır. İllet-ma'lul ilişkisinde iradenin işaret edilebilecek rolü, şayet varsa, bu sürecin gerçekleşmesine Allah'ın muhalefet etmemesi yani rıza göstermesidir.

Dolayısıyla filozoflarda irade, rıza'ya dönüşmektedir. Mutlak anlamda iradeye sahip olmadığı için filozofların tasavvur ettikleri Tanrı, kelamcılar tarafından gerçek anlamda '**fail**' değil bir '**illet**'tir. Onun için Allah'a fâil demeleri Gazalî tarafından tenkit edilmiştir.[269] Tabi buna karşı-

269 Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Üçüncü tartışma.

lık filozoflar da ister iradi davransın, isterse mahiyeti icabı zorunlu olarak harekette bulunsun, kendisinden fiil sadır olana hem **fâil** hem de **illet** denilebileceğini söyleyerek bu iki terimi eşanlamlı olarak kullanmışlardır.[270]

Ancak burada özellikle Farabî'nin sudur sürecinde Allah'ın iradesi üzerinde yaptığı vurguya dikkat çekmek gerekmektedir. Bilindiği gibi, Farabînin alemin yaratılışı bağlamında gündeme getirdiği sudur nazariyesindeki zorunluluğun, Allah'ın iradesine bir zorunluluk yüklediği iddiaları vardır. Bunlara göre Allah sudurun işleyişinde muhayyer değildir, alemin yaratılışı Allah'ın iradesiyle olmamıştır.[271] Oysa Farabî'nin sudur nazariyesindeki zorunluluk, fiili bir zorunluluk değil mantıki bir zorunluluktur ve bu zorunluluk Allah'da değil yaratılmış varlıktadır. Bu varlık varolmamazlık edemez. Yoksa Allah istese de istemese de alem ondan sudur edecek anlamında değildir. Zira Farabî Allah'ın rızası ve iradesi olmadan hiç bir şeyin gerçekleşmiyeceğini ifade etmiştir.[272] Alemin yaratılışını anlatırken Farabî aynen şu ifadeleri kullanmaktadır:"Yüce Allah eşyanın zuhurunu ve gayb aleminden şehadet alemine intikalini irade ettiği zaman, nefse hayırlarını ve şerlerini ilham etmiş; nefsin iradesi, Yüce Tanrı'nın iradesiyle ve ona verdiği tabiatla harekete gelmiştir.[273] Bu ifade alemin yaratılışında Allah'ın iradesinin sözkonusu olduğunu açıkça göstermektedir.

Bir çok filozofun irade sıfatı üzerinde fazla durmayışlarının bir diğer sebebi de, Allah'ın ilmiyle ilgili görüşle-

---

270 M. Marmura, *The Conflict Over...*, 14

271 Cemil Saliba, *Tarihü'l-Felsefeti'l- Arabiyye* (Beyrut 1981) 150

272 Farabî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 58

273 Farabî, *Kitâbu Makâlât er-Refî'a fi Usûl-i İlmi't-Tabîa*, Türkçesi ile birlikte nşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten*, XV, 57 (Ocak 1951) 93, 113

riydi. Zira onlara göre Allah'ın bilmesi yaratmasıydı. Bilme hemen objesini varkılıyordu. Ayriyeten bir irade ve kudret sıfatına gerek kalmıyordu. Onlara göre Allah, adeta bir mühendis gibi evvela düşünür, tasavvur eder. O'nun bu tasavvuru, bilmesidir. Bu yaratıcı bilme, taalluk ettiği şeyi meydana getirir. Allah'ın bu bilmesine de fiili yani aktif bilme denmektedir. Bu bilme aynı zamanda akletmedir de. Akletme, filozoflara göre, yaratmadır. 'Akil (akleden), bir nesneyi (ma'kul) düşündüğü zaman onu varkılar. Bu akletme ve akledilir olma (yaratılma) sürecine, akleden varlık neyi aklettiğini bildiği için, ilim sıfatı da doğrudan katılmaktadır. Bu anlamda, özellikle Farabi ve İbn Sina'nın kullandığı bu akıl kavramı, ilim kavramıyla özdeşleşmektedir.

Böyle bir pasif irade görüşünü filozoflar yanında paylaşan kelamcılar da mevcuttur.[274]

Ancak Nesefî Allah'ın iradesinin veya kudretinin yaratma fiilini dışlayacak şekilde bir anlamda kullanılmasını reddeder. Şayet Allah'ın kudreti bütün makdurata taalluk edecekse, o zaman halk ve icad fiillerinin ne anlamı kalır. Bir anlam ifade etmeyen başka bir ifadeyle varlığı ve yokluğu birbirine denk olan fiillerin ispatı onların nefyi gibidir ve bunları Allah'a atfetmek caiz değildir.[275]

İrade sıfatı ve fâil niteliği, Allah-âlem ilişkisi konusunda şu sorunlarla ilgili olarak gündeme gelmektedir:

1.Her yönden mükemmel olan ve fiilde bulunması hiç bir şekilde engellenmeyen Allah ezelîyette neden fiilde bulunmamıştır?

---

274 Gazalî, *el-İktisad...*, (Türk.) 75
275 Nesefî,age, I,410

2.Şayet Allah hususi bir zamanda harekette bulunmuşsa, neden bu zamandan önce veya sonra değil de özellikle o anda fiilde bulunmuştur?

3.Allah âlemi neden sahip olduğu özel bir sıfatla yaratır?

İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinde pek tartışılmayan bu sorular ilk üç yüz yıldan sonra tartışılmış ve harekette bulunan failin niteliği üzerinde yoğunlaşılmıştır. İlk yapılan şey **fâil-i muhtâr** (fiilini seçen ve farklı fiiller işleme gücünde olan) ile **faili matbu'** (tek bir tür fiil yapma yeteneğinde olan, örneğin ateşin sadece yakma fiili niteliğine sahip olması gibi, ya da hemen fiilini meydana getirmek zorunda olan fail) arasında bir ayırıma gitmek olmuştur. Buna ek olarak ikinci örnekteki gibi cansızların sebep oldukları eylemlerde bunların **fâil** mi yoksa **illet** olarak mı isimlendirilmeleri gerektiği konusunda da filozoflarla kelamcılar arasında tartışmalar olmuştur.

Aynı şekilde, örneğin, Aristo'nun tesbit ettiği dört sebepten ikisine (gaye ve fâil) **neden**, diğer ikisine (maddi ve şekilsel) de **sebep** denmektedir.[276]

Allah'ın hür bir fâil olduğunu Ebu Hanife Kur'an'daki benzer ifadelerden[277] hareketle, eşyanın kendi varlık sebebi olduğunu söyleyen Naturalistlere[278] karşı savunmaktaydı.

Bu tartışmalarda kullanılan anahtar kavramlardan birisi 'illetdi. Eş'arinin verdiği malumata göre[279] Mutezile **illet'i** iki anlamda kullanıyordu. 1.Her zaman sonucuyla birlikte

---

276 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina...*, 91

277 En'am 6: 102; Ra'd 13: 16; Hûd 11: 4; Rûm 30: 40

278 Naturalistler, (Ehlü't-Tebâ'i') çok geniş bir kullanım alanına sahiptir. En temel anlamıyla naturalist dört temel elementi esas kabul eden (su, hava, ateş ve toprak) ve bunlardan birini dünyanın temeline yerleştiren kişiye denmekteydi.

279 *Makâlât*, II,391

var olan illet, yumrukla birlikte acının hissedilmesi gibi. 2.Sonucundan önce varolan hür illet (Bu görüş Nazzam, el-İskafî ve Cübbaî'ye aittir).

İllet'i sonucundan önce kabul eden görüşlere göre Allah'a illet demek caizdir. Ancak illet'in herhangi bir iradeye sahip olmadığını söyleyerek Gazalî bu görüşü daha sonra *Tehafüt*'ün üçüncü bölümünde illet ve fâil meselesini tartışırken reddedecektir.

Dördüncü asırdan sonra gelen kelamcılar **hür fail**'in şu nitelikleri kendinde taşıması noktasında müttefiktirler : **a**-Hür fâil objesine bitişmemelidir, b- Farklı fiillerin faili olmalıdır, c- Fiilde bulunup bulunmama seçimine sahip olmalıdır.[280]

Farabî ve İhvan-ı Safâ'yla başlayarak filozoflar **hür fâil** ile **tabiî fâil** arasındaki ayırımı üçüncü şıkla sınırladılar. Yani hür fâil istediği gibi ya fiilde bulunur ya da bulunmaz; fakat bundan onun ezelîyette fiilde bulunmamayı irade etmek zorunda olduğu anlamı çıkmaz. Bu noktada failin **tâm** mı yoksa **nâkıs** mı olduğu tartışılmaktadır; şâyet tâm ise, ister hür isterse tabiî fâil olsun, fiili de kendisiyle eş zamanlı olarak çıkmalıdır.[281] Halk-mahluk veya tekvîn-mükevven ilişkisinde göreceğimiz gibi Nesefî'nin itirazları bu noktaya yönelecektir.

Başta Nesefî olmak üzere kelamcılar Allah'ın fiilde bulunmak zorunda olan tabii bir fâil olarak nitelenmesine itiraz etmişlerdir. Allah her hangi bir fiil yapmadan da va-

280 el-Hayyat, *el-İntisâr*, 39
281 Hüsam Alusi, *The Problem of Creation...*, 228

rolabilir, başka bir deyişle O'nun varlığı zorunlu olarak fiilde bulunmasını gerektirmez. Allah fiilde bulunmadan önce neden pasif haldeydi? gibi sorulara da O'nun hür olduğunu ve istediği zaman fiilde bulunma niteliğine sahip olduğunu söyleyerek cevap verirler. Allah'ın iradesi konusundaki spekülasyonların hangi amaçlara yönelik olduğunu keşfetmek için, **ilahi fiilin işleyiş sürecine ilahi iradenin nasıl bir etkide bulunduğu**nun netliğe kavuşturulması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır ki bu noktada irade, bir yandan Allah'ın ilmiyle diğer yandan da yaratılan nesneyle ilgilidir.

2.Yoktan Yaratma

Düşünürlerin alemin kendisinden yaratıldığı bir kavrama (yokluk, şey, vs.) daha doğrusu yaratma anlayışına gelmelerine kadar epeyce sürenin geçmesi gerekiyordu.

Bilindiği üzere ilk Yunan felsefesinde, âlemin, önce, kendi kendine varolduğu düşünülmüştü. Bunu takiben Yunan filozofları, ilk önceleri, varlığın maddi prensibini suda, havada ve ateşte araştırmışlar, daha sonra harekete getiren ilke olarak (kaos ve aşk) belirlenmişti. Bunu takiben suret veren prensip (Sâni) Anaksagoras tarafından (Nous) olarak ifadelendirilmişti. Nous yani akıl prensibi Sokrates ve Eflatun tarafından, adım adım maddeden koparılmış ve Aristo ile de maddeden büsbütün ayırdedilmişti. Ancak bu ilke, suret veren (Sani) prensibe bağlı kalmakta devam

ediyordu. Artık, kainatın pasif prensibi, Kaos[282] veya cisim halindeki bütün cevherlerin tam bir karışımı veya külçesi olmayıp, sınırı olmayan ve vasıfları belirsiz bir arı kuvveden (Heyuladan) ibaret kalmış, hatta Eflatun buna (Lavücud=Varlığı olmayan) demişti. Yaratmak ilkesine gelebilmek için, bu izafi Lavücudu mutlak Lavücud haline getirmek ve bu suretle büsbütün kaldırıvermekten başka yapacak bir şey kalmıyordu. O halde Eflatun'un ilahi suret veren (Sani')i, bir mimardır. İlahi dinlerin ilahı ise yaratıcıdır.

Kendisine sıfatları mutlak formuyla izafe ettiğimiz Tanrı kendi dışında hiç bir maddi ya da manevi prensibe bağlı kalmadan ve onlara muhtaç olmadan alemi yoktan yaratma gücündedir. Bunun nasıl olduğunun izah edilememesi, bazı filozof (Kant, Saint Thomas) ve kelamcılarca

---

282 [*Kaos kelimesi karanlık ve gece manasına gelmektedir. Bu görüşün tabiatçılar tarafından benimsendiğini Aristo ifade etmektedir. Bu (Karanlık) nazariyesi, temsili olduğu için, farklı şekillerde izah edilebilirse de bunda bilhassa anlaşılan (Yokluk)dur. Her varlıkta bir parlak görünüş ve aydınlık mutklaka bulunur. Tam bir karanlık yokluk demektir. Ancak bunda iki mana bulunabilir. Biri, kendi kendine çıkmak, diğeri de bir başkası tarafından çıkarılmaktır. Yunan efsaneleri birinci hale ait gibi görünüyor. Fakat, çıkışın (aşk) sayesinde olması kaydı ile ikinci hali hatırlatıyor. Şüphe yok ki, birinci hal, yani karanlıktan kendi kendine çıkmak imkansızdır.. Çünkü, meydana gelmek, meydana getirensiz olmaz. İkinci hal ise, bütün semavi dinlerin kabul ettiği yöndür]

Öte yandan yaratmayla ilgili olarak İslâm düşüncesinde geçen **'amâ'** kavramı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu 'amâ' Allah'ın yaratma aktına başlamadan önce önünde bulduğu karanlık bir duman olarak nitelenir. Bu kavrama Nicholson 'salt imkan (potentiality)' anlamı vermektedir (R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (Cambridge 1921), 97). Şah Veliyyullah aynı kelimeye bütün tinsel (maddi olmayan) formları alma gücünde olan **'ezeli maddenin dünyası'** anlamını vermektedir (Bk . J.M.S. Baljon, Shah Wali Allah's Terminology of Creation, *'Actes du 8 me Congres de l'UEAL"* 17. Allah-alem ilişkisini yoktan yaratma, bir anlamda ikilik (bir yanda Tanrı, diğer tarafta da alem) şeklinde kabul etmeyip de vahdet-i vücud'u benimseyen filozoflarda **'ama** kelimesi daha farklı bir anlam kazanmaktadır. İbn Arabî, bu kelimeyi; Allah'ın vücûduyla varoluşsal ve yaratmadan önceki halini yani Allah'ın bilkuvveden bilfiil haline geçmezliğini ve zatını ifade ettiğini söylemektedir. İbn Arabî, *Fusûs el-Hikem*, neşr. Ebu'l- 'Alâ Affifi (Mısır 1946), 111 Yine bkz. Dr. Mehmet Bayraktar, İbn al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme, *AÜİF*, XXV, 349

(Musa b. Meymun) çözülemez bir metafiziksel bilmece (aporia) olarak nitelenmesi bu gerçeği hiç bir zaman değiştirmez.[283]

Bir monoteist, yaratmayı kabul etmeden ne varlıkların kaynağını ve varoluş tarzını açıklayabilir ne de Tanrı'yı izah edebilir. Dolayısıyla yaratma, evreni izah etme aktımızın da dayanması gereken bir hipotezdir. Yaratmanın gerçekliği, Tanrı'nın hareketsiz bir cevher olmadığını, tersine özü itibariyle özgür ve bilen bir fâil olduğunu ortaya koyar. Öbür taraftan yaratma fikri, evrenin, Tanrı'nın bir parçası veya O'nun sıfatlarının ve tavırlarının bir bütünü olmasını da dışta bırakır.

Yaratma doktrini zaman, mekan, enerji, madde, hayat ve insanlardan oluşan kainatın mutlak olarak sadece Allah'ın hür iradesine bağlı olduğunu varsayar. İlahi yaratmada iradilik geleneksel olarak *yoktan yaratma* doktriniyle ifade edilmiştir. Yoktan yaratma doktrini öncelikle Helenistik dünyada çok yaygın olan *dualist* görüşe karşı ge-

---

283 Alemin başlangıcı olup olmadığı konusunda bilinemezci (agnostik) bir tutum içinde bulunanların tutumlarına örnek olmak üzere Kant'ın fikrini şöylece özetlemek mümkündür: Bilgi alemin mekanda sonlu mu sonsuz mu olduğuna karar vermeye kalkınca, düşünce her iki tahmine de karşı çıkmaktadır. Herhangi bir sınırın ötesinde, daha öte bir şeyi kavramaya itiliyoruz durmadan. Bununla birlikte, sonsuzluğun kendisi kavranamaz. Peki dünyanın zaman içinde bir başlangıcı var mıydı? Sonrasızlığı kavrayamayız, ama geçmişteki bir noktayı da, o noktadan önce bir şeyin varolduğunu o anda duymadan kavrayamayız. Yoksa bilimin incelediği şu nedenler zincirinin bir başlangıcı, bir İlk Nedeni var mıdır? Vardır, çünkü sonsuz zincir kavranamaz. Yoktur, çünkü nedeni olmayan Neden de kavranamaz. Peki düşüncenin bu çıkmaz yollarından çıkış yok mudur? Vardır, diyor Kant. Eğer zaman, mekan ve nedenin, hoyatın örümcek ağı ve yapısı olduğu için, bütün yaşantılarımıza girmesi gereken algılama halleri (modus'ları) olduğunu hatırlarsak...Bu çıkmazların meydana gelmesine sebep; zaman, mekan ve neden gibi algılamayla ilgili olmayan dış nesneler gibi olduğunu sanmamızdır. Zaman, mekan ve neden terimleriyle yorumlamayacağımız hiç bir yaşantımız olmayacaktır. Ama bunların nesneler olmayıp yorum ve anlayış biçimleri olduğunu unutursak, hiç bir felsefemiz de olamaz. (Will Durant, *Felsefe Kılavuzu* , Çev. Ender Gürol (İstanbul 1973) 239

liştirilmiştir.[284] Bu dualist görüş iki temel prensipten hareket ediyordu. Bu prensiplerden ikisi de birbirine denk ve ezelîydiler. Bunlardan biri form diğer adıyla ideaydı. Diğeri ise formunu bu prensipten alan pasif maddi prensipti. Dualist görüşte yaratma insanın verili bir maddeden bir şey meydana getirmesi anlamında kullanılmıştır.

Bu doktrin iki yönden dinin yaratma anlayışıyla çatışmaktadır: İlk olarak, Allah'ın hakim ve mutlak kudret sahibi olmasıyla çatışır. Zira buna göre Allah sadece kendi kendine yeter olan ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olan iki ezelî prensipten birisiydi. Bu şekilde dualist görüşte Allah her zaman başka bir ilkeyle sınırlanmaktadır. Böyle bir kabullenmede Allah'ın kendisiyle ezelî olan bir başka maddenin Rabbi olamıyacağı iddia edilmiştir.[285]

İkinci olarak, bir prensibi ilahi diğerini maddi olarak algılayan *dualizm* bütün iyiliklerin ilahi prensipten kötülüklerin de maddi perensipten geldiğine dair **ahlâkî bir dualizm** de yaratmaktadır. Ezelî bir kötülük kaynağına karşı mücadele etmenin faydasızlığı da Helen dünyasında insanları pesimistik bir dünya görüşüne itmiştir.

Bu sakıncalarından dolayı Allah'ın alemi kendisinden meydana getirdiği ezelî bir maddenin varlığı reddedilmiştir.

Yoktan yaratma görüşünün kendisine karşı formüle edildiği bir başka düşünce de *monist* ya da *panteist* görüş idi. Monism yaratmanın ne ezelî bir maddeden ne de yoktan meydana geldiğini tersine Allah'tan kaynaklandığını iddia eder. Buradaki yaratma hayvanların üremesi veya

284 Owen Thomas, *Inroduction To Theology* (USA 1983) 99
285 O. Thomas, agy

bir kandilden ışığın yayılması veya gözeden suyun kaynaması şeklinde anlaşılmıştır.

Bu görüş de Allah ve alem hakkındaki bazı dini kabullerle çelişmektedir. İlk olarak varlıkların kendilerinde ilahi bir prensip taşıdıklarını varsaymaktadır. İkinci olarak bu görüş, sonlu varlıkların hayal olduklarını iddia eder ve varlıkların ilahi olanla birleştikleri ölçüde bir gerçekliğe sahip olacaklarını söyler. Tanrı olmayan ne iyidir ne de kötü. Eşya bireyselleştikçe ve sonlulaştıkça tek ve sonsuz olan İlahi varlıktan da uzaklaşmış olur. Böylece sonlu şeylerin esasen mükemmellikten şerre doğru bir kayış gösterdikleri kabul edilir ve kurtuluşun bireyin kendi benliğini kaybetmesiyle elde edilebileceği iddia edilir.

Bu sakıncalarından dolayı İslâm kelamcıları yoktan yaratma ya da benzer bir ifadeyle yokluktan sonra yaratma doktrinini geliştirmişlerdir. Aynı şekilde hıristiyan kelamında S.Augustine şunu formüle etmiştir: *"Non de deo, sed ex nihilo"* (Yaratma Tanrı'dan değil, yoktan meydana gelmiştir).

Yaratma normal olarak üç şeyi öngörür: 1.Plan veya gaye, 2.Bir metod ve icra aleti, 3.Plan ya da taslak ışığında aletle yeniden işlenecek veya şekillendirilecek önceden mevcut olan bir madde ya da materyal.

Biz Tanrı'dan dünyanın yaratıcısı olarak bahsederken plan veya gaye kavramlarında bir problem çıkmaz. Ancak alet ve madde ya da malzeme konularında problem çıkmaktadır. Felsefe ve kelam tarihinde Tanrı'nın alemi kendisinden yarattığı bir maddenin varlığı ve niteliğinin yanında, yoktan yarattığının varsayılması durumunda bile bu 'yok' denen şeyin niteliği ve hatta onun 'şey' olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı hususunda derin münakaşa-

lar yapılagelmiştir. Yoktan yaratma anlayışı, mantıki tahlillerle açıklanmak ve temellendirilmek istenirken, çıkış noktası olan şu sorular sorulmaktadır. Allah kainatı yoktan mı yarattı? Yok iken mi yarattı? Birinci soru 'Ma'dum' meselesini gündeme getirmektedir. Zira bu soruda 'yok'un bir şey olup olmadığı tartışılmaktadır.

Kelamcılar Tanrı'nın dünyayı yoktan yarattığını kabul etmektedirler. Öte yandan, insan tecrübesine göre yoktan yaratma veya birşey meydana getirme mümkün görünmemektedir. Bu, 'yoktan yok doğar' (ex nihilo nihil) yani yoktan hiç bir şey meydana gelmez şeklinde Yunan felsefesinin bir önkabulü olarak da ifadelendirilmişti. O halde yoktan yaratma nasıl anlaşılmalıdır?

Ancak kabul edilen bu prensiple ilgili olarak şunu söylemek gerekir: Doğmak pasif, yaratma ise aktif bir iştir. Dolayısıyla doğma ile yaratma arasında bir nitelik farkı vardır. Yoktan hiç bir şey kendi kendine meydana gelmez, ama yoktan bir şey meydana getirilebilir, yaratılabilir.

"Allah alemi yoktan yaratmıştır" görüşü, kelamcılar tarafından temellendirilirken **atom, yer kaplama** (tahayyüz) ve **boşluk** kavramlarından kalkılarak **yokluk** kavramına ulaşılmaktadır. Kelamcılar duyulur dünyadan aşkın aleme, atom ve boşluk kavramları ile geçiyorlar. Atom ve boşluk ile alemin sonradan meydana geldiğini, alemin sonradan meydana gelmiş olması ile Yaratıcının varlığını ve alemin sonradan yaratılmış olduğunu ispat etmiş oluyorlar. Çünkü atomlar yer kaplarlar. Yer kaplama ise boşluktur; boşluk ise yokluk(adem)tur. Şu halde atomun kapladığı boş mekan yokluk oluyor. Böylece de atomun yokluktan bağımsız olması mümkün olamıyor. Atom daima boş mekana muhtaçtır. Atomun

muhtaç olduğu boş mekan, yani yokluk (adem), atomdan öncedir. Öyle ise eşyanın ilk maddesi olan atomlar, yoktan meydana gelmiştir.[286]

Kelamcıların kendinden varlığın meydana getirildiği bu yokluk (nihilo) fikri Parmenide'nin yokluk görüşüne benzer. Parmenide hareketi açıklamak için atomların arasında bir nevi yokluk olan "boşluk" tasarlamıştı. Kelamcılar bu teoriyi benimsediler ve yoktan varlığı açıklamak için kullandılar.

Alemin temeli olan atomlar yoktan meydana getirildikleri için, bir bütün olarak alem de yoktan yaratılmıştır. Yani alem hem cüzleriyle hem de bütünüyle yoktan yaratılmıştır. Kelamcılar alemin her cüzüyle yaratılmış olduğunu, özellikle ezeli heyula fikrini reddetmek için vurgularlar. Zira bu durumda heyula da alemin cüzleri içine girmiş olmaktadır.

Çağımız bilim adamlarından Carl Sagan ise, atomların boşlukta olduklarını değil de boşluktan ibaret olduklarını söyleyerek hemen hemen aynı şeyi dile getirmektedir.[287] Çünkü ona göre madde yoktur. Madde dediğimiz varlık, elektrik enerjisinden ibaret olan atomların, birşeyi o şey yapan kanunların çerçevesinde bir bileşime ulaşmasıdır. O şeye katılığı yani maddiliği veren şey, aynı elektrik yüklü atomların birbirini itmesidir.

Modern fizikin maddeyi 'bir olaylar serisi' olarak algılaması da alemin kendisinden yaratıldığı ilk şeyin maddi bir nesne olmadığını ortaya koymaktadır. Madde

---

286 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (İstanbul 1341) I,275-76
287 Carl Sagan, *Cozmos*, 239

diye algıladığımız şey, bir seri olaylar sonucunda bulunduğu forma kavuşan birimlerden oluşmaktadır.

Tek bir kalıcı varlık sandığımız bir madde parçası, tıpkı sinemada kalıcı gibi görünen nesneler gibi, gerçekte bir dizi varlıktır... Modern fizik bizlere Mach ve James'in, zihinsel ve fiziksel dünyaların "içeriğinin" birbirinin aynı olduğu yolundaki önerilerini şekillendirme olanağı veriyor.[288] Bu anlayış maddenin ezeli olmadığını, ebedi de olamıyacağını ortaya koymak için kullanılmaktadır.

Nesefî, cevher ve araz kavramlarından hareket ederek alemin hâdis olduğunu yani yoktan yaratıldığını ortaya koyarken bunu bilgi meselesiyle de ilişkilendirmektedir. Bu noktada ma'kul ve mevhum kavramları, iki anahtar terim olarak kullanılmaktadır. Ma'kul; akli delil getirilerek isbat edilmeye çalışılan şeydir. Mevhum ise; his ve duyu neticesinde elde edilir. Mevhum; algılanan şeyin suretinin, o şeyin ortadan kalkmasından sonra da zihinde devam etmesidir. Dolayısıyla algılanmayan şeyin vehmi de olamaz. Bu sebeple gayba ait unsurların bilinmesi hisle (mevhum) değil akılla olur. Bundan hareketle Nesefî alemin yoktan yaratılmasının mevhum olarak değil, ma'kul olarak kavranabileceğini söyler.[289]

Allah âlemi yoktan yaratmış ve bu yaratma işini Eflatun'un (Timeaus)da ifade ettiği, Allah'ın alemi idaresi altındaki ikinci derecedeki varlıklar vasıtasıyla yarattığı görüşünün tersine, araya başka varlıkları sokmadan doğrudan doğruya kendisi yapmıştır.

---

288 Bertrand Russel, *Sorgulayan Denemeler*, 82

289 Nesefî, age, I,99

Yaratmadan bahsederken filozoflar halk ve ibda' kelimeleri arasında ayırım yaparlar. Halk kelimesini ay altı alemdeki yaratma sürecini, ibda' kelimesini de ay üstü alemdeki yaratma sürecini ifade etmek için kullanırlar. Nesefî ise, herhangi bir özel yaratma tarzını ifade etmek üzere ibda' kelimesini kullanmaz, yaratma anlamını ifade eden tekvin, tahlik, icad, ihdas, ihtira' gibi kelimeleri de eşanlamlı olarak kullanır. Filozoflardan Farabi ve İbn Sina ibda' kelimesini örneği olmayan bir şeyi meydana getirmek, yoktan bir nesneyi varetmek anlamında kullanırlar.[290] Ancak kelimeye verdikleri bu anlamı kelamcıların kullandıkları anlamda yoktan (ex nihilo) yaratma manasında kullanmazlar. Bunun nasıl bir yoktan yaratma olduğunu Prof. Dr. H. Atay'dan takip edelim[291]: Burada İbn Sina'nın üç nokta üzerinde durduğunu belirtmek istiyoruz. a)Birinci akıl var edilmiş (mubde')dir.[292] Bu, zorunlu varlığın var etmek, tesir etmek yönünden kâinata olan önceliğini ve kâinatın kaynağı olmasını gösterir. b)Varlığından önce maddenin geçmemiş olması[293], yani yoktan var edilmesini gösterir ki, bu da İbn Sina'nın yoktan var etmeyi kabul etmesi demektir...c)İbda'dan önce zaman da geçmemiştir.[294]

Bu durumda filozofların 'zaman içinde yoktan yaratma'yı değil de, 'ezelde yoktan yaratma'yı kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Ve ezelde yoktan yaratılan şeyler de, kelamcıların zaman içinde maddi olarak meydana getirildiğini kabul ettikleri varlıklar gibi somut değil, soyut manevi

290 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabî ve ...*, 120
291 Prof. Dr. H. Atay, agy
292 İbn Sina, *İşârât*, 3, 659
293 İbn Sina, *İlâhiyât* , 2,267
294 İbn Sina, *İşârât*, III,524

varlıklardır. Filozofların bu soyut (mücerred) manevi varlıkları, ikinci adım olarak, yaratmayı değil de Allah'ın alemle olan ilişkisini izâde etmek için geliştirilen sudur nazariyesine başlangıç teşkil edeceklerdir.

