

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE EYS- LEYS

Yüksek Lisans Tezi

Müberra ÇAY

Ankara 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE EYS- LEYS

Yüksek Lisans Tezi

Müberra ÇAY

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara-2021

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Müberra ÇAY

İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE EYS- LEYS

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı:

İmzası:

1-Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

2- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

3-Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA

TEZ SAVUNMASI TARİHİ

05.04.2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ danışmanlığında hazırladığım “İslam Filozoflarına Göre Eys- Leys (Ankara - 2021)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Müberra ÇAY

İmzası

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM KAVRAM ANALİZİ

1.1. Eys Kavramının Analizi	3
1.2. Leys Kavramının Analizi	6
1.3. ‘Adem Kavramının Analizi	7

İKİNCİ BÖLÜM FİLOZOFLARIN ESERLERİNDE GEÇEN EYS- LEYS- ‘ADEM KAVRAMLARININ İNCELENMESİ

2.1. El-Kindi’ nin Risalelerindeki Eys-Leys-‘Adem Kavramlarının İncelenmesi.....	15
2.1.1. İlk Felsefe Üzerine.....	15
2.1.2. Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risalesi.....	17
2.1.3. Yakup b. İshak el- Kindi’nin “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkındaki Risalesi.....	18
2.2. İbn Sina ’nın Eserlerindeki Eys-Leys-‘Adem Kavramlarının İncelenmesi.....	20
2.3. İbn Rüşd’ün Eserlerindeki Eys-Leys-‘Adem Kavramlarının İncelenmesi.....	26
2.4. Kemalpaşazade’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesinin İncelenmesi’’	29

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM VARLIK-YOKLUK MEVZUSUNUN İLİNTİLİ OLDUĞU KONULARIN İNCELENMESİ

3.1. Varlık-Mahiyet Ayrımı	33
3.2. Zihinde Varlık/Dış Dünyada (Âyânda) Varlık.....	37
3.3. Dört Neden/İlke.....	39
3.3.1. Fail neden.....	40

3.3.2. Maddi neden.....	41
3.3.3. Sûrî Neden	42
3.3.4. Gai (ereksel) neden.....	43
3.4. Filozofların Zorunlu-Mümkün-İmkânsız Varlık Anlayışlarıyla Kelamcıların Hadis- Muhdis Ayrımının Oluşması.....	45
3.5. Yaratma Metafiziği	48
3.6. Alemin Kıdemi.....	52
3.7. Tanrı'nın Varlığı.....	56
3.8. Leysiyyetin Konumu	60
3.9. Boşluk/ 'La Şey' Kavramı	62
3.10. Yokluk Metafiziği.....	65
SONUÇ	69
KAYNAKÇA	73
ÖZET	77
ABSTRACT	79

KISALTMALAR

Bkz: Bakınız

S: Sayfa

Ss: Birden çok sayfa

Çev: Çeviren

Terc: Tercüme eden

C: Cilt

Ed: Editör

TDV: Türkiye Diyanet Ansiklopedisi

Neşr: Neşreden

M.Ö: Milattan önce

M.S: Milattan sonra

Haz: Hazırlayan

A.g.e: Adı Geçen Eser

A.g.m: Adı Geçen Makale

Y.y: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Felsefe denildiğinde öncelikli olarak akla varlık ve varoluş sebepliliği gelmektedir. Varlığın, varlık sebebini bilmek, özünü bilmenin ve özüne uygun bir hayat sürmenin ön koşuludur. Özünü bilmek ve özüne uygun hayat sürmek ise insanın insan olmanın gereklerine uygun bir hayat sürmesiyle mümkün olur. Tarihi açıdan bakıldığında insanın çöküşü ve başarısızlıkları özlerini unutmaları dolayısıyla olmuştur. Nitekim insan özü gereği düşünen ve sorgulayan bir varlıktır. Bu özelliği nedeniyle varlığa gelişinden itibaren kendi varlığından yola çıkarak çevresindeki nesnelerin ve varoluşun anlamını sorgulamıştır. Bu sorgulamalar sonucu bazıları varlığın özünün hava olduğunu düşünmüş, bazıları ise ateş olarak görüp kutsallık atfetmiştir. Fakat hangi şekilde olursa olsun düşünmeye başlayan insan, eşyanın sebeplerini bilmeyi kendine zorunluluk olarak görmüştür. Felsefenin doğuşu da esasen varlığın özünü sorgulamaya çalışan insanın soruları dolayısıyla gerçekleşmiştir. Süreç içerisinde birçok filozof ontoloji adı da verilen varlık felsefesi üzerine görüşlerini temellendirmiştir.

Varlığı, var olması açısından inceleyen ontoloji, Aristoteles’de metafizik, “varlık var mıdır?”, “varlığın ana maddesi nedir?”, “evren nasıl oluşmuştur?” sorularının da içinde bulunduğu birçok soruya cevap aramıştır. Sorular ve alınan cevaplar zaman içinde değişmiş olsa da Platon’un “İdea” teorisinde ya da Sokrates öncesi filozofların arke arayışlarında cevaplarını aradıkları varlığın başlangıcı sorunsalıydı.

Tezimin konusunu oluşturan eys, leys ve ‘adem kavramları da varlığın meydana gelişinin mahiyetini araştırmaya yöneliktir. Eys ve leys kavramlarının ilk kez el-Kindi tarafından kullanılıp daha sonra da İbn Sina tarafından anlamı genişletilerek kullanıldığı bilinmektedir. El-Kindi ve İbn Sina tarafından varlık, var olan şey anlamında kullanılan eys, somut varlıklar dünyasında bir forma bürünmek suretiyle varlık alanına çıkmış olan nesneler için kullanılmıştır. Leys ise dış dünyada henüz var olmadığı için yok olarak ifade edilen varlıklar için kullanılır. Fakat leys olarak ifade edilen varlık alanı, varlığın varlığa gelmeden önceki yokluğu olup mutlak olarak bir yokluk ifade etmez. Dolayısıyla el-Kindi ve İbn Sina’nın terminolojisindeki leys varlıktan önceki yokluktur varlığın zıddı olan yokluk değildir. ‘Adem kavramında karşılığını bulan yokluk ise mutlak yokluk olup ‘leys’ ten özü itibariyle farklıdır.

İslam dünyasında varlığın meydana gelişini açıklamak için kullanılan teorilerden biri olan sudur teorisini anlamak için eys, leys ve ‘adem kavramlarının filozoflarca kullanılışını anlamamız bir zorunluluktur. Ve yine alemin ezeliliği, zorunlu- mümkün ayrımı, Tanrı’nın varlığının ispatı gibi birçok konunun doğru şekilde anlaşılması ele alacağımız kavramların doğru anlaşılmasına bağlıdır. Ele alacağımız konu önemi dolayısıyla İslam dünyasında felsefeciler ile kelamcılar arasında gerçekleşen tartışmalara da ışık tutacaktır.

“İslam Filozoflarına Göre Eys- Leys” isimli tezimiz üç ana bölümden oluşmakta olup ilk bölümde kavramların analizine yer verilecektir. Eys, leys ve ‘adem kavramlarına ayrı ayrı başlıklar ayırıp bu kavramları sözlüklerden yararlanmak suretiyle inceleyeceğiz.

İkinci bölümde ise el-Kindi, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün eserlerinde geçen eys, leys ve ‘adem kavramlarını filozofların kendi eserlerinde geçtiği şekliyle ele alarak tahlil edeceğiz. Kemalpaşazade’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi”ni de tahlil ederek ikinci bölümü de nihayete erdireceğiz. Bu bölümde niyetimiz filozofların kendi eserlerinde, kavramları nasıl kullandıklarını görmek ve ona göre bir kanıya varmaktır. El-Kindi’nin “*İlk Felsefe Üzerine*”, “*Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risalesi*” ile “*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkındaki Risalesi*” eserlerinden alıntıladığımız pasajlar, onun kavramsal perspektifini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. İbn Sina’nın kavramsal perspektifini ise *en- Necat ve Metafizik/ el- İlahiyyat* eserleri vasıtasıyla ortaya koymaya gayret edeceğiz. İbn Rüşd’ün *Metafiziği*’nden de birkaç kullanım örneği vererek ve Kemalpaşazade’nin risalesine değinerek bölümü tamamlamış olacağız.

Üçüncü bölümde, derince tahlil ettiğimiz kavramların ilintili olduğu bazı mevzuların açığa çıkması dolayısıyla hissettiğimiz ihtiyaca binaen bu mevzuları da kısaca ele alacağız. Varlık-yokluk denildiğinde yokluğun mahiyetini, temellerini ve bu yokluğun üzerine temellenen yaratma metafiziğini ele almaksızın konunun nihayete ermesi mümkün olamaz. Ayrıca varlık söz konusu olduğunda bu varlık alanının sadece zihinde mi var kabul edildiği, yoksa zihinde olan varlığın dış dünyada da mevcut olup olmadığı sorunsalı eys, leys ve ‘adem kavramları arasındaki farkı da ortaya koyar. Varlık- mahiyet ayrımı, ‘var olan’ olarak ifade edilen ‘eys’ in varlığı ile onun ne olduğunun farklı şeyler olduğunu göstermek açısından ele alınacaktır. Yine varlık- yokluk metafiziği üzerine temellenen Tanrı’nın varlığı, zorunlu-mümkün varlık ayrımı ve zorunlu varlık Tanrı’nın mümkünleri meydana getirmesine dayanan yaratma metafiziği birbirini ve en nihayetinde eys- leys ve ‘adem kavramlarını aydınlatacak

şekilde ele alınacaktır. Alemin kıdemi, leysiyyetin konumu, yokluk metafiziği ve boşluk kavramları da tezimizin kapsamına giren diğer önemli mevzular olup ele aldığımız kavramların doğru şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Tezimi yazmam konusunda her daim yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Gürbüz Deniz'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu zorlu süreçte beni her zaman destekleyip, cesaretlendiren annem Zenuriye DERYA'ya, can dostum Ar. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ'e ve eşim Mustafa ÇAY'a teşekkürlerimi sunarım.



GİRİŞ

Varlık ve yokluk ile ilintili kavramlar olan eys, leys ve ‘adem kavramları İslam felsefesinde ilk kez el-Kindi tarafından kullanılmıştır. El-Kindi, alemin ezeliliği meselesinde yaşadığı düşünce ortamındaki yaygın kullanımın dışında alemin yoktan yaratılışını ifade etmek için yokluk yerine ‘adem kavramı kullanmayıp yoksunluk anlamındaki ‘leys’ kavramını kullanmış ve mutlak yokluk dışında bir yokluğu ifade etmeye çalışmıştır. Leys’in dış dünyada varlığa çıkması yani mevcut olması için de eys ‘var olan’ ifadesini kullanmıştır. İbn Sina da eys ve leys kavramlarını el-Kindi gibi kullanmış ve ‘adem kavramını kullanmayı tercih etmemiştir. ‘Adem kavramı yerine mutlak yokluk ifade etmeyip mümkün yokluk anlamına gelecek ‘leys’ in kullanılması İbn Sina’nın yokluk terminolojisine bakış açısını gösterir. Nitekim İbn Sina, yok hakkında konuşulamayacağını söyleyerek mutlak yokluğun bilgisinin söz konusu olamayacağını ifade eder. Eğer yok olan bir şey hakkında konuşuluyorsa, o şey aslında mutlak olarak yok değildir, sadece şuan bulunmadığı, mevcut olmadığından dolayı yoktur. Bu yokluk mümkün bir yokluktur. Zorunlu varlığın iradesiyle dış dünyada form bulur ve varlığa gelir. İbn Sina felsefesinde ‘adem kavramının özü itibarıyla kendine yer bulamayıp aksine varlığa gelmeden önceki yokluk anlamında leys kavramının tercih edilmesi bu açıdan bakıldığında hiç de tesadüfi değildir.

Diğer taraftan eys ve leys kavramlarının birbirinin zıttı kavramlar olmadığına da değinmemiz gerekir. ‘Eys’ var olan şey, ‘leys’ yoksunluk, yok olan şey, mevcut olması mümkün yokluk anlamlarına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında leys, eysten önceki haldir. Nitekim İbn Sina da benzer olarak ibda’ kavramını açıklarken bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır diyerek varlığa gelişin leysten sonra gerçekleşen eys ile olduğunu söylemektedir. Buna ek olarak İbn Sina, mutlak yokluktan varlığa çıkış olan ‘Hudus’ (ex nihilo) teorisini savunan kelimacıları eleştirerek dış dünyada mevcut olmaması (leys) nedeniyle yok olarak kabul edilen varlıkların zamansal önceliğinin mümkün olamayacağını, bu varlıkların zati açıdan yok sayılabileceğini söyler. Çünkü ilerleyen kısımlarda temellendirmesini yapacağımız argümanda da göreceğimiz gibi İbn Sina zamansal yokluğu kabul etmenin Tanrı’nın mükemmelliğine zarar vereceğini bizlere kanıtlamaktadır. Bu yüzden el-Kindi’de olduğu gibi İbn Sina’nın terminolojisinde de mutlak yokluk ifade eden ‘adem kavramına rastlamamaktayız.

İbn Rüşd terminolojisinde ise el-Kindi ve İbn Sina'daki kadar net ve açık olmasa da eys, leys ve 'adem kavramları benzer şekilde kullanılmıştır. İbn Rüşd, felsefesi açısından bakıldığında, onun mutlak yokluğu kabul etmesi düşünülemez. Fakat çok yönlü bir Osmanlı şeyhülislamı olan Kemalpaşazade'nin bu konuda yazmış olduğu müstakil eserine bakıldığında yokluk olarak 'adem' kavramı kullanılıp 'leys' için mümkün varlıkların 'eys' olmalarından önceki yoklukları kastedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında ele aldığımız İslam düşünürlerimiz bu kavramlar konusunda fikir birliğine varmışlardır.

Tezimizin esasını oluşturan eys, leys ve 'adem kavramları varlık felsefesinin temelini oluşturan varlık- yokluk üzerine yapılan tartışmaların bir nebze de olsa anlaşılmasını sağlayacaktır. Filozoflar ve kelamcıların ayrışmasına neden olan, İbn Rüşd- Gazali arasında ortaya çıkan Tehafüt geleneği ile de büyük ölçüde derinleşen tartışmaların temellerini bu çalışmayla nispeten göreceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAM ANALİZİ

İslam felsefesi, Grek mirası ve tercümeler yoluyla Müslüman filozofların yorumlarının İslam dünyasına aktarılmasıyla başlamıştır.¹ İslam filozofları, Aristoteles (M.Ö 322), Plotinus (M.S 270), Proclus (M.S 485) ve daha birçok filozof tarafından ortaya atılmış olan fikirleri İslam'ın düşünce dünyasına uygun şekilde felsefeye dahil etmeye çalışmışlardır. Birçok filozofun eserlerinin tercümeler yoluyla İslam dünyasına kazandırılmasıyla birlikte İslam dünyasında kavramsal çerçeve oluşmaya başladı. İlk İslam filozofu olarak kabul edilen el-Kindi de Grekçe ve Süryaniceden yapılan çeviriler sonucu kavramsal çerçevesini genişletip yaygın olmayan kullanımlara da eserlerinde yer vermeye başlamıştır. Örneğin el-Kindi, vücut ve 'adem kavramları yerine eys ve leys gibi yaygın kullanımı olmayan kavramları tercih etmiştir. Hatta el-Kindi yoktan yaratmayı anlatabilmek için yeni bir kavram türeterek 'tehevvî' kavramını kullanır. El-Kindi, kullanımda olmayan kavramlar kullanarak felsefi bir literatür oluşturmaya çalışmıştır, fakat kendisinden sonra gelen birkaç filozof dışında bu kavramları kullanan olmamıştır. Eys ve leys kavramları da bahsedilen şekilde kullanımı kısıtlı olan kavramlardır.² El-Kindi, eserlerinde eys ve leys kavramları gibi farklı kavramlar kullanmasına rağmen adem kavramını kullanmayı ise tercih etmemektedir. Yokluk anlamında bir kavram kullanması gerekirse adem yerine leys kullanmak suretiyle bir tercihte bulunur.³ Bu bölümde detaylı şekilde eys, leys ve 'adem kavramlarının anlamsal çerçevesini çözümleyerek bu kavramlarla ilintili konuları daha doğru şekilde anlamaya çalışacağız.

1.1. Eys Kavramının Analizi

Eys, yokluk ve yok olan şey anlamındaki leys kelimesinin karşıtı olup varlık ve var olan nesne demektir. Eys teriminin ilk kez el-Kindi'nin risalelerinde kullanıldığını söyleyebiliriz. Sonraki dönemlerde ise İbn Sina başta olmak üzere birçok filozof ve kelamcı bu kavramı kullanmıştır. İhvan-ı Safa'da varlık anlayışında eys kavramının tanımlanması söz

¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Kasım Turan (İstanbul: İklim Yayınları, 1987) s. 61

² Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2008) s. 37

³ A.g.e, s. 79

konusu olduğunda “var olma” şeklinde bir kullanım karşımıza çıkar.⁴ Kelamcılar da ‘eys’in varlığı ve var olmayı ifade ettiği konusunda filozoflarla aynı fikirdeler, fakat onların filozoflarla ‘yokluk’ ve mahiyeti konusunda aynı fikirde olmadıkları kanaatindeyiz. Nitekim kelam alanında yazılmış sözlüklerde de benzer kullanım⁵ görmek mümkündür.

Eys kavramının ilk defa filozof el-Kindi' nin felsefi risalelerinde görüldüğü ve bu terimi Allah'ın varlığı, sıfatları ve alemin yaratılmışlığı söz konusu edilirken kullanılmış olduğu ifade edilmektedir. “el-Kindi'ye göre Allah, ‘geçmişte ve gelecekte üzerinden asla yokluk geçmeyen mevcudiyetini daima sürdüren’ gerçek varlıktır. Varlığının sebebi bulunmayan Allah bütün varlıkları yoktan (leys) yaratan ilk sebep ve gerçek faildir (müeyyis). Çünkü yok olan bir şey kendi kendini var edemez, var olmak için mutlaka bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep de daima var olan ve başka hiçbir sebebe ihtiyacı bulunmayan Allah'tır.”⁶

İbn Sina ise genellikle varlığı vücut, yokluğu da ‘adem kelimeleriyle karşılamakla birlikte bazen varlık yerine eys, ‘adem yerine de leys terimlerini kullanmıştır. Nitekim İbn Sina, ilim sıfatından söz ederken Allah'ın bir şeyi varlık alanına çıkmadan önce yok (leys), meydana geldikten sonra var (eys) olarak bildiğini belirtir.⁷ İbn Sina'nın eys ve leysin kullanımında yaptığı tercihler aslında Tanrı'nın ilminde bir şeyin mevcut (eys) olurken varlığın varlık olması yönüyle kendi gerçekliğinde olmaması (leys) nedeniyle yok olarak kabul etmesi dolayısıyladır. İbn Sina'nın Tanrı'nın bilgisi mevzusuna bakışını incelersek ona göre Tanrı'nın şeylere dair ilmi, o şeylerin var olması için bir ön koşuldur. Yani insanın bilgisi iktisabi bir bilgi iken, Tanrı'nın mümkün varlıklara ilişkin bilgisi bilinenleri var eden, fiili bir bilgidir ve var olan her şey Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak var olmuş olur. Varlığa gelen her şey Tanrı tarafından biliniyor olmalı ve Tanrı'nın ilminde mevcut olmalıdır. Tanrı'nın ilmi şeyleri meydana getirir ve her meydana gelen şey öncelikli olarak Tanrı'nın ilminde mevcut olur.⁸ İbn Sina şeylerin var olmadan önce Tanrı'nın ilminde bulunması dolayısıyla eys olup, Tanrı'nın zihninde bulunmasına rağmen dış dünyada suret bulmak üzere varlığa henüz gelmemiş olması dolayısıyla leys olarak ifade etmesi bu minvalde değerlendirilebilir. Zaten Tanrı'nın bilgisinin geçmiş, gelecek ve şimdi gibi zamansal süreçlerden etkilenmeyen bir bilgi olması zorunludur. Mümkün varlıkların varlığa gelişi için

⁴ Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016) s. 385

⁵ Bkz. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), s. 89

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Eys”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12.cilt, s.1

⁷ İbn Sina, *el- İşarat*, nşr. Süleyman Dünya, (Kahire: 1985), cilt.III, s.292

⁸ Murat Demirkol, “İbn Sina ve Tusi'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi”, *Eskiye*, 32 (Bahar: 2016), s. 31.

ise zamansal sınırlar çizmemiz gerekir. Alem ve içindekiler mümkün varlık olarak kabul edildiğine göre bu varlıkların zorunlu bir varlık tarafından varlığa gelmesi icab eder. Varlık verilmeden önce yoksun olan mümkün varlıklar (leys) fail, gai, maddi ve suri nedenlerin birleşimiyle varlık kategorisine çıkarlar. Burada leys durumundaki varlıkların gerekli nedenlerin birleşimiyle birlikte eys hükmünde varlığa gelebilmelerinin olasılığından bahsetmekteyiz. Nitekim Tanrı'nın bilgisinin öncelik-sonralığı, yani leys durumundaki şeylerin Tanrı tarafından bilinmezken eys durumuna geldikten sonra biliniyor olması söz konusu değildir. Tanrı'nın bilgisi mümkün varlıkların varlığa gelmeden önceki halinde mevcut olan yoksunluk halini de (leys), mevcut olma durumunu (eys) da kapsar. İbn Sina'nın mümkünün varlık alanına çıkmadan önceki halini leys olarak ifade etmesi beraberinde varlık-yokluk üzerine leysiyyet, boşluk ve yokluk metafiziği gibi birçok tartışma alanını ortaya çıkartmıştır. Kelamcılar ve filozoflar arasında mutlak yokluğun mahiyetinin anlaşılması üzerine yapılan tartışmaların kökenini de böylelikle bu kavramlar meydana getirmiştir. Bu tartışmalar ve odak noktasında bulunan konu alanları üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

El-Kindi yaratma konusundan bahsederken bir şeyi yoktan meydana getirme (izhar* eş-şey an leys) şeklinde ifade ederek yokluktan kastının leys, leys'ten sonra meydana gelen varlığın ise eys (şey) olduğunu da gözler önüne sermektedir.⁹ İbn Sina ise yaratma konusundan bahsederken ibda' kavramını kullanarak İlk İllet'e kıyasla bütün mevcutların ibda' edilmiş olduğunu ifade eder. Fakat İbn Sina'nın ibda'dan kastı önce yok iken sonradan var olan varlıklara ait zamansal ve mutlak yoktan varlığa gelmeyi anlatan bir yaratma değildir. Aksine onun öncelik-sonralık anlayışı zat bakımından olup zamansal bir anlam ihtiva etmemektedir. İbn Sina'ya göre yokluktan sonra gerçekleşen varlığın ilintili olduğu sonralık zat bakımından gelen sonralıktır. Bir şeyin kendiliğinden sahip olduğu durum, ona başkasından gelen öncedir. Varlık ise hadis (zati olarak sonradan meydana gelmiş mevcut) varlığa başkasından gelmiştir. Hadis varlığın sahip olduğu şey yokluk ve imkândır. Onun yokluğu varlığından öncedir, varlığı ise yokluğundan sonradır. Buradaki öncelik sonralık ise zamansal olmayıp zat bakımındandır. Bir olan İlk'in dışındaki tüm mevcutların varlığı kendiliğinden sahip olduğu, olmamaktan sonradır.¹⁰ İbn Sina'ya göre özü gereği bir olan ve var olan Tanrı'dan başka her şey (mümkün varlıklar) varlığını başkasından almaktadır. Bu

* İzhar: ortaya çıkartmak, açığa çıkartmak.

⁹ Kindi, *fi Hudud el- Eşya ve Rusumiha*, neşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, (Mısır: 1950), s. 165

¹⁰ İbn Sina, *Metafizik 2.c. terc.* Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 86.

varlıklar özü gereği yok (leys) iken, onunla var (eys) olmaktadır. Bir şeyin ibda' edilmiş, yani varlık verilmiş olmasının anlamı zamansal olarak yoktan varlığa gelmek değil, zati olarak yokluktan varlığa gelmiş olmaktır. Nitekim zamansal açıdan yokluk söz konusu olmuş olsaydı, alemin yokluğuyla ilgili bir zaman diliminde yaratmanın gerçekleşmediğini bu açıdan da Tanrı'nın bilfiil yaratmadığı için yaratıcı vasfını almadığı bir dönemin olduğunu söylememiz gerekirdi, fakat Tanrı'nın yaratıcı olmama durumu Tanrı ile bağdaşmayan bir eksiklik ortaya çıkaracağından yokluk zamansal açıdan olmayıp zati olarak, şeylerin dış dünyada suret bulmaması açısından mevcut olmama ve yoksun olmayı (leys) ifade eder. Bu açıdan bakıldığında yokluk, mutlak yokluk olmayıp mukayyed yokluktur diyebiliriz.

Ayrıca el-Kindi, risalelerinde eys kavramını hem Allah, hem yaratılan varlıklar yani tüm mevcut olanlar için kullanırken İsmaili kelamcılar eysi Allah dışındaki varlıklar için kullanıp bu kavramın Allah'a atfedilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹¹ Onların kullandığı bu tenzihi dil, Allah'ı varlıkla nitelemekten kaçınmak ve O'nun başka varlıklara muhtaç olmasını engellemek niyeti taşırken, diğer taraftan O'na dış dünyada varlık atfetmeyip sadece zihni varlık olduğunu kabul etmek gibi bir durum ortaya çıkarır ki, sadece zihinde mevcut olan varlığın varlık olma vasfını hem zihinde hem dış dünyada var olan varlıkla ilişkisi açısından düşündüğümüzde Allah'a sadece zihinde var olan varlıktır diyemeyiz. Çünkü sadece zihinde mevcut olan varlık, hem zihinde hem dış dünyada mevcut olan varlıktan daha düşük bir yetkinliğe sahiptir. Bu yüzden O, hem dış dünyada hem de zihinde mevcuttur. Kelamcıların eys, leys ve 'adem kavramını kullandığı yerleri Allah'ın varlığı, mahiyeti ve yaratmasıyla ilgili mevzuların anlaşılmasında daha büyük sorun ortaya çıkarmıştır. Bu kavramların kullanımında yaşanan karışıklık nedeniyle Kelam ve İslam felsefesinde vücut, mevcud, 'adem ve ma'dum kavramlarının kullanılmaya başlandığı IV. (X.) yüzyıldan itibaren eys ile leys veya "la eys" terimleri çok az kullanılmıştır.¹²

1.2. Leys Kavramının Analizi

Leys kavramı İhvan-ı Safa'da "yokluk", "var olmama" şeklinde ifade edilir.¹³ Felsefi açıdan "Leys" kavramına yokluk denilmesiyle beraber Kelam alanında da kavramın anlamı "yokluk, yok olan şey" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴ Ayrıca leys kelimesinden türemiş olan

¹¹ Yavuz, "Eys", s. 1

¹² A.g.e, s. 1

¹³ Akyol, Uyanık, Arslan. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, s. 389

¹⁴ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 201.

“Leysiye” ifadesi 20. yüzyıl Türkçesinde Nihilizm’in karşılığı olarak kullanılmıştır.¹⁵ Arapça bir ek olan “Leyse/ değil”, bir şeye bittiğinde onun reddedildiğini gösteren açıklayıcı bir edat¹⁶ olarak kullanılıyor olmasından anlaşılabacağı üzere bir şeyin o şey olmadığı ya da o şeyin olumsuzlanması gerektiğinin ifadesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Yine bir başka kaynakta benzer olarak leys, yokluk anlamında kullanılmıştır.¹⁷

Arapça bir kavram olarak ‘leys’ muzari ve emir sigası bulunmayan fiil olup haberi mansup, isim cümlesinden önce gelir. Cümleye; değil, mevcut olmamak, yok olmak gibi anlamlar katar.¹⁸ Eys gibi leys kavramını da genel olarak Arapçada, özel olarak da felsefede ilk kullanan filozofun el-Kindi olduğu düşünülmektedir. Eys varlık, leys (la eys) ise yokluk anlamında kullanılmış olup¹⁹ el-Kindi’nin ve onu takip eden birçok filozofun literatüründe mevcut olan kavramlardır.

1.3. ‘Adem Kavramının Analizi

‘Adem kavramı yokluk, bulunmama, mevcut olmama gibi anlamlara gelmekte olup vücut kavramının zıddı olarak kullanılmaktadır.²⁰ Diğer bir kaynakta benzer şekilde ‘adem kavramı yokluk, bulunmama anlamında kullanılmakta olup ‘adem-i basiret, ‘adem-i ihtimal, ‘adem-i lüzum vb. farklı kullanımlarla, birlikte kullanıldığı kavramları değıllilemekte ve olumsuz yapmaktadır.²¹ Bu ve benzeri kullanımlarla adem kelimesi tamlanan kelimeye “olmama, bulunmama” anlamı katarak isim tamlaması yapar. Örneğın;

‘Adem-i dikkat: dikkatsizlik

‘Adem-i ihtimal: ihtimal dışı olma

‘Adem-i muvaffakiyet: başarısızlık

“Adem” kelimesinin Arapça kökeninin aldığı ekler dolayısıyla türemiş şekilleri de mevcuttur. Örneğın; Ademi kavramı nispet eki olan “-i” nin eklenmesiyle oluşmuştur. Anlamı yoklukla ilgili, ölüme dair demektir. Ademiyye kavramı ise ademi kelimesinin

¹⁵ Haz. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügatı* (İstanbul: MAS Matbaacılık, 2008) s. 1890

¹⁶ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2003) s.263

¹⁷ Mustafa Nihat Özön- *Küçük Osmanlıca- Türkçe Sözlük* (İstanbul: Stil Matbaacılık, 1988) s.438

¹⁸ Serdar Mutçalı, *Arapça- Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Matbaacılık, 2012) s. 843

¹⁹ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, s. 37

²⁰ Abdullah Yeğın, Abdülkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail, İlham Çalım, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul: Doğıuş Matbaası, 1978, s. 27.

