

İbn Sînâ'nın Savunması: Ezelî Âlem, Ezelî Tanrı'nın Ontolojik Eşiti Değildir

Avicenna's Defense: Eternal Universe is Not the Ontological Equal of Eternal God

Ömer Faruk ERDOĞAN^a

^aKütahya Dumlupınar Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi,
İslam Felsefesi ABD,
Kütahya, Türkiye

Received: 27.02.2022

Received in revised form: 05.04.2022

Accepted: 08.04.2022

Available online: 19.08.2022

Correspondence:

Ömer Faruk ERDOĞAN
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi,
İslam Felsefesi ABD,
Kütahya, Türkiye
omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr

ÖZ İbn Sînâ'nın, bir miras olarak aldığı felsefî düşünceye yaptığı katkı tartışılmalı bir olgudur. Hem eleştiri hem etkilenme bağlamında İbn Sînâ kaynaklı ortaya çıkan düşünsel süreç, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsîfe*'de göstermiş olduğu reaksiyon ile çok yönlü ve kapsamlı bir eleştiriye dönüşmüştür. Bu açıdan ayakları yere basan bu eleştiri, sonrasında bir geleneğin inşasına da zemin hazırlamıştır. İbn Sînâ'nın, dinin hakikatlerini felsefenin hakikatlerine uygun bir şekilde yorumlama yöntemi, âlemin ezelî olması mevzusunun izahında da karşımıza çıkmaktadır. Filozofun, âlemin özünde mümkün, Allah'tan varlığa çıkışı bakımından ezelî olması şeklindeki görüşü, dinî açıdan izahı güç birtakım sorunlara sebep olmuştur. Bu noktada Gazâlî, âlemin ezelîliği meselesini bir kelâmcı refleksiyiyle tartışmış, *Tehâfüt*'ün ilk üç meselesini ayırdığı bu konuda zât, zaman, imkân ve madde bakımından âlemin ezelî olduğu iddiasında bulunan filozofları, İbn Sînâ'nın görüşlerini merkeze alarak hem eleştirmiş hem de tekfir etmiştir. Bu çalışma, yukarıdaki sebeplerden ötürü, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ü merkezinde gerçekleşen İbn Sînâ eleştirisini, ezelî âlem bahsinin ele alındığı sınırlılıkta ortaya koymayı amaç edinecek ve bunu yaparken, bir nevi İbn Sînâ'nın savunmasını cevap olarak getirecektir.

Anahtar Kelimeler: Ezelî Tanrı; ezelî âlem; İbn Sînâ; Gazâlî; *Tehâfütü'l-Felâsîfe*

ABSTRACT The contribution of Ibn Sînâ/Avicenna's to philosophical thought, which he received as a legacy, is a controversial phenomenon. In the context of both criticism and influence, the thought process caused by Avicenna has turned into a versatile and comprehensive criticism with the reaction of al-Ghazzâlî in *Tahâfut al-Falâsifah (Incoherence of the Philosophers)*. In this respect, this well-founded criticism also laid the groundwork for the construction of a tradition in later times. Avicenna's method of interpreting the truths of religion in accordance with the truths of philosophy is also encountered in the explanation of the subject of the eternity of the Universe. The view of Avicenna, which can be summarized as the fact that the Universe is possible in its essence and is eternal in terms of taking its existence from Allah, has caused some problems that are difficult to explain in terms of religion. At this point, al-Ghazzâlî discussed the issue of the eternity of the Universe with the reflection of a Islamic Kalâm. In this issue, in which *Tahâfut al-Falâsifah* separates the first three issues, he both criticized and disbelieved/takfir philosophers, who claimed that the Universe was eternal in terms of *being, time, contingency* and *matter*, by centered on Avicenna's views. Due to the above reasons, this study will aim to present the criticism of Avicenna in al-Ghazzâlî's *Tahâfut al-Falâsifah* in the limited scope of the eternal Universe, and while doing this, it will bring Avicenna's defense as an answer.

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to explain how consistent the claims put forward in the chapter of al- Ghazzālī's *Tahāfut al-Falāsifah* that examines the universe are, by comparing them with the views of Avicenna. In the first issue, al- Ghazzālī claims that the philosophers who consider the universe to be eternal have fallen into takfir. Al- Ghazzālī says the following in the second issue, which he accepts as the continuation of the first issue: Philosophers claim that the universe has no beginning, just as they claim that there is no aftermath. In the third issue, al- Ghazzālī claims that the theory of emanation of existence from God, especially accepted by Avicenna, is contrary to the principle of the unity of God in Islam. He also accuses him of accepting the views of the Dahriyya philosophers, who regard time as eternal.

When we compare the argument that the Eternal Universe, which is discussed by al- Ghazzālī in the first three issues of *Tahāfut*, with the views of the philosophers, we can say that al- Ghazzālī's claims do not fully meet Avicenna's views on this issue. Avicenna, presenting various arguments about the eternity of the universe in terms of time, puts forward these arguments by analyzing the universe, time and Necessary Being.

The fact that God is eternal in existence according to the universe means: God is before the universe not in terms of time, but in terms of his being, rank, and status. This universe has existed extratemporally with God as its work and in the very way the effect exists with its cause and the light exists with the sun. In this respect, the universe is eternal in terms of time, and the one whose existence is later cannot emanation of existence from the eternal God without an intermediary. Avicenna's understanding of causality, God and universe are neither categorically, nor as self and time together. Avicenna explains this claim with the example of the causal relationship between the hand and the key.

God over the universe is not due to its being but due to the time, it means that there is a time when there was no universe before the existence of universe and time. God is eternal in terms of time with respect to the universe was put forward as a hypothesis by al- Ghazzālī. Avicenna on the other hand, when he says that time is eternal, he does not mean that the time was eternal beside the existence of God and being equal to his existence.

The subject of God's creation of the universe with his eternal knowledge questions the nature of God's will, power and creation. By explaining creation with the theory of emanation, philosophers rejected God's will and his power to create out of nothing. However, al- Ghazzālī says that the universe was created with an eternal will. According to Avicenna, the principle of equanimity is the knowledge of God. It is concluded that God, who is the "First Principle", and other beings that emerge from Him are ontologically different.

According to al- Ghazzālī, philosophers claimed that the creation of the universe is a created being, he thinks that it is possible to fix the time for this contingency. In addition, they claimed that the contingency of coming into existence cannot exist on its own, and that it needs a substance on which it can be based. However, according to al- Ghazzālī, God creates when he wishes, and destroys when he wishes. According to Avicenna, the theory of causality is grounded by contingency. In this respect, being necessary in the sense of having existence is before contingency.

Al- Ghazzālī's criticism of Avicenna also includes the claim that matter is eternal. According to philosophers, his substance comes before created beings. In Avicenna's definition of substance, there is no claim of eternity for it. Avicenna accepts the contingency of the existence of the universe as eternal.