İbn Sina'nın ve aynı şekilde Farabî'nin ezelde yoktan yaratma görüşleriyle sudur nazariyelerinin nasıl bir ilişki içinde olduğuna gelince: Burada Allah'dan sudur eden İlk Akl'ın 'leys (yok)'den, ondan sonra sudur süreci boyunca meydana gelen feleklerin ve onların nefislerinin 'eys (var)'den yaratılmış olduklarını kabul ettiklerini görürüz.[295]

Yukarıdaki ifadelerle yoktan yaratmayı ima eden İbn Sina, yaratmayı bir failin değil de bir illet'in[296] eseri olarak görmesiyle kelâmcıların iradî bir yaratıcı görüşlerine muhalefet etmektedir. Çünkü illette fiilin mef'ulden hemen çıkması, yani fail ve mef'ulün zamansal beraberliği bir zorunluluk iken, failde böyle bir zorunluluk yoktur. Buradaki zorunluluğun Tanrı'ya yüklenmesiyle, yaratılmış varlığa yüklenmesi arasında yapılan ayırım da 'zorunluluk' fikrinin izah edilmesini kolaylaştırmamaktadır. Zira filozoflarda Tanrı'nın fiilsiz bir halde bulunması O'na bir eksiklik getirir. Fiil halinde bulunmama imkanı gerektirir, Tanrı için ise imkan sözkonusu değildir. Tanrı tam fiildir (*actus purus*). Bu tam fiil olma hali diğer nesnelerinde varolmasına imkan sağlar. Bu da yaratmanın Allah'la birlikte, yani ezeli olmasını gerektirmektedir.

Bunun yanında Farabî de, "Yaratma bir şeyi yoktan var etmektir. Bir şeyden oluşan her nesne onu oluşturana

---

295 Dr. H. Alûsî, *Hivârun Beyne'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn*, 66

296 Her ne kadar Aristo bu illeti şuur sahibi olarak görüyorsa da iradeye sahip bir varlık olarak görmez. Bkz. Aristo, *Metaphysics*, 1072 b

dönmek üzere bozulur. Alem de yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir" diyor.[297] Yine başka bir yerde mümkün varlığı tanımlarken Farabî şunları ifade etmektedir:

"Mümkün varlığın, kendi tabiatından verilmiş bir varlığı olmadığından, var olabilmesi için Vacibü'l-Vücud olan varlığa bir var edici sebebe dayanması gerekir. Mümkün varlık kendini yokluktan varlığa getirecek bir var ediciye muhtaçtır. Mümkün varlık eksik bir varlıktır. Zira varlığı, kendi zatından değil başkasının zatındandır.[298] Bu ifadeleriyle Farabi de yoktan yaratmayı vurgulamaktadır.

Bu pasajlarda vurgulanan yoktan yaratmayla, kelamcıların kullandıkları yoktan yaratma aynı değildir. Bu ayrılık, (iradeyle ilgili olarak) kelamcılarda Yaratan ile yaratılan varlık arasında bir zamanın varlığının kabulü, filozoflarda ise bunun reddedilmesiyle en belirgin halini göstermektedir.

Yine bu ayrılık varedilenin niteliği konusunda da farklılaşmaktadır. Filozofların varedilen ilk şeyleri manevi cevherler (akıl, vs.) olarak kabul etmeleri ve bundan hareketle ilk varlık alanı olarak kevn ve fesadın söz konusu olmadığı ay-üstü alemi kabul etmeleri, sonrada buradan kevn ve fesadın hakim olduğu ay-altı aleme geçmeleri kelamcılar tarafından kabul görmez.

Biliyoruz ki Aristo metafiziği alemin ezeli olduğunu ileri sürüyordu. Halbuki Kur'an, alemin yaratılmış olduğunu söylemektedir. Aslında Kur'an İbni Sina'nın ifadesiyle "alemin hadis" olduğunu açık bir şekilde belirtmemiştir. O halde alemin yaratılmış olduğunu kabul edip, aynı za-

297 Farabî, age, 25
298 Farabî, *Daavâ Kalbiyye*, 2; *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 26, 27

manda ezeli olduğunu ileri sürmek Kur'an'a ters düşmek değildir. Fakat bu durumda mantık açısından bir çelişki sözkonusudur. Ancak yaratılmamış bir şey ezeli olacağına göre, hem ezeli olmak hem de yaratılmış olmak açık bir çelişkidir. Bu çelişki bazan şöyle giderilmeye çalışılmıştır: Kainat yaratılmıştır, ne zaman yaratıldığını sorarsak, belli bir zaman gösteremeyiz. Yaratan Allah olduğuna göre ve Allah ezeli olduğuna göre, Ezeli'nin yaratmasında zaman olamaz. Aslında ezeli olan parçalarına ayrılamaz. O halde Allah kainatı ne zaman yaratırsa yaratsın, o zaman ezeliyettir; bu da alemin ezeliyetidir.

İbn Sina'nın bu çerçevedeki görüşü, Aristo'dan aldığı illet nazariyesine dayanmaktadır. Zira bu nazariyeye göre sebep ile sonuç arasındaki bağ zorunludur. Öyle ise diyebiliriz ki, Allah varolduğundan beri kainat da vardır; yani sebep varolduğu anda sonuç da varsa, ikisi aslında eşzamanlıdır. Bu da bizi alemin ezeliyetine götürür. Bundan kurtulmanın yolu; sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu bir ilişki olmadığını kabul etmekten geçtiği kabul edilmiş ve Gazali'nin başını çektiği ve daha sonra David Hume'la Batı'da devam eden cereyan ortaya çıkmıştır.

Sebeplilik, ister Aristo'dan alındığı şekliyle sebeple sonuç arasında süre geçmemesini, isterse kelamcıların kabul ettiği şekliyle belli bir süre geçmesini içersin yaratma anlayışını ortadan kaldırmaz. Sebepliliğin kabulü, yaratma anlayışıyla değil yoktan yaratma anlayışıyla çelişmektedir.

Zira filozoflara göre, varedilen şey zamanın herhangi bir anında meydana gelmemiş, bütün zaman boyunca varolmuştur ve kendinden önce bir yokluk geçmemiştir.[299]

---

299 İbn Sina, *Necât*, 223

Bu da zaman içinde yoktan yaratma görüşüne ters düşmektedir. Ancak varlığın ezelîliği İbn Sina ve Farabi'de zat yönünden değil zaman yönündendir. Bunun dikkate alınması zorunludur. Zira Farabî dünyanın (zat yönünden) ezelîliğine inanmanın Tanrı'ya inanmakla çelişik olduğunu söylemektedir.[300]

Alemin ezeliliği ya da yaratılmışlığı problemi, filozofların zaman konusundaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Filozofların alemin ezeliliğini kabul ettikleri iddiası onların "Alemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur"[301] prensibine dayanmaktadır. Farabî şöyle diyor: Allah mürîddir ve ezelden beri alemin fâilidir. Çünkü Allah ile alem arasında Allah'ın fail olarak bulunmadığı bir an düşünmek mümkün değildir... Allah'ın iradesi zat yönünden bir şeyden öncedir, fakat bir anda meydana gelirler. Bir şeyin meydana gelmesi zaman yönünden Allah'ın iradesinden geriye kalmaz. Hakikatte de Allah bir şeyi diledi de oldu, denir. Bir şey vardı da Allah onu diledi denemez.[302]

Ancak, Farabî bir eserinde "zaman; feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir. O, hareketten meydana gelir... Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucu da zaman meydana

---

300 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve ....*, 132 (Dipnot 458)

301 Farabî, *R. Cevab li ma suile 'anha*, 87; *el-Cem' beyne Re'yye el-Hakîmeyn*, 23

302 Farabî, *Fusûsu'l- Hikem*, (Haydarabad 1345), 21. S.Pines bu eseri İbn Sinâ'ya atfetmektedir. Ancak H. Corbin, Pines'in bu iddiasında haksız olduğunu söyler. *Târîhü'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, terc.Nasir Mürüvve (Beyrut 1966), 244

gelmiştir" demektedir. Buradan hareketle ona göre zamanın mahluk olduğu sonucuna rahatlıkla varılabilir.[303]

"Alemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur" prensibini Farabî şöyle açıklamaktadır:"

Alem bir evin veya bir hayvanın tedricen meydana gelişi gibi meydana gelmiş değildir. Evin kısımları zaman bakımından birbirinden öncedir. Oysa zaman feleğin hareketinin sonucundan meydana gelmiştir. Öyleyse alemin zaman bakımında bir başlangıcı yoktur. Yüce Yaratıcı, zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda da zaman meydana gelmiştir.[304] Bunu bir öncelik sonralık anlayışı içerisinde değerlendirecek olursak, önce alem var edildi, sonra alemin hareketi ile zaman meydana geldi. Başka bir ifadeyle önce alem yaratıldı, alem yaratılırken zaman diye bir şey yoktur. Alemin yaratılışından sonra zaman meydana geldi.

Yukarıda i.ade ettiğimiz gibi, felsefecilerin özellikle de Farabî ve İbn Sina'nın yaratmayla ilgili olarak kullandıkları ihdâs (Ay altı alemde işlevi olan yaratma akt'ı) ve ibda' (Ay üstü alemde işlev gören yaratma akt'ı) kelamcılarca kabul görmez. Yaratma hangi kelimelerle ifade edilirse edilsin, kelamcılara göre yoktan yaratmadan bahsedilecekse şu prensipler önce postulat olarak konulmalıdır:

1.Allah ezelî olarak vardır ve hür iradesiyle hareket eder (varlık'ın Tanrı'dan O'nun iradesi olmadan çıktığını veya Tanrı'nın bu noktadaki rolünün sadece bu çıkışa **rıza** göstermesi olduğunu savunan görüşlere karşı ileri sürülür),

---

303 Yard Doç.Dr. İsmail Hakkı Aydın, Gazalî'nin Filozofları Tenkidinde Farabî'nin Yeri, *Felsefe Dünyası*, 14 (Ankara 1994)

304 Farabî, *el-Cem' Beyne Re'yey el-Hakîmeyn*, 23

2. Yaratıcı ve yaratılan arasında zorunlu bir ilişki yoktur (neden-nedenli veya illet-ma'lul arasındaki zorunlu ilişkiye karşıt olarak geliştirilmiştir),

3. Fâil eserini meydana getirmek zorunda değildir. Çünkü (yaratılan) varlık meydana gelmesi de gelmemesi de imkan dahilinde olan, yani varlığı ve yokluğu birbirine denk olan bir imkan alanıdır. Zorunlu bir mod'a sahip olmadığı için yaratılması da zorunlu değildir. Bu konuda yani imkân meselesinde, filozoflar ve kelamcılar hemfikirdirler. Ancak filozoflar fâil değil de illet kelimesini kullandıkları için ma'lulun illetten hemen çıkması gerektiğinden hareketle Yaratıcı-yaratılan arasında zorunlu bir ilişki görmüşler ve nedenlinin Neden'e bitişmesi gerektiğini varsaymışlardır.[305]

4. Alem yok iken varlığa çıkarılmıştır ve zaman içinde yaratılmıştır. Allah ezelî olarak aktiftir, ancak iradesi gereği, fiilini ezelde değil, daha sonraki bir zamanda meydana getirir. Böyle olunca tek ezelî Allah'tır ve O'nun dışındakiler bütünüyle yokluktan meydana gelmiş hâdis varlıklardır.

5. Alemin mahiyeti Allah'ın mahiyetinden farklıdır ve ona zıttır.[306] Tanrı alemi kendi mahiyetinden meydana getirmez tersine onu gözlemlediğimiz tabiat kanunlarına uymayan bir tarzda mutlak yokluktan meydana getirmiştir (bu da hem sudur nazariyesine hem de karşılıklı olarak Allah alem birlikteliğini savunan panteist ve pan-enteist teorilere karşı savunulmuştur).

---

305 Aristo, *Physics*, 202 a 5

306 Bu farklılık ve zıtlık üzerinde büyük vurgu yapılır. Bkz. David Jenkins, *Whither the Doctrine of God Now*, [New Theology no.2 ed. M. E. Marty & D.G. Peerman (New York 1966) içinde] 68

Bu postulatlar alemin yoktan yaratılmasıyla ilgili ortaya çıkan şu soruları cevaplamak üzere geliştirilmiştir:

Şayet dünya hâdis ise, bunun Allah'ın ilim ve iradesiyle ilişkisinin niteliği nedir? Bu varoluş Allah'ın ilminde bir değişiklik meydana getirir mi? Alemin orijini ve varsa bu orijine kaynaklık eden madde nedir? Dünya nasıl oluşmuştur? Bu oluşum belli bir anda mı yoksa bir süreç içinde mi vuku bulmuştur? Allah-alem arasındaki ilişki sürekli bir ilişki midir, yoksa olup bitmiş midir?

Öte yandan Allah ezelî ve başkalaşmaz olduğundan, onun fiilinin de ezelî ve başkalaşmaz olması gerekir. Bu da yaratmanın bütün ezel boyunca mevcut olmasını gerektirir. Yani alem ezelîyse, sonu da olmayacaktır, demektir.[307] Halbuki, yaratışın ezelî olması, yaratma kavramının kendisiyle çatışmıyor mu? Bu noktada dünyanın yoktan yaratılmasının açıklığa kavuşturulması için şu hususlar ele alınacaktır:

1.Allah'ın sıfatlarının özellikle de **ilim** ve **irade** sıfatlarının yoktan yaratma teorisiyle ilişkileri ve **Fâil** kavramı,

2.Alemin oluş (hudûs)una dair kelamcıların geliştirdikleri deliller. (Bu ikinci husus, çalışmamızın ikinci bölümünde, aynı başlık altında tahlil edilmiştir.)

2a.Şey Kavramı ve Yoktan Yaratmayla İlişkisi

Alemin kendisinden meydana getirildiği **şey** üzerinde bir çok tartışma yapılagelmiştir. Bu **şey** kimi zaman *heyula* (Aristo ve Eflatun'da), kimi zaman *imkân* (İslam fi-

307 Yusuf b. Muhammed el-Miklatî, *Kitabu Lübâbi'l-Ukûl*, neşr. Dr. Fevkiye H. Mahmud, (Kahire 1977) 109

lozoflarında), kimi zaman da *ma'dum* (kelamcılarda) olarak adlandırılmıştır.

Şey 'Şâe' fiilinin masdarıdır. Masdar ise Arapça'da hem fiil hem de mef'ul anlamlarına gelmektedir. Mef'ul olarak alındığı zaman şey bizzat varolan, herhangi bir fiile konu olmuş şey anlamına gelir ki bu durumda 'şey'in epistemolojik bir nesne olmaktan daha çok ontolojik bir gerçeklik olması icap eder. Bu sebeple şey'e ontolojik bir anlam vermenin getireceği, Allah'la birlikte ezeli bir maddenin bulunması, gibi sakıncalardan dolayı, kelamcılar ve bazı filozoflar alemin şey' den (**min şey'**) yaratılmadığını ortak olarak vurgulamışlar, buna karşıt olarak **la min** şey' veya **min la şey'** kavramlarını geliştirmişlerdir.

O halde, ma'dum problemi, yani '**bir şey**' mi yoksa '**hiç bir şey**' mi olduğu sorunu, tamamen alemin yoktan mı, yoksa ezelî bir maddeden mi yaratıldığı sorunuyla ilgilidir.

Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi İslâm da alemin daha önce bir varlığının olmadığını daha sonra meydana getirildiğini kabul eder.[308] Alemin sonradan meydana getirildiğini söylerken çok net olan Kur'an-ı Kerim onun yoktan mı yaratıldığı konusunda bu kadar net değildir. Tersine alemin kendisinden yaratıldığı dumandan bahsedilmekte her ne kadar ilk madde olarak nitelenmesi uzak bir ihtimal de olsa 'her şeyin kaynağının **su** olduğunu ifade etmektedir.

"Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye:İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler."[309]

---

308 Bkz.*Delâletü'l-Hâirîn*, fasıl 13, 309
309 Fussilet 41: 11

İbn Rüşd de isbat edilmesi mümkün olmasa da alemin kendisinden meydana getirildiği ezelî bir maddeden bahseder. Alemin kendisinden meydana getirildiği bir maddenin kabulünün de din tarafından reddedilmediğini söyler. Bu madde suretiyle hâdis, maddesi itibariyle kadîmdir.[310]

"Allah, arşı su üzerindeyken semaları ve arzı altı günde yarattı" ayetinden hareketle anladığımız anlamda yaratmanın gerçekleşmesinden önce varlığın ve bunun hareketiyle de zamanın varolduğunu söyler. "Yer başka bir yer, gökler de başka gökler haline getirildiği..."[311] ayetine dayanarak da bu varlıktan sonra ikinci bir varetme olayının meydana geleceğini ifade eder. Yine semaların Kur'an'da geçen duhandan yaratıldığını, bu sebeple kelamcıların Allah'ın alemi salt yokluktan yarattığı yolundaki iddialarının hiç bir tutarlılığının olmadığını iddia eder.[312]

Hristiyanlık, Yahudilik (her ne kadar yahudi alimler yoktan yaratmanın savunulması gereken zorunlu bir doktrin olmadığını söyleseler de)[313] ve İslam'da yoktan (ma'dum) yaratma doktrini, yaratma olayının mahiyetiyle ilişkili olarak tartışıldığında fazla bir kesinlik taşımaz. Zira felsefi literatürde **ma'dum=yok** iki anlama gelmektedir: Birisi **yok** diğeri **bir şey olmayan**'dır. Diğer yandan

---

310 Prof. Dr. Muhammed Baysar, *Fî Felsefeti İbn Rüşd el-Vücûd ve'l-Hulûd* , (Lübnan 1973) 67

311 İbrahim 14: 48

312 İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*; 13,14; Prof.Dr. İ. Baysar, age, 67

313 Don Cupitt, *Creation out of Nothing* (London 1990) 6; Hatta yaratmanın yoktan değil de mevcut bir maddeden meydana geldiği görüşü İncil müfessirleri arasında ağırlık kazanmaktadır. Bkz. Shinya Makino, *Creation and Termination : A Semantic Study of The Structure of The Qur'anic World View* (The Keio Istitute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo 1970) 21; H W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford, 1963) 18

ma'dum 'madde' anlamına da gelmektedir. Örneğin Aristo maddeye 'büyük ve küçük' gibi atıflarda bulunan Eflatuncuların onu '**ma'dum**'la özdeşleştirdiklerini söylemektedir.[314]

O halde yoktan yaratma bağlamında şu sorulmalıdır: Ma'dum (mutlak anlamda) **yok** mudur, yoksa **bir şey** midir? Alemin yoktan yaratıldığını iddia edenler ma'dum'un yok anlamına geldiğini; alemin ezelî bir maddeden yaratıldığına inananlar ise, ma'dumun bir şey anlamına geldiğini iddia ederler. Böylece zahiren çok lafzi bir problem gibi görünen ma'dumun ne anlama geldiği, esasında en ciddi problemlerden birine kaynaklık eden tartışmaların merkezine yerleşmiştir.

Ma'dum'a '**bir şey**' anlamını verenler onu daha ileri derecede **(1)** bilginin konusu, **(2)** zihnin konusu, ve **(3)** kendisinden bahsedilecek bir nesne olarak algıladılar. Bu tutum, şey'in ezeli bir madde olarak algılanması neticesini doğurmuştur. **Şey**' kavramının bu şekilde algılanışının, **heyula** veya Eflatuncu **ilk madde** görüşüyle yakın ilişkisi vardır. Eflatun '*Timaus*' diyalogunda bu ilk maddenin, Allah'la birlikte alemin kendisinden meydana getirildiği maddi olmayan bir şey olarak varlığından söz eder. Bu şey akli idelerden veya maddi olmayan şeylerin suretlerinden ibarettir. Heyula Aristo'nun kabul ettiği beş ezelîden birisidir. Bunların ezelîliği bazı müslüman filozoflarca da kabul edilmiştir.[315]

---

314 Aristo, *Physics* , I,9, 192 a, 6-7

315 Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Razî, *Resâilü'l-Felsefiyye (Mudafun ileyha kıt'an min kutubihi'l-Mefkûde) [Opera Philosophica (Fragmentaque Quae Supersunt)*, (Beyrut 1979) 191; Dr. Muhammed Atıf el-Iraki, *el-Felsefetü't-Tabiiyye Inde Ibn Sina* (Kahire 1969) 241

Ezeli atom görüşünü benimseyen (bazı) kelamcılar dünyanın kendisinden yaratıldığı bu Eflatuncu ilk maddeyi veya Platon'un kavranabilir alem üstü maddesini de ayrı unsurların meydana getirdiği ezelî bir atom olarak tasvir edip, alemin bu atomdan meydana geldiğini savunmuşlardır.[316]

Şey kavramının Heyula (Eflatun'un ilk ezeli maddesi)yla kurulan bu ilişkisinin dışında kelamcıların tartıştığı alemin **min lâ** şey (bir şey olmayandan) veya **lâ min** şey (bir şeyden değil)den yaratılmış olması meselesi mantıki tanımlardan hareketle de çözülmeye çalışılmaktadır. Özneden bir niteliği olumsuzlamanın yolları konusundaki mantıki ifadeler de bu konuda hareket noktası olarak alınmaktadır.

Aristo ve onu yorumlayan müslüman mantıkçılarda bir niteliği bir özneden olumsuzlamanın (nefyetmenin) üç yolu vardır.

Birincisine örnek 'A kördür" ifadesidir. Bu cümle, form olarak olumlu, anlam yönünden ise olumsuzdur. Bu tür bir önerme Aristo tarafından '**mahrumiyet**' (privation) olarak tanımlanmış ve bu niteliğin tabiatı icabı ona sahip olabilecek bir şeye, örneğin 'insana' atfedilmesi uygun görülmüştür. Şâyet A bir duvarsa ona körlük sıfatı atfedilemez.

İkincisi 'A gören değildir' ifadesinde görülebilir. Bu önerme de nitelik olarak olumsuzdur, olumsuzluk edatı olan '*değil*' bağlaça (*dir*) aittir ve görme niteliği A öznesinden, bu özne duvar bile olsa, nefyedilebilir.

316 H.Wolfson, *The Kalam Problem of the Nonexistence...*, 384

Üçüncü örnek ise 'A görmeyendir' ifadesinden hareketle ele alınabilir. Bu önerme nitelik olarak olumludur, fakat özneyi görme fiilinden mahrum bıraktığı için anlamca ve form olarak olumsuzdur. Bu tür bir önerme olumsuz bir önermenin gücüne sahiptir ve 'görmez' terimi 'A' bir 'duvar' bile olsa 'A' öznesine atfedilebilir.

Nitelik yönünden olumsuz olan, 'A gören değildir' gibi önermelere ve nitelik yönünden olumlu olan önermelere ilave olarak Aristo "Adil olmayan A vardır" gibi nitelik yönünden olumlu, fakat "belirsiz terim" olarak adlandırdığı bir yüklem (haber)e sahip önermeden bahseder. Aristo buna örnek olarak **insan adil olmayandır'**=(yucedü insanün la 'adlen)=(man is not-just) önermesini verir ve bunu (man is not just)= **insan adil değildir**=(leyse yucedu insanün 'adlen) olumsuz önermesine karşıt olarak görür.[317]

Şimdi bir şeyin varlığını ya da yokluğunu ortaya koymanın yolu olarak ifade edilen yukarıdaki mantıksal yorumları **lâ şey** kelimesine tatbik edelim:

Lâ şey' kelimesi hem nothing (değildir) hem de no-thing (olmayandır) şeklinde tercüme edilebilir.

Lâ şey (no-thing) kelimesi müslüman mantıkçılar ve Aristo tarafından belirsiz veya sonsuz bir terim (ism gayri muhassal) olarak kabul edilir.[318] Aristo mantığına ve aynı şekilde onu yorumlayan müslüman mantıkçılara göre 'A adil olmayandır' yargısı ile, 'A adil değildir' yargısı arasında fark vardır.

Birincisi yani 'A adil olmayandır' yargısı özne olan A'nın kendi tabiatı itibariyle 'adil' olmadığı anlamına gelmez.

---

317 H. A. Wolfson, *Maimonides on Negative Attributes*, 433

318 Aristo, *De Interpretatione (On Interpretation)*, 16 a vd.

Aynı şekilde 'A şey olmayandır' dendiği zaman da bu söz konusu olan şeyin, kendi tabiatı icabı 'şey' olmadığı anlamına gelmez.

Buna göre **min lâ şey'** 'bir şey olmayandan' anlamına gelebilir, ve '**bir şey olmayan**' terimi belirsiz bir terim olabilir. Oysa **lâ min şey'** '**bir şeyden değil**' anlamına gelir ve belirsiz bir terim olarak alınamaz.

Bu spekülatif tartışmalara ilaveten bir de Kur'an-ı Kerim'de '**ğayr-ı şey'** ifadesi geçmektedir.[319] Bu âyetin 'Yoksa '**bir şey olmayan** tarafından mı yaratıldılar?' şeklinde tercüme edilmesi gerekir. Âyet yoktan bir şey olmaz, yokluk varlığa illet olamaz, mevcudun illeti yokluk olamaz gibi temel ilkelerin bir açıklamasıdır. Ayet, 'kendilerini yok mu yarattı ? diye sorarken aslında yok'un kendi varlığına ve başkasının varlığına sebep olmasının imkansızlığını ifade etmektedir. Yok olan şeyi yaratacak olan (Allah) **lâ şey** olamaz. **Lâ şey** olmayan'ın yani Allah'ın yarattığı da ezelde var değildir. Zira var olan yani ezelî olan bir şeyi tekrar var etmek tahsil-i hâsıl olur ki, anlamsızdır.

Geleneksel formülüyle bazı kelamcılar ma'dumu (nonexistent) 'bir şey' olarak algılarlar ve buna bağlı olarak alemin alemden önce varolan ezelî bir maddeden yaratıldığını söylerler, şâyet **min lâ şey'** formülünü kullanacak olursak bu "bir şey olmayandan' anlamına gelir 'şey olmayan' da olumsuz bir terim olmayıp belirsiz bir terim olduğu için "bir şey" anlamında da alınabilir. Bu yüzden böylesi bir yaratma formülü alemin 'bir şeyden' yaratıldığını çağrıştırabilir. (Çünkü belirsiz bir terim olan şey olmayan, bir şey anlamına da gelebilir.) Bu yüzden yaratma formülünde **Lâ**

319 Tûr 52: 35

min şey' (bir şeyden değil) ifadesinin kullanılması daha doğrudur. Bu yanlış yorumlamaları engelleyecektir.

Maturîdî **lâ min şey'** kavramını değil de **min lâ şey'** kavramını kullanmaktadır. Bunu ma'duma şey adını vermelerinin Allah'ın **min la şey'** (bir şey olmayandan) yaratmasına tezat teşkil edeceğini söylerken ifade etmektedir.[320] Ebu Hanife ise **Lâ min şey'** ifadesini kullanmaktadır.[321] Farabi de **lâ min şey'** ifadesini kullananlardandır.[322] Mutezileden Cübbai, Hayyat **min la şey** ifadesini kullanırlar.[323] **Min la şey** ifadesi alemin daha önce varolan (heyula vs.) bir maddeden yaratılmış olmasını reddeder. Yine bu kabul, alemin Allah'ın zatından yaratılmış olmasını da dışarda bırakır. Zira kelamcılar Allah'a şey lafzının atfedilmesini uygun görmektedirler.

Nesefî **la min şey'**den bir şeyin varlığa çıkarılmasını imkansız görenleri tenkit etmektedir. Ve yukarıda ma'kul ve mevhum kavramları çerçevesindeki değerlendirmeyi burada da yapmaktadır.[324] Alemin yaratıldığı şey konusundaki spekülasyonlara karşı Nesefî şu benzetmeyi yapmaktadır: Bunu keşfetmeye çalışan kişi, renkleri işitme organıyla, sesleri de görme organıyla keşfetmeye çalışan kimse gibidir. Zira kimse bu ilk yaratma anına şahit olmamıştır. Yaratmayı, maddede tecelli etmiş şekliyle gören kişiler, cehaletleri sebebiyle, ilk yaratmanın da aynı şekilde, yani bir şeyden meydana geldiği vehmine kapılmışlardır.

---

320 Maturîdî, Age, 86

321 Beyazîzade Ahmed Efendi(ö.1098/1687), *el-Usûl el-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanife*, tahk. Dr. İlyas Çelebi (İstanbul 1995) 22 (Arapça metin)

322 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'da*...., 136

323 Alusi, *Dirasat*..., 190

324 *Tabsira*, I,99

Bu kişiler sanatın hudûsunu maddede görmüşlerdir, aslında değil, zira sanat bir mahalde bulunur. Sanat ise kendisine madde olacak bir başka sanattan meydana gelmez. Hareket, sükun, ictima' ve iftirak da bunun gibidir. Bunlardan hareketle **la min şey**'den bir şeyin vücuda gelmesinin anlaşılması daha kolay olur.[325]

Nesefî'nin burada **La min şey'** ifadesini sanat eseri değil de sanat yerine kullandığını görüyoruz. Allah'ın sanatı meydana getirme niteliğine sahip olması, ki bu niteliğe sahip olma tek başına 'şey' diye adlandırılacak bir özellik kazanmaz, varlığın meydana gelmesinin sebebidir. Varlığı meydana getirmek için Allah'ın bu niteliğe sahip olmanın ötesinde ilave bir maddeye, şey'e ihtiyacı yoktur.

Nesefî bu noktada özellikle **La min şey**'den yaratmayı imkansız gören Mutezileyi tenkit etmekte ve onları şeylerin ezeliliği konusunda Dehriyeyi destekledikleri noktasında eleştirmektedir.

