



Toplum Bilimleri Dergisi

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Cilt: 6 Sayı: 11 Ocak - Haziran 2012

Sinan YILMAZ & İbrahim İŞTAN
Doğal Afetlerin Psiko-Sosyal Sonuçları: Van Depremi Örneği

Fatih İBİŞ
Hermenötik ve Yapısöküm Kuramına Genel Bir Bakış

Ramazan UÇAR & Adnan SELMAN
Din-Rasyonel Seçim-Dini Pazar

Mualla YILDIZ
İlköğretim Öğrencilerinin (4-7. Sınıflar) Tanrı İmgesi ile İlgili
Bazı Faktörlerin İncelenmesi

Tuncay AKGÜN
Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi

Halide ASLAN
The National Archives ve The British Library'de Bulunan Osmanlı ile İlgili
Dokümanların Değerlendirilmesi

Eyüp ÖZTÜRK
Osmanlı'nın Son Döneminde Bir Mehdilik (Peygamberlik) İddiası: Bosnalı Hafız
Abdullah Efendi Olayı

Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU
Kant'a Giden Yolda Leibniz, Wolff ve Baumgarten

Selçuk ERİNCİK
Charles Taylor'da Modernliğin Sıkıntılısı Olarak Üç Mesele

Yaşar ÜNAL
Resul'e İtaat Meselesi

Ensar ÇETİN
Türk Halkının Aydın Din Âlimi Algısı

Ramazan UÇAR
Abdullah Cevdet'in Din Anlayışı

Olgun KÖZLEME
İslam Mutfak Kültürü



Tuncay AKGÜN (*)

FELSEFİ DÜŞÜNCEDE YARATMA PROBLEMİ

abstract

Creating Problem in Philosophical Thought. The concept of creation is one of the key concepts in understanding the divine attributes and God's relation to the universe. Since this issue is also related with the problems such as divine knowledge, divine will, divine uniqueness, contingency, causality, the relation of essence and existence, eternal creation, creation out of nothing, it has a great importance in the philosophy of religion. There are two main lines about creation in the tradition of philosophy and theology. One of them is 'the temporal creation', which is generally held by Islamic theologians, and the second one is 'the eternal creation', which is generally accepted by the philosophers.

key words

Creation, God, Creation Out of Nothing, Eternal Creation, Temporal Creation.

Giriş

Bu makalede temel amacımız; yaratma konusundaki düşünceleri ile gerek kendi dönemlerinde gerekse kendilerinden sonraki dönemlerde, pek çok düşünürü etkilemiş olan filozof ve teologların, bu konuda ne düşündüklerini genel hatlarıyla ortaya koymaktır. Bir başka amacımız da yaratma konusuyla ilgili olarak ortaya konulmuş temel teorileri değerlendirmektir.

Âlemin (evren) nasıl oluştuğu hakkında düşünenlerin çoğu, onun ortaya çıkışını metafiziksel bir zekâ ve üstün güç sahibi bir varlık ya da varlıklarla ilişkilendirmişlerdir. Platon, Aristo, Descartes, Leibniz, Kant, Locke, Berkeley gibi sistem sahibi filozoflar da âlemin kaynağı konusunda aşkın bir varlığa işaret etmişlerdir. Her ne kadar burada saymadığımız filozoflar da dâhil bu aşkın gerçekliği âlemin kaynağı olarak görseler de bu gerçeklikle ve onun âlemi meydana getirişi ile ilgili değişik yaklaşım tarzlarına sahip olmuşlardır. (Ward, 2004:132) Âlem dediğimiz şey “Tanrı’nın dışında var olan her şeydir.” (Bolay, 1989:357) Kalam ilminde de âlem bu tanıma paralel bir şekilde Allah’tan başka olan şeylerin genel adı olarak kullanılmıştır. (Es-Sâbûnî, 2005:61)

Tanrı – âlem ilişkisinde İslam filozoflarının varlık felsefelerinin temeline oturttuğu iki kavram ile karşılaşırız. Bunlardan biri Tanrı için kullanılan ve zorunlu varlık anlamına gelen *vacibu’l vücûd* iken diğeri Tanrı dışındaki varlıklar için kullanılan ve varlığı zorunlu olmayan varlık anlamına gelen *mümkünü’l-vücûd*’dur. Bu iki varlık türü mahiyetleri, fiilleri ve birbirleriyle olan ilişkileri vb. açısından birbirinden farklıdır. (Keskin, 1996:278)

Zihnimizde genel bir çerçeve ortaya çıkması için âlemin meydana gelişine ilgili olarak ortaya çıkan felsefi ve kelâmî tutumları şu şekilde özetleyebiliriz. Bu tutumlardan birincisi; âlemi maddesi, sureti, zamanı ve unsurlarıyla ezeli kabul eden ve bu âlemi idare eden bir Tanrı’nın olmadığını söyleyen Materyalist görüştür. İkincisi ise; âlem ezeli olsa bile onu yaratan bir Tanrı’nın olduğunu ve bu Tanrı’nın âlemi sevk ve idare ettiğini söyleyen İdealist görüştür. (Düzgün, 1998:265)

İdealist görüşün farklı tezahürlerini de şu şekilde özetleyebiliriz.

- “Tanrı, eşyanın suretlerini ve unsurlarını ezeli bir maddeden meydana getirmiştir. Bu görüşü Platon savunmaktadır.”
- “Tanrı ezeldir. Âlem de maddesiyle, suretiyle ve zamanıyla ezeldir. Ama âleme hareket vermesi yönüyle Tanrı âlemin illet-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 ezeldir. Âlem de zaman yönünden ezeli, zat yönünden mümkündür. Bu görüşü Plotin, Farabi, İbn Sina ve daha birçok filozof paylaşmaktadır.”

- d. "Allah âlemi 'bir şey olmayan (yok) dan' yaratmış, bunu sudûr yoluyla ve ezelde değil, iradesi gereği başlangıcı olan bir zamanda yaratmıştır. Bu da kelamcıların ve Gazali'nin görüşüdür." (Düzgün, 1998:265-266)

İlk çağ filozoflarından olan Thales (MÖ 625-545) den beri âlemin meydana gelişi ile ilgili birçok filozof (Aristoteles, 1996:Kitap 1, 983b 20.) ve teolog bu konuda fikir ortaya koymuştur. İslam dünyasında da bu konudaki ilk sistemli görüşlerin Abbasiler döneminde Nazzam, Câhız ve Birûni gibi Müslüman bilginler tarafından ortaya konulduğu iddia edilmektedir. (Kocabaş, 2004:8) Ama makalemizde de inceleyeceğimiz manada, âlemin meydana gelişi ile ilgili konuların problematik olarak tartışılmaya başlandığı tarihin Yunan felsefesindeki bazı eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle ortaya çıktığı iddia edilir. (Yücedoğru, 2006:89) Platon yoktan yaratma kavramından ezeli ve formsuz olan bir maddeyi anlamıştı. Hristiyan teolojisi bu anlayışı kabul etmemiştir. (Bavinck, 2004:419) Hristiyan teolojisinde Gnostik yazarlar Platon'un, bu âlemin içinde fakat varlıktan önce olan ve yaratılmamış fakat belirli bir biçim verilmeyi bekleyen madde anlayışını benimsemişlerdir. 4. yüzyılın sonlarına doğru birçok Hristiyan teolog, âlemin yaratılışı ile ilgili Platonik yaklaşımı reddederek Origen'e¹ (MS185-253) yaklaştı ve Tanrı'nın maddi ve manevi dünyanın yaratıcısı olduğu görüşünü savunmaya başladı. 4. Lateran Konsilinde (1215) ve Florence Konsilinde (1442) Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı görüşü açık bir şekilde benimsendi. (McGrath, 1997:268-269) İlk dönem Hristiyan felsefesinde âlemin nasıl meydana geldiği genelde Hristiyan teolojisinin verileri esas alınarak tartışılmıştır. (Stead, 1998:80-81)

Ortaçağ Hristiyan felsefesine bakacak olursak orada da temel düşüncenin âlemin yoktan ve Tanrı'nın iradesi ile yaratıldığı düşüncesinin hâkim görüş olduğunu görürüz. (Birand, 1958:123-124) Bu iddiaya biraz daha erken dönemin önemli düşünürlerinden Augustinus'u (MS 354-430) örnek verebiliriz. Ona göre yaratma fiili Tanrı'nın iradesi dışında olan bir fiil değil tam tersi bilinçli, hesaplı ve düşünülmüş bir Tanrı fiilidir. (Özcan, 1999:190) Ortaçağ'ın en çok kendisinden bahsettiren Hristiyan filozoflarından biri olan Thomas Aquinas'a göre (MS 1225-1274) ise bizler Tanrı'yı ancak yarattıkları ile bilebiliriz. Dolayısıyla Tanrı'yı daha iyi tanımak için âlemden Tanrı'ya gitmeliyiz. Tanrı'nın varlığı âleme bağlı değildir. Âlem yok iken de Tanrı vardı. O, âlemi yaratıp yaratmaktada tamamen özgürdü. Âlem, Tanrı'nın doğasından bilinçsiz bir şekilde sudûr etmiş değildir. Âlem, Tanrı'nın iradesi ile yaratılmıştır. Âlem, Tanrılık vasıflarından hiçbirisine sahip değildir ve sadece mahlûk (yaratılmış) tur. (Acar, 2002: 56, 281) Ona göre Tanrı, varlıkları öncesiz bir maddeden yani yoktan meydana getirmiştir.(Aquinas, 1975:49-50) Aquinas'ın bu düşünceleri ile Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı düşüncesi Hristiyan Teolojisinin genel bir doktrini haline dönüşmüştür.

