



## *İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu*

Muhammed Fatih Kılıç\*

*Özet:* Bu makalede, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ortaya çıkan ve âlemin varlık kazanmasının zamansallıkla olan irtibatını konu edinen hudûs kavramı, İbn Sînâ açısından ele alınmıştır. İbn Sînâ, ontolojisinde yer alan ay-üstü ve ay-altı âlem tasnifiyle irtibatlı olarak iki tür budûsa yer verir. Ay-üstü âlemde yer alan akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte felekler, göksel hareket ve bu hareketle varlık kazanan zaman, zâtî budûsun konusudur. Zâtî budûsa konu olan varlıklar, zamansal anlamda ezeldir. Onların nihai anlamda varlık nedeni olan Tanrı ile aralarında zaman yoktur. Ay-altı âlemi oluşturan ve mevcudiyet kazanmasında maddenin aracılık ettiği oluş-bozuluşa konu cisimler, bu cisimlerin muhtelif hareketleri ve bu hareketlerin oluşturduğu zaman ise zamansal budûsun konusu oluşturur.

*Anahtar Kelimeler:* İbn Sînâ, hudûs, Tanrı-âlem ilişkisi, zamansallık, ezeliklik.

### *Avicenna's Interpretation of Hudûth*

*Abstract:* In this article, I shall deal with the concept of hudûth (origination) as contextualized by Avicenna, which emerges in the context of relation between God and the world, while relating the coming into existence of the world with temporality. Avicenna discusses that there are two kinds of origination according to his classification of the celestial and sublunary world in ontology. Rational beings, celestial souls and bodies, heavenly motion and time depend on this motion are known as essential coming into existence (hudûth dhâtî). These things are eternal from the point of view of temporality. There is no time difference between them and God who is the ultimate cause of them. The sublunary world consists of matter and bodies of generation and corruption. The

\* Arş. Gör. Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. Diyarbakır Yolu Üzeri, Yenişehir Yerleşkesi, 47100, Mardin, Türkiye. (E-mail: mimfatih@gmail.com)



*various movements of these bodies and the time that depends on the movements are of the topic: temporal coming into existence (hudûth zamānî).*

**Keywords:** *Avicenna, hudûth (origination), relationship between God and the world, temporality, eternity.*

## Giriş

Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında, âlemin yokken sonradan meydana gelmesi anlamında kullanılan *hudûs* kavramı, daha çok kelâmcıların elinde şöhret buldu. İbn Sînâ öncesi ve çağdaşı pek çok kelâmcı için âlemin hâdis olması, aynı zamanda yaratılışını açıklar. Buna göre yaratma, yokluğun zamansal olarak öncelediği bir şeyin zaman içinde vücut bulması demektir. Dolayısıyla kelâmcılara göre yaratılmış varlığın yaratıcıya olan ihtiyacı, zamansal olarak sonradan meydana gelmesiyle (hudûs) açıklanır.<sup>1</sup> İbn Sînâ ise (ö. 428/1037) hudûs kavramına sisteminde yer verse de böyle bir hudûs anlayışına şiddetle karşı çıkar. Ona göre âlemin varlık kazanmasının sebebi, yokluk tarafından öncelenmesi yani hudûsu değil, bir nedene (*illet*) ihtiyaç duymasıdır.<sup>2</sup> İbn Sînâ âlemin varlığını açıklamak üzere iki teori, nedensellik (*illiyet*) ve *sudûr* teorisini ortaya koyar. Bu teoriler, filozofu, âlemin zamansal anlamda sonradan varlık kazandığını savunan kelâmcıların kullandığı hudûs kavramını yorumlayarak farklı bir hudûs anlayışı geliştirmeye sevk etmiştir. İbn Sînâ'nın yorumuna geçmeden önce bu yoruma zemin teşkil etmesi bakımından nedensellik ve *sudûr* teorilerinin sonuçlarına birkaç cümleyle işaret etmek gerekir.

<sup>1</sup> H.M. Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Bağdat, The National Printing and Publishing Co., 1968, s. 188-189. Örnek olarak İbn Sînâ'nın çağdaşı bir kelâmcı olan Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) konuya ilişkin düşünceleri için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, s. 73. Kelâmcıların hudûs görüşü hakkında genel bilgi için ayrıca bkz. William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, London, Macmillan, 1979.

<sup>2</sup> İbn Sînâ kelâmcıların hudûs görüşüne yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin gerekçeleri hakkında bkz. M. F. Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 15 sy. 28 (2010/1), 15-34.



İbn Sînâ'nın nedensellik teorisine göre gerçek anlamda varlık veren hiçbir neden, eserinden (*ma'lûl*) zamansal anlamda önce gelmez; bu tür nedenler sadece varlıkta (*fil'l-vucûd*) önce gelir. Dolayısıyla böyle bir nedenin eserini öncelemesi ancak zâtî/ontolojik açıdan söz konusu olabilir. Çünkü neden var olduğu sürece, eser de var olmak zorundadır. Bu yüzden eser, kesinlikle nedenin varlığından sonraya bırakılamaz; neden ve eser zamanda beraber var olurlar. Şu halde bir bütün olarak âlemin nihai anlamda İlk Neden'i (*el-illetu'l-ûlâ*) olan Tanrı da varlık verdiği eseriyle zamanda birlikte bulunmak zorundadır.<sup>3</sup>

Diğer taraftan İbn Sînâ'nın sudûr teorisine göre âlem, Tanrı'dan zorunlu olarak taşar. Bu zorunluluk, Tanrı'nın doğasındaki cömertlikten (*cûd*) kaynaklanır. Tanrı'nın doğası herhangi bir değişimi kabul etmeyeceği için âlemin varlık kazanmasını sağlayan cömertliği de hiçbir değişime konu olmaz. Yani Tanrı'nın cömertliği, zâtı gibi ezelîdir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlık vermesi sonraya bırakılamaz. İbn Sînâ'nın hudûs yorumu açısından sudûr teorisinin bir diğer sonucu, söz konusu teorinin var oluş hiyerarşisini tayin ederek ilksel varlıklarla sonraya bırakılmış varlıklar arasında bir ayrım yapmasıdır. Buna göre varlık kazanmasında gerçek anlamda varlık veren bir nedenin söz konusu olduğu semâvî akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte felekler ilksel varlıkları; bir başka ifadeyle ay-üstü âlemi temsil ederken varlık kazanmasında pek çok nedenin söz konusu olduğu oluş ve bozuluşu kabul eden dünyamız ise diğer varlık kategorisini, ay-altı âlemi ifade eder.<sup>4</sup>

Hudûs kavramı, nedensellik ve sudûr teorisinin sağladığı zeminde artık

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati & Saïd Zâyid, Kâhire, 1960, c. I, s. 73, 163-169; c. II, 15-16; a.mlf., *en-Necât*, nşr. Mürtezâ, Tahrân, el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1364, c. II, s. 186-187, 222-223; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire, Dâru'l-Ma'ârif, t.y., c. III, s. 34 vd.; a.mlf. *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişârât-ı Beydâr, 1423, 282-283; a.mlf., *et-Tâlikât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran, Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1404, s. 39-40, 134-135; Michael E. Marmura, "Avicenna on Casual Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, Delmar & New York, Caravan Books, 1981, s. 65-66.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. A. Nûrânî, Tahrân, Müessesesi-i Mutâlât-i İslâmî, 1363, s. 78-86; a.mlf., *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 403-414; a.mlf., *en-Necât*, c. II, s. 274-284.



dönemin kelâmcılarının kullandığı şekliyle bir bütün olarak âlemin zamansal anlamda sonradan varlık kazanmasını ifade etmez. İbn Sînâ, kendisine özgü zâtî ve zamansal hudûs ayrımıyla bu kavramı kendi sistemi açısından yorumlar ve yeniden yapılandırır. İbn Sînâ'dan önce Farabî (ö. 339/950) de hudûs kavramına yönelik bir ayırım yapsa da onun bu ayrımı, İbn Sînâ'ninki kadar sistematik değildir. O, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi zâtî ve zamansal hudûs ayrımına gitmez. Fakat, neden-eser birlikteliği ve ontolojik önceliğe ilişkin görüşü<sup>5</sup> zemininde, “öncesi olmayan bir anda hudûsa gelmiş varlıklar” ile “zamanın öncelemesiyle hudûsa gelmiş varlıklar” arasında bir ayırım yapar.<sup>6</sup> İbn Sînâ ise bu ayrımı birtakım ilavelerle geliştirerek kavramsallaştırır ve öncesi olmayan bir anda hudûsa gelmiş varlıklar için *zâtî hudûs*, zamanın öncelemesiyle hudûsa gelmiş varlıklar için ise *zamansal hudûs* tabirini kullanır. Netice olarak zâtî ve zamansal hudûs ayrımı, düşünce açısından bakıldığında Fârâbî'de bulunsa da esas itibarıyla bu kavramları felsefe dünyasına kazandıran filozofun İbn Sînâ olduğu söylenebilir.<sup>7</sup> Buna göre zâtî hudûs, nedenin kendisini sadece ontolojik olarak öncelediği varlıklar için kullanılırken zamansal hudûs, nedenin kendisini hem ontolojik hem de zamansal anlamda öncelediği varlıklar için kullanılır.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Fârâbî de tıpkı İbn Sînâ gibi varlık veren nedenlerin eserleriyle birlikte olması gerektiğini savunur. Bkz. Fârâbî, *et-Tâlikât*, Haydârâbâd, Matba'at-ü Meclîs-i Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1346, s. 6; a.mlf. (?), *Da'avâ kalbiyye*, Haydârâbâd, Dârü'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1349, s. 7.