Galen (Cālīnūs) (ö. 200 [?]) ölüm döşeğindeyken bazı öğrencilerine şunu söylediği rivayet edilir: "Âlemin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğunu bilemediğimi yazın."¹ Âlemin varlığa gelişine dair ortaya atılan fikirler, ontolojik ilke meselesi başlığı altında tartışılmıştır. Tarihin her döneminde pek çok filozof tarafından hakkında düşünceler üretilen ontolojik ilke meselesi, âlemin varlık sebebini, kaynağını veya varlığına sebep en yüksek illetini kendisine konu edinir.² İslam düşüncesinde bu probleme verilen cevapların iki noktada temerküz ettiği söylenebilir: Bunlar filozofların öne sürdüğü imkân delili ve kelâmcıların savunduğu hudûs delilidir.³ Bu iki disiplin arasında mevcut probleme verilen cevaplar ekseninde meydana gelen tartışmalar ve karşılıklı eleştiriler, İslam düşüncesinde önemli bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.⁴

¹ Mehmed Emîn Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ*, çev. Kamuran Gökdağ, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 86.

² Filozoflar ontolojik açıdan bakıldığında zaman ve mekânı varlığın kategorileri olarak ele almışlardır. Bk. Müfit Selim Saruhan, "İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, c. 9, sayı:3, s. 82.

³ Robert Wisnovsky, "Sünni Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü", çev. Arzu Meral, *Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c.26, sayı:1, s. 152.

⁴ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltilmiş Eleştiriler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2010, c. 15, sayı:28, s. 116.

Çalışmamızın başlığını oluşturan “ezelî âlem, ezelî Tanrı'nın ontolojik eşiti değildir” söylemi, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin âlem bahsinde ileri sürdüğü iddiaların ne boyutta tutarlı olduğunun İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) görüşleriyle mukayesesinin neticesinde ortaya çıkan durumu izah etmeyi amaçlamaktadır. Filozofların tekfire muhatap olduğu üç meseleden ilki âlemin kıdemi tartışmaları, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin ilk meselesinin başlığını oluşturur. İkinci ve üçüncü meseleler yine âlem bahsini tartışır. Birinci meselede Gazâlî, âlemi ezelî kabul etmek sûretiyle filozofların küfre düştüklerini iddia etmekte, lakin meselenin tartışıldığı bölüm itibarıyla bu iddiayı müstakil cümlelere dökmemektedir. Gazâlî, burada ezellilik meselesini bir kelâmcı refleksiyel tartışmakta, tekfir iddiasını sudûrcu yaratmanın mevzubahis edildiği üçüncü meseleye taşımaktadır. Gazâlî, birinci meselenin bir uzantısı olarak değerlendirdiği ikinci meselede; filozofların âlemin ezelliliğini savundukları gibi ebedî olduğunu da savunduklarını iddia eder. O, filozofların ezelî âlem iddialarında ortaya koydukları delilleri nasıl çürüttüyse yine bu meselede de aynılarını kullanacağını söyler.⁵ Üçüncü meselede ise özellikle İbn Sînâ'yı, varlığın Allah'tan sudûr etmesi düşüncesinin, İslâm'ın tevhid ilkesini tahrif ettiği ve Dehriyyûn/Materyalist filozoflar, Tabiatçı filozoflar veya birtakım Mu'tezilî fikir sahiplerinin görüşlerini kabul ettiği gerekçeleriyle eleştirir.⁶

Tehâfütü'l-Felâsife'nin özellikle ilk üç meselesinde Gazâlî tarafından yukarıdaki gibi ele alınan ezelî âlem tartışmalarına İbn Sînâ açısından bakıldığında, iddiaların söylemleri tam olarak karşılamadığı görülecektir. Âlemin zaman bakımından ezelî olduğuna ilişkin çeşitli argümanlar sunan İbn Sînâ, bu argümanları Vâcibu'l-Vücut'u, âlemi ve zamanı analiz etmek sûretiyle ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, Allah'ın âleme önceliğinin zâtî değil, zamansal olmasının, bizâtihi zamanın kendisinin ezelliliğine sebebiyet vereceği düşüncesine dayanmaktadır.⁷ İkincisi, Allah'ın tam illet olmasının, malûlünü geriye bırakmayı imkânsız kılmasıyla ilişkilidir.⁸ Üçüncüsü ise âlemi oluşturan şeylerin yapısının imkân içermesi yani mevcûdatın mümkün olması hasebiyle âlemin zorunlu değil, aksine mümkün olduğu düşüncesine dayanır.⁹

Aşağıdaki başlıklar İbn Sînâ'nın, Allah'ın zâtının âleme nazaran önceliğini, zât, zaman, yaratma, imkân ve madde ile ilişkisini bağlamında izah edecek ve bu konuda Gazâlî'nin bazı yanlışları içinde olduğunu tartışacaktır.

EZELÎ ZÂT: ALLAH ZÂT BAKIMINDAN ÂLEMDEN ÖNCEDİR

Bu başlığın tartışacağı mesele şu ifadelerden mündemiçtir: Nedensiz İlk Neden'in (Allah) varlığı zorunlu, ezelî ve ebedî iken, O'ndan zorunlu olarak çıkan âlemin varlığı da zorunlu, ezelî ve ebedî midir? Gazâlî'ye göre filozofların büyük çoğunluğu âlemin ezelî olduğu kanaatindedirler. Onlar Allah'ın âleme olan önceliğini ya zât ve mertebeye bakımından ya da zaman bakımından savunabilirler. Şayet Allah zât ve mertebeye bakımından âlemden önce ise âlem, nedenin nedenle, ışığın Güneş'le beraber olması gibi Allah ile birlikte, O'nun eseri ve zamandan bağımsız olarak var olmuştur. Allah'ın âlemden önce olması,

⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarioğlu - Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, s. 48-49.

⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 39,71-72,77-78.

⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2013, s. 154-155; İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, c. 2, s. 124-125.

⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 259.

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, c.1, s. 162-163.

sebebin sebebe olan önceliği gibi zâti bir önceliktir.¹⁰ Âlem ezeldir ve sonradan varlığa gelen, bir aracı olmaksızın ezeli Allah'tan sudûr edemez. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci meselesinin ikinci delilinde bu hususa şöyle değinir:

“(Filozofların iddiasına göre) ‘âlem Allah’tan sonra, Allah ise âlemden öncedir’, diyen kimsenin maksadı Allah’ın âleme, zaman bakımından değil, zât bakımından önce gelmesidir. Bu tıpkı, zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği 1’in 2’den önce gelişine; yine kişinin hareketinin kendisini izleyen gölgenin hareketinden önce gelişine benzer. Yine elin hareketinin (parmaktaki) yüzüğün hareketinden; suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, sebebin sebepliden önce gelişine benzer. Oysa bunlar zaman bakımından beraber olup, bir kısmı sebep bir kısmı da sebeplidir. ...Eğer bununla Yaratıcı’nın âleme olan önceliği kastediliyorsa, o zaman ikisinin de ya ezeli ya hâdis olması gerekir; birinin ezeli birinin hâdis olması mümtendir.”¹¹

Gazzâlî’nin yukarıdaki çıkarımı İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ, el-İşârât* gibi eserlerinde verdiği örnekten hareketle üretilmiştir. Filozofa göre de Allah, âleme zaman bakımından değil zât, rütbe ve mertebe bakımından öncedir.¹² Lakin Gazzâlî’nin iddia ettiğinden farklı olarak Allah; geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bölümlendirilen zamana göre varlıklandırılmayan ve kendisinden sudûr eden varlıklarla zât ve zaman bakımından mukayese edilmesi düşünülmemeyendir.