Nesefî Mutezilenin olaya bakışını şöyle özetler: Mutezile alemi ma'dum halindeyken de şey olarak isimlendirir. Bu da **adem**den meydana getirilmiştir. Ancak bunlar bir şeye mevcud iken atfettikleri nitelikleri adem halindeyken de atfederler. Mevcud iken araz olan adem halindeyken de arazdır. Bir şey mevcut iken cevher ise adem halindeyken de cevherdir, vs. Hatta Ebu Hüseyin Hayyat bir şeyin mevcut iken de madum iken de cisim olduğunu iddia etmektedir.

Nesefî ise şu anda mevcud olan bir şeye ilk durumundayken de adem halindeyken de hareketli, sakin, oturan, kalkan, vs. sıfatların atfedilemiyeceğini söyler. Bu nite-

325 Age, I,100

liklerin kendisine verilmesiyle başka bir ifadeyle varedilmesiyle (ihdas) ancak mevcut ismini alır.

2b.Filozoflarda Zaman İçinde Yoktan Yaratmanın İmkansızlığı

Kelamcılar Allah'ın alemi yokluktan ('adem) ya da yokluktan sonra (ba'de'l-'adem) yarattığına kanidirler. Filozoflar ise yokluktan sonra yaratmanın imkansızlığını iddia ederler. Yokluktan sonra yaratmanın imkansız olduğunu ortaya koymak için üç unsurdan oluşan bir akıl yürütmede bulunurlar.

İlk olarak, eğer 'yaratma' 'yokluktan sonra varlığa çıkış'ı ifade ediyorsa, o zaman yaratıcı ya önceki yoklukla, ya varlıkla ya da her ikisiyle bir ilişkiye girmiş olmalıdır. Yoklukla ilişkiye giremiyeceği için bunun bir anlamı olamaz, hem varlıkla hem yoklukla birden ilişkiye girmesi de mümkün değildir. O halde sadece varlıkla ilişkiye girebilir. Ve Tanrı, eğer ezelîyse ve sadece varlığa taalluk ediyorsa, ezelî bir varlığa taalluk etmelidir.

İkinci akıl yürütme ise **değer** unsurunu gündeme getirir. Tanrı'nın var'la ilişkiye girmesi varlığı (existence) meydana getirir. Var'ı sürekli kabul edersek, o zaman varlık yani ilişki de süreklidir. Şayet fâil ve fiili yani yaratması arasındaki ilişki sürekli ise, o halde fâil ne kadar fâil ise (fiilde bulunursa), o kadar yetkindir.[326] Başka bir ifadeyle, ezelde yaratan bir Tanrı, yokluktan sonra bir dünya yaratandan daha 'iyi' ve 'daha kudretli'dir.

---

326 İbn Sina *Kitab el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ed. J. Forget (Leyden:Brill, 1892) 142

Bu akıl yürütmenin **üçüncü** bölümü, birincinin değişik bir formudur. 'Yokluktan sonra' yaratmadan bahsedildiği zaman 'yokluktan sonra yaratılan varlık' gibi özel bir varlık türünden bahsetmemiz gerekir, şeklinde itirazda bulunanlara karşı filozoflar şunu söylerler: Hiç kimse bu var'dan onu önceleyen bir yokluğu gündeme getirmeden bahsedemez. Şayet Tanrı bu var'ı yaratırsa, önceki yokluğu da yaratmalıdır, zira bu ikisi ayrılamazdır. Eğer durum böyleyse, diyor filozoflar, bu imkansız bir durum ortaya koyar. Zira Tanrı yokluğu yaratmaz. Bu sebeple, "yokluk tarafından öncelenen var" Tanrı'nın fiili değildir.[327]

Bu üçüncü bölüme Gazalî ilginç bir cevap verir: Fâil önceki yokluğa değil, yaratılmış şeye taalluk eder. Önceki yokluk varlığı meydana getirmek için şarttır, ama zorunlu bir şart değildir. (Burada tartışılan 'yok'a bir şey anlamı verilmektedir). İlim, irade ve kudret gibi sıfatlar Allah'ın fâil olması için zorunludur, ama bunlar Allah tarafından yaratılmazlar. Aynı şekilde Allah'ın yok'a taalluk etmesi de zorunlu değildir.

Filozoflar, Gazalî'nin bu ifadeleriyle Yaratıcı ve yaratılanın zamanda aynı anda varolduklarını kabul ettiğini söylerler. Bu durumda yaratma, Tanrı sonlu ise sonlu, ezelî ise ezelîdir. Tanrı'nın dünyayla olan ilgisi, su içinde hareket eden bir parmağa ve hareketine sebep olduğu suya benzetilebilir. Parmak suyu hareket ettirir, ancak parmak hareketine zamanda bir önceliğe sahip değildir. Birisi parmağın hareketini ezelî kabul ederse, bu durumda suyun hareketi de ezelî olur. Aksi durumda parmağın hareketi sonlu ise, suyun hareketi de sonludur.

---

327 İbn Sina, agy

Gazalî, yaratılmış olan varlığın yokluktan sonra yaratılmış olması kaydıyla, fâil ile yaratılmış varlığın eş zamanlı olduğunu reddetmiyor.[328] Bu durumda Gazalî'nin yokluk'a verdiği anlam Nesefî'deki ma'dum'la eş anlamlıdır. Ki bu da yaratılmadan önce eşyanın taslaklarının (makdur) Allah'ın zihninde bulunması halidir.

Burada sudaki parmağın hareketine illiyet bazında yaklaşımda filozoflarla kelamcılar arasında ortaya çıkan bir ayrılığa işaret etmek gerekmektedir. Vesileciliği kabul eden kelamcılara göre, parmağın hareketi kendisinden kaynaklanan bir hareket değildir. Parmağın hareketi parmak sahibi iradi bir kişi sebebiyle meydana gelmiştir. Şayet bu kişi ezelî kabul edilir ve parmağı da ezelî olarak hareket ettirdiği varsayılırsa, parmağın hareketi hala bir yaratmadır. Zira ezelî hareket gerçekte bağımsız hareketler serisidir, ve bunların herbiri iradi bir varlık tarafından yeniden yaratılır, ve her biri yokluktan sonra yaratmadır. Bu, başta Gazalî olmak üzere, kelamcıların atomculuğunu göstermektedir.

Vesilecilik açısından bakıldığında Gazalîye göre yukarıdaki delilde suyu hareket ettirenin parmak olduğunu varsaymak yanlıştır. Suyun hareketi Allah tarafından yaratılır. Dolayısıyla burada Gazalî parmak ile su arasında kozal (illete dayalı) bir etkinliği reddetmekte ve bunun yerine Allah'ı yerleştirmektedir.[329]

Dolayısıyla alemin kendisinden meydana getirildiği şey olarak bahse konu olan **yok** veya **yokluk**, filozoflarda imkan olarak da geçmektedir. Kelamcılar imkan kelimesini kullanmazlar. Dolayısıyla, filozofların imkanı da ke-

328 M. Marmura, *The Conflict over...*, 18
329 M. Marmura, *The Conflict...*, 20

lamcıların yok'u da, Tanrı'nın zihninde bulunmaktadır. Bu iki grup arasında ortaya çıkan sorun yok'un ya da imkanın Tanrı'nın zihninde bulunup bulunmaması sorunu değildir. Sorun, irdelediğimiz şekliyle, Tanrı'nın bu yok ya da imkanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğu noktasıdır.

Filozofların dünyanın sonradan yaratılmadığına, başka bir ifadeyle (zaman bakımından) ezelî olduğuna dair iddiaları **imkan** kavramına dayanmaktadır. İmkanla ilgili olarak da ikili bir delillendirme sözkonusudur. Bunlardan **birincisi** dünyanın bir bütün olarak imkanını ele alır.

İbn Sina kelamcılara şunu sorar: Sizce Allah'ın alemi yarattığı andan önce, alemi yaratması caiz midir? Şüphesiz buna evet diyeceksiniz. O halde bu cevaz yani imkan ezelîdir.[330]

Buna göre herkes en azından dünyanın varolma imkanının ezelî olduğunu kabul etmelidir; zira dünyanın önce imkansız daha sonra da mümkün olduğu söylenemez. Fakat ezelî olarak mümkün olan alem bilfiil olarak da ezelî olmalıdır.[331]

Fakat burada imkanın ezeliliğinden, bilfiil ezeliliğin nasıl çıkartıldığının üzerinde durulması gerekmektedir. Dünya yerine Ahmet kelimesini koyarak 'Ahmet'in varlığının imkanı ezelidir' önermesini oluşturalım. Bu önermeden Ahmetin bilfiil olarak da ezeli olduğu sonucunun çıkarılamıyacağı açıktır.

Filozoflar dünyanın ezelde yaratıldığını ortaya koymak için **ikinci olarak** da imkan madde ilişkisini ele alırlar.

---

330 Dr. Hüsam Alusî, *Hivârun Beyne'l-Felasifeti ve'l-Mütekellimîn*, (Bağdat 1967), 114

331 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. M.Bouyges (Beyrut 1930) 97-99 (İngilizce çevirisi S. van den Bergh (Londra 1954)

Filozofların bu iddiası şu şekilde özetlenebilir: Her ne kadar alem bir bütün olarak yaratılmamış, yani ezeli olsa da, detaylarıyla dünya sürekli olarak değişmektedir. Değişim yeni şeyleri bilfiil hale getirecek tarzda yeni formların maddeyle birleşmesi anlamındadır. O halde her yeni kombinazon ezeli olarak mümkündür. Fakat imkan bir dayanağı, yani maddeyi gerekli kılar. Formların değişimi ancak bu madde içinde mümkündür. Bu sebeple bu dayanak yani madde de ezeli olmalıdır.

Filozofların delilinin özü budur. Fakat Gazalî'nin tenkitlerinde de göze çarpmayan bir noktaya dikkat çekilmesi gerekmektedir. O da filozofların mantıksal imkanı, potansiyellik (bilkuvvelik)le karıştırdıkları gerçeğidir.[332] Filozoflar her iki kavramın yani imkan ve bilkuvveliğin en önemli özelliklerini çekip çıkararak şöyle bir delil oluşturmaya çalışırlar: Her imkan ezelidir; her bilkuvvelik maddeyi gerektirir; o halde madde ezelidir.

Bu şekilde oluşturulan kıyasda orta terimin kapalı olduğu ortadadır, dahası burada gerçek bir orta terim yoktur. İmkan ve bilkuvvelik terimlerini alıp da bu kıyasa tatbik ettiğimiz zaman istenilen sonucun elde edilemiyeceği görülür.

İlk olarak, gerçek mantıksal anlamında **imkan** kavramını ele alalım. Biz mantıksal olarak imkansız olmayan veya varolması herhangi bir çelişki doğurmayan şeye mümkün deriz. Bu anlamda yukarıdaki büyük önerme doğrudur, zira herbir değişen şeyin varlığı her zaman bir imkandır. Fakat bu mantıksal imkan herhangi bir

332 G. Hourani, *The Dialogue* .... (II) 309

dayanağı yani maddeyi gerekli kılmaz. Bu sebeple bunlardan maddenin ezeliliği sonucu çıkmaz.

Varlığın imkanını (Tanrı'nın zihninde bulunması anlamında) hem kelamcılar hem de filozoflar kabul etmektedirler. Ancak bu imkana dayalı ezelilik kelamcılarda asla aktüel (bilfiil) varlık olarak nitelenmez. Bu bilfiil varolma durumu (Tanrı'nın iradesi gereği) daha sonra gerçekleşir. Filozoflar ise imkanı, potansiyel olma durumuyla karıştırarak imkanla birlikte maddenin ezeliliğine giderler.

Diğer alternatif olan potansiyelliğe gelince: Yukarıdaki kıyasda küçük önerme, yani potansiyelliğin maddeyi gerekli kıldığı doğrudur. Zira Aristo'da ve filozoflarımızda potansiyellikten, ancak gerçek (bilfiil) şeylerle ilişkisi kurularak bahsedilebilir. Bir çocuk adam olma potansiyeline sahiptir, fakat yılan olma potansiyeline sahip değildir. Aynı şekilde her şey sabit potansiyellere sahiptir. Her şeyin ne olduğu başka bir ifadeyle hangi sabit durumlara sahip olduğu ancak gerçek şeylerin empirik gözlemiyle anlaşılabilir. Bu yüzden potansiyellikler ancak gerçek şeylerle ilişkilendirilerek kendilerinden bahsedilebilen bir tür sıfattırlar. Maddenin varolduğu yerde, varolmaları anlamında potansiyellikler bir maddenin varlığını gerektirirler. Oysa imkanda böyle bir zorunluluk yoktur. Zira imkan mantıksaldır. O halde tekrar kıyasa dönüp de 'Her potansiyellik ezelidir' diyecek olsak bunun doğru olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bilkuvvelik maddenin varlığına bağlı olarak vardır. Bilkuvvelik maddenin farklı hallerini gösterir ve değişkendir, o halde ezeli olması mümkün değildir. Bu durumda bilkuvveyle böyle bir ilişki içinde bulunan madde de ezeli olamaz.

3. Zaman ve Yaratmanın Ezelîliği

Zamanın mahiyetini ele almanın ötesinde* burada yaratmayla olan ilgisini irdelemeye çalışacağız.

Zaman ezelî midir, sonlu mu? Zamanın varlığının, alemin varlığıyla ilişkisi nedir? Bu soru, 'zamanın varlığı harekete, buna bağlı olarak da hareket eden bir varlığa bağlıdır' şeklinde ifade edilen Aristocu zaman tanımından ortaya çıkmaktadır. Zamanı hareketin sayımı, yani bir anlamda sıfatı olarak ortaya koyan bu görüşte, zamanın ezelîliği isbat edilirse, hareket eden varlığın da, yani alemin de, ezelî olduğu ortaya çıkacaktır.

Alemin yaratılması geçmişte özel bir zamanda mı, yoksa zamanın başında mı meydana gelmiştir? Yoksa alem zaman içinde sonsuz mudur?

Sonra zaman içinde yaratmada, Allah'ta âlemin yaratılmamasına dair daha önce mevcud bir irade, bir de âlemin yaratılması hakkında daha sonraki bir irade gibi iki irade bulunmasını icap ettirmez mi? Bu durumda Yaratıcı'da bir değişikliğin meydana gelip gelmediği gündeme gelmektedir. Yine yaratmada vakit içinden bir zamana* (yani yaratmanın gerçekleştiği ana) diğerlerinden daha fazla hususiyet niçin tanınsın? Bu durumda da Fail'in o anda hareketini gerektiren kendi içinden veya kendi dışından bir motivin varlığı tartışılmaktadır. Yine Tanrı zaman içinde yaratmışsa, bu fiilin Fail'den geriye kalmış olması gibi mantıksal bir imkansızlığı doğurmaz mı?

---

* Zamanın mahiyetiyle ilgili olarak çalışmamızın 'Real Varlık Alanı Olarak Alem' bölümünde bilgi verilmiştir.

* Burada zamanı vaktin bir birimi olarak alıyoruz.

Bu temel soruların çözümünde başvurulan **ilk yol** bütün bu olayların cereyanından bahsederken gündeme gelen **zaman** meselesinin açıklanmasıdır. Bu konuda kelamcılar ve bazı filozoflar zamanın objektif bir gerçekliği olmadığını, zaman denen olgunun da yaratmayla birlikte başladığını söyleyerek alemin belli bir anda yaratılmasının doğurduğu varsayılan sorunlardan kurtulmaya çalışırlar.[333]

Zamanın objektif bir gerçekliğinin olmadığını Nesefî şöyle ifade ediyor: "Allah mekan ve zamanı yaratmadan önce vardı. Daha sonra zamanı ve arşı yaratmıştır."[334]

Zaman içinde yaratmanın doğurduğu sorunlara filozofların ve kelamcıların bakışlarını şöyle kıyaslamak mümkündür.

Filozoflar bu konuyu tartışırken şu üç önermeyi baştan ortaya koyarlar:

-Tanrı'da değişme yoktur.

-Her yeni aktın bir nedeni olmalıdır.

-Nedenli nedenden sonra meydana gelemez.[335]

Zaman içinde yaratmaya, filozofların itirazı şu noktadadır: Eğer yaratma Allah'la birlikte ezelî değil de zaman içinde olursa, o zaman nedenlinin Neden'den sonra meydana gelmesi gündeme gelir, ki böyle bir durumun imkansızlığı bedihi (a priori)dir. Kelamcılar ise, ilk olarak, burada ifade edilen bedîhiliğin, herkes tarafından kavranabilecek ve kabullenilebilecek bir bedîhilik olmadığını ifade ederek,

---

333 Bkz. Eş'arî, *Makâlât* , 443; *Resâilu İhvânu's-Safâ* , II,13 vd.; *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul 1292/1875) I,472

334 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm,* (İng. s.376)

335 M.Marmura, *The Conflict Over.....*, 75

Neden-nedenli arasında varsayılan bu zorunlu ilişkiyi reddederler. İkinci olarak da, Allah'ın iradesini gündeme getirince, Allah iradesiyle istediği zamanda yaratma yetkinliğindedir.

Yaratıcıda bir değişikliğin meydana gelip gelmemesiyle ilgili olarak İbn Rüşd Eş'arilere karşı şu tenkidi yapmaktadır:[336] Eş'ariler, ister istemez, bir ilk fail ya da bu failin bir ilk fiilini (yani alemi) kabul etmelidirler. Onlar Alah'ın fiilde bulunmadan önce ve fiilde bulunduktan sonra aynı hal üzere kaldığını söyleyemezler. Yeni bir hal ya failde, ya fiilde ya da her ikisinde birden vuku bulmalıdır. Ama bu halin bir sebebi bulunmalıdır. Bu halin meydana gelmesine Tanrı sebep değilse, o zaman Tanrı ilk sebep değildir: Alemi bir hal önceler ve bu halin meydana getiricisi ilk sebeptir. Şayet bu Tanrı tarafından yaratılmışsa, o zaman alem onun ilk aktı değildir. O'nun ilk aktı bu hal'dir.

İbn Rüşd'ün bu ifadesinde iki şey içerilmektedir: **1.**Eğer alem Tanrı'nın ilk aktı değilse, o zaman alem, Eş'arilerin düşündüğü gibi, mutlak yokluktan sonra meydana gelmiş olamaz. **2.**Yaratmadan önce bir hal yaratılması gerekirse, o zaman bu halin yaratılması için de başka bir halin yaratılması gerekir ki teselsüle götüreceği için bu imkansızdır.

Buna karşılık Eş'ariler zaman içinde yaratmanın Allah'ta bir değişikliği gerektirmeyeceğini iddia ederler.

Öte yandan zaman içinde yaratma, benzerler arasından bir tercih yapmanın imkansızlığı öne sürülerek reddedilmektedir. Zira devam eden süreç içerisinde zaman anları, birbirine denktir ve hangi zaman diliminde yaratma-

336 İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt .....*, 8-9

nın gerçekleştirileceği konusunda bir tercihte bulunma mümkün değildir. Bu sebeple filozoflar tercihin benzerler arasında değil, her zaman zıtlar arasında gerçekleştiğini söylerler. Buna göre tercih alemin ilk başta varlığının yokluğuna tercih edilmesidir, yani bu yönde gerçekleşen ilahi iradedir.

Kelamcılara göre, zaman ardıllığı içinde, önce ve sonra; nitelik kategorisinde, beyaz ve siyah ve birbirine karşıt kategorilerde varlık ve yokluk, ezelî iradeyle ilişkileri yönünden birbirine benzerdir. Felsefeciler bunu reddederler. Onlara göre tercih her zaman zıtlar arasındadır, benzerler arasında değil.

Gazalî, benzer şeyler arasında seçim yapmanın insan iradesi için imkansız olsa bile, aynı şeyin Tanrı'nın iradesi için geçerli olamıyacağını söyler. Ve böylece filozoflar tarafından imkansız görülen zaman içinde yaratmanın mümkün olduğunu savunur.

Zamanın yaratmayla olan ilişkisi konusunda kelamcıların bu tutumunu aynen teist hristiyan filozoflarda da görmek mümkündür. Bir örnek olmak üzere Saint Augustine'in şu ifadelerine bir göz atalım. S. Augustine şöyle diyor:"..Allah'ın, yeri ve göğü zamanın başında yaptığına inanırız. Bununla beraber, şunu da bilmemiz gerekir ki, zaman başlamadan önce, zaman diye bir şey yok idi. O halde bir zaman var idi ki Allah bu zamanda henüz bir şey yapmamış idi, diyemeyiz. Çünkü zamanı yaratan da Allah olunca, Allah henüz zamanı yapmadan bir zaman nasıl mevcut olabilir? Madem ki zamanın varlığı, yer ve gök ile başlamış, o halde, Allah'ın henüz yer ve gökü yaratmış ol-

duğu bir zaman bulunamaz. Allah'ın ezelî olması gibi, zamanlar da ezelî olamaz.[337]

Alemin kendisinden meydana getirildiği varsayılan maddeyle ilgili olarak da Saint Augustine şunları söylüyor:

> "Şu göğü ve şu dünyayı nasıl yaptınız? Bu bir cismi yapmak için diğer cismi kullanan insanın sanatı gibi değildir. Göğü ve dünyayı yapmak için bir maddeniz yok idi ki, onu kullanmış olmanız ihtimali bulunsun. Zaten henüz bir şey yapmamış olduğunuz için, o maddeyi nereden bulacaktınız? O vaziyette hiç bir şey yok idi, yalnız siz vardınız. Lakin "eşyaya olun" dediniz eşya var oldu. Bu eşyayı kelamınızla yaptınız."[338]

4. Yaratmanın Sürekliliği

Şayet yaratma yalnızca geçmişte olup bitmiş bir olay olarak algılanırsa bu *deizmi* ifade eder. Bu bilindiği gibi Tanrı'nın evreni başlangıçta yarattığı ve bundan sonra onunla ilişkisini kestiği anlamına gelmektedir. Buna göre Tanrı kozmik bir saatçi gibidir, zembereği çevirmiş saati kurmuş bundan sonra kendisinden bağımsız olarak bu saatin işleyişini seyretmektedir. Deisme karşı klasik kelam her zaman Allah'ın sürekli yaratmasını gündeme getirmiştir. Zira Allah her an bir işle meşguldür.

Yaratma doktrini sadece Tanrı'nın dünyayı yaratmasını değil, aynı zamanda varlığını devam ettirmesini ve O'na borçlu olmasını içerir. Bu hem filozofların hem de kelamcıların ifade ettikleri alemin mümkün yani bir ölçüde bağımlı varlık olmasının da bir sonucudur.

---

337 *Jenezi Kontramanikus*-1,2

338 *Confessions*, 5, 10

Bu bağlamda filozofların **mümkün varlık** anlayışları, alemin varlığını ve devamını Allah'a bağımlı olarak sürdürmesi bağlamında, kelamcıların **muhdes varlık** anlayışından daha tutarlı görünmektedir. Bu sebepledir ki sonraki kelamcılar muhdes kavramı yerine daha çok mümkün kavramını kullanmışlardır. Zira muhdes varlık anlayışında vurgu daha çok alemin yaratılmasıyla ilgili iken, mümkün varlık'da alemin varedilmesi ve devamının sağlanması üzerinde durulmaktadır. Atomcu nazariyeyi kabul eden kelamcılar da zaman içinde her an yaratılan ve yok edilen **mümkün** atomlardan bahsetmektedirler.

Meşşai filozoflara göre Tanrı'dan yaratıcı olarak bahsedilmesi, belli bir anda yaratmaya başlamasını değil, O'nun varlığın zorunlu şartı ve dünyanın devamını sağlayan İlke olmasını ifade eder. Onlara göre, dünya, mimarı öldüğü zaman varolmaya devam eden bir bina gibi değildir.[339] Bu ifadeler alemin sürekli varolduğunu gösteren birer ifade olarak algılanmaktadır.

Farabi ve İbn Sina kainatın devamlılığını sağlama bağlamak için, onun öncesiz ve yoktan (somut yokluk) var edilmesini kabul ederler. Bunun dini bir zorunlulukla açıklanmasını da doğru bulmazlar.[340]

Burada kastedilen somut yokluk, hiçlik (la şey') anlamındadır. Yani asla yüklem olmayan ve hüküm ifade etmeyen bir yokluk'a müteradiftir. Elle tutulur ve kendisinden bahsedilebilir bir şey değildir. Böyle olunca yaratmaya bir başlangıç tayin etmek mümkün olamamaktadır. Bu da varlığın ezelî olarak Tanrı'yla birlikte varolduğu sonucuna götürmektedir. Ancak bu eşzamanlı varoluşta Tanrı, bilgi-

339 M.Marmura, *The Conflict over...*, 18

340 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 136

sine sahip olduğu varlıktan, doğal olarak, daha önce varolduğu için özsel (zatî) değil, zamansal bir birliktelikten sözedilmektedir. Dolayısıyla ezelî yaratmayla Farabi ve İbn Sina'nın kasdetmiş oldukları anlam, yaratmanın sürekliliğidir. Ezelî olarak varolan Tanrı'yla birlik'te alem de ezelîdir. Burada ezelîliğinde bahsedilen alem dış alemde gözlemlediğimiz alem değil, alemin mayası durumundaki somut yokluktur, ki Farabi ve İbn Sina buna yeri geldikçe imkan adını da vermektedirler. Buna göre Tanrı alemi imkandan yaratmıştır. Bu imkan ezelî olarak Tanrı'nın zihninde vardır. İşte zihinde bu kavramın devamlı varlığı filozoflara göre yaratmayı hem ezelî hem de sürekli kılmaktadır.

Nesefî, sürekli yaratmayı izahı mümkün kılmak için atomcu dünya görüşünü başka bir deyişle atom-cevher metafiziğinin imkanını savunmuştur.[341] Mümkün varlıklar olan atomların sürekli yaratılmaları ve yokedilmeleri bu sürecin dışında olan ve onun işlemesini sağlayan bir varlık (Allah)ı gerektirmektedir. Eş'arî kelamının da özellikle Bakıllanîyle vurguladığı bu atomcu dünya görüşünde alemin yaratılması kadar onun devamı da büyük önem taşımaktadır.

B- YARATMADA SIFATLARIN ROLÜ

1. Sıfatlarla İlgili Genel Değerlendirme

Kelamda İlahi sıfatlar problemi iki yönlüdür: Ontolojik ve semantik yönler. Kelamcılardan ayrı olarak filozoflar bu meseleye bir de mantıki yönü eklemişlerdir.

---

341 *Tebsıra*, I,62 vd- 82 vd. Nesefî'nin atomcu dünya görüşü 'alem anlayışında' geniş olarak ele alınmıştır.

1a. Problemin ontolojik yönü şudur: Bilme, diri olma, kadir olma gibi Allah'a Kur'an'da atfedilen sıfatlar (yüklemler), Allah'ın zatının dışında gerçek birer tinsel (maddi olmayan) varlık olarak bir gerçekliğe sahip midirler? Bununla ilgili olarak Kur'an'da her hangi bir temellendirme bulmak zordur. Böyle bir problemin ortaya çıkmasında büyük bir ihtimalle hıristiyan teslis doktrininin etkisi vardır[342] ve bu etkiyle hicri ikinci yüzyılın başlarında Sıfatçılar ve Sıfat Karşıtları şeklinde gruplanmaları görmek mümkündür.

Bu noktada Ehl-i Sünnet'in usul yönünden anlaştıkları ama füru' yönünden ihtilaf ettikleri bir noktayla karşılaşıyoruz. Herkes Allah'ın zatî sıfatları olduğu ve bunların O'nun ne aynı ne de ğayrı olduğu noktasında müttefiktir. Ama bu sıfatların O'na atıf tarzında anlaşamamaktadırlar. İhtilaf şu noktadadır: Örneğin Allah zatıyla mı bilir? Yoksa bir ilimle mi bilir? Zatıyla mı kadirdir? Yoksa bir kudretle mi kadirdir? Allah'ın bir ilimle bildiğini söyleyenler, Allah'ın dışında ontolojik varlık türleri kabul etmiş oluyorlar. Nesefî bu noktayı eleştirmekte ve Allah'ın zatının dışında birer ayrı gerçeklik olarak algılanacak tarzda sıfatlardan bahsedilmemesi gerektiğini söylemektedir. Nesefî'ye göre sıfatlara zat da, zat olmayan da denilemez.[343] Allah bir ilimle bilir, ancak bu ilim son tahlilde zata indirgenen bir ilimdir. Allah bir kudretle kadirdir, ama, aynı şekilde bu kudret de zata indirgenebilecek bir kudrettir. Yani bunlar zatla kaimdirler. Bu sıfatlar zatın aynı da gayrı da değildirler. Bu sebeple bu sıfatların birbirlerinden ayrı birer gerçek-

342 Krş. Harry A. Wolfson, "The Muslim Attributes and the Christian Trinity", *Harward Theological Review*, 49 (1956), 1-18

343 *Tabsira* I,261

lik oldukları da söylenemez. Örneğin, ilim sıfatının kudret sıfatından, veya başka sıfatların birbirlerinden ayrı birer varlık tarzı olarak algılanmaları doğru değildir.[344]

Allah bütün sıfatlarıyla Birdir, sıfatlarıyla Ezelîdir. Sıfatlar Allah'ın aynısı da değildir gayrısı da. Bu durum, 10 rakamındaki 1'in bu rakam içindeki durumu gibidir.[345] Bu sıfatlar Allah'ın aynıdır dememiz iki Tanrı ortaya koymaya denktir, oysa Allah birdir ve ortağı yoktur. Bu sıfatlar Allah'ın gayrıdır dersek o zaman da bu sıfatlar mümkün olurdu ki bu muhaldir.