<sup>6</sup> Fârâbî, *Ârâu eblî'l-medîneti'l-fâdila*, thk. El-Kudüs li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, Kâhire, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y., s. 121.

<sup>7</sup> İbn Sînâ'nın öncesinde veya onun çağdaşı olan kelâmcılarda, hudûs kavramına ilişkin zâtî ve zamansal ayrımının bulunma ihtimali son derece zayıf görünür. Zira gerek Sünnî, gerekse Mu'tezilî kelâmcılar için, âlemin zamansal anlamda hâdis olduğu noktasında bir ittifak söz konusudur. Hudûs kavramının önce yokken sonra var olma anlamına gelmesi, söz konusu kavramın zamansal anlamda sonralığa da işaret ettiğini gösterir. Bunun yanı sıra kelâmcılar, âlemin Tanrı'nın sonraya bırakılmış bir fiili olduğunu belirterek hudûs kavramının zamansal sonralık anlamına vurgu yapar. Geniş bilgi için bkz. Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, 188 vd.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 342-343; a.mlf., *et-Tâlikât*, s. 85; a.mlf., *el-Hudûd*, Farsçaya çev. Muhammed Mehdi Füladvend, Tahran, Encümen-i Felsefe-i İnan, 1979, s. 54; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 84-86; aynı yerdeki Tûsî şerhine bakılabilir. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna and the Kalâm”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, sy. 7, Frankfurt, Institute für Gensichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992, s. 180; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 122.



### 1. Zâtî Hudûs

İbn Sînâ açısından nedensel anlamda öncelik-sonralık ilişkisinin zamansal değil; zâtî/ontolojik bir nitelik taşıdığını belirtmiştik. İbn Sînâ şârihi Tûsî'nin de isabetle işaret ettiği gibi zâtî hudûsun söz konusu olması için ontolojik anlamda bir öncelik-sonralık ilişkisinin tahkiki gerekir.<sup>9</sup> Yani, İbn Sînâ'nın zâtî hudûsa ilişkin düşüncelerini önceleyip tayin eden, aslında, onun nedensellik teorisi bağlamında ortaya çıkan öncelik-sonralık ilişkisine dair görüşleridir. Buna göre nedenle eseri zamanda birliktedir ve neden eserini sadece varlığı (*zât*) itibariyle önceler.

İbn Sînâ zâtî hudûsu açıklarken ontolojik öncelik-sonralık düşüncesinden yardım alır. *Sonradan meydana getirilen* anlamındaki *muhdesin*, bazen zaman bazen de zât açısından nitelendirilebileceğini ifade eden filozofa göre bu niteleme, sonradan var olan muhdesteki sonralığın, bazen zaman bazen de zât itibariyle söz konusu olmasıyla doğrudan alakalıdır.<sup>10</sup> Buna göre zâtî hudûsa konu olan muhdesin sonralığı, sadece ontolojik açıdan değerlendirilebilir. İbn Sînâ, zâtî hudûsa ilişkin açıklamalarına şöyle devam eder:

Öncelikle her eser (*ma'lûl*), onu zâtı itibariyle düşündüğümüz zaman yoktur; sonra bir nedenden (*illet*) varlık kazanır. İkinci olarak her eser muhdestir; yani varlığını, kendi zâtındaki yokluğundan sonra bir başkasından edinir. Böylece her eser, kendi zâtında muhdes olmak durumundadır. Eserin, onu var kılan bir *mûcidden* edinmiş olduğu mevcudiyeti bütün zamanlarda söz konusu olsa da o eser, muhdes olarak nitelendirilmek zorundadır. Zira onun varlığı, mevcut olmamasından sonradır. Bu sonralığın zâtî açıdan olması, söz konusu eserin muhdes olma niteliğini değiştirmez. Bu anlamda eserin hudûsa gelmesi, sadece bir anda gerçekleşmiş değildir; fakat aynı zamanda bütün zamanlarda ve *debrde*<sup>11</sup> muhdestir. Onun önce yokken sonra var olması, zamansal açıdan mümkün değildir. Fakat, bahse konu eser, onu meydana getiren bir madde tarafından

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 84-85'teki Tûsî şerhi.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 223.

<sup>11</sup> *Debr* hakkında bkz. Yegane Shayegan, *Avicenna on Time*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1986, s. 252-255.



öncelenirse, artık zamansal açıdan bir sonralık durumu söz konusu olur.<sup>12</sup>

Yukarıdaki alıntıdan açıkça ortaya çıktığı gibi İbn Sînâ, bütün eserleri; yani bir bütün olarak âlemi, varlık kazanması kendisinden değil de bir neden sayesinde olmasından dolayı sonra var edilen anlamında muhdes olarak görmektedir. Bununla birlikte, var oluşunda ne maddeye ne de başka bir aracıya ihtiyaç duyan;<sup>13</sup> dolayısıyla doğrudan varlık kazanan muhdes türünün var olmasının sonralığı, zamansal açıdan değil; zâtî açıdan söz konusu edilebilir. Yani böyle bir muhdesi önceleyen şey, sadece onu var kılan nedeninin zâtı, varlığıdır. Zamansal olarak ise zâtî muhdes ile onun nedeni birliktedir. Bu açıklamalardan yola çıkarak zâtî hudûsu şöyle tarif edebiliriz: Zâtî hudûs, zamanın değil sadece nedenin varlığının öncelediği, maddenin aracılık etmediği ve bütün zamanlarda (debr) bulunan bir varlık kazanma şeklidir.<sup>14</sup> Görüldüğü gibi zâtî hudûsun (a) sadece nedenin varlığı tarafından öncelenme, (b) aracısız varlık kazanma ve (c) bütün zamanlarda bulunma şeklinde ifade edilebilecek üç boyutu vardır. (a) ile (b), aslında aynı şeyi ifade etmekte iken (c), baştaki iki

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 223. Filozofun zâtî hudûsa ilişkin burada belirtilen görüşleri hakkında değerlendirmeler için bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", s. 180-181; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122.

<sup>13</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 266-267.

<sup>14</sup> Yalın haliyle hudûs kavramını, "bir şeyin yokluğundan sonra var olması" şeklinde tarif eden Cürcânî (ö. 816/1413) zâtî hudûsu, "bir şeyin varlığı hakkında bir başkasına ihtiyaç duyması" olarak tarif eder (Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî, Beyrût, Dâru'n-Nefâis, 2003, s. 145). Bu tanımla Cürcânî, kelamcılarla filozoflar arasındaki Vâcib Teâlâ'ya ihtiyacın sebebinin hudûs mu yoksa imkân mı olduğu tartışmalarını göz önünde bulundurur. İbn Sînâ, bu ihtiyacın sebebinin, 'eserin bir neden vasıtasıyla vücûda gelmesini sağlayan imkân' olarak görmekte ve hudûsun eserin varlığa çıkmasının sebebi olamayacağını ifade etmektedir (İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 213-214). Filozofun bu yaklaşımı, nedenin eserini sadece varlıkta incelemesi ve ikisi arasında zamansal açıdan bir öncelik-sonralık bulunmadığı sonucunu doğurur. Çünkü eserin varlığı hakkında bir nedene ihtiyaç duymasının sebebi, kendisini zamanın incelemesi değil bir nedenle varlık kazanma imkânıdır. Şu halde eserin meydana gelmesi için onu zât itibarıyla (ontolojik açıdan) bir nedenin incelemesi yeterli olacaktır. Öyle anlaşılıyor ki Cürcânî, zâtî hudûsu tarifinde, söz konusu tabirin mucidi olan İbn Sînâ'nın adı geçen tartışmadaki yerine işaret eder gözükmektedir. Dolayısıyla Cürcânî'nin yaptığı bu tanımın, İbn Sînâ'nın adı geçen tartışmalardaki yaklaşımının bir neticesi olan zâtî hudûs terimine ilişkin verilen tanımın anlamını zımnen taşıdığı söylenebilir. Ayrıca belirtmekte yarar var ki mezkûr eserde Cürcânî'nin, zâtî hudûsu açıklarken İbn Sînâ'ya zımni olarak atıf yapması, söz konusu kavramın İbn Sînâ tarafından felsefe dünyasına kazandırıldığının bir kanıtı olarak da görülebilir.



şikkın sonucu durumundadır. Buna göre, sadece neden tarafından öncelenme, aracısız varlık kazanma anlamına gelirken tersi de doğrudur. Yani aracısız varlık kazanma, sadece neden tarafından öncelenme anlamına gelir. Bunun yanı sıra aracısız varlık kazanma, nedenle -ontolojik anlamda olmasa da- zamanda birlikte olmayı intaç eder.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın doğrudan varlık verdiği (*ibda'*)<sup>15</sup> yegâne varlık birinci akıldır. Dolayısıyla birinci aklın, aracısız olarak varlık kazanması itibariyle zâtî hudûsun konusu olduğu ortaya çıkar.