1. Yaratma Meselesi ile İlgili Bazı Temel Tartışmalar

1.1. Ezeli Yaratma Anlayışı

Yaratma meselesinin en çok tartışılan konu başlıklarından biri yaratmanın zamanı ile ilgilidir. Yani yaratma ezeli mi yoksa sonradan² mı olmuştur. Âlem ezeli midir değil midir tartışması kelam ve felsefenin en çok tartışılan konularından biri olmuştur. Bu tartışmanın kökleri aşağıdaki satırlarda da göreceğimiz gibi Platon ve Aristo'ya kadar uzanır. Bütün teistler arasında Tanrı'nın ezeliliği konusunda bir ayrılık bulunmamasına rağmen tartışma, bu ezeliğin nasıllığında ve yine bu ezeliğin âlemlerle olan ilişkisinde ortaya çıkmıştır. (Erdem, 2005:231) Aynı tartışmanın Tanrı'nın fiilleri için çıkması da gayet doğaldır. Tanrı algımızın, onun fiilleri üzerindeki algımızı da etkilediği muhakkaktır. Fakat biz burada Tanrı'nın ezeli bir varlık olduğundan yola çıkarak onun fiillerinden biri olan yaratma ile ezeliğin nasıl bir araya getirilebildiğini ya da buna itirazların hangi noktada olduğunu araştıracağız.

Ezeliliğin Tanrı'nın gerçek bir sıfatı mı yoksa sadece zatına bağlı olarak ortaya çıkan itibari bir durum mu olduğu Kelamcılar arasında da tartışılmıştır. Ehli Sünnet kelamcıları ezeliğin Allah'ın zatında bulunduğunu fakat ontolojik anlamda onun zatından farklı olan ezeli sıfatlar olduğunu kabul etmiştir. Mutazile ise ezeliğin ulûhiyetin vazgeçilmez bir şartı olarak görmüştür. (Özdemir, 2003:282) Ezeli yaratma anlayışını savunanların bu düşünceleri Tanrı'nın mükemmelliğine dayanmaktadır. Mademki Tanrı mükemmel olarak her an her istediğini yapabilen bir varlık ise yaratmayı niçin ertelemiş olsun? Yani Tanrı açısından ezelde kudret, alet, zaman, amaç veya tabiat bakımından bir değişiklik söz konusu olamayacağına göre, O âlemi ezelde yaratmıştır. (Gazali, 2005:16)

Ezeli yaratmayı savunan Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarına göre; Tanrı âlemi ezelde yani zaman olmaksızın yaratmıştır. Tanrı'nın âleme önceliği zamansal değil, zâtî bir önceliktir. Sonradan yaratmayı savunanlara göre ise âlem, Tanrı ile beraber değildir. O, sonradan zaman içinde yaratılmıştır. Yani Tanrı'nın âleme olan önceliği zamansal bir önceliktir. Buradaki en temel soru; ezeli iradeye sahip, yarattıklarına hiç benzemeyen (muhalefetün li'-havadis) bir varlığın, önceli (hâdis) olan bir varlığı (âlemi) nasıl yarattığı sorusudur. Ezeli yaratmayı savunanlara göre bunun cevabı; Tanrı'nın iradesi gibi fiili de ezelidir ve bunun sonucu olarak âlem de ezelidir.

“Mademki Tanrı ezelidir, o halde onun fiili olan yaratmanın da ezeli olması gerekir.” diye düşünen filozofların sayısı az değildir. Onların temel sorusu: Tanrı'nın âlemi belli bir zamanda yani sonradan yarattığını düşündüğümüzde, Tanrı'yı bu fiili o zamanda (ki bu durumda zaman da yoktur zaten) gerçekleştirmeye iten nedenin ne olduğu sorusudur. Çünkü onlara göre, Tanrı'nın iradesi bizimki gibi dış etkenlerden etkilenmeyen bir iradedir. Üstelik biz bir şeyi gerçekleştirmek istediğimizde bunu bir amaca binaen yaparız. Eğer Tanrı, amacı

olan bir varlık ise O, eksik bir varlık demektir. Yok, eğer bir ihtiyacına binaen iradesini yokluktan varlık lehine koyuyorsa, bu takdirde ihtiyacı olan bu varlık zaten Tanrı olamaz.

Âlemin ezeli olduğunu sistemli bir şekilde savunan ilk filozof Aristo'dur. İslam'ın gelişinden önce yoktan yaratmanın son büyük savunucusu, İskenderiyeli Aristo şarihi John Philoponus (MS 490-570) tur. İslami düşünce de hemen olmasa da yavaş yavaş bu iki argümanın baskısı altına girmeye başlamıştır. (Fazlur Rahman, 1975:222)

“Âlemin ezeliği ve hudûsu probleminin Müslümanların gündemine ne zaman girdiğini tam olarak bilemesek de Cehm b. Safvan (öl.128/745) ve Ca'd b. Dirhem (öl.124/741) istisna edilirse hudûs delilini ilk kullananların Mutezîlî kelamcılar oldukları söylenebilir. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan cevher ve arazların hudûsuna dayanarak âlemin hudûsunu ortaya koymaya çalışmışlardır. H.298/910'da vefat eden İshak b. Huneyn'in, Proclus'un (MS 409-490) âlemin kudemine ilişkin delillerini tercüme etmiş olması ve Proclus'a reddiye yazarak âlemin zamansal olarak meydana geldiğini (hudûs) savunan Yahya en-Nahvî'yi (öl.M.490) *Tabakâtu'l-Etbbâ ve'l-Hukemâ* adlı eserinde tanıtması bu konuyu erken dönemlerden itibaren Müslümanların tartıştığının diğer bir kanıtıdır.” (el-Bağdâdi, 2004:155)

Sünni geleneğe göre Tanrı ezeli varlıktır. Fakat bu ezellik fikri çok kompleks olduğu için farklı ezellik anlayışları vardır. Bunlardan biri Sünni Kelam geleneğinin ve Gazali'nin de savunduğu, herhangi bir zamanla hiçbir ilişkisi olmayan eşsiz, aşkın ezellik anlayışıdır. Gazali'ye göre ezeli olan Allah, kendini ezeli olmayan âlemde fiilleriyle gösterir. (Ward, 1993:133) Ehl-i sünnet kelamcıları, başta Gazali olmak üzere, kâinatın ezeli olması fikrinin filozofların en zararlı tezleri olduğu kanaatinden hareketle, bu görüşe karşı şiddetli bir mücadele ortaya koymuşlardır. Onlara göre yalnızca Allah ezeli, onun dışındaki her şey ise yaratılmış ve dolayısıyla sonradandır. Allah'tan başka bir varlığın ezeli olduğunu iddia etmek, O'nun mutlak tek oluşunu ihlal eder. Üstelik daha kötüsü bu varsayım âlemin kendi başına var olduğu anlamını da akla getirebilir. (Sözen, 2000:403) Potansiyel olarak sonsuzluğun olabileceği fakat gerçekte sonsuzluğun olamayacağı kelâmî argümanlardan biridir. Geçmişteki olaylar, bir yerde sona ermelidir; bu nedenle de âlem, geçmişte bir zamanda var olmalıdır. (Craig, Smith, 1995:92-93)

İslam filozoflarından Kindî'ye göre âlem ezeli değildir. Çünkü zaman, âlemin var oluş sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mahiyeti gereği cisim zaten sonludur. Çünkü zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayısıdır. Hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Öyleyse cismin ezeli olması imkânsızdır. Buna göre cismin (sonradan) yaratılmışlığı mantıki bir zorunluluktur. (Kindî, 1994:90-91)

İslam filozoflarından bazıları âlemin ezeliyeti konusunda yukarıda bahsettiğimiz Aristo'cu görüşün etkisi altına girdiler fakat Aristo'nun teorisini tamamen de savunmadılar. Onların savunduğu görüş, hem Aristo'nun teorisinden hem de Yeni Eflatunculuğun sudûrcu doktrinin karakterinden izler taşıyarak ortaya çıkmıştır.(Fazlur Rahman, 222-223) İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina "Âlem daima mümkün olduğuna göre ezeli olması gerekir" görüşünü savundular. (Ülken, 1967:163)

Farabi ve İbn Sina, Tanrı'nın ezeli bir yaratıcı (Hâlik) olduğunu inkâr etmediler. Fakat onlar, Tanrı'nın hiç durmaksızın yeni formları birleştirdiğini, geçmişte sınırlı bir zamanda dünyayı yaratmadığını ifade ettiler.(Hourani, 1958:183) Bu, Aristo'nun neden ve irade kanıtına dayanan dünyanın ezeliyeti görüşünü savunmak anlamına gelebilir. Her değişim, mutlaka onun oluşunu belirleyen bir nedene dayanmalı ve bu neden bazı harici tesirlerin kuvveti ile başka bir nesneye dönüşmelidir. Örnek verecek olursak, bir top bir raket tarafından hareket ettirilir, raket de birinin kol gücüyle hareket ettirilir vb. bu kural Aristo ve onun gibi düşünülere göre, sadece fiziksel değişimlere mahsus değildir. Tam tersi, bütün iradi eylemleri ve zihni değişimleri içerir ve o sadece insana değil aynı şekilde Tanrı'ya da mahsustur. (Hourani, 1958:183-184)