“İki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizzat kendisinden veya üçüncü bir şeyden geliyorsa bunlardan ilki, varlık bakımından diğerinden önce gelir. Bu, ‘elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti’ ya da ‘sonra anahtar hareket etti’ demeye benzer. ‘Anahtar hareket etti ve elimi hareket ettirdim’ veyahut ‘sonra elimi hareket ettirdim’ denilmez. Elin ve anahtarın hareketi zaman bakımından beraber olsalar da, bunlardan biri zât bakımından diğerinden sonradır. ...Başkasından var olan her mevcûd, tek başına kalırsa onun bir varlığı olmaz. Aksine onun varlığı ancak başkasından gelir. Öyleyse onun varolmazdan önce bir varlığı yoktur.”¹³

Yukarıda *el-İşârât*’ta verdiği örneği benzer cümlelerle *eş-Şifâ*’da da veren İbn Sînâ, burada Zeyd’in elini hareket ettirdiğinde anahtarın da hareket etmesi üzerinden bir analogi kurmuştur. Burada akıl, anahtarın hareket etmesiyle Zeyd’in elinin hareket etmesini kabul etmez. “Zira iki hareket, zamanda beraber gibi görünmelerine rağmen akıl, hareketlerden biri için öncelik, diğeri için sonralık farz eder. Çünkü birinci hareketin varlığının sebebi ikinci hareket değilken, ikinci hareketin varlığının sebebi birinci harekettir.”¹⁴

İbn Sînâ’nın el ile anahtar arasındaki neden-nedenli ilişkisini, Allah ve âlem arasındaki münasebete dayandırdığı anlaşılan bu yorumundan, âlemin Allah’tan zorunlu olarak varolduğu lakin Allah sebebiyle zorunlu olan âlemin ise, varlığı bakımından mümkün olduğu sonucuna ulaşmak pekâlâ mümkündür. Hakikatte İbn Sînâ, âlemin bizzat varlığına zorunluluk vermeyip, varlığa gelişine zorunluluk vermektedir. Ona göre âlemin ezeli olması, varlığını Allah’tan alması sebebiyledir.¹⁵ Bu sebeple hakikî illet olan Allah, var oldukça malûl olan âlem de sürekli olarak var olmakta, bu ikisi arasına herhangi bir zaman ve boşluk (halâ) girmemektedir. “İbn Sînâ açısından Allah-âlem arasındaki illet-malûl ilişkisi,

¹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 14-16.

¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 31-32.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.1, s. 145-146.

¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 138.

¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.1, s. 147.

¹⁵ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 253-254.

zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisinden ziyade el ile anahtar, insan ile gölgesi, parmak ile yüzük örneklerinde olduğu gibi ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır.”¹⁶

Bu husus Fahreddin er-Râzî’ye (ö. 606/1210) göre de İbn Sînâ’nın dediği gibidir. Âlemin ezeli olmasından kasıt, âlemin ontolojik anlamda ezeli olduğu değil, Allah’ın ezeli fiili olduğuna mukabil gelir. “Allah, varlık verici olarak kusursuz olduğuna ve bu yüzden varlık vermesi hiç bir şekilde kesintiye uğramadığına göre, âlemin böyle bir failin fiili olarak süreklilik arz ettiğini düşünmek gerekir.”¹⁷

Dolayısıyla İbn Sînâ’nın düşünce sistemi gereği, sebepli olan âlemin varlığı, sebep olan Allah’tan olmasına karşın, sebep olan Allah’ın varlığı sebepli olan âlemden değildir. Bu noktada Allah ile âlem eş-zamanlı olarak birlikte var olsalar da varlığının referansı başkası olan âlem, varlığının referansı zâtı olan Allah’a sürekli olarak ihtiyaç duymaktadır.¹⁸ Bu bakımdan Allah, hem varlığının bir nedeni veya illeti bulunmadığı için ezeldir, hem de varlığının sebebi zaman olmadığı için ve zamanda meydana gelmediği için ezeldir. Âlem ise, varlığının başlangıcı zamanda meydana gelmediği için bir taraftan ezeli olmaktadır, öte yandan âlemin varlığa gelmesinin nedeni Allah olduğu için âlem hâdistir.¹⁹

EZELÎ ZAMAN: ÂLEMİN ZAMANSAL BAŞLANGICI YOKTUR

Gazâlî’ye göre şayet filozoflar, Yaratıcı’nın âlem ve zamana olan önceliğinin, zât bakımından değil, sadece zaman bakımından olduğunu kastediyorlarsa -ki böyle bir iddia Gazâlî tarafından varsayım olarak ortaya atılmıştır- o halde âlem ve onun içinde bulunduğu zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zamanın var olduğu sonucu çıkar. Çünkü yokluk, bu durumda varlıktan önce gelmiş, Allah, âlemden başlangıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuştur. Bu, zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, çelişkidir. İşte bu yüzden filozoflara göre zaman yaratılmış değildir.²⁰ Böylece, zamanı hareketin sayımı olarak gören ve ezeli kabul eden filozoflar, zamanın sürekliliğini sağlayan hareketin de ezeli olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Gazâlî, filozofların âlemin ezeliğine dair öne sürdükleri ikinci delili tartışırken buna cevap vereceğini söyler. Mesela ‘nasıl ki Allah vardı, İsa yoktu; sonra Allah var olmaya devam ederken O’nunla birlikte İsa da var oldu’ demekle burada sadece bir zâtın varlığını, diğerinin yokluğunu, sonra da her ikisinin var olduğunu görürüz. Üçüncü bir şey yani zaman akla gelir ama ona itibar edilmez çünkü zaman, hayal gücünün yanılığından ibarettir.²¹ Gazâlî, bu savunuyla İbn Sînâ’nın ‘âlemin zamansal başlangıcının olmadığı’, şeklindeki görüşünü ‘Allah ile âlem beraber vardılar’ şeklinde yorumlamıştır. Oysa İbn Sînâ, böyle bir iddiada değildir. Aksine o, el-Evvel’in, âlemi ve içindekileri öncelemesi konusunda madde ve hareketle beraber zamanı da ezeli sayan birtakım görüş sahiplerini eleştirir. Bir öncelik mevzubahis olacak ise bu ancak zât bakımından bir öncelik olmalıdır. İbn Sînâ’nın, bu yöndeki savunusunda asıl gayesi, her

¹⁶ İsmail Yalçıntaş, “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliği”, *İslami Araştırmalar Dergisi (Journal of Islamic Research)*, 2021, c.32, sayı:1, s. 22.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Kelâm’a Giriş: el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 117; Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 375.