²¹ Ferit Develioğlu, *Osmanlı- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1993, s. 9.

tamlamalarda ortaya çıkan aynı manadaki müennes şeklidir. Mülâhazat-ı ademiyye: Yoklukla ilgili düşünceler.²² Farklı bir kaynaktan tekrar bakıldığında ademiyye kavramı benzer şekilde ‘ademle, yoklukla ilgisi olan, ölüm hakkında anlamlarında kullanılmakta olup²³ bu kavram da ademi kavramıyla aynı şekilde 21.yüzyılda nihilizm karşılığında kullanılmıştır.²⁴

Diğer bir kaynakta ise adem kavramı iki şekilde kullanılır:

- 1- Yokluk, olmama: diyar-ı adem, yokluk ülkesi, ölüm
- 2- Bu sözcük birçok Arapça sözcükle birlikte onları olumsuzlaştırarak tamlamalar oluşturur:
‘Adem-i basiret: basiretsizlik
‘Adem-i emniyet: güvensizlik gibi...²⁵

Kelam literatüründe ise ‘adem kavramı “kaybetmek” anlamında mastar, ayrıca isim olup varlık kavramının karşıtı olarak kullanılır. Terim olarak “yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hali” diyebiliriz.²⁶

Antikçağ Yunan felsefesiyle başlayan varlık-yokluk tartışmasında Parmenides, Heraklitos ve Anaxagoras gibi Sokrat öncesi filozoflarda bir şeyin yoktan meydana gelemeyeceği düşüncesinden hareketle yokluğun reel bir varlığının bulunmadığı, yokluk fikrinin bir kuruntudan ibaret olduğu, dolayısıyla varlığın ezeli ve ebedi özelliği taşıdığı görüşü savunulmuştur. Bu görüşe zıt olarak Eflatun yokluğu “ide”nin alemi var etmek amacıyla kullandığı ilk madde olarak açıklamak suretiyle ona reel (gerçek) bir varlık atfetmiştir. Aristoteles ise Eflatundan farklı olarak yokluğu madde (hyle)²⁷ ve form ile birlikte varlığın üçüncü bir ilkesi farz ederek varlık teorisini bu düşünce üzerine temellendirmiştir. Ona göre varlık ve yokluk iki zıt ilkedir ve bir dayanağa muhtaçtır.²⁸

‘Adem probleminin tarihi Antikçağ Yunan felsefesine dayansa da İslam düşüncesinde adem problemi üzerinde ilk defa Mutezile kelimcileri durmuştur. Onlar alemin ‘ademden

²² Özön- *Küçük Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, s. 18

²³ Develioğlu, *Osmanlı- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 9.

²⁴ A.g.e, s. 1890.

²⁵ Özön- *Küçük Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, s. 18

²⁶ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 16

²⁷ Bkz. Hüseyin Yücel, “Grek Felsefesinden İbn Sina’ya Heyula” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019) s. 15. Heyula; Yunanca bir kelime olup madde ve ilke gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise sureti kabul eden cisimdeki cevher ve bir şeyin maddesel kaynağıdır.

²⁸ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 16

meydana geldiğini kabul etmekle beraber varlıkla mahiyeti birbirinden ayırarak yokluğun zatının bulunduğunu (yokluğun yokluk olması açısından, özü itibarıyla mevcut olduğu), onun sabit ve şey olduğunu, böylece zihnin dışında bir varlık özelliği taşıdığını düşünmüşlerdir.²⁹

Bir İslam filozofu olarak Seyyid Şerif Cürçani'yi ele almamız gerekirse o, ezeli olanı tarif ederken 'adem kavramını yokluk olarak düşünmüş ve kendinden önce varlık geçmemiş olan şeydir'³⁰ demiştir.

Diğer taraftan Cürçani: "Bilmiş ol ki; varlık üç kısımdır, bunun dördüncüsü yoktur. Şöyle ki: Ya ezeli ve ebedidir ki bu, Yüce ve ulu Allah'tır. Ya ezeli ve ebedi değildir. Bu da alemdir. Ya da ezeli değil, ebedidir. Bu da ahirettir. Bunun aksi muhaldir. Çünkü kıdemi sabit olanın 'ademi mümtendir.'³¹ diyerek 'adem kavramını ezeli- ebedi tartışmaları bağlamında mutlak yokluğa benzer şekilde konumlandırmıştır.

Kavram analizinde diğer bir kaynakta 'adem kavramının ele alınışına geçmemiz gerekirse burada kavram "hiçlik, yokluk ve non-existence" olarak verilmiştir. Felsefede varlık kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır. Varlığın zıddı, yokluk, hiçlik gibi anlamlarda kullanılır. Yukarıda Topaloğlu'dan alıntılarladığımız pasajda belirttiğimiz gibi Vural da kavramı incelerken 'adem problemi üzerinde ilk defa Mutezili düşünürlerin durduğunu söylemekte ve benzer teoriler öne sürmektedir. Şöyle ki: "Onlar her ne kadar evrenin 'ademden meydana geldiğini kabul etmişlerse de varlıkla mahiyeti birbirinden ayırarak yokluğun bir zatı bulunduğunu, onun sabit bir şey olduğunu, dolayısıyla zihnin dışında bir varlığı bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Tanrı, şeylerin yaratılmadan önceki durumlarını, yani madumlarını biliyordu. Şu halde madumlar, onun bilgisine uygun bir realiteye sahiptir.'³²

Evrenin meydana gelişi ile ilgili yukarıdaki pasajda, evreninin 'ademden meydana geldiği vurgulanarak kelamcıların yoktan yaratma teorisine atıfta bulunulmuştur. Kelamcılar ile filozoflar arasında ortaya çıkan tartışma konularından biri olan evrenin var edilmesi meselesi, iki grup arasında yokluğun mahiyetine dair düşünce farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Kelamcılar evrenin yoktan yaratıldığı görüşünü (ex nihilo) savunmuşlar ve bu yokluk onların 'bir şeyden değil' (la min şey) olarak ifade ettikleri görüştür. Ex nihilo

²⁹ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 16.

³⁰ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, nşr. A. E. Hadar (Beyrut: Dârü'l- Ma'rife, 2007), s. 80.

³¹ Akyol, Uyanık, *Arslan İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, s. 98

³² Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 13

olarak kavramsallaşmış yoktan yaratma görüşü ne Hristiyan ne İslamiyet'in kutsal kitabında bulunur, fakat din adamları kutsal kitapların içerisinde geçen ayetleri hiçten yaratılma olarak yorumlamasıyla bu görüş ortaya çıkmıştır.³³ Hristiyan ve Yahudi kitaplarında bu konunun yoktan yaratma (ex nihilo) olarak mı yorumlanması gerektiği yoksa ezeli yaratma olarak mı düşünülmesi gerektiği açık değildir. Aynı şekilde Kur'an'daki ayetlerde de hem ezeli yaratma hem de ex nihilo olarak yorumlanabilecek ayetler olduğundan filozoflar ve kelamcılar da bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim 'Gökleri ve yeri onlar mı yarattı'³⁴ ayetinden yoktan yaratmanın anlaşılabilmesi olasıdır.³⁵ Fakat yoktan yaratmanın filozoflarca kabul edilememe nedeni yokluğun ontolojik açıdan sorun oluşturmamasıdır. Bu konuyu ilerleyen bölümlerde daha da detaylandıracağız. Ancak bu kısımda bizim için sorun teşkil eden mevzu; yoktan yaratmanın, bu teoriyi kabul eden kelamcılar tarafından 'adem ya da madum olarak kavramsallaştırılması ve bununla da mutlak yokluğun kastedilmesidir.

Diğer taraftan 'adem kavramının neliğini açıklamaya çalışırken "madum şey midir?" tartışmasında kendimizi bulmamız olağandır. Bu konu üçüncü bölümde detaylı bir şekilde ele alınacaktır lakin konu dahilinde bu kısımda da kısaca açıklama yapmamız elzemdir.

Mutezile madumu "varlığı olmayan malum" şeklinde tarif ederek maduma bilginin objesi olarak gerçeklik tanır. Ehli sünnet ise madumu hiçbir şey değil (leyse bi şey) şeklinde açıklayarak yokluğa realite tanımaktan kaçınmış, çünkü onlara göre varlıkla mahiyet birbirinin aynıdır ve bu yüzden evren yoktan yaratılmıştır.³⁶ Ayrıca Ehl-i Sünnet alimlerinin yokluğa gerçeklik tanımaktan kaçınmalarının bir diğer nedeni ademi mutlak yokluk olarak görmeleri dolayısıyla alemin "la şey" den yani her bakımdan yokluktan yaratıldığını düşünmeleridir.³⁷

İbn Sina ise 'şey'in mahiyetini açıkladığı pasajda onun, varlığın gereği olduğundan bahsederek 'şey'in mutlak madum olması ihtimaline, incelenmesi gereken mesele olarak bakmıştır. İbn Sina'ya göre mevcut ya dış dünyada ya da zihinde olmalıdır, aksi halde mevcut, şey olamazdı. Ayrıca şeyin mutlak olarak madum olduğu delillendirmesindeki madumdan kasıt dış dünyada olmaması ise, bu İbn Sina'ya göre mümkündür. Çünkü ona göre

³³ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, terc. Kasım Turan (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2016) s. 271.

³⁴ Kur'an: 52/ Tur: 36

³⁵ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 273.

³⁶ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 13

³⁷ Özön- *Küçük Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, s.18

şey, zihinde sabit olduğu halde dıştaki şeylerde yok olabilir. Ayrıca mutlak madumdan da olumlama ile haber verilemez, olumsuzlama ile haber verildiğinde de haber verilen şey zihinde mutlaka var kılınmıştır.³⁸ Bu açıdan bakıldığında İbn Sina'ya göre mutlak madum yoktur. Nitekim ona göre bir şey dış dünyada yok iken bile zihinde mevcut olabilir. Masa denildiğinde akla dört ayağı olup bir düzlem üzerinde sabit duran bir nesne gelir. Masa denildiğinde masanın suretinin zihnimize belirmesi, o masanın ortamda mevcut olması anlamına gelmez, fakat mutlak anlamda yok olması anlamına da gelmez. Bir şey zihinde var ise mutlak madumdur denilemez. Zihinde mevcut olan şey dış dünyada henüz mevcut olmayabilir. Lakin bu mevcut olmama durumu ehli sünnet âlimlerinin bahsettiği mutlak yokluk bağlamında 'la şey'den yaratılmayla açıklanamaz. İbn Sina'nın madum ile kastettiği dış dünyada mevcut olmaması dolayısıyladır. Bu açıdan bakıldığında mutlak yokluktan veya yaratılmadan önceki anlamsız bir hiçlikten bahsetmemiz mümkün değildir.

Diğer taraftan, İbn Sina yokluğu tabii varlıkların var olmadan önceki durumu olarak tarif etmiş ve varlıktan önce yokluğun olduğunu düşünmüştür.³⁹ İbn Sina'nın yokluktan kastı zihinde mevcut olması açısından var olup, dış dünyada suret kazanmaması dolayısıyla yok olarak tabir olunan ve dış dünyada varlığa gelme ihtimalini bünyesinde barındıran bir yokluktur. İbn Sina'nın bu düşüncesini; "Bir şey hudusa gelmeye hazırlandığında, mutlaka ondan önce onun varlığıyla (İlk İllet'in varlığına kıyasla) yok olan diğer bir şey vardır. O halde mutlak (mevcut) olmamadan (leys) hudusa getirme ki bu ibda'dır..."⁴⁰ ifadesi ve "İbda', bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (teyis)"⁴¹ ifadesinden anlamamız mümkündür. Nitekim İbn Sina, önceki bölümde de açıkladığımız üzere İlk İllet'e kıyasla bütün mevcutların ibda' edilmiş olduğunu ifade eder. İbda kavramıyla da aşıkardığı üzere İbn Sina'ya göre mutlak yokluk ya da zamansal olarak bir yokluktan var edilme söz konusu değildir. İbn Sina felsefesinde zihinde mevcut olması dolayısıyla tüm varlıklar mevcuttur, fakat dış dünyada zati olarak bulunmamaları nedeniyle madumdurlar. Bu açıdan zamansal bir yoktan yaratma da, mutlak anlamda bir yokluk da söz konusu değildir.

Tasavvufta 'adem kavramının kullanımını onlar için önemli bir yere sahip olan vahdet-i vücud anlayışında görmek mümkündür. Bu anlayışa göre var olan yalnız Allah'tır. Var zannedilen mevcudat ise onlara göre hakikatte yoktur. Bu yokluk yani 'adem, Allah'ın

³⁸ İbn Sina, *Metafizik*, 1.c. s. 77

³⁹ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s.13

⁴⁰ İbn Sina, *Metafizik* 2.c. s. 185

⁴¹ A.g.e, s. 37

tecilli ettiği ve O'nun görüldüğü bir ayna durumundadır.⁴² Bu açıdan bakıldığında tasavvuf felsefesinde 'adem; yokluk, hiçlik, masiva ve zulmet gibi anlamlara gelir. Müstahil 'adem ve mümkün adem olarak ikiye ayrılır:

1- Müstahil 'adem: Var olması mümkün olmayan yokluk (imkânsız) şeklinde bir anlama sahiptir. Müstahil 'adem mutlak anlamda yokluğu ifade ettiği için sırf karanlık ve zulmettir. Vücut ise müstahil 'ademin karşıtı olup hayır ve nurdur. Bu açıdan düşünöldüğünde 'adem batıl, vücut ise haktır.

2- Mümkün 'adem: Olmayan fakat olması mümkün olan 'ademdir. Bu anlamda 'adem, tasavvuf felsefesinde "şey", "ayn", ve "zat" olup bazı özelliklere sahiptir.⁴³ Buradaki anlam kelime-i tevhiddeki şu lafzın anlamı gibidir; 'Allah'tan başka ilah yoktur' deyişindeki yokluk, birçok ilah var ama gerçek, hakiki ilah Allah'tır.⁴⁴

Müstahil ve mümkün 'adem üzerine Vural tarafından yapılan şu karşılaştırmaya dikkat edelim: "Müstahil 'adem zulmet, mümkün 'adem ise gölgedir. Mümkün 'adem, Hakk'ın kendisine tecilli ettiği bir aynadır. Hak yokluk aynasında zuhur eder. Varlıklar ve eşya yokluk aynasındaki yansımasından ibarettir. Madde, evren ve tüm varlıklar kendi asıllarına ve zatlarına göre yok (ma'dum), Hakk'a göre vardır. Varlıklarını ondan alırlar. Bunun dışında onlara atfedilen varlık bir vehim ve hayalden ibarettir."⁴⁵

'Adem kavramından türemiş bir kelime olan Ma'dum "kaybetmek, bulunmamak" anlamında kullanılarak "varlığın zıddı, yokluk, hiçlik; varlığın yaratılmasından önceki hal, var olmayan" anlamında kullanılmaktadır. Terim olarak "zihin dışında var olmayan" şeklinde tanımlanır. Bu kavram mevcudun ve aynı anlamda da kullanılan "Eys" in karşıtıdır. "Yok olan şey" anlamındaki "Leys" ile içerik açısından benzeşir. Ma'dum kendi içerisinde "mümteni" ve "mümkün" şeklinde ikiye ayrılır.

Mümteni Ma'dum: Yokluğu kendinden (bi- zatihi) olan ma'dumdur.

Mümkün Ma'dum: Yokluğu bir başkasına bağı olan ma'dumdur.⁴⁶

⁴² Ayverdi, *Kubbealtı Lügati*, s. s.29

⁴³ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* s. 13

⁴⁴ A.g.e, s. 13

⁴⁵ A.g.e, s. 13

⁴⁶ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 203

Buradaki mümkün ma'dum- mümteni madum ile yukarıdaki pasajdaki mutlak 'adem-mümkün 'adem kavramları bağlantılıdır. Bu bağlantıyı İbn Sina'nın Varlıkları zorunlu-mümkün ve mümteni şeklinde ayırırken temellendirdiği düşüncesinden hareketle ortaya koyabiliriz. Bu mevzuyu üçüncü bölümde ayrıntılarıyla ele alacağız fakat kısaca söylemek gerekirse zorunlu olarak ifade ettiğimiz varlık tek olan ve İlk neden Allah'tır ki O'nun yokluğu düşünülemez. Mümkün olarak ifade ettiğimiz varlıklar İlk neden dolayısıyla var olanlar, İlk Neden'e göre zorunlu, kemaline nispetle mümkündür. Olurda, biz yokluğunu düşünsek de o Allah'ın ilmine nispetle sürekli vardır. Mümteni (imkaânsız) ise varlığı düşünülemeyen "mutlak 'adem" ya da "mümteni ma'dum" olarak ifade olunacak şekilde yok olarak nitelendirilen varlık kategorisidir.

Eski Yunan düşüncesinin yaratılış felsefesinde 'adem, varlık için bir durum olarak düşünülmüş, Mutezile kelimcileri de ma'duma "var olabilen" anlamında 'şey' demişlerdir. Ehli sünnet kelimcilerine göre mevcudiyeti muhal (imkânsız) olmayan ma'duma ilahi ilmin ulaşması mümkündür. Fakat O'nun görme sıfatına konu olmaz, çünkü fiilen yoktur.⁴⁷ Örnek vermek gerekirse, henüz çocuğu olmayan ebeveyn için çocuk ma'dumdur, fakat ilahi irade açısından zorunlu ve bu açıdan "malum"dur. Çocuğun fiilen bulunması durumunda çocuk ma'dum olmaktan çıkar, mevcut olur.

Kelam ilminde 'adem, "Allah'a nispet edilmesi caiz olmayan sıfat" anlamında da geçmektedir. Maturidi, ma'dum yerine "la min şey, la şey" tabirini kullanmakta olup, Mutezile'nin 'ademe şey'iyet tanınmasının, ezelde Allah ile birlikte başka nesneler bulunduğu ve alemin kadim olduğu sonucunu çıkardığını söyler ve bunu da tevhid ilkesine aykırı bulur.⁴⁸ 'Adem kavramının Tanrı'ya nispet edilmemesi yokluğun Tanrı için muhal olması dolayısıyladır. Maturidi'nin yokluk ifade eden madum yerine 'la min şey' ifadesini kullanması mevcut olmayana varlık kazandırmamak içindir. Onlara göre eğer madumun şey olduğu ifade edilirse, yok olanın varlığı kabul edilmiş olur. Yani mutlak yokluğun olmadığı kabulü sağlanır. Mutlak yokluğun olmaması demek alemin ve tüm mümkün varlıkların Tanrı ile eş zamanlı olarak varlık kazanması demektir ki bu kelimcılara göre tevhid ilkesini zedeler. Nitekim bu mevzu İbn Rüşd ve Gazali arasında başlayan ve tehafüt geleneğinin temelini oluşturan, Gazali'nin filozofları küfürle itham ettiği üç konudan biri olan alemin kıdemi mevzusudur.

⁴⁷ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 203

⁴⁸ A.g.e, s. 203.

Filozoflar açısından bakıldığında âlemin kadim olmasının nedeni sadece yokluğa şey'iyet kazandırmaktan ötürü değildir. Âlemin kadim olarak kabul edilmesinin asıl nedeni yokluk olarak ifade edilen yokluğun mahiyetidir. Filozoflarca kastedilen yokluk müstahil ya da mümteni bir yokluk olmayıp, mümkün bir yokluktur. Bu yokluk dış dünyada zatı itibariyle bulunmayıp, zihinde mevcut olması yönüyle varlık kazanır. Gerekli nedenlerin bir araya gelmesiyle varlığa gelme ihtimali mevcut olan bu yokluk (leys), varlığa gelir (eys). Felsefi kullanımdaki yokluk, kelamcıların Allah'a nispetini caiz görmediği 'ademin tüm varlıklara nispetinden ibarettir. Yani kelamcılar yokluğun sadece Allah için kullanımını uygun görmezken, filozoflar tüm varlıklar için mutlak bir yokluğu mümkün görmez. Âlemin yokluğu da bu açıdan mümkün değildir.

Bu bölümde yaptığımız kavram analizimizi kısaca toparlamamız gerekirse; Eys kavramının varlık ve var olan nesne anlamında kullanıldığını ve leys kavramının yokluk ve yok olan nesne olarak kullanıldığını söylememiz mümkündür. 'Adem kavramının ise yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hali olduğunu veya bir görüşe göre olmayan ve olması mümkün olmayan mümteni varlık şeklinde kullanıldığını ifade edebiliriz. El-Kindi tarafından ilk kez kullanılan eys ve leys kavramları, İbn Sina tarafından kapsamı genişletilerek kullanılmıştır. 'Adem kavramı ise genellikle mutlak yokluk, hiçlik ifade edecek şekilde kelam literatüründe kullanılmıştır. Leys kavramı mutlak anlamda yokluk içermeyip yoksunluk içerdiğinden, eys anlamının karşıtı olarak değil eysten (varlıktan) önceki hal olarak kullanılmıştır. Eys, var olan anlamında olması dolayısıyla 'adem kavramının karşıtıdır. Kavramların farklı ilim dallarınca kullanılış farklılığı, temelinde birçok mevzuyu barındırır ki ilerleyen bölümlerde bu mevzuları daha detaylı ele almaya çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

FİLOZOFLARIN ESERLERİNDE GEÇEN EYS- LEYS- ‘ADEM KAVRAMLARININ İNCELENMESİ

Bu bölümde eys-leys ve ‘adem kavramlarını filozofların eserlerinde nasıl ele alıp kullandıklarına değineceğiz. Bu konu dâhilinde ele alacağımız filozoflar; el-Kindi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Eys- Leys kavramları üzerine yazdığı bağımsız risalesiyle Kemalpaşazade olacaktır.

2.1. El-Kindi’ nin Risalelerindeki Eys-Leys-‘Adem Kavramlarının İncelenmesi

2.1.1. İlk Felsefe Üzerine

El-Kindi, “leys” kavramını varlıktan önceki yokluk olarak görmüş ve bu düşüncesini hareket- sükun teorisi üzerinden temellendirmiştir. Ona göre varlıklar leysten sonra varlık aşamasına (eys)’e geçmiştir. Bu oluş filozofların oluş-bozuluş olarak ifade ettikleri döngüyü karşımıza çıkarır ki bu ise mümkün varlıkların içinde bulundukları durumun izahını sağlar. Cismin varoluşunun hareketin meydana gelmesinden sonra oluşunun anlamı, hareketin yaratılma için ön koşul olması demektir. Hareketin cismin meydana gelişi için tetikleyici unsur olması, Aristoteles felsefesindeki hareket etmeyen hareket ettirici fikrini aklımıza getirir. Bu kısımda el-Kindi’nin var olan için eys kavramını, yokluk için ise leysi kullanması ve bu kavram tercihini yaratma mevzusu üzerine yapması bizim için önemli bir noktadır. El-Kindi alemin oluşumuyla ilgili şöyle demiştir:

“‘Alem (cirmü’l küll) hareket imkânına sahip olmakla beraber, önceden sakindi, sonra hareket etti’ şeklinde bir düşünce hatıra gelirse, bu zorunlu olarak yanlıştır. Zira önceden sakini iken sonradan hareket etmiş olsa, o takdirde ya yoktan (an-leys) var olmuştur veya ezelidir anlamına gelir. Eğer yoktan var (eys) olduysa varlığa geçiş de (tehevvi) bir oluşturma (kevn), dolayısıyla bir harekettir. Cisim oluştan önce değilse, cismin kendi varlığı bir oluşturma. Demek oluyor ki cismin varoluşu hiçbir şekilde hareketten önce değildir.”⁴⁹

⁴⁹ Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) s. 140

El-Kindi sebep-sebepli ilişkisi konusunda da bir şeyin kendi varlığının sebebi olamayacağını, bir sebepliye ihtiyacı olduğunu ifade etmekte ve bunu da dört ihtimale bağlamaktadır: “Bir şey kendi varlığının (zat) sebebi olabilir mi, olamaz mı? Deriz ki: Bir şeyin kendi varlığının sebebi olması mümkün değildir. Kendi varlığı (zat) derken, onun bir şeyden veya hiçten varlık kazanmasını (tehevvî) kastediyorum. Çünkü başka alanlarda bazen oluş (kevn) terimi, özellikle bir şeyden oluşan anlamında kullanılmaktadır. ‘Bir varlığın kendisi’ deyimini şu ihtimallerin dışında değildir:

- a- Varlık vardır, var olan yoktur. (يكون ايسا وذاته ليس)
- b- Varlık yoktur, var olan vardır. (يكون ليسا و ذاته ايسا)
- c- Varlık yoktur, var olan da yoktur. (يكون ايسا وذاته ليسا)
- d- Varlık vardır, var olan da vardır. (يكون ايسا وذاته ايسا)”⁵⁰

“‘Varlık yoktur, var olan da yoktur’ önermesi doğru ise o zaman ne varlıktan, ne var olandan; dolayısıyla ne sebepten ne de sebepliden söz edilebilir. Çünkü sebep ve sebepli kavramları, herhangi bir şekilde var olan şeylerde ifadesini bulur. Buna göre mutlak anlamda bir sebep bulunmadığı için bir şey kendi varlığının sebebi olamaz. Bu durumda, ‘bir şeyin kendi varlığının sebebi yine kendisidir’ diye iddia edilirse bu bir çelişki olur. Zira varlık ve var olan yoksa bir şeyin kendi varlığının sebebi olması imkânsızdır.”⁵¹

“Aynı sonuç, ‘Varlık yoktur, var olan vardır’ önermesi için de geçerlidir. Çünkü yokluk hiçbir şey değildir. (لانه ايضا اذ هو ليس لا شيء) Bu önerme dikkate alındığında bir şeyin varlığının sebebinin kendisi olmayacağı anlaşılmış olur.”⁵²

“...‘Varlık yoktur, var olan da yoktur ve varlık kendi varlığının sebebi, kendi varlığı da varlığının sebeplisidir’ önermesi mantık bakımından mümkün değildir. Çünkü bu takdirde, ‘O odur; o, o değildir’ gibi bir çelişki söz konusu olur. Öyleyse bir şeyin, kendi varlığı için sebep olması imkânsızdır. İşte bizim açıklığa kavuşturmak istediğimiz de bu idi.”⁵³ Bu kısımda el-Kindi’nin amacı varlığın, kendi varlığının sebebi olmayacağını argüman olarak ortaya koyarak açıklığa kavuşturmaktır. Onun varlık/ var olan arasında yaptığı ayrım zati olarak var olan ile varlık açısından var olanı birbirinden ayırmakta, bu da literatürde eys- leys-

⁵⁰ Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, s. 144

⁵¹ A.g.e, s. 144

⁵² A.g.e, s. 144

⁵³ A.g.e, s. 145

‘adem olarak varlıkları varlık/ yokluk kategorisi açısından sınıflandırmaya neden olmaktadır. Zati olarak var olmak aslında dış dünyada varlık bulmuş olmak demektir. Bu da felsefi literatürdeki zihinde varlık-dış dünyada varlık ayrımını ortaya çıkartmaktadır. Bu konu ilerleyen bölümde detaylandırılacaktır lakin eys, leys ve ‘adem açısından konuyu kısmen ortaya koymak gerekirse; eys filozoflar tarafından varlık ve var olan olarak kullanılmıştır. Nitekim el-Kindi’nin risalesinde de bunu görmüş olduk. Var olan anlamındaki eys, hem zihinde hem de dış dünyada varlık kazanmış ‘varlık’ demektir. Leys ise zihinde mevcut olan, fakat dış dünyada mevcut olmamasından dolayı zatı itibariyle var olmayan (leys)’tir. Bu risalede gözlemlediğimiz üzere el-Kindi, yokluk ifade etmek için leys kavramını kullanmış, fakat ‘adem kavramını kullanmayı tercih etmemiştir.

2.1.2. Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risalesi

“...O, varı yoktan yaratmıştır. O halde cisim olmayanlardan cisim yapma ve yokluktan varlığı çıkarma kudretine sahip bulunanın zaman içinde iş yapmaya ihtiyacı yoktur; çünkü o maddesiz yapmaya kadirdir. Öyleyse bir fiili yapmada maddeye muhtaç olmayan, zamana da muhtaç değildir. Fakat insanların fiilinin zamansız gerçekleşmesi mümkün değildir: ‘O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O’nun emri O’na ol demektir. O da hemen olur.’⁵⁴ Yani O sadece diler, dilemesiyle birlikte dilediği olur. O’nun şanı ve isimleri, kâfirlerin sandığından çok yücedir! Burada yokluğa hitap edilmiştir, çünkü bu söze muhatap olan Arapların dilinde mevcut olmayana (ليس) hitap etmek için kullanılan bir ifade tarzıdır.”⁵⁵

Bu kısımda el-Kindi yaratılış teorisi üzerinde durmuş, yoktan yaratmanın Allah’ın ‘Ol’ hitabıyla varlığa geldiğini belirtmiştir. Burada bahsi geçen yokluğun ‘adem lafzıyla ifade olunan varlığın zıddı olan yokluktan ziyade ‘leys’ olduğunu söylemekte yarar vardır. Yani leys mutlak yokluk değil eysten önceki mümkün yokluktur diyebiliriz.