Farabi ve İbn Sina'ya göre, âlemin ezeli değil de zaman içinde yaratıldığını düşünürsek, yokluktan varlığa çıkıştaki böyle bir değişim, Tanrı için ortaya konulmuş ilkelerle çelişecektir. Onlara göre, âlem kelamcıların anladığı manada fiziksel nedenlerden dolayı Tanrı iradesinin bir fiili olarak ortaya çıkmış olamazdı. Çünkü yokluktan varlığa bu değişimde Tanrı'nın zihni bazı harici faktörler tarafından yönlendirilmiş olacaktır. Fakat Tanrı'nın zihnini etkileyecek dışarda henüz böyle bir faktör yoktur. Dünyanın zamanda, sınırlı bir noktada ortaya çıkmasını sağlayan bir belirleyici olduğunu düşünürsek, bu durumda biz hâlâ "bu belirleyici neden daha önce değil de şimdi ortaya çıktı, bunu belirleyen nedir?" sorusunu sorarız. Eğer cevap olarak: Bundan daha evvel bir belirleyici vardı, cevabını verirsek, o zaman dönüp dolaşıp aynı soruyu yine soracağız ve böylece Tanrı ve âlem hakkında önceki sınırsız sebepler zincirini varsaymaya yönlendirilmiş olacağız. Bu durumda sadece iki alternatif mümkün olacaktır: Ya ezeli varlıktan (Tanrı) hiçbir şey asla ortaya çıkmadı ki bu mümkün değil, çünkü âlem var olmuştur. Ya da âlem tamamen ezeli olmalıdır. İslam filozoflarına göre ikincisinde bir problem ortaya çıkmaz; çünkü açıklanması gereken hiçbir değişim olmaz. (Hourani:184-185)

Bu iki İslam filozofunun âlemin ezeliyeti konusundaki düşünceleri ile Aristo arasında birebir uygunluk yoktur. Çünkü her şeyden önce Aristo'da sudûr fikri yoktur. Eski filozoflar³ (Farabi ve İbn Sina) nedeni olmayan, kendi kendine yetebilen ezeli varlık ile başlangıcı olmayan ezeli varlık arasında bir ayırım yapmışlar ve birincisine Tanrı, ikincisine ise âlem demişlerdir. İbn Rüşd de onların bu ayırımını kabul etmiştir. Ona göre de bir şey aracılığıyla meydana gelmemiş,

kendinden önce zaman geçmemiş olan fakat bir şey sonucu yani fâil neden sonucu meydana gelmiş olan varlık vardır ki bu da âlemin kendisidir. (İbn Rüşd, 1983:40-41)

Filozofların büyük bir kısmı, Allah'ın, âlemden zaman yönünden değil; ancak, zât ve rütbe yönünden önce geldiğini kabul ederler. (Türker, 1956:210) Örneğin İbn Sina, Allah'ın âleme olan önceliğinin zaman bakımından değil de zât bakımından olduğunu anlatmak için şu ifadeleri kullanır:

“Bu, senin ‘elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti’ veya ‘sonra anahtar hareket etti’ demene benzer. ‘Anahtar hareket etti ve elimi hareket ettirdim’ veya ‘sonra elimi hareket ettirdim’ demezsin. (Elin ve anahtarın hareketi) zaman bakımından beraber olsa da (anahtarın hareketi) zât bakımından sonradır. Başkasından var olan her mevcut, tek başına kalırsa yokluğu hak eder veya tek başına kalırsa onun bir varlığı olmaz. Aksine, onun varlığı ancak başkasından olur. Öyleyse onun, var olmazdan önce bir varlığı yoktur ve bu da özsel (zâtî) sonradan meydana geliştir. Benzersiz yaratma (el-İbdâ’) bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır. Ve kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddenin aracılığından müstağni kalmaz. Benzersiz yaratma, oluşturma ve sonradan meydana getirmeden derece bakımından daha yüksektir.” (İbn Sina, 2005: A 138-139)

İşrakî felsefeye baktığımızda, bu felsefenin kurucusu Şihabüddin Suhreverdi'ye (MS 1115-1191) göre de âlem ezeldir. O şöyle der:

“Işıkların Işığı (Allah) dışındaki her şey Işıkların Işığından var olduğundan, her şeyin varlığı Işıkların Işığına bağlıdır. ... Işıkların Işığı için kendisi dışındaki bütün varlıklardan önce olan bir vakit yoktur. Çünkü vaktin kendisi de Işıkların Işığı dışındaki varlıklardan birisidir.” (Sühreverdi, 2009:165-166)

Geç dönem kelamcılardan Fahreddin Razi, yaratma problemini tartışırken hudûs kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. O, bu kavrama diğer kelamcılardan daha farklı bir anlam yükler. O da bazı felsefeciler (İbn Sina) gibi muhdes kavramını, yokluğu varlığını önceleyen şey olarak tanımladıktan sonra (İskenderoğlu, 2005:46) Allah'ın âleme illiyet yönünden, zât yönünden, şeref yönünden önceliği olduğunu, fakat zaman bakımından önceliğinin zorunlu olmadığını (Râzî, 1987:13) söyleyerek ezeli yaratma anlayışına kapıyı kapatmaz.

Hıristiyan filozof Augustinus âlemin ezeliyeti konusunda âlemin ve zamanın birlikte yaratıldığını dolayısıyla âlemin Tanrı ile birlikte ezeli olamayacağını savunur. (Fakhry, 1994:142) Aquinas ise bu konuda İbn Rüşd ve onun takipçile-

rine muhalif olarak âlemin yoktan (sonradan) yaratıldığını ısrarla savunmasına rağmen, Musa İbn Meymun (MS 1135-1204) gibi âlemin ezeli olarak yaratılmasının mantıksal imkânını da göz ardı etmez. (Gilson, tarihsiz:A 151)

1.1.1. Sudûr Teorisi

Ezeli yaratma anlayışı içinde görülebilecek teorilerden biri de sudûr teorisi. Düşünce tarihine yüzeysel ve klasik bir bakış açısı ile bakarsak sudûr teorisinin yoktan yaratma karşılığı bir tez olduğunu düşünebiliriz. Bu anlayışın yoktan yaratmanın karşılığı bir anlayış gibi algılanmasında Gazali faktörünün önemli olduğunu düşünüyoruz. İslam filozoflarının savunduğu manadaki sudûr teorisi ile Plotinus ve onun gibilerinin savunduğu sudûr teorisinin aynı olduğunu düşünmek yanlıştır. İslam filozoflarının bu teoriyi savunmalarındaki hassasiyet, hiçbir şeye benzemeyen Tanrı'nın yaratma esnasında, hâdis olan varlıklarla nasıl bir ilişkisinin olabileceğini çözmeye dönük bir hassasiyet olmuştur. İslam filozoflarının savunduğu sudûr yoktan yaratmanın karşılığı değil, zamansal yaratmanın karşılığı bir görüştür. Bunun için birçok delil ileri sürülebilir. Fakat sadece Farabi ve İbn Sina'nın yaratma için kullandıkları ve yukarıda değindiğimiz "İbda" kavramına verdikleri anlam bile onların yaratma anlayışları hakkında bize ipuçları vermektedir. Sudûr teorisi yoktan yaratmanın değil zamansal yaratmanın karşılığı bir teoridir. Bu yüzden bu teoriyi ezeli yaratma başlığı altında incelemeyi uygun bulduk. Şimdi bu teorisinin ince detaylarına girmeden iddiasının ne olduğunu anlamaya çalışalım.

Varlığı özü dolayısıyla zorunlu olan, bir olan ve maddi bir boyutu olmayan Allah'ın maddi olan kâinatla ilişkisi nasıl başlamıştır? Bir olan Allah'tan nasıl oluyor da "çok" olan (âlem) meydana gelmiştir? (Uyanık, 2002:134) Bu soruların cevabı filozoflara göre kelamcılarının savunduğu zamansal yaratma anlayışı olamazdı. Filozoflardan bir kısmının savunduğu sudûr teorisine göre nasıl ki güneş ile ışık ve ateş ile ısı arasında da zaman bakımından bir öncelik yoksa Allah ile âlem arasında da zaman bakımından bir öncelik bulunmamaktadır. Bu manada âlem, hâdis olmayıp, ezeli bir varlıktır. (Erdoğan, 1997: 56)

Felsefi olarak zihinlerde 'Bir' den varlıkların sudûr etmesi olarak algılanan sudûr teorisinin ana çerçevesi, Müslüman dünyada ilk olarak Farabi ve İbn Sina tarafından çizilmiştir. (Burrell, 2004:21) İbn Sina bu âlem anlayışını Farabi'den miras almıştır. (Petillo, 2008:85) Farabi ve İbn Sina, Allah – âlem ilişkisinin yorumunda, kelamcılar tarafından ileri sürülen âlemin mutlak yokluktan ve sonradan yaratıldığı teze karşı, yoktan bir şeyin meydana gelmesini açıklamanın güçlüğüne, en azından zaman bakımından bunu savunmanın imkânsız olduğunu düşünerek, din ile felsefenin öğretilerini bu düşüncede birleştirmeye çalıştılar. (Toktaş, 2004:106)

Plotinus Tanrıyı sınırlandıracağı için O'na sıfat atfetmekten kaçınır, Tanrı'nın bütünüyle kavranamayacağını iddia eder. Onun Tanrı'sı, İyi'nin bizzat kendisidir.