¹⁸ Rahim Acar, “Talking about God And Talking about Creation: Avicenna’s And Thomas Aquinas’ Positions”, Brill, Leiden-Boston 2005, s. 89-93; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 82; Yalçıntaş, “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliği”, s. 16.

¹⁹ Bu konuda bk. Muhammet Özdemir, “Üç Mesele” *Bakımından Gazzâlî ve İbn Sînâ*, Türkiye Alim Kitapları, Saarbrücken 2015.

²⁰ Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 32.

²¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 32.

bakımdan münezzeh, aşkın ve mutlak Allah tasavvuruna ulaşma çabasıdır.²² Bununla birlikte İbn Sînâ, aslında âlemin kendisine göre zamansal olmayan bir başlangıcı dahi olduğunu savunur.

“Varlığı mümkün olan mevcûdun bir neden ile varlık sahibi olduğunu ve bizzat varlığının bulunmadığını söylemiştik. Onun varlığı başka bir şey sebebiyledir. İşte bu, sonradan meydana gelmedir. Aynı şekilde diğer sebeplerin Zorunlu Varlık'ta son bulduklarını da söylemiştik. Zorunlu Varlık birdir. Bu durumda âlemin âleme benzemeyen bir başlangıcı vardır. Âlemin varlığı O'ndandır. O'nun varlığı zorunludur. O'nun varlığı kendindedir. O, salt ve gerçek varlıktır. Her şeye varlığını veren O'dur. Mesela Güneş'in aydınlığı kendisinden, herşeyin aydınlanması ise onunla arazîdir.”²³

Zamanın ezeli olduğu konusunda İbn Sînâ'nın Eflâtun (M.Ö. 427-347) ve Aristoteles'ten (M.Ö. 384-322) etkilenmiş olduğunu kabul etmekle birlikte her iki filozoftan farklı düşündüğünü belirtmemiz gerekir. Eflâtun'a göre *Demiurge* yani evrenin Tanrısı ile *ideler* zaman dışı ve ezeldirler. Bunlar ezeliğe sahip olmaları bakımından eşittir. Biri ezeliğini diğerinden almamaktadır ve biri varlığını diğerine borçlu değildir.²⁴ Aristoteles, zamanın yaratıldığı ama aynı zamanda ezeli ve ebedi olduğu kanaatindedir. Ona göre âlem ezeli bir zamanda yaratılmıştır. Zaman ise bu bakımdan sonsuzdur. O halde zamanda âlemin bir başlangıcı yoktur. Hâdis, zamanda öncelenendir. Bu sebeple zaman ile öncelenmeyen âlem, hâdis değil ezeldir.²⁵ Yukarıdaki görüşlerden farklı olarak İbn Sînâ'nın ezeli zaman ifadesinden kastı, Allah'ın varlığına eşit ve O'nunla beraber varlığa gelen bir zaman değildir. Zamanın varlığının başlangıcı vardır ve bu başlangıç Allah'tadır. Zaman, *ibdâ* ile yaratılmıştır. Zamanın ezeli olarak nitelendirilmesi zamana, zaman bakımından bir başlangıcın verilememesinden dolayıdır.²⁶ O halde kendi zâtında değil, başkasından dolayı zorunlu olan âlem mümkün varlıktır. Bu sebeple âlemin zamansal bir başlangıcı olmasa da ontolojik olarak Allah'a bağlı ve ondan sonra gelmektedir.²⁷

Netice itibarıyla zamanın sonradan olduğunu yani yaratılmışlığını savunan Gazzâlî'nin görüşüne mukabil yaratmayı ontolojik bir perspektiften ele alan İbn Sînâ'ya göre Allah, âlemi madde, zaman, alet vs. arada herhangi bir boşluk bulunmaksızın var kılmış, âlem ise her ne kadar zamansal olarak ezeli olsa da ontolojik olarak Allah'a bağlı olması hasebiyle yaratılmıştır. Allah ile âlemin eşzamanlı bu birlikteliği, ontolojik bakımdan aynı statüye sahip olduklarını göstermez. Zira Allah'ın zâtıyla zorunlu olması, varlığını önceleyen hiçbir şey olmaması anlamında ontolojik ezeliğine; âlemin zâti imkânı ise varlığını önceleyen nedenine yani Allah'a ontolojik bağlılık anlamında sonralığına işaret etmektedir.²⁸ Bir yandan Allah'ın ontolojik ezeliği ile âlemin zamansal ezeliği arasındaki farklılıktan hareketle değişen âlemin, değişmeyen Allah'tan nasıl meydana geldiğini açık ve net bir şekilde izah eden İbn Sînâ; diğer yandan geçmiş, şimdi ve geleceğe göre değişen ve şekillenen bir zamanda, Tanrısal alana ait tasarruflarda bulunulamayacağını ortaya koymak istemiştir.²⁹

²² Mahmut Kaya, “Gazzâlî, Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?”, ed. İlyas Çelebi, 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 48.

²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâf: Alâl Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 238.

²⁴ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş - Lütüf Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s. 30; Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 88; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 195-196.

²⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 199-202; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2010, s. 473-476; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, s. 83.

²⁶ Fazlur Rahman, "Ibn Sina's Theory of the God-Word Relationship", *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell-Bernard McGinn, University of Notre Dame Press, Paris 1990, s. 43.

²⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 80-81.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.1, s. 147; Lenn Evan Goodman, *Avicenna*, Routledge, London-New York 1992, s. 78; Yalçıntaş, “İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliği”, s. 18.

²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.2, s. 124; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 234.

EZELÎ YARATMA: VARLIK, HAYR DÜZENİNİN İLKESİ OLARAK ALLAH'TAN TAŞAR

Bir tek varlıktan birçok varlığın nasıl meydana geldiği sorunu veya başka bir deyişle Allah ile âlem arasındaki münasebet meselesi, düşünce tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulardan birisidir.³⁰ İbn Sînâ bu hususta sudûrcu yaratma nazariyesiyle bir çıkış yolu bulmak ister. Gazzâlî'ye göre filozofların delillerindeki en kafa karıştırıcı hususlar buradadır. Onların metafiziğe dair tartışmaya açtığı diğer konularındaki görüşleri bu konudakilerden daha zayıftır. Filozoflar bu hususta özetle, varlığın Allah'tan sudûr etmek sûretiyle taşıdığı ve buna zamansal bir başlangıç verilemediği ve böylece âlemin ezeli olduğu iddiasında bulunmaktadır. Yine onlara göre ezeli olanın özelliklerinde bir durağanlık varsa, o zaman ezeli olandan ya hiç bir şeyin meydana gelmemesi ya da devamlı olarak varlığın meydana gelmesi gerekir.³¹ Ayrıca onların, sonradan olanların ilkinin ezeli den sudûrunun sebebinin sürekli devrî/dairesel harekete bağlamaları da kabul edilemez.³²