#### 1.1. İlk Zâtî Muhdes: Birinci Akıl

Sudûr teorisi çerçevesinde İbn Sînâ, Tanrı'nın aracısız olarak sadece bir eseri meydana getirdiğini düşünür. Çünkü zâtî itibariyle bir olan nedenin iki ayrı esere varlık verdiğini düşündüğümüzde, söz konusu nedenin mahiyeti itibariyle mürekkebe olduğunu kabul etmemiz gerekir ki her anlamda mutlak bir olan Tanrı mevzu bahis olduğunda, varlıktan ayrı mürekkebe bir mahiyetin düşünülmesi mümkün değildir.<sup>16</sup> O halde sırf akıl olan Tanrı'dan aracısız olarak hudûsa gelen ilk ve tek varlık, O'nun sırf akıl olmasıyla bir uygunluk içerisinde bulunan birinci akıldır. İbn Sînâ'ya göre ilk eser olan birinci akıl, kendisinde maddenin yer almadığı aklî bir surettir.<sup>17</sup>

İbn Sînâ, birinci akıl, Tanrı'nın onu aracısız ve benzersiz bir şekilde yaratmasından dolayı *mübdâ'* olarak nitelendirir. İbn Sînâ şarihi Tûsî de aracısız yaratma anlamındaki *ibdâ'a* ilişkin açıklamalarda bulunurken, gerçek anlamda yegâne *mübdâ'in*, yaratılışında hiçbir âlet, madde veya zamanın aracılık etmediği birinci akıl olduğunu vurgulamakta ve onun İlk tarafından başka bir aracı, şart ya da yokluk olmaksızın var kılındığını belirtmektedir.<sup>18</sup>

Bu açıklamalardan sonra birinci aklın, zâtî hudûsa ilişkin yukarıdaki

<sup>15</sup> Esasında doğrudan yaratma anlamındaki *ibdâ'* ile zâtî hudûsun konusu aynıdır (Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 122).

<sup>16</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 402-404.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 405; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 78.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 229-230.



tarifin kapsamına girdiği ve dolayısıyla zâtî muhdes olarak nitelendirilmesi gerektiği daha açık hâle gelir. Buna göre, var oluşunda maddenin aracı olmadığı birinci akı, zaman değil; sadece, nedeni olan Tanrı'nın varlığı önceler. Dolayısıyla o, zamansal açıdan bakıldığında Tanrı ile birlikte ve ezelîdir.

Bu noktada akla şu sorular geliyor: Zâtî hudûsa konu olan ve dolayısıyla ezelî olan varlık, sadece Tanrı'nın sudûr yoluyla doğrudan yarattığı birinci akıl mıdır yoksa diğer akıllar ve feleklerin nefisleri ile cisimleri de zâtî hudûsun konusu mudur? Bir diğer ifadeyle Tanrı'nın sadece ontolojik olarak öncelediği ve madde aracılığı olmaksızın mevcudiyet kazanan varlıklar nerede başlar, nerede nihâyet bulur?

### 1.2. Diğer Zâtî Muhdesler

Sudûr teorisine göre İbn Sînâ âlemdeki çokluğu; birinci akıldaki zâtın imkânı, başkası nedeniyle zorunluluğu ile Tanrı'yı akletmesi olarak özetlenebilecek üçlü çokluk anlamı üzerinden açıklar. Söz konusu her bir anlam bir varlığı meydana getirir. Takip eden her bir akıl, tıpkı birinci akılda olduğu gibi üçlü bir çokluğu barındırır ve sonraki akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte felekleri oluşturur. İçinde yaşadığımız ay-altı âlemi idâre eden faal akla gelinceye değin süren söz konusu var oluşa ilişkin hiyerarşik süreçte Tanrı, birinci akıl dışındaki eserlerin dolaylı nedenini oluşturur. Çünkü Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı yegâne mübdâ' birinci akıldır ve O, başka şeyleri bu akıl vasıtasıyla ("bitevessutihî") var kılar.<sup>19</sup>

Tanrı, ilk akıl dışındaki şeyleri bir aracı ile var kılmışsa o zaman ilk bakışta şu sonuç çıkarılabilir: bir şeyin zâtî hudûsa konu olabilmesi için sadece nedeninin varlığı tarafından öncelenmesi gerektiğinden, doğrudan varlık kazanma anlamındaki ibdâ', birinci akıl hariç ay-üstü âlem hakkında kullanılamaz; dolayısıyla ilk akıl dışındaki ay-üstü âlem zâtî hudûsun konusu olamaz. Zira bütün mevcûdâtın yegâne varlık nedeni olan Tanrı, sadece birinci

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 78 vd.; a.mlf., *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 408-409; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 229-230.





aklı zâtıyla önelemekte olup diğer ay-üstü varlıkları araçlarla önelemektedir. Ancak İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki yazılarına daha yakından bakmak, ilk bakışta yapılan bu çıkarımın hatalı olduğunu ortaya koyar.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, bütün akıllar ile nefisleri ve cisimleriyle birlikte feleklerin varlık kazanmasını, yakın varlık nedenlerine itibarla aracısız olarak görür. Aslında zâtî hudûsta ifade edilen 'sadece nedenin zâtının öncelemesi'nden maksat, nihâî nedenin değil; genel anlamda varlık veren nedenin varlığının öncelemesidir. Çünkü İbn Sînâ, ay-üstü âlemdeki hiyerarşik olarak dizilen nedenleri gerçek anlamda varlık veren nedenler olarak görür ve onların eserleriyle birlikte bulunduğunu düşünür.<sup>20</sup> Buna göre, ay-üstü âlemdeki her bir neden eseriyle birlikte düşünüldüğünde; meselâ üçüncü akıl ve onun varlık verdiği dördüncü akıl ve ilgili felek beraberce değerlendirildiğinde ikisi arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisinin bulunmaması gerekir. Peki, doğrudan birbiri ardına gelmeyen neden ve eserler; söz gelimi Tanrı ve O'nun dolaylı olarak nedenini teşkil ettiği en uzak felek yahut ikinci akıl düşünüldüğünde bu durum değişir mi? Bir diğer ifadeyle ay-üstü âlem söz konusu olduğunda Tanrı ile dolaylı eserleri arasındaki öncelik-sonralık sadece ontolojik bir nitelik mi taşır?

İbn Sînâ, filozofların var oluşa ilişkin görüşlerini ele alırken Tanrı ile öncelikli ve zâtî olarak mevcudiyet kazanmış varlıklar arasındaki zamansal ilişkinin birbirinden farklı olmaması gerektiğini ifade eder. Onun bu ifadesini şerh eden Tûsî, nefis ve cisimleriyle birlikte feleklerin, zâtî anlamda bir varlık kazanma şekliyle akıllardan -bir başka şeyin aracılık etmesi söz konusu olmaksızın- doğrudan varlık kazandığını ortaya koyar.<sup>21</sup> Bu ifadelerden yola çıkarak tıpkı birinci akılda olduğu gibi Tanrı ile akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte felekler arasındaki öncelik-sonralığın zamansal değil; ontolojik olduğu

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâbiyyât*, c. I, s. 73, 163-169, c. II, 15, 16; a.mlf., *en-Necât*, c. II, s. 186-187, 222-223; a. mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 34 vd.; a.mlf. *el-Mübâhasât*, 282-283; a.mlf., *et-Tâlikât*, s. 39-40, 134-135; Michael E. Marmura, "Avicenna on Casual Priority", s. 65-66.

<sup>21</sup> İbn Sînâ'nın söz konusu ifadesi ve Tûsî'nin açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 115-116.



söylenbilir. Çünkü birinci akıl, nasıl ki zaman aralığı söz konusu olmadan Tanrı'dan varlık kazanmışsa ikinci akıl, en uzak feleğin nefsi ve cismi de aynı şekilde birinci akıldan zamansal bir aralık olmaksızın çıkmıştır. Birinci akıl varlık kazandığında ikinci akıl ve ilgili felek; ikinci akıl varlık kazandığında üçüncü akıl ve ilgili felek varlık kazanmış ve bu süreç bütün bir ay-üstü âlem için bir anda gerçekleşmiştir. Birinci ve ikinci akıl arasında; ikinci ve üçüncü akıl arasında vd. zamansal bir aralık söz konusu değilse Tanrı ve üçüncü akıl ile bu akıllı takip eden felek arasında da zamansal açıdan bir öncelik-sonralık yoktur. Dolayısıyla bütün semâvî akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte felekler, kendi varlık nedenlerinden sadece ontolojik bir öncelemeyle çıktıkları için onların nihai nedeni olan Tanrı'nın onları öncelemesi de sadece ontolojik bir nitelik taşır. Yani Tanrı'nın birinci akılla zamansal açıdan dile getirilen birlikteliği ile onuncu akılla arasındaki birliktelik aynıdır; birinci ve onuncu akıl arasında bu anlamda bir fark yoktur.