O, hiçbir şeyle bağıntılı olamaz; çünkü O İlk'tir. Hiçbir şeyle sınırlandırılmaz, sonsuzdur ama uzamı vasıtasıyla değil kudreti vasıtasıyla sonsuzdur. Ne biçimi ne de yüzü vardır. (Plotinus, 2008:117) Ona göre ilahi akıl âlemi bütününe ve ayrıntılarını tek bir sezgi eylemi içinde sarıp sarmalayarak yaratmıştır. (Plotinus, 158) Plotinus, Tanrı'yı ilahi dinlerin vasıflandırdığı tarzda, âlemi yoktan yaratan bir güç olarak kabul etmediği gibi, ezeli ve ebedi olan maddeye hareket, şekil, düzen ve güç veren Aristo'nun Tanrı'sını da kabul etmemektedir. (C. Kılıç, 2004:51) Teizmin Tanrı'nın özgür iradesine dayandığı yoktan yaratan Tanrı anlayışı ile Plotinus'un zorunlulukçu sudûr anlayışını uzlaştırmak oldukça zordur. (Reçber, 2010:A 77)

Plotinus'a göre âlem, homojen varlıklardan müteşekkil bir âlem olmayıp, "aşamalar dizisi" şeklinde meydana gelen bir âlemdir. (Gökberk, 1998:120) Başka bir deyişle âlem, Tanrı'dan "aşamalar dizisi" biçiminde ya da hiyerarşik olarak taşmaktadır. (Efil, 2002:29-30) İlk Varlık, her yerde tek ve ayındır; ancak onun tekliği varlıkların çokluğunu engellemez. İlk Varlık, bizzat kendinden dışarı çıkmaksızın ve evrenselliğinden bir şey yitirmeksizin bu çokluğu doğurur. (Plotinus, 145) Bu çıkışı Plotinus, güneşe ve güneşin ışınlarına ve başka bir yerde de ateşe ve sıcaklığa benzetir. Nasıl güneş ışın saçıyorsa ve güneşe bir eksiklik de gelmiyorsa, "Bir" de öyle ışın saçmakta, varlık yaymaktadır. Işınlar güneşin kendisi olmadığı gibi, ondan ayrı da değildir. Ateş, sıcaklık meydana getirdiğinde ateş ile sıcaklık ayrı ayrı şeylerdir; çünkü neden nedenlide erimez. (Atay, 1974:105) Bu sistemde, varlık aşamalarından her birinin kendine özgü bir yapısı vardır; bunların her birinin varoluşu, birliği ve çokluğu hep başka başkadır. Ancak bu aşamalar birbirinin sonucu olarak art arda dizilirler. (Gökberk, 120) Plotinus zirveye "Bir" dediği şeyi, en aşağıya ise "maddeyi" koymuştur. Sonra kalan varlıkları bu ikisi arasına yerleştirmiştir. (Yıldırım, 1994:45)

Plotinus'a göre bütün şeylerin üzerinde, "Bir" adı verilen bir yüce ilke vardır; çünkü o bağımsız bir şekilde basittir ve ona "İlk" adı da verilir, çünkü o her şeye hâkim olan mutlak varlıktır. Onun altında birçok Akıl vardır. Onu ilk ilke ortaya çıkarmıştır; çünkü O ilk kudrettir ve her mükemmel olanın, bizzat kendini daha aşağıda olana bildirmek amacıyla meydana getirmesi, âlemsel bir yasadır. En yüce Akılla kavranabilir olan Bir, Zekâ'yı meydana getirmiştir. İşte bu sebepten, Sonsuz Bir'den sayılar ve idealar doğmuştur. En yüce Akılla kavranabilir olanın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. (Plotinus, 114)

"Yüksek değerine rağmen, Akıl ilk sırayı almaz. Onun üzerinde krallar Kral'ı, tanrıların Baba'sı, en yüce Tanrı, Bir vardır. Bir'in üstünlüğü onun mutlak biçimde basit oluşuna dayanır. Bundan da anlaşıldığı üzere o, kendisi ölçülmemiş olan ancak her şeyin ölçüsü olandır; o, kendisi sayı olmaksızın, sayıların tözsel (esasa ait) ilkesidir; O, tamamıyla basit olan Bir'e iştirak etmekle birlikte ondan farklı olan ikincil birliklerin kökenidir. Tüm varlıklar,

bizzat kendinde hareketsiz kalmayı asla bırakmayan Bir tara-
fından meydana getirilmişlerdir; hepsi onun biçimini taşırlar.”
(Plotinus, 115)

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Plotinus’a göre, sudûr bilinçli, istemli bir yaratma değil, ancak bir ışığın yayılıp saçılması, ışmasıdır. (Gökberk, 120) Platinos’un sisteminde, “Tanrı’nın kendi zatını akletmesiyle kendisinden taşan ilk şey, ilk akıldır. Özü itibarıyla mümkün olan bu akıl, zorunlu varlığa nispeti içinde vaciptir. İlk aklın kendi üstündeki prensibi akletmesi, ikinci aklın sudûruna yol açar; kendi mümkün özünü akletmesiyle de ilk feleğin nefsi ve cismi meydana gelir. İkinci aklın aynı şekilde ilk prensibi akletmesi üçüncü akı, kendi özünü düşünmesi ikinci feleğin nefsinin ve cismini meydana getirir ve bu, ay altı âlemi yöneten onuncu akıl ve dokuzuncu feleğin sâdır olmasına kadar devam eder. Böylece on akıl ve dokuz felek, bir dizi akletme sonucu meydana gelmiş olur. Şu halde yaratma ve var etme süreci ile akletme süreci aynıdır ve daha yüksek varlık mertebelerinin akledilmesiyle daha alttakiler oluşur.” (Bolya, 1989:358)

Anlaşıldığı üzere, Plotinus’un savunduğu sudûr teorisinde, yoktan yaratma anlayışı yoktur ve âlem ezeldir. Âlemin kendisinden taşıdığı varlık (Tanrı) ezeli olduğuna göre âlem de ezeldir. Plotinus’un Tanrısı ne Platon’un Tanrısı gibi dünyanın bütün formlarını ezeli formlara (idelere) göre şekle sokan ne de onu Aristo’nun Tanrısı gibi ezeli hareket ettirendir. Sudûr teorisinin en büyük çıkmazlarından birisi “Bir” olarak kabul ettikleri Tanrı’dan bu kadar varlığın nasıl taşıdığı meselesini açıklamakta çektikleri güçluktur. Onlar bu sorunu aşmak için adeta varlıklar arasına metafiziksel köprüler kurmuşlardır. Fakat Gazali’nin sudûr teorisinde en çok eleştirdiği bu fikir olmuştur.

Yeni Eflatunculuğu bir düşünce sistemi haline getiren Plotinus’un Tanrı – âlem ilişkisi konusunda geliştirdiği ve yukarıda özetle anlattığımız sudûr teorisinin, İslam düşüncesinde de etkileri olmuştur. (Ceylan, 1993:50; Kenny, 2004:87) İslam filozoflarını da etkileyen ve özellikle Yeni Eflatuncuların teolojisini oluşturan kitap H. 226/ M. 840’da “Aristo Teolojisi” olarak Arapçaya çevrilen kitap idi. Aslında bu kitap Plotinus’un Enneadlar’larının son üç kitabının Humus’lu Naime tarafından yapılmış kısa bir şerhiydi. (O’leary, 1971:78)

Farabi Tanrı’yı herhangi bir ontolojik bileşiklikten uzak, varlığı ile mahiyeti ve sıfatları arasında ontolojik bir ayırma gidilemeyen varlık olarak algılamıştır. Tanrı basit varlıktır. (Reçber, 214-215) Onun sûreti de yoktur; çünkü sûret ancak maddede olabilir. Eğer onun sureti olsaydı, özünün madde ve sûretten meydana gelmesi gerekirdi. (Farabi, 1990:2)

Farabi’ye göre bütün varlıkların ilk nedeni olarak Tanrı diğer varlıklardan farklı, her türlü eksiklikten uzak olan varlıktır. Onun varlığı diğer bütün varlıklardan önce gelir. (Farabi, 1) O bütün âlemi düzene koyandır. Bir hardal tanesi

bile ona gizli kalmaz (her şeyi bilendir), âlemdeki hiçbir şey onun inayetinden mahrum olmaz. (Farabi, 1985:103) Onun varlığına yokluk arız olmadığı gibi O, ezeldir ve ebedidir. (Farabi, 1990:1)

Farabi, ilk neden/Allah, Faal Akıl/Cebraîl, melekler/göksel akıllar, yaratma/sudûr gibi ikili metafizik kavramları kullanır. (Aydınlı, 1995:33) Farabi'ye göre Allah eşyayı var ederken bir amaç gütmmez. Çünkü böyle olsaydı bu amaç onun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla o İlk Neden olamazdı. (Farabi, 1990:2;15) Fakat Plotinus'tan farklı olarak Farabi'de varlık, Allah'ın bilgisi ve rızası olmaksızın, O'ndan tabii bir yolla çıkıp (sudûr) meydana gelmiş değildir. O, zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. (Kaya, 2007:119-120) Yani Allah'ın ilmi, mümkün varlığın var olmasının yegâne nedenidir.