Buna ilaveten Gazzâlî, filozofların yaratmayı sudûr teorisi ile açıklamak sûretiyle Allah'ın iradesini ve yoktan yaratma kudretini de reddettiklerini iddia eder.³³ Oysa âlem ezeli bir iradeyle yaratılmış; ezeli irade, âlemi varlığa getirmiştir. Bu irade, âlemin varlığa gelmesini gerçekleştirmiş, bu durum gerçekleşirken, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, o yerden itibaren varlığın başlamasını gerekli kılmıştır. Âlemden önce varlık iradesi tecelli etmediği için âlem meydana gelmemiş, var olduğu anda ezeli irade ile meydana gelmiştir. Yani Gazzâlî, ezelde öyle bir hal ve durum olduğunu söyler ki, orada sadece Allah vardır ve başka hiçbir şey yoktur. Âlemin yaratılışından sonra, Allah'ın varlığı ve âlemin varlığı birlikte devam etmiştir. Gazzâlî bu hususu yani irade ile fiil arasında böyle bir zamansal boşluğun bulunabileceğini, *Tehâfüt*'te yer verdiği boşanma örneği ile açıklar.³⁴

Gazzâlî'ye göre Allah'ın âlemi hâdis olduğu vakitte ihdas etmesinin sebebi iradesidir.³⁵ “İradenin özü bir şeyi benzerinden ayırt etmek ise Allah, ezelde A seçeneğini tercih etmektedir, fakat Allah aynı zamanda, A seçeneğini tercih etmeme kabiliyetine de sahiptir. Bu bağlamda Allah, iradesini ve kararını kendisi dışında hiçbir şeyin etkilemediği bir tercihte bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ezeli irade, Gazzâlî'ye göre, O'nun kendi zâtından kaynaklanmaktadır.”³⁶ İbn Sînâ'ya göre ise Allah'ın iradesi, iki şey arasında tercih yapıp, yapılan tercihe göre değişen ve yenilenen bir irade değildir. O'ndaki irade aynı zamanda onun bilgisidir.

“Kâdir dilediğinde yapan, dilemediğinde yapmayandır. Ancak O'nun dilemesiyle iradesinin mutlaka farklı olması, dolayısıyla bazen dileyip bazen dilememesi gerekmez. Zira iradelerin farklı olması, gayelerin farklı olmasındandır. Hâlbuki O'nun fiillerinde hiçbir gayesinin olmadığını söylemiştik. O hâlde O'nun dilemesiyle iradesi etmesi bir demektir. Zira bu söylenen şey şartlı bir önermedir. O hâlde, 'dilerse yapar' sözümüzden O'nun mutlaka dilemesi ve yapması gerektiği hâlde; 'dilerse yapar, dilemezse yapmaz' sözümüzden, mutlaka dilememesi ve yapmaması gerekmez. Çünkü O, iyilik düzenini en mükemmel ve üstün bir şekilde bilir, O'nun dilemesi ve iradesi değişmez.”³⁷

³⁰ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993, s. 100.

³¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15-16.

³² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 30-31.

³³ Yoktan var etmek iki şeye dayanmaktadır. Biri güç, kudret, diğeri iradedir. Herhangi bir nesneden başka bir nesne meydana koymanın bir güç istediği ve bir çabanın sarfedilmesi gerektiği açıktır. Şüphesiz yoktan bir nesne var etmek, hiçbir nesne yokken yeni bir nesne yaratmak daha büyük bir kudrete sahip olmayı gerektirir. Bunun için yaratmakta yaratmanın kudreti bahis konusu edilir. Bk. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 125.

³⁴ Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17-18.

³⁵ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, TTK Yayınları, Ankara 1956, s. 211.

³⁶ Fehrullah Terkan, “el-Ğazzâlî'nin İllâhî İrâdeye Dâir Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 632.

³⁷ İbn Sînâ, “Risâletü'l-Arşıyye”, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaoğlu, *Risâleler*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 55; Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.2, s. 122.

Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'a, "irade eden" denildiğinde bundan anlaşılması gereken, O'nun akletmesi yani maddenin, bütün hayır düzeninin ilkesi olarak O'ndan taşmasıdır. Bu noktada sudûrun ilkesi de Allah'ın bilgisi olmaktadır.³⁸ Gazzâlî, İbn Sînâ ve onun gibi düşünen filozofların, Allah'ın iradesini reddedip yaratmayı sudûr teorisi ile açıklamalarını bir dayatma olarak görür. Sudûr, üst üste karanlık girdaplardan farksızdır. İnsan, sudûr ile ilgili süreci rüyada gördüğünü anlatsa o kişinin akıl sağlığının bozulduğuna kanaat getirilir. Bu bakımdan sudûr, Gazzâlî'ye göre bir yandan çokluğu ve kâinatdaki düzeni açıklayamamakta, öte yandan da Allah'ın mutlak birliğini korumada başarılı olamamaktadır.³⁹

Çokluğun Allah'ın zâtından kaynaklanmadığını ispatlamaya çalışan İbn Sînâ, Allah'tan tek bir şeyin sudûr ettiğini iddia eder. O da İlk Akıldır. İlk Akıl özünde mümkün, varlığını Allah'tan alması bakımından zorunludur. İşte bu birleşim âlemdeki çokluğun sebebidir. "Üçlü bir düşünme mekanizmasına sahip bu akıl, kendisini bilfiil düşündüğünde nefis ve uzak feleğin şekli; kendisini bilkuvve düşündüğünde feleğin cirmi (maddesi) çıkar. Allah'ı düşündüğünde ise ikinci bir akıl çıkar. İşte bu üçlü mekanizma dokuz akıl boyunca devam eder. Onuncu akıl ise Faal Akıldır ve bu akıl, sûretlerin verildiği yerdir."⁴⁰ Faal Akıl Güneş'in gözümüzle ilişkisine benzeten İbn Sînâ, Faal Akıl'da sudûr sürecinin durmasının sebebi olarak; âlemin artık bir başka akla ihtiyaç duymaması ve son aklın birinci prensibi ve kendinden önceki akılları bilmemesi gerektiğini öne sürer.⁴¹

"İlk, zâtını ve herşeyde var olan iyilik nizamını nasıl oluşturduğunu akleder. Çünkü İlk, bu nizamı taşımış, olmuş ve mevcûd olarak akleder. Oluşu ve ilkesinden oluş yönü, ilkesi tarafından bilinen, aynı zamanda kesintisiz bir iyilik olup ilkenin zâtı ve yetkinliğinin iyiliğine tabi olan her şey, murâd edilendir. Fakat İlk'in irade ettiği şey, bizim irade ettiğimiz şey gibi değildir. Bu nedenle İlk'ten meydana gelen şeyde, İlk'in bir amacının olması söz konusu değildir. Aksine İlk, sırf aklî iradeyle zâtı gereği irade edendir. Onun hayatı da bu iradenin ta kendisidir. Oysa bizdeki hayat, idrak ve hareket fiil sayesinde gerçekleşir. Hâlbuki İlk'in idrak ettiği şey aklettiğidir ve herşeyin sebebidir. İlk'in idrak ettiği şey İlk'in fiilinin ilkesidir. İlk'in fiili ise her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla İlk, hem idrak eden hem de yaratandır. Ondaki hayat, bilgiden başka bir şey değildir. Bunların hepsi O'nun zâtının gereğidir."⁴²