Ayette belirtilen Allah’ın ‘Ol’ emri, el-Kindi tarafından mutlak yok olan bir hiçliğe sesleniş olarak algılanmamış, aksine yaratılışı açıklayan bu ayetten bahsederken el-Kindi önceki risalede kullandığı gibi yine ‘leys’ kavramını kullanmıştır. El-Kindi’nin yaratma konusundan bahsederken ‘adem lafzının yerine ‘leys’i tercih etmesi tesadüfi olmasa gerektir. Nitekim bilindiği kadarıyla el-Kindi, varlığın meydana gelişini Plotinusçu bir sudur

⁵⁴ 2/ Bakara: 117

⁵⁵ Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, s. 277

anlayışıyla açıklamak yerine, yoktan yaratmacı anlayışı benimseyen kelamcılarının görüşüne daha yakın durmuştur. Fakat onu kelamcılardan ayıran en önemli nokta, yaratılışla ilgili konulardan bahsederken kurguladığı kavramsal çerçevedir. Nitekim yoktan yaratmayı savunan kelamcılar ‘ademi bir yokluğu savunurken el-Kindi, yoksunluk manasına gelen leysi kullanır. Bu açıdan bakıldığında el-Kindi’nin kendinden önce yaşamış fikir adamlarının kavramsal perspektifini kullanmayıp kendine özgü, daha önce kullanılmamış kavramlar bularak literatüre eklemesi şaşılabilecek bir durum değil, aksine İslam felsefesi düşüncesinin doğuşunun temsidir.

2.1.3. Yakup b. İshak el- Kindi’nin “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Hakkındaki

Risalesi

“İnsan tabiatında bulunmayan bir şeyi (ما ليس في الطبع) onun tabiatına katmak mümkün değildir. Bozuluşa uğrayanın bozulmaması, şans ve şanssızlıktan sadece şansın var olması ve sürekli değişenin daima sabit kalması gibi yalnız bir kişiye değil herkese ait olan ortak hal ve huyların bize ait olmasını istersek, tabiatın kendinde var olmayanı istemiş oluruz. Hâlbuki tabiatta olmayanı isteyen kimse var olmayanı istemiş olur. Var olmayanı isteyen arzusunu gerçekleştiremez. İsteğini gerçekleştiremeyen kimse de mutsuz olur. Gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen kimse mutsuz, arzusu tam gerçekleşen ise mutlu olur.”⁵⁶

ان تكون ثابتة في كل حال فقد اردنا من الطبع ما ليس في الطبع و من اراد ما ليس في الطبع اراد ما ليس موجودا ومن اراد ما ليس موجودا عدم طلبته و العادم طلبته شقي فمن اراد الموقوتات و اراد ان تكون فنيته ومحبه منها شقي و من تمت له ارادته ف سعيد⁵⁷

“Üzüntüyü Yenmenin Çareleri” adlı risalesinde el-Kindi, leysi ‘tabiatında olmayan’ anlamı verecek şekilde cümleye olumsuzluk katmak amacıyla kullanmıştır. Arapça orijinalini de eklediğimiz kısımda ise el-Kindi hem ‘adem hem leys kavramlarını yokluk anlamında kullanmıştır. Yokluk anlamını vermek için iki farklı kavramın kullanılması bu kavramlar arasında ufak nüans farklılığının olabileceğini akıllara getirmektedir. Cümleleri bağlamları açısından düşünersek; ‘tabiatında var olmayanı isteyen’ ifadesinde el-Kindi ‘leys’ kavramını kullanırken, ‘var olmayan’ (اراد ما ليس موجودا عدم طلبته) derken ‘adem kavramını

⁵⁶ Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, s. 296

⁵⁷ *Bkz. Üstteki pasajın Arapça orijinali olup kavramların karşılıklarını daha iyi gösterebilmek için alıntı yapılmıştır.

kullanıp o şeyin var olmadığını ya da varlığa gelme ihtimalinin düşük olduğunu ifade eder. El-Kindi'nin 'adem kullanarak vermek istediği yokluk, varlığın zıddı olan yokluktur. 'Tabiatta var olmayan' ifadesiyle el-Kindi'nin vermek istediği anlam dış dünyada henüz mevcut olmayan fakat varlığa gelme imkânına sahip durumun kast edildiği leys kavramıdır.

Bu risalesinde el-Kindi, diğer risalelerinde gözlemlediğimizden farklı olarak 'adem kavramını kullanarak yokluklara kendi içinde sınıflama getirmiştir. Ona göre bir şeyin tabiatta, yani dış dünyada var olmaması, var olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Dış dünyada suret bulmamış tüm varlıklar zihinde mevcut olup, dış dünyada da gerekli varlık koşulları oluştuğunda ortaya çıkma ihtimaline sahiptirler. Zihinde var olan bu mevcutlar bir fail tarafından maddi, gai, suri sebeplerin oluşmasıyla birlikte varlığa gelebilirler. El-Kindi'nin, tabiatta var olmayan ile ifade ettiği yokluk, kesinlik oluşturan ya da var olma ihtimali bulunmayan bir yokluk olmayıp sadece dış dünyada olmayan bir yoksunluk (leysiyyet) durumudur. Yoksunluk da gerekli şartlar sağlandığında ortadan kalkabilen arızı bir durumdur. Zihinde mevcut olduğu halde dış dünyada vücut bulamamış varlıkların mutlak yok olarak adlandırılmayacağını bir örnekle açık hale getirebiliriz. Şöyle ki; bir mühendis bir ev yapımına başlamadan önce yapacağı evi önce zihninde tasarlar. Zihinde tasarlanan ev daha sonra inşa edilirken yararlanılması amacıyla, kâğıt kalem yardımıyla somut varlıklar dünyasına aktarılır. Mühendisin zihninde var olan ev suretinin, maddi neden olan kâğıt- kalem ve gai neden olan inşa edilirken kullanılması nedenlerinin birleşimiyle dış dünyada varlık bulur. Evin, dış dünyada varlık kazanmadan önce mühendisin zihninde var olması, evin mutlak olarak yok olmadığını gösterir. Zihinde olması nedeniyle mutlak yoklukla ifade edilemeyen bu yokluk leysiyyettir. Bu açıdan hem dış dünyada hem zihinde mevcut olan el-Kindi'ye göre eystir, fakat zihinde mevcut olup varlığa gelme ihtimalini bünyesinde barındırmasına rağmen dış dünyada mevcut olmayan varlıklar da leystir.

Diğer taraftan el-Kindi'nin kullandığı var olmayanı isteyen ifadesindeki 'var olmayan' 'adem kavramıyla ifade edilen bir yokluktur. Bu yokluk, yoksunluk ifade etmeyip, varlığa gelme ihtimali düşük olan mutlak bir yokluğu ifade eder. Sonuç olarak, el-Kindi, risalelerinde de gördüğümüz üzere eys kavramını 'var olan' anlamında, leys kavramını mevcut olmayan fakat varlığa gelme ihtimaline sahip varlıklar için kullanmakta ve 'adem kavramını varlığın zıddı yokluk veya varlığa gelme ihtimali olmayan yokluk olarak nadir de olsa kullanmıştır.

2.2. İbn Sina 'nın Eserlerindeki Eys-Leys-‘Adem Kavramlarının İncelenmesi

Bu kısımda İbn Sina'nın *en-Necat* ve *Metafizik* adlı eserlerinde geçen *eys*, *leys* ve 'adem kavramlarını bağlamlarıyla birlikte ele alacağız. Kavramların kullanım yerlerine göre aldıkları farklı anlamların araştırmamıza ışık tutacağı kanısıyla ilk pasajı incelememiz gerekirse: "...Zorunlu Varlık sayıca birdir. Zorunlu Varlığın dışındakilerin zatı dikkate alındığında varlıklarının mümkün olduğu ve dolayısıyla malul oldukları da açığa çıkmıştır. Malullüğün kaçınılmaz olarak zorunlu varlıkta son bulduğu da belirginleşmiştir. Öyleyse zatı gereği bir olan Bir ve zatı gereği mevcut olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından almaktadır. Onunla mevcut olmaktadır (*eys*) ve kendi zatında mevcut değildir (*leys*) . İşte bu, bir şeyin *ibda'* edilmiş (*mübda'*) olmasının yani varlığını başkasından almasının anlamıdır."⁵⁸ İbn Sina'nın eserinde ele aldığımız kısımda *eys-leys* kavramlarının Zorunlu/Mümkün varlık ayrımında ele alındığını görmekteyiz. Burada İbn Sina, Zorunlu varlığın kendi zatında bir ve ezeli olduğunu, diğer varlıkların varlıklarının bir illete bağlı olduğunu, bu nedenle Zorunlu dışındaki varlıklara mümkün dendiğini görmüş olduk. Mümkün varlıkların varlığı Zorunlu'ya bağlı olarak *eys*, kendi zatından varlık alamaması açısından *leys* olarak ifade edilmiştir.

"İlk İllet'e kıyasla bütün mevcutlar, *ibda'* edilmiştir. Onların, şeylerin cevherlerinden var edilmesi, onları var eden için kesinlikle yokluğun mümkün olduğu bir var etme değil aksine ebediyeti mümkün olan şeyde yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir. İşte bu, mutlak *ibda'*dır. Mutlak (mevcut) oldurma (*te'yis*) , herhangi bir (mevcut) oldurma değildir. Her şey, O Bir'den hudusa gelmiştir ve Bir de onların muhdisidir. Çünkü muhdes, 'önce yok iken sonra olandır'. Bu sonra, eğer zamansal ise o şeyin meydana gelmesiyle söz konusu öncelik ve bir yokluk onu öncelemiştir. Bu durumda bir şey, 'ondan önce' olmakla nitelenmişken şimdi değildir. Dolayısıyla bir şey hudusa gelmeye hazırlandığında, mutlaka ondan önce onun varlığıyla yok olan diğer bir şey vardır. O halde mutlak (mevcut) olmamadan (*leys*) hudusa getirme ki bu *ibda'*dır..."⁵⁹

Bu pasajda İbn Sina İlk İllet olarak nitelendirdiği Zorunlu varlığa kıyasla diğer varlıkların yaratılma durumlarını incelemiştir. Ona göre mutlak olarak yokluk yoktur ve bundan dolayı yoktan yaratmayı savunan kelimciler yokluğu ele alış açısından hata etmiştir. Dış dünyada mevcut olmaması (*leys*) dolayısıyla bazı varlıkların yok sayılabileceğini, fakat

⁵⁸ İbn Sina, *Metafizik 2.c*, terc. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005) s. 185

⁵⁹ A.g.e, s. 185

bunun zamansal öncelik-sonralık olarak nitelendirilmeyip zati düşünülmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde bir zaman diliminde yok olan varlıkların sonradan var edildiğini düşünmüş oluruz ki bu durumda mutlak yokluğun sonradan zamansal meydana gelişini açıklamakta zorlanırız. Ancak İbn Sina'nın yaratma teorisi, mutlak anlamda yokluğun önünü kapatan bir düşüncedir ve bu düşüncede yokluk (leys) varlığa gelmeden önceki haldir ve mümkün varlıklarda zati anlamda gerçekleşen bir hadisedir. İbn Sina'nın muhdes (ihdas edilen)'den kastı yok iken var olandır, fakat ona göre bu yokluk zamansal ve mutlak anlamda bir yokluk değil, aksine içinde var olma imkânını barındıran bir yokluktur. Zati olarak dış dünyada varlık bulamamış varlıklar, varlığa gelme koşulları sağlandığında varlığa gelirler.

Pasajın giriş kısmına bakıldığında İbn Sina'nın ibda'yı açıklarken İlk İllet ile kıyaslaması ve buna göre mümkün varlıkların yaratılmış olduğunu ifade etmesi yoktan varlık kazananların konumunu bizlere görünür kılar. Nitekim zati olarak düşünüldüğünde İlk İllet ya da Zorunlu Varlık olarak nitelendirilen varlık, O'nun varlığından sebep varlığa gelenlerle kıyaslandığında varlıksal açıdan önceliklidir. Bu pasajda yoktan yaratma konusunda kelamcılar ile felsefecilerin ayrım noktasının yokluğun mahiyeti olduğunu gördük. Aslında el-Kindi'nin risalelerini ele alırken 'O varı yoktan yaratmıştır'* ifadesiyle başlayan bir pasajda da gözlemlediğimiz üzere yoktan yaratma hiçbir şeyden mi yoksa mevcut ezeli bir maddeden mi yaratıldığı sorusunu akla getirmiştir.⁶⁰ Adı geçen yokluğa şey denilip denilemeyeceği 'madum şey midir?' şeklinde ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Yaratma metafiziğini ele aldığımız kısımda daha ayrıntılı şekilde ele alacağımız için burada konumuz dâhilinde toplamak gerekirse; âlemin yoktan yaratıldığını düşünenler madumun bir şey olmadığını iddia edip, yokluğa da mutlak bir mahiyet kazandırırılar. Onlara göre yokluk, hiçlik şeklinde ifadesini bulan 'ademdir. Alemin ezeli bir maddeden yaratıldığını düşünenler için ise mutlak anlamda yokluktan bahsedilemez. Onlara göre bu ezeli madde kimi zaman şekilsiz madde olarak ifadesini bulan heyula (Aristoteles ve Eflatun'da), İslam filozoflarınca imkândır.⁶¹ Burada bahsedilen yokluk mutlak yokluk olmayıp zati olarak dış dünyada mevcut olmamaktan kaynaklı yoksunluk olan leystir.

“...şeylerden bir şey, zatı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zatı var olduğu müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise

* Bkz. Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, s. 277

⁶⁰ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 274.

⁶¹ Tuncay Akgün, “Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6: 11 (2012), s. 86

malulünün varlığı da sürekli. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü bir şey için mutlak yokluğu reddetmekte ve bir şeye tam varlığı vermektedir. İşte bu, filozofların ibda' dedikleri şeydir. İbda', 'bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (teyis)' Çünkü malul kendinde olmazdır ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Şu halde her malul, "zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra olmadır"⁶² İbn Sina'dan alıntılanmış bu kısımda yine ibda' kavramı leysi açıklarken kullanılmış ve mutlak olarak var olmazdan önceki hal kastedilmiştir. Fakat bu kısımda İbn Sina'nın illet kavramını kullandığını görmekteyiz. Nitekim üstteki pasajın başında da gördüğümüz illet kavramını ele almak gibi bir zorunluluk konunun daha iyi anlaşılabilmesi için hasıl olmuştur.

İslam filozofları genellikle illet kavramını sebep anlamı verecek şekilde kullanmışlardır.⁶³ İsim olarak ise hastalık ya da girdiği yerin özelliğini o yerin seçimine bağlı olmaksızın değiştiren şey 'arız' şeklinde kullanılır. ⁶⁴ İbn Sina'ya göre ise illet; fail ve hareketin ilkesidir. Sandalye için marangoz, çocuk için ise baba illettir. Ayrıca maddeye ve şeyin, mahiyetinin kabulü için ihtiyaç duyduğu şey de illettir. Oluşmuş olan her şeyin suretine de illet denir. Suret, maddeye bitişmezse oluşum gerçekleşmez. Gaye ve bir şeyin o şey olması kendisi nedeniyle olan şeye de illet denir.⁶⁵ İbn Sina illeti tanımladığı bu kısımda Aristoteles'den de aşına olduğumuz varlığın meydana gelebilmesi için gerekli olan dört neden ilkesinden bahseder. İlet, burada varlığı meydana getiren sebepler olarak ele alınmıştır.

Diğer taraftan illet, doktorun iyileşmenin illeti (sebebi) olması gibi zatı itibarıyla illet olabildiği gibi arızı bir illet (dolaylı sebebi) de olabilir. ⁶⁶ Duvarın yıkılmasının nedeni doğrudan birinin sert bir cisimle vurması olabildiği gibi, duvarı ayakta tutan desteğin çekilmesiyle duvarın dolaylı etkiler sebebiyle yıkılması da olabilir. Bahsi geçen dolaylı etkiler arızı sebepleri oluşturur.

İlet konusunu ele alırken illet-malül ilişkisinden bahsetmememiz olası değildir. Nedensellik kavramıyla ilişkilendirilen illet-malul kavramsalı, her şeyin bir sebebi olduğunu

⁶² İbn Sina, *Metafizik 2.cilt*, s. 37

⁶³ Nuri Adıgüzel, "İslam Felsefesinde 'İlet' Kavramı" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6: 2 (2002) s.158

⁶⁴ A.g.e, s. 159

⁶⁵ İbn Sina en- Necat, s. 89

⁶⁶ A.g.e, s. 212

ve belli sebeplerin belli sonuçları doğuracağı ile özdeşleştirilmiş felsefî bir ilkedir. İlet ile malul arasında zaman bakımından olmasa da zati açıdan peşpeşelik vardır.⁶⁷ Bir hastalık için doktorun yaptığı tedavi, farklı hastalarda da aynı durum için aynı sonucu doğurur. İlet-malulün (Sebeup ile sebepli) zati olarak ard arda olması, İbn Sina'nın Tanrı için İlk İlet kullanımını daha anlaşılır hale getirir. Çünkü İbn Sina'ya göre İlk İlet olan Tanrı, sebeplerin sebebi ve varlığın kaynağıdır. Diğer illetler İlk İlet'in varlığından zati olarak sonra gelir. Nitekim zati olarak da eşit olduğunu iddia edersek İlk İlet'in ilk olmasının anlamı kalmaz. Ayrıca ona göre malulün varlığı, sebebin varlığına bağlıdır, yani sebep (illet) yoksa malul (sebepli) de yoktur. Sebeup varlıkta öncedir ve sebepliye varlık verir. Bu görüşüyle İbn Sina'nın Aristoteles'in etkisinde kaldığından bahsetmemiz mümkündür.⁶⁸ İbn Sina'dan alıntıladığımız kısımda onun da belirttiği gibi bir şey, diğer şeyin varlığının sürekli sebebiyse zati var olduğu sürece sebebi olmaya da devam eder, bu da malulün varlığını sürekli hale getirir. Bu durumda mutlak yokluğun olma ihtimali ortadan kalkar. İlk İlet sebebiyle varlıklar zati olarak yok olanlar (leys), dış dünyada mevcut (eys) olurlar.

“Ademi önerme, yüklemi karşılıklı olanların en değersiz olanıdır. Bu meşhur olana göre böyledir. Şu sözün gibi: ‘Zeyd zalimdir’ ya da ‘hava kararmıştır’ Araştırıldığında ise bu, onun yüklemine bir şey veya onun türü ya da onun cinsi için varolma özelliği bulunan bir şeyin yokluğuna delalet ettiği görülür.”⁶⁹ İbn Sina ademi önerme şeklinde kullandığı ifadesinde var olma özelliği olduğu halde var olmayanlar için ‘yok’ şeklinde ifade olunan önermelerden bahsetmiştir. İbn Sina'nın ‘adem kavramını kullanmayı tercih etmediğini daha önceki açıklamalarımızda belirtmiştir. Fakat burada İbn Sina'ya ait bir eserde önermeden bahsederken ‘adem kavramını kullandığını görmekteyiz. Bu kısımda kullanılan ‘adem mantıksal açıdan yokluğu ifade etmek için kullanılmakta olup, ontolojik anlamda bir yokluk içermemektedir. Yaratma ve alemin meydana gelişi gibi konularda, mümkün varlıkların meydana gelişi söz konusu olduğunda İbn Sina'nın ‘adem kavramını kullanmama hassasiyeti bu kavramın literatüründen büsbütün silinmesi anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Sina'nın yaratılma ile ilgili konularda ‘adem kavramı yerine leysi kullanması evrenin ezeli varlığına zarar vermemek içindir. El-Kindi başta olmak üzere bazı filozofların yokluğu ifade etmek için ‘adem yerine leys kullanarak kelamcılardan literatür olarak ayrılımlarının altında yatan etmen, alemin ezeliliğini ve mutlak yokluğun imkânsızlığını savunuyor olmalarıydı.

⁶⁷ Nuri Adigüzel, “İslam Felsefesinde ‘İlet’ Kavramı” ss. 159, 160

⁶⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985) s. 112.

⁶⁹ İbn Sina, *en- Necat Felsefenin Temel Konuları*, terc. Kübra Şenel (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018) s. 33

Dolayısıyla buradaki ademi önerme, olma özelliği olmasına rağmen mantıksal açıdan ya da zati olarak olması imkânsız ifade eder.

“Yokken var olan her şeyin, içerisinde var olduğu kendisi için konulmuş olan bir maddesi veya kendisinde ya da kendisiyle birlikte bulunan bir maddesi olması gerekir. Bu doğal varlıklarda algılanıp görülebilen bir şeydir. Kendisinden önce bir yokluğun olması gerekir, çünkü kendisinden önce bir yokluk bulunmayan şey ezelidir. Suretin maddede hemen ortaya çıkması gerekir, aksi takdirde madde daha önce olduğu gibi olup bir oluş da meydana gelmez. Var olan doğal şeylere bitişik olan ilkeler üç tanedir: suret, madde ve yokluk. Yokluğun (‘ademin) oluşu bir ilkedir, çünkü onun var olan olması açısından var olan için olması ve bir var olandan olması kaçınılmazdır. O ilineksel bir ilkedir. Çünkü var olan onun varlığı ile değil onun ortadan kalkmasıyla meydana gelir. Suretin varlıktaki payı ise maddeninkinden fazladır. Çünkü suret maddenin varlık veren illetidir, ondan sonra heyula gelir ve varlığı suretle birlikte olur. Yokluğa gelince o zatiyla mutlak olarak var olan da değildir, yok olan (madum) da değildir. Bilakis o, bilkuvve olarak var olan zatın ortadan kalkmasıdır.”⁷⁰

İbn Sina’nın varlık-yokluk ilişkisiyle ve ‘adem kavramının kullanım yeriyle ilgili bu ifadeleri bizim için önem arz etmektedir. Burada İbn Sina var olan şeylere bitişik olarak üç ilkeyi görmektedir ki bunlar suret, madde ve yokluktur. Yok iken var olan her şeyin aslında, yaratılışı itibariyle var olduğu fakat varlığa yokluk iliştiğinde yok olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. ‘Adem olarak ifade edilen yokluk varlığın ortadan kalkmasıyla oluşmuştur ve ilineksel bir ilkedir. Nitekim İbn Sina’nın yaratılış teorisini düşündüğümüzde mutlak yokluğun kabul edilmemesi, sudur teorisinin esas alınması ve her şeyin vardan var olması nedeniyle mantıklıdır.

İbn Sina’ya göre var olma ihtimali olan (varlığa) maddeye suret ilişmelidir ki varlık kazanabilsin. Varlığın meydana gelmesi açısından madde ve suret ona bitişik olan ilkelerdir. Yokluk ise varlığın meydana gelmesi için değil, varlığın ortadan kalkması için ön koşuldur. Yani var olana yokluk iliştiği takdirde yokluk meydana gelir ve o zatiyla mutlak olarak var da değildir, madum da değildir. ‘Adem olarak ifade edilen bu yokluk bir zaman diliminde ortadan kalkan bir durum olmayıp zati olarak mevcut olmama ve meydana gelmeyecek olma durumudur. Yokluğun, yok oluşunun mekanı da yoktur. İbn Sina’nın deyimiyle yündeki

⁷⁰ İbn Sina, *en- Necat*, s. 106

yokluk kılıcın oluşumunun ilkesi olamaz.⁷¹ Yani yünün oluşumunun ilkesinin, kılıcın oluşumunun ilkesiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Bu durumda varlıkları birbirinin ilkesi ya da ön koşulu olamaz. Pasajda geçen ‘adem kavramıyla ifade edilen yokluk, mutlak olan yokluktur. Varlığın ortadan kalkmasıyla meydana gelen yokluk, yündeki yokluğun kılıcın oluşumunun ilkesi olmaması gibi bir yokluktur. İbn Sina’nın başlangıçta bahsettiği yokluk ise leys anlamında kullanılan yokluktur. Çünkü tercüme edilirken başlangıçta bahsi geçen yok ifadeleri için adem kavramı kullanılmayıp ilke olarak bahsedilen yokluğa ‘adem kavramının kullanılması da tesadüf olmasa gerektir. Var olanların kendinden önce yokluğunun olmasından kastedilen yokluk da leysiyyet kavramında karşılığını bulan yoksunluktur. Bu yoksunluk durumu kendisinden sonra eys (var olan)’i meydana getirir. Ele alınan kısım dikkatle incelendiğinde ve İbn Sina’nın felsefesi genel hatlarıyla bilindiğinde bu kavramsal farklılığın olağan olabileceği anlaşılabacaktır.

“Durağanlık bir şeyde var olma özelliği bulunan suretin olmamasıdır. Bu tür bir yokluğun varlıktan bir resim vermesi doğru olur. Çünkü mutlak anlamda yok olan şey (madum) mutlak anlamda var değildir. Onun için de başka bir yerde kesinlikle bir varlığı bulunmaz. Kendisinde hareket olmayan cisim, bilkuvve hareketlidir. Kendisinde bulunan bu özellikten dolayı cismi başkasından farklı kılan bu niteliği olmasaydı, bu onun zatına ait olurdu. Eğer zatına ait olsaydı ondan ayrılmazdı, ancak o hareket ettiğinde ondan ayrılırdı. O halde bu niteliğin bir anlamı vardır. Hareket etme özelliği bulunanın hareketinin olmaması cismin kendisinin dışında, kendinde bir kavramdır. Yokluk (‘adem) kendi zatı dışında bir şeyle nitelenmeye ihtiyaç duymayan bir şeydir. O varlığına ve imkânına herhangi bir şey eklenmeyendir. Tıpkı insanda iki boynuzun olmayışı gibi, o hem akılda hem de sözde olumsuzlamadır.”⁷² Yukarıda alıntıladığımızla aynı eserden yaptığımız bu alıntımızda da ‘adem kavramı ele alınarak yokluk manası verilmiştir. Burada bahsedilen yokluk imkânsız (mümteni) şeklinde ifade edebileceğimiz tarzda bir yokluktur. Dolayısıyla ‘adem kendisine varlık eklenmeyen zihinde ve dış dünyada karşılığı olmayan bir yokluktur. Suretin yokluğu oluşma ihtimali olan bir varlığın meydana gelmemesi anlamında leysiyyeti ifade eder. İbn Sina tarafından sureti olmaması nedeniyle varlığa gelememiş olan, mutlak anlamda yok olup varlığa gelme ihtimali olmayan ile aynı anlamda kullanılmamıştır. ‘Adem kökünden türemiş olan madum ile İbn Sina’nın ifade ettiği yokluk da kesinlikle varlığı bulunmayan anlamındadır. Nitekim bu kısımda ‘adem kavramı da kullanılarak önceki pasajda kullanıldığı

⁷¹İbn Sina, *en- Necat*, s. 106

⁷² A.g.e, s. 112

gibi bir ilke olarak görülmüştür. ‘Adem ifadesinde karşılığını bulan yokluk, zatı dışında başka şeylerle nitelendirilmeye ihtiyaç duymayan ve içerisinde varlık imkânı barındırmayan bir yokluktur. İbn Sina’nın verdiği mantıki ve lafzi olumsuzlamayı içeren insanda iki boynuzun olması ihtimaline dair olumsuzlamayı içeren kısım İbn Sina’nın yokluğa ve ‘adem kavramına bakışını daha da net hale getirmiştir.

İbn Sina’nın yokluğu mutlak şekilde olumsuzlayan bir dil kullanması, onun felsefesini daha iyi anlamamızı sağlar. Nitekim İbn Sina’ya göre yokluk bilginin konusu olamaz. Yokluk hakkında konuşulamaz. Çünkü yokluk olarak ithaf edilen şeyin sureti, maddesi ve varlığa gelmek için gerekli olan gayesi olmadığı için dış dünyada kendine varlık bulamamıştır. Yokluk (‘adem) hakkında konuşulamaz, fakat varlık imkânı olan yokluk (leys) hakkında Tanrı’nın bilgisi dahilinde konuşmak mümkündür. Çünkü Tanrı’nın bilgisi, leysiyet durumunda yok olanların var olması için ön koşuldur. İnsanın varlıklara dair bilgisi iktisabi olup, varlık var olduğunda (eys) meydana gelir. Fakat Tanrı’nın bilgisi, bilinenleri var eden, fiili bir bilgidir ve var olan her şey Tanrı tarafından bilinmesi ile var olmuştur. Kendine arızı olarak yokluk (leys) ilişip var olma ihtimali olanların var oluşunun (eys) nedeni Tanrı tarafından bilinmektedir.

Sonuç olarak İbn Sina’ya göre var olma ihtimali olan varlık söz konusu olduğunda mutlak anlamda yokluktan bahsedilmez. Yoktan yaratmadan bahsederken yokluğun anlamsızlığını bolca vurgulayan İbn Sina, olması imkânsız veya mantıki açıdan ihtimal dahilinde olmayan durumlar için, insanların iki boynuzunun olmayışı gibi, ‘adem kavramını kullanır. Fakat bu kullanımın gayet sınırlı olduğu İbn Sina’nın eserleri incelendiğinde görülecektir. Çünkü İbn Sina, yokluğun bilginin konusunu oluşturmadığını düşünerek yokluk felsefesinin derinliğine inmemiş, aksine yokluğun bilginin konusunu oluşturmadığını ifade ederek yetinmiştir.