Zorunlu varlıktan çıkma ya da taşma, Tanrı'da bölünmeyi çağrıştıracığından, fiziki anlamda bir çıkış ve taşma diye düşünülmemelidir. Bu, varlığın sadece kendiliğinden değil de başkası ve kim tarafından var edildiğini ifade eder ki, bu da yaratma anlamına gelmektedir. (Taylan, 1997:126) Aristo'ya göre İlk Muharrik, külli akıl yani Tanrı'dır. Farabi'ye göre külli akıl, Tanrı'dan sudûr eden ilk varlıktır. Aristo'da Tanrı ile kâinat arasında aracı varlıklar hiyerarşisi olmadığı halde Farabi'de aracı varlıklar, Allah'tan ay altı âlemine kadar derecelenirler. (Ülken, 1957:152) Yani Farabi'ye göre faal akıl, Aristo'da olduğu gibi Tanrı değildir. O, Allah ile insan akli arasında orta bir yeredir. (Bayraktar, 1998:186) Farabi'ye göre bir şeyin var olması ve Tanrı'nın iradesi aynı andadır, zaman bakımından biri diğerinden sonra olmayıp, aradaki öncelik sadece zat bakımındandır. (Taylan, 1997:128)

Farabi, Aristo'ya ait olduğunu sandığı *Theology* adlı eserde (gerçekte Plotinus'un *Enneadlar*'ının bir parçasıdır) Aristo'nun Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığına inandığını açıkça söylediğini iddia eder. Ne var ki o eserde yazarının (Plotinus) bilinen yaklaşımına da uygun olarak, âlemin Tanrı'nın özünden taşıdığı (sudûr) anlatılır. (Leaman, 2000:105-106)

İbn Sina'ya göre Allah İlk Sebep ve Zorunlu Varlıktır, İlk (Evvel)' dir, Bir (Vahid)' dir, Canlı (hayy) ve Kudret sahibidir. İradeli ve Kerem sahibidir. (Hyman ve Walsh, 1973:235) Tıpkı Farabi gibi İbn Sina'ya göre de bütün varlıkların ilk nedeni olarak Tanrı onlardan farklıdır. Onun varlığı, diğer bütün varlıklardan önce gelir. Yani o bütün varlıkların nedenidir. (İbn Sina, 2004:47)

“Yoktan yaratma (el-ibdâ'), bir şeyden onunla ilgili başka bir şeyin madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır.⁴ Zamansal yokluğun kendini öncelediği şey, maddenin aracılığından müstağni kalmaz. Bu sebeple yoktan yaratma, oluşturma (tekvin) ve sonradan meydana getirmeden (ihdâs) derece bakımından daha yüksektir.” (İbn Sina, 2005: A 139)

İbn Sina yaratıcı, yaratma (halaka), yaratık kelimelerini kullanır. Fakat bunların yanı sıra meydana getirme, icad etme (ibda'-ihdâs) kelimelerini de kullanır. Ona göre İlk İlet'e (Allah) kıyasla bütün mevcutlar, ibda' edilmiştir. (İbn Sina, 2005: B 86) İbn Sina'da yaratma kelimesi bazen herhangi bir varlığın, bazen de madde ve suretten meydana gelen varlığın nasıl meydana geldiğini anlatmak için kullanılır. Yani İbn Sina yaratma kavramını maddesi ve sureti olan bir varlığın meydana gelişini ifade için kullandığı gibi, yoktan yaratma ile meydana gelen bir varlık için de kullanmıştır.

İbn Sina kelamcılarının savunduğu biçimde sonradan yaratmayı savunanların delillerini şu cümlelerle dile getirir:

“Bir grup dedi ki: O ezelde vardı ve Ondan hiçbir şey varlığa gelmemiştir. Sonra O başladı ve kendisinden bir şeyin varlığını irade etti. Şayet bu böyle olmasaydı, kuşkusuz geçmişteki çeşitli sınıfların yenilenen sonsuz halleri bilfiil mevcut olurdu. Çünkü onlardan her biri var olduğunda tüm de var olur ve dolayısıyla ardışık sonsuz durumlar varlıkta sınırlanmış bir tümellik olurdu ki bu da imkânsızdır.” (İbn Sina, 2005: A 140)

İbn Sina, buna itiraz olarak yaratmanın sonradan olamayacağı ve kelamcılarının anladığı manada irade sonucu da olamayacağını söyleyerek cevap verir. Yani âlem ezeldir. Ona göre âlem irade nedeniyle (hudûs) meydana gelmişse, bu durumda irade edilen şey, ya var etmenin kendisidir veya yaratmadan sonraki bir amaç ve yarardır. Şayet irade edilen, kendisi nedeniyle var etmenin aynı ise, niçin daha önce var olmamıştır? Onu şimdi mi uygun gördüğünü düşünmeliyiz? Hudûs zamanı mı gelmemiştir? Yoksa (Allah) şimdi mi güç yetirmiştir? İrade edilen, bir fayda ve amaç nedeniyle meydana gelmişse, bir şey için var olması veya var olmaması aynı mesabede bulunan şeyin, bir fayda olmayacağı malumdur. (İbn Sina, 2005: A 122)

Farabi gibi İbn Sina'ya göre de Allah'tan “bir” çıkar. Eğer ondan iki fiil çıkmış olsaydı, bu çıkış iki ayrı yönden olur ve neticede fiildeki ikilik, fâilde de ikililiği gerektirirdi. Onun zâtı bir (basit) olduğuna göre, ondan ancak ‘bir’ çıkar. Eğer onda ikilik varsa o bileşik demektir. Bu ise Allah için imkânsızdır. Ondaki ilk çıkan cisim olamaz. Çünkü her cisim madde ve suretten meydana gelir. Madde ve suret ise iki ayrı sebebe veya iki yönü olan tek bir sebebe muhtaçtır. Böyle olunca, bu ikisinin Allah'tan çıkması imkânsızdır. Onda bileşiklik söz konusu olamaz. O'ndan ilk çıkan şey cisim olmayacağına göre, bu çıkan maddi olmayan bir cevherdir ki o da “İlk Akıl”dır. Nitekim ona göre, Hz. Peygamber de “Allah ilk olarak akli yaratmıştır” diyerek bunu doğrulamaktadır. Her şey, sıra ve araçlar zinciri açısından O'ndan çıkmıştır. “Bu fiil ondan çıkmıştır” dediğimizde İbn Sina'ya göre, neden de sonuç da O'ndandır demek istiyoruz ki, bu O'nun fâil oluşuna bir eksiklik getirmez. Aksine her şey O'ndan, O'nun vasıtası ile ve O'na

dönük olarak çıkar. O halde O'ndan çıkan her şey belli bir sıraya göre ve belli araçlar vasıtasıyla çıkmıştır. O'ndan ilk çıkan varlık en şerefli olandır. Bundan sonra en şerefliiden daha az şerefli olana inilir ve nihayet en değersiz olanda (sudûr silsilesi) son bulur. Burada ilk varlık 'akıl', sonra 'ruh', sonra da gökküresi ve nihayet dört elementin biçimleri ile birlikte maddeleri gelir. (İbn Sina, 2004:60-61)

Görüldüğü gibi İbn Sina, ilahi birliğe çokluğu bulaştırmamak için Tanrı ile oluş ve yokoluş dünyası arasına birçok ruhi cevherler yerleştirmiştir. (Leaman, 69) Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sina burada, Gazali'nin sudûru savunan filozofları en çok eleştirdiği konulardan biri olan "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesini anlatmaya çalışıyor. Bu konuda, yani Allah'ın ilk yarattığı varlığın akıl olması konusunda Gazali de aynı fikirdedir. Akıldan sonra ise ruh yaratılmıştır. Fakat Gazali'ye göre aklın ruhtan önce oluşu zaman, mekân ve madde itibarıyla değil, zât itibarıyla. (Gazali, 1995:175-178; Gazali, 2002:77)

İbn Sina'ya göre bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi o şey için daha üstün ise, meydana gelen yararlıdır. "İlk Gerçek" zâtı yetkin olandır ve O hiçbir şeyden yararlanmaz. Ayrıca ilk hudûsa gelen fiilleri neyle öncelemiştir? Zâtıyla mı? Zamanla mı? Sadece zâtıyla öncelemişse – beraber olsalar bile iki için bir, beraber olsalar da hareketlinin hareketinin kaynağı olan şeyin hareketiyle hareket etmesi örneğindeki gibi - Ezeli olan İlk ve ondan meydana gelen fiillerin de hâdis olması gerekir. Sadece zâtıyla değil de, "Yalnızca O vardı, ne âlem ne de hareket vardı" şeklinde zâtıyla ve zamanla öncelemişse, kuşkusuz kâne (oldu, vardı) lafzı, özellikle de "sonra" sözü kendisini takip ettiğinde, "şimdi"yi değil "geçmiş" bir şeyi göstermektedir. Bu durumda, yaratılmışın yaratılmasından önce bir oluş geçmiştir ve o, sonludur. Öyleyse hareket ve zamandan önce bir zaman vardı. Çünkü geçmiş, ya zâtıyla geçmiştir ki bu, zamandır, ya da zamanla geçmiştir ki bu da harekettir ve hareket içinde ve onunla beraber olan şeydir. "Kâne"nin anlamı ise iki anlamdan başka mevcut bir şeydir. Bu anlam başlangıçtan değil, (geriye doğru) uzatılmış olarak yaratana olumlanmıştır ve böylece yaratmanın vehmedildiği her türlü yaratmadan önce yaratması mümkün görülmüştür. Onlara (kelamcılara) göre ise İlk Varlık'ın âlemi öncelemesi, mutlak bir önceleme değil, beraberinde hareket, cisimler veya bir cisim bulunan "zaman-sal" bir öncelemedir. (İbn Sina, 2005: B 122-123)

Bu nedenle, İbn Sina'ya göre bütünü ve bütünün varlığını oluşturmayı kastettiğimizde olduğu gibi, bütünün Allah'tan bir kasıt yoluyla meydana gelmesi mümkün değildir. Öyle olsaydı O, kendisinden başka bir şey için kasteden olurdu. Böyle bir şey O'nun zatında bir çoğalmaya yol açardı. Bütünün ondan oluşu, bütünün varlığının, O'nun bilgisi veya rızası olmaksızın, doğal yolla da olamaz. O'ndan iyiliğin taşacağı şekilde olduğunu ve bu durumun özü gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir. Şu halde İbn Sina'ya göre İlk, bütün varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur. (İbn Sina, 2005: B 146--147)