Nesefî'ye göre bu sıfatların Allah'ın aynı olarak kabul edilmesi durumunda, mesela Allah'ın ilminin O'nun zatından ibaret olması durumunda, Allah'a izafe edilen diri olma, kadir olma, vs. niteliklerin bu sıfatlara da atfedilmesi gerekirdi ki bu saçmadır.[346]

'Bu sıfatların Allah'ın aynı da gayrı da olmadığı' şeklindeki ifade bazılarınca ortadan kaldırılamaz bir tenakuz olarak yorumlanmaktadır.[347] Ancak Aliyyü'l-Kârî, zihinde varlık ve hariçte (dış alemde, ayanda) varlık ayırımlarına gitmek suretiyle, böyle bir tenakuza düşülmesinin önlenebileceğini söyler. Aliyyü'l-Kârî şunları söylüyor:

> "Bu sıfatlar zihinsel mefhum yönünden O'nun aynı değildirler. Aynı şekilde harici varlık yönünden de O'nun dışında bir şey değildirler. Sıfat mefhumu zat mefhumundan başka bir şeydir. Ancak bunlar kainatta ortaya çıkışları yönüyle başkalaşmazlar."[348]

---

344 *Tabsira*, I.261
345 Age, I,16
346 *Tebsıra*, I,271
347 Bkz. Mahmud Kasım, *Menâhicü'l-Edille fi 'akâidi'l-Mille li İbn Rüşd* (Kahire, 1964) giriş kıs.,120
348 Aliyyü'l- Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, (Kahire, 1323) 24

'Sıfatlar Allah'ın ne aynıdır, ne de gayrıdır' sözü bir paradoks olarak görülmüştür. Oysa bu bir paradoks olarak alınmamalıdır. Yoksa aynı paradoks 'Allah hem Zahirdir, hem Batın, hem Evveldir hem Ahir' ifadelerinde de aranmalıdır. Ama bu ifadeler dinden ve dini unsurlardan bahsetmenin kaçınılmaz bir yolu olarak ortaya çıkmaktadır.

Nesefî ilahi sıfatları iki kısımda mütalaa etmektedir: Zatî ve fiilî sıfatlar. Hayat, kudret, işitme, görme, konuşma, irade etme ve istekte bulunma birinci gruba; yaratma, rızık verme, iyilikte bulunma, vs. sıfatlar ise ikinci gruba aittir. Allah bütün sıfatlarıyla birdir. Bu sıfatlarını ezelîyetten ebediyete kadar kendisinde taşır. Sıfatları, her birinin diğerinden farklı olması gibi, Allah'tan da farklıdırlar, O'nunla özdeş de değildirler. Bu sıfatların her birinin kendi başlarına bir gerçekliklerinin olduğunu söylemek, Allah'ın yanında başka tanrıların kabulüne eşdeğerdir. Onları Allah'ın dışında kabul etmek ise onların hâdisliğine götürür ki bu muhaldir. Böylece Nesefî sıfatlara yarı ontolojik bir hüviyet vermektedir.

Maturîdiler ile Eş'ariler arasında üç sıfat grubu üzerinde (Selbi veya tenzihi sıfatlar, subuti sıfatlar ve haberi sıfatlar) konusunda ittifak, fiilî sıfatlar hakkında ise ihtilaf vardır. Eş'ariler fiili sıfatları i'tibari ve hâdis olarak kabul ederler. Zira onlara göre ezelî bir sıfattan türeyen ismin medlulü - Kadir, Alim, vs.- ezelîdir. Fiilden türeyen bir ismin medlulü ise ezelî değildir. Mesela Halik, Rızık gibi. Fiili sıfatlar kudret ve iradenin birlikte taallukundan ibaret olduğuna göre ezelî değildir".

Maturîdîler ise bu sıfatları hakiki ve ezelî olarak kabul ederler. Onlara göre fiil Allah'ın ezelî bir sıfatıdır. O ezelî fiili ile yaratır, hâdis bir fiil ile değil.

Bu sıfatlar ezeli olmasaydı, örneğin Allah ezeli olarak kadir olmasaydı, kudreti nasıl ve ne ile yaratacaktı. Ezeli olarak alim olmasaydı, ilmi yarattığı zamanı nasıl bilecekti. Bu durum Allah'ın acz ile nitelenmesine götürür ki, bu mümtenidir.[349]

İlahî sıfatların ezelî olduğunu Nesefî şöyle temellendirir:

> "Allah ezelde kudretli olmamış olsaydı, kudreti yarattığı zaman nasıl kudretli olurdu? Hayatı, işitmeyi ve görmeyi yarattığı zaman nasıl diri, işiten ve gören olurdu? İlmi yarattığı zaman nasıl alim olurdu? Bu Allah'ı bu sıfatların ortaya çıkmasında önce eksiklikle, cahillikle nitelemek gibi olurdu ki bu muhaldir. Aynı sebeple Allah'ın yaratma, rızık verme, merhamet etme gibi bütün aktif sıfatları da ezelîdir."[350]

Bu aktif sıfatların ezelî olmayıpta hâdis sıfatlar olduklarını iddia ettikleri için Eş'arileri tenkit eder. Onlara göre varlıkları yaratmadan önce Allah yaratıcı değildi. Bir terzinin elbise dikmeden önce de terzi olduğunu ifade ederek, Nesefî, yaratmadan önce de Allah'ın yaratıcı olarak isimlendirilebileceğini ileri sürer. Allah yaratma gücüne sahip olduğu için yaratıcı olarak isimlendirilir, yarattığı için değil. Bunun başka örneklerini Kur'an-ı Kerim'de görmek mümkündür. Örneğin, daha henüz O ahiret gününü yaratmadan kendini 'O günün sahibi' olarak nitelemektedir (Fatiha 1: 3). Allah bu günü yaratma ve onun sahibi olma gücünde olduğu için kendisini böyle isimlendirmiştir. Öbür taraftan bu sıfatlar Allahın zatında ezelde varolmamış olsa-

---

349 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 17
350 Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, 376

lardı, bu sıfatlar hâdis olacaklar, Yaratıcı (Bari')nin zatı da hâdislere yani arazlara mahal olacaktı ki bu muhaldir.

Eş'ariler zatî sıfatların, Mu'tezile gibi, müteallıkları bulunmadan varolabileceklerini söyler, ancak, bu sıfatlar zatın aynısıdır veya gayrısıdır demenin hatalı olacağını söyleyerek onlara muhalefet ederler. Zira bilindiği gibi Mu'tezile bu sıfatları Allah'ın zatıyla özdeş kılıyordu. Eş'ari sıfatları mevsufun halleri olarak görüyor ve onları mevsufla özdeşleştirmiyordu. Bununla birlikte bu sıfatların kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Bu sebeple İbn Hazm'ın Eş'ari ve taraftarlarının **teaddüdü kudema**'ya düştükleri yolundaki suçlaması yersiz görünmektedir.[351]

Allah'ın hayat'la Diri, ilim'le 'Âlim, kudret'le Kadir, vs. olduğunu söylerken Nesefî, ezelde farklı şeylerin bulunmasının tevhide aykırı olacağını söyleyen ve bu sebeple zat sıfat özdeşliğine giden Mutezile'nin tezini reddetmiş oluyor.

Eş'ari'nin Allah'ın sıfatlarının O'nun aynısı olmadığı, yani bir ölçüde O'ndan başka bir şey oldukları yönündeki ifadesi Mu'tezileye karşı geliştirilmiştir. Gerçekte zatî sıfatlar konusunda bu iki ekol arasında önemli bir fark yoktur, ancak Eş'ari Mutezileyi zâtî sıfatlar konusundaki görüşlerini Aristo'dan aldıkları yönünde suçlamaktadır.[352] Oysa Mu'tezilenin bu konudaki görüşüyle Aristo'nun görüşü arasında

---

351 Bak. İbn Hazm, *el-Fasl*, II,135,138
İbn Hazm'ın suçlaması yersizdir, zira Eş'ari (*Luma'*, 28) Allah'tan başka her şeyin kıdeminin imkansız olduğunu vurgulamakta ve eklemektedir: "Ancak Allah ve sıfatları başka başka şeyler değillerdir, zira başkalığın manası birbirinden bir şekilde ayrılabilmeyi içerir". Bu tanıma dayanarak Taftazanî, *Şerhü el-Akâid en-Nesefiyye*'de (79) her kadîmin ilah olarak nitelenemeyeceğini ifade etmektedir.

352 *Makâlât*, I,495

fark vardır.[353] Aristo, 'Tanrı bütünüyle ilim, bütünüyle hayattır' derken, Allaf ve Mutezile ise 'Allah bir ilimle bilir ve o'nun ilmi zatıdır, bir kudretle kadirdir ve onun kudreti zatıdır' demektedirler. Birincisi sıfatın nefyi iken, ikincisi zat ile sıfatın özdeşliğini idüia etmektedir.[354] Öte yandan Aristo'nun Tanrı'sı ile Mutezile'nin Tanrı anlayışı mukayese götürmez bir şekilde farklıdır: Aristo'nun Tanrısı alemle ilgilenmez ve onun yaratıcısı da değildir.

Allah'ın hayat'la Diri, ilim'le 'Âlim, kudret'le Kadir, vs. olduğunu söylerken Nesefî, ezelde farklı şeylerin bulunmasının tevhide aykırı olacağını söyleyen ve bu sebeple zat sıfat özdeşliğine giden Mutezile'nin tezini reddetmiş oluyor.

1b. Problemin semantik yönü ise şudur: Allah'a atfedilen sıfatların anlamlarının diğer varlıklara da atfedilmesi nasıl bir durum doğurur? Kur'an'da 'Allah'a hiç bir şeyin benzemiyeceği söylenmektedir'.[355] O halde Kur'an'da Allah'a atfedilen sıfatların, diğer varlıklara da atfedilmesi nasıl izah edilecektir? Nesefî Allah ile insan arasında ortak olan bu tür anlamlardan Allah'a lâyık olanı Allah'a, diğer varlıklara uygun olanı da onlara atfetmenin semantik olarak doğru olacağını söylemektedir.

---

353 Bu ayırımı Şehristânî'de (*el-Milel*, I,53) buluyoruz. Şöyle diyor: Allah ilmiyle değil de zatıyla bilicidir, diyen filozoflarla, Allah zatı olan ilmiyle bilicidir, diyen Allaf arasında fark vardır. Birincisi sıfatları nefyediyor, ikincisi ise kendisi bizzat sıfat olan zatın ya da bizzat zat olan sıfatın isbatıdır. Şehrîstanî isim vermeden Allaf'ın bu sözünü filozoflara irca etmektedir. İbn Said bu görüşü Empedocles'e atfetmektedir (*Tabakâtü'l-Ümem*, 22). Aynı şeyi İbnü'l-Kıfti de tekrar etmektedir (*Tarihü'l-Hükemâ*, I,37). Yine Şehristanî bu fikirle Hıristiyanların teslis akidesi arasında bir mukayese yapmakta ve ikisini de aynı seviyede görmektedir (I,54).

354 Krş. Aristoteles, *Metaphysics*, 12. 1072b 26 ve 1074b ve 34

355 Şurâ 42 : 9

Sıfatları kabul edenlerin 'Allah'ın hiç bir şeye benzemiyeceği' şeklindeki postülatları, zamanla Allah'ın bilinemiyeceği anlamında kullanılmaya başlandı ve bir anlam kaymasına uğradı. Bu sıfatlar Allah'a atfedilince de Allah'ın bilinemez zatına atfedilen bu sıfatların o zaman ne anlam taşıdıkları sorgulanmaya başlandı. Esasen sıfatların semantik açıdan ele alınması da bu meseleyle ilgilidir.

Allah'ın zatıyla birlikte başka sıfatları kabul etmenin şirke götüreceğini söyleyen Vasıl b. Ata, bu bağlamda meselenin semantik değil ontolojik yönünü tartışmaktaydı. Sıfatların semantik yönünü bir ölçüde Vasıl'ın çağdaşı Cehm b. Safvan ele almıştır. Allah'ı bir **şey** olarak nitelememiş, diğer varlıklara verilen bilen, fiil işleyen gibi insanlara da verilebilecek sıfatları O'na atfetmemiş, tersine O'na kadir, yaratıcı gibi insanlara verilmeyecek sıfatları atfetmiştir. Bunun tersinin yapılmasının *teşbihe* götüreceğini söylemiştir ve Yaratıcı yaratılan benzerliğini gündeme getireceği için Allah'a 'şey', 'mevcut', 'canlı' gibi sıfatları atfetmekten şiddetle kaçınmıştır.[356]

Nesefî benzer isimlerin Allah'a ve kullara verilmesinin teşbihe götürmeyeceğini, mutlak bir mana verilen sıfatların ve isimlerin Allah'a, sınırlı bir anlam verilen sıfat ve isimlerin ise insana atfedilebileceğini söyler. Ve bunun teşbihe götüreceğini söyleyen Batıniyye ve Karmatiler'in bu iddialarını reddeder.[357]

Ehl-i Sünnet'in Mutezile ile sıfatlar konusundaki anlaşmazlıkları semantik bir yön arzetmektedir. Mutezile

---

356 Harry A. Wolfson, Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam, *Journal of the American Oriental Society*, 79, 1959, 73

357 Nesefî, *age*, I,252

Allah'ın âlim, kadir, hayy, semi', basîr olduğunu kabul ediyor. Ehl-i Sünnet'le aralarında bu noktada bir fark yoktur. Yalnız dilin semantik yapısına dayanarak şöyle diyor: Âlim demek, ilmi olan zat, Kâdir demek, kudreti olan zat demektir. Öyle ise Allah'ın ilim ile, kudret ile nitelenmesi dilin gerektirdiği bir anlamdır. Burada Ehl-i Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini delil getiriyor. Mutezile ise Allah âlimdir diyor ama, Allah'ın ilmi vardır demiyor. Çünkü onlara göre ilim, soyut bir kavramdır ve onu Allah'a isnat etmek Allah'ın onunla birleştiğini vehmettirir ve akla getirir. Bu ise Allah'ın bir olma sıfatını zedeler. Fiilen değil, zihnen bile böyle bir şeyi kabul etmek yanlış olur. Allah alimdir derken, Allah ilim ile alimdir, değil kendi zatıyla, özüyle alimdir, derler.[358]

Nesefî, bunlara karşı semantik tahlillerden hareketle şunları söyler:

> "Allah, âlim, kadir, hayy, semi', basir'dir dendiğinde, Allah zattır, zattır, zattır, zattır demek olur. Madem Allah zatıyla bilir, onun zatıyla ilmi aynıdır. O halde âlimdir demek zattır, demektir. İşte Ehl-i Sünnet'e göre Mutezilenin bu fikri yanlıştır. Çünkü zat ayrı bir kelime, alim ayrı bir kelimedir. Her ikisinin anlamı ayrıdır. Bunlar eşanlamlı değillerdir. Kadir ile de diğer sıfatları ile de aralarında fark vardır. Kadir'den anlaşılan mana, alimden anlaşılandan başkadır. O halde bunlar bir zatın sıfatları oldukları zaman, o zatta mevcut olan bir manaya işaret ederler. Etmezlerse, sıfat olmalarının bir anlamı kalmaz. Dil kuralı şudur: Bir isim, türemiş olduğu kökün manasını taşır.[359]

---

[358] Prof. Dr. H. Atay, *Tebsıra* ya giriş, 26
[359] *Tebsıra*, I,268

Yoksa ilmi kudreti ve kudreti ilmi olmuş olur."[360] Bu ise dil mantığına aykırıdır.

Allah'ın sıfatları konusunda, Meşşai filozoflar Allah hakkında aşağıdaki nitelikleri kabul ederler. Özel olarak Farabi'ye ait bu kabulleri İbn Sina'da ve hatta Saint Thomas'da da görmek mümkündür. Bunlarla ilgili olarak S.Thomas'nın Farabi'den sayfalarca aktarımda bulunduğu görülmektedir.[361]

Filozoflarda Allah'ın sıfatları iki şekilde ele alınmaktadır:

1.Tenzih sıfatları

*Allah'ın mürekkep olmaması, basitliği: Bu kendisini Allah'da varlık-mahiyet ayırımı olmaması yönüyle gösterir.

*Allah'ın sonsuzluğu

*Allah'ın değişmez oluşu: Tanrı'da potansiyellik olmadığı için, değişme de yoktur. Potansiyellik fiilden sonralığı gerektirir.[362]

*Allah'ın bir oluşu

2.Uygunluk sıfatları

*Allah akıldır:Allah maddesiz olduğu için Akıldır. İnsanın aklı zatı değildir, ama Tanrı'da bu böyledir. Dolayısıyle Tanrı zatıyla, insan ise bilgisiyle bilir. Allah her şeyi zatına ait bilgisiyle bilir. Allah ilmini eşyadan çıkarmaz, tersine bilgiyi zatıyla bilir. Zatına bakarak her şeyi

---

360 *Tebsıra*, I,270-272

361 Saint Thomas, Summa Theologica, Thomas Aquinas, Saint, *Summa Theologica*, Trans. by Fathers of the Engl sh Domin can Prov nce, Revised by Daniel J. Sullivan (Chicago 1952) I, Bölüm I, 11 Mad. 39 vd.

362 Robert Hammond, *Philosophy of Alfarabi* (New York 1947) 23

görür. Bu sebeple zatını bilmesi, diğer şeyleri de bilmesinin sebebidir.

*Allah hakikattir.

*Tanrı hayattır.

Allah'ın sıfatlarının meşşai filozoflarda bu şekilde ele alınması, sudur nazariyesi sebebiyledir. Bu filozoflar, sudur eden varlığın, sadır olduğu kaynakla benzerlik arzedeceği düşüncesini ortadan kaldırmak için, Vacibü'l-Vücûd'un tenzih sıfatları üzerinde özel vurguda bulunmaktadırlar.

2.İrade sıfatı ve yaratma(halk)yla İlişkisi

Allah-alem ilişkisinde irade sıfatının diğer sıfatlar arasında özel bir konumu vardır. Nesefî irade ile ihtiyar (tercihte bulunma) fiili arasında yakın ilişki kurar. İradenin hem **talep** hem de bir şeye **meyletme** anlamına gelen *revd* kökünden türediğini ifade ettikten sonra terminolojik olarak iradeyi zorunluluğun karşıtı olarak almakta ve bir şeye yönelme ve tercihte bulunmayı da irade sıfatıyla ilişkilendirmektedir. Zorlamanın olmamasını ve yönelme ve tercihte bulunmayı iradenin muhtevasını dolduran kavramlar olarak ortaya koyar. Allah kendi fillerinin irade edicisidir, iradesinden sadır olacak her fiilin yine kendi iradesinden başka dayanağı yoktur. Her şey O'nunla başlar ve O'nda sona erer. O irade bazında da Evvel ve Âhirdir.

İrade sıfatı yalnız aklen câiz ve mümkün olan şeylere taalluk eder, vacib ve muhale taalluk etmez. Çünkü vacib ve muhal, zaten zarureten var veya yoktur. Onların olması

veya olmaması gibi iki tarafı mevcut değildir ki onlara irade sıfatı taalluk etsin.[363]

İradenin bir şeye meyletme anlamında kullanılışını İbn Sina'da da görmek mümkündür. *İlâhiyât* 'ın IV. Kitab'ının 2. bölümünde '**irade**'nin iki anlamı arasında ayırım yapar. Birincisi **irade-i mümîle**dir ve nefsin bir şeye sadece yönelmesini ifade eder. Bu yönelmenin, sebep-sonuç anlamında düşünüldüğünde, bir fiil meydana getirmesi söz konusu değildir. İkinci irade ise, **irade-i câzime**dir. Bu irade, organları da harekete geçiren bir niteliğe sahiptir, ki fiil ancak bu iradenin neticesinde tahakkuk etmektedir.[364]

İbn Rüşd de irade konusuyla ilgili olarak, **irade** ile '**azm** arasında bir ayırıma gitmektedir. İrade **şevk** anlamında kullanılır ve bu durumda fâilin bir fiile yönelme arzusunu ifade eder. Bu durumda irade bir fiili meydana getirmek için yeterli değildir. Bu yönelinen hareketin meydana gelebilmesi için başka bir iradi gayret gerekmektedir ki İbn Rüşd bunu da '**azm** olarak adlandırmaktadır.[365]

Nesefî, Kerramiye hariç kelamcıların irade ile meşîetin eş anlamlı olduğunu kabul ettiklerini söyler. Kerramiye meşiet sıfatını ezelî bir sıfat olarak, iradeyi ise hâdis bir sıfat olarak kabul etmektedir. Buna göre murad edilenlerin sayısı kadar Allah'ın irade sayısı da artmaktadır.

---

363 Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, Doç. Dr. S. Toprak, *Kelam* (Konya 1988), 193

364 Michael Marmura, The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (N. York) içinde 172

365 Michael Elias Marmura, *The Conflict over the World's Pre Eternity in the Tahafuts of Al-Gazali and Ibn Rushd*, Doktora Tezi (Michigan 1959) 73 (Dipnot 12); Biz burada, konumuz gereği, irade ve çağrıştırdığı diğer kavramların insan fiilleriyle ilişkisini irdelemiyeceğiz. İrade kavramı ve bunun insan fiiliyle ilişkisi konusunda detaylı bilgi için bkz. Prof. Dr. M. Said Yazıcıoğlu, *Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 35, 61 vd.

Öte yandan Allah'a irade sıfatının atfedilmesinin hakiki mi (Ehl-i Sünnetin çoğunluğu) yoksa mecazi mi (Bağdat mutezilesinden Ka'bî ve hocası Ebul Hüseyin el-Hayyat) olduğu yolundaki tartışmaları da aktarmaktadır. Ona göre bunlar iradeyi dileme değil de istek (arzu, şehvet) anlamında aldıkları için, hatalı bir şekilde, iradenin Allah'a mecazi olarak atfedilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır.

Nesefî iradenin Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat mı yoksa zatıyla kaim olmayan bir sıfat mı olduğunu tartışanların iddialarını da ele almakta ve iradeyi Allah'ın zatıyla kaim olmayan (hâdis) bir sıfat olarak gören Allâf, Ebu Ali el-Cübbai ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbai'yi tenkit etmektedir. Burada Nesefî, irade sıfatının (Allah'ın gayrı olması anlamında) bir araz hükmünde olduğunu ifade ederek, kendisiyle varolamıyacağı bir dayanağı olmadan var olmasının imkansız olduğunu söyleyerek, mutlaka Allah'ın zatını dayanak olarak kullanmasının zorunlu olduğunu söyler.

Nesefî, irade ile irade edilenin aynı olmadığını, aksi taktirde bütün cansızların bu sıfatı taşımakla canlılık vasfı kazanmaları gerektiğini söyler.[366]

İrade sıfatının varlıklara taallukuyla ilgili olarak Nesefî şunları söylemektedir:

> "Şüphesiz Alemin yaratıcısı, onu ihtiyarı (kendi seçimi) ile yaratmıştır. İçinde seçme gücü olmayan kimse çaresizdir. Çaresizlik ise acziyettir. İradesiz ihtiyar olmaz. Öyle ise Allah murad edicidir. İrade; yaratılmış bir şeyin nasıl olmasını veya olmamasını gerektiren bir manadır. Eğer irade olmasaydı, yapılmış olan şeylerin hepsinin bir anda, bir tarzda, bir şekil üzere ve aynı nitelikte var

366 *Tebsıra, agy*

olmaları gerekirdi. Yapılan şeylerin tertipli, nizamlı, eksiksiz, çeşitli şekillerde ve zıt niteliklerde olması bunlara bir iradenin taalluk ettiğini gösterir."[367]

Nesefî'nin hâdis varlıkların meydana gelişinde, kendilerine kadîm olan iradenin taallukunu, irade vasıtasıyla bunların kendilerine benzeyen zıdlarından ayrılması şeklinde yorumlaması ve iradeyi ancak belirli bir şeyi benzerinden ayırmayı sağlayan bir sıfat olarak tarif etmesi Gazalî'nin irade sıfatını tanımıyla aynilik arzeder.[368]

Nesefî, "Allah'ın iradesi insanların fiiline izafe edildiği zaman '**emir**' ifade eder" şeklinde Mutezilenin değerlendirmesini de şu âyeti zikrederek reddeder:

"Şâyet Rabbin dileseydi yeryüzündeki varolanların tamamı iman ederdi."[369]

"Eğer irade emir olsaydı o zaman herkesin inanmış olması gerekirdi. Bunda iki yönden tutarsızlık vardır. Birincisi, bu görüş inanmayanlara Allah'ın inanmayı emretmediğini söylemek olur ki, o zaman inanmayanların inanmama gerekçeleri var demektir ve inanmamakla asi de olmuş olmazlar. İkincisi Allah'ın emrettiği herkesin mü'min olması gerekirdi ki bunun böyle olmadığı ortadadır. O halde bu iddia sahiplerinin sözlerinde bir tenakuz var demektir."[370]

Filozofların dünyayı ve dünyanın Allah'la olan ilişkisini algılama biçimlerinde iradenin oynadığı rol, kelam-

---

[367] *Tebsıra*, I,492,493; et- *Temhîd*, (terc. M.S,Yazıcıoğlu) 27 [Nesefî'nin *Temhîd*'ine Salih b. Abdil Fettah, *Şerhü't- Temhîd li Kavâidi't- Tevhîd* adlı bir şerh yazmıştır. Süleymaniye Küt. Yozgat Böl. Cat.612/2 f 49 b- 227 b

[368] Gazalî, *el-İktisat fi'l-İ'tikad*, Neşr. H.Atay, İ.A. Çubukçu, (Ankara 1962) 107

[369] Yunus 10: 99

[370] *Tebsira*, agy

cılarınkinden farklıdır. Filozoflar da Allah'ın bir iradeye sahip olduğunu kabul ederler. Ancak kelamcılarda bu irade, varlık ile Allah arasına bir zamanın girmesini sağlama fonksiyonunu icra ederken, filozoflarda böyle bir kabulün imkansızlığı savunulur. Bir anlamda filozoflarda irade fiilin tam illeti kabul edilmektedir.

Aslında müslüman filozoflar da kelamcılar da Allah'ın yaratıcı olması noktasında hemfikirdirler. Ancak filozoflar maddenin, farklı formlar almasıyla birlikte, ezeli olduğunu söylemeleriyle kelamcılardan ayrılmakta ve Aristocu düşünceye kaymaktadırlar. Bu anlamda Allah'ın yaratıcı olmasından, O'nun zaman içinde alemi yoktan yaratmasını değil, maddeyi sürekli yeni formlarla birleştirmesini kasdetmektedirler.[371] Bunu, Allah'ın varlık ve mahiyetleri birleştirmekte olduğu şeklinde de anlamak mümkündür.[372] Ancak bu alemin yoktan yaratılmasından çok kendisinde mahiyet-varlık ayırımı olmayan Vacibu'l-Vücûd olan Allah'ın varlığının bir delili olarak kullanılabilir. Aynı şekilde, onlara göre, Tanrı zamanı da 'yaratmaktadır', ama zamanın da bir başı yoktur, yani o da madde gibi öncesizdir, ezelîdir.[373]

Ancak, zamanın Farabi ve İbn Sina'daki öncesizliği başka bazı filozoflarda (örneğin, Zekeriyya er-Razî ve diğer maddeciler) olduğu gibi algılanmamalıdır. Bu zaman, Allah'ın ilk yaratması anında varlık'ın var kılınmasıyla oluşan bir zamandır. Ancak zaman varlıktan önce değildir. Tersine varlık'a bağlı olarak meydana gelmiştir.

---

371 George Hourani, The Dialogue Between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World, *The Muslim World* , XLVII, 1958, 183

372 Bkz. Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, 116

373 Muhammed A. Irakî, *el-Felsefetü't-Tabîiyye 'İnde İbn Sina*, 241

İrade sıfatı ve bunun izafi bir tarzda varlıklarla nasıl bir ilişkiyi sağladığı sorunuyla ilgili olarak şu görüşleri tesbit etmekteyiz:

1.İrade obje(nesne=konu)siyle birlikte varolur ve irade gerçekte irade edilen şeyden başka bir şey değildir; aynı şekilde yaratma sıfatı ve yaratma da (**halk-mahluk**) aynı şeydir. Allah yarattığı tek bir ana kadar yaratacağı şeyi bilmez ve irade etmez. Şia'dan bir kısım insanların ve Cehm'in savunduğu bu görüş, Allah'ın yarattığı ana kadar bilmediği veya dilemediği bir şeyi nasıl yarattığını açıklayamamaktadır. Bu tutum, hür bir failde olması gereken sıfatları Allah'tan nefyetmektedir.

2.İrade zaman yönünden ilimden sonradır, irade edilen ve yaratılan nesneden ayrıdır. Fakat irade ve irade edilen nesne, Allah'ın 'Ol' emriyle aynı zaman dilimi içinde, birlikte varolurlar. Allah şeyi bilir ve O'nun bilgisi zatına denktir; ancak bir şeyi varlığa çıkarmak için Allah bu bilginin nesnesinin sebebi olacak olan iradesini yaratır. Bu görüşü savunanlar, iradenin hâdis olduğunu söylerler. Zira şâyet irade Allah'ın ilmi gibi ezelî olmuş olsaydı o zaman irade edilen şey de ya iradeyle birlikte varolup ezelî olacaktı ya da varlık irade edilmesinden hemen sonra varolmayacaktı. Bu durumda da yaratma olamazdı. Zira Allah bir şeyi bilip dilediğinde o şey varlığa çıkmıyorsa, onu varlığa çıkaracak başka bir sıfattan bahsetmek mümkün değildir. Bundan dolayı irade, irade edilenle aynı anda meydana gelen bir hâdistir. Bundan hareketle aşağıdaki sonuçlara varmak mümkündür: **a.**İrade bir mahalde olmamak üzere yaratılmıştır ve başka bir irade tarafından meydana getirilmemiştir. Bu görüş Allaf'a ve Basra Mutezilesi'ne ait-

tir.[374] **b.**İrade bir mahalde olmayarak varolur, ancak varlığını başka bir iradeye, başka bir yaratma aktına, vs. muhtaçtır. Bu Ma'mer'in görüşüdür.[375] **c.**İrade Tanrı'nın zatında varlığa gelir, fakat varlığını başka bir irade aktına borçlu değildir. Bu da Kerramiye'nin görüşüdür.