2.3. İbn Rüşd’ün Eserlerindeki Eys-Leys-‘Adem Kavramlarının İncelenmesi

“Oluşun olmuş bitmiş şeyden değil, oluşacak şeyden olduğunu zikredince bunun için delil getirmeye başladı ve dedi ki: ‘şöyle ki varlık/vücut ve yokluk/’adem arasında oluşun bulunması gibi aynı şekilde oluşan da daima mevcut ve madum arasında bulunur.’ Bu sözleriyle şunu kastetmektedir: Oluşu bitmiş bilfiil mevcut, hakikatte yokluğa tekabül ettiğinden ve yokluktan da hiçbir oluş mümkün olmadığından yani yokluğun oluşan olması mümkün olmadığından ve de oluşu bitmiş olanın oluşmaktaki şey olması mümkün olmadığından oluş;

oluşandan yani oluş yolundaki şeyden meydana gelmekteyse bu durumda oluşanın varlığının yokluk ve bilfiil varlık arasında bir vasat olması zorunludur. İşte o oluş yolundaki mevcut ve oluşandır.”⁷³

Aristoteles şarihi olarak bildiğimiz İbn Rüşd, ‘*Metafizik*’ adlı eserinde varlık ve yokluk üzerine Aristoteles’in söylediği sözlere kendi yorumunu da katarak daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Alıntıladığımız pasajda oluşun, oluşacak şeyden ibaret olduğunu; ‘adem ile vücut arasında üçüncü bir ihtimalin de oluşan varlık olduğunu ifade edebiliriz. Oluşan varlıktan kasıt, kendisine ne yok ne de var diyebildiğimiz varlık durumudur. Leysiyyet olarak ifade edebildiğimiz varlığın var olmasından önceki durumu, yokluktan farklı bir durumdur. Varlığa gelmesi mümkün olan şey oluş yolundaki varlıktır ve bu, bilfiil varlık ile yokluk arasındadır. Ayrıca İbn Sina felsefesindeki gibi İbn Rüşd’e göre de yokluktan hiçbir oluş meydana gelmez. Yani İbn Rüşd de mutlak yokluğu ve mutlak yokluktan yaratılmayı mümkün görmez. Bu düşüncesini yukarıdaki pasajdan anlamaktayız. Aristoteles şarihi olan İbn Rüşd, onun vücut ve ‘adem arasında oluşun bulunması fikrini beyan ederek oluşmakta olan için varlık ve yokluk dışında ayrı bir alan açar. Bu da aklımıza el-Kindi’nin eys, leys ve ‘adem kavramlarını İslam felsefesine eklemesindeki hassasiyetini getirir. Eysi varlık anlamında kullanan el-Kindi, yokluk için ise leys kavramını kullanmaktaydı. ‘Adem kavramını mutlak yokluk ifade etmesi dolayısıyla tercih etmeyen el-Kindi, kendinden sonra gelen filozoflara örneklik teşkil edecek kavramsal çerçeve sunmuştur. İbn Sina da el-Kindi’nin kullandığı kavramsal çerçeveyi kullanmayı tercih etmekle birlikte az da olsa ‘adem kavramını kullanmış, fakat bu kavramı ontolojik perspektifte değil, mantıki imkânsızlığı açıklamak için kullanmayı uygun bulmuştur.

Aristoteles ve İbn Rüşd varlık-mevcut kavramı ile ‘adem kavramını kullanıp oluşma durumundaki varlıklar için mutlak anlamda ne var ne yok denilebileceğini ifade etmişlerdir. Leys ve eys kavramlarını kullanmayan İbn Rüşd, kelamcılarının kullandığı kavramsal çerçeveyi takip ettirmesi dikkat çekicidir. Kavramsal olarak ne kadar kelamcılara benzer olduğunu iddia etsek de ele aldığımız pasajda da görüldüğü üzere felsefe olarak İbn Sina’nın yolundan gitmektedir. Hatta İbn Rüşd her ne kadar leys olarak ifade etmese de, olmamasına rağmen yok denilemeyen oluşmakta olan şeyler, el-Kindi’nin ve İbn Sina’nın leys olarak ifade ettiği varlık grubudur.

⁷³ İbn Rüşd *Metafizik* 1.c. terc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016) s.74

“Aristoteles dedi ki: ‘Zira zıtlardan biri ‘ademdir/yokluktur ve ‘adem cevherin dışında değildir.’ Bu sözüyle şunu kasteder: Bunun sebebi zıtlardan biri öteki zıddın yokluğudur. Bu, cevherin mukabili olan yokluğun altında varlığın mukabili olması nedeniyle değildir.”⁷⁴ Burada ‘adem, yokluk olarak kullanılmış ve yokluğun cevherin özünden ayrı olmadığı vurgulanmıştır. İbn Rüşd’e göre varlık ile ‘adem (yokluk) birbirinin zıddıdır, fakat yokluğun ortaya çıkışı varlığın yok oluşuyla mümkün olmuştur. Bu pasajda İbn Rüşd oluştan bahsetmemiştir. Varlık ve yokluktan bahsedip, bunların iki kutuplu cevher olduğuna dikkat çekmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz açıklamanın doğruluğunu da bu pasajda birkez daha görmekteyiz.

“Aristoteles daha sonra der ki: ‘Adem sınırlı bir cinsin olumsuzudur’ Bu sözüyle şunu kasteder: Bu ‘ademin/yokluğun cevherdeki ‘ademe, kendisi için olduğu şeyle birlikte varlığının imkânsızlığı hususunda denk olmayışının sebebi şudur: Bu adem, özel bir cinse özgü özel bir olumsuzlamadır tıpkı cevherin ademdeki hali gibi”⁷⁵

Bu kısımda ‘ademin bazı varlık türlerine olumsuz anlam katmak amacıyla kullanıldığını söyleyebiliriz. Esasen İbn Rüşd’den alıntılarımız bütün kısımlarda ortak olarak söylememiz gerekirse ‘adem kavramı yokluk olarak kullanılmış olmakla birlikte İbn Sina’da kullanıldığı gibi mümteni yokluk yani varlığa gelmesi mümkün olmayan varlık gibi bir anlamda kullanılmamıştır. Fakat ilk paragrafta ‘adem ve vücud arasında üçüncü ihtimalin olduğunu bizlere hissettirecek ifadeleri İbn Sina ve el-Kindi’ye kısmen de olsa benzetmektedir. İbn Rüşd’ün oluşan varlık düşüncesi eysten önce leys şeklinde ifade edilen yokluğun gelmesi fikriyle paralellik arz etmektedir.

İbn Rüşd’ün, ele aldığımız varlık-yoklukla ilintili pasajlardaki yokluğa bakışını daha iyi anlamak için onun *Tehafüt’üt Tehafüt* adlı Gazali’nin *Tehafüt*’üne cevaben yazdığı eserindeki alemin kıdemi mevzusuna bakmamız yerinde olacaktır. Gazali’ye göre filozoflar, alemin öncesiz ve sonrasız olduğunu düşünürler ve bu iddialarını dört temele dayandırır. Alemin öncesiz ve sonrasız olmasına yönelik iddia, İbn Rüşd tarafından kabul edilen haklı bir söylemdir. İlk temellendirme nedensellik ile ilgilidir. İkinci temellendirme Gazali’ye göre alem yok olunca, yokluğunun varlığından sonra gelmesiyle ilgilidir ve İbn Rüşd tarafından bu iddia da kabul edilir. Üçüncü temellendirme yöntemlerine dair söylemlerini İbn Rüşd kabul etmez.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Metafizik* 1.c. s. 722.

⁷⁵ A.g.e, s. 722.

Şöyle ki, İbn Rüşd'e göre var olma imkânı kesintiye uğramaz, aynı şekilde mümkün varlığının imkâna uygun olarak bulunması mümkündür. İbn Rüşd'e göre ise bu iddia hem geçmiş hem gelecek için uygun değildir. Çünkü geçmişte ve gelecekte öncesiz ve sonrasızlığı kabul etmek bizi 'dehr'i kabul etmeye zorlar, fakat dehr İbn Rüşd'e göre anlamsızdır. Ona göre zaman imkân haline, imkân hali de hareketli varlığa bitişik olduğuna göre hareketli varlığın da öncesi yoktur.⁷⁶ İbn Rüşd'ün, zamanın başlangıcını hareketten başlatması Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici fikrini akıllara getirmektedir ki, bir Aristoteles şarihi olan İbn Rüşd'ün felsefesine Aristoteles etkisinin yansıması şaşırtıcı değildir. Alemin kıdemi mevzusunda İbn Rüşd ve Gazali'nin görüşlerine detaylı bir şekilde yer verilip Gazali'nin İbn Rüşd nezdinde filozofları küfürle itham ettiği konuların açıklaması yoluna gideceğiz. Bu kısımda İbn Rüşd'ün varlık ve yokluk ('adem) kavramları hangi bağlamda kullandıklarını ve İbn Rüşd'ün alemin ezeli oluşu hakkında getirdiği açıklamayı kısaca görmüş olduk.

2.4. Kemalpaşazade'nin “Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair

Risâlesinin İncelenmesi”

15.yy. Osmanlı dönemi tarihçi ve felsefecisi olan Kemalpaşazade'nin kullandığı eys ve leys kavramları, İlk kez el-Kindi (9.yy.) tarafından kullanılmıştır. Nitekim onun eserleriyle ilgili incelememizde bunu net bir şekilde görme fırsatımız olmuştu. El-Kindi'den sonra bu kavramlar en yoğun şekilde İbn Sina (11.yy.) tarafından kullanılmıştı. İbn Rüşd (12.yy.)'de ise kavramsal çerçeve değişmeye başlayarak varlık-yokluk ('adem) kavramları kullanılmaya başlanmıştır. Kavramsal çerçeve değişmiş olsa da İbn Rüşd yokluğu kastederken mutlak bir yokluk ifade etmeyerek aksine oluş yolundaki bir yokluktan bahseder, bu ifade ise akıllara leysiyyeti getirir. El-Kindi ve İbn Sina'nın kullandığı haliyle eys ve leys kavramları, Kemalpaşazade'nin risalesi vasıtasıyla tekrardan kullanılmaya başlamıştır. “Hamd, âlemi “leys”in ve yokluğun ('adem) karanlığından “eys”in ve varlığın aydınlığına çıkaran, zorunlulukta tek, öncesizlikte eşsiz olan Allah'a...”⁷⁷ şeklinde Kemalpaşazade'nin ifadesiyle başlayan risale, kavramların bağlamları içerisinde incelenmesi açısından büyük öneme sahiptir. Kemalpaşazade başlangıç kısmından da anlaşılacağı üzere leys ile yokluğu aynı

⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt et- Tehafüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (Samsun: Ondokuz Mayıs Yayınları, 1986) ss. 65-66.

⁷⁷ Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27: (2012), s. 112

görmeyip leys dedikten sonra ‘adem kavramı kullanarak mutlak yokluğu ifade etmeye çalışmıştır. Leys ise onun literatüründe varlıktan önceki hal olup risalenin sonunda daha da belirgin şekilde anlaşılacaktır. El-Kindi’nin risalelerinde kullanılmayan ‘adem kavramı İbn Sina’da mantıki olanaksızlığı ifade etmek için kullanılmıştı. İbn Sina varlık için eys kavramını kullanmayı tercih etmiş, leys kavramını ise varlık imkânı olup, zati olarak dış dünyada mevcut olmayan varlıkların varlıklarından önce içinde bulundukları yoksunluk durumunu ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanıma bakıldığında Kemalpaşazade’nin İbn Sina’yı kavramsal açıdan örnek almış olabileceğini söyleyebiliriz.

“Bil ki hikmet ehli, kitaplarında mâhiyetin asıl derecesinde ve varlık ve yokluğa açık olduğu mertebede varlık ve yokluktan uzak olması durumuna, ‘sırf nefiy ve tam olumsuzlama’ olması bakımından “leysiyyet” adını vermişlerdir. Yine onlar bunun, mâhiyetin, başkasından elde etmediği zâtî bir durum olduğuna işaret ederek şöyle demişlerdir: “Mümkün, zâtî bakımından ‘leys’tir, illeti bakımından ‘eys’tir”.⁷⁸ Burada Kemalpaşazade’nin leysiyyet mertebesindeki varlıklardan bahsettiğini görmekteyiz. Leysiyyet kavramı Arapça’da olmayan, dış dünyada varlığı bulunmayan varlıklar için kullanılır. Bir ifadeyi değillemek şeklinde kullanımı olup felsefi literatürde de kullanımı pek farklılık arz etmemektedir. Kemalpaşazade’nin varlıklar kategorisi açısından ifade ettiği ‘leys-leysiyyet’ ifadesi mümkün varlıklar için yani arizi olarak yok olup var olmak iliştiğinde varlık kategorisine erişebilen şeyler için kullanılmaktadır. İbn Sina felsefesindeki leysiyyet de Kemalpaşazade’nin kullandığı gibi zihinde varlığı olması açısından var olup, dış dünyada karşılığı olmayan varlık için kullanılır. Leys ile ifade edilen yokluk varlığa gelme imkân ve ihtimalini içerisinde varındırır. İbn Sina ile ilgili bölümde de belirttiğimiz gibi zihinde mevcut olup dış dünyada olmayan varlıklar mutlak yoklukla nitelendirilemez. Marangozun masayı yapmadan önce zihninde masanın belirmesi örneğinde olduğu gibi varlığa ait suretin zihinde belirdikten sonra dış dünyaya bunun yansıtılması mümkün olur. Marangozun zihnindeki masanın dış dünyada olmaması bir yoksunluk (leysiyyet)’tir. Yoksunluk ise mutlak anlamda olmamaklığı gerektirmez. Ayrıca bu kısımda Kemalpaşazade’nin varlık-mahiyet ayrımına girdiğini görmekteyiz fakat bu mevzuya bir sonraki bölümde geçmeyi uygun görmekteyiz.

“Zâtî hudûstaki varlık ile öncelenmişlik, yokluk (‘adem) ile öncelenmişlik değildir. Şeyh [İbn Sînâ] eş-Şifâ’da şöyle dedi: ‘Nedenli, kendisi bakımından leystir, nedeni

⁷⁸ Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si” s. 114

bakımından eystir. Bir şey için kendisi bakımından olan, zihinde, başkası bakımından olandan zaman bakımından değil de zât bakımından daha önce gelir. Öyleyse her nedenli, zât bakımından sonralık ile leysten sonra gelen eystir.”⁷⁹ Kemalpaşazade zati hudustaki öncelenmişlik ile yokluk ile öncelenmişlik arasında ayırım yapmakta ve İbn Sina’nın nedenlinin kendisi bakımından leys, nedeni açısından eys olduğu tezini aktarmaktadır. İbn Sina’nın eserlerinden alıntı yaptığımız kısımda onun görüşlerini daha detaylı görmüştük. Nitekim İbn Sina’nın Yaratıcı için İlk Neden ifadesini kullanması; yaratılışı, Yaratıcının varlığını vb. birçok metafizik mevzuyu nedenlilik açısından ele almasından da bildiğimiz üzere eysin oluşum nedeni açısından ‘eys’ (var) olduğu, dış dünyada olmaması açısından ‘leys’ (henüz varlığa gelmemiş) olduğunu ifade etmektedir. İbn Sina’nın varlığın eys-leys arasındaki ilişkiliğinin zaman bakımından olmayıp, zat bakımından olması üzerine kurulu olduğunu da eklememizde yarar vardır. Kemalpaşazade’nin, İbn Sina’nın görüşlerini aktararak zati öncelik-sonralığa vurgu yapması Kemalpaşazade’nin İbn Sina’dan etkilendiğine dair yukarıdaki görüşümüzü destekler niteliktedir.

“Açık bir zihin şuna hükmeder: Mümkün, kendinde mevcut olmadığından varlığı başkasından alır; çünkü eğer zâtından varlığı olsaydı varlığı başkasından alması mümkün olmazdı, aksi halde varken bir daha var olurdu. Dolayısıyla başkasından alınan varlık, mümkünün kendisinde bulunan var olmamaklık (lâ-vücûd) ile nedenlenmiştir. Böylece leysin, zât bakımından eysten önce geldiği ortaya çıkmıştır.”⁸⁰ Son kısımda Kemalpaşazade risalesini leysin eysten zati olarak önce geldiğini mantıksal şekilde temellendirerek bitirmiştir. Zorunlu-mümkün varlık ayırımının varlıklar arasında ortaya çıkışının mantıki gerekliliğinin anlaşılması üzerine kurguladığı argümanı eys, leys ve ‘adem kavramlarının anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır. Mümkün varlığın başlangıçta yani eys olmadan önce leys olup, leys iken Zorunlu varlık vasıtasıyla varlık kazanıp eys olarak varlık kategorisine çıktığını söyleyebiliriz. Burada leysin zat bakımından eysten önce olması demek, varlıkların ontolojik öncelik-sonralığına tekabül eder. İbn Sina felsefesinde bolca gördüğümüz zamansal ve zati öncelik-sonralık arasındaki ayırım, Kemalpaşazade’nin risalesinde de karşımıza çıkmaktadır. Kemalpaşazade’ye göre de varlıkların meydana gelmeden önceki durumlarında zamansal bir yokluktan bahsedilemez. Yani bir zaman diliminde yok olan bir şeyin daha sonra varlığa gelmesi mümkün değildir, çünkü mutlak yok olanın varlığa çıkması mümkün değildir.

⁷⁹ A.g.m, s.114.

⁸⁰ Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si” s. 116

Nitekim İbn Sina felsefesinde mutlak yokluk diye bir durum da yoktur ve her şey vardan var olmuştur. Bu açıdan düşünüldüğünde zamansal yokluk mümkün görünmeyip Kemalpaşazade'nin de ifade ettiği gibi zati yokluk mevcuttur, bu da varlık ihtimali olan leystir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK-YOKLUK MEVZUSUNUN İLİNTİLİ OLDUĞU KONULARIN İNCELENMESİ

Bu bölümde eys, leys ve ‘adem kavramlarını inceleme ihtiyacı duymamızın sebebi, ilintili konuların ele alınmasıyla daha da anlaşılacak olmasını amaçlamamızdır. Varlık-yokluk tartışmasının çıkışında, filozoflar ve kelamcılar arasında varlık-mahiyet ayrımı, yaratma metafiziğinde görüş ayrılıklarının oluşması (sudur-hudus), zorunlu-mümkün-imbânsız varlık anlayışları, dış dünyada/zihinde varlık anlayışları, alemin ezeliliği vb. birçok konuda farklılıkların oluşmasının nedenini yokluğun mahiyetinin oluşturduğunu göreceğiz. Nitekim leys ile ‘adem kavramlarının filozoflarca farklı kullanılışından kaynaklı olan tartışmaların kökenine inerek İbn Sina’nın sudur teorisini temellendirirken kullandığı delillendirmeyi görmüş olacağız. Şimdi tezimizin en önemli kısmını teşkil eden ve önceki bölümlerde verdiğimiz kavramların ve filozofların eserlerinden alıntıladığımız sözleri temellendirecek bölüme geçiş yapalım.

3.1. Varlık-Mahiyet Ayrımı

Varlık- mahiyet ayrımı İslam düşüncesindeki en temel konulardan birini oluşturur. Bu ayrım Müslüman düşünürler arasında ontolojik- metafizik düşüncenin ilk adımı niteliğindedir. Mahiyet (essentia) – vücut (existentia) ayrımı İslam düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren çok merkezi bir konuma sahiptir; kaldı ki bu tartışma Orta Çağda Skolastik düşüncenin oluşumunu etkilemiştir. İbn Sina’nın ve Batılı takipçilerinin bu iki kavram arsında ayrım yaptığı herkesin bildiği yaygın bir görüştür.⁸¹ Varlık mahiyet ayrımına geçmeden önce bu iki kavramın ne anlama geldiğini kısaca bir inceleyelim.

Varlık (vücûd) insan aklının ulaşabildiği, düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından anlaşılabilen apaçık (bedîhî) bir kavramdır. Varlık kavramı ilk defa Farabi tarafından ele alınmıştır ve Farabi başta olmak üzere filozoflara göre açık/ bedihi bir kavram olduğu için tarife veya mantıki istidlale gerek duyulmamıştır.⁸² Varlık (vücut) kavramını literatüre dahil

⁸¹ Toshihiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, terc. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 129

⁸² Mahmut Kaya, “Vücut” *Tdv İslam Ansiklopedisi*, 43.cilt, s.139

eden ilk kişinin Parmenides olduğu kaynaklarda ifade edilir.⁸³ Parmenides “Varlık vardır, yokluk yoktur” görüşüyle varlık hakkında konuşmanın anlamlı olduğu, yokluk hakkında ise konuşulamayacağı çünkü yok (‘adem) olarak ifade ettiğimiz şeylerin düşüncenin konusu olamayacağına yönelik İbn Sina’da karşılaştığımız görüşün başlangıcı oluşturmuştur. Platon ise yokluk kavramını ele alır ve yokluğu mutlak değil, izafi bir kavram olarak ifade eder. Ona göre yokluk bir şeyin başka şey olması anlamına gelir. Aristoteles ise yokluğu var olanlara izafe eder ve var olanların yokluğu şeklinde tarif eder. Farabi ve İbn Sina da Aristoteles’in görüşünü destekler. İbn Sina eserlerinde ‘vücut’ kavramını kullanmayıp onun yerine ‘mevcut’ ifadesini kullanır.⁸⁴ El-Kindi ise varlığı ‘eys’ yokluğu ise ‘leys’ kavramlarıyla ifade eder. el-Kindi yokluğun çözümlenemez çelişkisinin bulunduğunu, gerçekliğinin bulunmadığını söyler.⁸⁵ Mutlak yokluğun bulunmadığını düşünen el-Kindi, mutlak yoklukla özdeşleştirilen ‘adem kavramını risalelerinde kullanmayı tercih etmez. Onun yokluktan kastı, zatı itibariyle yoksunluk olup leys kavramıyla karşılığını bulur. Eys kavramının ‘var olan şey’ anlamında kullanıldığını, leys kavramının ise ‘dış dünyada mevcut olmayan’ şeklinde kullanılıp eysten önceki hal yani şeylerin varlığa gelmeden önceki durumlarını ifade edecek şekilde kullanıldığını hâlihazırda görmüştük. ‘Adem kavramının ise filozoflar nezdinde mutlak yokluk, yaratılmamış, hiç varlığa gelmemiş ve gelmeyecek olan şeyler için kullanıldığını hatırlayalım. İşte el-Kindi’nin gerçekliği olmadığını söylediği yokluğun ‘adem kavramıyla ifade edilebilen yokluk olduğunu görmüş olalım. Nitekim eserlerinde bolca kullandığı ‘leys’ kavramının gerçekliğinin bulunmadığını söylemesi pek mümkün görünmemektedir.

Diğer bir yandan felsefenin neredeyse tüm konularıyla ilintili kapsam alanına sahip varlık felsefesi, (ontoloji) ‘Varlık nedir?’ sorusuyla başlayıp, kadim-hadis, cüz’i-küllî, vacip-mümkün, illet-ma’lul, cevher-araz gibi konu içerikleriyle felsefenin önemli bir kısmını kapsamaktadır. Varlık- mahiyet üzerine yapılan tartışmalar da ontolojik temele dayanmaktadır ve filozoflarla kelamcıların uzlaşmadığı bir minvalde süregelmektedir. Mahiyetin de tanımını yapmak suretiyle varlık-mahiyet üzerine yapılan tartışmaların zeminini oluşturalım, sonrasında bu tartışmaları ve asıl konu başlığımızı ele alalım.

⁸³ Kaya, “Vücut” s.139

⁸⁴ İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s.110

⁸⁵ Kaya, “Vücut” s.139

Arapça ‘ma- hüve’(Bu nedir?) sorusundan oluşmuş bir kavram olan mahiyet somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır.⁸⁶ Kavramsal açıdan mahiyet; öz, nelik, varlığın aslını oluşturan temel özellik anlamlarına gelmekte olup İngilizce’de whatness of a thing- essence kavramlarıyla karşılık bulmuştur. Bir nesnenin temel varlığını ve cevherini meydana getiren şey olup metafizikte ise cevher kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁸⁷ Mesela ağacı ele alalım, ağacı diğer nesnelerden ayıran ve onun özüne ait olan özellikleri onun mahiyetini oluşturur. Basit anlamda bir şeyin özünü oluşturduğunu söylediğimiz mahiyetin ne olduğuna dair filozofların farklı görüşleri olmuştur. Platon’a göre mahiyet değişmez, sabit ilkeler ve varlıkların bu ilkelere bağlı oluşu iken Aristoteles Platon’un görüşüne genel olarak katılmakla birlikte mevcudu form ve maddeden oluşan birlik olarak görüp dört illet nazariyesiyle birleştirip mahiyeti oluşturanın varlıkların kendi içlerinde taşıdıkları formlar olduğunu ortaya koymuştur. Aristoteles mahiyeti ifade ederken birden çok tanım kullanmakla birlikte varlık ile mahiyeti tam olarak birbirinden ayıramaz.⁸⁸

Varlık ile mahiyeti birbirinden ayıran ve varlıkları bu ayrıma göre inceleyen ilk filozof Farabi’dır.⁸⁹ Farabi somut nesnelerin bir mahiyeti, bir de vücudu olduğunu, mahiyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dahil olmadığı gibi vücudun aynı da olmadığını söylemiştir ve ayrıca vücudun mahiyete dışarıdan arız olması gerektiğini savunmuştur.⁹⁰ Bu düşünceye göre somut nesnelerin mahiyetleri onları zorunlu olarak var kılmaz, var olmaları için dışarıdan varlık verilmeleri gerekir ki bu da varlıkları dışarıdan varlık verilerek var olanlar (mümkün varlık) ve varlığı kendisinden olan (zorunlu varlık) şeklindeki tasnifi ortaya çıkarır. İbn Sina da benzer şekilde varlık ile mahiyeti birbirinden ayırmış ve bu ayrım kendisine yaratılan ile yaratan arasında ontolojik farklılığı ortaya koymasını sağlamıştır. Bu çıkarımı İbn Sina’nın Metafizik adlı eserindeki şu pasajdan anlamaktayız: “Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatının de "olumlama" ile eş anlamlı "varlık"tan ayrı olduğu malumdur.”⁹¹ Vacibü’l Vücud olarak ifade ettiği zorunlu varlığın akli izahını varlık-mahiyet ayırımına dayanarak yapmaktadır.

⁸⁶ Tahsin Görgün, “Mahiyet” *Tdv İslam Ansiklopedisi*, 27.cilt, s. 336

⁸⁷ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2010) s. 371

⁸⁸ Tahsin Görgün, “Mahiyet” *Tdv İslam Ansiklopedisi*, 27.cilt, s. 336

⁸⁹ A.g.e, s. 336

⁹⁰ A.g.e, s. 336

⁹¹ İbn Sina *Metafizik 1.cilt*, terc. Ekrem Demirli- Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s.75

İbn Sina felsefi sistemini varlık-mahiyet ayrımından yola çıkarak yapmıştır. Ona göre şeylerin bir varlığı bir de mahiyeti vardır. Şeylerin varlıkları dış dünyada ve zihinde olmak üzere ikiye ayrılır. Mahiyeti de dış dünyada ve zihinde mahiyet olarak ikiye ayırır. Dış dünyada bulunan mahiyet dış dünyada bulunan varlıklardaki ortak tabiata karşılık gelirken zihindeki mahiyet zihindeki belli bir tasavvura karşılık gelir.⁹²

Batı Ortaçağı'nda İbn Sina ve diğer Müslüman filozofların eserleri Latinceye tercüme edilirken *essentia* kavramı kullanılmış; küllilerin varlığı, varlık-mahiyet ayrımı ve hangisinin diğerini öncelediği önemli tartışma konusu olmuştur. 20. yüzyıl Batı düşüncesinde Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre gibi egzistansiyalist düşünürler konuyu insana odaklayarak insanın vücudunun (varlığının) mahiyetini öncelediği ve insanın kendi mahiyetini bilfiil kendi oluşturduğu tezini ortaya koyarak insanın özgür bir varlık olduğunu savunurlar.⁹³

Her şeyde ikili ontolojik ilke bulunmaktadır. Dünyada karşılaştığımız her bir şey varlık ve mahiyetten oluşmuştur. Mevcut, mahiyet ve vücudun birleşimidir. Dünyada mevcut bulunan nesneler hem özel olarak hem birey olarak birbirinden farklıdır. Mesela bir taş taştır, bir ağaç ağaçtır; ne bir taş ağaçtır ne de bir ağaç taştır. Tüm nesneler birbirinden ayrı olsalar dahi bir ve aynı unsuru paylaşırlar. Bu unsur 'vücut'dur, çünkü tüm nesneler var olma konusunda ortak özelliği paylaşırlar. Var olanlar var olmaları (yüklemleri) yönüyle aynıdır, zaten yok ('adem) hakkında konuşmamız da muhaldir. Mesela at vardır, taş vardır, ağaç vardır dediğimizde hepsine aynı yüklemi yani 'varlık'ı kullanıyoruz. Yüklemeleri aynı olan bu şeylerin özne ve nesneleri yani mahiyetleri farklıdır. İzutsu'nun Sebzevari'den alıntıladığı pasajda belirttiği üzere her şey zevc-i terkididir⁹⁴ yani mahiyet ve vücuttan ayrı bir ikilidir. Belirttiğimiz üzere birinci unsur olarak yüklemeleri aynı olan vücut kavramını; ikici olarak da tüm varlıkların 'öz'ü ve ağacı ağaç yapan, masayı masa yapan kendine has ve diğer varlıklardan ayırtıran mahiyetlerini tahlil etmiş olduk. İnsanın mahiyeti atın mahiyetinden, atın mahiyeti de ağacın mahiyetinden şüphesiz ki farklıdır. Fakat vücudları var olma fiilleri, halleri hepsinde bir ve aynıdır.⁹⁵ Varlık ve mahiyet kavramlarını tahlil ettiğimizde varlık için vücut (var olan) anlamı verip mahiyet için ise bir şeyin özü, ne ise o olma hali olarak tanımladığımızda İbn Sina başta olmak üzere filozofların varlık-mahiyet ayrımına niçin

⁹² Hacı Kaya "İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, ISSN: 1303-8303, Volume 3 Issue 2, (December 2013) s. 56

⁹³ Tahsin Görgün, "Mahiyet" *Tdv İslam Ansiklopedisi*, 27.cilt, s.338

⁹⁴ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 131

⁹⁵ A.g.e, s. 131

gittiklerini ve bu ayrımın hangi metafizik-ontolojik konuları aydınlattığını görmek daha da kolaylaşıyor. Belirtildiği gibi filozofların varlık-mahiyet ile ilgili yapmış oldukları ayrım, Zorunlu varlık ile onun varlığından ötürü meydana gelen varlıkların ayrımını yapmamızı sağlar. Ayrıca illet-malul, cevher-araz, hadis-kadim ayrımlarının da belirginleşmesine yardımcı olur.