Ancak belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'ya göre her şeyin nihâi nedeni olan Tanrı'ya itibarla doğrudan varlık kazanmış hakiki anlamda yegâne mübdâ' birinci akıldır.<sup>22</sup> Birinci akıldan aşağı doğru seyreden var oluş hiyerarşisinde, Tanrı'dan uzaklaştıkça mükemmellik gitgide azalır. Her ne kadar ay-üstü âlemde birinci akıl dışındaki her akıl ve felek, aynı mükemmellikte olmasa da oluş-bozuluşa uğramamalarından yine mübdâ' olarak değerlendirilirler.<sup>23</sup> Mübdâ'nın aracısız yaratılmış anlamına geldiğini<sup>24</sup> göz önüne aldığımızda zâtî hudûsun tarifi çerçevesinde bütün ay-üstü âlemin varlık kazanmasını, onların nihâi anlamdaki nedeni olan Tanrı'ya itibarla değil de kendi varlık veren yakın nedenlerine itibarla ele almamızın daha uygun olacağı açığa çıkar. Dolayısıyla Tanrı'ya itibarla düşündüğümüzde hakiki mübdâ' sadece birinci akıl iken, yakın nedenlerine itibarla düşündüğümüzde bütün akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte felekler mübdâ' olmak durumundadır. Her mübdâ'nın da aracısız olarak

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 229.

<sup>23</sup> Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabî'yyât: (1) es-Semâ'ut-tabî'î*, nşr. Saîd Zâyd & İbrâhim Medkûr, Kâhire, el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, 1983, s. 21-22.

<sup>24</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-budûd*, s. 54.



varlık kazanması itibariyle sadece zâtî hudûsun konusu olduğu dikkate alındığında ay-üstü âlemin bütünüyle zâtî muhdes olduğu sonucuna ulaşılabilir. Zâtî hudûsun zamansal bir öncelik-sonralık öngörmediğini göz önüne aldığımızda akılların, nefis ve cisimleriyle birlikte feleklerin zamansal açıdan tıpkı birinci akılda olduğu gibi Tanrı ile birlikte ve ezeli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>25</sup>

Zâtî hudûsu tarif ederken, İbn Sînâ'ya göre bu nevi bir var oluşta maddenin aracılık etmediğini ifade etmiştik. Bu noktada zâtî hudûsa konu olduğu belirtilen feleklerin cisimselliklerinin ne türden bir niteliğe sahip olduğu sorusu akla gelir. Bu hususta belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, oluş-bozuluşa konu olmayan feleklerin maddeleri ("esir") ile içinde yaşadığımız oluş-bozuluş dünyasındaki varlıkların maddelerini birbirinden ayırır ve feleklerin maddelerini ezeli olarak görür. Ne var ki filozof, mevcudiyetlerini bir nedene borçlu olmaları anlamında mümkün olarak değerlendirdiği felekî maddenin nasıl ezeli olabildiğine ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmaz.<sup>26</sup>

Zamansal açıdan bakıldığında Tanrı ile birlikte olan ay-üstü âlemi oluşturan varlıklardan feleklerin döngüsel olarak hareket ettiğini biliyoruz. Hareketin de zamanla yakın ilişkili olduğu düşünüldüğünde feleklerin zamanla irtibatının niteliği önem kazanır. Acaba hudûsu gerektiren zaman, feleklerin hareketleriyle mi başlar; yoksa feleklerin döngüsel hareketleri de tıpkı kendi varlıkları gibi ezeli midir?

<sup>25</sup> Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", s. 180. Krş. Fârâbî (?), *Da'avâ kalbiyye*, s. 7. Hüseyin Atay'a göre, mümkün varlık söz konusu olduğunda mahiyetin varlıktan önce geliyor olması, mümkünün zorunlu ile temasında aşılması güç bir uçurum oluşturduğundan İbn Sînâ bu uçurumu aşabilmek üzere mahiyeti varlığından önce olmayan; bir başka deyişle varlığından önce kendisini yokluğun öncelemediği zamansal anlamda ezeli bir varlık kategorisi belirler. Bu varlık kategorisi ise akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte feleklerin oluşturduğu ay-üstü âleme tekabül eder. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 118.

<sup>26</sup> İbn Sînâ'nın ay-üstü âlemin ezeliği bağlamında felekî cisme ilişkin düşünceleri ve bu düşüncelerin kendisinden sonraki dönemde nasıl algılanıp değerlendirildiğine ilişkin olarak bkz. Fazlur Rahman, "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, Albany, State University of New York Press, 1975, s. 223 vd.



### 1.3. Hareket, Zaman ve Zâtî Hudûs

İbn Sînâ, gökyüzü hareketlerinin, doğrusal hareketten farklı olarak konumsal (vaz'î) ve dâirevî olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Zamanı ise genel anlamıyla hareketin sayısı olarak değerlendiren filozof,<sup>28</sup> onun varlık kazanmasının feleklerin söz konusu vaz'î ve dâirevî hareketi sayesinde mümkün olduğunu belirtir.<sup>29</sup> İbn Sînâ'ya göre âlemde mevcudiyet kazanmış ilk hareket eden varlığın felek olduğunu düşünürsek, zamanın feleğin hareketiyle başladığını söyleyebiliriz. Feleklerin nefsi ve cismi ile birlikte varlığı itibariyle zâtî hudûsun konusu olduğu daha önce belirtilmişti. Zamanın nedeni olan felek hareketinin ise zâtî hudûsa konu teşkil edip etmeyeceği burada ele alınacaktır. İbn Sînâ, mutlak anlamdaki hareketin, ibdâ'nın konusuna dâhil olduğunu ifade etmektedir:

Mutlak anlamdaki hareketin başlangıcı, ancak ibdâ' yoluyla dile getirilebilir. Ondan önce Mübdî olan Cenâb-ı Kibriyâ'nın zâtından başkası yoktur. Söz konusu öncelik ise zaman bakımından olmayıp zât bakımındandır<sup>30</sup>.

Filozof, mutlak anlamdaki hareket için zamanda bir başlangıç varsaydığımızda bu sefer onun öncesinde de bir hareketin bulunması gerektiğini; bunun da bizi açıkça teselsüle götürdüğünü ifade ederek felek hareketlerinin zamansal bir başlangıcı olmayıp zâtî hudûsa konu olduğunu dile getirir.<sup>31</sup> İbn Sînâ, akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte feleklerden oluşan ay-

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 138; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 163.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabî'yyât: (I) es-Semâ'ut-tabî'i*, s. 82; a.mlf., *en-Necât*, c. II, s. 116. Aristoteles de aynı şekilde zamanı hareketin sayısı olarak görür. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, 219b 1-5, s. 191; 220a 20-30, s. 197. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Robert E. Cushman, "Greek and Christian Views of Time", *The Journal of Religion*, c. XXXIII, No. 4, Ekim 1953, s. 258-261. Zamanı hareketin ölçüsü olarak gören anlayışa karşı Plotinus ise, onu hem hareketin hem de durağanlığın ölçüsü olarak değerlendirir. Bkz. Gordon H. Clark, "The Theory of Time in Plotinus", *The Philosophical Review*, c. LIII, No. 4, Temmuz 1944, s. 354-358.

<sup>29</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 153-163; ayrıca bkz. aynı yerdeki Tûsî şerhi. Krş. Fârâbî, *Kütübül-cem' beyne ra'yei'l-bakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlis*, (*el-Mecmû'*, Mısır, Matb'atü'l-Adenî, 1907 içinde), s. 27.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabî'yyât: (I) es-Semâ'ut-tabî'i*, s. 235.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabî'yyât: (I) es-Semâ'ut-tabî'i*, s. 232-235. Krş. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, (*el-Mecmû'* içinde), s. 71.



üstü âlemdeki bütün bir var oluşsal hiyerarşik süreçte, zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi görmediği için birinci aklın altında yer alan en uzak felek ile diğer akıllardan sudür eden felekler arasında zamansal bir öncelik-sonralık düşünmez. Bu nedenle, tıpkı var oluşları itibarıyla birlikte oldukları gibi, en uzak feleğin hareketi ile bütün bir semâvî felek hareketleri birliktedirler. Dolayısıyla Tanrı'nın ontolojik olarak öncelendiği hareket, vaz'î (konumsal) ve dâirevî (döngüsel) bir nitelik taşıyan felek hareketleridir.<sup>32</sup>

Her ne kadar gökyüzü hareketleri zâtî hudûsun konusu olsa da Tanrı, hareketin doğrudan nedenini teşkil etmez. İbn Sînâ'ya göre irâdî ve kastî bir nitelik taşıyan felek hareketinin<sup>33</sup> yakın nedenini feleğin nefsi oluşturur.<sup>34</sup> Nefisteki hareket ettirme niteliği ise ayrıklıktan ezeli olarak taşar.<sup>35</sup> Tanrı'nın birinci akıl vasıtasıyla ontolojik olarak öncelendiği söz konusu semâvî hareket, nedenini teşkil eden ayrıklıktan ezeli olarak taşıdığı için sonsuz bir nitelik taşımak durumundadır.<sup>36</sup> Hareket ettirme niteliğinin kendisinden taşıdığı ayrıklıktan akıl, Tanrı ile zamanda birliktedir ve ezeldir. O halde ezeli bir nitelik taşıyan bu akıldan ezeli olarak taşınan semâvî hareket de ezeli olur. Dolayısıyla onun hakkında zamanda bir başlangıç varsayamayız. Semâvî hareket için bir başlangıç aranacaksa bu ancak Tanrı yönünde söz konusu edilebilir.<sup>37</sup> Yani bu hareketin yakın nedeni olan nefis ve nefse bu özelliği veren ayrıklıktan akıl, zamansal bir başlangıca sahip olmayıp sadece Tanrı'nın zâtî tarafından öncelendiği için semâvî hareketin başlangıcı da zamansal olamaz. Çünkü bu hareketin neden zincirini takip ettiğimizde vardığımız nihâî nokta, zamansal bir aralık olmaksızın Tanrı'dır. Bu nedenle semâvî hareketin başlangıcı ancak Tanrı açısından dile getirilebilir. İbn Sînâ'ya göre, hareketin sayısı olan zaman da tıpkı nedeni hareket gibi mübdâ'dır:

<sup>32</sup> İbn Sînâ *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c.II, s. 381; a. mlf., *en-Necât*, c. III, s. 258.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 109.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 386-387, 401.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 179.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 175; a.mlf., *eş-Şifâ', et-Tabî'iyyât: (I) es-Semâ'u't-tabî'i*, s. 275.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. III, s. 258.