3.İradenin zaman yönünden ilim sıfatından sonra geldiğini ve iradeyle irade edilenin, yaratmanın aynı şey olduğunu söyleyen görüş. Fakat bunlar başka bir irade tarafından yaratılmamışlardır. Aksi taktirde teselsül olurdu. Bu Nazzam ve Ka'bî'nin görüşüdür. Bunlar iradeyi hâdis olarak görür ve fakat başka bir irade tarafından yaratılmadığını söyler. Ancak bu grubun her hâdisin bir yaratıcıya muhtaç olduğu şeklindeki görüşüyle bu söyledikleri arasında çelişki vardır.

4.Allah'ın iradesinin ilmi gibi ezelî olduğunu söyleyen görüş. Bu ezelî irade herhangi bir nesneyi irade edilen belli bir zamanda Allah'ın meydana getirmesini sağlar. Bu görüşe göre hâdis şeyler Allah'a atfedilemez. Aynı şekilde Allah'ın ezelde dilemeyip de daha sonra dilemesi O'nu değişime maruz bırakırdı. Fakat bu görüş Allah'ın ilmi ve iradesi ezelîyken yaratılan şeyin ezelî olmamasını izah ederken zorlanmaktadır.

5.Beşinci görüş ilim ve iradenin ezelî olması gerektiğine bir de yaratmanın da ezelî olması gerektiği hususunu ilave eder. Yani Allah bir şeyi meydana getirmek için meydana getireceği şeyi ezelî bir bilgi, ezelî bir irade ve ezelî bir yaratmayla (**tekvîn**) bilmesi gerekir. Fakat bu noktada ezelî yaratmayla yaratılan hâdis şey arasındaki ilişki izaha muhtaçtır. Ya yaratılan nesne de ezelîdir, ya da başka bir

374 Nesefî, agy

375 Eş'arî, *Makâlât*, 364; İbn Hazm, *el-Fasl*, V,40

yaratma sözkonusudur, bu durumda hâdis bir şey başka bir hâdisin meydana çıkmasına vesile olmaktadır. Şâyet Allah ezelî bir iradeye sahip olmayıp da bu niteliği varlıkları yarattığı zaman elde etmiş olsaydı değişime maruz kalacaktı. Bu görüş Maturidî ve Nesefî tarafından temsil edilmiştir. Kalâbâzî bunu sufilere de atfetmektedir.[376]

Fakat bu görüşlerden hiç biri ezelî olan Yaratıcıda bir değişime mahal vermeden ezelîyle hâdis arasında nasıl bir ilişki olduğu sorununu çözememektedir. Kelamcıların görüşlerinden öyle anlaşılmaktadır ki Allah yaratmaya başlamadan önce aktif halde değildi. Bu bir durumdan başka bir duruma geçişi ifade etmektedir. Öte yandan tartışma konusu olan **fâil-i tâm** ve **Müreccih** meselesine de yeterli izahı getirememektedir. Fail-i Tâm, filozofların ifadesiyle, şâyet bütün yönleriyle tam ve mükemmel bir illet veya fâil ise bu fâil ya ezelî olarak harekette bulunmalı veya ebedi olarak harekette bulunmamalıdır, zira ezelde olmayan bazı niteliklerle bilmeye, dilemeye, hareket etmeye başlarsa bu onun bütün yönleriyle mükemmel olmadığı gibi bir sonuca götürür. Yine Allah'ın harekette bulunmasına sebep olan, ezelî olmayan, başka bir faktörün varlığı gündeme gelir.[377]

Müreccih (belirleyici prensip) meselesine gelince bu da yeter sebep sorunundan çıkmaktadır ve kısaca şunu ifade etmektedir: Allah ezelî olarak yetkindir, ve O'nun iradesi bütün potansiyel (bilkuvve) şeyleri kuşatmakta, içine almaktadır; fakat Allah'ın iradesi âlemin neden ezelde değil de, belli bir anda yaratılmasını gerekli kılmaktadır? İşte

---

376 Kalabâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't Tasavuf*, ed. A. J. Arberry, (Kahire 1934), 16-17

377 Farabî, *'Ârâü Ehli'l-Medîne el-Fâdıla*, Neşr. Nasri Nadir, (Beyrut, 1959), 38; İbn Sina, *en-Necât*, 369

iradenin belli bir anda harekete geçmesini belirleyen hâdis bir belirleyici (müreccih) olmalıdır. Fakat Allah'ın âlemi yaratması noktasından bütün zamanlar birbirine denk olduğuna göre; ya Allah âlemi herhangi bir belirleyici ilkenin varlığının gerekmediği ezelde yaratmak durumundadır ya da Allah âlemi ezelde yaratmamış, onu hâdis bir belirleyicinin belirlemesiyle asırlar geçtikten sonra yaratmıştır. Böyle bir belirleyicinin varlığı kabul edildiği zaman da bu belirleyicinin daha önce değil de o anda ortaya çıkışına neyin neden olduğu gibi bir soru ortaya çıkar. Daha önce varolan bir belirleyicinin varlığını kabul etsek, bu bizi dünyayı önceleyen ve Allah'ın dışında sonsuz seri halinde bulunan harici illetlerin varlığına götürür ki, bu Allah ve alem hakkındaki bütün kabullerimizle çelişir. Bundan hareketle filozoflar şu iki mümkün alternatiften sözederler: Ya Ezelî Varlık (Tanrı)dan hiç bir şey çıkmamıştır - ama bu realiteye aykırıdır, zira alem gözümüzün önündedir- ya da alem ezelî olarak varolmuş olmalıdır. Bu ikinci alternatifin kabul edilmesi, filozoflara göre, bir problem doğurmaz, zira (Tanrı'da) izah edilmesi gereken bir değişiklik gündeme gelmez. O halde alem Tanrı'dan ezelî bir yaratma ve onu takip eden bir sudurla meydana gelmiş olmaktadır.

Burada alemin sebebini tesbit bağlamında, hem filozofların hem de kelamcıların **İlahi İrade** kavramına göndermede bulundukları gözlenmektedir. Filozoflar Aristocu sebep ve irade görüşünden hareketle alemin ezelîliğine gitmektedirler. Buna göre meydana gelen her değişim, bu değişimin etkeni bir sebepe ihtiyaç duyar. Bu sebep değişen nesnenin dışında başka bir güçle sağlanmalıdır. Bir topun raketle, raketin birisinin koluyla, vs. hareket ettirilmesi gibi. Bu kural sadece fiziksel değil, zihinsel değişmeler

için de geçerlidir ve yalnızca insan için değil, Tanrı için de sözkonusudur. Buna göre şayet Tanrı bir değişim istiyorsa, bu istek O'nun dışında yeni bir faktörün O'nun iradesini belirlemesiyle olur.

Aristo'nun bu prensibine dayanarak filozoflar şunu sorarlar:Alemin bir bütün olarak zaman içinde meydana getirildiğini ve ezelî olmadığını varsaysak, bu durumda yokluktan varlığa değişim yukarıdaki prensibe göre imkansızdır. Bu değişim fiziki bir belirleyiciyle olamaz, zira öyle bir varlık henüz yoktu. Alem Allah'ın iradi bir aktıyla da meydana gelmiş olamaz, zira bu durumda Allah'ın iradesi harici bir faktör tarafından belirlenmiş olurdu, ama bu imkansızdır, zira böyle bir faktör de yoktu. Böyle bir faktörün varlığı kabul edilse o zaman da bu faktörün neden daha önce değil de o anda belirlemede bulunduğu sorusu ortaya çıkar. Bütün bu akıl yürütmeler, filozoflar tarafından, zaman içinde yaratmanın imkansızlığını göstermek için kullanılmaktatır.

Filozofların bu akıl yürütmelerine karşılık kelamcılar da zaman içinde yaratmayı savunmak için kendi delillerini getirirler. Zaman içinde yaratma, yoktan yaratmayı da içermektedir. Zira zaman içinde yaratma ezelî yaratmaya karşı geliştirildiği için, alemin kendisinden meydana getirildiği ezelî bir madde sözkonusu olmamakta, Allah iradesiyle dilediği bir anda alemi yoktan yaratmaktadır..

Zaman içinde yaratmanın imkanını göstermek için Gazalî filozoflara şu itirazda bulunmaktadır:

Allah ezelde alemin belli bir zamanda varlığa çıkmasını dilemiş olabilir. Bu aynı zamanda Eş'arilerin görüşüdür. Kur'an'a göre "Allah bir şey'e 'ol' der, o da olur". Aynı şekilde aleme de 'ol' demiştir, fakat bu emir, anında

varlığa çıkışı emreden bir emir değildir. Bundan sonra alem belirlenen zamanda varlığa çıkmıştır. Buna filozoflar şöyle cevap vermektedirler. Bu görüş geçersizdir, zira iradî fiil bir olayın tam sebebidir, ve irade bir aktta bulunduğu zaman, şayet bir engel yoksa iradenin ilişkide bulunduğu olay da hemen onu takip etmelidir. Allah'ın alemi iradesi sözkonusu olduğunda herhangi bir engel yoktur, bu yüzden alemin iradeden gecikmesi izah edilemez.

Buna Eş'ariler şöyle cevap verirler: Belki de Allah alemin meydana gelişini belli bir şarta, örneğin belli bir zamanın geçmesine bağlamıştır. Örneğin, fıkıhta, insan hanımını gelecekte bir zamanda boşayabilir. Bu boşama hanımının o anda boş olmasını gerektirmez. Aynı şekilde Allah'ın ezelde aleme 'ol' demesi, alemin ezelde varolmasını zorunlu kılmaz. İbn Rüşd, bunlardan birisinin uzlaşmaya dayalı (conventional causation), diğerinin ise tabii illiyet olduğunu ileri sürerek, bu iki durum arasında kıyaslamanın doğru bir kıyas olamıyacağını söyler.[378]

Fakat burada İbn Rüşd'ün Allah'ın alemle olan ilişkisini tabii illiyet bağlamında değerlendirmiş olması yanlıştır. İradi bir varlık olarak Tanrı'yı konvansiyonel illiyet bağlamında değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Haliyle dünyayı yeter sebeple birlikte ezelî ve fakat zât itibariyle O'ndan sonra gören ve yeter sebep ve müreccih kavramlarından hareket eden müslüman filozofların düşüncesi, **zaman içinde yoktan yaratma** görüşüyle çatışmaktadır. Allah'ın **varolma imkanına** sahip bir şeyi yaratmasının gerçek anlamda yaratma olarak adlandırılıp

---

378 George Hourani, The Dialogue Between Al-Gazalî and The Philosophers on the Origin of the World, *The Muslim World*, XLVIII, 1958 (Bölüm I) 185

adlandırılmaması da tartışılmıştır. Burada üzerinde durulması gereken nokta **varolma imkanı** diye adlandırdığımız durumun kime göre olduğudur. Daha sonra varlığa çıkacak olan nesneler bu imkanı kendi içlerinde bizzat mı taşırlar yoksa, onların bu **imkanı** daha sonra fiilen varolacak şeylerin daha önce Allah'ın zihninde bilkuvve olarak var olmalarını mı ihtiva etmektedir? Kendi başlarına böyle bir imkana sahip olmaları söz konusu olamaz. O halde bu imkanı onların içine Allah yerleştirmektedir.

İbn Sina, *Şifâ*'da[379] alemin varolmadan önce mümkün olduğunu söyler. Ona göre, "hâdis"in varoluşunun imkanı, varoluşundan önce vuku bulmuştur. Böylece İbn Sina maddede kendiliğinden bulunan "imkân"la onun öncesizliğini göstermek ister. Maddeden ayrılmayan imkanın öncesizliği kabul edilirse maddenin de ezeliliğini kabul etmek mecburi olur.[380]

Madem ki alem "mümkün"dür, öyle ise İbn Sina düşüncesi gereği, aynı zamanda "hadis"tir. Ancak İbn Sina'nın alemi hâdis olarak nitelemesi İbn Rüşd'ün ona yönelttiği, 'kelamcıların etkisinde kaldığı' yönündeki suçlamaya haklılık kazandırmaz. Zira, hadis terimini kelamcılar **yoktan yaratmayı**, felsefeciler ise **başka bir varlığa muhtaç olmayı** ifade etmek için kullanırlar.

Allah için eşit olan tüm zaman dilimleri içinde Allah'ın diğer zaman dilimlerinden ayrı olarak bir dilimi seçip onda akt'ta bulunmasını belirleyen de bu nesneler değil O'nun iradesidir.

---

379 *Şifâ*, İlâhiyat, I,181-1184

380 Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, (A.Ü.İ.F.Yay. Ankara 1985), 99

Fakat burada en temel hususlardan birisi Allah'ın daha önceden yapmayıp da daha sonraki bir anda yaptığı şeylerin, örneğin yaratmanın, O'nda bir değişime sebep olup olmayacağıdır. Şayet bir değişime sebep oluyorsa, bu nasıl bir değişimdir? Bizim günlük hayatta algıladığımız değişimlere benzer bir değişim midir? yoksa Tanrıca bir değişme midir? ki bu durumda yetkinliğe doğru değil yetkinlik içinde bir değişmeden bahsedilebilir. Felsefe ve kelamı yüzyıllardır uğraştıran bu sorunun çözümü için günümüzde en büyük gayreti süreç felsefesi göstermektedir. Modern felsefede konunun nasıl tartışıldığına kısa bir göz atmak klasik teist felsefe ve skolastik teolojiyle mukayese açısından yararlı olacaktır.

Müreccih yani **tercih prensibi** esas olarak kozmoloji yani hudûs delili içinde ele alınan bir konudur. Felsefi kozmolojisiyle süreç anlayışını felsefede ön plana çıkaran ise A. W. Whitehaed olmuştur.[381]

Whitehaed çift-kutuplu bir uluhiyet anlayışı öne sürmektedir. Ona göre, Tanrı'nın her türlü değişmenin ötesinde olan bir vechesi, bir de değişen, sürecin içinde olan ve dolayısıyle 'oluşmakta olan' vechesi vardır. O, bunlardan ilkini Tanrı'nın "aslî mahiyeti", ya da "tabiatı" (Primordial Nature), ikincisini ise, "oluşan tabiatı" (Consequent Nature) olarak adlandırılır. Tanrı, asli vechesiyle alemdeki düzenin teminatıdır. Nelerin nasıl olduğu ve olacağı sorusuna Tanrı'nın bu vechesini dikkate almadan cevap veremeyiz. Tanrı, her şeyden önce, alemdeki "somutlaşma sürecinin ilkesi"dir.

381 A.W.Whitehaed, *Process and Reality* (N.York 1929) 523

Bununla anlatılmak istenen şey şudur: Her bilfiil durum, ölçemediğimiz ve içyüzünü tam olarak anlayamadığımız bir **imkânlar** alanı ile ilgilidir. İmkanlar alanına bir sınırlama konmadan hiçbir şey bilfiil varolamaz. Bilfiil varolma, yahut gerçeklik aynı zamanda bir seçme ve seçilme meselesidir. İşte sözkonusu sınırlamayı koyan Tanrı'dır. Bu sebeple Tanrı aynı zamanda "Nihai Sınırlama İlkesi"dir.[382]

Süreç felsefesi Tanrı'nın değişmesi sorununa, O'nun kendine has bir değişime uğradığını söyleyerek yeni bir yön kazandırmaktadır. Bu değişme onlara göre Tanrı'ya hiç bir şekilde eksiklik getirmez. Çünkü Tanrı'nın bu tür bir değişiminden bahsederken O'nun kendisindeki bazı eksiklikleri gidermeye yönelik bör değişime maruz kaldığı gibi bir îmadan şiddetle kaçınmaktadırlar.

Süreç felsefesinin başka bir ifadeyle pan-enteist felsefenin bu yaklaşımı sadece Tanrı'yı izaha yönelik değildir. Bu izahlar daha çok teizm tarafından ezelî ve değişmez olarak kabul edilen Tanrı'nın hâdis ve değişme niteliğine sahip olan alemle ve diğer varlıklarla ve onların tarzlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu sorunlarıyla ilişkilidir.

Süreç felsefesi ortaçağlarda İbn Sina'nın etkisiyle hem İslâm dünyasında hem de hristiyan fikir dünyasında kabul gören Allah'ın salt fiil, *actus purus,* olduğu, O'nun üzerinden imkan geçmediği fikrinin Tanrı-alem ilişkisini açıklamada yetersiz olduğu düşüncesinden hareket etmektedir.

3.İlim sıfatı ve yaratmayla ilişkisi

İlim sıfatının Allah-alem ilişkisinde oynadığı rolü ortaya koyabilmek için, sorun tartışılırken gündeme gelen

382 Prof. Dr. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi,* 157

'ma'dum=yok' kavramıyla ilgili gerekli bilgiyi ikinci bölümde vermiştik. 'Yok'un Allah'ın bilgisinin objesi olup olmadığının açıklığa kavuşturulması, hem farklı yaratma modelleri arasında mukayese yapmayı kolaylaştıracak hem de kelamcılarla felsefecilerin konuya yaklaşımlarındaki farklılık ve benzerlikleri tespite yardımcı olacaktır.

Nesefî'ye göre, Allah ezelde alimdi, ve bu ilim Allah'ın zatının dışında ma'dum'a da taalluk ediyordu. Kelamcılar, ma'dum'un ilme konu olmamasını muhal olarak kabul etmişlerdir.[383] Dolayısıyla ma'dum, ma'lum olarak kabul edilmektedir. Fakat objeyi bu biliş, filozofların aksine, onu hemen varkılmıyordu. Tersine bu, eşyayı varlığa çıkacağı zamanda varkılacak bir bilişti.

İbn Sina'ya göre varlık, zihnimizin bizzat objesidir. Varlık, akledilir (ma'kul) olandır. O halde akledilirle varlık arasında bir ayniyet vardır. İşte yaratma doktrininin tasdik edeceği şey budur. Yaratma kendini, akılla varlığı sıkı sıkıya bağlarken göstermektedir.[384]

İbn Sina, varlığın Allah'ın zihninde bulunmasını yani bilgisine konu olmasını varlığın gerçek anlamda varolmaya başladığı an olarak görmektedir. Yani bilmek, ona göre, yaratmaktır. Bu sebepledir ki filozoflarda ilim sıfatına ek olarak irade ve yoktan yaratmayı ifade edecek bir yaratma sıfatının bulunmasına gerek duyulmamaktadır. Filozoflarda irade bir şeyi dilemek anlamında değil, bir şeyin varlığa çıkışına izin vermek, engel olmamak şeklinde anlaşılmaktadır. İbn Sina ve Farabi'de de yoktan yaratmayı çağrıştıracak şekilde kullanılan **ibda'** kavramı hiç (la min şey')den yaratmayı ifade etmek için kullanılmaktadır.

383 *Tabsira*, I,262
384 A.M.Goichon, *İbn Sina Fels...*, 56

Ancak bu ibda' kavramı, çıkış (sudur) nazariyesinin doğurduğu ilk çıkış anına dair problemi çözmek için geliştirilmiştir. Kelamcılarca kastedildiği şekliyle bir yoktan yaratmayı içermez.

Bu çıkış anında ibda'ya konu olan varlıklar da, kendisi mümkün olan ama Allah'la ilişkiye girdikten sonra zorunlu olan ay üstü (gayb alemi) varlıklardır. Farabi ay altı varlıklar için ise hudûs kelimesini kullanmaktadır.[385]

Öte yandan filozofların kendisinden ibda' suretiyle varlığın meydana getirildiğini kabul ettikleri bu **hiç**, kelamcıların yok'a verdikleri anlamdan ve bundan gitmeye çalıştıkları sonuçlardan farklılık arzetmektedir. Burada şunu da ifade etmek gerekir: Yaratmanın nasıl gerçekleştiği konusu, Yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkinin sonraki seyrini de etkilemektedir. Dolayısıyla yaratmanın nasıl başladığı ile Yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkisinin dünyada nasıl algılandığı meseleleri arasında çok yakın bir ilişki vardır. Allah ile meydana getirilen varlık arasındaki ilişki ilk başta Sebep-sonuç ilişkisi olarak kabul edilirse, şu anda meydana gelmekte olan her şeyin de sebep-sonuç silsilesi içinde algılanması gerekir. Allah'ın bu sebep-sonuç silsilesi içindeki yeri de ilk Sebep olarak nitelenmesiyle korunabilir. Buna bağlı olarak da alemde mutlak bir determinizmin varlığı kabul edilmektedir. Bu İslam filozoflarının görüşüdür.

Birde fâil-fiil ilişkisi içinde bakılırsa, Tanrı'nın, varlığı ilk başta iradî olarak bilfiil yarattığı ve ondan sonraki olaylar serisini de bilfiil olarak ve iradesini kullanarak aynı şekilde yaratmaya devam ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu da vesi-

385 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'da Yaratma*, 139

lecilik ve atomculuk görüşlerinin temelini oluşturur. Vesilecilik açısından bakıldığında Eş'ari kelamcılarının, atomculuk açısından bakıldığında ise hem Eş'ari hem de Maturidî kelamcıların kabul ettiği görüş budur.

Allah'ın ilminin, objesiyle ilişkisini tahlile geçersek bu konuda iki temel değerlendirmeden bahsetmek mümkündür.

Birincisi, Allah'ın bir şeye dair bilgisi ancak o şeyle birlikte gerçekleşir. Allah şeyleri bilmeden önce o şeyler gerçek anlamda var değillerdir. Bu ekole göre ancak var olan(**mevcud**)a şey ismi verilir. Eşya varolmadan önce ma'lum değildir, tam bir yokluk halindedir.

Bu görüş esas alınırsa Allah'ın değişime maruz kaldığı ve hâdislerle nitelenmesinin sözkonusu olabileceği gündeme gelir. Onlara göre Allah hâdis olmadan hâdislere konu olabilir. Bu görüşü savunan ekole göre ilim bilinen olmadan olmaz. İlahî ilmin ezelîliğini varsaymak bilinen eşyanın kıdemini de varsaymaktır. Allah ile alemin tabiatını özdeş kıldığı için bu düşünce eksiklik arzetmektedir.

İkincisi, Allah'ın ilmi kadîm ancak konusu başka bir deyişle müteallakı hâdistir. Varolmalarından önce eşya Allah'a ma'lumdu. Ancak bunların Allah'ın ma'lumu oldukları ifadesi izaha muhtaçtır. Sadece Allah'ın bilgisine konu olduğu zaman eşya harici bir varlığa sahip midir yoksa salt zihinsel bir varlık olarak mı Allah'ın düşüncesinde yer almaktadır?

Buna iki şekilde cevap verilmektedir: Birincisi, varlığından önce eşya salt adem yani (la şey') halindeydi. Bu bağlamda şey kelimesi sadece dış alemde var olan için kullanılmaktadır. Bu görüş Allaf, İbn Ravendi, Ebu Hüseyn el-

Basrî (ö.366 h.), Mürcieden ve Eş'arilerden bazıları savunmuşlardır. Bunlar Allah'ın ilminin hâdis olmasını reddederler.

İkincisi, Mutezilî Şahham'ın öncülüğünü yaptığı görüştür.[386] O **'madum'**un mevcut olmadığı zaman bile **'şey'** olarak adlandırılabileceğini söyler. Buna göre hâdis, cisim, araz, cevher gibi mevcud olduğu zamanki gibi madum yok olduğu zaman da şey adını alır. 'Şey' dediğimiz kavramın içine neler giriyorsa, madum'un içine de onlar girer. Hayyat mad'umun var olmasından önce cisim olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.

Bakıllanî, bütün bilinen şeyleri yok ve var (ma'dum ve mevcud) olmak üzere ikiye ayırır. Cüveynî bunlara ne var ne de yok olan üçüncü bir kategori olarak **hal**leri ekliyor. Bakıllanîye göre **şey** mevcud'a verilen addır. Dilciler de şey'den isbatı yani sübut bulmuş somut varlığı anlarlar. Yokluk ise onlara göre olumsuzluktur, dış alemde gerçekliği olmamaktır...Yok, bulunmayandır, şey olmayandır.[387]

Ma'dum konusundaki görüşlerinden dolayı Mu'tezilenin dünyanın hâdis olduğu yönündeki görüşlerinde samimi olmadıkları ileri sürülmüştür. Zira ma'dum bir şey ise bu durumda alem bir anlamda kadim olmaktadır.

Maturîdî Mu'tezilenin bu ma'dum görüşünü ele almakta ve onları şöyle tenkit etmektedir: Şâyet madum **'şey'** olarak adlandırılırsa o zaman Allah'a kalan tek şey bunun varlığa çıkarılması olur, yaratılması değil. Ve varlığa çıkmadan önce de bir varlığa sahip olacağı için ma'dum kadîm

386 A.S.Tritton, *Muslim Theology*, (London 1947) 140

387 Bakıllanî, *et-Temhîd*, neşr. Ebu Ride ve el-Hudayri, (Kahire 1366/1947) 40

olur.[388] Bundan sonra Maturîdî Mutezilenin bu görüşüyle, alemin tıynetinin yani ilk maddenin, heyulanın,[389] kıdemini savunan görüş sahipleri arasında bir mukayese yapar ve Mutezileyi dehrilere benzetir. Maturîdî'ye aidiyetinde şüphe bulunan Fıkhı Ekber şerhinde de Maturîdî bu görüşü Dehrilere ve Zenadıkaya atfeder.[390]

Ancak Mutezile ma'dumu şey olarak kabul ederken, onun varlıkla nitelenmediği hususunda birleşmişlerdir.[391] Onların ma'dumdan kasdettikleri varlığı mümkün olan ma'dumdur.[392] Mutezile'nin **ma'dum**'u ele alışı Aristo'un heyula (yani bilfiil mevcud olmayan şey) anlayışına yakındır. Ancak konuyu daha sonra ele alanlar bu ma'dum'un kaynağının imkan fikri mi heyula anlayışı mı olduğu konusunda bazı karışıklıklara meydan vermişler, ilgili görüşü Mutezilenin Aristo'dan aldığı şeklinde hücumda bulunmuşlardır.[393] Ancak İbn Teymiye, bazı Mutezilîlerin ma'dum'dan kasıtlarının imkan fikri değil, heyula anlayışı olduğunu dile getirmektedir.[394] Buna karşın yine bazı Mutezililerin, Eflatun'un **ideler** fikrinden hiç bir şekilde etkilenmediklerini iddia ettiklerini, Eş'ari nakletmektedir.[395]

---

388 Alusi, age, 178

389 **Tıynet** ve **heyula** kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır. Kindî başta olmak üzere bu iki kelimenin aynı anlamlarda kullanıldığı zikredilmektedir. Kindî, *Resâilü'l- Kindî el Felsefiyye*, I,166; Bakıllanî, *et-Temhîd*, 33; Feyyumî, *el-Emanat ve'l-İ'tikâdât*, 31; Pines de bu konuyu ele alırken İbn Hazm'a dayanmaktadır. *el-Fısal*, I,34

390 Aynı suçlamayı *Kitâbu't-Tevhid*'de de yapmaktadır. 86

391 İcî, *Mevâkıf* (*Şerhü'l-Mevâkıf* içinde) I,296;

392 F. Razi, *Kitâbü'l-Muhassal*, (Kahire 1323, 38 vd.

393 Hüsam Alûsî, *Dirâsât...*, 190

394 İbn Teymiye, *Buğyetü'l-Mürtâd* (veya *Seb'îniyye*) V,92 [(*Resâil* (Kahire 1349) içinde]

395 *Makâlât*, I,156

Nesefî, Mutezileyi ma'duma 'şey' adını verdikleri için tenkit etmektedir. Ona göre daha varolmamış bir nesneye şey ismini vermek yaratmanın bu şeyden meydana geldiğini çağrıştırır. Oysa Allah alemi böyle bir şeyden yaratmamış, alem yok iken ona var ol demiş ve böylece de alem varolmuştur. Bunun aksini savunmak ezelî bir maddeye götüreceği için materyalizme kaymamıza yol açabilir.[396]

Yine Mu'tezile'ye göre yaratılan ve sonradan olan şeyler, ancak var olmaları bakımından bir faile muhtaçtır. Zat olma, cevher ya da araz olma bakımından onlar üzerinde failin hiç bir etkisi yoktur. Çünkü failin, bir cevher var etmeyi dileyince cevherin hakikati bakımından arazdan ayırt etmesi gerekir ki onu var etme iradesi gerçekleşsin. Eğer fâil hâdis şeylere onların cins ve tür özelliklerini verseydi, onlar fâil olan Allah'a benzeyeceklerdi ki bu i'tizal'in ana ilkelerinden olan 'tevhid ilkesi'ne aykırıdır. Öte yandan onların yokluk halinde cins ve tür özellikleri bulunmasaydı var etme tasavvur edilmez ve dış olaylardaki çeşitlilik sırf tesadüfe bağlı kalırdı.[397]

Burada iki önemli nokta göze çarpmaktadır a) Hâdis olan şeylerin bir imkân el-vücud (var olma imkanından) sonra gerçekleştiği, b) İlâhî Zat'la alemin zatı arasında kesin ayrılık bulunduğu. Eğer Allah'ın ilmine göre yaratıldıysa alemin O'nun zatına benzemesi gerekirdi. Çünkü Allah'ın bilgisi zatıyla aynıdır. Mutezile alemin zatını Allah'ın zatından ayırmak istemiş, buna bağlı olarak da mümkün olan bir ma'dumu kabul etmişlerdir. Onların hâ-

396 Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, (İng.) 377

397 Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdâm*, neşr. Alfred Guillame (Londra 1934) 155-156, 161

dislerden önce dış alemde sabit bir şey olarak tasavvur ettikleri bu mümkün olan ma'dum, filozofların suretsiz ilk maddesine büyük ölçüde benzemektedir.[398]

4. Kudret Sıfatı ve Yeter Sebep Olarak Tanrı ve Yaratıcılığı

Yaratmayla ilgili olarak gündeme gelen Allah'ın kudret sıfatı kelamcılara göre Allah'ın daha önceden bilgisine sahip olduğu ve zaman içinde belli bir anda varolmasını dilediği varlıkları meydana getirmek için gerekli olan bir sıfattır. Böylece yaratmanın gerçekleşmesi için üç sıfatın bir biri ardına işlev kazandığını görüyoruz. Fakat bazı kelamcı ve filozoflar kudret sıfatının herhangi bir işlevinin olmadığını Allah'ın ilminin bizzat yaratmanın sebebi olduğunu söylerler. Özellikle meşşai felsefedeki bu kabullenmeye göre Allah'ın bilmesi yaratmasıdır.