3.2. Zihinde Varlık/Dış Dünyada (Âyânda) Varlık

Varlık felsefesinde varlık en temel sınıflandırmada aynî/ harici varlık ve zihni varlık olarak ikiye ayrılır. Birincisi harici/dış dünyada varlık olup zaman ve mekânda bulunan, değişim ve oluşum içeren, insan bilincinden bağımsız olarak dış dünyada var olan, ilk ve ikinci yetkinliklerin (harici etkilerin) kaynağı olan varlıktır. Diğerisi ise harici varlığın karşıtı olup insan zihninde düşünölmek suretiyle varlığa gelen, dış dünyada varlığı olmayan böylece zamandan ve mekandan bağımsız bir gerçekliği olan fakat dış dünyadaki varlıklar gibi nesnel etkilere, değişimlere uğramayan varlık alanı olan zihni varlıktır.⁹⁶

Harici varlık, somut varlıklar dünyasında bulunan ve dış etkenlerden etkilenen oluş bozuluş dünyasında tikel formda vücut bulan gerçeklik düzeyidir. Kendi içerisinde ‘mutlak harici’ ve ‘hariç bi’l kıyas’ olarak ikiye ayrılır. Mutlak harici varlık dediğimiz varlık alanı, zihni ve harici varlık alanının ikisini de kapsamaktadır. Mesela; ateşin dış dünyadaki zati özelliğinden biri olan yakıcılık özelliği, onun nesnel bir varlık olmasının eseri ve etkisi iken, aynı ateşi zihnimizde tasavvur ettiğimizde ise varlığın kavramsal gerçeklik düzlemine özgü bir takım belirli etkilerinin zihnimizde oluşması da zihni varlık oluşunun bir etkisidir.⁹⁷ Yani burada kavramsal etkisinden dolayı ateş zihni varlık iken, dış dünyada oluşturduğu etkiden dolayı da harici varlıktır. Hariç bi’l kıyasa gelince bu kavram sadece dış dünyada gerçekliği olan zihinde bulunmayan varlıklar için kullanılır.

Zihinde varlık ise harici varlıklarda bulunan gözle görölebilen bir etkiden bahsedemeyeceğimiz, oluşum ve değişime konu olmayan, kendine özgü kavramsal boyutları olan soyut etki alanına sahip varlıktır. Zihni varlık ortaya çıkardığı iki sonuç açısından bizler için önem arz etmektedir. Birincisi zihnimizde daha önceden var olmayan bir şey hakkında bir

⁹⁶ Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (2014), s. 3.

⁹⁷ A.g.m, s. 4

“suret” oluşturması, diğer sonuç ise oluşan bu “suret”in bizdeki bilgisizliği gidermesidir.⁹⁸ Mesela zihnimizde hiçbir şeyin sureti yokken bir masayı algıladığımızda masa tasavvuru oluşmuş olur. Bu durumda zihnimizde olmayan bir suret zihnimizde belirir ve birinci durum gerçekleşir, böylece ikinci durum kendiliğinden gerçekleşmiş olur. Diğer taraftan zihni varlığın harici etkileri de mevcuttur. Mesela zihnimizde beliren limon görüntüsü ile birlikte tükürük bezlerinin tepkide bulunmasıyla ağzımızın sulanması zihninde beliren suretin etkisidir. Zihni varlığın harici etkisinden dolayı ‘mutlak harici varlık’ olarak da kabul edilebileceğini ifade edebiliriz. Zihni varlığın bu şekilde isimlendirilmesi bir ve ikinci yetkinlikleri gerçekleştirmesi, dolayısıyla harici etkilere sahip olması nedeniyledir. Bu yönüyle zihni varlık salt bilgi olup harici varlık olarak ifade edilmesinin nedeni bilginin yokluk (‘adem) ile ilişkilendiremeyeceği ile ilgili gerçeğidir.⁹⁹ Nitekim yok (‘adem) mevcut olmaması açısından bilginin konusu değildir fakat aşağıda İbn Sina’dan alıntılanadığımız pasajda da greeğimiz gibi varlığın mevcut olarak isimlendirilmesi için dış dünyada (hariçte) ya da zihinde olması gerekmektedir. Bu açıdan baktığımızda zihindeki varlık zihinde suret oluşturması ve dış dünyada etkiye neden olması sebebiyle bilginin konusudur ve mevcuttur/ şeydir.

İbn Sina’nın şeyin (mevcudun) mahiyetini açıkladığı pasajda dış dünyada veya vehimde mevcut olanlarla ilgili değerlendirmesini görmekteyiz. şöyle ki; “...şey ile bir arada olan ve gizlenen kastedilir ve varlığın anlamının gereği oluşu, şeyden asla ayrılmaz, hatta mevcudun anlamı daima şeyin gereği olur. Çünkü mevcut, ya dış dünyada veya vehimde ve akılda mevcut olur. Eğer mevcut böyle olmasaydı, şey olmazdı. ‘şey, kendisinden haber verilendir’ denilmesi doğrudur. Bununla beraber ‘şey mutlak olarak madum olabilir’ hükmü, incelenmesi gereken bir meseledir. şayet "madum" ile dış dünyada yok olan kast edilmişse, bu mümkündür. Çünkü "şey" zihinde sabit olduğu halde, dıştaki şeylerde yok olabilir. Başka bir şey kast edilmişse, yanlıştır ve ondan kesinlikle haber verilemez; bilinmesi ise yalnızca nefste tasavvur edilmiş olmasından ibarettir. Ama dıştaki bir şeyi gösteren bir suret olarak nefste tasavvur edilmiş olması, asla söz konusu değildir.”¹⁰⁰

Bu kısımda İbn Sina mevcudun mevcut olarak isimlendirilebilmesi için dış dünyada veya zihinde bulunması gerektiğinden bahsetmektedir. Madum (‘adem) olarak isimlendirilen

⁹⁸ Piri, “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi” s. 5

⁹⁹ A.g.m, s. 5

¹⁰⁰ İbn Sina *Metafizik* 1.c. s.77

varlıkların dış dünyada olmaması açısından (zihinde mevcut olması kastedilir) yok oldukları düşünülse bile mevcut (şey) oldukları gerçeğini değiştirmez. Çünkü mevcut isimlendirmesi yukarıda da ifade ettiğimiz üzere dış dünyada veya zihinde bulunmasına bağlıdır.

3.3. Dört Neden/İlke

Neden, bir şeyi meydana getiren ve meydana getirdiği şeyin kendisi aracılığıyla açıklanabileceği yaratıcı etkindir. İlet kavramı ise sebep anlamı verecek şekilde bir olayın, durumun ya da şeyin ortaya çıkmasını, var olmasını sağlayan gerekçedir.¹⁰¹ Diğer bir ifadeyle neden değişimin ya da durağanlığın başlangıcının kaynağıdır.¹⁰² Değişimin ve hareketin ne için ve hangi amaçla yapıldığını belirten neden ise ereksel nedendir ve hareketin yapılma gayesini ortaya koyar.¹⁰³

Aristoteles'in varlıkların oluşumuna dair temellendirmesini kurguladığı dört neden teorisi İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflarca benimsenmiş ve onların da açıklamalarıyla daha da güçlenmiştir.

İbn Sina *Metafizik* adlı eserinde, nedenselliği açıklamak için illiyet, nedenini açıklamak için ise illet kavramını kullanır. Ona göre zatı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Varlığı zatı gereği zorunlu olanın illeti yok iken varlığı zatı gereği mümkün olanın illeti vardır.¹⁰⁴ İbn Sina'ya göre varlık da yokluk da illete bağlıdır. Fakat yokluğun illeti varlığın olmamasının illetidir. Mümkün varlıkların var olması illete bağlıdır. Mümkünler için var olma illetleri belirginleşirse, yokluktan çıkıp varlığa gelirler. Var olma tarafı değil de, yokluk tarafı belirginleşirse var olması için üçüncü bir şeyin varlığı gerekli olur. Böylece sonsuza kadar süren silsile ortaya çıkar ve varlık hiçbir şekilde belirginlik kazanmaz. Bu durumda da imkânsızlık ortaya çıkar.¹⁰⁵

İbn Sina'nın da belirttiği üzere mümkün varlıklarda yok olanın, varlık statüsü kazanabilmesi için bazı illetlerin bir araya gelip varlığı meydana getirmesi gerekir. Eğer bu illetler varlığı meydana getiremezse yokluk baskın olur. Sonsuza kadar yokluğun baskın olması durumunda da imkânsızlık ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında varlığı meydana

¹⁰¹ Hatice Toksöz, "İbn Rüşd Felsefesinde İlliyet Problemi" *Doğu- Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, cilt: 1, s.227

¹⁰² Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006) s. 113

¹⁰³ A.g.e, s.115

¹⁰⁴ İbn Sina, *Metafizik* 1.c. s. 35.

¹⁰⁵ A.g.e, s. 37

getiren illetler, yokluğun ortadan kalkmasını sağlayıp imkânsızın oluşmasını engellemektedir. İbn Sina dört nedeni *Necat* ve *Şifa* adlı eserlerinde maddi, sekli, fail ve gayesel şeklinde ele almıştır. *Uyunu'l Hikme* adlı eserinde ise İbn Sina bu sebepleri farklı şekilde isimlendirir: maddi sebep için 'ma fihi' (onda), şekli sebep için 'ma bihi' (onunla), fail sebep için 'ma minhu' (ondan) ve gai sebep için ise 'ma lehu' (onun için) ifadesini kullanır.¹⁰⁶ Varlığın meydana gelişi açısından bu dört nedeni kısaca ele almak konumuz için büyük önem arz etmektedir.

3.3.1. Fail neden

Bu ilke başkasını bir halden diğerine dönüştürmenin ve onu kuvveden fiile hareket ettirmenin sebebi olan ilkedir. Metafizikte ele alınan nedensellik bağlamında fail neden başka bir şeye bu şeyin kendisinden olmayan bir varlığı veren olarak nitelenmektedir.¹⁰⁷ Yani bir şeyi yokluktan varlığa getiren ya da olmayanı olduran, onu öldürdükten sonra var eden neden fail neden olarak ifade edilebilir. Bazı failler bir vakitte fail olmayabilir ve onların mefulleri de meful olmayabilir, hatta madum olabilir. Sonra faile onu bilfiil fail edecek sebepler ilişir ve fail (neden) olur. Böylece daha önce madum olan şey bilfiil fail olan nedenle mevcut olur, varlığa gelir. Bir zaman madum (yok) olanın bir zaman sonra olması failden gelmez, failden gelen yalnızca varlığıdır. Eğer zatından ona gelen sadece var olmamak ise onun varlığının yokluğundan sonra olması gerekir ki bu durumda var olan yokluktan sonra olmuş olur. Burada İbn Sina yokluk için 'adem kavramı yerine 'ma lem yekun' ifadesini kullanır. Bu yokluğun varlığının mutlak olmadığını, ancak yokluğun varlığa geliş için ihtiyaç duyulan anlamında maddi neden olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır.¹⁰⁸

Yukarıda failin mefulü olan şeyin daha önce var olmamasının nedeni fail değildir, failin yokluğudur. Varlığının yokluktan önce oluşu bir nedene bağlı değildir. Varlığın yokluktan sonra oluşu varlığın meydana gelmesinin ön koşuludur ve varlık ancak böyle mümkün olur. Mümkün olmayanın nedeni de yoktur.¹⁰⁹

Bir örnekle söylediklerimizi daha da anlaşılır hale getirmemiz gerekirse; bir masa düşünelim marangoz yok iken ya da bir masa yapma fikri marangozda mevcut değilken masa

¹⁰⁶ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 112.

¹⁰⁷ Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, s. 124

¹⁰⁸ A.g.e, s. 125

¹⁰⁹ A.g.e, s. 125

yoktur. Masanın yokluğunun nedeni marangoz değil, marangozun yokluğu ya da masayı yapma fiilinin marangozda oluşmamış olmasıdır. Masa yapma fikri marangozda belirdikten sonra marangoz masayı yapmak için fiilde bulunur ve böylece masa bilfiil var olmuş olur. Burada masayı ortaya çıkardıktan sonra marangoz masanın faili nedeni (var edici neden) olur, diyebiliriz.

İbn Rüşd felsefesinde ise faili sebep diğer üç sebebin nedeni olması açısından önemlidir. Faili sebep şeyleri kuvveden fiile, yokluktan varlığa çıkarıp madde ile sureti birleştiren harici şey olarak ifade edilir. Ona göre faili mefulden ayrı ve ondan öncedir. Ayrıca her mefulün (varlığa gelen) bir faili vardır. Yani madde ile suretin birleşmesini ve varlığın ortaya çıkmasını sağlayan faili neden tüm varlıklarda olmak durumundadır.¹¹⁰

3.3.2. Maddi neden

Aristoteles'in sebeplerin en şerefliisi olarak nitelediği¹¹¹ maddi nedene gelince İbn Sina onun üç açıdan ortak olduğunu söylemekte ve bunları açıklamaktadır:

- Onların doğalarında kendilerine yabancı olan durumları taşıyıcı olmaları
- Kendilerinden ve söz konusu mahiyetlerinden birleşik olan şeyle ilişkili olmaları yani onlarla aralarında herhangi bir bağlantı ve nispet bulunması
- Bu mahiyetlerin kendilerine nispetleri olmalarıdır.¹¹²

Bu nispeti İbn Sina cismin birleşik olana yani beyaz ve yalın olana yani beyazlığa nispeti bulunduğunu söylemektedir. Ona göre cismin birleşik olana nispeti nedensel bir nispettir. Madde ve suretin birleşmesinden meydana gelen birleşik ile madde/ cismin arasındaki ilişki nedensel bir ilişkidir. Çünkü o madde birleşimin kuruluşunun kaim olmasının parçasıdır. Parça, özü itibarıyla bütünden öncedir ve onun kurucusudur.¹¹³

İbn Rüşd de maddi nedene önem vererek ona ilk madde (madde-i ula) ya da heyula adını verir. Ona göre maddi sebep oluşmayan ve bozulmayandır. Maddi sebep, tabiat, unsur, madde, mevzu olarak da adlandırılmakta; onların duyulur ve edilgin olmalarına sebep olmaktadır. Bu durum maddi sebebin birbirinden farklı ve hatta zıt özellikleri de kabul edebileceğini gösterir. Diğer taraftan maddi sebep çokluğun da sebebidir. Bu nedenle soyut ve

¹¹⁰ Toksöz, "İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi" s. 234

¹¹¹ A.g.m, s. 235

¹¹² Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, s. 129

¹¹³ A.g.e, s.129

basit olarak nitelendirilen varlıkların maddi nedeni yoktur¹¹⁴ nitekim soyut varlıklar bir cisme sahip olmamalarından dolayı onun neyden yapılmış olduğunu sorabileceğimiz bir maddesi olmadığı için maddi nedeni de yoktur.

Yukarıda fail nedende bahsettiğimiz masa örneğine tekrar dönerek konuyu daha anlaşılır hale getirelim. Masanın marangozun elinden çıkması dolayısıyla marangozun masa için fail neden olduğunu söylemiştik. Bu masanın hangi maddeden meydana gelmiş olduğu da bizim için maddi nedeni oluşturur. Marangozun ağacı işleyip masaya dönüştürmesi de mümkündür mermeri masaya dönüştürmesi de mümkündür. Failin kullandığı madde ağaç, mermer ya da taş onun maddi nedenini oluşturur.

Kısaca, yaşadığımız somut varlıklar dünyası olan oluş-bozuluş âleminde maddi sebepler vardır ve bu sebepleri ortadan kaldırmak imkânsızdır. Çünkü oluş-bozuluş dünyasının devamı için gerekli madde, hareket ve zaman gibi ilkeler birbirine bağlı olarak varlık kazanmaktadır. Şöyle ki madde yoksa hareket, hareket yoksa zaman, zaman yoksa da hiçbir varlıktan ve yaşadığımız âlemden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla mümkün, somut varlıklar âlemi için maddi neden filozofların da belirttiği gibi oldukça önemli bir konumdadır.

3.3.3. Sûrî Neden

İbn Rüşd'e göre kuvve halindeki maddi sebebin fiil haline gelip var olanı meydana getirebilmesi için gereken suret (form)'e surî neden denir. Maddi nedenin var olanın duyulur ve edilgin oluşuyla ilgili çokluğun sebebi olduğu görüşüne sahip olan İbn Rüşd'e göre surî neden var olanın akledilir, etkin, bir ve bütün olmasının sebebi olduğu ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında surî sebep maddi sebebe kıyasla yetkinlik açısından daha önceliklidir. Dolayısıyla surî sebep mevcudun türe nispet edilmesini sağlar.¹¹⁵ Örneğin masanın dört ayağın üzerine oluşturulmuş bir nesneye benzemesi ve masa denilince herkesin aklında hemen hemen aynı suretin belirmesi zihnimizdeki masalık fikrinin benzemesiyle ilgilidir. Masaya masalık vasfını veren ve benzer nesneleri gördüğümüzde masa ya da masaya benzer varlık olarak adlandırmamızı sağlayan aslında surî nedendir.

¹¹⁴ Tokgöz, "İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi" s. 236

¹¹⁵ A.g.m, s. 237

İbn Sina'ya göre ise suri neden bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan nedendir. İbn Sina suretle ilgili birbirinden farklı tanımlamalar yapmıştır. Ona göre suret;

- Maddede meydana geldiği zaman, türsel olarak onun kurucusu olan mahiyet
- Türün kendisi
- Şekil ve çizgilendirme
- Ordu ve öncüllerin sureti gibi toplanmanın yapısı anlamında
- Koruyucu düzen (kanun) anlamında
- Her türlü yapısal özellik olarak
- Cevher veya araz olan ve türü ayarıştıran her şeyin gerçeği
- Madde dışında akledilirler için kullanılır.¹¹⁶

Yukarıdaki pasajda gördüğümüz sureti ifade etmek için kullanılan farklı anlamlar, suretin maddeden farklı bir neden olduğuna işaret etmektedir. Suret, kendinden ve maddeden oluşan birleşime göre bakıldığında bu tip birleşimlerde onu bilfiil zorunlu kılan parçadır. Yani denebilir ki suret varlığın bilfiil var olmasını sağlayan nedendir. Madde ise varlığın oluşumunu bilfiil değil bilkuvve oluşu için yeterlidir. Çünkü varlığın ne ise o olmasını sağlayan maddesi değildir. Aksine varlık suretin var olmasıyla bilfiil hale gelir.¹¹⁷ İbn Rüşd ise suri neden maddenin fiil alanına çıkmasını sağlaması bakımından maddi sebebin sebebidir¹¹⁸, şeklinde durumu izah eder.

3.3.4. Gai (ereksel) neden

Kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği nedendir. Diğer bir ifade ile değişimin ve hareketin ne için ve hangi amaçla yapıldığını belirten nedendir ve hareketin yapılma gayesini ortaya koyar.¹¹⁹ Mesela marangozun (failin) ürettiği masayı hangi amaçla ortaya koyduğu gai nedeni ortaya çıkarır. Marangozun amacı masayı yaparak insanların faydalanmasını sağlamaksa burada marangozun gai nedeni bizzat iyiliktir, aksine yapılan fiil amacı itibarıyla kötü de olabilir. Dolayısıyla failin fiili hangi amaçla yaptığı gai nedeni oluşturur.

¹¹⁶ Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, s.133

¹¹⁷ A.g.e, s. 133

¹¹⁸ Toksöz, "İbn Rüşd Felsefesinde İlliyet Problemi" s. 237

¹¹⁹ Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, s. 115

İbn Rüşd felsefesinde gai neden, inayet doktrini ve bu doktrine bağlı nedensellik anlayışında karşılığını bulur. İbn Rüşd'e göre gai neden 'herhangi bir olayın, ne için meydana geldiğini ve niye öyle olduğunu açıklayan ayrıca onun gerçekleşmesini sağlayan failin fiilini belirleyen gaye sebebidir.' Bu açıdan bakıldığında gai sebep fail sebeple bir arada bulunur. Çünkü fail fiilini bir gaye için yapar.¹²⁰ Tıpkı marangozun masayı ya da ustanın evi bir amaç için yapması gibi... Bu düşünceden hareketle İbn Rüşd Tanrı'nın varlığını ispat etmek için inayet teorisini ortaya atar. Bu görüşe göre kâinatta bulunan tertip ve düzen, tüm evreni kuşatan külli bir gayenin sonucu olarak yaratılmıştır. Tabiatta olup biten her şeyin belirli bir gaye doğrultusunda gerçekleştiğinin en açık göstergesi, bazı olayların baştan itibaren hep aynı şekilde gerçekleşiyor olmasıydı.¹²¹ Evrendeki döngüye dikkatleri çeken İbn Rüşd doğum-ölüm, güneş ve ayın hareketleri ya da yağmur-kar-buharlaşıma gibi doğa olaylarının düzen ve gayeli gerçekleştiğine dikkatleri çeker ve bunun mükemmel bir yaratıcının eseri olduğunu da ekler.

Ele aldığımız dört neden varlığın içinde bulunursa, bu kuvve halindeki varlığı fiil haline getirir. Bu durumda bilkuvve var olup, dış dünyada fiil halinde varlık kazanamamış varlıklar bilfiil var olur ve dış dünyada da mevcut olurlar. Bilkuvve var olan varlıklar dış dünyada bulunmaması açısından leystir ve içerisinde varlık ihtimali barındırır. Bilfiil varlık olarak nitelendirdiğimiz varlıklar ise, eys olarak ifade olunan varlık kategorisidir. Dört illetin bir araya gelmesiyle kuvveden fiile geçen varlıklar, somut varlıklar dünyasında kendilerine yer bulurlar. Bir örnekle daha net hale getirmek gerekirse; marangozun zihnindeki masa suretinin varlık kazanabilmesi için maddi, suri, gai ve fail nedenlerin bir araya gelerek eys kavramıyla ifade olunan varlıksal gerçeklik kazanabilmesi gerekir. Nitekim marangozun zihnindeki masa dış dünyada bulunmaması dolayısıyla leysiyyet (yoksunluk) durumundadır. Fakat marangozun zihninde sureti mevcut masayı gerekli malzemeler kullanarak, dört ayağı ve destekleyici gövdesi olması ve üzerinde ders çalışılması amacıyla dış dünyaya aktarması, bilkuvve marangozun zihninde gerçekliği olan şeyin bilfiil hale getirilmesi, yani leysten eyse geçmesi demektir.

Dört neden ve nedensellik ilkesini felsefesinin temeline alan İbn Sina, mümkün varlıkların sebeplerinin olduğunu ve bu sebeplerin sonuçlarından önce olduğunu ifade eder.

¹²⁰ Toksöz, "İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi" s. 238

¹²¹ A.g.m, s. 239

Ona göre, sebepler sonludur, yani başkasının kendine asla sebep olamayacağı sebeplerin sebebinde tüm sebepler son bulur. Sebeplilik-nedensellik fikrine dayanarak İlk Sebep düşüncesine ulaşan İbn Sina, en olgun sebebin varlık verip onu koruyan olduğunu düşünür. Ve ona göre İlk Sebep olan Tanrı, yokluktan (leys) sonra varoluşu (eys) ibda' edendir. Bu ibda' ediliş, sebeplilik ilkesine bağlı olarak İlk Sebep'ten sudur etmiştir.¹²² Ele alınan dört ilke ise filozofların ontolojik delillendirmelerinin temelini oluşturması açısından önemlidir.

3.4. Filozofların Zorunlu-Mümkün-İmkânsız Varlık Anlayışlarıyla Kelamcılarının

Hadis-Muhdis Ayrımının Oluşması

Zorunlu-mümkün ve imkânsız varlık ayrımı İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofların yaratılanlardan yola çıkarak yaratanı bulma girişimleri sonucu ortaya atılmış ve Tanrı'nın varlığını ispat için günümüzde de kullanılan sağlam delillerin kaynağını oluşturur. Yaratan ve yaratılan varlık arasındaki ontolojik farklılığı gösterme amacını taşıyan tasnif aslında, zorunlu olarak var olan, var olma ihtimali bulunan ve var olma ihtimali bulunmayan varlıkları sınıflandırması ve bu varlık kategorileri için filozoflarca farklı isimler kullanılması açısından konumuzla da yakından ilgilidir.

Zorunlu Varlık, mevcut olmadığı düşünüldüğünde kendisine imkânsızlık ilişkin mevcuttur. Mümkün varlık ise mevcut olmadığı veya mevcut olduğu düşünüldüğünde kendisine imkânsızlık ilişmeyen varlıktır. Yani zorunlu varlık varlığı zorunlu olup, olmaması düşünülemeyen iken, mümkün varlık ne varlığında ne de yokluğunda zorunluluk olmayandır.¹²³ Diğer bir ifadeyle eğer bir varlık için var olma özelliği zorunlu ise o varlık gerçek bir varlık olup kendi özü itibarıyla zorunlu/vacip bir varlıktır. Eğer bir varlık var olmak için dışarıdan herhangi bir şeye veyahut sebebe ihtiyaç duyuyorsa bu varlık kendisiyle kaim olan zorunlu bir varlık olmayıp aksine mümkün varlıklar kategorisindedir. Ayrıca mümkün varlık için mevcut olup varlığı zorunlu olmayan, ancak sebebine istinaden zorunlu varlık da denilebilir. Mümteni (imkânsız) varlık ise var olabilmesi için herhangi bir sebebi olmayan dolayısıyla var olması mümkün olmayan varlık alanıdır.¹²⁴

¹²² Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 117.

¹²³ İbn Sina, *en- Necat*, s. 224

¹²⁴ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 51

Zorunlu varlık ya bizatihi (özü itibariyle) zorunlu olur ya da bizatihi zorunlu olmaz. Bizatihi zorunlu varlık (Tanrı), oluşu başka bir şey sebebiyle olmayıp zatından dolayı olandır. Bizatihi zorunlu varlığın yokluğunu düşünmek, farz etmek imkânsızdır. Bizatihi olmayan zorunlu varlık ise bizatihi olmayanlardan biri olarak söylene bile zorunlu varlığa dönüşür.¹²⁵ Örnek vermek gerekirse yanıcı bir maddeye yakıcı maddeyi yaklaştırdığımızda yanması bizatihi zorunlu olmamasına rağmen sebep-sonuç ilişkisi/nedensellik kuralı dolayısıyla yanar. Her ne zaman ateşi pamuğa yanaştırsak yanaştıralım yandığını görürüz, bu durumda da zorunlu sebebe dönüştüğünü söyleyebiliriz.