Eğer zaman, zamansal anlamda muhdes olmayıp hudûsu ibdâ'a ilişkin ise onun muhdisi, onu zamansal açıdan ve müddet açısından önceleme, bilakis zâtî itibariyle önceler. Şayet zamanın zamansal açıdan bir başlangıcı olsaydı o halde onun hudûsu, yokluğundan sonra; yani kendisini önceleyen bir zamandan sonra olurdu. Böylece kendisiyle birlikte mevcut olmayan bir önceye nispetle sonra olurdu. Dolayısıyla önceden sonra ve sonradan önce olurdu. Bu şekilde, varlığı esnasında varlık sahibi olmayan bir önce onun için söz konusu olurdu. Bu yüzden zaman hakkında onun önceden evvel olduğunu söyleyemeyiz. Önceden evvel olmayan hiçbir şeyin ise zaman açısından bir başlangıcı yoktur. O halde zaman mübdâ'dır ve onu bir tek Bârî Teâlâ önceler.<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi filozof, hareketin başlangıcına ilişkin görüşlerine paralel olarak zaman hakkında da zamansal bir başlangıç öngörmeyip onu mübdâ' olarak değerlendirir. Mutlak anlamda hareket, Tanrı'nın sadece zât itibariyle öncelediği feleklerle başlar. Felekler mübdâ' olduğu için hareketleri ve bu hareketlerin nedenini teşkil ettiği zaman da mübdâ' olur. İbdâ' ile zâtî hudûs arasındaki yakın ilişki göz önünde bulundurulduğunda hareketin ve onunla varlık kazanan zamanın zâtî hudûsun konusu olduğu ortaya çıkar.

İbn Sînâ açısından bakıldığında zamanın, hareketle bir ilgisi bulunmayan ayırık akıllarla değil; hareket sahibi ilksel varlıklar olan felek hareketleri sayesinde mevcudiyet kazandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ay-üstü varlıklar, hareket ve zamandan ontolojik olarak önce gelir. Bu nedenle İbn Sînâ ay-üstü varlıkları, "zamanda olmayıp zamanla birlikte olan varlıklar" şeklinde nitilemekte ve onların mevcudiyetlerini, zamanı da içeren bir anlama sahip olan "dehr" in içinde görmektedir.<sup>39</sup>

İbn Sînâ felsefesinde, Tanrı-âlem ilişkileri söz konusu olduğunda ortaya çıkan ve ay-üstü âlemin zamansal açıdan Tanrı ile birlikte bulunduğunu savunan zâtî hudûs görüşünün, hareket ve zaman boyutuyla irtibatlı olarak Tanrı ile birlikte birtakım ezeli varlıkları intaç eden yönü, kelâmcılar tarafından

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 117.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabîyyât: (1) es-Semâ'u't-tabî'i*, s. 171-172. Ayrıca bkz. Yegane Shayegan, *Avicenna on Time*, s. 250-252.



eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu eleştirilerin en meşhur örneğini Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eseri oluşturur. Gazâlî bu eserin ilk bölümünü âlemin ezeliği meselesine ayırır ve başta İbn Sînâ olmak üzere âlemin ezeliğini savunan filozofları küfürle itham eder. Gazâlî'ye göre âlemin ezeliğini savunduktan sonra onu bir nedene dayandırmanın anlamı yoktur. Bu yüzden filozoflar, âlemin varlığının bir yaratıcıya dayanmayıp kendisinden kaynaklandığını iddia eden Dehrîlerle aynı düşünceye gelmiş olurlar.<sup>40</sup>

Ancak İbn Sînâ başta olmak üzere ay-üstü âlemin ezeliğini savunan filozoflara göre âlemin ezeli olması, onun yaratılmamış olduğu anlamına gelmez. Âlem, yaratılmamış olduğu için değil; nedeni ezeli olduğu için zamansal anlamda ezeldir. İbn Sînâ, ontolojik anlamda yegâne kadim olan varlığın Tanrı olduğunu açıkça belirtir:

Kadime gelince, onu iki türlü ele alabiliriz: Zamana nispetle kadim ve zâta nispetle kadim. Zamana nispetle kadim olan sonsuz bir zamanda bulunan şeydir. Zâtına nispetle kadim olan ise kendi varlığını kazanmak için onu meydana getiren bir ilkeye ihtiyaç duymayan şeydir. Zamana nispetle kadim olan şey için [Hâlik yönünde] bir başlangıç vardır. Zâtına nispetle kadim olanın ise kendisine ilişkin bir başlangıcı yoktur. O, zalimlerin O'na isnat ettiklerinden yüce, tek olan Hakk Teâlâ'dır.<sup>41</sup>

## 2. Zamansal Hudûs

İbn Sînâ, kelâmcıların âlemin varlığını açıklarken kullandıkları hudûs kavramını, zâtî veya zamansal gibi bir nitelemede bulunmaksızın yalın haliyle kullandığında genelde bununla kastettiği, söz konusu kavrama yönelik yaptığı zâtî ile zamansal tefrikindeki zamansal hudûs terkididir. Bu nedenle, İbn Sînâ'nın dilinde yalın haliyle hudûs tabiri ile zamansal hudûs terkidisi aynı şeyi ifade eder. Dolayısıyla bu metinde hudûs, hâdis ve muhdes kavramları İbn Sînâ

<sup>40</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Beyrût, Dârü'l-Meşrik, 1986, s. 154.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 55. Filozofun aynı konuya ilişkin yaklaşık ifadeleri için bkz. a.mlf., *en-Necât*, s. 218.



felsefesi bağlamında yalın haliyle kullanıldığında kastedilen zamansal hudûs, hâdis ve muhdestir.

İbn Sînâ felsefesinde zamansal hudûsun konusu, sudûr teorisiyle irtibatlı olarak düşünüldüğünde, ay-altı âlemle ilişkilidir. Ay-üstü âlemin varlık kazanmasının niteliğini zâtî hudûs tabiriyle karşılayan filozof, ay-altı âlemin var oluşunu ise zamansal hudûs tabiriyle karşılar. Dolayısıyla zamansal hudûsun gerçekleştiği yer, içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasını ifade eden ay-altı âlemdir.

Yukarıda zâtî hudûsu ele alırken, İbn Sînâ'ya göre sonradan meydana gelme anlamındaki hudûsun, bazen zaman bazen de zât açısından nitelendirilebileceğini ifade etmiştik. Zâtî hudûsta, nedenin eserini sadece ontolojik anlamda öncelmesi söz konusu iken zamansal hudûsta, her şeyden önce zamansal anlamda bir öncelme bahis konusudur:

Muhdes (sonradan olan varlık) iki yönden ele alınabilir. İlki kendisini var kılan bir ilkeye sahip muhdes iken diğeri, var oluş zamanı açısından bir başlangıca sahip muhdestir ki onu kendisinin henüz varlık sahasına çıkmadığı bir vakit önceler. Bu tür bir muhdesin varlığını, içinde bulunmadığı bir zaman önceler.<sup>42</sup>

Burada belirtmek gerekir ki zamansal anlamda hudûsa konu olan varlık, onun içinde bulunmadığı bir zaman tarafından öncelendiği gibi, gerçek anlamda varlık nedeni tarafından da hem ontolojik hem de zamansal olarak öncelenir. Söz gelimi hareketleriyle ay-altı âlemin varlık nedeni olan felekler, zamansal hudûsa konu olan eserlerini hem zâtî hem de zamansal açıdan önceler. Dolayısıyla zamansal hudûsta nedenin eserini öncelmesi hem zâtî hem de zamansal bir nitelik taşır.