Bu bakımdan İbn Sînâ'ya göre İlk İlke olan Allah ile O'ndan sudûr eden diğer varlıklar ontolojik anlamda farklıdır. Varlığını Allah'tan alanlar, O'nun ne dengidir ne de sudûr sürecindeki ortaklarıdır. Varlığını el-Evvel'den alan bütün mevcûdat, el-Evvel'in onlara verdiği güç ile varlıklarını devam ettirebilirler. Bu sebeple ne el-Evvel'den tek bir şeyin sudûr etmesi, ne de çokluğun el-Evvel'den çıkan Bir'den sudûru, ne de devrî hareketlerin güçlerini O'ndan almaları, el-Evvel'in vahdetine zeval vermez.⁴³

Netice itibarıyla, yaratmayı bir süreç olarak kabul eden Gazzâlî, meseleyi zaman ve mekân boyutunda değerlendirerek, irade ile bir çıkış yolu bulmak ister. Bu, Gazzâlî açısından sudûrun geçersizliğini ortaya koymanın bir şeklidir. İbn Sînâ'nın sudûrcu yaratma anlayışı, Gazzâlî'nin filozoflar adına öne sürdüğü zorunlu yaratma sürecinin karşılığı değildir. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın zâtını belirleyecek, zâtının dışında hiç bir şey yoktur ve bunun zamanda ve mekânda olması da düşünülemez.

³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.2, s. 113; Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2012, c.10, sayı:2, s. 264.

³⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 70.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Hayy bin Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özbürün, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 322-325.

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1975, s. 208; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, s. 278-282; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 84-89.

⁴² İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.2, s. 112.

⁴³ Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2020, s. 91.

O halde Allah'ın, varlığı varlığa getirmesi zâtının gereğidir, bundan anlaşılması gereken de O'nun rızası manasında olduğudur. Bu açıdan İbn Sînâ'nın felsefi sistemi dikkatle süzülendiğinde, bu sistemin ilâhî hikmeti açıklamak üzere üretildiği görülecektir.⁴⁴

EZELÎ İMKÂN: ÂLEMİN VARLIĞININ ÖNCESİNDE YOKLUK DEĞİL, VARLIĞININ İMKÂNI VARDIR

Âlemin Allah tarafından varlığa getirilmesi hususunda İslâm düşünürleri arasında görüş birliği olmasına karşın, yaratma fiilinin Allah'a nispeti konusunda tartışma vardır. “Sebeplerin sebebe olan muhtaçlığını, kelâmcılar hudûs kavramı ile açıklarken, İbn Sînâ başta olmak üzere felsefi düşüncede bu muhtaçlık imkân kavramıyla ifade edilmektedir.”⁴⁵ İmkân haline bir başlangıç verilmesi sorunu Gazâlî ve İbn Sînâ'nın görüş ayrılığının en belirgin olduğu husustur. Gazâlî'ye göre filozoflar, her varlığa gelenin varlığının, varlığa gelmeden önce mümkün, zorunlu ya da imkânsız olduğunu söylerler. Mümkün varlıklar için, var olmadan önce varlık imkânının olması gerekir ve varlığa gelme imkânı özü gereği tek başına var olamaz. O, kendisinin dayanacağı bir mahalle ihtiyaç duyar ve bu mahal de ancak maddedir.⁴⁶

Filozoflardan farklı olarak imkâna, failin kudretiyle özdeşleştirmek sûretiyle farklı bir anlam veren Gazâlî, âlemin sonradan varlığa gelme imkânını savunur ve bu imkâna bir zaman tayin eder. İşte Gazâlî bu noktada filozoflardan farklı düşünür ve onları eleştirir.⁴⁷ Ona göre Allah, âlemi ezeli imkândan değil yoktan var etmiştir. Âlemi yoktan var eden Allah, var ettiği şeyleri de yok edebilir. Bu noktada O'nun fiili yokluğa ilişebilir. Gazâlî'ye göre yokluk varsa onun kudretle ilişkisi de vardır. Dolayısıyla var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyedir.⁴⁸

Hâlbuki filozoflar açısından durum böyle değildir. Allah'a olan muhtaçlığın hudûsla değil, imkân ile açıklanabileceğini düşünen İbn Sînâ'ya göre, mümkün varlığın nedeni ortadan kaldırıldığında onun varlığını açıklama imkânı da ortadan kalkar. Nedenlinin varlığını açıklamak için nedene ihtiyaç olduğu gibi, nedenlinin varlığının sürekliliğini sağlaması için de nedene ihtiyaç vardır. Yani birşey, hâdis olduğu için mümkün değil, mümkün olduğu için hâdistir. Bu demektir ki, onun var olma imkânı, bilfiil varolmasından önce gelir.⁴⁹ Bu sebepten hâsil İbn Sînâ'ya göre imkân; varlığın bilkuvve halden bilfiil hale geçişini ifade eder. Yokluk denilen bir tercih durumu şu vaziyet içinde geçerli değildir.⁵⁰

“Henüz varlığa gelmemiş iken varlık kazanan herşeyin mutlaka bir maddesi vardır. Çünkü var olan herşey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Varlığı kendinde imkânsız olsaydı asla var olmazdı. ...Her hâdis, hâdis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür veya imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan var olamaz. Varlığı mümkün olan ise, varlığının imkânıyla öncelenmiştir ve o, varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı, ya mâdum bir anlam veya mevcûd bir anlam olmalıdır. Mâdum bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o, mevcûd bir anlamdır. ...Varlığın imkânı bir konuda bulunan cevherdir. Biz varlık imkânını varlık kuvveti olarak isimlendiriyoruz. Varlık kuvvetinin taşıyıcısı konu, madde, heyula vb. olarak isimlendirilir. Şu hâlde her hâdis madde tarafından öncelenmiştir.”⁵¹

⁴⁴ Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 109-110.

⁴⁵ Yalçıntaş, “İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliği”, s. 12.

⁴⁶ Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 41.

⁴⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, s. 257.

⁴⁸ Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara 2009, s. 22.

⁴⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 90.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.1, s. 114; *en-Necât*, s. 259-261.

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, c.1, s. 162-163.