İbn Sina mümkünün tanımını avam ve havasın anlayışlarındaki farklılığı ele alarak yapmaya çalışır. Ona göre avam, mümkün ifadesi ile imkânsız olmayanı kasteder ve onlara göre ‘mümkün değil’ sözü ‘imkânsız olmayan değil’ anlamına gelir. Bu şekilde anlaşıldığında ‘mümkün değil’ sözü ‘imkânsız’ demek olur. Avama göre iki ihtimal vardır; her şey ya mümkündür ya da imkânsız, üçüncü bir ihtimal yoktur.¹²⁶ Havasa gelince; onlar mümkünü ne zorunlu ne de imkânsız olmayan olarak bilirler. Zayıf görüş sahipleri olarak nitelendirilen grup için ise İbn Sina, imkânsız olarak ifade ettikleri şeye mümkün değildir ifadesi kullandıklarını ve ayrıca zorunluyu mümkünün dışında tutup tereddüte düşüklerini söyler.¹²⁷ İbn Sina kullanım karışıklıklarını verdikten sonra mümkünün anlamını netleştirir ve ‘o ne varlığında ne de yokluğunda zarurilik bulunmayandır’ der.¹²⁸

İbn Sina mümkünün mümkün olarak nitelendirilebilmesi için şuan mevcut olmasının gerekli olmadığını düşünür. Çünkü ona göre mümkün, şuan var olmayan gelecekte olması düşünüldüğünde var olup, varlık konusunda kendisine imkânsızlık ilişmemiş olandır. Mümkün şuan madum olarak düşünülse onun var olmaması zorunludur, yokluğunun zorunlu olması açısından o şey imkânsız olur. Ne imkânsızlık mümkünü zarar verir ne de zorunluluk, dolayısıyla oluşun mümkünlüğü oluşun varlığının olmamasını zorunlu kılıyorsa var olmayışın mevcut olmamasını zorunlu kılmaması da mümkündür. Oluşun mümkün olması demek o şeyin bizatihi var olmaması demektir ve ayrıca oluşun mümkünlüğü var olmayışın mevcudiyetinin olmamasını zorunlu kılar.¹²⁹

¹²⁵ İbn Sina, *en- Necat*, s. 224

¹²⁶ A.g.e, s. 34

¹²⁷ A.g.e, s. 35

¹²⁸ A.g.e, s. 35

¹²⁹ A.g.e, s. 36

İbn Rüşd ise zorunlu varlık ile açıklamalarına başlarken Aristoteles'in ifadelerini tefsir ederek işe koyulur. Ona göre zorunluluk ve zorunlu olan şey birçok anlamda kullanılır. Bunların birkaçını zikretmekte yarar vardır. Birincisi şeyin varlığının kendisiyle korunabildiği şeydir yani zorunlu olması kendisiyle mümkün olan şeydir, illet gibidir. Hayvanların hayatta kalabilmek için solunum ve yiyeceğe ihtiyaç duymaları gibi. İkincisi ise başka türlü olması mümkün olmayan şeye zorunlu denir. Yani var olduğunda değişmesi, dönüşmesi ve başka türlü olması mümkün olmayan varlık alanına da Aristoteles zorunlu demektedir. Aristoteles tarafından zorunluların izahı ve en açık tabiri olarak ifade edilen anlama gelince: (Zira yalın/ basit bir şekilde burhan getirilen şey) basit anlamda zorunlu olduğundan başka türlü olması mümkün olmayandır, şeklinde ifade edilmiştir. İbn Rüşd bu pasajı 'zorunluların anlamını açıklayan ve olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan, mürekkep olmayıp aksine basit olan varlıktır' şeklinde açıklar.¹³⁰

Zorunlu-mümkün varlık ayrımı gerek varlıkları ontolojik açıdan sınıflandırma konusunda gerekse Tanrı'nın ispatı konusunda İbn Sina başta olmak üzere filozoflarca çokta üzerinde durulmuş bir konudur. İbn Sina 'Her mümkünün bir sebebi vardır; alem bütünüyle mümkündür, o halde onun da sebebi (İlk Sebeup/Zorunlu varlık) vardır',¹³¹ şeklindeki argümanı ile mümkün varlıkların yaratılmış olmasından yola çıkarak tüm mümkün varlıkları yaratan zorunlu bir var edicinin olması anlayışına dayanan ontolojik argümanını bu sebeplilikten yola çıkarak oluşturmuştur. Bizim konumuz açısından bu mevzunun önemli olmasının nedeni ise İbn Sina'nın leys ve 'adem olarak ifade ettiği kavramlar arasındaki farklılıkların ontolojik kökenidir. Leys olarak ifade edilen yokluk var olma ihtimali olan yokluk iken, madum- 'adem olarak ifade edilen yokluk ise mümteni- imkânsız yokluktur.¹³² Mümkün varlığın varlığı Tanrı'nın fiili olması itibarıyla Tanrı'ya nispetle zorunlu, bu durumda mutlak yokluk olan 'adem ile değil, mukayyed yokluk olan leys ile mümkün varlıklar temellendirilmiştir. Nitekim mümkün varlıklar Tanrı tarafından ve O'nun mükemmel varlığından zorunlu olarak sudur etmiş olduklarından, var olmaları Tanrı'nın varlığı düşünüldüğünde zorunludur. Bu durumda mümkün varlıkların, yoklukları mutlak yokluk olmayıp, mukayyedir. Mümkün varlıklar için 'adem kavramıyla ifade edilen mutlak yokluğun kullanılmayıp, leys kavramıyla ifade edilen ve yoksunluk belirten mukayyed

¹³⁰ İbn Rüşd, *Metafizik*, C. 1 Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), ss. 814, 816, 818, 820, 822

¹³¹ Ömer Mahir Alper, "İbn Sina ve İbn Sina Okulu" M. Cüneyt Kaya (ed), *İslam felsefesi Tarih ve Problemleri*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2016) s. 275

¹³² Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 51

yokluğun kullanılması esasen Tanrı'nın fiili ve mümkün varlıkların ondan çıkışı düşünüldüğünde anlamlı hale gelir. En azından okuduğumuz kaynaklardan edindiğimiz bilgiler bizleri böyle düşünmeye sevk etmektedir.

3.5. Yaratma Metafiziği

İnsanoğlu varolduğu andan itibaren metafizik merakı olmuştur, bir yaratıcının varlığına dair arayışlar da bu tür bir merakın ürünüdür. Yunan mitolojisinde Demiurgos evrene düzen veren anlamında kullanılmış ve evrenin sonsuzluğunu nedene bağlamaya çalışmışlardır. Platon ve Aristoteles yokluğa relatif bir anlam verip onlara göre mevcut şey başka bir hal alınca bu yok olmak değil başkalaşmak/ değişmektir. Ayrıca onlara göre var olan bir şeyin gözden kaybolması yok olmak değil, bulunmayıştır (absence). Bu düşünceye göre evren değişimlerden ibarettir fakat evren için mutlak yokluk yoktur.¹³³

Yokluk kavramını ilk kez Heraklit ve Sofistler ele almıştır. Onlara göre evren oluş halindeydi ve her an yokluktan varlığa geçiyordu. Her şeyin değiştiği görüşünü savunan filozoflar varlığı da yokluğu da gölge olarak tasvir edip, hakikat olmadığını iddia ettiler. Bunun yanı sıra Parmenides, bütün varlığını parçalara bölerek atomlara ulaşmış, atomlar arasında bir çeşit yokluk olan 'boşluk' tasarlamış. Kelamcılar bu teori üzerine görüşlerini temellendirerek yoktan var etmek anlamına gelen 'creatio ex nihilo' görüşünü benimsediler. Fakat bu görüş içerisinde yoktan var eden yaratıcının belli bir zaman öncesinde yaratmazken, yokluk olması dolayısıyla, sonradan yaratması ile yaratıcılık vasfını kazanması sonucunu doğurur. Bu durum da Tanrı'nın yaratıcılık vasfına hanel getirir. Bu açıdan filozoflara göre yaradılıştaki zamansal öncelikten (hudus-ı zamani) bahsedilmemesine rağmen özsel öncelik sonralıktan (hudus-ı zati) bahsedilebilir. Yaratılmışların sonsuzluğu fikri yokluk kavramını temelsiz bıraktı. Allah'ın evreni yoktan yarattığını söylemek bulunmayan şey iken meydana getirdiğini belirtmektir. Zaten mutlak yokluk Tanrı'nın sonsuzluğu ile çelişiktir.¹³⁴ Yaratmayla ilgili kavramları verdikten ve konunun sistematikliğini ele aldıktan sonra farklı yaratma teorilerini incelemeye çalışacağız.

Yaratma konusunu ele alırken İbn Sina ve Farabi genellikle İbda kavramını kullanır. İbda örneksiz bir varlık meydana getirmek, yoktan (mukkayyed yokluktan) var etmek gibi anlamlarda kullanılır. İbn Sina ve Farabi ibda' kavramına ikinci bir anlam vererek onu, varlığı

¹³³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), s. 134, 135

¹³⁴ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 135

kendinden olmayan bir nesnenin varlığının devamını sağlamak anlamında da kullanmıştır. Anlam açısından ibda' ile benzer bir kavram daha vardır ki o da 'halk'tır. Halk; ölçüp biçmek, bir nesneden örneksiz yeni bir nesne meydana getirmek anlamlarına gelmektedir. Yoktan yaratma anlamında kullanılan bu kavramın kullanımı sözlüğün gereği değil, kültürün gereği olarak ıstılah olmuştur.¹³⁵

Farabi, Tanrı'yı el-Mevcudu'l-Evvel/ Huve's-Sebebu'l Evvel olarak ifade ederek mümkün varlıkların varlığa gelmesindeki İlk Sebep olarak görmüştür. Farabi'ye göre yokluk bilginin konusu olmadığı için insan zihni yokluk ('adem) üzerine düşünebilecek bir yapıya sahip değildir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığını inkar etmek yerine O'nu akli bir zemine oturtmak gerekir. Farabi tarafından varlığın mevcudiyetinin sebebi olarak ifade edilen Tanrı, bütün var olanların fail sebebi olması açısından insan zihnindeki sebeblilik bağlantısını oluşturur.¹³⁶

Tanrı'nın İlk Sebep olduğuna dair anlayış Farabi gibi İbn Sina tarafından da kabul görmüştür. İlk İllet/ Sebep düşüncesi gereği Tanrı'yı sebeplerin sebebi kabul eden İbn Sina, en mükemmel, varlık veren ve varlığı koruyan sebebin Tanrı olduğunu ifade ederek ibda' kavramını Tanrı'nın yaratıcılığıyla özdeşleştirir. Ona göre Tanrı, yokluktan (leys) sonra varoluşu (eys) meydana getirendir.¹³⁷ İbn Sina'nın felsefesinden de bildiğimiz üzere ibda' kavramından kasıt mutlak yokluk olamaz. Çünkü İbn Sina mutlak anlamda bir yokluğun olabileceğini kabul etmez. Bu açıdan kelamcıların düşündüğü gibi yaratılmadan önce hiçliğin olması ve zamansal olarak hiçbir şey olmadığında ya da bir zaman diliminde hiçbir şey yok iken, Tanrı'nın hiç durumundakini sonradan yaratması İbn Sina felsefesi açısından olanaksızdır.

Yaratma yoktan var etme, Tanrı'nın var olmayan bir şeyi meydana getirmesi anlamlarında zihnimizde yer bulmuştur. İnsanlığın düşünce tarihinde yaratma metafiziğiyle ilgili dört önemli görüş karşımıza çıkar. Bu görüşlere göre:

- “Tanrı, eşyanın suretlerini ve unsurlarını ezeli bir maddeden meydana getirmiştir. Bu görüşü Platon savunmaktadır.”

¹³⁵ Hüseyin Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt:1, (2003), s. 5

¹³⁶ Gürbüz Deniz, “Farabi'nin Tanrısı” ed. İlyas Çelebi, *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Maveraiünnehir*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), s. 417.

¹³⁷ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 117

- “Tanrı ezelidir. Âlem de maddesiyle, suretiyle ve zamanıyla ezelidir. Ama âleme hareket vermesi yönüyle Tanrı âlemin İllet-i Gâisi’dir. Bu görüşü Aristo ve İbn Rüşd savunmaktadır.”
- “Allah âlemi herhangi bir ezeli maddeden meydana getirmemiş, tersine sudûr yoluyla var etmiştir. Bu sudûr ezelidir. Âlem de zaman yönünden ezeli, zat yönünden mümkündür. Bu görüşü Plotin, Farabi, İbn Sina ve daha birçok filozof savunmaktadır.”
- “Allah âlemi ‘bir şey olmayan (yok) dan’ yaratmış, bunu sudûr yoluyla ve ezelde değil, iradesi gereği başlangıcı olan bir zamanda yaratmıştır. Bu da kelamcılarının ve Gazali’nin görüşüdür.”¹³⁸

Yaratma, kudret ve irade sahibi bir varlığın dilemesiyle gerçekleşir ki o da ‘İlk Sebe’p’, ‘İlk İllet’, ‘Vacib-ul Vücud’ veya diğer bir ifade ile ‘Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’dir. Allah’ın kudreti mümkün varlıkları varlığa getirme üzerinedir, aksine kelamcılarının da söylediği gibi Allah’ın kudreti mümteniye taalluk etmez diyebiliriz. Ayrıca bir şeyin varlığa gelmesine yaratma diyebilmemiz için o şeyin iradeli bir şekilde oluşması gerekir. İrade seçim ve tercih bildirir, neyin niçin tercih edileceği iradenin işidir; irade gerçekleştikten sonra yaratma meydana gelir.¹³⁹

İbn Sina’ya göre irade edilen şey bir fayda ya da amaç nedeniyle meydana gelmişse o şeyin varlığı veya yokluğu aynı seviyede ise burada faydadan bahsedilemez. Bir şeyin bir şeyden meydana geldiğini söylememiz için birinin diğerinden daha üstün olması gerekir. İlk Gerçek olarak isimlendirilen Tanrı’nın varlığı kendi zatındandır ve O var olmak için diğer varlıklara ihtiyaç duymaz. Tanrı’nın fiilleri zatiyla mı zamanla mı öncelenmiştir? Sadece zatiyla öncelenmişse hem Kadim olan Tanrı’nın hem O’nun iradesiyle var edilmiş fiillerin hadis olması gerekir. Sadece zatiyla olmayıp zatiyla beraber zamansal olarak da öncelenmiş olduğu durumda ise ‘Yalnızca O vardı, ne alem ne de hareket vardı’ ifadesi geçmiş i ifade eder. Bu durumda da yaratılmadan önce bir oluş geçmiştir ve sonludur. Yani hareket ve zamandan önce zaman vardır.¹⁴⁰

Bununla beraber İbn Sina’ya göre Tanrı, yaratmanın ilk meydana geldiği zamanı başka bir şeyle öncelememişse bu durumda o şey varlığın ortaya çıkmasıyla birlikte meydana

¹³⁸ Tuncay Akgün, “Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6: 11 (2012), s. 70, 71

¹³⁹ Atay, “İslam Felsefesinde Yaratma” s. 6

¹⁴⁰ İbn Sina, *Metafizik*, c.2, s. 257

gelmiştir. İbn Sina'ya göre 'İlk vardı ve yaratma yoktu' sonrasında 'O vardı ve yarattı' Bu iki ifadeyi Tanrı'nın zatındaki yoklukla ilişkilendirmemek gerekir. Çünkü O'nun zâtı yaratmadan önce de sonra da vardı. Fakat yaratmanın olmayışı önce vardı, şimdi yok olmakla nitelendirilmiştir.¹⁴¹ Zaten İbn Sina yaratma ile ilgili görüşünü bildirirken mümkün varlık, gerçekliğini Allah'ın hür iradesiyle yoktan (ex nihilo) değil, Vacib-ül Vücut'dan çıkan zaruret sonucunda kazanmıştır¹⁴² diyerek sudurcu bir düşünceye dikkat çekmektedir.

Yoktan yaratma teorisini anlamak için öncelikle 'yok' şeklinde ifade ettiğimiz kavramdan kastımızın ne olduğunu bilmemiz gerekir. Daha önceki bölümlerimizde bahsettiğimiz üzere filozoflar yokluğu mutlak ve görelî olarak ikiye ayırırlar. Mutlak yokluk ('ademi muhal) olmayan ve olması mümkün olmayan yokluk iken; görelî yokluk (mümkün 'adem) ise mevcut bulunmayan fakat olması ihtimal dahilinde bulunan yokluktur. Yoktan yaratma şeklinde ifade edilen yaratma teorisindeki yok filozoflara göre görelî yokluktur ve İbn Sina görelî yokluğun kendine has bir anlamı olmayıp varlığa kıyaslanarak anlaşılabilirliğini söylemektedir.¹⁴³

İslam filozoflarınca benimsenen yaratma teorilerden biri olan sudur teorisi, Plotinus tarafından felsefî düzlemde temelleri atılmış olan bu teori Farabi ve İbn Sina'nın eserleri vasıtasıyla İslam düşünce dünyasında kendisine yer bulmuştur. İslam filozoflarının yaratma teorilerini oluşturma konusunda bu teoriden yararlanma sebepleri Tanrı'yı diğer mümkün varlıklardan üstün bir konumda tutmaya yönelik hassasiyetleridir. Sudur teorisinin yoktan yaratmanın karşıtı olduğuna dair karıştırılan bir husus vardır fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yokluğu zamansal ve zati olarak ayrıştırdığımızda, yoktan yaratmanın zamansal olmasının doğuracağı sonuçları görmüş olduk. Dolayısıyla felsefede halk kavramıyla da ifade olunan yoktan yaratma zati olarak yokluktan varlığa çıkmanın imkânından bahseder.¹⁴⁴

Maddî boyutu olmayan varlığın, yani Tanrı'nın maddî boyuttaki evrene intikalinin nasıl olacağı ve ayrıca Bir olarak ifade edilen Yaratıcı'nın çokluk dünyasına müdahalesinin nasıl olacağıyla ilgili bazı soruların cevabının kelimcilerin savunduğu zamansal yaratma olamayacağını düşünen filozoflar sudur teorisini ortaya atmıştır. Bu teoriye göre güneş ile ışık, ateş ile de ısı arasında zaman bakımından bir öncelik sonralık olmadığı gibi Allah ile

¹⁴¹ İbn Sina, Metafizik, c.2. s. 259

¹⁴² Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 57

¹⁴³ Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma" s. 7

¹⁴⁴ Akgün, Felsefî Düşüncede Yaratma Problemi, s. 76

âlem arasında da öncelik sonralık yoktur. Bu açıdan da alem sonradan yaratılmış anlamında hadis değil, aksine ezelidir.¹⁴⁵ İslam dünyasına daha çok Farabi'nin eserleri ile giren bu teori, kelamcıların iddia ettikleri mutlak yoktan yaratmanın zamansal açıdan mümkün olamayacağını savunur. Çünkü düşünüldüğünde 'Tanrı evreni yoktan yarattı' ise evren bir süre yaratılmamıştı, yoktu ve Tanrı da henüz yaratma fiilini gerçekleştirmediği için Tanrı değildi ya da yaratmadığı için Tanrılığı bilinmiyordu. Yaratma fiilini gerçekleştirdikten sonra Tanrı yaratıcı vasfıyla Tanrı oldu. Kelamcıların yoktan yaratma (zamansal yaratma) teorisi Tanrı'nın yaratıcılığına ve mükemmelliğine zarar vereceği düşüncesi ve bu konudaki hassasiyetleri Farabi ve İbn Sina'yı Plotinus'tan aldıkları mirası İslam dünyasına kazandırarak sudur teorisinin oluşmasını sağlamıştır.

3.6. Alemin Kıdemi

Alemin kıdemi mevzusu, alemin sonradan mı yaratıldığı yoksa ezelden beri mi var olduğu tartışması üzerine temellenmiştir. Felsefecilerin ve kelamcıların benimsediği iki temel yaklaşım mevcuttur. Kelamcılar yoktan yaratma (zamansal yaratma) anlayışını savunurken filozoflar ezeli yaratma görünüşünü savunur. Burada iki görüş için temel soru, alem hep var olan kadim midir, yoksa sonradan meydana gelen hadis midir? Filozoflar ve kelamcıların alem-Tanrı anlayışları, bakış açılarını etkilemektedir. Mesela kelamcılar Allah'ı her şeyi yoktan var eden mutlak kudret sahibi bir varlık olarak görmelerinin temelinde alemin bulunmayıp Allah'ın bulunduğu düşüncesi vardır. Bu düşünceye göre Gazali ve kelamcılar alemin Allah'ın dilemesiyle yoktan, zaman içinde yaratılmış olduğunu savunurlar.¹⁴⁶ Gazali ile İbn Rüşd arasında, kelamcılar ile filozofların görüş ayrılıklarını şekillendiren, Tehafüt geleneğinin oluşmasına sebep olan mevzulardan biri olan alemin kıdemi mevzusunu Tehafütler bağlamında ele almamız uygun olacaktır.

Gazali'nin Tehafütü'l Felasife eserinde filozofları küfürle itham ettiği üç konudan biri olan alemin kıdemi mevzusu, Gazali ve İbn Rüşd arasında kelamcılar ile filozofların ayırttıkları noktaları belirginleştirecek tartışmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Gazali'nin filozofları tekfir ettiği konular;

¹⁴⁵ Akgün, Felsefî Düşüncede Yaratma Problemi, s. 76

¹⁴⁶ Muhammet Caner Ilgaroğlu, Luay Hatem Yaqoob, "Alemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sina, Gazali ve Hocazade'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması" *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 12: 32 (2019) , s. 321

- Ölmüş bedenlerin tekrar dirilmeyeceğini, ruhların dirilip mükafat ve ceza göreceğini söylemeleri, yani bedensel dirilişi reddetmeleri,
- Allah'ın bütünü bilip, parçaları bilemeyeceğine dair görüşleri,
- Evrenin ezelden beri var olduğunu ve varlığının öncesiz olduğunu iddia etmeleridir.¹⁴⁷

Diğer iki mesele konumuz dışında olduğu için ele alamayacağız fakat evrenin ezelden beri var olduğuyla ilgili filozofların görüşlerine değinmek gereklidir. Âlemin ezeliyeti konusunda Gazali, Tehafüt'ünde filozofların âlemin kadim olduğunu kabul ettiklerini söyler ve bunu güneş ışığı ile güneşin birlikte bulunması örneği ile açıklar.¹⁴⁸ Filozoflara göre âlem, sebeplinin sebeple, ışığın güneş'le birlikteliği gibi yüce Allah'la beraber O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaratıcı'nın âleme (yaratılana) önceliği sebeplinin sebebe önceliği gibidir ve bu da zaman bakımından olmayıp zat ve konum bakımındandır.¹⁴⁹ Nitekim var edilme söz konusu olduğunda, bunun Zorunlu- mümkün arasındaki ilişkiden kaynaklandığını bilmemiz gerekir. Yani varlığın kaynağı, sebeplerin sebebi olan Tanrı, yarattığı varlıklardan zat bakımından farklıdır. Bu farklılık Zorunlu Varlık ile mümkün varlıkların fiillerine de yansır. Yani Kadim/ Zorunlu Varlık'ın fiilleri zatı gibi kadim iken, mümkün varlıkların fiilleri kendisi gibi mümkündür ve içerisinde var ya da yok olma ihtimali barındırır.

Filozofların âlemin kadim oluşuyla ilgili birçok delili olmuştur ve Gazali de Tehafüt'ünde bunlara cevap vermiştir. Filozofların delillerinden birincisi; âlem sırf imkânla mümkündür, eğer âlem hadis olursa onun hadis olmasına neden olan tercih edicinin (müreccih) bulunması gerekir ki bu tercih edici kimdir ve niçin bu zamanda tercih etmiştir ya da niçin daha önceden tercih etmemiştir.¹⁵⁰ Âlemin kadim oluşuyla ilgili en güçlü delillerden birisi olan müreccihin tercih edişi meselesine, âlemin hadis olduğunu savunanlar, filozofların kadimde çokluğa ve değişmeye neden olacak açıklamalar yaptıkları şeklindeki ifadeleriyle itirazda bulunurlar. Ayrıca onlara göre Allah kudret ve irade sahibi bir varlık olduğu için âlem hadis olduğunda onu ihdas edebilir.¹⁵¹

¹⁴⁷ Gazali, *el- Munkız mine 'd Dalal*, terc. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016) s. 75

¹⁴⁸ Mübahat Türker, "Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebetleri" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1956) s. 210

¹⁴⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s.14

¹⁵⁰ A.g.e, ss. 210-211

¹⁵¹ A.g.e, s. 211

Diğer yandan Gazali, filozofların ‘kadimden hadis çıkmaz, onun için alem muhdes değildir’ görüşünü ele alır. Gazali bu görüşe filozofların sudur teorisine dayanan görüşlerinin teselsüle neden olacağını temellendirerek itiraz eder. Ona göre alemdeki hadis varlıkların sebebi kadim olan feleklerin devirleri ise kadimden hadis çıkamadığına göre feleklerden kadimden başka varlık çıkamaz. Eğer felekler hadis iseler o zaman da hadisten başka varlık çıkamaz, bu da teselsüle neden olur.¹⁵²

Filozofların ikinci delilleri Allah’ın zaman bakımından olmayıp zat bakımından önce geldiğine yönelik görüşleridir. Yani onlara göre Allah kadim biz-zat, alem ise kadim biz-zamandır. Çünkü yokluğun varlıktan önce gelmesi ve sonu- başı olmayan uzun bir sürenin zamandan önce gelmesi gereklidir. Fakat zamandan önce bir zaman olması mümkün olmayacağı için zaman da muharrikin hareket ettirmesi de kadim olur. Bu durum, elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketinden, kişinin hareketinin gölgesinin hareketinden zamansal açıdan ayırlamaması gibidir. Dolayısıyla âlem Tanrı ile birlikte var olmuştur ve Tanrı’nın kadim olduğu gibi âlem de zaman itibarıyla kadimdir.¹⁵³

Filozofların ikinci deliline cevap olarak Gazali, Allah’ın alemden önce olmasının anlamını açıklayarak alem yok iken Allah vardı, sonrasında alemi ve zamanı yarattı. Bu açıdan zaman da diğer yaratılmışlar gibi hadistir.¹⁵⁴ demektedir. Fakat burada şunu belirtmemiz gerekir ki zaman, eğer hareketin sayımı ise ve hareket de mümkün varlığa ilişkin bir araz ise zamanın varlıktan önce olması ve zaman içinde bir yaratmanın olması anlamsızdır. Ayrıca zaman, diğer yaratılmışlar gibi yaratılmışsa ve hadis ise zamansal yaratma diye bir durum söz konusu olmaz. Bu düşünceye göre zaman diğer varlıklar ile birlikte yaratılmıştır, böylece bir varlık için bir zaman diliminde yoktu (‘adem), sonradan var oldu (eys) diyemeyiz.

Filozofların üçüncü delilleri öncelikle imkânsız olanın sonradan mümkün olması olanaksız olduğu için alem daima mümkün olagelmıştır. Alem için mümteni olduğu bir an olmamıştır. Eğer ebediyen mümkün değil, bir zaman diliminde imkânsız ise, imkânının

¹⁵² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 212

¹⁵³ A.g.e, s. 32

¹⁵⁴ Türker, “Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebetleri” s 212

başlangıcı olacaktır. Bu durumda ise alem imkânsız iken yani yaratmanın olmadığı bir an vardır ve bu zamanda Allah'ın yaratmaya kadir olmadığı bir an tespit edilmiş olur.¹⁵⁵

Bu delile itiraz olarak alemin hadis olma imkânının ezeli olduğunu savunan Gazali 'alemi ezelden beri mevcut yani hadis olmamış saymak onun vücubuna hükmetmektir' ifadesini kullanır.¹⁵⁶ Gazali sonradan yaratılmışların hadisliği belirlenmiştir şeklinde alemin hadis olduğu şeklindeki tezini güçlendirir.

Filozofların dördüncü delilleri de hadis olanın var olmadan önce mümkün olmasına yöneliktir. Filozoflara göre vücut varlığa çıkabilmek için bir mahalle muhtaçtır. Varlığa gelebilmesi için gereken mahal madde olmalıdır. İmkân maddeye eklemlenir, yani maddesiz imkân kendi kendine kaim olacağı için olanaksızdır. Dolayısıyla madde hadis olamaz, eğer olursa varlığı imkânından önce gelmiş olur. Filozofların bu deliline Gazali, mümkünün var olabilmek için maddeye ihtiyacı varsa ruhların durumu buna aykırı olur diyerek cevap verir.¹⁵⁷ Ayrıca birçok akıl yürütme sonucu Gazali 'her muhalin maddeye izafe edildiği iddia edilemez, zihindeki varlık örneğinde olduğu gibi' sonucuna ulaşarak alemin ezeliyeti ile ilgili tartışmada amaçlarının filozofların alemin ezeliyetine yönelik görüşlerini geçersiz kılmak olduğunu söyleyerek sonlandırır.¹⁵⁸

Alemin kıdemi ile ilgili yukarıda ele aldığımız tartışmalarda da gördüğümüz üzere filozoflar ve kelamcılar arasındaki en büyük ayrılık noktalarından birisi de kadim- hadis tartışmalarıdır. Biz burada Gazali ve İbn Rüşd bağlamında konuyu ele aldık. Kelamcıların yaratmayı açıklamaya çalıştıkları yoktan yaratma görüşleri içerisinde yokluk ve yokluğun varlığa çıkışıyla ilgili birçok sorun barındırır. Çünkü eğer kelamcılar yokluktan mutlak yokluğu kastetmişlerse, mutlak yok olanın varlığa gelmesi imkânsızdır. Kastedilen yokluk, hiçbir özellik ya da durumla nitelendirilemeyecek şekilde bir hiçliktir. Filozofların 'adem kavramıyla ifade ettikleri bu hiçlik, içerisinde varlığa gelme ihtimali barındırmaz. Dolayısıyla yokluktan varlık çıkmaz. Ayrıca mümkün varlıklar ile birlikte varlığa geldiğini iddia ettikleri zaman da onlara göre sonradan var olmuştur ve hadistir. Zamansal yaratmayı savunan kelamcılar, diğer mümkünler ile zamanın eş zamanlı yaratıldığını savunmaları da ayrı bir eleştiri konusudur.

¹⁵⁵ A.g.e, s. 213

¹⁵⁶ Türker, "Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebetleri" s. 213

¹⁵⁷ A.g.e, s. 214

¹⁵⁸ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 46, 47

Diğer taraftan filozoflarda ibda' ile karşılığı bulan yaratılış görüşü zati anlamda gerçekleşmektedir. Yani varlığa gelme imkânı olan mümkün varlıkların, varlığa gelmeden önce dış dünyada zati olarak mevcut olmamaları durumu (leys) olarak karşılığını bulmuş olup varlıktan önceki yokluğu ifade eder. Başka bir ifadeyle leys kavramı, zihinde mevcut olması açısından var, dış dünyada olmaması açısından yok olarak kabul edilen mukayyed yokluğu ifade eder. Filozofların benimsedikleri sudur teorisinden de bildiğimiz üzere evren Tanrı ile birlikte taşma vasıtasıyla var olur. Bu açıdan varlık, yokluktan meydana gelmemiş, aksine varlıktan zorunlu olarak çıkmıştır.* Dolayısıyla kelamcılarının iddia ettiği gibi yoktan yaratma da mutlak anlamda bir yokluk da söz konusu olamaz. Fakat sadece varlığın dış dünyada mevcut olmayışından kaynaklı yoksunluk (leysiyyet) söz konusu edilebilir.