İbn Sînâ felsefesi açısından bakıldığında zamansal hudûs, zâtî hudûsa kıyasla daha düşük bir seviyeyi ifade ediyor olsa da o, bir çeşit varlık verme şeklidir ve bu anlamda zamansal hudûsun nedeni ile sadece hareket veren bir

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 218. İbn Sînâ'nın aynı husustaki benzer ifadeleri için bkz. a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 71.





ay-altı âlem nedeni birbirinden farklıdır. Ay-altı âlemde yer alan ve dolayısıyla zamansal hudûsun konusunu teşkil eden bir fâil neden, gerçek anlamda varlık verme özelliğine sahip değildir. O, hareketi sağlamakla ilişkili bir şekilde yardım edici ve hazırlayıcı neden olarak nitelendirilir.<sup>43</sup> Bu tür nedenler, hareketin nedeni olmaları bakımından eserlerini nedensellik açısından önceleyebilirler; ancak zamansal açıdan bakıldığında onlarla beraber olabilecekleri gibi fâillik koşullarıyla irtibatlı olarak onlardan önce de olabilirler.<sup>44</sup> Ancak belirtmek gerekir ki bu nedenler, zamansal hudûsa konu olan varlıkların hudûsu için yardım edici ve hazırlayıcı bir fonksiyon icra etseler de hudûsa getiren neden anlamında *muhdis* olarak nitelendirilemezler.<sup>45</sup>

İbn Sînâ'ya göre, zamansal hudûsta madde, hâdisin var oluş sürecinde aracılık eder. Zamansal hudûsa konu olan her varlığın mutlak a maddî bir ilkesi olmak zorundadır. Bu zorunluluk, hâdisin imkân kuvvesinin onun varlığını öncelemesiyle yakından irtibatlıdır. İmkânlı olma hâliyle varlık kazanmaları arasında bir öncelik-sonralık bulunmayan ay-üstü varlıkların aksine ay-altı âlemde hâdisin mevcûdiyet kazanmasını mümkün kılan imkânlı olma hali, varlığından önce gelir. Çünkü zamansal hudûsun gerçekleştiği ay-altı âlemde kuvvet, zamansal olarak fiilden önce bulunur.<sup>46</sup> Bu yüzden ay-üstü âlemdeki varlıklar zamansal anlamda ezeli iken, ay-altı âlemde yer alan varlıklar zamansal olarak hâdistir.

Maddenin aracılık ettiği hudûsu, aracısız yaratma anlamındaki ibdâ'dan (zâtî hudûstan) kesinlikle ayrı tutmamız gerektiğini ifade eden filozof, hudûsu, varlık verme tarzı açısından ibdâ'a göre daha zayıf olarak nitelendirir. Çünkü ibdâ'da mutlak yokluktan (*leys*) bir meydana getirme

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 40

<sup>44</sup> Bkz. a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 86'daki Tûsî şerhi.

<sup>45</sup> Konuyla irtibatlı olması bakımından İbn Sînâ felsefesindeki ibdâ', hudûs ve tekvin kavramları arasında yer alan farklar için bkz. a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 95.

<sup>46</sup> İbn Sînâ *eş-Şifâ'*, *el-İlâhiyyât*, c. I, s. 47; c. II, s. 181, 183; a.mlf., *en-Necât*, c. II, s. 219-220; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 78; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 57.



söz konusu iken hudûsta, madde ve zaman aracılığıyla bir oluşum söz konusudur. Ayrıca ibdâ'da, eserin imkânı ile varlığı arasında bir öncelik-sonralık bulunmaz. Dolayısıyla varlığın imkânla birlikte bulunmaması anlamındaki yokluk, zâtî muhdesin varlığını zamansal anlamda öncelemez. Oysaki zamansal hudûsun konusu olan muhdes, kuvvenin zamansal anlamda fiilden önce gelmesiyle irtibatlı olarak, varlığın imkânla birlikte bulunmaması anlamındaki yokluk tarafından öncelenir.<sup>47</sup>

Bu açıklamalardan hareketle zamansal hudûsu şöyle tarif edebiliriz: *Zamansal hudûs, maddenin aracılık ettiği, hem nedenin zâtî hem de zaman ile yokluğun öncelediği; dolayısıyla zamansal bir başlangıca sahip olan bir varlık kazanma şeklidir.*

İbn Sînâ, zamansal hudûs tabirini, oluş ve bozuluşa konu olan ay-altı varlıklar için söz konusu eder. Zamansal anlamda ezeli bir nitelik taşıyan ve değişim ile bozuluş kabul etmeyen ay-üstü varlıkların aksine, ay-altı âlemini oluşturan ve madde ile sûretten müteşekkil cisimler, oluş ve bozuluş ile değişime maruz kalırlar. Varlık veren nedenin, zamansal anlamda öncelemesi, işte bu varlıklar için söz konusudur.<sup>48</sup>

### 2.1. Zamansal Muhdeslerin Oluşumu

Ay-üstü âlemde yer alan son akıl, sudûr sürecinin zirvesindeki Tanrı'dan uzaklaştığı için göksel bir varlık meydana getiremez. O, ay-altı âlemin cisimselliğinin en genel anlamdaki ilkesi olan *heyûlâya* varlık verir. Bulduğu hal itibarıyla *konu, madde, unsur* ve *ustukus* gibi isimler alabilen heyûlânın<sup>49</sup> oluşmasına feleklerin hareketlerinin de katkısı vardır. Bütün

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. II, s. 342-343.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, c. I, s. 76; c. II, 267; ; a.mlf., *eş-Şifâ', et-Tabî'iyyât: (I) es-Semâ'u't-tabî'i*, s. 17-18, 21-22.

<sup>49</sup> "Heyûlâyı cismin en genel anlamda ilkesi olarak vâzetmiş olan İbn Sînâ, bu çerçeveyi yine bir problem olarak sürekli karşımıza çıkan türdeş kavramların, yani (...) *heyûlâ, konu, unsur* ve



bir ay-altı varlıklar için ortak olan heyûlânın oluşmasındaki bu katkı, feleklerin döngüsel harekette ortak olmalarıyla ilişkilidir. Yani ay-üstü döngüsel hareketteki ortaklık, ay-altı varlıklardaki ortaklığı tayin etmiştir. Böylece, yalnızca zamansal hudûsla irtibatlı olan cisimlerdeki<sup>50</sup> her türlü değişim, oluş-bozuluş ve hareketi kabul eden heyûlâya ilişkin boyut tamamlanmış olur.<sup>51</sup>

Ay-altı âlemde yer alan her varlık için ortak olan maddeyle birleşip cisimleri oluşturan sûretler ile nebâtî, hayvânî ve aklî nefsin kaynağı da bu son akıldır. Cisimlerdeki sûret ile canlılardaki nefisler, birbirinden farklı husûsiyetler taşır. Bu farklı özellikler de cisimlerin farklılaşmasını sağlar. İşte onların bu farklılaşmasında feleklerin birbirlerinden farklı niteliklere sahip olmasının etkisi bulunmaktadır. O halde ay-altı varlıkların ortak niteliği olan maddenin oluşmasında feleklerin tesiri bulunduğu gibi yine felekler, cisimleri ve canlıları birbirinden ayıran sûret ile nefislerin farklılaşmasına etki etmektedirler. Böylece sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar ortak madde ile muhtelif sûret ve nefisleriyle meydana gelir.<sup>52</sup>

İbn Sînâ, madde ve sûretten oluşan zamansal anlamda her muhdes varlığı, ezeli (*sermedî*) ve döngüsel bir nitelik taşıyan felek hareketinin öncelediğini ifade eder.<sup>53</sup> Ayrıca filozof, feleklerin sûretlere

*ustukus* kavramlarının ayırıcı niteliklerini göstermek için kullanmaktadır.” Heyûlâ kavramının bulunduğu konuma göre aldığı isimlere ilişkin daha detaylı açıklamalar için bkz. Muhittin Mâcî, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 108-110. İbn Sînâ, bir eserinde heyûlânın varlık kazanmasının ibdâ'a ilişkin olduğunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabî'yyât: (1) es-Semâ'u't-tabî'i*, s. 22). Ancak belirtmek gerekir ki heyûlânın mübdâ' olması, varlık nedeniyle arasında zamansal bir öncelik-sonralık bulunmadığı anlamına gelmez. Filozofun, heyûlânın varlık kazanmasını ibdâ'a ilişkin olarak görmesi, onun yaratılışında maddenin aracılık etmemesiyle alakalıdır. Çünkü bütün hâdis varlıklar, onun aracılığıyla varlık kazanır.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 116.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 231; ayrıca bkz. Tûsî şerhi.

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 232-238.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 113.



ilişkin tahayyülleri ile kendilerine mahsus döngüsel hareketlerinin zamansal hudûsa konu olan varlıkların meydana gelmesine sebep olduğunu açıkça belirtir.<sup>54</sup>

İbn Sînâ'nın zâtî hudûsa ilişkin görüşlerini ele alırken, feleklerin zamansal anlamda ezeli olan döngüsel hareketlerinin, zâtî hudûsun konusu olan zamanın varlık nedeni olduğunu belirtmiştik. Felek hareketleri, zamansal hudûsun konusunu teşkil eden ay-altı varlıkları önceleyip onların oluşmasının nedeni olduğuna göre, onların hareketleriyle oluşan zaman da ay-altı varlıkları öncelemiş olur. Böylece zamansal hudûsun konusu olan ay-altı varlıkları, onların varlık nedenleri olan son akıl ve hareketleriyle birlikte felekler, hem zâtî hem de zamansal olarak önceler. Bu şekilde ay-altı varlıklar, zamanda bir başlangıca sahip olurlar.