İbn Sina'ya göre biz insanlar, tasavvur ettiğimiz şeyi gerçekleştirirken onun var olması için kasıt, hareket ve iradeye muhtacdır. Hâlbuki O'nun (Allah'ın) hakkında böyle bir şey uygun değildir. Şu halde O'nun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tabi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. O her şeyin fâilidir. O, her varlığın O'nun zatından ayrı bir taşmayla taşıdığı mevcuttur. İlk'ten meydana gelen her şey İbn Sina'ya göre "gereklilik" yoluyla meydana gelir. (İbn Sina, 2005: B 147)

İbn Sina'nın ve Farabi'nin Allah'ın iradesi konusunda söyledikleri, kelimelerin söylediklerinden oldukça farklı görünüyor. Nitekim kelimacılar ve Gazali, fâil-i muhtar Allah inancından uzaklaşıldığı ve Allah için yaratmada bir zorunluluğun ortaya çıktığını söyleyerek bu teoriyi eleştirir. Fakat bu zorunluluk acaba bizim anladığımız manada bir yapma mecburiyeti mi; yoksa Allah'ın zatının gereği olarak yapması yani "Mucibun bi'z-Zât" (İbn Sina, 2005: B 147) varlık olan kendisi için doğal olan şey midir? Her şey onun zatından taşıyor ama bu taşma onun iradesi ile değil akletmesi ile oluyor. İşte, Allah ve yaratılış hakkında filozofların bu düşünceleri, Gazali'nin en çok eleştirdiği noktalarıdır. Gazali'ye göre insan bunları rüyada gördüğünü anlatsa; bu, onun mizacının bozulduğuna delil sayılır. (Gazali, 2005:70)

İbn Sina "birden ancak bir çıkar" ilkesi doğrultusunda Özü Gereği Zorunlu Varlığın (Mucibun bi'z-Zât) her bakımdan Zorunlu Varlık olduğunu düşünür. Bu nedenle O'ndan meydana gelen mevcutların ki bunlar, yokken var olanlardır, ilkinin gerek sayıya gerekse madde ve sûrete bölünmesi anlamında "çok" olması mümkün değildir. Çünkü O'ndan meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliği, başka bir şey nedeniyle değil, O'nun zâtı nedeniyle. Böylece İbn Sina'ya göre ilk illet'ten meydana gelen şeyin sayıca bir olduğu ortaya çıkmıştır. (İbn Sina, 2005: B 147-148) Cisimler bir vasıta ile ondan meydana gelmiştir. (İbn Sina, 2005: B 150)

İbn Sina'ya göre ayrıklıkların sayısı çoktur. Onların en yücesinin İlk'ten (el-Evvel) meydana gelen bir ilk mevcut olması ve ardından birer birer diğer akılların gelmesi gerekir. Her aklın altında, maddesiyle ve suretiyle ki bu, nefistir, birlikte bir felek ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından (feleğin maddesi, sureti ve bir sonraki akıl olmak üzere) üç şey vardır. Dolayısıyla bu üç şeyin, yokken var edilmede İlk Akıl'dan var olma imkânı, zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekmektedir. En üstün, pek çok bakımdan en üstüne tabidir. Böylelikle İlk Akıl'dan İlk'i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sureti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir; kendisi için meydana gelen ve zatını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliliği meydana gelir. Bu durumda ondan, İlk'i akletmesiyle bir akıl gerekli olmakta ve bizatihi bir yönde bulunmasıyla da iki parçası, yani madde ve suretiyle ilk küre gerekli olmaktadır. Madde, sûretin aracılığıyla veya onun ortaklığıyla

meydana gelir. Nasıl ki varlık imkânı, feleğin suretine paralel olan fiil vasıtasıyla (kuvveden) fiile çıkıyorsa, bizim nefislerimizi yöneten faal akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte de durum böyledir. (İbn Sina, 2005: B 151)

İbn Sina'nın Bir'i ile Plotinus'un Bir'i arasında çok fark vardır. Örneğin, Plotinus'a göre İlk'ten sonra var olan her şey, zorunlu olarak bu İlk'ten doğarlar. Her şey ondan kendisinin bile farkında olmadığı, bir radyasyon gibi ezeli olarak akıp gelmektedir. Yani kendisi farkında değildir. (Albayrak, 2001:91)

Sonuç olarak; İbn Sina'nın çıkış (sudûr) ve oluşmanın (hudus), İbda' (yoktan yaratma) olduğunu ve bunu da, mutlak yoktan sonra nesne için gerekli eksiksiz, tam bir varlık vermek olarak ileri sürmesi, çıkışı (sudur) yaratma olarak açıklamada bir delil kabul edilebilir. (Atay, 1974:123) İbn Sina yoktan yaratmayı (la min şey) kabul etmektedir. Ancak bu, ezelde bir yoktan yaratmadır, zaman içinde değil. (Düzgün, 1998:229-230) Plotinus'un Tanrısından sudûr eden varlıklar onun iradesi olmadan sudûr ederler. Oysa Farabi ve İbn Sina'da Tanrı'nın iradesi ilk varlığın ondan sudûr etmesinde esastır. Fakat onların iradeye yüklediği anlam Gazali'ninkinden farklıdır. Görüldüğü üzere, İslam filozofları yaratma kavramı için İbda' (yoktan yaratma) kavramını kullanırlar ki bu "yoktan yaratma (el-ibdâ'), bir şeyden onunla ilgili başka bir şeyin madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşması" anlamına gelir. İbn Sina yoktan yaratmanın daha üstün olduğunu söylüyor. Onların kabul etmedikleri şey yoktan yaratma değil sonradan-zamansal yaratmadır. Onlara göre âlem ezeli olarak fakat yoktan yaratılmıştır. Âlemin yoktan yaratılması demek, Tanrı'nın kendi dışında hiçbir madde veya sebebe başvurmadan onu var kılması (ibdâ') demektir. (Uslu, 2007:133) Allah âlemden zaman itibarıyla değil; fakat tıpkı sebebin sonucundan önce olması gibi, zat ve sıra önceliği itibarıyla öncedir. (Altıntaş, 1997:82)

Farabi ve İbn Sina'nın eserlerinde geçen yaratmak (halk), oluşmak, olmak -hudus ve yoktan var olmak, yaratmak -ibda' sözlerini iki kategoride toplayabiliriz. Onların bu hususta değişik yerlerde kullandıkları değişik ifadelerin kolayca anlaşılmasında Hüseyin Atay'ın tespit ettiği şu ayırım bir ışık tutabilir.

- a) "Mutlak yokluktan var etmeyi, yaratmayı, söz konusu etmekte ve buna felsefe düzenlerinde yer vermektedirler. Buna yer verdikleri varlıkların da olurluluğu (mümkün olması) vardır, fakat bu olurluluk varlıktan önce değildir. Buna İbda', yoktan yaratmak demektirler. Bu çıkış görüşüne göre, birinci olarak yaratılan birinci akıldır."
- b) "Yoktan bir şey var edilemez. Bu görüşü daha çok tartışmaktadırlar. Yalnız kabul ettikleri bu görüş, kendi felsefe düzenlerinde Ay altı varlıklarda geçerlidir. Bunu ifade için yaratma (halk) ve daha çok oluşma (hudûs) kelimesini kullanırlar." (Atay, 1974:126-127)

Bu konularla ilgilenenler, çoğunlukla İslam düşüncesinde, âlemin yaratılışı hakkında iki temel anlayış olduğunda neredeyse görüş birliği içindedirler.

Bu anlayışları “yaratma teorisi” ve “sudûr” teorisi” şeklinde ortaya koyarlar. Birinci teoriyi savunanların kelamcılar – özellikle Eş’ârîler - ikinci teoriyi savunanların ise, felsefeciler olduğunu iddia ederler.⁵ Biz bu ayrımın doğru bir ayrım olmadığı kanaatindeyiz. Aslında söz konusu her iki taraf da yaratma anlayışını savunmaktadır. Ayrıldıkları nokta, âlemin ezeli olup olmadığı noktasıdır. İslam düşüncesinde genel bir inanış olarak kabul edilen “Allah’ın âlemi yoktan, sonradan (yoktan) yaratması” fikri herkese anlaşılır bir düşünce olarak gelmeyebilir. Farabi ve İbn Sina’nın yaratılışı bu şekilde anlamaları buna en güzel örneği teşkil eder. Metafizik konular özü itibarıyla spekülasyona açık konulardır. Dolayısıyla bir görüşün mutlak doğru olduğunu ve diğerlerinin hiçbir anlamı olmadığını düşünmenin bizi bir yere götürmeyeceği kanaatindeyiz.