Yine İbn Sînâ, “sonradan var edilen” ve “varlığa getirilen” kavramlarını, herhangi bir zamanda var olmamış ve başkası dolayısıyla olmaksızın var olmayacak şeyden oluşanlar şeklinde tanımlar ve onların maddeden geldiklerini savunur. Çünkü varlığa getirilen her şey, varlık imkânından sonra gelir, başka türlü var olamazlar.⁵² Öyleyse İbn Sînâ, varlığı sonradan olan âlemin varlığının öncesinde yokluğun değil, varlığının imkânının bulunduğu kabul eder ve varlığının imkânı ona göre ezeldir. Dolayısıyla âlem, varlığını yoktan değil, ezeli imkândan almaktadır. “Yani kendi varlığı bakımından imkân tabiatına sahip olan âlem, varlık seviyesine çıkmak için Allah’a ihtiyaç duyar. Mümkün olması itibari ile o, varlık düzenine çıkmadan önce mahza bir yoklukta değildir. Allah’ın ona yönelişi, onu, yokluktan varlığa değil, imkân tabiatından mevcut düzeyine çıkarmaktır.”⁵³ İbn Sînâ bu konuda, Aristoteles’in öngördüğü varlıktan imkâna gidişi kabul eden bir varlık hiyerarşisini değil, imkândan varlığa çıkarak anlam bulan bir varlık hiyerarşisini kabul eder.

EZELÎ MADDE: CİSMİN KENDİSİ DEĞİL, ONA VERİLEN KUVVENİN KAYNAĞI EZELÎDİR

Allah’ın âleme olan önceliği tartışmasının bir sonucu olarak cismin ezeli olduğu iddiası da Gazâlî’nin İbn Sînâ eleştirisinde yer bulur. “Filozoflar derler ki; ‘her yaratılanın sahip olduğu madde ondan öncedir.’ Çünkü yaratılan maddesiz olmaz, bu durumda ise madde yaratılmış olmaz. Zira yaratılan, ancak maddenin taşıdığı sûretler, arazlar ve niteliklerdir”⁵⁴ iddiasında bulunan Gazâlî, burada filozoflar ile kelâmcıların görüşlerini mukayese eder.

İbn Sînâ’nın cisim tanımlamasında cismin ezeli olduğu iddiası mevcut değildir. O, sonsuz kuvveye haiz bir cisim ya da maddeden bahsederken, aslında bu cismin sonlu olduğuna vurgu yapar. Cismin kendisi ezeli değil, ona verilen kuvvenin kaynağı ezeldir. Yani hareketi sağlayan kudretin kaynağı cismin kendisinde meydana gelmemekte; cismin hareketi, harici ve ezeli hareket ettirici bir kudret tarafından sağlanmaktadır.

“Tabiatı icabı olan muharrikler, hareket etmeyen bir ilk muharrikte son bulur. Aksi hâlde muharrikler ve hareket eden şeyler sonsuza kadar devam eder giderdi. Bu durumda cisimler de sonsuza uzanırdı ve böylece sonsuz hacimleri olurlardı. Böyle bir şey imkânsızdır. Herhangi bir cisim, sonsuzluk vasfına sahip olamaz. Öyle olsaydı bir parçanın, parçası olduğu şeyin sonsuz ve belirli bir başlangıçtan çıktığı var sayılan şeye tekabül eden kuvvesinin, bu başlangıçtan çıkan ve sonlu olan bütünü kuvvesinden daha az olması gerekirdi. Aynı şekilde diğer parça da böyledir. Bunların ikisinin toplamı da sonlu olur.”⁵⁵

Filozofa göre tümüyle veya kısmen oluş ve bozuluşu kabul eden hiçbir cisim ezeli değildir. “Şayet bir parçası kabul ediyorsa, parça türünde bütüne ortaktır. Dolayısıyla türünün doğası da oluş ve bozuluşu kabul edendir. Bu yüzden oluş ve bozuluşun unsurları da ezeli olmayıp var olmaları bazısının bazısından oluşmasıyla olur.”⁵⁶ Bu bakımdan maddeye veyahut cisme ezeli özellik vermeyen İbn Sînâ, âlemin varlığının imkânını ezeli kabul eder. Lakin bu ezeli özellik madde-form bileşkesine sahip olan âlemin kendiliğinden var olmasını gerektirmemekte, aksine Zorunlu Varlık olarak isimlendirdiği bir İlk Sebep’e bağlı var olmasını gerektirmektedir.⁵⁷ Bu mesele Aristo için âlemin ve onunla birlikte heyûlanın ezeli

⁵² Wisnovsky, “Sünni Kelâmda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü”, s. 161.

⁵³ Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, s. 272.

⁵⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 41.

⁵⁵ İbn Sînâ, “Metafizik (İlahiyât)”, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaoğlu, *Risaleler*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 106.

⁵⁶ İbn Sînâ, “Oluş ve Bozuluş”, *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 89.

⁵⁷ Yalçıntaş, “İbn Sînâ’ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliği”, s. 14.

olduğunun ispatını sunarken, İbn Sînâ açısından heyûla, sonsuz bir madde değildir ve âlemin ezeli olduğunu ispatlamaz. Çünkü buradaki ilişkiyi İbn Sînâ usta-bina ilişkisi olarak görmez, yani usta binanın cinsinden değildir. Aynı şekilde filozofa göre sanatçı ile sanat eseri, ontolojik anlamda birbirinden kesin olarak ayrılan deliller ihtiva eder.⁵⁸

Gazâlî, ‘her yaratılanın sahip olduğu madde o yaratılan şeyden öncedir.’ şeklindeki filozof iddiasını, gök kürelerinin sonsuz dairesel hareket etmeleri sebebiyle ay altı semâsına etki etmeleri ve böylece dört unsurdan oluşan cisimlerin de ezeli özellik kazandığı şeklindeki iddialarıyla birleştirir. Hatta buradaki söyleminde *Tehâfüt*’te filozoflardan kastı olan Fârâbî ve İbn Sînâ’yı Dehriyyûnun görüşlerini tekrar etmekle itham eder.⁵⁹ Zira Gazâlî’ye göre Dehrîler, âlemin ezeli olduğunu ve onun bir yaratıcısı olmadığını iddia etmişlerdir.

“Göklerdeki cisimler ezeli olmakla birlikte, Ay feleğinin etkisi sonucu varlık bulan anasır-ı erbaa ve onlar sebebiyle meydana gelen cisimler ve maddeler de ezeldir. Karışımlar ve dönüşümler sonucu maddenin sûretleri değişir ve bunun sonucu olarak insan, hayvan ve bitkilerin nefisleri meydana gelir. Bütün bu değişimler, göksel nefislerin dairesel hareketleri sebebiyledir. Dairesel hareket de ezeli olup, kaynağı feleğin ezeli olan nefsidir. O halde âlemin bir sebebi ve âlemdeki cisimlerin bir yaratıcısı yoktur; bilakis onlar ezelden beri nasılsalar öyle olup, bir sebepleri bulunmamaktadır.”⁶⁰

İbn Sînâ’ya göre göksel nefisler, akıllardan farklı olarak Allah’a duydukları aşk nedeniyle hareket etseler bile, Allah onlara sürekli olarak yenilenmiş hayat ve enerji vermektedir ki onlar bu sayede, heyûlâya sahip olmaları nedeniyle kendi zâtlarından kaynaklanmasa bile, ezeli olmaktadır.⁶¹ Bu bakımdan Gazâlî’nin iddia ettiğinden farklı olarak, devrî hareketin ezeli olması konusunda İbn Sînâ, hareketin kendisini değil, hareketin hareketini aldığı kaynağı ezeli kabul eder. Ona göre sonsuz dairesel hareketin hareket ettiricisi, sınırsız fiile eşit bir güçtür ve bu güç asla cisme ait değildir. Oysa cisimdeki güç, farazî olarak bölünebilir, sonlu ve sınırlı hareketler üzerindedir. Öyleyse bu hareketin gücü, kendinden başka yani hareketli cisimden ayrı bir hareket ettiricisinin bulunmasını gerektirir.⁶²