Tanrı ile ay-altı âlem arasındaki ilişki de bu çerçevede düşünüldüğünde, Tanrı'nın, nihâî anlamda O'na nispet edilen ay-altı hâdis varlıkları hem zâtî hem de zamansal olarak öncelediği söylenebilir. Çünkü -zâtî hudûs bahsinde işlediğimiz gibi- Tanrı, ay-üstü âlemi sadece zâtî olarak önceler. Ay-üstü âlem de ay-altı âlemi hem zâtî hem de zamansal olarak öncelediğine göre Tanrı'nın ay-altı âlemi hem zâtî hem de zamansal olarak öncelediği ortaya çıkar.<sup>55</sup>

Zâtî hudûsun konusu olan akıllar, nefis ve cisimleriyle birlikte feleklerin, içinde yer almadıkları bir zaman tarafından öncelenmedikleri; dolayısıyla zamansal anlamda bir başlangıca sahip olmadıkları yukarıda vurgulandı. Mevcudiyet kazanmalarında zamanın devrede olmadığı ve bir anda meydana gelen ay-üstü varlıkların aksine ay-altı âlemi oluşturan hâdis varlıklar, zamansal anlamda ezeli olan son akıl ve hareketleriyle

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 129.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, c. III, s. 256.



birlikte felekler sayesinde vücûda gelirler. Bu noktada, ezeli olan bir varlıktan hâdis bir varlığın nasıl çıktığı sorusu akla gelir. Acaba bu durum İbn Sînâ felsefesinde bir çelişkiye yol açmaz mı? Zira filozofun ay-üstü âlemi, zamansal anlamda Tanrı ile birlikte ezeli görmesindeki gerekçelerinden biri de -tenzih kaygısı taşıdığı apaçık belli olan-Kadîm'den hâdis bir varlığın çıkmasının imkansız olduğu görüşüdür. Ezeli olan Tanrı'dan hâdis bir varlığın çıkması imkânsız olduğu halde nasıl olur da ay-altı âlem, son akıl ve hareketleriyle birlikte feleklerden, araya zaman girmeksizin varlık kazanamamış da zamansal olarak hudûsa gelmiştir? Esasında bu soruları Gazâlî, filozofların âlemin ezeliğine ilişkin gerekçelerini ortaya koyarken öne sürmekte ve onların kadîmden hâdis bir varlık çıkmasının imkânsız olduğuna ilişkin itirazlarının yine kendi düşünceleri ile çürütülebileceğini savunmaktadır. Ona göre filozoflar, hâdis olan ay-altı âlemin varlık nedenini, ezeli olan feleklerin devirleri olarak değerlendirirler. Dolayısıyla hâdis olan âlem onlara göre ezelden çıkmış olur. Bu durum ise onların kadîmden hâdis bir varlık çıkmasının imkânsız olduğuna ilişkin itirazlarını geçersiz kılar.<sup>56</sup> Buna göre, nasıl ki ezeli olan felek hareketlerinden hâdis varlıklar çıkabiliyorsa ezeli olan Tanrı'dan da hâdis varlıklar çıkabilmelidir. Eğer ezeli olan Tanrı'dan hâdis bir varlık çıkamıyorsa, aynı şekilde ezeli olan son akıldan ve feleklerden hâdis olan ay-altı âlemin çıkamaması gerekir.

Burada belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın ontolojik ezeliği ile ay-üstü âlemin zamansal anlamdaki ezeliği birbirinden farklıdır. Ontolojik anlamda mutlak kadîm olan Tanrı'dan hâdis bir varlığın çıkması, O'nun önce yokken sonra var olması bakımından değişime konu olan bir varlıkla doğrudan ilişkiye girmesi demek olur ki

<sup>56</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 62-63.



bu da O'nda bir değişimi kabul etmemizi intâç eder. O'nda değişim ve hâdisâtta bir şeyin bulunması ise tenzihe hâle getirir. Öte yandan, hiyerarşik olarak varlık kazanan ay-üstü varlıklar, mutlak kemâl sahibi olan Tanrı'dan uzaklaştıkça mükemmellikten de uzaklaşırlar. Her ne kadar bu uzaklaşma, zamansal olmayıp sadece ontolojik bir nitelik taşısa da ay-üstü âlemde yer alan son akıl, artık aklı bir sûret ile göksel bir cisim meydana getirecek bir mükemmellikten yoksun hâle gelir. Bu şekilde zamansal anlamda ezeli olan son akıldan, hâdis bir varlık meydana gelir. Bu bilgilerden hareketle deyebiliriz ki mutlak kemâl sahibi olan Tanrı'nın kıdemi ve doğrudan hâdisâtla ilişkiye girmemesi ile son aklın ezeliği ve mükemmellikten aldığı pay, birbiriyle mukayese edilemez. Mutlak kadîm olan Tanrı'nın hâdis bir varlıkla doğrudan ilişkiye girmesi, O'nun tenzihine hâle getirirken zamansal anlamda ezeli olsa da mükemmellikten aldığı pay, kendisi gibi zamansal anlamda ezeli bir varlığa neden teşkil etmesine izin vermeyen son aklın, hâdis bir varlık meydana getirmesi bir çelişkiye yol açmayabilir.

Ayrıca son akıl, heyûlâ, sûret ve nefislerin tek başına nedenini teşkil etmez. Feleklerin aralarında ortaklık teşkil eden döngüsel hareketleri, heyûlânın varlık kazanmasına etkide bulunur. Her ne kadar ay-altı varlıklara sûretlerini (ve nefislerini) veren (*vâhibu's-suver*), son akıl olsa da feleklerin farklılıkları üzerinden sûretlere ilişkin tahayyüllerinin bu varlık vermede etkisi vardır. O halde ay-üstü âlemdeki varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisi ile ay-üstü ve ay-altı varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisi birbirinden farklıdır. Buna göre, her bir ay-üstü varlığın oluşumunda bir neden söz konusu iken ay-altı varlıkların oluşumuna, başta son akıl olmak üzere bütün ay-üstü âlem neden teşkil eder. Dolayısıyla bir nedenin bir ya da birkaç esere varlık vermesiyle pek



çok nedenin (son akıl ve hareketleriyle birlikte feleklerin), birtakım eserlere (heyûlâ, sûret ile nefislere) birlikte varlık vermesini birbirinden ayırmamız ve ikinci tür varlık verme söz konusu olduğunda nedenlerle eserleri arasında zamansal bir öncelik-sonralık tayin etmemiz mâkûl karşılanabilir.

Zamansal hudûsun tarifi ve onun muhtevasını teşkil eden ay-altı âlemin -sonradan oluşma niteliğiyle irtibatlı olarak- nasıl varlık kazandığı, problemleriyle birlikte ele alındığına göre zamansal hudûsun hareket ve zamanla olan ilişkine geçmemiz yerinde olacaktır. Çünkü ay-altı âlemde, -zamansal anlamda ezeli olup irâdî, konumsal ve döngüsel bir nitelik taşıyan- gökyüzü hareketlerinden farklı bir hareket türüyle karşılaşmaktayız. Ay-altı âlemdeki bu farklı hareket türüyle ilişkili olarak, ay-üstü âlemdekenden farklı bir zaman anlayışı da gündeme gelebilmektedir. O halde öncelikle ay-altı âlemdeki hareketi, ardından onun ilişkili olduğu zamanı ele alalım.

### 2.2. Hareket, Zaman ve Zamansal Hudûs

“Hareket söz konusu olmasaydı, zamansal hudûsa konu olan varlığın mevcudiyeti söz konusu olmazdı”<sup>57</sup> diyen İbn Sînâ, ay-altı varlıklar için hareketin önemine işaret eder. Ay-altı âleme ilişkin çeşitli hareket türlerinden ve bunların hususiyetlerinden bahseden İbn Sînâ,<sup>58</sup>

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 45.

<sup>58</sup> Esasında İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-yi 'alâî* adında Farsça kaleme aldığı bir eser olup Gazâlî tarafından Arapçaya çevrilerek *Makâsîdül-felâsife* adını alan eserin (Jules L. Janssens, *An Annotated Bibliography on İbn Sînâ (1970-1989)*, Leuven, Leuven University Press, 1991, 17.) *Tabiat Bilimleri* bölümündeki hareket bahsinde, hareketin birkaç açıdan bölümlere ayrılabilceği ifade edilir. Birinci ayırmda, hareketin dört şeyde meydana geldiği; bunların ise mekanda, nicelikte, konumda ve nitelikteki hareket olduğu belirtilir. Bu hareket türlerinden konumda olanı hariç hepsi zamansal hareketin türlerini oluşturur. Daha önce de belirtildiği gibi felek hareketleri, konumsal bir nitelik taşır. Harekete ilişkin ikinci ayırmda arazi, zoraki (kasrî), tabî ve irâdî hareket ortaya konulur. Bunlardan irâdî olanı felekî ve hayvânî nefisler için ortak olup diğerleri ay-altı âleme ilişkindir. Son ayırmda ise feleklere ilişkin döngüsel ve ay-altı unsurlara ilişkin doğrusal hareket dile getirilir. Bu hareket türlerinden mekânda bulunmayan konumsal, felekî nefisler için olan irâdî ve döngüsel



her şeyden önce mekânsal ve doğrusal bir nitelik taşıyan zamansal hudûsa konu hareketin, ilişkili olduğu cismin sonluluğuyla<sup>59</sup> paralel olarak, sonlu bir nitelik taşıdığını ifade eder.<sup>60</sup> Bu hareketin sonlu olması, zamanda bir başlangıcı olduğu anlamına gelir. Hareketin, her iki unsurunun da (madde ile sûret) zamansal hudûsun konusu olan cisimle irtibatı, onu sonlu ve zamanda kılar.<sup>61</sup>