Allah'ın kudretinin tartışıldığı yerde, ister istemez illiyyet meselesi de gündeme gelmektedir. Dolayısıyla bu iki meseleyi aynı bağlamda ele almak gerekmektedir.

İslâm düşüncesinde **kozalite meselesi**nde iki farklı görüş mevcuttur. Bunlardan biri kelamcılar diğeri filozoflar tarafından savunulmuştur.[399] Bunlardan birisi yaratma doktrini, diğeri sudur nazariyesidir.[400]

Yaratma anlayışlarına uygun olarak Ehl-i Sünnet kelamcıları gibi Mutezile de, bir kısmı hariç, tabii yeter sebebi

---

398 İbn Sina, *en Necât*, 326 vd.; Şehristani, *Nihâyet...*, 33

399 W. J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", *The Harward Theological Review* , 66 (1973), 77' de kelamı İslâm felsefesine karşı bir hareket olarak takdim etmektedir. Bu iddia dikkatli bir araştırmayı gerektirmektedir.

400 Muhammed Y. Hüseyin, 'The P inciples of Beings- The Basic Principle in the Doctrine of Emanation of al-Farabî', *Hamdard Islamicus*, XIV, No. 2, 13

reddetmişlerdir.[401] Bu kelamcıların hareket noktası Allah'ın kudreti ve birliği idi. Eğer Allah kadir ve bir ise, alemi sadece O yaratmıştır ve varlığa çıkan her şeyi yaratmaya da O devam etmektedir. Bundan hareketle onlar, canlı ya da cansız, ikincil faillerin varlıkların varlığa çıkışlarına sebep olmalarını kabul etmemişlerdir. Tezlerini desteklemek için Kur'an'a başvurmanın yanında, akli olarak kendilerine sürekli Allah'ın yaratmasına açık bir alan olarak alemi izaha imkan vecek olan atomcu anlayışı geliştirdiler. Allah atomları zorunlu olarak değil, kendi iradesiyle yaratmaktadır. Kelamcıların çoğu atom (cevher)ların ve onların nitelikleri, yüklemleri durumunda olan arazların bir zaman anından daha fazla varlıklarını sürdüremiyeceklerini söyleyerek, onları tam anlamıyla Allah'ın yaratma ve yok etme aktlarına bağlamışlardır. Bunun sonucu olarak, alemde atomların varlığı ve bizzat alemin varlığı, Allah'ın atomları ve arazları sürekli yaratmasıyla irtibatlandırılmıştır.

Atomlar sonuçlarını (effect) kendi tabiatlarındaki güçlerle değil bizzat Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştirirler. Alemde sürekli aynı tarzda devam eden bu süreç Allah'ın eşyayı yaratmasının bir mod'u ('adet) olarak takdim edildi. Fakat Allah başka türlü de hareket edebilir. Bu ifade edilen davranış tarzı, Tanrı'ya bir zorunluluk yüklemez.[402]

Öte taraftan müslüman filozoflar Neoplatonistler tarafından yorumlandığı şekliyle, Aristo'yu takip ederek ya-

---

401 Bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (Cambridge, Mas. 1976) 518-519.

402 Bkz. Pines, age, 1-26; Bünyamin Abrahamov, *Studia Islamica*, LXVII, 75; Kozalitenin farklı boyutlarıyla ilgili olarak bkz. Henry Mehlberg, Time, Causality and the Quantum Theory, *Studies in the Philosophy of Science*, 2; Julius Rudolp Weinberg, *Ochham, Descartes, and Hume: Self Knowledge, Substance and Causality* 1977; A. C. Eving, *Kant's Treatment of Causality*, 1924.

ratmanın tabii, zorunlu[403] sudurlarla Tanrı'dan bir seri halinde çıktığını kabul ederler.[404] Allah evrenin İlk Sebebi'dir. Diğer varlıklar O'na ve birbirlerine zorunlu bir illiyet çekirdeğiyle bağlıdırlar.[405] Eşyanın varlığa çıkışının sebepleri, ister varlığa çıkan olsun, isterse buna sebep olan olsun, eşyanın kendi içinde mevcut olan tabiatta yatmaktadır.[406] Bu felsefi kozalite teorisi, eşyanın her zaman aynı hal üzere varlığını devam ettirdiğini müşahede eden duyu algılamasına dayanır.[407] Buna göre eşyanın her zaman aynı halde bildik kanunlar çerçevesinde varlığını devam ettiriyor olması zorunluluğu gerekli kılmaktadır.

Hemen hemen her konuda farklı fikirler taşıyan Mutezile ve Ehli Sünnet, atomcu görüşü ve buna bağlı olarak da âlemde boşluk (**halâ**) fikrini kabul ederek, '**Varlık**' esasına dayanan Meşşai felsefenin aksine '**oluş**'u esas almışlar ve Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı sürekli bir oluş yok oluş süreci tasavvur etmişlerdir. Daha genel bir ifadeyle şu söylenebilir: Kelam atomculuğu âlem ve âlem ötesi gerçeklik arasındaki süreksizlik esasına dayanırken, Meşşai model sonlu ile sonsuz arasındaki sürekliliği esas almıştır.

Yalnız Mutezile 'adalet' ilkelerinin gereği olarak, insanın fiillerinden sorumlu tutulması için, fiillerinin yaratıcısı olması gerektiği üzerinde durmuş ve her türlü süreklilik fikrinin inkarına yol açan atom ve araz doktriniyle çelişkiye

---

403 R. M. Frank, 'Kalam and Philosophy, A Perspective from one Problem', *Islamic Philosophical Theology* ed. P. Morevedge, (Albany 1979) içinde, 288-298

404 Bkz. Birinci bölümdeki 'Varlığın Prensipleri' alt başlığı.

405 Bkz. Gazalî, *Makâsidü'l-Felasife*, Neşr. S. Dünya (Kahire trz) 288-298

406 Krş.M.E.Marmura, 'Ghazalî and Demonstrative Science', *Journal of the History of Philosophy*, 3,185(1965)

407 Bkz. Aristo, *Physics*, II, 5, 196 b, 10-12.

düşme pahasına da olsa belli bir süreklilik fikrini benimsemişlerdir.[408]

Allah gerçek Faildir. Teknik ifadesiyle bu **sebeplilik doktrini noktasında** kelamcılar iki gruba ayrılmışlardır. Bunlardan **birincisi** Allah'ın yegane Fâil olduğunu ve 'tabiat' gibi herhangi bir aracı, ya da ikinci dereceden failler olmadan doğrudan harekette bulunduğunu kabul eder. Kozal etkinlik sadece Allah'a aittir. Daha sonra Batı'da tam anlamıyla Malébranche tarafından savunulan bu doktrin (Malébranche'da vurgu daha ziyade Allah'ın kudreti ve insanın Tanrı'yı hesaba katmaması durumunda içine düştüğü güçsüzlüğüne yapılmaktadır) özellikle 9. ve 10. yüzyıllarda atom (cevher) ve arazların vesileci metafiziği kelamcıların öğretisinde en radikal şeklini alır (Vesilecilik= Occasionalism). Bu formülasyona göre bir şeyin kendi başına varlık sebebini içinde taşımasının imkansızlığından hareketle Tanrı'nın dışındaki her şey varolduğu müddetçe yoktan yaratılmalı ve tekrar yaratılmalıdır. Zira bütün atomlar ve arazlar sfer içinde varlığa çıkarlar ve sferin kendisi de varlığa çıkar. İşte bu varlığa çıkış Allah'ın aracılığına verilebilir.

İkinci grup bunun tersine Tanrı'nın doğrudan ve eşyanın tabiatına koyduğu karakterler veya güçlerle dolaylı olmak üzere iki şekilde fiilde bulunduğunu kabul eder. Ateşin yakıcı tabiatı gibi. Bu ikinci grup Allah ile âlem arasındaki ilişki sadece ilahi sebep planında düşünülmüş ve tabii plandaki sebepler yok sayılmıştır.

---

408 Dr. Mehmet Dağ, *İmam el-Haremeyn el- Cüveynî'nin Allah ve Alem Görüşü*, 138; Doç. Dr. Mehmet Dağ, Kelam ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı, *AÜİFD* (Ankara 1981) XXIV, 221

Burada geçtiği şekliyle **yeter sebebe** iki şekilde yaklaşmak mümkündür: Bir **tabiat filozofu** olarak ve bir de **metafizikçi** olarak. Birincisi için yeter sebep 'başka şeyden ziyade bir şeyde mevcut olan 'hareket ve değişimin' prensibidir, yani yeter sebeptir. Ama metafizikçi kendisini bununla sınırlamaz ve nihai olarak ilahi yeter sebebe dayanır. İlahi yeter sebep bizzat varlığın meydana getiricisidir. Bu kendisinden ayrı olarak varlığı meydana çıkarandır, yani Tanrı'dır.[409] Dolayısıyle metafizikçi için yeter sebebin (tabiat filozofunda olduğu gibi) hareketi meydana getirmesine hasredilmesi sözkonusu değildir, yeter sebep bizzat varlığı meydana getirir.

Nesefî bu noktada tabii illiyet babında çok önemli bir ayırım yapmaktadır. Bu da kulun fiili ile mef'ulü arasındaki ayırımdır. Nesefî fiili kula, mef'ulü ise Allah'a atfetmektedir.[410] Böylece her şeyin sebebini Bir'e yani Allah'a indirgemektedir. Bu her şeye bir sebep arama bağlamında ortaya çıkan metafiziksel bir yorumdur. Her şeyin kökenine Allah'ı koymakla kulun fiilde bulunma gücünü de ihlal etmemek için kulun fiilde bulunma realitesini inkar etmemektedir.

İllet konusunda yukarıdaki ayırım aynı zamanda Tanrının mahiyeti ve varlığı konusunda da bazı ayırımları getirmektedir. Buradan ortaya çıkmaktadır ki Tanrı'nın varlığını ve mahiyetini araştırmak fizik alanının dışındadır. Bu tutum Aristo'nun *Physics* 8'de İlk Muharrik'in varlığını inceden inceye tartıştığı prosedüre aykırıdır. Aristo'nun Tanrı'yı sadece hareket veren ve fakat kendisi hareket et-

[409] M. Marmura, The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina), *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George Hourani* (N. York 1984) içinde, 172

[410] *Tebsıra*, I,443

meyen ezelî bir varlık olarak tanımlamasına Kindî(ö.866) de itiraz etmektedir. Aristo'nun kozmoloji ve mantığından her ne kadar etkilenmiş olsa da Kindî Yaratıcının evreni yaratmasını sadece hareket vermeyle sınırlamanın doğru olmadığını ileri sürer. Aristonun *İlk Felsefe (Prima philosophia)* adlı risalesinde fiziği hareket edenin, metafiziği de hareket etmeyenin ilmi olarak tanımlamasını irdeleyen Kindî bu tanımı yeterli bulmaz ve şunu söyler: "Zira hareketin sebebi bir başka hareket değildir, yine hareket edebilenin sebebi de başka hareket edebilen değildir.[411] Bu ifade görünürde Aristo'nun evrenin hareket etmeyen İlk Muharriki kavramıyla uyuşuyor görünse de, bunun yerine Kindî bu ilişkiyi hareketten ziyade birlik kavramlarıyla izah etmeye çalışır. Ona göre bu birlik varlığın meydana gelişinin nihai sebebidir.[412] Ama yaratma yorumunda Kindî bu birlik kavramıyla kalmayıp onu, varlığı yokluk (**leyse**)tan meydana getirme aracı olarak gördüğü fiil kavramıyla da destekledi. Böyle bir hareket sadece ezelî ve İlk Fâil olan Tanrının öncelik hakkıdır, diğer ikincil faillerin fâil olarak adlandırılmaları mecazidir. Allah'a hamledildiğinde gerçek fiil herhangi bir tesire uğraması düşünülemeyen ibda' (ab initio) ya da te'sir (determination) ile özdeştir.[413]

Kindi'ye göre ezelî varlık cismani olamaz ve değişmemesi gerekir. Buna karşılık âlem cismani olduğuna ve sürekli değişme halinde bulunduğuna göre ezelî değildir. Alemin varlığından önce hareketin varlığı kabul edilemez

---

411 el- Kindî, *Resâilü'l- Kindî el- Felsefiyye*, ed. Ebu Ride, (Kahire 1950), 1:111; Krş. *The Metaphysics of al- Kindi* trans. Alfred L. Ivry (Albany, 1974) 65

412 Age. 1:162

413 el-Kindî, *Rasâil* 1:182 vd.; Yine bak. M.Marmura ve J. M. Rist, " el-Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness," *Medieval Studies* 25 (1963):135 vd.

aksi halde ezelî olduğu düşünülen varlığın değişken olması gerekir ki bu apaçık bir çelişkidir. Zaman da hareketin ölçüsü sayıldığına göre âlemden önce zamanın varolduğunu düşünmek de bir çelişkidir. O halde zaman ve hareket parametreleri içinde değişken olan alem sonludur ve yoktan yaratılmıştır.

Acaba âlemde değişmeyi kabul etmemize rağmen, alemin başlangıçsız olduğuna inanamaz mıyız? Bu mümkün görünmemektedir. Çünkü eğer içindeki değişmelere rağmen alemin bir başlangıcı yoksa, o takdirde değişmeler için de bir başlangıç düşünmemek gerekir. Başka bir ifadeyle, alemin bir başlangıcı yoksa, her hâdisin başlangıcı olmayan bir takım başka hâdislere dayanması icab eder. Kaldı ki, eğer böyle başlangıçsız hâdisler olsaydı, onlar tam anlamıyla ortadan kalkmadan şu andaki hâdislerin varolmalarına sıra gelmezdi.

5. Sudur Teorisi

Müslüman filozoflarca savunulan sudur nazariyesi şöyle bir süreç takip etmektedir:

Her şeyden önce bu teori iki temel prensip altında işlemektedir. **Birincisi**, birden ancak bir çıkar; **ikincisi**, varlık'ın iki yönü vardır- ya zorunludur ya mümkün, ya mahiyettir ya varlık. Varlık ve mahiyet sadece Allah'ta birlikte bulunur; bütün diğer varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayrıdır. Bundan da bütün real varlıkların mahiyetleri itibariyle mümkün oldukları ve Tanrı'nın kendilerine verdikleri varlıkla da zorunlu hale geldikleri ortaya çıkmaktadır.

Zorunlu Varlık'tan ilk sudur sayısal olarak bir'dir; ki o da ilk akıldır. Bir yönden bunun varlığı kendinde mümkündür ve bir başka yönden de İlk Varlık sebebiyle zorunludur; Bu ilk akıl hem İlk Varlık'ın mahiyetini hem de kendi mahiyetini bilir. Bu iki tür varlıka sahiptir: mümkün ve zorunlu, ve çokluğun sebebi de bu ilk akıldır. Zira üç tür bir 'bilgi'ye sahiptir: İlk Varlık'ın bilgisi, kendi mahiyetini mümkün olarak daha sonra da zorunlu olarak bilmesi. Böylece ilk akıldan üç tür varlık çıkar. İkinci akıl, ilk nefis ve sabit yıldızların ilk felek (sfer)i. İkinci akıldan başka bir akıl, ikinci semavi felek ve onun ruhu çıkar. Böylece Batlamyusçu sisteme göre sabit yıldızların yanında, dünyanın merkez olarak yer aldığı ve merkeze doğru dairesel bir hareketle dönen sekiz gezegene ait felekler çıkmış olur. Bu şekilde İlk Varlık'tan başlayarak bu sudurlar onuncu ve son akıl, ayın dokuzuncu feleki* ve onun nefsi çıkana kadar devam eder.[414]

Faal Akıl olarak da adlandırılan onuncu akıl en alt felekte iş görmektedir. Pasif ve suret (form)siz ilk madde (heyula)yi de bu akıl meydana getirmektedir. Bu heyula bütün yaratıkların kendisinden yapıldığı dört unsurun da kaynağıdır. Onuncu akıl, maddenin meydana getiricisi olduğu gibi, formların da vericisidir (Vahibü's-Süver). Her maddeye uygun formunu ve bedene de onun uygun formu

* Dokuz felek derecelenme sırasına göre şöyledir: (1) Primum mobile (hareketin ilk kaynağı durumunda bulunan) feleği; (2) sabit yıldızlar feleği; (3) Satürn feleği; (4)Jupiter feleği; (5) Mars feleği; (6) Güneş feleği; (7) Venüs feleği (8) Merkür feleği; (9) Ay feleği. Güneşin merkez kabul edildiği modern astronomiye göre, güneşten uzaklıklarına göre gezegen (felek)lerin sıralanması ise şöyledir. Merkür (Utarit), Venüs, Dünya, Mars, Jüpiter, Satürn, Uranüs, Neptün ve Plüto; Ay ise ayrı bir gezegen değil sadece Dünyanın uydusu konumundadır.

414 Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore 1962), 94

olan nefsi (ruh) verir. Böylece son akıl aynı zamanda insan nefsinin varlık sebebi olmaktadır.

Akılların ve semavi feleklerin nefslerini uzlaştırmayla oluşturulan böyle bir nazariye şu sebeplerle savunulmuş olabilir:

(1) Yoktan yaratma anlayışının getirdiği zorluklar. Zira ilk olarak, yaratma kavramı Tanrı'da değişmeyi gündeme getirmekte, bu da Allah'ın mükemmelliği ve mutlaklığı anlayışıyla çatışmaktadır. İkinci olarak, yoktan yaratmada temel dayanaklardan biri kabul edilen irade, bir anlamda, İlahi varlıkta eksikliği çağrıştırmaktadır, zira O sahip olmadığı bir şeyi gerçekleştirmeyi dilemektedir. Üçüncü olarak, bu alem bir çokluktan yani birbirinden tamamen farklı unsurlardan ibarettir; çokluk sırf birlik olan Tanrı'dan nasıl çıkmış olabilir?

(2) Alemin kökenini, ışık ışınlarının güneşten, başka bir benzetmeyle, bir üçgenin özelliklerini bir üçgenden alması gibi, alemin de Allah'ın varlığından zorunlu bir çıkışla çıkmasıyla açıklayan Yeni-Eflatuncu anlayışın yukarıda gündeme gelen zorluklarla karşılaşmaması.

(3) Ancak alem Allah'ın varlığından doğrudan sudur etmiş bir şey olarak alınmamalıdır. Bu hem dini hem de felsefi bir çok zorluk yaratır. Sudur nazariyesi de böyle bir görüşe yaklaşmaz. Bu sebeple Tanrı ile alem arasına aracı varlıklar yerleştirilir. Bunlardan Tanrıya en yakın olan Tanrısal, aleme en yakın olan da dünyevi'dir.

(4) Semavi feleklerin belli sayıda tutulmasının sebebi o zaman geçerli olan Batlamyus astronomisidir. Bu kozmogoniye göre, alem ortak merkeze sahip dokuz felek

tarafından çevrelenmiştir ve bunların dokuzuncusu sabit yıldızlardır.

(5) Semavi feleklerin, yani yıldızların ve gezegenlerin, mükemmel oldukları ve insanınkinden daha üstün nefislerinin bulunduğu görüşü ise Aristo'dan (*Metaphysics* 1073 a26 -b1) kaynaklanmaktadır.

Suduru savunmak için yukarıda geliştirilen bunca delile rağmen sudurun savunulması çok zor görünmektedir. Sudurü savunan müslüman filozoflar 'birden ancak bir çıkar' öncülünü getirirler, ancak sudur süreci boyunca alemin ruhu olarak da adlandırılan faal akla, yani ay feleğine gelinceye kadar bu ilke ihlal edilir. Zira onlara göre faal akıldan bir değil, tersine dört element ve bütün insan ruhları çıkmaktadır.

Yine 'birden bir çıkar' ilkesi daha sudur sürecinin başında da ihlal edilir. Zira, Tanrı'dan çıkan ilk akıl, bu teoriye göre, sırf birlik değildir; bu akıl hem kendini hem de Tanrı'yı bilmektedir. Bu çifte bilgiden ikilik ortaya çıkmaktadır. Sonra bu teoriyi savunanlar daha baştan Tanrı'dan çıkan ilk aklın Allah'tan tamamen farklı bir varlık olduğunu vurgularlar. Bu durumda meydana getiricisinden tamamen farklı olan bir varlığın ortaya çıktığı bu durumda, 'birden bir çıkar' ilkesinin yaratma anlayışından bir farkı kalmamış olur.[415]

Sudurcu dünya görüşünde Allah yeter sebep dünya ise bunun sonucudur. Bu ilişkide sonuç yani dünya, bütünlüğü içinde bir birimdir. Birbirini takip eden sudurlar sistemi olarak bu sonucun içsel oluşumu tam net değildir. Bu sudur

---

[415] Sudur teorisinin tenkidi için bkz. İbn Rüşd, *Tefsirü Mâ Ba'de't-Tabî'a* (Haydarabad 1947) 150 vd; Henry Corbin, Avicenna and Visionary Recital (N.York 1960) 106

modeli yeter sebep olarak Tanrı'dan ve sonuç olarak doğrudan Tanrı'dan çıkan ilk akıldan oluşmaktadır. İbni Sina'nın nazariyesinde Tanrı bu ilk aklın tam sebebidir, diğer varlıkların meydana çıkışında bir doğrudan ilişki değil dolaylı bir aracılık söz konusudur.[416]

Yaratmayla ilgili olarak savunduğu sudur teorisi için İbn Sina ibda', sun', tekvîn gibi (bu terimler kelamcılar tarafından yoktan yaratmaya işaret etmek için kullanılmıştır) Kur'anî terimleri kendi sistemine tatbik etmiş bu terimleri sudur sürecinin her bir basamağına denk gelecek şekilde yorumlamıştı.[417] Örneğin "tekvin" son sudura yani ayaltı sferine başka bir deyişle kevn ve fesada uğrayan dünyaya işaret ediyordu. Burada 'tekvin' cisimlerin geçirdikleri değişimden, dönüşümden daha fazla bir anlam ifade etmez. Bu süreç bir bütün olarak ezelîdir. Kur'andan ödünç alınan bu kavramların kullanımının orijinal anlamlarıyla pek alakaları kalmaz.

Sudur; varlıkların zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrılmasının ve yaratmanın akletme faaliyeti olarak düşünülmesinin temelini teşkil eder. Sudur; âlemin yüce ve kemal sahibi zorunlu varlıktan belli bir düzen içinde ve devamlı olarak taşması, bu suretle zorunlu varlığın kendisinden başka varlıklar vücuda getirmesinden ibarettir.

Allah-alem ilişkisinde İbn Sina'ya göre Tanrı âlemin varlığını gerektirmektedir. Sudur sürecinde Tanrı ile varlık arasında rol oynayan, başka bir ifadeyle varlığın ortaya

---

416 İbn Sina, *eş-Şifa'*: el-İlahiyyat (Metaphyiscs), ed.G.C.Anawati, S. Dünya, M.Y. Musa, ve S.Zayid. II (Kahire,1960) 2:257, 1:10

417 Bu terimleri İbn Sina'nın kulanımındaki detaylar için bkz. A.M. Goichon, *La Distinchon de L'Essence et de L'Existence d'Apres Ibn Sinâ* (Paris: Desclée de Brouwer, 1937), 244-59 (M.Marmura,*The Conflict Over The World's Pre-Eternity In The Tahâfuts of Al-Ghazali and Ibn Ruşhd* (Michigan 1959), 12'den nakil)

çıkışının sebebi İbn Sinâ da aşk'tır. Allah'ın hem 'aşk, hem 'aşık hem de ma'şuk olması meydana gelen varlıkla kendi arasındaki ilişkinin izahını kolaylaştırmaktadır. Buna göre aşk'ın sebebi İlâhî Zât'tır.[418]

Gerektirici sebep olarak Tanrı ezelî ve değişmez olduğu için gerektirilen şey yani âlem de ezelîdir. Sebep sonuç birlikte varolmuşlardır. Tanrı'nın âleme önceliği zamansal değildir (non- temporal), zatî'dir. Bütünlüğü içinde bir birim olarak ele alındığında bir sebep dünyayı gerektireceği için, Tanrı ile âlem arasındaki istidlali ilişki karşılıklıdır.

İbn Sina İlk Sebeb'in alemle ilişkisini açıklarken bu Sebeb'in ilk sonucu olarak doğrudan alemi değil semavi ilk aklı görmektedir. Sebep varlık yönünden sonucundan öncedir ve sonucuna varlığı veren odur. Yeterliliğin ve zorunluluğun şartları bu sebep ve sonuç arasındaki ilişki ve nisbette mevcuttur. Sebep varsa sonuç da vardır, sebep yoksa sonuç da yoktur. Sebebin varolup da sonucun varolmadığı bir hâdis zamanın varlığını farzetsek, bu çelişki olur. Aynı şekilde sebebin varolmasının bittiği yerde sonucun varolmaya devam etmesi de çelişiktir.[419]

İbn Sina herhangi bir panteistik anlayışa meydan vermemek için, sebeple sonucun yani Tanrı ile alemin birbirlerinden farklılığı üzerinde fazlasıyla durur.[420]

Allah-alem arasındaki ilişki de Allah'tan hareket eden bu sudurcu alem anlayışı, bu görüşüne uygun olarak Tanrı'nın

---

418 Yard. Doç. Dr. Mehmet Bayraktar, İbn Sinâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk, *AÜİF*, XXVII, 299

419 İbn Sina, Şifâ:İlahiyat, 274

420 İbn Sinâ, *eş-Şifâ:* İlâhiyat *(Metaphysics)*, 2:257; *er-Risale es-Sâlise fî Tefsîri'l- Muâveze*, 25; ayrıca bkz. Michael Marmura, The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (İbn Sina), *Islamic Theology and Philosophy*: Studies in Honor of George F. Hourani, (N. York) içinde, 172

varlığının rasyonel yani **a priori** (bir anlamda imkan delili) olarak ortaya konabileceğini, duyulur alemden hareket etmeyi esas alan kozmolojik yani oluş delilinin bir anlam ifade etmediğini söylerler. Yani çıkarım Yeter Sebep'ten sonuca yani aleme doğru bir seyir takip etmektedir.[421]

İbn Sina'nın salt rasyonel, a priori, delillendirmeyle kurmaya çalıştığı kozal prensip iki unsura sahiptir: **İlk olarak**, her mümkün varlık kendisinden başka bir şey tarafından meydana getirilmelidir; **ikincisi**, her mümkün varlığa varlığı zorunlu olarak verilir.[422]

Bu kozal prensibin ilk şeklini Nesefîde bulmak her ne kadar mümkün ise de ikincisini görmek mümkün değildir. Zira Neseffî mümkün varlıkların yani hâdislerin kendileri dışında ezelî bir varlık tarafından meydana getirildiklerini kabul eder, ancak ikincisini kabul etmez. Zira ikinci versiyon ezelî olandan ezelî ve zorunlu bir çıkış esasına göre formüle edilmiştir. Bu Nesefînin ve diğer kelamcıların üzerinde ısrarla durdukları Allah'ın alemi kendi belirlediği bir zamanda hür iradesiyle yarattığı görüşüyle çelişiktir.

İbn Sina sebep ile sonucun birlikte varolduklarını iddia etmektedir. Bu iddiasının temelinde zaman içinde yoktan yaratmayı reddetmesi ilk sebep olarak yatmaktadır. Şayet dünyanın varlığını yokluk (*'adem*) öncelemiş olsaydı Tanrı'nın bu yoklukla ilişkisi izah edilemezdi. Ne o yokluk üzerinde herhangi bir akt'ta bulunabilirdi ne de onu yaratabilirdi zira yaratacak bir şey mevcut değildir.[423]

İbn Sinâ yoktan yaratmayı (lâ min şey') kabul etmektedir. Ancak bu ezelde bir yoktan yaratmadır, zaman

421 *Şifâ:* İlâhiyat, I, 21
422 M. Marmura, agm, 179
423 P. Janet,.....*Metâlib ve Mezâhib*, Çev. H. Yazır, 312

içinde değil. İlk meydana getirilen şeyin yani feleklerin cevherinin mürekkep değil, basit bir şey olduğunu söyler.[424]

Yeter sebep modelinde Tanrı Yeter Sebep alem de O'nun sonucudur. Bu sebep sonuç ilişkisinde aracı varlıkların rolü büyük önem taşır.

Bunun yanı sıra Aristocu dört sebep teorisinin Meşşai modelde merkezi bir yer işgal etmesinden doğan bir başka ayırıcı özellik de kainatta hiç bir hâdisenin belli bir sebepten hariç olamıyacağı, tabiatta tesadüfe imkan bulunmadığı ve âlemde bir determinizmin hüküm sürdüğü fikridir. Bu fikir Nesefî'de ve mensubu olduğu Sünni kelam sisteminde Allah'ın mutlak kudreti ve fâil-i muhtar oluşu inancıyla uzlaştırılamaz bulunmuş ve sabit tabiatlar veya tabiat kanunları fikri reddedilerek indeterminizme meyledilmiştir. Bu indeterminizm görüşü kendisini, geliştirilen atomcu görüşte ortaya koymuştur.