Üstelik bu her iki tip düşünme tarzı, başka dinlerde ve kültürlerde de ortaya çıkmıştır. Örneğin Aquinas âlemin varlığa getirilmesi ve varlıkta tutulmasının sadece ilahi bir karar tarafından olduğunu öne sürer. Âlemin kökeni Tanrı’nın yaratma fiilidir fakat bu yaratma herhangi bir şeyden yaratma değildir. Hegel’e göre buna yakın bir düşünce olarak âlemin doğası ve sınırlı tinin ortaya çıkışı, Mutlak Tinin kendisini açmasıdır. Yani ona göre âlem yoktan yaratılmamıştır. (Hebblethwaite, 2005:38)

2. Yoktan Yaratma

Felsefe ve kelam tarihinde, Tanrı’nın âlemi kendisinden yarattığı bir madenin var olduğunu düşünenler olduğu gibi yoktan yaratıldığını düşünenler de olmuştur. Âlemin hiçbir şeyden mi yoksa mevcut ezeli maddeden mi yaratıldığı sorunu, kelâmda “ma’dum” un bir şey olup olmadığı sorunu olarak ortaya çıkmıştır. (Wolfson, 2001:274) Bu ‘yok’ denen şeyin niteliği ve hatta onun ‘şey’ olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konusunda tartışmalar olmuştur. Zira bu gibi soruların cevabında ‘yok’un bir şey olup olmadığı tartışılmaktadır. (Düzgün, 156-157) Bu durumda “yokluk/ma’dum” kavramı yoktan yaratma ile ilgili en önemli kavram haline geliyor. Ancak yokluk “kendi başına düşünülemeyen, sadece varlığın olumsuzlanması/nefyedilmesi ile anlaşılabilen bir içeriğe sahip olduğu için, yokluğun neliği, var olan somut veya soyut nesnelere var oluş özelliklerine bakılarak anlaşılmaya çalışılmıştır.” (Erdem, 2006:62)

İmam-ı A’zam Ebu Hanife (MS 699/767) bu konuda “hiçbir şey olmaksızın” (min la şey) kavramını kullanır. Ona göre “Allah eşyayı, hiçbir şey olmaksızın maddesiz olarak yaratmıştır.” (Ebu Hanife, 1992:79) Cürcânî’de de ‘yoktan’ (min’el ma’dum) kavramı, ‘hiçbir şeyden’ (min la şey) kavramıyla yer değiştirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki tartışmalı ve muğlak “mine’l-ma’dum” kavramından kurtulmak için Müslüman düşünürler “hiçbir şeyden” (la min şey) kavramını kullanmaya başlamışlardır. (Wolfson, 280)

Aristo mutlak anlamda var olmayandan hiçbir şeyin meydana geleceğini söyler. (Aristoteles, 2005:Kitap 1, 191b 10-15) Çünkü Aristo’ya göre

madde ancak arazî olarak ma'dum (yoktur) dur. (Aristoteles, 2005:Kitap 1, 192a 1-5) Müslümanların hepsinin Aristo'ya ait olan âlemin ezeliğini kabul etmeleri mümkün görünmese de bazı Müslüman düşünürler âlemin önceden mevcut ezeli bir maddeden yaratıldığı fikrini, Kur'an dışı bir fikir olarak görmediler. Bu görüş aslında Platon'un, âlem önceden mevcut ezeli maddeden yaratılmıştır, görüşü idi. Buna örnek olarak Mu'tezilileri verebiliriz. (Wolfson, 278) Onlardan İbn Ayyâş hariç diğerleri zâtların yokluk halindeyken cinslere ait sıfatlarla nitelendiğini söylemişlerdir. (Cürcânî, 2011:285) Örneğin "İbn Hazm *el-Fas'* da şöyle demektedir: Hişam b. Amr el- Fuvefî hariç Mutezile'nin tamamı, 'ma'dum' (yok) lar'ın gerçeklikleri olan 'şeyler' olduğuna kanidirler. *Nihayet'ül-İkdam'da* Şehristani: Mutezile'nin bu konudaki görüşünün Ma'dum'un zatının mahiyetinin varlığından önce geldiği şeklinde olduğunu söyler." (Afffi, 1994:269)

Hıristiyan inanç esaslarında da (Yahudilik gibi) âlemin yoktan yaratıldığı savunulur. Bu doktrine göre madde Tanrı'dan bağımsız olarak var olamaz. O sadece Tanrı'nın kudreti ile varlığa gelmiştir. O var olmadan önce basit bir şekilde tamamıyla maddeden hâli idi. Buna karşılık Tanrı daima vardı. Aquinas, bunun âlemin zamanda bir başlangıcı olduğu ya da zamanda bir sonu olduğu anlamını gerektirmediğine dikkat çeker. (Ward, 1985:72)

Hız. Peygamberin vefatından sonra, İslam toplumunda birçok konu (hilafet - imamet, iman - amel ilişkisi vb.) tartışılmasına rağmen âlemin nasıl meydana geldiği ile ilgili bir tartışma henüz yoktu. Câ'd b. Dirhem (öl. 124/742), Cehm b. Safvân (öl.128/745) ve Cafer es-Sâdık (öl.128/745) gibi kişiler biraz da felsefi bir söylemle "cevher ve arazlardan hareketle âlemin sonradan meydana geldiğini" söylemişlerdir. Yine bu bu son iki isim, âlemin yaratılışı konusunda onun "yoktan" (min la şey') yaratıldığını söyleyerek yeni bir kavramın – "yok, yokluk" tartışılmasına sebep olmuşlardır. (Yazıcı, 2010:16-17) İlk Müslümanlar, yaratmanın ezeliğe zıt anlama geldiğinin farkında idiler. Belki de yaratmayı hiçbir şeyden var olmak olarak düşünmüş olabilirler. Fakat onlar yaratmanın hiçbir şeyden mi, yoksa önceden var olan şekilsiz bir maddeden mi olduğu konusunun farkında değillerdi. Bu problemin ortaya çıkışı daha sonraki zamanlarda olacaktır. (Wolfson, 274)

Yaratma konusunun analizinde, yaratma nasıl gerçekleşti? Yoktan mı, yoksa önceden mevcut olan bir maddeden mi? sorularını sormadan duramayız. Önceden mevcut olan bir maddeden dersek, bu sefer bu maddenin ezeli mi yoksa yoktan mı yaratıldığı sorusu ortaya çıkar ki bu soruların cevabı açık değildir. Aslında "ma'dum"un "bir şey" olduğu ile onun "hiçbir şey" olduğu tartışmaları, bizi yine âlemin ezeli olup olmadığı tartışmalarına götürecektir. (Wolfson, 277) Yoktan bir şeyin nasıl meydana geldiğini anlamak güçtür. (Hebblethwaite, 40) İnsan zihni, zamansız bir yaratmayı anlamakta hep zorlanmış ve sonunda varlığın meydana geldiği bir anı düşünmek istemiştir.⁶ Hiçbir şeyin olmadığı sadece ezeliyetin sessiz derinliğinin olduğunu düşünürken birden aklımıza bir soru geliverir. Bu sessiz ezeli derinlik ne ile doldu? (Bavinck, 426)

“Yoktan” ifadesi, “hiçbir şey” anlamına geldiği gibi, “madde” ile aynı anlamda kullanılması da mümkündür. Kur’an’da, “Allah bir şeyin olmasını istediği zaman ona sadece ol der; o da oluverir,” ayetinde geçen “ol” ifadesiyle kastedilen şeyin bir madde mi, yoksa soyut bir olgu (yokluk) mu olup olmadığını anlamak pek kolay değildir. Burada muhtemel iki seçenek vardır; o da, bu ifade (ol) ya mutlak yokluğu ya da somut bir maddeyi ifade etmektedir.” (Efil, 104-105)

“Eğer doğru söylüyorlarsa, hadi Kur’an gibi bir söz getirsinler. Yoksa yokluktan mı yaratıldılar? Veya yaratıcı mıdır? Ya da gökleri ve yeri mi yarattılar?...” (Kur’an: Tur Sûresi:34-36).

Leaman’a göre (2000) “Bu ayette geçen Arapça “*min gayri şey*”in, ifadesi “*hiçbir şeyden*” anlamına gelmektedir. Eğer bu ifade böyle anlaşılırsa bu ayetler, yer ve göklerin yoktan yaratıldığına işaret ediyor şeklinde yorumlanır. Bununla birlikte bu yaklaşım, bu ibarenin tek yorumu da değildir. Arapça *min gayri şey*⁸ ibaresini “*hiçbir şeyden*” (out of nothing) anlamına değil, “*hiçbir şeyle*” (by nothing) veya gaye ya da maksat gütmeksizin anlamına gelecek şekilde yorumlayanlar da vardır.” (s. 56)

Görüldüğü üzere âlemin yoktan yaratıldığını iddia edenler ma’dumun bir “şey” olmadığını; âlemin ezeli bir maddeden yaratıldığına inananlar ise, ma’dumun bir şey anlamına geldiğini iddia ederler. Bu şey, kimi zaman ‘heyula’ (Aristo ve Platon’da), kimi zaman ‘imkân’ (İslam filozoflarında), kimi zaman da ‘ma’dum’ (kelamcılarda) olarak adlandırılmıştır. (Düzgün, 170)

Bütün bu açıklamalara rağmen, insan zihni daima var olanı algıladığı ve onun üzerine düşündüğü için yokluğu anlamakta zorluk çekmektedir. Düşüncenin merkezinde nedenlilik ilkesi olduğundan, âlemin varlığa gelişi sürecinde başlangıçta bir şey olmalı denmekte ya da bu yok nasıl bir madde diye sorulmaktadır. İbn Sina da (İbn Sina, 2005: A) bu durumu şöyle ifade eder:

“Akılda öncelikli olarak apaçıktır ki; yokken sonra olan her şeyin imkânının iki tarafından birinin diğerinden daha uygun olmasını tercih etmek, bir şey ve bir sebepten dolayıdır.” (s. 139)

Tanrı - âlem ilişkisindeki temel soru, âlemin ortaya çıkmasında Tanrı’nın fiilinin ne olduğu, nasıl olduğu ve ne zaman olduğu sorusudur? Tanrı ile âlem arasındaki ilişki birbirinden küçük farklarla temelde aşağıdaki ifade biçimlerinde kendine yer bulmaya çalışmıştır:

1. Tanrı âleme düzen verendir.
2. Tanrı âleme hareket verendir.
3. Tanrı âlemi yokluktan varlığa çıkarandır.
4. Tanrı âleme zamana ait unsurları dışarıda tutarak varlık verendir, şeklinde algılanmıştır.