Ay-altı âlem söz konusu olduğunda, zâtî hudûsu işlerken ele aldığımız zamandan farklı bir zaman anlayışı ile karşılaşırız. Buradaki farklı zaman, zamansal hudûsa konu olan mekânsal ve doğrusal hareketle irtibatlı olarak sonlu bir nitelik taşır. Ay-üstü âlemdeki zamanın, sonsuz bir niteliğe sahip olmasıyla ilişkili olarak öncelik ve sonralıkla bir alakası bulunmadığını belirtmiştik. Ay-altı âleme ilişkin olan zaman ise, aralarında mesafenin bulunduğu bir mekândan diğer mekâna doğru gerçekleşen bir hareketin ölçüsü olduğu için öncelik ve sonralıkla ilişki içindedir. Çünkü bu hareket türünde hareket, önce ve sonra gelen şeklinde bölünür. Burada söz konusu olan öncelik, ancak mesafedeki önceliktir. Dolayısıyla zaman, hareketin mesafede sahip olduğu öncelik ve sonralığının sayısı olur. Nitekim İbn Sînâ, fizik disiplini söz konusu olduğunda zamanı, “mesafede önce ve sonra diye ayrıışan hareketin ölçüsü” olarak tarif eder.<sup>62</sup>

---

olanları sonsuz ve zamansal anlamda ezeli bir nitelik taşımakta iken, hayvânî nefisler için olan irâdî hareket de dâhil olmak üzere geri kalan bütün hareket türleri zamanda ve sonlu olmaktadır. Detaylı açıklamalar için bkz. Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsüdül-felâsife)*, çev. Cemâleddin Erdemci, Ankara, Vadi Yayınları, 2002, s. 238-244.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'yyât: (I) es-Semâ'ut-tabî'i*, s. 309.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. III, s. 177. Aristoteles de *Fizik* adlı eserinde, döngüsel hareket türü ile doğrusal hareket türü arasında bir ayırım yapmaktadır. Döngüsel hareketin ezeli bir nitelik taşıyabileceğini ifade eden filozof (Aristoteles, *Fizik*, 261a 25-262a 30, s. 389-393), doğrusal hareket için böyle bir şeyin söz konusu edilemeyeceğini ve onun sonlu bir nitelik taşıması gerektiğini belirtir (*a.g.e.*, 243a -243b 25, s. 425-427).

<sup>61</sup> Yegane Shayegan, *Avicenna on Time*, s. 246-250.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabî'yyât: (I) es-Semâ'ut-tabî'i*, s. 156-157. Krş. Aristoteles, *Fizik*, 219b, s. 191. Yine bkz. Muhittin Mâcit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 294-295.





Bizzat var olma niteliğine sahip olmayan zaman, ay-altı harekete ve başkalaşmaya bağlı olarak varlık kazanır. Dolayısıyla zaman, hareket ile başkalaşmaya konu olan cisme ve onun maddesine ilişkin olduğu için sonradan olma (hudûs) ve bozulma (fesâd) niteliği taşır.<sup>63</sup>

Burada ifade edilen zaman ile zâtî hudûs bağlamında açıklanan zaman arasında ciddi bir fark olduğu ortadadır. Filozof, zâtî hudûsun konusunu teşkil eden ve feleklere ilişkin olan zaman için sadece Tanrı yönünde bir başlangıç olduğunu belirtmişken, zamansal hudûsun konusu olan zamanın ay-altı cisim ve hareketlerine bağlı olarak hâdis olduğunu dile getirir. Kuşkusuz hakkında açıklama yapılan iki ayrı zaman kavramı, birbirini karşılamaz. O halde her ikisi için de farklı bir kavramın kullanılması daha doğru olmaz mı?

Esasında İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle zamana ilişkin böyle bir ayırım yapan birtakım şârih ve araştırmacılar mevcuttur. Söz gelimi, filozofumuzun en önemli şârihlerinden biri olan Tûsî, İbn Sînâ felsefesi söz konusu olduğunda *sermed*, *dehr* ve *zaman* olmak üzere zamana ilişkin üç farklı kavramla karşılaştığımızı ifade eder. Zaman kavramının değişen şeyler; yani ay-altı âlem hakkında, dehr kavramının değişenler ile değişmeyen arasında bulunanlar; demek ki ay-üstü âlem hakkında, sermed kavramının ise asla değişime konu olmayan; yani Tanrı hakkında kullanıldığını ifade eder.<sup>64</sup> Her ne kadar zamana ilişkin ortaya konulan ayrımlar için İbn Sînâ'nın bazı metinlerinde birtakım dayanaklar

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabî'yyât: (1) es-Semâ'ü't-tabî'i*, s. 158-159.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, c. III, s. 94'teki Tûsî şerhi. Çağdaş araştırmacıardan Fazlur Rahman da Tûsî ile benzer bir açıklamada bulunur: "İbn Sînâ'da üç ayrı zaman kavramı aslında üç ayrı varlık kategorisine denk gelmektedir. Bu varlık kategorilerinden Zorunlu Varlık olan Tanrı hakkında sermed, yüksek derecedeki mümkün varlık kategorisine giren akıllar ve felekler hakkında dehr ve zamansal akış içerisinde bulunan diğer varlıklar için zaman kavramı kullanılır." Bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ's Theory of God-World Relationship", *God And Creation An Ecumenical Symposium*, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, s. 43.



bulunabilse de filozof bütün eserlerinde, tutarlı ve sistematik olarak bu ayrımı yapıyor ve kullanıyor değildir. Ancak söz konusu ayrım, zamana ilişkin yukarıda ifade edilen farklı anlamların birbirine karıştırılmaması için kullanışlı olabilir.

### Sonuç

İbn Sînâ ay-üstü âleme yönelik zâtî hudûs, ay-altı âleme yönelikse zamansal hudûs ayrımını geliştirerek hudûs kavramına kendi felsefe binâsında yer vermiştir. İbn Sînâ, hem yerleştirdiği bağlam hem yapılandığı anlam içeriğiyle söz konusu kavramı yeniden anlamlandırmıştır. Nitekim filozofların bir kavramı üretmesi sadece onu yaratmasıyla gerçekleşmez. Kavramın önceki kullanımına yeni bir boyut ve anlam kazandırmak da o kavramı yeniden şekillendirip üretmek anlamına gelir. Burada önemli olan, kavramın filozofun imzasını taşımasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın sisteminde yer alan hudûs kavramının, kelâmcıların kullandığı anlamdan farklı olarak filozofun imzasını taşıdığını söyleyebiliriz.

### Kaynaklar

- Alousî, H. M., *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Bağdat, The National Printing and Publishing Co., 1968.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Clark, Gordon H., "The Theory of Time in Plotinus", *The Philosophical Review*, c. LIII, No. 4, Temmuz 1944, ss. 337-358.



- Craig, William L., *The Kalam Cosmological Argument*, London, Macmillan, 1979.
- Cushman, Robert E., "Greek and Christian Views of Time", *The Journal of Religion*, c. XXXIII, No. 4, Ekim 1953, ss. 258-261.
- Cürçânî, Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Beyrût, Dârü'n-Nefâis, 2003.
- Fârâbî (?), *Da'avâ kalbiyye*, Haydârâbâd, Dârü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1349.
- Fârâbî, *Ârâu ehlî'l-medîmetî'l-fâdila*, thk. El-Kudüs li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, Kâhire, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y.
- Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydârâbâd, Matba'at-ü Meclîs-i Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1346.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-cem' beyne ra'yeyî'l-bakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlis*, (*el-Mecmû'*, Mısır, Matba'atü'l-Adenî, 1907 içinde).
- Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, (*el-Mecmû'* Mısır, Matb'atü'l-Adenî, 1907 içinde).
- Fazlur Rahman, "Ibn Sînâ's Theory of God-World Relationship", *God And Creation An Ecumenical Symposium*, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, ss. 38-55.
- Fazlur Rahman, "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani, Albany, State University of New York Press, 1975, ss. 222-237.
- Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsîdü'l-felâsife)*, çev. Cemâleddin Erdemci, Ankara, Vadi Yayınları, 2002.



- Gazâlî, *Tebâfütü'l-felâsife*, Beyrût, Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Ibn Sînâ, *el-Hudûd*, Farsçaya çev. Muhammed Mehdi Füladvend, Tahran, Encümen-i Felsefe-i İran, 1979.
- Ibn Sînâ, *el-Işârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire, Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. A. Nûrânî, Tahrân, Müessese-i Mutâlât-i Islâmî, 1363.
- Ibn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişârât-ı Beydâr, 1423.
- Ibn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mürtezâ, Tahrân, el-Mektebetü'l-Murtezaviyye, 1364.
- Ibn Sînâ, *eş-Şifâ', el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati & Saîd Zâyid, Kâhire, 1960.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ', et-Tabî'iyyât: (1) es-Semâ'u't-tabî'i*, nşr. Saîd Zâyid & İbrâhim Medkûr, Kâhire, el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, 1983.
- Ibn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran, Mektebül-I'lâmi'l-Islâmî, 1404.
- Janssens, Jules L., *An Annotated Bibliography on İbn Sînâ (1970-1989)*, Leuven, Leuven University Press, 1991.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.
- Kılıç, M. Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. 15 sy. 28 (2010/1), ss. 15-34.



- Mâcit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- Marmura, Michael E., "Avicenna and the Kalâm", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, sy. 7, Frankfurt, Institute für Gensichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992, ss. 172-215.
- Marmura, Michael E., "Avicenna on Casual Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, Delmar & New York, Caravan Books, 1981, ss. 65-83.
- Shayegan, Yegane, *Avicenna on Time*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1986.