İslâm filozofları determinizm prensibinden yola çıkarak; **a)** Her eserin bir illeti vardır, **b)** İllet eserin dışında, ondan başka bir varlığın fiili olmalıdır, **c)** İllet yahut da yaratıcı bir fiil, eserini yani sonucunu aynı anda meydana getirir şeklinde oluşturdukları aksiyomlardan şu fikre varmışlardır: Âlem yokluktan meydana gelmiş olsaydı onu meydana getiren illet maddi ve tabii varlık olamazdı; çünkü hipotez gereği henüz fizik varlık söz konusu değildir. Bu illet, âlemin muayyen bir zamanda yaratılmasını dileyen ilahi irade şeklinde ifade edildiğinde ise ilahi iradenin başka bir sebepten müteessir olduğu sonucu ortaya çıkar. Oysa bu imkansızdır. Ayrıca Allah'ın ilminde değişiklik meydana

424 Dr. H. Alusî, *Hivâr...*, 43

getirdiği düşünülen böyle bir sebebin bu ilmin dışında olması gerekirdi ki bu da imkansızdır. Bu durumda ya Allah'tan yokluğun sadır olduğu söylenmelidir- ki bu doğru değildir, zira âlem vardır- ya da âlemin Allah'ın ezelî ve yaratıcı iradesiyle birlikte ezelden beri var olduğu kabul edilmelidir. Kaldı ki, âlem zorunlu varlığın bir taşması olduğuna göre sudur merhalesinden önce bir yokluk tasavvur etmek, Me[illegible]i düşünüşe göre neredeyse imkansızdır.

Bunun yanı sıra sudurcu âlem görüşünde yer alan determinizm ve yaratılış sürecine iştirak eden aracı görevli varlıklar kelamın dayandığı Allah'ın yegane fâil-i muhtar varlık oluşu fikriyle çeliştiği için, Eş'ari ekolüne mensup filozoflarca özellikle de Gazalî tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

İbn Sina'nın kozalite bağlamında ifade ettiği 'zorunluluk' meselesi, özellikle de ilahi varlık söz konusu olduğunda, kelamcılarla tartışma ortamını doğurmuştur. Nesefî ve diğer kelamcılar, onun 'ilahi fiilin ilahi cevherden zorunlu olarak çıktığı' şeklindeki görüşüne karşı çıkmışlardır. Kelamcılar ilahi akt'ın zat-ı ilahiden, zorunlu olarak değil, bu zata artık olan bir fiilin yani irade fiilinin bir neticesi olarak tecelli ettiğini söylerler.[425] Meşşailerin bu yeter sebep anlayışının yerine, gerçek kozal etkiyi Allah'a bağladıkları bir anlayış (vesilecilik= occasionalism) geliştirdiler. Bu doktrini en geniş şekliyle Gazalî'de görmek mümkündür.[426]

Gazalî özellikle tabiatta zorunlu kozal bir bağın varlığının empirik olarak tespit edilemiyeceğine dair epistemolojik bir delil üzerinde durur. Gözlemlerimiz bize sa-

425 *Tabsıra*, I,490 vd.

426 Bkz. M.E.Marmura, 'Ghazalî's Attitude to the Secular Sciences and Logic', *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Ed. George F. Hourani, (N.York, Albany 1975) içinde, 100

dece eşyanın birlikte varolduklarını gösterir, aralarında bir zorunluluğun varlığını göstermez.[427] Gazalî, bu zorunsuzluktan hareket ederek mucizelerin izahına makul bir zemin hazırlamaya çalışır.

Ancak bu delil Gazalî'den önce de bir geçmişe sahiptir. İbn Sina'nın ölümünden yaklaşık 25 yıl önce vefat eden Bakıllanî (ö.1013) de bu delilin temellerini bulmak mümkündür.

Sorun şudur: İbn Sina yeter sebebi tartışırken Eş'arilerin vesileciliğine ne kadar tenkitte bulunuyordu?

İbn Sina açıkça vesilecilik hakkında bir şey söylemez, ancak kelamcıların **oluş** (hudûs) hakkındaki ifadelerini *Necât* 'da tenkit eder.

İbn Sina hudûs'un 'yokluktan sonra varlığa çıkış'ı ifade ettiğini söyler. Fakat bu sonralık, ona göre, zaman bakımından değil, zat bakımından bir sonralıktır. İster ezelî semavi cisimler olsun isterse geçici varlıklar olsun Allah'tan başka bütün varlıklar bu anlamda 'hâdistir'ler. Ona göre kelamcıların hata ettikleri nokta şurasıdır: Onlar hem var olan her şeyi bir yokluğun öncelediğini ve hem de bu yok olan şeylerin var olmak için bir Var Ediciye muhtaç olduklarını söylerler. Bu hatalıdır, çünkü kelamcıların bahsettikleri yok'a kozal aktın etki etmesi mümkün değildir. Hangi sebep yok'un varlığa çıkması sonucunu doğuracak bir aktta bulunacaktır. Öte yandan Sebeb'i harekete geçiren

427 Bkz.M E. Marmura, 'Ghazalî's Attitude to the Secular Sciences and Logic', 100-111; 'Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his *Tahafut* ', *Islâmic Philosophy and Mysticism* , ed. P. Morewedge (Delmar, N.York, 1981) içinde, 65,83

de mümkün varlık olmaktadır ki mümkün varlık böyle bir niteliğe sahip olamaz.[428]

Bakıllanî de yeter sebep meselesinde tabiattaki oluşların gerçek sebebini eşyanın kendi içinde taşıdığını söyleyenlere karşı, daha sonra Gazalî'nin yapacağı bir tarzda, tenkitte bulunur ve örneğin ateşin yakmasındaki yanma fiilinin ateşin tabiatında bulunmadığını ateşin her hangi bir nesneye değdiği zaman Allah tarafından yaratıldığını söyler. Ve biz sürekli aynı şeyleri gördüğümüz için gözlemlediğimiz bu şeyler bize sanki adet te'sis etmiş gibi geliyor, ama tabiattaki bu sebep ile sonuçları arasında hiç bir zaman zorunlu bir bağ yoktur.[429]

İbn sina bu delillendirmeye itiraz eder. İtirazında hareket noktası Aristocu mantıktaki gizli kıyas(hidden syllogism= kıyas hafiy)tan hareket eder. Buna göre şayet eşyadaki düzenlilik ve süreklilikten dolayı biz sebep ile sonuç arasında bir adet te'sisinden bahsediyorsak ve bu ilişki zorunlu değil de arızi bir ilişkiyse o zaman bunun her zaman ya da çoğu zaman süreklilik arzetmemesi gerekirdi.[430] O halde bu sebep-sonuç her zaman aynilik arzediyorsa o zaman bunlar arasında arızi değil zorunlu bir ilişki var demektir.

Bakıllanî'nin kullandığı bir başka delil de, yeter sebeb'in sonucunu gerektiren ve onunla birlikte varolan bir tabiat olduğu yolundaki teoriye karşı geliştirilir. Daha özel olarak Bakıllanî'nin bu delili dünyanın dört ezelî maddenin bir ürünü olması sebebiyle ezelî olduğunu söyleyen naturalist

---

428 *Necât,* İlâhiyât; M. Marmura, agm,184

429 Bakıllanî, *et-Temhîd,* neşr. R. J. McCarthy (Beyrut, 1957), 43 parag 77

430 İbn Sina, *Şifa:* İlâhiyât, I,8

düşünürlere karşı geliştirilmiştir. Şöyle bir delillendirmede bulunur:

> "Şayet tabiat ezelî ve ebedi ve onun meydana getirdiği şey de aynı şekilde ezelî ve ebedi ise, o halde iki şeyden birisinin sebep diğerinin de sonuç olmasını tercih eden nedir ya da kimdir?"[431]

İlginç olan şudur ki aynı endişeyi İbn Sina'da duymuş ve dış dünyadaki sebep-sonuç ilişkisini, bunun zihinle olan ilişkisinden hareket ederek çözmeye çalışmıştır.[432]

Yeter sebep, **tabiî illiyet** fikrine karşı geliştirilmiştir. Allah-alem ilişkisini ontolojik bir zıtlık çerçevesinde tarif ettikten sonra ilahi iradeyi (kün emrini) bu ilişkinin doğrudan faktörü sayan kelamcılar, yaratma fiilinde araya tabii sebeplilik ve zorunlulukların girmesine engel olmak istemişlerdir. Buna göre atomlar her an 'kün' emriyle yaratılmakta ve yok edilmektedir. Alemin en küçük ve bölünemeyen birimi olan atom sonlu ve belirli sayıda olunca atomlardan oluşan alemin de sonlu olması aklî bir zorunluluktur. Ayrıca belirli sayıdaki atom fikri Allah'ın sonsuz ilmi karşısında varılması zorunlu bir netice olarak görülmüştür. Çünkü sonsuz sonsuzu kuşatamaz, halbuki 'Allah her şeyi saymıştır'.[433] Allah'ın her şeyi kuşatan ilmi yanında kudretinin sonsuzluğuna da işaret etmek üzere ilk Mutezile kelamcıları Allah'ın bir cismi, artık bölünemeyen parçasına kadar bölmeye güç yetirebileceğini ısrarla ileri sürmüş ve atom fikrini Allah'ın sonsuz kudretini temellendiren bir kavram haline getirmişlerdir.

---

431 Bakıllanî, *et-Temhîd*, 38
432 Bkz.İbn Sina, *Şifâ: İlâhiyât*,169
433 Cin 72: 26-28

Nesefî de tabiat filozoflarının değil de metafizikçilerin takındığı tavra yakın bir tutumla yeter sebep'den sürekli Allah'ı anlamaktadır. Benzer bir tarzda, örneğin, Gazalî de 'sebep' kavramını kullanırken ondan 'müreccih'i kasdetmektedir.[434] Nesefî, yeter sebep ilkesini varlıkların varlık sebeplerininin Allah olduğunu temellendirirken kullanmaktadır:

> "Şu sorulabilir: Alem'in kendisini yaratan bir yaratıcıya sahip olduğuna dair deliliniz nedir? Biz deriz ki: Meydana getirilmiş bir madde onu meydana getirene işaret eder. Materyalistler (Dehriler), Zındıklar* ve Naturalistler âlemin, dört doğal elementten yani havanın soğukluğu, ateşin sıcaklığı, suyun nemliliği ve toprağın kuruluğundan oluşmuş olan canlı hayatının orijini olan

---

[434] Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (Türk.) 23

* Bu iki kelime klasik İslâmi eserlerde herhangi özel bir anlam taşımaz. Zındık ve Dehrî bazan Allah'ı inkar eden bazan da birden fazla tanrı kabul eden kişiler için kullanılmıştır. Örneğin Maturidîye göre dehri iki ezeliye (Tanrı ve madde), *et-Tevhîd*, 81, veya iki tanrıya (örneğin karanlık ve aydınlık) inanan kişileri içine alan bir terimdir. İlk dönemde özgür iradeye inananlara zındık isminin verildiğini Ebu'l-Hüseyin Hayyat *Kitabu'l-İntisar* ed. H.S.Nyberg, (Kahire, 1925) 86'da zikretmektedir. Dehri deyimi yine bir Allah'la birlikte alemin ezeliliğine inanan kişiler için de kullanılmıştır. Örneğin Allah'a inanmasına rağmen Proclus'a çoğunlukla dehrî diye atıfta bulunulur. Aynı şekilde alemin ezeliliğine inanan ve şeylerin sonsuz şekilde yine şeylerden çıktığını iddia edenler de **Dehriye, Ezeliye** ve **Eflakiye** adı altında anılmışlardır (Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, (Kahire 1867) I,299). Zamanın ezeliliğine inananlar da dehri olarak adlandırılmışlardır. Madum'a varlık atfeden Mutezile de bu görüşleri sebebiyle Dehri olmakla suçlanmıştır.

Klasik kaynaklarda zındık kelimesi ve bunun ekol olarak izahını ifade eden zenadıka kavramının anlamı hakkında bir netlik olmadığı *Fihrist*'de (İbn Nedim, *el-Fih ist*, (Kahire, trz.) 487 daha net gözlenmektedir. Harezmi zındık kelimesine Maniheist anlamını vermekte ve buna kitapları **'Zand**'den dolayı Mazdekiye'ye de aynı ismin verildiğini zikretmektedir. Yine zındık'ın dualist (seneviyy) ve ateist anlamına geldiğini McDonald [*Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York 1903) 187] zikretmektedir. Ebu'l-'Ala el-Me'arrî (*Risâletü'l-Gufrân*, ed. Bint el-Şatî, (Dar el-Meârif, 1950, 212) zındıklıkla suçlanan şairler hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Burada peygamberliğe ve kutsal kitaplara inanmayanlara bu ismi vermektedir ki gümümüzdeki deist kavramını karşılamaktadır. Zanadıka hakkında detaylı bilgi *Duha'l-İslâm* (Ahmed Emin, I,138, 154)da mevcuttur.

nutfe veya bitkisel büyümenin temeli olan tohum gibi, ezelîyetten beri varlık halinde bulunduğunu iddia ederler. Onlara şu söylenebilir: Bizler, ağaç ve bitki örneğinde olduğu gibi, eşyanın kışın çürüyüp parçalara ayrıldığını görüyoruz, oysa bazı çam ağaçlarının ve bahçe sebzelerinin böyle bir şeye maruz kalmadığını da müşahede ediyoruz. Bütün bu farklılıklar ezelî ve kadir bir Yapıcının belirleyiciliğinin işaretleridir. Aynı şekilde suyu, toprağı, havası, vs. aynı olan bir yerde farklı meyve ağaçlarının yetiştiğini de gözlemlemekteyiz. Şayet toprak tek faktör olmuş olsaydı renkte, tadda,vs. böyle faklılıkların olmaması gerekirdi. Bu da ezelî, kadir bir Yaratıcının varlığına işaret etmektedir. Bu yeter sebebin varlığını Allah şu ayette ifade etmektedir:"Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, bir kökten ve çeşitli köklerden dallanmış hurma ağaçları vardır. Bunların hepsi bir su ile sulanır. (Böyle iken) yemişlerinde onların bir kısmını bir kısmına üstün kılarız. İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır"(Ra'd 13: 4)"[435]

Nesefî, eşyanın içindeki değişiklikleri onların kendi içlerindeki tabiî bir illiyete değil, onları böyle belirleyen ilahi iradeye bağlamaktadır. Nesefî yokluktan varlığa çıkışı sağlama noktasında müreccihden ziyade **muhassıs** terimini kullanmaktadır. Bunu da Allah'ın varolma imkanına sahip bir şeyi varlığa çıkarması olarak değil yokluktan ('adem) bir şey meydana getirmesi manasında kullanmaktadır.[436]

---

435 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 386
436 *Tebsıra*, I,109

C-TEKVİN MESELESİ

Eş'ârî ile Maturidî arasında ilahi sıfatlar meselesinde en çok tartışma konusu olan sıfat tekvîn'dir.[437] Maturidîlere göre **sıfâtü'l-me'ânî** içerisinde yer alan tekvîn sıfatını Eş'ariler ezelî bir sıfat olarak kabul etmemişlerdir. Tekvin sıfatını reddeden sadece Eş'ariler değildir. İbn Hümâm, Maturîdî ekol içinde yer alıp da **tekvin** sıfatını reddedenlerdendir.[438] Maturidîler bunu sadece yaratılan varlık alanında bir aktivitenin göstergesi olarak değil, Allah'ın ezelî bir sıfatı olarak kabul etmişlerdir. Kelam tarihinde bu sorun en detaylı olarak Nesefî tarafından ele alınmıştır.

Maturidîler tekvîn sıfatını hakiki, ezelî, Allah'ın zatına artık, ama zatıyla kaim bir sıfat olarak görürken,[439] Eş'ariler tekvîni izafi, hâdis ve fiillerin yenilenmesiyle yenilenen bir sıfat olarak kabul ettiler. Dolayısıyla, Eşarilerin her fiili sıfata uyguladıkları **herhangi bir fiilin oluşuyla hâdis olan sıfatlar** tanımlamasına tekvîn sıfatı da sokulmuştur. Maturidîlerde **tekvîn** sıfatı mümkün olanlara taalluk eden ve bu mümkünlerin yokluktan varlığa çıkışını sağlayan bir sıfattır.

Bu noktada tekvîn ile kudret sıfatlarının fonksiyonları da ayrılmaktadır. Tekvîn yokluk'a taalluk ederken, kudret yokluktan varlığa çıkarılmasından önce potansiyel şeylere

---

437 Nesefî'de **tekvin**'in nasıl işlendiğine dair iki tez yapılmıştır. Bkz. Dr. Sabri Erdem, *Tebsıra'ya Semantik Yaklaşım*, Basılmamış Doktora Tezi, (Ankara, 1988); Zeki Sarıtoprak, *Ebu'l-Muin Nesefi'ye Göre Tekvin Sıfatı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul 1985). Biz tekvin sorununu daha çok yukarıda tesbit ettiğimiz sorunlarla ilişkili olarak ve ezeli Allah ile hadis bir alem arasındaki ilişkinin niteliğini tesbit etmek üzere ele alacağız.

438 İbn Hümâm, *Kitâb el-Müsâyere*, (Mısır 1317/1889), 85; M.S.Yazıcıoğlu, age, 17

439 Doç. Dr. M. Said Yazıcıoğlu, Hızır Bey ve Kaside-i Nûniye'si, *A.Ü.İ.F.D.*, 26,557

taalluk etmekte, ancak tekvîn gibi onların varlığını gerektirmemektedir.[440] Eş'arilerin kudret sıfatıyla tekvîn sıfatı arasında geliştirmeye çalıştıkları özdeşlik tezi, böylece reddedilmektedir. Nesefî, kudret fiilinin taalluku yani nesnesi, objesi olan şeyin **mahluk** değil **makdur** olduğunu ifade eder ve kudretin bir şeyin mevcud olmasını gerektirmeyeceğini söyler. Bu sebeple ma'dum, makdur olarak nitelenir. Varlık (vücud) kudretle meydana gelmiş olsaydı halk ve icada hiç gerek kalmamış olurdu ki Allah da alemin Hâlıkı ve Mucidi değil Kadiri durumunda kalırdı.[441]

Eş'ariler **kudret** sıfatını eşyanın yokluktan varlığa çıkışını sağlayan bir sıfat olarak görürler. Bu kudret iradenin içindedir ve ilme tabidir. Yani Allah'ın ilmiyle bildiği şey kudretiyle varlığa çıkmaktadır. Bu bağlamda iradenin rolü, takdir edilen şeyin varlığa çıkış anını belirlemektir. **Tekvîn** Allah'ın varlığa çıkmasını dilediği şeyin varlığa çıkış anında kudretin makdura taalluk etmesinden başka bir şey değildir. Onun için de relatif, nisbi ve hâdis bir sıfattır. Onlara göre Maturidîler tarafından tekvîn sıfatına yüklenen anlam kudret sıfatının icra ettiği bir manadır. Dolayısıyla tekvîn diye ezelî bir sıfat kabul etmenin bir anlamı yoktur.

Maturidîler tekvînin ezelî bir sıfat olduğunu vurgularken, mükevvenin de ezelî olduğu vehmine gidilmemesi için ince bir ayırım yaparlar ve tekvînin mükevvenin meydana geleceği (gelecekteki) bir andaki tekvîn olduğunu söylerler. Yani tekvînin ezelî olması, bu sıfatın varolduğu anda mükevvenin de ezelî olmasını hiç bir şekilde gerek-

---

[440] *Tebsıra* , I, 451; Ayrıca Bkz. Fethullah Huleyf'in *Kitabu't-Tevhîd*'e yazdığı giriş, [Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd* Neşr. F. Huleyf, (İstanbul 1979) 20]; Nurettin es-Sabunî, *Maturidîye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, (D.İ.B. yay. Tarz.) 93

[441] *Tebsıra.*, I,455

tirmez.[442] Bunu şöyle bir kıyasla anlatmaya çalışırlar: Allah alemi, gelecekte bir zamanda yok etmeye kadirdir. Bu yok etme daha vuku bulmamıştır. Ama bu yok etmeye taalluk edecek olan kudret de ezeli bir kudrettir.[443] Dolayısıyla kudretin ezeli olması yok etmeyi de ezeli kılmamaktadır.

Bakıllanî şu ifadesinde benzer şeyleri söylemektedir: "Fiilî sıfatlara gelince, her ne kadar Allah ezelî olarak nitelese de, bunlar fiilin ortaya çıkış anında kendilerini gösteren fiillerdir.[444]

İlgili fiilin ortaya çıkışına taalluk noktasından tekvîne bakışlarında son derece benzerlik olan iki ekol, **(bekâ)** sıfatında olduğu gibi, bu sıfatın ezelî olarak nitelenip nitelenmemesi, Allah'ın zatıyla kaim olup olmaması, Allah'ın zatının dışında ontolojik ya da yarı ontolojik bir gerçekliğe sahip olup olmaması noktalarından birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Gazalî sorunun çözümü için Aristo'ya ait **kuvve** ve **fiil** kavramlarını kullanır ama Maturidînin ifade tarzının dışına da çıkamaz. Gazalî şöyle diyor:

> "Allah'ın Hâlik, Râzık gibi müştak sıfatlarına gelince bunların ezelde var olup olmadıkları tartışma konusu olmuştur. Bazıları, Allah'ın bu sıfatlarla ezelde muttasıf olduğunu, böyle olmamış olsaydı değişime maruz kalacağını söylerler. Diğer bazıları bunların ezelî olmadığını zira ezelde halk (mahluk anlamında) bulunmadığı için Hâlık sıfatı da olmaz, derler. Bu şuna benzer. Kınındaki bir kılıca da 'keskin' sıfatı verilir, ancak

442 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 47
443 *Tebsıra.*, I,449
444 Bakıllâni, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut,1957) 262,263

bu keskinlik onun bir şeyi kesme anına tekabül eder. Bu bağlamda keskin olarak nitelenmesi iki ayrı manayı gerektirir: Kınında iken kesmesi **bilkuvve** halinde keskin olması demektir, kesmenin vaki olması halinde ise **bilfiil** keskin olur... O halde aynı bu durumda olduğu gibi Allah'ın ezelde yaratıcı olması, yaratılmış bir şeyin olmasını gerektirmediği gibi Allah'ta sonradan bir değişikliği de gerektirmez. Zira kesme anında olduğu gibi yaratma anında da olacaklar daha önceden belirlendikleri gibi tahakkuk ederler. Fiili olarak kesme durumu ezelî olmadığı gibi bilfiil yaratma durumu da ezeli değildir.[445]

Nesefî tekvîn meselesini bir **sıfat** bazında bir de **illiyyet** bazında tartışmaktadır. Sıfat bazında daha çok Mutezile ve Eş'arilere cevap verirken, illiyyet noktasında yaratıcı ve yaratılanın birlikte ezelî olduğunu söyleyen meşşai felsefeyi tenkit etmektedir. Ancak meşşai felsefeyi doğrudan bazı filozofları hedef alarak veya meşşai felsefenin kendi argümantasyonunu kullanarak değil, semantik bir tahlil yöntemi uygulayarak tenkit etmektedir. Örneğin tekvîn-mükevven ilişkisini açıklarken, yaratma niteliğine sahip bir yaratıcının yaratmasının ve buna bağlı olarak yarattığı şeyin de yani alemin de ezelîliğini ileri süren meşşaileri tenkit ederken bazen onların bu tartışmada kullandıkları **illet-ma'lul** veya **sebep-müsebbeb** gibi terimleri kullanmakta bazan de bu terimleri kullanmadan, dilden hareket ederek yanılgılarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Nesefî tekvîn sorununu incelerken, tekvîn (yaratma) sıfatının ezelîliği, tekvîn-mükevven ayrılığı ve bunun sonucu olarak tekvînin ezelî oluşunun alemin kıdemine götürmeyişi üzerinde durmaktadır.

---

445 Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (Kahire, trz.) 72,73

1. Tekvîn (Yaratma) Sıfatının Ezelî Oluşu

Nesefî tekvîn sıfatını, ezelî olarak kabul edilmesi durumunda âlemin de ezelî olacağını söyleyerek hâdis bir sıfat olarak kabul eden Eş'arî düşüncesine eleştiriler getirmekte ve önce kendi düşüncesini bir postülat olarak şöyle ortaya koymaktadır:

> "Şüphesiz yaratma (tekvîn) ezelîdir. Allah Taalanın tekvîn sıfatı ile yaratıcı olması ezelden beridir. Tekvîn, tahlik, halk, icad, ihdas, ihtira', ve ibda' eş anlamlı olup bunların hepsi bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmayı ifade eder."[446]

> "Tekvînin kendi kendisiyle hâdis olması muhaldir. Çünkü bu takdirde bir şey hem hâdis hem de muhdis olurdu. Bu ise muhaldir. Allah'ın ihdas etmesiyle de hâdis olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu takdirde onun için de ayrı bir tekvîn gerekir. İkinci tekvîninin de bir başka tekvîn ile hâdis olması gerekecekti ki bu teselsüle götürür. Alemin meydana gelişini birbirine bağlı sonsuz sebeplere havale etmek, onun hem varlığına hem de hâdis olduğuna engel teşkil eder. Halbuki âlemin mevcud ve hâdis olduğu hissen ve zarureten sabittir. Bu görüş Dehrilerin " Hiçbir hâdis yoktur ki mutlaka ondan önce bir hâdis bulunmasın" şeklindeki görüşlerine benzemektedir. Bu görüşü ileri sürmek âlemin kıdemini kabul etmektir."[447]

Nesefî aynı görüşü paylaştığı Maturidî'nin fikrini de şöyle aktarır:

---

[446] *Tebsıra,* I,400 ; *et- Temhîd li Kavâidi't- Tevhîd,* (terc.) M. S. Yazıcıoğlu, Basılmamış L. Tezi Arıkara, 22

[447] *Tebsira,* I,401

"Hak Ehli tekvînin Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi ezelî bir sıfatı olduğunu söylerler. Tekvîn ezelîdir, fakat mükevven sonradan olmalıdır. Kudret ezelî olduğu halde makdurun sonradan meydana gelmesi de böyledir."[448]

Eş'ariler tekvînin ezelî olduğu görüşüne şöyle itiraz ederler: Fiilin bir mef'ul istediğini hepimiz kabul ederiz. Tekvîn dediğimiz fiil ezelde mevcud ise, mef'ulü de ezelde mevcud olmalıydı. Eğer böyle bir mef'ulün varlığını kabul ederseniz âlemin kıdemini de kabul etmiş olursunuz. Şâyet ezelde fiilin mef'ulünün ma'dumiyetini kabul ederseniz, bu defa ma'dum bir şeyi mef'ul kabul etmiş olursunuz.

Bu itiraza Nesefî'nin cevabı şöyledir:

"Aslında bu itiraz fiilin mef'ul olmadığını gösteren bir itiraftır. Çünkü fiilin mef'ul üzerine vaki olduğunu söylüyor, yani fiilin geçişli olduğunu kabul ediyorlar. Halbuki bir şey kendi üzerine vaki olmaz. Başka bir nesneye taalluk eder. Bir şeyin kendi zatına taalluku ve taaddi etmesi muhaldir. Bu da sözkonusu itiraz sahiplerinin aleyhinde bir hüccettir. Öte yandan bu önemli noktayı belirttikten sonra deriz ki: Fiil mef'ule taalluk eder, doğru. Fakat bütün hallerde fiil mef'ulü gerektirmez, ona taalluku sözkonusu olmaz. Çünkü fiil mutlaka mef'ul olacaktır, diye bir şart yoktur. Bu durum Allah'ın 'ol' (kün) emri için de sözkonusudur. Denilir ki Allah (kün) hitabıyla âlemin vücuda çıkmasını emretti. Allah'ın bu emri ezelde mevcuttur. Halbuki ezelde ne me'mur ne de vücub vardır. Ancak icab gerektiren ilahi emir ezelde mevcuttu. İşte ezeldeki tekvîn de böyledir. Yani tekvîn mükevvenin ezelde olması için değildir.

448 Age, I,402

Nitekim ezelî iradesi de, yani bir şeyi ezelde irade etmiş olması da ezelde o şeyin vücud bulması için değildir. Aksine O'nun irade ettiği her şeyin, varolacağı zamanda ortaya çıkmasını gerektirir."[449]

Bu durum aynı zamanda meydana gelen şeyin hâdis olmasının da bir işaretidir. Zira iradenin taalluk ettiği şey hâdistir.[450]

Yine bunlara Nesefî şöyle bir soru sormaktadır:

"Alem henüz yok iken, Allah onun icadına kadir miydi?" Bu soruya ister istemez 'evet' cevabını alacak olan Nesefî arkasından kendi delilini ortaya koyar: "Demek ki âlem, ma'dum iken makdur olabilmektedir" ve arkasından şöyle devam eder:" Yine muhaliflerimize 'Allah âlemi icad ettikten sonra onu yok edebilir mi?' diye sorduğumuzda 'evet' demeleri lazımdır. "Peki, Allah bunu hâdis bir kudretle mi, yoksa ezelî bir kudretle mi yapar ve o kudret âlemi ezelde yok edebilir mi?" diye sorarız. Şâyet 'evet' derlerse, ma'dumun yokluğuna kudretin taallukunu itiraf etmiş olurlar. Bu ise muhaldir. Şâyet 'Bu, mevcudu yok edecek kudrettir', derlerse, muhaliflerini düşürmeye çalıştıkları hataya kendileri düşerler, yani âlemin ezelîyetini kabul etmiş olurlar. 'Hayır' derlerse, o zaman "Mevcudun yokluğuna kudret ezelde nasıl taalluk eder?" diye sorarız. Bu sorumuza ancak şöyle cevap verebilirler: "Ezelî kudrét, mevcudun ademine olan kudrettir ki mevcudun var olma vakti ona taalluk eder."[451]

---

449 *Tebsıra*, I,451, 488 vd.
450 *Tebsıra*, I,409
451 *Tebsıra*, agy

2. "Kün" Emri ve Tekvîn'in Ezelîliği

Çoğu zaman alem yaratıcı bir linguistik akt'ın (kün emrinin) bir ürünü olarak görülmüş[452] ve bu Yaratıcının kudretinin bir göstergesi olarak ele alınmıştır. "Kün"[453] emri 'yoktan yaratma' doktirininin de temel dayanaklarından biri olmuştur. Diğer kutsal kitaplarda da yer alan benzer ifadeler[454] o dinin düşünürleri tarafından aynı şekilde yoktan yaratmanın delili olarak kullanılmıştır.