3.7. Tanrı'nın Varlığı

İnsanoğlu var olduğu andan itibaren varlığının oluşum nedenini merak etmiştir. Gerek kendi var olmasına bağlı olarak bir yaratıcının var olduğunu düşünmüş, gerekse evrenin mükemmel bir düzene sahip olmasından yola çıkarak aynı sonuca ulaşmış. Yol ve yöntemler farklı olsa da bir yaratıcının var olduğu fikri ve bunun üzerine yapılan araştırmalar insanlık tarihi kadar eskidir. Biz ise bu konuyu Farabi ve İbn Sina açısından ele alacağız.

Farabi, felsefesinin temeline Tanrı'yı alır ve Tanrı'dan kendine özgü şekilde felsefenin diliyle bahseder. Tanrı'yı en güzel isimlerle anlatmaya çalışan Farabi, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımının olmadığı savunan ilk filozof olması açısından önemlidir. Ayrıca ona göre Tanrı'nın tanımı yapılmaz, çünkü tüm tanımlar O'nu sınırlandırır. Bu yüzden Farabi, Tanrı'dan bahsederken O'nun her açıdan en mükemmel olduğunu vurgular.¹⁵⁹

Farabi, Tanrı anlayışı konusunda hem Yunan filozoflarının mirasını, hem de yaşadığı dönemde İslam düşünürleri tarafından tartışılan mevzulara hakimdi. Müslüman bir filozof olan Farabi, Aristoteles ve Eflatun'un görüşlerini okuyarak kendi felsefesinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Buna ek olarak Plotinus'un Tanrı tasavvurunu ve var oluş düşüncesini kendi felsefesiyle bütünleştirmiştir. Bu şekilde Farabi, filozofların görüşlerinin İslami bir

* Sudur teorisiyle ilgili ayrıntılı tablo için Bkz. Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 87.

¹⁵⁹ Mehmet Karakuş, "Farabi Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 6, (2017), s. 109.

perspektif ile harmanlanması sonucu kendine has bir Tanrı anlayışı ortaya koymuştur.¹⁶⁰ Plotinus'tan kaynağını alan sudur teorisi, Farabi tarafından İslami perspektif ile tekrardan yorumlanan teorilerden bir tanesidir. Farabi'nin Tanrı tasavvurunun oluşmasına katkıda bulunan bu teori, varlıkların oluşumu konusunda İslam filozoflarına da yol gösterici olmuştur.

Diğer taraftan Farabi, İslam felsefesinde Tanrı'nın varlığı meselesinin akli platformda tartışılmasının öncülüğünü yapmıştır. Farabi, Tanrı'da varlık- mahiyet ayrımının yapılmadığını ilk kez iddia etmesi bakımından bizim için önem arz etmesinin yanı sıra Tanrı'nın mahiyetini felsefi kavramlarla ifade etmeye çalışması yönüyle de önemlidir. Ona göre Tanrı; ilk, evvel, bizatihi zorunlu ve zihinde a-priori şeklinde zorunlu olarak varlığı kavranandır. Zorunsuz diğer her türlü varlık O'ndan çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında evrendeki hareket de dahil olmak üzere tüm oluşun kaynağı Tanrı'dır.¹⁶¹

Farabi tarafından ilk defa kullanılıp sonrasında İbn Sina, Gazali, Nasiruddin Tusi ve İbn Rüşd tarafından da kullanılan Tanrı ispat yöntemi Allah'ın varlığını sonradan yaratılmışlık (hudus) yolu ile ispatlamaktır. Farabi için sebeplilik (illiyet) ilkesi özellikle Tanrı ispatı noktasında büyük önem teşkil eder. İlk Muharrik/ hareketlilik açıklaması da Aristoteles'ten etkilendiği düşünülen Tanrı ispat yöntemlerinden biridir. Zorunlu/ mümkün ayrımı ya da yaratılandan yaratılmışa gidilmesi yolu ile Tanrı'nın ispat edilmesi fikrine dayanan anlayışla benzer olan 'Ontolojik Kanıt' da Farabi tarafından sıklıkla kullanılmıştır.¹⁶²

İbn Sina, Tanrı için Zorunlu Varlık ifadesini kullanır. Zorunlu Varlık'ın izahı noktasında öncelikle İbn Sina, varlık kazanan şeylerin zati itibarıyla zorunlu olup olmamak bakımından ikiye ayrılabilceğini ifade eder. Zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olanların illetlerinin olmadığını, illetleri olanların ise mümkün varlık olarak isimlendirilebileceklerini söyler. Varlığı Zorunlu olarak ifade edilen Tanrı'nın İbn Sina'ya göre varlığının başka bir varlığa denk olması mümkün değildir. Ona göre Zorunlu Varlık, ne görelidir, ne değişkendir, ne çokluktan oluşmuştur ne de özü başka varlıklarla ortaktır. O, zati gereği hiçbir varlığın etki ve tesiri olmaksızın var olmuştur. Bu açıdan diğer varlıklardan ayrılır.¹⁶³

¹⁶⁰ A.g.m, s. 111.

¹⁶¹ Mehmet Karakuş, "Farabi Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri" s. 111.

¹⁶² Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017) s. 247

¹⁶³ İbn Sina, *Metafizik*, 1.c. ss. 35- 36

İbn Sina Zorunlu varlığın İspatı konusunda benzer şekilde varlığın ya zorunlu ya da mümkün olduğunu ifade eder. Mümkün varlıklar Zorunlu Varlık'tan meydana gelir ve mümkün varlıkların var oluş silsileleri Zorunlu Varlık'ta nihayete erer.¹⁶⁴ Bu konuyu izah etmemiz gerekirse; tüm yaratılmış varlıkların başlangıcı ve sonu vardır. Bizim varlığa gelişimiz annemizin karnından dünyaya gelişimizle başlar, ecelin gelip ömrün sona ermesiyle de nihayete erer. Varlığa gelmemize sebep, Allah tarafından konulmuş biyolojik olayın gerçekleşmesidir. Mümkün varlık olan insanlar bu oluş silsilesinde bulunan zincirin halkaları olarak düşünülebilir. Bizim mevcudiyetimiz de zincirde bulunan tek bir halkayı temsil eder. Bizim varlığımızdan kaynağını alan diğer varlıklar da sebeblilik halkasında kendine yer bulur. Mümkün varlıkların birbirinden biyolojik olarak meydana gelmeleri varlığın kaynağını akıllara getirmektedir. Bu durum varlığa kaynaklık eden ve tüm mevcudiyetin kendisinden kaynaklandığı, fakat hiçbir şeyin O'na sebep olamayacağı, varlığı zorunlu olan bir varlığın olması gerekliliğini doğurur. Bu da filozofların İlk Sebep/ İllet, Zorunlu Varlık, İlk Muharrik olarak tanımladıkları Tanrı'dır.

İbn Sina Aristoteles'te karşılaştığımız ve Farabi tarafından da kullanılan hareket etmeyen hareket ettirici/ İlk Muharrik delilini kullanır. Bu delile göre hareket eden her şeyin hareketinin sebebi olan ve onu harekete geçiren bir hareket ettirici vardır. Bu durum sonsuza kadar gidemeyeceği için ilk hareketin başlangıcını oluşturan sebep gerekli olur. ilk hareketin gerçekleşmesini sağlayan da filozofların İlk Muharrik şeklinde ifade ettikleri Tanrı'dır.¹⁶⁵

Tanrı'nın varlığını ispat için İbn Sina zorunlu- mümkün şeklinde sınıflandırdığı varlık kategorisinden de hareket eder. Ona göre mümkün vacibe karşıdır. Mümkün olabilir veya olmayabilir olan iken vacip var olamaz olamayandır, yani O'nun var olmaması düşünülemezdir. Mümkün denildiğinde var olması ve olmaması imkân dâhilinde olup kendinde zorunluluk olmayandır. Mümkünün yokluktan varlığa geçebilmesi için bir sebep gereklidir ki bu İbn Sina tarafından İlk Sebep olarak adlandırılan Tanrı'dır. Fakat vacip varlığın varlığında bir sebep yoktur aksine zorunluluk vardır. Dolayısıyla varlığını kendinden almayan ve bir sebep vasıtasıyla var olan mümkün varlıkların sebebi varlığını kendinden alan zorunlu bir varlık olan Allah'tır.¹⁶⁶

¹⁶⁴ İbn Sina, *en- Necat*, s. 234.

¹⁶⁵ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 77

¹⁶⁶ A.g.e, s. 77

Tanrı'nın varlığı konusunda İbn Sina'nın öne sürdüğü delillerden bir diğeri illiyet (kozalite) delilidir. Bu delil yukarıda belirttiğimiz zorunlu- mümkün varlık ayrımını sebeplilik bağlamında ele alarak mümkün varlığın kendisinin sebebi olamayacağı, var olması için kendisinden önce zorunlu olarak var olan bir varlığın olması gerektiği fikrinden hareketle Allah'ın varlığını ispat eden bir delildir.¹⁶⁷

İlk nedenden ve sebeplilik görüşünden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan ilk filozof hiç şüphesiz Aristoteles olmuştur. Kozmolojik kanıt olarak da bilinen ilk neden kanıtı ile Aristoteles, her şeyin bir nedeni vardır, bu nedenin de nedeni vardır, bu durum sonsuza ilerler ve bu sonsuz neden ilk neden olarak bilinir. Eğer bu ilk neden, kendinden başka neden olmayan Tanrı ise, bu durum sonsuzca geri gidişin olabirliğini dışlar diyerek ilk nedenin Tanrı olduğunu iddia eder. Aristoteles'e göre ilk neden İlk Hareket Ettirici'dir. Bu her şeyin bir nedeni olduğu anlamına gelir ve nedensellik yasasını ortaya çıkarır. Ve eğer her şeyin bir nedeni varsa evrenin de nedeni vardır bu da Tanrı'dır. Bu durumda Tanrı Kozmos'un İlk Neden'idir.¹⁶⁸

Bir başka açıdan mevzuu ele almamız gerekirse, Tanrı'nın varlığı ya da alemin Tanrı'ya muhtaçlığı konusu kelamcılar ve filozoflar tarafından çokça ele alınmıştır. Fakat muhtaçlığın niteliği konusu üzerinde iki taraf arasında uzlaşma sağlanamamıştır. Filozoflar muhtaçlığı imkân ile açıklamaya çalışırken, kelamcılar hudus ile açıklayarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Filozoflar ve kelamcılar tarafından yaratmayı açıklamak için oluşturulan bu terminoloji farklılığı, Tanrı'ya ve onun dışındaki mevcudiyetin var kılınmasını da anlamlandırır. Kelamcıların ortaya attığı huduşçu yaratma anlayışında başlangıçta Tanrı vardır ve O'dan başka hiçbir şey yoktur. Onlara göre hudus; zamansal açıdan yoklukla nitelendirilen bir şeyin zaman içerisinde varlığa gelmesidir.¹⁶⁹ Kelamcılara göre bir zaman diliminde mevcut olmayan ('adem) bir varlığın Allah'ın dilemesiyle sonradan meydana gelmesi mümkündür. Allah'ın dilemesiyle sonradan meydana gelen varlıklara hâdis; hâdis varlıkların yaratıcısı olup evrenin meydana gelişinin sebebi olan varlığa da Muhdis denir. Diğer bir ifadeyle hudus, bir şeyin zamansal öncelik ile yokluk tarafından öncelenmesidir. Yani bu düşünceye göre Tanrı aleminden zamansal olarak öncedir ve varlığını

¹⁶⁷ A.g.e, s. 78

¹⁶⁸ A.R. Mohapatra, "Tanrı'nın Varlığı" terc. Metin Yasa, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16 (2003) s. 354

¹⁶⁹ Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, "Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi, s.

O'nun varlığından alan hâdis varlıklar, O'ndan sebep varlık kazandıkları için O'nun varlığından sonra varlığa gelmektedirler.

Diğer taraftan huduşçu yaratma görüşünü benimseyen Gazali, ezeli yaratma görüşünü benimseyen filozofları alemin Tanrı ile birlikte var olduğunu ifade etmeleri sebebiyle küfürle itham etmektedir. İbn Sina'ya göre ise yaratmanın temelini oluşturan imkân konusu hudusu önceleyen bir konudur. Nitekim sonradan meydana gelen her şey önce imkân halinde bulunuyordu. Dolayısıyla bir şey hâdis olduğu için mümkün olmayıp, mümkün olduğu için hâdis olmuştur, denilebilir.¹⁷⁰ Bu durumda da kelamcıların ifade ettiği gibi hadis- mudis ilişkisi söz konusu olmayıp, filozofların ifade ettiği gibi zorunlu- mümkün ya da illet (sebe)- malûl (sebepli) ilişkisi mevcut olur.¹⁷¹ Filozofların Tanrı'nın varlığını ispat yöntemi olarak kullandıkları iki temel argüman böylece ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla eys olarak ifade olunan mevcutlar kelamcılara göre yoktan ('adem) meydana gelirken, filozoflara göre varlığa gelme imkânından ya da içerisinde varlığa gelme imkânı barındıran yokluktan (leys) meydana gelir.

3.8. Leysiyyetin Konumu

Leysiyyet kavramı mümkünün tanımı ile ilişkili bir kavram olup varlığın ve yokluğun dışında üçüncü bir ihtimalin var olabileceği anlamına gelmektedir.¹⁷² Kemalpaşazade'ye göre leysiyyet, özü itibariyle varlığı ve yokluğu gerektirmeyen mümkünün mahiyetinin, zorunluyla ilişmesinden önceki varlığa ve yokluğa eşit konumudur. O var değildir, fakat o yok da değildir. Dolayısıyla ikisi için de değil anlamında bir konum olan leysiyyet mevcuttur. Alemin yaratılmasından (bilfiil var olmasından) önceki durumunu ifade eden leys, 'ademden yani yokluktan farklı ve öte bir şeydir'.¹⁷³

Leysiyyet kavramı zorunlu- mümkün ayrımı ve yaratma mevzusu ile ilişkili olarak İbn Sina ve Kemalpaşazade tarafından kullanılmıştır. İbn Sina yaratma mevzusunu açıklarken 'leyse bi- zaruriyyin' tarifî üzerine kurguladığı ibda' teorisinde leysiyyet kavramını bolca kullanmıştır.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), ss. 64-65.

¹⁷¹ Engin Erdem, Necmettin Pehlivan, "Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi", s. 90

¹⁷² A.g.m, s. 92

¹⁷³ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010) s. 40

¹⁷⁴ Erdem, Pehlivan, "Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi" s. 91

Yaratma mevzusunda alemin sonradan (hadis) olduğunu kabul etmek, öncesiyle ilgili birçok soruyu da beraberinde getirir? Eğer alemin zorunlu olduğunu kabul edersek, zorunlu olan varlığın başlangıcı olamaz; eğer imkânsızsa o halde varlığa gelmesi düşünülemez. Bu şekilde düşünüldüğünde alemin mümkün olması gerekir. Her hadisin, varlığa gelmeden önce imkân halinde bulunması da gereklidir.¹⁷⁵ Filozoflara göre varlığın meydana gelmeden önceki imkân halini varlık ile nitelemek zorunlu, yokluk ile nitelemek ise imkânsızdır. Dolayısıyla mümkün varlığın meydana gelmeden önceki hali konusunda filozoflar fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bu sorunu aşmak için üçüncü bir ihtimal olan leysiyyet kavramı devreye girmiştir. Kısaca leysiyyet mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki hali olup varlığın ve yokluğun ötesinde varlığa yakın bir konumdur. Leysiyyet ikili bir değilleme üzerine kuruludur ki bu durum var değil, yok da değil olan varlıktan önceki yokluktur.¹⁷⁶ Kemalpaşazade'nin varlık- yokluk tartışmasını çözümlemek amacıyla geliştirdiği leysiyyet kavramı varlık ile yokluk arasında bir mevkide bulunmaktadır ve yokluğun varlığa gelmeden önceki durumunu ifade etmektedir. Kemalpaşazade'nin açıklamaları, filozoflar ve kelamcılar arasındaki tartışmanın bir nebze de olsa neticelenmesini sağlasa da, Kemalpaşazade'nin görüşleri kendi sınırlarını aşamamıştır.

Leysiyyet, ikili bir değillemeyi içerdiğinden İbn Sina'nın yaratma teorisinin de doğru anlaşılabilmesini sağlayan temelleri oluşturur. Nitekim İbn Sina tarafından ortaya atılan ve Kuran'daki en yüksek yaratma formunu işaret eden 'ibda' kavramının anlamı herhangi bir alet, madde ve zaman gibi unsurlar olmaksızın eşsiz, muhteşem yaratmak olup kelamcıların yoktan yaratmaktan kastettikleri gibi bir anlama sahip değildir. İbn Sina'nın savunduğu 'İbda'nın anlamı leysiyyeti eysiyyete dönüştürmek, varlığın ve yokluğun sınırındaki mümkünün mahiyetini varlık noktasına çıkarmaktır.¹⁷⁷ Bu açıdan 'ibda'yı temel alan yaratma görüşünde varlık verme de sürekli, yokluğa ('adem) engel olma da sürekli. Yani 'ibda' görüşünde mutlak anlamda yokluk ('adem) yoktur, bahsi geçen yokluk mümkün varlıkların varlığa geçmeden önceki hali olan leysiyyettir.

Kemalpaşazade'ye göre kelamcılar zati hudustaki önceliği yokluk ('adem) olarak anlamışlar ve bu konuda yanılmışlardır. Ona göre bu yanlış anlamada, kelamcıların leys ile 'adem arasındaki farkı bilmemeleri etkili olmuştur. Kemalpaşazade leys ile ademin konumunu

¹⁷⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 137.

¹⁷⁶ Erdem, Pehlivan, "Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi" s. 95

¹⁷⁷ A.g.m, s. 95

İbn Sina'dan alıntıladığı bir pasajdan vermektedir. İbn Sina'ya göre “Nedenli kendisi bakımından leystir, nedeni bakımından eystir. Bir şey için kendisi bakımından olan zati açıdan önce gelir, dolayısıyla her nedenli özü itibariyle leysten sonra gelen eystir.”¹⁷⁸ Buna göre nedenli geçmişte bütün zamanlarda olsa bile onun leysiyyeti varlığından önce olduğu için başı vardır ve bu başlangıç yokluktan (‘adem) farklıdır. Aslında zorunlu- mümkün ayrımında ve yaratıcının zorunlu varlığı da leysiyyetin mevcudiyetiyle daha anlaşılır hale gelir. Kemalpaşazade’ye göre mümkünün varlığı özü itibariyle varlığı kendine ait olmayıp varlığını başkasından alır. Zatında varlığı olsaydı mümkün, varlığını başkasından almazdı. Mümkün tarafından başkasından alınan varlık, özünde bulunan var olmamaklık (la-vücud) ile nedenlenmiştir. Bu açıdan leysin eysten özü itibariyle önce gelip onu nedenlediği ve var olmak için gereken nedensellik bağının oluştuğunu söyleyebiliriz.¹⁷⁹ Yani Kemalpaşazade’ye göre zati hudusta nedenin nedeniye önceliği yokluk (‘adem) değil leysiyyetir.¹⁸⁰

Kemalpaşazade’nin leysiyyet olarak kavramsallaştırdığı mümkün varlığın varlığa çıkabilmesi için gerekli olan, nedenselliğe bağlı varlıkla yokluk arasındaki üçüncü ihtimal olup içerisinde var olmaklığı da yok olmaklığı da barındırır.¹⁸¹ İbn Sina’ya göre mümkün varlığın tanımında leysiyyeti görebilmekteyiz. Nitekim ona göre mümkün varlık leysiyyet konumunda olup varlığa çıkabilmek için daima Tanrı’ya muhtaç olan varlıktır. Bu açıdan İbn Sina felsefesinde mümkün varlık zaman bakımından ezeli, zorunlu varlık tarafından nedenlenmiş olması açısından hadistir.¹⁸²

3.9. Boşluk/ ‘La Şey’ Kavramı

Arapça orijinalinden mastar olarak türetilen boşluk (hâlâ) kavramı felsefe ve kelam literatüründe herhangi bir cisimden veya yer kaplayan cevherden ayrı olan (hâlî olan) yer anlamındadır.¹⁸³ Aristoteles bu kavramın kullanımı açısından milad kabul edilmekle birlikte İslam filozofları ve kelmacılar tarafından boşluk kavramının doğru anlaşılması alemin kıdemi, alemin ötesinde boşluk olup olmadığı, yokluğun mahiyeti gibi birçok tartışma konusuna ışık tutacaktır.

¹⁷⁸ A.g.m, s. 95

¹⁷⁹ Erdem, Pehlivan, “Kemalpaşazâde’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi s. 98

¹⁸⁰ A.g.m, s. 101

¹⁸¹ Adem Akman, “İbn Rüşd’ün Teistik Delillere Yaklaşımı” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2020) s. 45

¹⁸² Akman, “İbn Rüşd’ün Teistik Delillere Yaklaşımı” s. 49

¹⁸³ İlhan Kutluer, “Halâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. 15, s. 221.

Boşluk metafiziği üzerine ilk kez tartışanların Pythagorasçılar (Pythagoras of Samos (M.Ö. 495) ve onun takipçileri) olduğu düşünülmektedir. Onlar, boşluğun varlığına inanmışlar ve havayı boşlukla aynı görmüşler.¹⁸⁴

Aristoteles öncesi boşluk kavramını detaylı şekilde ele alan ilk filozof Parmenides (M.Ö. 515)'tir. Ona göre varlık bir bütün olduğundan varlıklar arasında bir kesinti olamayacağından boşluk da yoktur. Eğer varlıklar arasında boşluk olduğu kabul edilirse bunun gerçekliği araştırılmalıdır. Eğer boşluğun gerçekliği varsa varlıktan farklı değil; gerçekliği yoksa varlıklar arasında da boşluk yoktur. Boşluk yoksa hareket de yoktur. Çünkü hareket ancak boşlukta yapılabilir.¹⁸⁵ Parmenides'in boşluğun yokluğunu kanıtlamak amacıyla bu şekilde bir argüman gerçekleştirmiştir ve Aristoteles öncesi ilk defa bu kavramı detaylı olarak ele almıştır. Parmenides tarafından boşluğun olmadığına dair öne sürülen iddialar ardından evrende boşluğun olduğunu savunan atomcu muhalifleri ortaya çıkardı. Elealı Zenon (M.Ö. 430) ve Samoslu Melissus (M.Ö. 430) boşluğun varlığını savunan filozoflardan birkaçı olarak tartışmaya dahil olmuşlardır.¹⁸⁶

Boşluğun yokluğunu savunanların görüşlerini Parmenides'in şu ifadeleri bağlamında daha iyi değerlendirmemiz mümkün olacaktır:

“Parmenides; varlık vardır, yokluk ise hiç bir şey değildir, çünkü yokluk üzerinde düşünülemez. Varlık yaratılmamıştır, tamdır, sonsuzdur ve ezelidir, onun için belirli bir zamanda olmuş veya ilerde olacak denemez. Çünkü o daima şimdiki gibi bir ve sürekli olarak vardır. Onun gelişmesinden bahsedilemez, nitekim onun olmadığı bir hal veya zamandan yani yokluktan bahsedilemez. Varlığın ne başlangıcı, ne doğuşu vardır. Böyle olunca da varlık bölünemez, çünkü kendi kendisinin aynıdır. Ne çoğalabilir, ne azalabilir ve her şey varlıkla doludur. Başka deyişle onda çokluk yoktur. Çünkü varlık varlığa bitişiktir Başı ve sonu olmadığı, doğumu ve ölümü olmadığı için daima kendisinin aynı kalır ve onun dışında başka bir şey (yokluk veya boşluk) olmadığı de hareketsizdir”¹⁸⁷ Parmenides'in açıklamalarına göre varlık ezeli olarak var olmakla birlikte ne çoğalabilir ne azalabilir, dolayısıyla tam ve sonsuzdur. Ona göre yokluğun üzerinde düşünülemez ve o hiçbir şey değildir.

¹⁸⁴ Ömer Faruk Erdoğan, “Farabi ve İbn Sina Felsefesinde Boşluk/Halâ Kavramı” *Journal of Islamic Research*, 2019; 30(1), s. 95

¹⁸⁵ Erdoğan, “Farabi ve İbn Sina Felsefesinde Boşluk/Halâ Kavramı” s. 94

¹⁸⁶ A.g.m, s. 95

¹⁸⁷ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 71

Diğer taraftan boşluğun olduğunu savunan Zenon ve Melissus gibi atomcuların olduğundan bahsetmiştik. Atomculara göre boşluk vardır fakat bu boşluk atomların içinde değil, arasındadır. Atomların içerisinde boşluktan söz edilemez. Çünkü varlığın en küçük ve bölünemeyen atomdur. Atomun içerisinde boşluk kabul edilirse atomun bölünemeyen en küçük madde olduğu fikri sona erer ve atomun da bölünebilir olduğu varsayılmak durumunda kalır. Bu durum da atomcular için kabul edilebilir değildir. Ancak atomcular boşluğun imkânını savunmuşlar ve ilk defa cisim olmayan bir şeyin reel olabileceğini ifade etmişler.¹⁸⁸

İslam dünyasında boşluk konusunda fikirlerini öne sürerek felsefesini oluşturan ilk filozof Farabi'dir. Farabi'ye göre boşluk, içinde kesinlikle hiçbir şey bulunmayan boş mekan/ Halâ'dır. Farabi bu konuya has yazdığı risalesiyle boşluğun olmadığını vurgular ve boşluğun varlığını savunanların ispatlarını çürütmeye çalışır. Farabi, içi dolu kapları birbirine aktararak kaplarda oluşan boşluklara dayanarak boşluğun var olduğunu savunanların iddialarını çürütmek üzerine kurguladığı risalesiyle boşluğun olmadığını ifade eder.¹⁸⁹

İslam dünyasında boşluğun olmadığını savunan ve genel felsefesini de bunun üzerine kurgulayan önemli filozoflardan biri de İbn Sina'dır. İbn Sina, boşluğun birçok kişinin düşündüğü gibi mutlak anlamda bir şey olmayan 'la şey' olmadığını açıklayarak onun meydana gelmediğini vurgular. Ona göre boşluk var olmuş bir şey olsaydı, onun mevcut olması gerekirdi, niceliksel yansımalarının olması gerekirdi. Fakat böyle bir şey boşluk için söz konusu olamaz. İbn Sina'ya göre her mekanda hareket ve sükun mevcuttur fakat boşluk mekan olmadığı için onda hareket de sükun da yoktur.¹⁹⁰

İbn Sina'ya göre eğer boşluğun boşluğu varsayılırsa o öz, nicelik ve cevherdir. Çünkü her boşluğun varsayılan bir boşluğu vardır, diğer boşluk ise özünden parçalara ayrılmış şekilde bulunur. Var olmayan (madum) bu şekilde bulunmaz, nitekim boşluk da hiçbir şey olmayan değildir. Boşluk, özü itibarıyla sabittir ve parçaları süreklidir, bu nedenle konum sahibi bir nicelik olup üç boyuta ve bir konuma sahiptir diyebiliriz.¹⁹¹

¹⁸⁸ Hüseyin Yücel, "Grek Felsefesinden İbn Sina'ya Heyula" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019) s. 55

¹⁸⁹ Yücel, "Grek Felsefesinden İbn Sina'ya Heyula" s. 181

¹⁹⁰ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, s.127-128

¹⁹¹ İbn Sina, *Necat*, s. 124

İbn Sina, öne sürdüğü argümanlardan yola çıkarak boşlukta hareketin olmadığını ifade eder. Çünkü eğer boşlukta bir şey hareket ederse ya hareket edenin boyutu boşluğun boyutuna katılır, fakat İbn Sina'ya göre bu mümkün değildir. Dolayısıyla boşlukta hareket yoktur, aynı şekilde durağanlık da yoktur. İbn Sina sınırlı ya da sınırsız olmasından dolayı ne boşluk için ne de maddede olmayan büyüklük için varlık vardır diyerek¹⁹² boşluğun bu tür bir varlığının olmadığını ifade eder.