SONUÇ

Çalışma boyunca Allah-âlem ilişkisi zemini üzerinden, âlemin ezeli olmasından İbn Sînâ ve Gazâlî’nin neyi kastettiğini tartışmaya açtık. Tartışma, bir Yaratıcısının bulunması bakımından âlemin başlangıcının olup olmadığı sorusuna odaklanmıştır. Gazâlî’ye göre filozoflar, âlemin varlığa gelmesi konusundaki bütün ihtimalleri değerlendirmişler ve onun ezeli olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Âlem, tıpkı Tanrı gibi zaman dışı ve ezeldir. Böyle kabul edilince, âleme yüklem olanlar yani zaman, mekân, madde ve hareket de ezeli olmaktadır. Bu kanaat Gazâlî açısından İbn Sînâ’nın tekfir edilmesi için yeterli bir gerekçedir. Çünkü bu türden sorunların çözümünde aklın yeterli olamayacağını öne süren Gazâlî, filozofların benimsediğini iddia ettiği, dinin hakikatlerinin felsefenin yöntemleri ile açıklanması teşebbüsünün, Ehl-i Sünnet’in genel görüşüne aykırı olduğunu iddia etmektedir. Böylece filozoflar, dinin hakikatlerini aklileştirmek sûretiyle tekfir edilmeye müsait bir zeminde durmaktadırlar.

⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 134; *Metafizik*, 2004, c. 1, ss. 67-68,77,81,163-164; *Metafizik*, 2004, c.2, s. 72-74.

⁵⁹ İlgili ithamların geçtiği yerler için bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 63, 120, 123.

⁶⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 123.

⁶¹ Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 120.

⁶² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, s. 322-324.

İbn Sînâ'nın yaklaşım tarzı, felsefî mirasın getirisini dinin temel ilkeleri ile uzlaşısı içerisinde sunmak olmuştur. Ezeli âlem bahsini de bu bağlamda ele alan filozof, konuyu mantıksal bir tutarlılıkla açıklama gayretinde olmuş, elde ettiği bilgilerin, dinin hakikatleri ile uzlaşısı içerisinde olduğunu, aklî ve dinî referensler kullanarak ortaya koymak istemiştir. Gazzâlî'nin iddiasının aksine İbn Sînâ'ya göre mutlak anlamda ezeli, sadece İlk İlke'dir. O, Allah-âlem ilişkisini zamanda bir olgu olarak değerlendirmez. Allah'ın varlığının ezeli olmasından kasıt, zamanda ezellilik değil zât açısından ezelliliktir. Bu bağlamda âlemin ezeli olmasından anlaşılması gereken, âlemin yaratılması eylemine tayin edilebilir bir başlangıcın verilememesidir. Bu hususu el ile anahtar örneğinden hareketle açıklayan İbn Sînâ'ya göre âlem, Allah'tan zorunlu olarak varlık alanına çıkmakta, lakin başkası sebebiyle zorunlu olan âlem, varlığı bakımından mümkün olmaktadır. Yani Allah burada fail olmakta, âlem ise onun fiili konumunda bulunmaktadır. "Fail fiilini ne zaman yarattı?" sorusuna cevap verilememesi, fiilin failin önüne geçmesi ya da onunla ontolojik bir eşitliği paylaşması anlamına gelmemektedir. Allah'ın yaratma fiilinin ezeli olması ve İbn Sînâ'nın ezeli yaratmayı Allah için bir tercih meselesi olmaktan çıkarması, Allah ile âlem arasında zamansal bir öncelikten bahsetmenin önünü kapatmaktadır. Her şeye rağmen İbn Sînâ, âlemin kendine göre bir başlangıcı olduğunu ve bu başlangıcın da Allah'ta olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla filozof, âlemin bizzat varlığına zorunluluk vermeyip, varlığa gelişine zorunluluk vermektedir. Bu meyanda âlemin ezeli olmasından anlaşılması gereken, varlığının zaman bakımından bir başlangıcı bulunmayıp, âlemin Allah'tan zorunlu olarak sudûr etmesidir. Çalışmanın ulaşmak istediği sonuçlar bakımından son söz olarak denilebilir ki, İbn Sînâ'nın bu yöndeki savunusunda asıl gayesi, her bakımdan münezze, aşkın ve mutlak Allah tasavvuruna ulaşmaktır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, "Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's And Thomas Aquinas' Positions", *Islamic Philosophy, Theology, and Science*, Volume: 58, E. J. Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 89-93.
- Altaş, Eşref, *Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1985.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2010.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafizigi ile Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Bozkurt, Ömer, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE., Ankara 2009.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1993.
- Erdoğan, Ömer Faruk, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları: Gazzâlî'nin İbn Sînâ Yorumu*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2020.
- Fahreddîn Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Fazlurrahman, "İbn Sînâ's Theory of the God-World Relationship", *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell - Bernard McGinn, University of Notre Dame Press, Paris 1990.
- Fazlurrahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Saroğlu - Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.
- Goodman, Lenn Evan, *Avicenna*, Routledge Press, London&New York 1992.
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, *Hayy bin Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'n-nefs*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1975.
- İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, c. 1-2, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, "Metafizik (İlahiyât)", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, ss. 93-120.
- İbn Sînâ, "Oluş ve Bozuluş", *İbn Sînâ: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, Say Yayınları, İstanbul 2009, ss. 79-115.
- İbn Sînâ, "Risâletü'l-Arşıyye", *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, ss. 45-64.
- Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı*, ed. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, ss. 43-51.

- Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2020, c.15, sayı: 28, ss. 115-134.
- Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, TTK Yayınları, Ankara 1956.
- Mehmed Emîn Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütî'l-Hukemâ*, çev. Kamuran Gökdağ, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- Özdemir, Muhammet "Üç Mesele" Bakımından *Gazzâlî ve İbn Sînâ*, Türkiye Alim Kitapları, Saarbrücken 2015.
- Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney - Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- Saruhan, Müfit Selim, "İslam Felsefesi ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, c. 9, sayı:3, ss. 71-86.
- Terkan, Fehrullah, "el-Ğazâlî'nin İlâhî İrâdeye Dâir Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı*, ed. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, ss. 579-603.
- Wisnovsky, Robert, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü", çev. Arzu Meral, *Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. 6, sayı: 1, ss. 149-177.
- Yalçıntaş, İsmail, "İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezeliği", *İslami Araştırmalar Dergisi (Journal of Islamic Research)*, 2021, c. 32, sayı: 1, ss. 10-29.
- Yıldırım, Ömer Ali, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. 10, sayı:2, ss. 251-274.
- Zeller, Eduard, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.