Öte yandan 'kün' emrinin, daha önceden mevcut bir şeye hitap olduğunu söyleyerek bunu 'ezelî bir madde' doktrinlerine delil olarak kullanmak isteyenler de olmuştur.

Nesefî 'kün' emrini hem yaratma niteliğinin (tekvînin) ezelde mevcud olmasına, hem de yoktan yaratmaya delil olarak şöyle kullanmaktadır:

> "Tekvîn'in ezelî oluşu meselesinde Eş'arilere şöyle deriz:
>
> "Siz alemin oluşunun 'ol'(**kün**) hitabıyla olduğunu, Allah'ın alemi bu hitapla yarattığını kabul ediyorsunuz. 'Kün' hitabı ise kadîmdir. Kadîm olan bu hitaba taalluk eden alemin varlığı size göre kadîm midir? Muhaliflerimize göre (kün) lafzı Allah'ın ezelî bir sözünü haber vermektedir. Bu sözle tekvîn meydana gelir. Madem ki (kün) sözü ezelîdir, ona bağlı olan tekvîn de ezelîdir.

---

452 Don Cupitt, *Creation Out Of Nothing*, 7

453 Nahl 16: 40

454 "Başlangıçta Allah yeri ve gökleri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı ve Alah'ın Ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. Ve Allah dedi:Işık olsun; ve ışık oldu."(Tekvin 1: 2,3)
"Gökler Rabbin sözü ile ve onların bütün orduları ağzının nefesi ile yaratıldı...Çünkü O söyledi, ve oldu. O emretti ve sabit durdu." (Mezmurlar 33:6)

Ancak mükevven ezelî değildir. Tekvîn mükevvenin tayin edilmiş vakitte oluşu için vardır."[455]

Nesefî, alemin oluşunun 'kün' hitabının hemen arkasından gerçekleşmediğini, zira böyle bir şeyin alemin kıdemine götüreceğini, söyler.

"Ol" sözü ezelî olduğu halde, kainatın ezelî olmaması da tekvînin ezelî olup mükevvenin ezelî olmamasının aynıdır. Çünkü tekvîn mükevvenin ezelde olması için değil, zamanında var olması içindir. Eş'arî'ye mensup birisi, "ol"un emir olduğunu ve emir meselesi de me'murun varlığını gerektirmeyeceği için mükevvenin kıdeminin gerekmeyeceğini, Tekvîne gelince onun fiil olduğunu ve fiilin mef'ulü gerektireceğini iddia etmişti. Şöyle cevap verdim: Eğer emir gerekli ise onun hükmü de gerekli olur. Emirde me'murun bulunması diye bir şey yoktur. Var olmak emrin hükmü değildir. Ama emir gerekli kılan bir emir olmayıp da tekvîn (oluşturma, var etme) emri ise bu durumda onun hükmünün bulunması gerekli olur.[456]

Öte yandan Nesefî, "Biz bir şeyin olmasını dilediğimizde, ona (söyleyecek) sözümüz sadece 'ol' dememizdir. Hemen oluverir"[457] âyetini ele alarak, Allah'ın buradaki '**kün**' lafzıyla tekvîni, '**fe yekûn**' lafzıyla da mükevveni kasdettiğini söyler. Ayrıca Nesefî âyette **şey** lafzının tekrar kullanılmasını tekvîn ile mükevvenin ayrılığına bir delil olarak gösterir.

Bu noktada Nesefî'nin tekvîn anlayışının **varoluş**'a, mükevven anlayışının ise **varolan**'a karşılık olduğunu ifade

---

455 Nesefî, age, I,414; *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 26
456 Nesefî, *Tebsıra*, I,480
457 Nahl 16: 40

etmemiz gerekir. Aynı şekilde Kur'an'daki 'elestü birabbiküm' (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) ayetinin de aynı bağlamda anlaşılması mümkündür. Buradaki hitap varolana, öze değil, varoluşadır. Bu hitap varlıkların varolmasından önceye denk düşmektedir. Varoluş varlığın ve özün tersine tanımlanamayan, kendisinden bahsedilemeyen şeydir. Bu sebeple 'kün' emrinin ezelî olması, hitap ettiği şeyin de ezelî olmasını gerektirmez.

Tekvînin ezelî olduğuna dair Nesefî şunu söyler. Yüce Allah "O yaratan, var eden, biçim veren ve en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır"[458] diyerek kendisini ezelde bu niteliklerle vasfetmektedir.

Eş'arilerden biri şöyle itiraz etmiştir: Bu âyet, Allah'ın yaratan olduğunu bildiriyor, ezelde yaratmış olması gerekmez. Nitekim, "İbrahim halimdir"[459] ve "Muhammed Allah'ın elçisidir"[460] buyurulmuştur. Bunların manası, ne zaman İbrahim ve Muhammed bulunursa bu sıfatlarla nitelenirler, demektir. İşte Allah'ın yaratan olması da böyledir. Ne zaman yaratırsa o zaman yaratan olur.

> "Bu ve benzeri itirazlara şöyle denir: İbrahim ve Muhammed ile diğer varlıklar hakkında bu doğrudur. Ama Allah kendisini bu sıfatlarla methediyor. Eğer methettiği anda kendisinde olmayıp, sonradan var olacaksa, bu demek olur ki, Allah bunları temenni ediyor. Kendisi şimdi varken, gelecekteki bir sıfatla övünmesi, Allah'a yakışır mı? Bu eksiklik olur. Allah bundan münezzehtir. Allah ezelde vardır. Niteliklerin de kendisiyle beraber

458 Haşr 59: 24
459 Hud 11: 75
460 Feth 48: 29

olması gerekir. Yaratıklar gibi sonradan var olacak ve var olduğu zaman sıfatlarla nitelenecek değildir."[461]

Tekvîn sıfatını kudret sıfatının içinde gören Eş'ariler, tekvîn sıfatını kabul etmekle iki ayrı kudret sıfatı kabul edilmiş olacağını iddia ederek Maturidîleri tenkit etmektedirler. Fahreddin Razi bu tenkidi *el-Muhassal* 'da ileri sürmüştür.[462]

Nesefî tekvînin kudret anlamında olamıyacağını, kudret ile tekvîn'in dil ve semantik açıdan farklı anlamlarda olduklarını söyleyerek, ileri sürmektedir:

> "Yok, var etmeye kudretin bulunmasıyla var olmaz; ayrıca onu var etmek gerekir. Kainat yokluk halinde iken varedilecek durumda idi, ama var değildi. Zira var etmek, onu hemen değil, Allah'ın onu varolacağını bildiği anda varetmek üzere vareder. Öyle dediğiniz gibi kudret ile var oluyorsa, niçin Allah'a Hâlik (Yaratan) Mucid (Var eden) diyorsunuz? Bunun anlamı ve yararı nedir?"[463]

Nesefî'nin 'kainat yokluk halinde iken varedilecek durumda idi', şeklindeki ifadesi, filozofların alemin imkandan yaratıldığı ifadeleriyle benzerlik arzetmektedir. Burada imkan, yaratmaya engel olacak bir şeyin bulunmaması yani yaratmanın imkansız olmaması anlamında alındığı zaman Nesefî'nin görüşüyle benzerlik arzeder. İmkan şayet bir 'şey' olarak nitelenirse, bu durumda Nesefî'nin görüşleriyle bir benzerlikten bahsedilemez.

Bu arada Nesefî **tekvînin kudretle hâdis olduğunu** söyleyen Kerrâmiye'yi de tenkit etmektedir. Çünkü tekvîn

461 *Tebsıra*, I,488
462 F. Razi, *el-Muhassal*, 311,313
463 *Tebsıra*, I,450-451

kudretle meydana gelirse, kudret tekvînin aynı olur. Nasıl ki icad, muhdesin kendisiyle vücud bulduğu şeyse, tekvîn de mükevvenin kendisiyle hasıl olduğu şeydir.

Kerramiye'ye göre tekvîn kudretle, âlem de tekvînle hâdis olur. Yine bunlara göre tekvîne 'hâdis' denir, ama 'muhdes' denmez. Çünkü tekvîn bir ihdas ile değil, kudretle hâdis olmuştur. Bu sebeple kendisine hâdis denildiği halde muhdes denilmez. Aleme muhdes denilir. Çünkü alemin oluşu bir ihdas ile tahakkuk etmiştir. Onun için muhdesi tarif ederken "muhdes, ihdas ile varlığa çıkan şeydir" derler. Onlar Allah'ın kelamına da hâdis ve mahluk derler. Bu takdirde onlara göre **tekvîn** Allah'ın **makdur**undan başka bir şey olmayıp onun zatında hâdis olmuştur. Alem ise Allah'ın makduru değildir. Bunun sonunda Allah zatındakilere kudreti yeten, zatının dışındakilere kudreti yetmeyen bir varlık olur. Bu ise fasittir. Alemi Allah'ın kudretinini dışına çıkarmak mümkün değildir. Kerramiye Allah'ın kudretini zatına hasretmektedir. Bu görüş " O her şeye kadirdir"[464] mealindeki âyete ters düşmektedir. Şâyet Allah'ın kendi zatının dışındaki şeylere kudreti yetmezse alemin bir kısım cüzleri Allah'tan başkasının makduru olur. Canlıların fiilleri tamamen onların makduru olur. Bu takdirde Allah'ın kudretinde acz lazım gelir.[465]

Tekvîn'in Allah'ın zatında oluşu da batıldır. Kerramiye tarafından ileri sürülen tekvînin Allah'ın zatında hâdis olması görüşü de Nesefî tarafından tenkit edilir. Kerramiye'ye göre Allah'ın alemde ihdasını irade ettiği her şey onun zatındaki ihdas ve tekvîn ile vücud bulur. Böylece

---

[464] Bakara 2: 20
[465] *Tebsıra*, I,455

Allah hâdis iradelerle irade eder. Nesefî Kerramiye'ye şunları yöneltmektedir:

> "Allah'ın zatında hâdis olan ve oluşu kudrete taalluk eden tekvîndir" diyorsunuz. Sizce kudret hâdis midir, kadîm midir? Şâyet 'hâdistir' derlerse mezheplerini terketmiş ve Allah'ı ezelde acz ve hudûs alametleriyle nitelemiş olurlar. İlahi kudretin hudusunu kabul etmek bizzat Allah'ın da hudusunu kabul etmektir. Çünkü kıdemde hudusu ifade etmek muhaldir. Eğer Allah hudus alametlerine rağmen kadîm ise, alem de hudûs alametlerine rağmen kadîm olur. Bu ise kendi delillerini iptal eder. Şâyet kudretin ezelî olduğunu iddia ederlerse, onlara şöyle denir:"Kudretin kıdemi, varlıkları kendisine taalluk edenlerin kıdemini gerektirir mi? "Evet" derlerse, tekvînin kıdemini kabul etmiş ve kendi mezheplerini bırakmış olurlar. "Hayır" derlerse, kendi sözlerini iptal ederler. Çünkü onlara göre de alemin kendisine taalluk ettiği şeyin kıdemi, alemin de kıdemini gerektirir."[466]

Tekvîn olduğu halde mükevvenin olmamasının Allah'a acz getireceğini söyleyen Eş'ariler'e de şunu söylemektedir. Tekvîn mükevvenin ezelde varolması manasında alınırsa endişeniz yerindedir. Ancak bize göre tekvîn mükevvenin varolacağı zaman vücud bulması içindir. Nitekim ezelde irade olduğu halde irade edilenin bulunmaması da aczi gerektirmez.

3.Tekvîn-Mükevven Ayrılığı

Mükevvenin tekvîn ile aynı olduğunu iddia edenlere göre tekvînde iki unsur bulunmaktadır: Yaratan ve yaratı-

---

[466] *Tebsıra*, I,459

lan. Ancak Nesefî tekvîn ile mükevven aynılığı durumunda Allah ile âlem arasında bir yaratıcı yaratılan ilişkisinden bahsedilemiyeceğini söylemektedir.[467]

Tekvîn ile mükevvenin aynı olmadığını ve bundan dolayı tekvîn ezelî olduğu halde mükevvenin ezelî olması gerekmediğini ileri süren Nesefî, tekvînin mükevvenle aynı olduğunu iddia edenlerin Allah'ın fiili sıfatlarını hâdis olarak kabul ettiklerini söyler.[468]

Bunlara göre tekvîni ezelî olarak kabul edersek, âlemin de ezelî olduğunu kabul etmemiz gerekir. Halbuki âlemin hâdis olduğu sabittir. Alemin ezelî olduğunu iddia eden görüş batıldır. O halde tekvînin ezelî olduğunu ileri süren görüş de batıldır.

Bu itirazlara Nesefî şöyle cevap vermektedir:

> "Bize göre tekvîn mükevvenden ayrı bir şeydir. Bu durumda tekvîn, ya ezelî ya da hâdis olur. Hâdis olması mümkün değildir. Tekvîn şâyet hâdis olursa üç ihtimal ortaya çıkar: Ya Allah'ın zatının dışında bir mahalde (Bişr b. Mu'temir'in görüşü), ya hiç bir mahal olmaksızın (İbn Ravendi'nin görüşü) veya Allah'ın zatında hâdis olur (Kerramiye'nin görüşü). Bu üç kısmın her biri de iki şıkka ayrılır: Ya kendisi ile hâdis olur veya Allah'ın ihdâs etmesiyle. Allah'ın zatının dışında bir başka mahal de hudûsu batıldır. Çünkü şâyet tekvîn bir mahal ile kaim olsa, âlemin mükevvini Allah olmayıp o mahal olacaktır. Çünkü sıfatların mevsufu mahallinden başkası olamaz. Hiç bir mahal olmaksızın tekvînin hâdis olmasına gelince o da iki yönden fasittir. Çünkü hâdis olan tekvîn arazdır. Araz ise kendi başına kaim olamaz, bir mahalle muhtaçtır. Al-

467 *et-Temhid...*,23
468 Nesefî, *age*,I,403

lah'ın zatında da hâdis olması muhaldir. Çünkü Allah'ın zatı kadîmdir. Kadîm ise hâdis olan bir şeye mahal olamaz. Zira Allah hudûs alametlerinden münezzehtir."

Taftazanî, Nesefî'nin bu tenkitlerini insafsızlık olarak değerlendirir ve bunu şöyle ifade eder:

"Fakat akıllı olan kimseye yakışan odur ki bu tür bahislerde iyi düşünsün ve azıcık temyiz kabiliyeti bulunan bir insanın nazarında bile muhal olduğu apaçık belli olan bazı görüşleri usul alimlerinin mütehassıslarına (yani Eş'ariyye ulemasına) nisbet etmesin. Bunu yapacağına, bu mütehassısların sözlerine, alim ve aklı başında insanlaın tartışmaya değer görebilecekleri doğru bir yorum aramalıdır. Zira 'Tekvin mükevvenin aynıdır' diyen Eş'ariyye şunu kasdetmiştir: Fâil bir fiili işlediği zaman ortada iki unsur bulunur:Fâil ve mef'ul. "Tekvin, icad" ve benzeri kelimelerle ifade edilen mana ise failin mef'ule nisbet edilmesinden zihinde hasıl olan itibari bir şeydir; yoksa zihnin dışında (yani realitede) ve mef'ulden ayrı olarak mevcud olabilen hakiki bir nesne değildir. Eş'ariyye hiç bir zaman 'tekvin mefhumu aynıyla mükevven mefhumundan ibarettir" tarzında bir şey kasdetmemiştir ki ileriye sürülen muhaller doğmuş olsun".[469]

Taftazanî, filozofların varlık ve mahiyetin zihinde ayrı oldukları, dış dünyada birleştikleri yolundaki düşüncelerini, tekvin ve mükevven kavramlarına uygulamaktadır.

4.Akli Deliller

Nesefî, tekvîn-mükevven, halk-mahluk aynîliği ile ilgili olarak ileri sürülen aklî delillendirmelere de cevap

469 Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid* ,101

vermektedir. Tekvîn-mükevven ayniliğini savunanlar bu ikisinden birinin bulunması halinde öbürünün bulunmamasının imkansız olduğunu söylerler. Onlara göre darbın vücudunun madrub olmaksızın tasavvur edilemeyeceği akli bir hakikattir.[470]

Nesefî illiyet bazında bunun doğru olduğunu söyler. Fakat tekvin-mükevven ilişkisini illet bazında değerlendirmediği için aynı kriterlerin oraya uygulanamayacağını söyler ve tekvin ile mükevven arasına irade sıfatının bir gereği olarak bir aranın girdiğini ikisi arasında bir zamandaşlık olmadığını ifade eder. Aynı gerekçelerle, daha önce geçtiği gibi, Gazalî de Allah'a illet denmesini reddetmekteydi. Yaratmada Allah ile yarattığı şey arasındaki ilişki illet-ma'lul veya neden-nedenli ilişkisi değil, fâil-fiil ilişkisidir. Zira birincide iradî bir varlığın fiili sözkonusuyken, ikincisinde böyle bir durum mevcut değildir. Allah'ı İlk Sebep olarak gören filozoflar fâil ve sebep veya illet arasında gidilen böyle bir ayırımı kabul etmezler ve bunların eşanlamlı olduklarını kabul ederler.

Tekvin-mükevven aynılığını savunanlar şu akıl yürütmede bulunurlar:

Eğer yaratma (halk) yaratık (mahluk)tan başka ise, bu yaratma ya yaratıkta bulunur veya hiç bir yerde olmadan bulunur ya da Allah (Yaratan)ta bulunur. Yaratanda bulunduğunda ya kadîm(süresiz) veya hâdis (sonradan olan) olur. Yaratanın olaylara mahal olmasının imkansızlığı sebebiyle yaratma hâdis olamaz. Kadîm olması da yanlıştır. Çünkü o zaman kudret anlamında olur ve iki kudretin bulunmasının bir yararı olmaz. Bunların hepsinin

470 Nesefî, age, I,405

batıl olmasıyla, yaratma (halk)nın yaratık (mahluk)tan farklı bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. [471]

Nesefî bunu şöyle cevaplandırmaktadır:

> "Tekvîn mükevvenin aynıdır" şeklindeki görüş muhaldir. Çünkü tekvîn-mükevven birliğini iddia etmek, darb ile madrubun, kırmak ile kırılan şeyin, yemek fiili ile yenilen yemeğin birliğini iddia etmek gibidir. Şayet tekvîn mükevvenin aynı oluyor, mükevven tekvîn ile meydana geliyorsa, bu takdirde mükevven bizzat kendisi vasıtasıyla meydana gelmiş olur. Yani alemin, onun her cüz'ünün yaratıcısı Allah değil, mükevvenin kendisi olur. Çünkü alemin yaratılışı halk ile gerçekleştiğine halk da kendisi olduğuna göre, yaratılışı kendisiyle vücud bulur. Bu taktirde alem hem hâlık, hem mahluk durumundadır. Böyle bir görüş ise Sani'in ta'tilini gerektirir, Allah'ın alem'e müdahalesini reddeder."[472]

> "Tekvîn şayet mükevvenin aynı ise, Allah için âlemin yaratıcı olmasını gerektirecek bir **tercih sebebi** kalmaz. Bu durumda Allahın zatında alemden daha kadîm oluşu, alemin yaratıcısı olmasını gerektirecek tek hususiyet olurdu. Halbuki bir şeyin başka bir şeyden daha kadîm olması onun yaratıcısı olmasını gerektirmez."

Yaratma niteliğinin kadîm olduğu zaman kudret anlamına geleceğini bu sebeple de aynı fonksiyona sahip iki niteliğin bulunmasının bir anlama gelmeyeceği yönünde yöneltilen eleştirilere Nesefî karşı çıkar ve dil yönünden bile bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılmalarının mümkün olmadığında hareketle bu iddiayı reddeder.

---

[471] Nesefî, age, I,411
[472] *Tebsıra*, I,434

5.Tekvîn-mükevven ayrılığında linguistik yön

Tekvînle mükevvenin aynı olduğunu iddia edenler dilcilerden '**mef'ul ile fiil arasında ayrılık vardır**' şeklinde herhangi bir rivâyet gelmemesinin kendilerini haklı çıkardığını söylerler. Yine Sibeveyh'in isim-müsemmâ birliğini kabul etmesini de kendi lehlerine kullanırlar.

Ancak Nesefî bunun her zaman böyle olmadığını söyler. Örneğin Allah'a ibadet ettim (abettüllahe عبدت الله) cümlesinde 'Allah' lafzı mef'uldür. Allah'a ibadet etmedi (lem ya'bud Allahe لم يعبد الله) cümlesinde de Allah lafzı mef'uldür. Halbuki fiil sadır olmamıştır. O halde gramercilerin fiil telakki ettikleri şey tam anlamıyla fiil değildir.

Dilciler "fiil, fâil ile mef'ul arasında bir ilişkiden ibarettir" derler. Fâil ancak fiilin kıyamı, kendisi ile itibar edildiği zaman fâil olur, mef'ul da fiilin üzerine vukuundan sonra mef'ul olur. Katl ile maktul, darb ile madrubda olduğu gibi. Görünen alemde durum böyle olduğu gibi gaibte de böyledir. Mesela, kadir ile makdurda olduğu gibi görünen alemde kudretin, kiminle kıyamı varsa ona kadir denir. Kudretin kendisiyle kaim olmadığı bir kadir düşünmek mümkün değildir. Kudretin kendisine talluku olmayan bir makdur da caiz değildir. O halde tekvîn ile mükevven ayrı ayrı şeylerdir.[473]

6.Tekvîn-mükevven ayrılığını gösteren âyetler

Nesefî nakli delillerle tekvîn ve mükevvenin ayrı ayrı şeyler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Önce muhaliflerin kendi lehlerine kullandıkları âyetleri ele alır: "Göklerin ve

[473] *Tebsıra*, I480

yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde sağduyu sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır".[474] Muhaliflere göre bu âyette tekvîn-mükevven birliğini gösteren üç delil vardır. Eş'arilerin ayetleri yorumlayışları şöyledir:

a.Allah göklerin ve yerin yaratılışının, gece ile gündüzün birbirini takip edişinin vahdaniyete delil teşkil ettiğini açıklamaktadır. Ta ki akıl sahipleri bunların hâdis olduğunu ve mutlaka bir muhdisleri olması gerektiğini bilsinler. Görüldüğü gibi Allah burada fiillerini delil getirmektedir. Bize görünmeyen sıfatlarını delil olarak göstermemektedir. Zira Sania delalet eden onun masnuudur (sanatçıya yaptığı sanat eseri delalet eder).

Buna karşılık Nesefî sanatçıya delalet edenin sanat eseri değil sanatı meydana getirme gücü olduğunu söyler. Zira sanatçı olup da herhangi bir eser meydana getirmeyen insana, bu durumda, sanatçı denmemesi lazım gelir ki bu yanlıştır. Örneğin terzi herhangi bir elbise dikmeden önce terzidir, aksi taktirde sanatını hangi niteliğiyle icra edecektir.[475]

Nesefî şunu anlatmak istiyor: Bir sanat işinde üç unsur vardır: **Sanatkâr, sanatkârlık** ve **sanat eseri.** Mesela bir masanın yapılmasında açıkça görülen masanın kendisi, bir de bu masanın yapılışı, sanatkârlığı, üçüncüsü de o sanatı, o işi yapan kimsedir. Bu şekilde tekvînde üç öğe ortaya konmuş oluyor. Semantik yönden de bilinen şudur ki kelimeler arasında anlam farkları olduğu gibi, bir kelimenin çekimleri arasında da mana farkları bulunmaktadır. Bir kelimenin çekimi arasında bulunan anlam farkları eşanlamlı

474 Al-i İmran 3: 190
475 Nesefî, age, I,420

kelimelerden çok farklıdır. Eşanlamlı iki kelime, aynı anlamda ve aynı yerde kullanılabilir; fakat aynı kelimenin bir çekimi diğerinin yerine kullanılamaz. Mesela, gelmekten türetilen 'geldi' kelimesi yerine 'geldim' kullanılamaz. İkisinin kökü aynı olduğu halde kelimeye gelen ekle, anlam farkları ortaya çıkmıştır. İşte bunun gibi Sani' (Sanatkâr), Sun' (sanaktârlık), masnu' (sanatla yapılan iş, sanat eseri) ve Halik (yaratan, halk, yaratma) ve mahluk (yaratık-yaratılan) kelimeleri birbirinden ayrı olup, ayrı ayrı anlamları bulunmaktadır.[476]

b.Bu âyetin devamında "göklerin ve yerin **halk**'( ) ında tefekkür ederler" buyurulmaktadır. Tefekkür eserden müessirin varlığına istidlal suretiyle olur. Burada tefekkürün mahalli olarak semaların yaratılışı gösterilmektedir. Akıl sahipleri onun görünen fiillerinde tefekkür eder. O halde Allah buradaki **halk** ile **mahluk** ve **mef'ulatını** kasdetmekte, **halk**'ı mahluk manasında kullanmaktadır.

c.Sözkonusu âyetin başında **halk** tabiri kullanıldığı gibi, devamı olan âyette de aynı tabir kullanılmaktadır. O halde 'halk' burada mecazi manada değildir. Çünkü Araplar mecazı tekrarlamazlar.[477] Nitekim bu âyetin devamında yer alan "Ey Rabbim, bunu boşuna yaratmadın" mealindeki cümlede (haza) işareti **halkı** yani mahlukatı göstermektedir.[478]

Bu delillendirmelere karşı Nesefî şunları söylemektedir:

"**Halk, mahluk** olsaydı, (inne fi halki...) âyetindeki 'halk' kelimesinin zikredilmesinin bir anlamı olmazdı. Yani **halk-ı semâ, sema** olur ve sanki (inne's-semavati ve'l-arda)

476 Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Tebsıra* 'ya giriş,35.
477 Nesefî, age, I,408
478 Nesefî, age, I,420

denilmiş olurdu. Bu taktirde halk kelimesinin zikri faydasız olurdu. Kur'an böyle bir şeyden münezzehtir."[479]

Dolayısıyle buradaki halk Allah'ın yaratma sıfatına, semavât da yaratılan şeylere delalet etmektedir.

Ayetlerin yorumunda "Sani'in yarattıkları onun varlığına delil teşkil eder, görünmeyen sıfatları delil teşkil etmez" şeklindeki görüşlerine karşı da şöyle deriz:

> "Görünen mef'ul, bir fâil tarafından yapıldığını gösterir. Fiili, mef'ulün ona delalet etmesiyle bilinir. Ayrıca fiili faile delalet eder. Çünkü failsiz fiil tasavvur edilemez. O halde mahluk olan masnu Saniin sun'una delalet eder. Zira bu, eserin müessire delaletidir. Alem onun fiilinin eseridir, zatının eseri değil. O halde burada delalet semada değil semanın yaratılışındadır. Zira semanın kendisi fiile delalet eder. Demek ki **halk** kelimesinin zikri faydasız değildir. O halde bu da gösteriyor ki halk ile mahluk, tekvîn ile mükevven aynı olamaz."[480]
>
> "Sania delalet eden masnuudur" şeklindeki sözlerinize katılmak mümkün değildir. Zira Sania delalet eden sanatıdır. Sanata delalet eden ise masnuudur. Masnuun Sania delaleti, sanata delaleti dolayısıyladır.[481]

Eş'ariler "Sonra onu bambaşka bir mahluk olarak teşekkül ettirdik" ayetine dayanarak halk ile mahlukun, tekvîn ile mükevvenin aynı olduğunu söylerler. Çünkü bu ayetlerde halk mahluk yerinde kullanılmaktadır.

---

[479] Agy
[480] Age, I,420
[481] Agy

7. Mahluksuz Halk'ın Varlığı

Nesefî şöyle demektedir: Muarızlarımızın ileriye sürdüğü görüşlerden biri de, mahluk olmaksızın halkın olamıyacağı şeklindedir. Derler ki: Siz fiil ile mef'ulü darb ile madruba kıyas ettiniz. Darbın varlığının, madrub olmaksızın tasavvur edilemeyeceği aklın kabul ettiği bir hakikattir. O halde mahluk olmaksızın halkın da varlığı tahayyül edilmemelidir.

Buna karşı deriz ki: Biz zatın fiili ile mef'ulü arasında fark olduğuna inanıyoruz.[482] Siz ise mef'ulsüz fiilin varlığını muhal görüyorsunuz. Biz kudret ile makdur (güç yetirilecek) şeylerin ayrı olduklarını, örnek olarak fiil ile mef'ulün arasında hem görünürde ve hem görünmeyende ayrılık ve fark olduğunu görüyoruz. Siz ise kudret ile makdurda bize muvafakat ediyorsunuz ama, fiil ile mef'ulün görünürde ayrı olduklarını kabul ediyor, görünmezde (gaib) ayrı olduklarını kabul etmiyorsunuz.

"Diyoruz ki, yaratık olmadan da yaratma sıfatının bulunması caizdir. Oysa dövülen (madrub) olmadan dövmenin (darb) bulunması imkansızdır. Çünkü bu iki misal arasında fark vardır. Sebebi şudur: Fiil, mümkün olanı imkan halinden zorunluluğa döndürür. Zeydin evde olmasının düşünülmesi imkansız değildir. Eve girdiği zaman imkan durumunda olan bu tasarı zorunluluğa dönmüş oldu yani, gerçekleşti ve var oldu. İşte fiil olan her şeyde bu böyledir."[483]

---

482 *Tebsıra*, I,443
483 Age, I,444-445