Daha açık ifade etmemiz gerekirse İbn Sina'ya göre boşluk eğer boş ise o halde o bir şey olmayan anlamında 'la şey' olamayıp aksine şey, nicelik ve cevher olur. Çünkü boşluk düşüncesi takiben başka boşluk düşünceleri de getirir ve boşluğun madum olan özünde bölünme meydana gelir, fakat yokluk için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında boşluk 'la şey' değil, şeydir. Fakat boşluk maddeden ayırık zihinsel bir cisimdir.¹⁹³

İbn Sina'ya göre boşlukta hem hareketin hem de durağanlığın olması mümkün değildir. Hareket ve durağanlığın bulunmasını sağlayan mekan, boşluk olamaz. Boşluğun olmadığına dair İbn Sina'nın fiziksel ispatını da suyun tulumba içerisinde ağzı kapatıldığında hareketi kesilmesini örnek vermesidir. Şayet boşluk olmuş olsaydı veya boşlukta hareket söz konusu olsaydı, bu işlem neticesinde su akmaya devam ederdi.¹⁹⁴

3.10. Yokluk Metafiziği

Varlık-yokluk üzerine yapılan tartışmalar Parmenides, Platon ve Aristoteles ile başlamış, İslam dünyasında İbn Sina ile zirveye ulaşmıştır. Parmenides ilk çağda varlık-yokluk dikotomisini¹⁹⁵ reddederek varlık vardır, yokluk yoktur tezini ortaya atar. Platon ise yokluğu görelî olarak düşünerek konuya farklı bir boyut kazandırır. Diğer yandan Aristoteles, yokluğu tasavvur edilemez ve üzerinde düşülemez olarak görmüştür ve bu düşünce yapısı İbn Sina felsefesinde de devam etmiştir.¹⁹⁶ Nitekim İbn Sina yokluk hakkında düşünülemeyeceğini, fikir sahibi olunamayacağını söylemiş fakat yokluk hakkında bilgiye ancak varlıklar sayesinde ulaşılacağını de eklemiştir.¹⁹⁷ Ayrıca ona göre, varlık

¹⁹² İbn Sina, *Necat*, s. 127

¹⁹³ A.g.e, s. 128-129

¹⁹⁴ Yücel, "Grek Felsefesinden İbn Sina'ya Heyula" s. 235

¹⁹⁵ * Dikotomi: Nesnelerin birbirlerinden ayrı oldukları düşünülerek iki eşit parçaya bölünmesi.

¹⁹⁶ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 134

¹⁹⁷ İbn Sina *Metafizik* 1.cilt, s. 34

zorunluluk, yokluk da imkânsızlık kazandırır. Yokluk halinin mümkün olması imkânsızdır. Sonrasında varlığın hali zorunlu olur. Oysa her şey kendinde mümkün olup yok da olabilir var da. Dolayısıyla imkân zatı itibariyle iken, zorunluluk ve imkânsızlık da kendisine eklenen bir şart sebebiyledir.¹⁹⁸

Yokluk metafiziğinden bahsederken kendimizi Yunan mitolojisindeki yaratıcı algısını incelerken buluruz. Çünkü Yunan mitolojisinde kaos halindeki evreni kosmos haline dönüştüren düzenleyici Tanrı (Demiurgos) fikri vardır. Bu düşünce tarzı onları başsız ve sonsuz (ezeli) varlık fikrine götürüyordu.¹⁹⁹ Platon ve Aristoteles de yokluğa relatif bir anlam vererek var olan bir şeyin başka bir hal almasına yok olmak değil başkalaşmak dediler. Şimdi var olanın daha sonra olmayışına bulunmayış (absence); varlığa ait özelliğin kaybolmasına (privation) dendi. Onlara göre evren devamlı değişim ve dönüşümlerden ibaret olduğu için mutlak anlamda yokluktan söz edilemez.²⁰⁰

Yokluk kavramını ilk defa Heraklitos ve Sofistler ileri sürdüler. Onlara göre evren her an değişme ve oluş halindedir. Oluş varsa, varlıktan yokluğa bir geçiş de vardır. O halde varlık da yokluk da gölgedir, gerçekliği yoktur, çünkü değişme vardır.²⁰¹ Değişme ilkesini kullanarak varlığın da yokluğun da realitesini kabul etmeyen bir diğer isim 18. yüzyılda yaşamış olan Hegel'dir. Hegel'e göre de varlık da yokluk da soyut ve aynı oranda gerçeklikten mahrumdur.²⁰²

Mutlak anlamda yokluğun olmadığı fikrini savunan İslam dünyasındaki en önemli filozoflardan biri İbn Sina'dır. İbn Sina cismin ilkelerinden bahsederken cismin oluşup değişen olmasından söz ederek, cismin oluşa konu olması açısından oluşundan önce heyulası ile birlikte yokluk eklendiğinden bahseder. İhtiyaç duyulduğunda yokluk ilkesi olur. Değişime ve dönüşüme sahip olması anlamında cismin ilkeleri heyula, yapısal özellik ve yokluktur fakat buradaki yokluk mutlak yokluk olmayıp maddede hazır olma ve istidatla şeyin bulunmayışı anlamında yokluktur. Nitekim İbn Sina mutlak yokluk konusunda 'şey'in olumsuzlamasını

¹⁹⁸ İbn Sina, *en- Necat*, s. 237.

¹⁹⁹ Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 134

²⁰⁰ A.g.e, s. 135

²⁰¹ A.g.e, s. 135

²⁰² A.g.e, s. 136

yapamayacağı için zihinde resmi bulunmayan yokluğu ifade edemez. Bu açıdan İbn Sina'ya göre mutlak yokluk zaten yoktur.²⁰³

İbn Sina'ya göre bazı failler bir vakit fail, mefulleri de meful olmayıp madum olabilir. faile onu fail yapan sebepler iliştiğinde fail olur. Bu durumda mefulleşen şeyin varlığı önceden yokken var olmuştur, dolayısıyla o şeyin bir varlığı bir de var olmamışlığı vardır. Yoktan var olması failden gelmez, sadece varlığı failden gelir. Zatından ona sadece var olmamaklık geldiyse varlığının yokluğundan sonra olmuş olması gerekir. İbn Sina yokluktan sonra varlık kazanan varlık için 'adem kavramını tercih etmeyip 'ma lem yekun' ifadesini kullandığını görürüz. İbn Sina'nın bu tercihi rastlantı eseri olmayıp yokluğun mevcudiyetinin mutlak olmadığını, yokluğun varlığa geliş için ihtiyaç duyulan maddi neden olduğunu vurgulamak amacıyla yapılmış bir tercihtir.²⁰⁴

İbn Sina fail tarafından var edilmiş mefulün varlığının önceden olmamasının nedenini fail olarak görmez. O şeyin var olmaması failin yokluğu nedeniyledir. Fakat varlığının yokluktan sonra olması bir nedene bağlanamaz. Onun varlığa gelmesi sadece yokluktan sonra mümkün olması dolayısıyladır. Mümkün olmayanın ise nedeni yoktur.²⁰⁵

Yine İbn Sina'nın *Fizik* adlı eserinde mekan ve boşlukla ilgili açıklamasının geçtiği kısımda yok olmanın kendi zatından dolayı olmasının imkânsız olduğu ifade edilerek kendi zatından dolayı yokluğu hak edenin zaman bakımından var olması imkânsızlığı vurgulanmıştır. Fakat ona göre yok olan bir sebepten dolayı da yok olmaz, çünkü eğer öyle olursa bu sebep ya hareketli cisimde olacaktır ya da başka şeyde olacaktır. Hareketlide olduğunu kabul edersek hareket başladığı sırada bilfiil onun sebebi değildir. Sebebin başlangıcını bulmak istersek bu silsile halinde gider ve sebebin salt boşlukta olması düşünülemez²⁰⁶ diyerek mutlak yokluğu savunanların tüm argümanlarını çürütmüştür.

Yokluk metafiziğini konumuz itibariyle bir sonuca bağlamamız gerekirse 'adem kavramıyla karşılığını bulan mutlak yokluk olarak ifade edilen olgu, İslam felsefesinde kelamcıların 'ex-nihilo' olarak kavramsallaşan yoktan var etmeye benzememektedir. İslam felsefesinde İbn Sina'nın var olmayı açıklarken kullandığı ibda' kavramıyla da karşılığını

²⁰³ Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, s. 108

²⁰⁴ Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, s. 125

²⁰⁵ A.g.e, s. 125

²⁰⁶ A.g.e, s. 285

bulan, bir şeye varlık vermek, önceden olmayan bir şeyi ihdas etmek²⁰⁷ anlamında leys kullanılmıştır. Bu açıdan İslam felsefesinde mutlak yokluk yoktur, bunun yerine Tanrı'nın bilgisine nispetle var olup, varlığın formu üzerine düşünülüğünde yokluk arız olan varlık alanı vardır. Nitekim elde edilen bilgiler ışığında kanaatimiz yokluğun boşluk olduğu ve üzerinde düşünilemeyen bir olgu olduğu gerçeğidir. Bu yüzden İslam filozofları yokluk üzerine konuşurken hassas davranıp leys ile 'adem kavramları arasındaki farkın bilgisine varıp alemin yokluğundan bahsederken 'adem yerine leys kavramını tercih etmeye özen göstermişlerdir.

²⁰⁷ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, s. 165

SONUÇ

Tezimizin konusunu oluşturan eys, leys ve ‘adem kavramları, varlık- yoklukla ilişkili konuları ele alırken varlığın meydana gelişinin mahiyetini ifade etmek için ortaya atılmış kavramlardır. Eys ‘var olan’ anlamında kullanılırken, leys ise ‘yoksun olan, mevcut olmayan’ anlamında ilk kez el-Kindi tarafından kullanılmıştır. El-Kindi, yaşadığı dönemde kullanımda olmayan kavramları kullanarak İslam felsefesi literatürünün şekillenmesine de neden olmuştur. O, vücut ve ‘adem gibi kavramları ifade etmek için eys ve leys kavramlarını kullanmış, kelamcılar tarafından mutlak yokluk, hiçlik ifade eden ‘adem kavramını kullanmamıştır.

Eys ve leys kavramlarını *İlk Felsefe Üzerine, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri, Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risaleleri*’nde kullanan el-Kindi, ‘adem kavramını kullanmayı tercih etmemiştir. Aynı şekilde İbn Sina da yokluk ya da yoktan yaratmadan bahsetmesi gerektiğinde leys kavramını kullanıp ‘adem kavramını tercih etmediğini görüyoruz. ‘Adem kavramı yerine leys kavramının filozoflarca tercih edilme nedeni şüphesiz ki kullanım kolaylığı ya da basit bir tercih meselesi değildir. Bunun nedeni leys kavramının varlıktan önceki yokluk ya da yoksunluk ifade etmesi dolayısıyladır.

Mutlak yokluk ifade eden ‘adem kavramı da genellikle kelamcılar tarafından kullanılmaktadır. Yaratma metafiziği ya da yokluğun felsefeciler ve kelamcılar açısından nasıl tasavvur edildiği düşünüldüğünde yokluk ifade eden iki kavramın (leys-‘adem) tercih edilip edilmeme nedenleri de gayet tabii anlaşılabilir. Nitekim ele aldığımız tüm filozof ve kelamcılar tarafından eys kavramının varlık, var olan şey anlamında kullanıldığını gözlemlemiş olduk. Eys konusunda gözlemlediğimiz görüş birliği leys ve ‘adem için geçerli olmamıştır. Çünkü el-Kindi tarafından kullanılmaya başlanan leys kavramı varlığa gelme ihtimaline sahip yokluklar için kullanılır. Leys kavramı yokluk anlamına gelse de, kastedilen yokluk mutlak yokluk olmayıp dış dünyada mevcut olmaması nedeniyle yok olarak kabul edilen şeydir. Filozofların ‘adem kavramı yerine yoksunluk ifade eden leys kavramını kullanmaları yokluğu algılayış biçimlerini ortaya koymaktadır. El-Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofların felsefelerine bakıldığında, literatür tercihlerinin rasgele olmadığı, aksine genel felsefelerine uygun tercihler yaptıkları anlaşılmaktadır. Benzer şekilde yoktan

yaratmacı görüşe sahip kelamcıların da ‘adem kavramından yana tercihte bulunmaları, yokluğu mutlak yokluk olarak düşünmeleri sebebiyledir.

Diğer taraftan yokluğun mutlak yokluk olarak düşünülüp ‘adem kavramıyla ifade edilmesi, kelamcılar ile filozoflar arasında alemin kıdeminin de içinde bulunduğu, filozofların küfürle itham edildiği tartışmanın çıkmasına neden olmuştur. Evrenin mutlak yokluktan yaratıldığını (ex nihilo) iddia eden Gazali ve benzer düşünceye sahip kelamcılar, alemin diğer yaratılmışlar gibi bir zaman diliminde yok iken, daha sonradan yaratıldığını iddia ederler. Alemin hâdis olduğu görüşüne sahip kelamcılar, alemin Tanrı’nın varlığından zorunlu olarak taştığını, bu yüzden Tanrı’nın varlığıyla zati olarak farklı olsa da zamansal olarak aynı olduğunu, yani ezeliğini savunan filozoflardan ayrılmıştır. Alemin yoktan yaratıldığını savunan kelamcılar bu nedenle mutlak yokluk bildiren kavram olan ‘adem’i tercih ederler. Alemin veyahut yaratılmışların Tanrı’nın varlığından sudur ettiğini savunan filozoflar ise mutlak yokluk ifade etmeyen, varlıktan varlığın çıkması nedeniyle hiçlikten kaynağını almayan bir kavramı (leysi) kullanmayı tercih ederler.

Tanrı’nın varlığı konusunda Tanrı’nın filozof ve kelamcılar tarafından nasıl konumlandırıldığı da yine incelediğimiz kavramların daha iyi anlaşılmasını sağladı. Filozoflar arasında Tanrı’ya hitaben verilen isimler farklı olsa da, Tanrı tasavvurları benzerlik arz etmektedir. Aristoteles’e göre Tanrı, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici ya da İlk Muharrik iken Farabi’ye göre el-Mevcudu'l-Evvel, İbn Sina’ya göre ise Zorunlu Varlık’tır. Tanrı için verilen bu adlandırmalar yokluk ile ilgili kavramsal tercihleri de etkilemektedir. İbn Sina felsefesinde Zorunlu Varlık olarak ifade edilen Tanrı, varlığın kaynağı olduğundan O’ndan varlık bulan şeyler de içerisinde mutlak yokluğu taşıyamaz. Çünkü tüm mümkün varlıklar kaynağını Zorunlu Varlık’tan alır ve bu nedenle dış dünyada mevcut değilken dahi, zihinde mevcut olup varlığa gelme ihtimaline sahip olur ve bu sebeple mutlak olarak yok değildir. Farabi’ye göre ise tüm mevcutlar el-Mevcudu'l-Evvel’den vücut bulmuştur. Farabi, Tanrı’nın mümkün varlıklarla kurduğu bağı açıklarken feyz kavramını kullanarak diğer varlıklara kendi varlığından vererek onları nurlandırdığını, aydınlattığını ifade eder.²⁰⁸ Dolayısıyla Tanrı’nın varlığından (İlk Sebeb) vücut bulmuş varlıklar için mutlak anlamda bir yokluktan (‘adem) bahsedilemez.

Kelamcılar ise hadis-muhdis anlayışları gereği Tanrı’yı, varlığın mutlak yoktan meydana getiricisi olarak ifade ederler. Onlara göre evren ve tüm yaratılmışlar zamansal

²⁰⁸ Gürbüz Deniz, “Farabi’nin Tanrısı” s. 435

olarak sonradan yaratılmıştır. Zamansal yaratmaya inanan kelamcılar bir zaman diliminde hiçlik ('adem) olduğunu varsayarlar ve varlığın başlangıcının ezeli olmayıp, sonradan meydana geldiğini iddia ederler. Şöyle ki; hadis varlıklar (sonradan meydana gelen varlıklar), var olmak için onları önce yok iken sonradan var edecek, fakat kendi asla yok olmayacak bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Kelamcıların ele aldığı öncelik-sonralık zamansal olduğu için içerisinde mutlak yokluğu ('adem) ve 'ademden meydana gelişi kapsar. Hudus teorisiyle kavramsallaştırılmış bu teori kendi içinde çelişkiler barındırması nedeniyle filozoflarca eleştiri konusu olmuştur. Fakat burada bizim için önemli olan nokta, kelamcıların yoklukla ilgili terminolojisinin oluşmasını sağlayan ve düşünce yapılarının ortaya çıkışının temelinde olan mutlak yokluktan varlığa çıkış fikridir.

Diğer taraftan Kemalpaşazade'nin risalesini de tezimizde ele almıştık. 15. yy tarihçisi ve filozofu olan Kemalpaşazade, *'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risalesi'* nde bu kavramları ayrı bir risalede ele almıştır. El-Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın eserlerinden alıntılar yaparak konuyu kapsamlı şekilde ele almıştır. Eys kavramını varlık anlamında kullanan Kemalpaşazade, leys kavramı için varlıktan önceki yokluk ifadesini kullanır. Leysiyyet ifadesine risalesinde bolca yer veren Kemalpaşazade, bu kavramı filozofların kullandığı bağlamdan çok farklı kullanmamakla birlikte kendine has bir açıklama da getirmiştir. Kemalpaşazade, leysiyyet için ikili bir değilleme kullanarak o var da değildir, yok da değildir, şeklinde bir üçüncü ihtimalin varlığına kapı aralamıştır. Leysiyyet kavramını mümkün varlıklar ile ilişkilendiren Kemalpaşazade, varlık ve yokluğun dışında üçüncü ihtimal olarak mümkün varlıkları görür. Nitekim filozoflara göre de leys, varlığa gelme imkânına sahip, fakat zati olarak dış dünyada varlığa gelmemiş varlıklar olarak ifade edilmekteydi. Bu açıdan bakıldığında Kemalpaşazade ile filozoflar arasında ciddi benzerliklerin olduğu göze çarpmaktadır. Bu benzerlik iki tarafın 'adem kavramına bakışı için de geçerlidir. Çünkü Kemalpaşazade'ye göre alemin bilfiil var olmasından önceki durumu ifade eden leys kavramı, 'adem kavramıyla ifade edilen yokluktan farklı ve öte bir şeydir. Bu benzerlikler Kemalpaşazade'nin İbn Sina'dan etkilenmiş olma ihtimalini akla getirmektedir.

Buna ek olarak üçüncü bölümde ele aldığımız konular açısından bakıldığında filozoflar ve kelamcılarının genellikle ayrıştığı konular olduğunu görmekteyiz. Varlık- mahiyet ayrımlarında yaşanan farklılıklar olsun zorunlu- mümkün ayrımları olsun ya da alemin ezeliliği konusu olsun tüm bu başlıklar filozofların genel felsefesinin oluşmasını sağlayan konulardır. Bu konuları ele almak ve filozoflar açısından konumlandırmak bize eys- leys ve

‘adem kavramlarını daha iyi anlamamıza yardımcı oldu. Özellikle leysiyetin konumu, boşluk (la şey) kavramı ve yokluk metafiziği konuları, leysin mümkün yokluk olup, varlığa gelme ihtimalinin olduğunu fakat ‘adem kavramının mutlak yokluk ifade edip, içerisinde varlık ihtimalini barındırmadığını daha iyi kavramış olduk.

Sonuç olarak varlık- yokluk mevzusunu ve buna bağlı konuların aydınlatılması için büyük öneme sahip eys- leys ve ‘adem kavramlarını, kullanılış yerleri ve kavramların ilintili olduğu konuları tezimizde en basit şekilde ele almış olduk. Felsefe ile kelam arasındaki çatışmaların temellerinin anlaşılmasını umarak tezimizi nihayete erdiriyoruz.



KAYNAKÇA

Adıgüzel, Nuri. “İslam Felsefesinde ‘İllet’ Kavramı” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6: 2002.

Akgün, Tuncay. “Felsefî Düşünce Yaratma Problemi” *Toplum Bilimleri Dergisi*. 6: 11. 2012.

Akman, Adem. “İbn Rüşd’ün Teistik Delillere Yaklaşımı”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2020.

Akyol, Aygün Mevlüt Uyanık, İclal Arslan *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

_____. “İbn Sina ve İbn Sina Okulu” M. Cüneyt Kaya (ed). *İslam felsefesi Tarih ve Problemleri*. Ankara: İSAM Yayınları, 2016.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1985.

Atay, Hüseyin. “İslam Felsefesinde Yaratma”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*. C.I. 2003.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lügatı*. İstanbul: MAS Matbaacılık, 2008, s. 1890.

Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, nşr. A. E. Hadar , Beyrut: Dârü’l- Ma’rife, 2007.

Demirkol, Murat. “İbn Sina ve Tusi’ye Göre Tanrı’nın Bilgisi”, *Eskiye*, 32: 2016.

Deniz, Gürbüz. “Farabi’nin Tanrısı”, ed. İlyas Çelebi, *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Maverâünnehir*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Develioğlu, Ferit. *Osmanlı- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1993.

Erdem, Engin. Pehlivan, Necmettin. “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâlesi” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27: 2012.

Erdoğan, Ömer Faruk. “Farabi ve İbn Sina Felsefesinde Boşluk/Halâ Kavramı” *Journal of Islamic Research*, 2019; 30(1).

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Kasım Turan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987.

Gazali, *el- Munkız mine ’d Dalal*, terc. Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

_____*Filozofların Tutarsızlığı*, terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Görgün, Tahsin. “Mahiyet” *Tdv İslam Ansiklopedisi*, C. XXVII.

Ilgaroğlu, Muhammet Caner. Yaqoob, Luay Hatem. “Alemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sina, Gazali ve Hocaade’nin Görüşlerinin Karşılaştırılması” *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. 12: 32 (2019).

İbn Rüşd, *Metafizik C.I.*, terc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

_____*Metafizik C.II.*, terc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

_____*İbn Rüşd, Tehafüt et- Tehafüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Yayınları, 1986.

İbn Sina, *el- İşarat*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: 1985, C. III.

_____*en- Necat Felsefenin Temel Konuları*, terc. Kübra Şenel. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

_____*Metafizik C.I.* terc. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

_____*Metafizik C.II.* terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

_____*İşaretler ve Tembihler* çev. Ali Durusoy, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İzutsu, Toshihiko. *İslam’da Varlık Düşüncesi*, terc. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Karakuş, Mehmet. “Farabi Düşüncesinde Tanrı’nın Varlığı ve Nitelikleri” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3: 2017.

Kaya, Hacı. “İbn Sînâ’da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı” *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. ISSN: 1303-8303. Volume 3 Issue 2. (December 2013).

Kaya, Mahmut. *Kindi Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

_____“Vücut” *Tdv İslam Ansiklopedisi*, C. XLIII.

Kindi, *fi Hudud el- Eşya ve Rusumiha*, neşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, Mısır: 1950.

Kutluer, İlhan. “Halâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, C. XV.

Macit, Muhittin. *İbn Sina’da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Mohapatra, A.R.“Tanrı’nın Varlığı” terc. Metin Yasa, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16 (2003).

Mutçalı, Serdar. *Arapça- Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Matbaacılık, 2012.

Öçal, Şamil. *Kemalpaşazâde’nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.

Özön, Mustafa Nihat. *Küçük Osmanlıca - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Stil Matbaacılık, 1988.

Pirinç, Ahmet. “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (2014).

Toksöz, Hatice. “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi” *Doğu- Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*. C: I.

Topaloğlu, Bekir. Çelebi,İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Türker, Mübahat. “Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebetleri”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1956.

Uysal, Enver. *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*, terc. Kasım Turan, İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Eys”, *Tdv İslam Ansiklopedisi*, C. XII.

Yeğın, Abdullah. Badıllı, Abdülkadir. Hekimoğlu İsmail, Çalım, İlham. *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul: Doğu Matbaası, 1978.

Yücel, Hüseyin. “Grek Felsefesinden İbn Sina’ya Heyula” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.

ÖZET

Felsefenin en temel konusunu oluşturan varlık felsefesi (ontoloji), ‘varlık var mıdır?’ ‘evren nasıl meydana gelmiştir?’ gibi varlığın var olması ve meydana gelişi hakkında temel soruları içermektedir. Varlığın meydana gelişi ve yaratılışın başlangıcı, insanoğlu var olduğu andan itibaren merak konusu olmuştur. Varlığını ve varlığının öncesini merak eden insan, varlık- yoklukla ilgili mevzulara da daima ilgili olmuştur. İlk çağdan itibaren başlayan felsefi uğraşlar, Grek felsefi mirasının tercümesi yoluyla İslam dünyasına aktarılmıştır. İslam dünyası ise ilk defa el-Kindi’nin risaleleri vasıtasıyla felsefi miras ile tanışmıştır. Dolayısıyla Kindi ile de ilk felsefi literatür oluşmuştur diyebiliriz. Eys ve leys kavramları da kendinden önceki fikir adamları tarafından kullanılmamasına rağmen el-Kindi tarafından kullanılmıştır. Eys, varlık- var olan anlamında; leys ise yok ve yoksun olan anlamında kullanılmıştır. ‘Adem kavramı da yokluk anlamına gelmekte olup el-Kindi ve İbn Sina felsefesinde pek tercih edilmiş bir kavram değildir. ‘Adem kavramının ifade ettiği yokluk mutlak yokluktur, leys kavramı gibi eys (varlık)’ten önceki yokluk değildir. Bu nedenle kelamcılar tarafından mutlak yokluk ve yoktan yaratmayı açıklamak için çokça kullanılan ‘adem kavramı, filozoflar tarafından tercih edilmeyip onun yerine mümkün yokluk belirten ‘leys’ kavramı kullanılmıştır.

Filozoflar ve kelamcılar arasındaki en büyük ayrılık yokluk kavramının algılanışı dolayısıyla olmuştur. Yokluk hakkında düşünilemeyeceği anlayışına sahip filozoflar ile yokluktan yaratılışın gerçekleştiğini savunan kelamcılar arasındaki temel farklılık esasen iki tarafın yokluğa ve yoklukla ilgili kavramlara bakışını da etkilemiştir. Varlık- yokluk ile ilintili birçok konunun eys, leys ve ‘adem kavramlarının algılanış farklılığıyla ilişkili olduğunu düşünmekteyiz.

‘Adem kavramını kullanan kelamcılar, yokluk söz konusu olduğunda bu kavramdan mutlak yokluk ve hiçlik anlayarak, varlıkların meydana gelişlerini bu yoklukla izah etmeye çalışmışlardır. Hudusçu bir yaratma teorisinin oluşmasını sağlayan ‘adem kavramı, kelamcıların yaratmayı zamansal olarak açıklamalarına neden olmuştur. Bir zaman diliminde hiçlikte olan şeylerin varlığa gelmelerinin izahı kelamcılar tarafından zor olsa da, genel felsefeleri açısından ‘adem kavramını kullanmayı tercih etmeleri anlaşılabilir bir husustur. Leys kavramını kullanan filozoflar ise mutlak yokluğu kabul etmeyip, mukayyed yokluğu ya da daha açık bir ifadeyle varlık ihtimalini içerisinde barındıran yokluğu kabul ederler.

Nitekim filozofların felsefî temelleri düşünöldüğünde leys kavramının el-Kindi tarafından kullanılmaya başlaması ve İslam felsefesi literatürün şekillenmesi tesadüfi değildir.

Filozoflar ile kelimcılar arasında tartışmaların ve görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasında en önemli konu yokluğun anlaşılması (neliğı) mevzusu olmuştur. Tezimizin de ortaya çıkışı için ilham kaynağı olan yokluk, üzerinde konuşulamasa dahi birçok konunun temelinde bulunmaktadır. Eys, leys ve ‘adem kavramları çerçevesinde varlık- yokluk temelli birçok konuya çalışmamızda yer verme gayreti içinde olduk.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, el-Kindi, Eys, Leys, Leysiyyet, ‘Adem, Varlık, Yokluk

ABSTRACT

The philosophy of existence (ontology), which is the most fundamental subject of philosophy contains fundamental questions about the existence and emergence of being such as ‘Is there beings?’ and ‘how did the universe come about?’. The emergence of existence and the beginning of creation have been a matter of curiosity since the moment of human existence. People who wonder about their existence and the pre-existence have always been interested in matters of existence and non-existence. The philosophical pursuits that started from the first age were transferred to the Islamic world through the translation of the Greek philosophical legacy. For the first time, the Islamic world met the philosophical heritage through Alkindus treatises. Therefore, we can say that the first philosophical literature was created with Alkindus. Although the concepts of eys and leys were not used by previous intellectuals, they were used by Alkindus. Eys means being-existing; leys is used to mean the absent and the deprived. The concept of ‘adem’ also means absence, but it is not a preferred concept in Alkindus and Avicenna philosophy. The absence expressed by the concept of ‘adem is absolute absence, it's not the absence before eys (being) like the concept of leys. For this reason, the concept of "adem", which is widely used by theologians to explain the absolute absence and creation from nothing, is not preferred by philosophers the concept of "leys", which indicates possible absence, was used instead of ‘adem’.

The biggest difference between philosophers and theologians occurred due to the perception of the concept of absence. The fundamental difference between philosophers who have the understanding that nothingness is unthinkable and theologians who argue that creation takes place out of nothing, essentially affected both sides view of non-existence and concepts related to absence. We think that many issues related to existence-absence are related to the difference in perception of the concepts of eys, leys and ‘adem.

Using the concept of ‘adem’, theologians have tried to explain the emergence of beings with this absence by understanding absolute absence and nothingness from this concept. The concept of ‘adem’, which led to the formation of a creation theory in which the theory of creation from nothing was adopted, caused theologians to explain creation temporally. Although it is difficult for theologians to explain the coming into existence of things that were nothing in a period of time, it is understandable that they prefer to use the concept of ‘adem’ in terms of their general philosophy. Philosophers who use the leys concept

do not accept absolute absence, but accept the mukayed absence or, more clearly, the absence that includes the possibility of existence. As a matter of fact, when the philosophical foundations of philosophers are considered, it is not accidental that the concept of ‘leys’ started to be used by al-Kindi and the Islamic philosophy literature took shape.

The most important issue in the emergence of discussions and disagreements between philosophers and theologians has been the issue of understanding the absence. The absence, which is the source of inspiration for the emergence of our thesis, is at the basis of many issues even if it cannot be talked about. We have endeavored to include many subjects based on existence-absence in our study within the framework of the concepts of eys, leys and ‘adem.

Key words: Avicenna, Alkindus, Eys, Leys, ‘Adem, Leysiyyet, Existence, Absence.