Düzen verme ve hareket verme düşüncesi eski Yunan'da Platon ve Aristo'ya kadar uzanmakta; âlemin yokluktan varlığa geldiği düşüncesi ise antik Yunan filozoflarında bulunmamaktadır. Onlara göre âlemin bir başlangıcı yoktu. Tanrı ve âlem onlara göre aynı anda vardır. Yokluktan varlığa çıkma düşüncesi, daha sonra erken dönem Hıristiyan felsefesi tarafından ortaya atılmıştır. (Acar, 2-3) Yoktan yaratmayı savunanların amacı, Tanrı ile âlem arasındaki mahiyet farkını koruma endişesidir. Âlem; Tanrı'sız meydana gelmediği gibi, Tanrı'dan da meydana gelmemiş, yoktan (adem, ex nihilo, out of nothing) meydana gelmiştir. (Bavinck, 419)

Fahreddin Razi de bu meseleyi varlık-mahiyet meselesi ile ilişkili görmüştür. "Ona göre varlığın mahiyetle bir olduğunu söyleyen bir kişinin ma'dumun şey olduğunu söylemesi mümkün değildir. Bunun aksini almak da mümkündür. Zira ma'dumun şey olduğunu söyleyen kimse kesinlikle varlığın zâit olduğunu söylemek zorundadır." (Cürcânî, 273)

Yoktan yaratmayı savunan teist anlayışta Tanrı, varlık dünyasının yaratıcısıdır. Yaratıcılığı Tanrı'nın zât olmasıyla yakından ilgilidir. Bu anlayışta Tanrı sadece yaratıcı değil, aynı zamanda yoktan yaratıcıdır. (R. Kılıç, 2002:161) Teizm; Tanrı eylemlerinde özgür olduğu ve Onu hiçbir şey belirleyemeyeceği için, Tanrı'nın âlemi sırf var olmasını dilediği için yarattığını dile getirir. Yoktan yaratma, ezeli maddeden meydana getirme (icad) düşüncesinden üstündür. Çünkü bu iki yaratma biçiminin gerçek olduğu kabul edilecek olursa, Tanrı bu ezeli madde tarafından belirlenmiş ya da ona bağlı olmuş olacaktır. Üstelik bu malzemenin de nasıl ortaya çıktığı sorusu ayrı bir problem olarak karşımıza çıkacaktır. Teizm; yoktan yaratma fikrinin 'sudûr' dan da üstün olduğunu iddia eder. Çünkü sudûr, teist metafiziğin olmazsa olmazlarından olarak kabul edilen, yaratan ve yaratılan arasındaki mutlak ayırmadan ödün vermek anlamına gelmektedir. (Peterson, Hasker, Reichenbach ve Basinger, 2006:85)

Yoktan yaratmayı savunanlar iddialarının çoğuna kutsal kitaplardan deliller getirmeye çalışmışlardır. Fakat aşağıda da göreceğimiz gibi Kur'an da dâhil Kutsal Kitapların bu konuda söyledikleri yoruma açık olup, yoktan yaratma konusunda bize çok net ve kesin veriler sunmamaktadır.

Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların çoğunluğuna göre âlem Tanrı'nın iradi bir eylemi sonucunda meydana getirilmiştir. İncil ve Kur'an'a göre Allah âlemi hiçbir gereksinim duymadan, bir lütuf olarak yaratmıştır. (Burrell, 2004:77-78) Hıristiyanlıkta yaratmanın bu şekilde olduğuna inanç, bir Hristiyan'ın akidesinin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir. (Padgett, 2004:495) Doğal ve vahyedilmiş teolojinin her ikisinin de temel doktrini, âlemin sınırsız, ezeli bir Tanrı tarafından yaratıldığıdır. 'Tanrı kimdir veya nedir?' sorusuna verilen en net cevap: 'Onun âlemin meydana getiricisi' olduğudur. Yaratan ve yaratılan veya Tanrı ve âlem arasında mutlak bir fark olduğu, Yahudilikte, Hıristiyanlıkta,

İslam'da ve diğer bazı dinlerde temel bir kabuldür. (Hebblethwaite, 35; Gunton, 2004:2)

Augustinus Platon ile İncil'in yaratma anlayışını uzlaştırmaya çalışmış, âlemin formsuz bir maddeden yaratıldığını ileri sürmüştü. Fakat bu 'formsuz madde' nedir diye sorulduğunda, "mademki bu formsuz madde bütün formlardan yoksundur, öyleyse o adeta yokluktur." (Kenny, 86) şeklinde cevap vererek Aquinas ile aynı noktada buluşmuş oluyordu. Ona göre yaratma, Tanrı'nın, iradesiyle ve bilerek yaptığı bir fiildir. Bu fiille Tanrı, her şeyi maddesi ve formuyla birlikte yoktan çıkarır. Tanrı'nın her şeyi yarattığı maddenin ne şekli ne de türü vardır; böyle bir madde yokluktan başka bir şey değildir. (Özcan, 185-186)

Aquinas ile birlikte Hıristiyan teolojisine, dünyanın mümkün, Tanrı'nın zorunlu olduğu; dünyanın sınırlı, Tanrı'nın sonsuz olduğu şeklinde bir yön verildi. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu açıklamak için O'nun varlığı dünyanın varlığı ile karşılaştırıldı. Bütün bu etkenler, teizmin Tanrı ile dünya veya yaratan ile yaratılan arasındaki ayırım konusundaki ısrarına ve metafizik baskısına örnek olarak gösterilebilir. (Hebblethwaite, 36) St. Thomas, Tanrı'nın hür olarak yaratma eyleminin sonsuzlukta olduğunu ileri sürer. Bu hür eylemden meydana gelen âlem, Tanrı'nın seçimine göre bir başlangıca sahip olur ya da olmaz ki mevcut haliyle âlem bir başlangıca sahip görünüyor. (Koons, 2002:262-263)

Kutsal kitaplara baktığımızda Tevrat'ın Tekvin (yaratılış) bölümüyle başladığını görürüz. Tevrat'ın ilk cümlesi, Tanrı'nın her şeyi yarattığını söylemektedir:

"Tanrı ilk önce gökleri ve yeri yarattı. Yer تنها ve boş idi, boşluğu karanlıklar kaplamaktaydı. Sular üzerinde de Tanrı'nın ruhu hareket ederdı." Tevrat – Tekvin Bab 1, ayet 1 ve 2. (Kitab-ı Mukaddes, 1997:5)

Tevrat'ın Jerusâlem nüshasında yer alan, *"Ey oğul! Yer, gök ve arasındakilere bak ve itiraf et ki, Allah onu, var olmayandan, yoktan yaratmıştır..."* ibaresi, Yahudiliğin yoktan yaratılış anlayışını sergilemektedir. Bu ve buna benzer ayetlerin, Yahudi filozofu Philon (Yücedoğru, 8) ve Musa b. Meymun'un, yoktan yaratılış inancını savunmalarında (Leaman, 108) etkili olması kuvvetli bir ihtimaldir.

Aristo şarihi John Philoponus (MS 490-570), *"Aristo'ya Karşı"* ve *"Dünyanın Ezeliliği Hakkında Proclus'a Karşı"* adlı eserlerinde, olayların sonsuz zamansal (geriye doğru) teselsülünün imkânsızlığını temel alarak yoktan yaratma öğretisi için deliller ortaya koymuştur. (Craig, 2009:165-166) İncil'de de yoktan yaratma anlamına gelebilecek bir kavram açıkça bulunmamakta, fakat biraz da zorlama ile bu sonuca ulaşılmaktadır. Wolfson (2001) bu konuda şunları söylemektedir: "Nihayet hiçten (ex nihilo) tabiri ikinci Maccebeeler Kitabı'nda yer alan bir ifadenin yorumudur ki orada Allah'ın göğü ve yeri oradaki her şeyi 'mevcut olmayan şeyden' yaptığı söylenir, bu esas üzerine yaratma doktrinlerinin for-

mulasyonunda yaratmayı ‘madum’dan olarak vasfeden Kilise Babaları’nın ilki Herması Pastör ve sonuncusu da Yahyâ ed-Dimeşkî’dir.” (s. 271).

İncil’de Tanrı’nın her şeyi yarattığı, her şeyin Tanrıya bağımlı olarak var olduğu dile getirilen bir cümlelerin anlamı şöyledir: “*Her şey O’nun (Tanrı) ile oldu. Ve olmuş olanlardan hiçbir şey O’nsuz (Tanrısız) olmadı*”. İncil –Yuhanna, Bab 1-3. (Kitab-ı Mukaddes, 92)

Kur’an’da dünyayı yaratanın mahiyeti ve O’nun yaratma tarzı konusundaki ifadeler tek bir anlama işaret etmezler. (Leaman, 53) Bu yüzden de Müslüman âlimler, Kur’an’da yaratma fikri konusunda farklı sonuçlara ulaşmışlardır. (al-Alousi, 1965:11) Zaten Kur’an’da yaratılıştan bahseden ayetlerin yer alması, Allah’ın kudretini istidlal etmek ve nimetini hatırlatmak içindir. Yoksa yaratılış tarihi hakkında düzenli bir bilgi vermek ve açıklamada bulunmak için değildir. (Yücedoğru, 18)

Kur’an-ı Kerim’de yaratma kavramı ile ilgili tabirler çok çeşitlidir. Yaratmayı çeşitli yönleriyle ifade eden bu tabirlerden bir kısmı (halaka, bed’e, fatara, bera’e gibi), yaratma anlamını doğrudan doğruya ifade eder. Bir kısmı da aslında yaratma anlamında olmadığı halde (sane’a, faale gibi), Allah’a nispet edildiği zaman “yaratma” anlamı kazanan tabirlerdir. (Ulutürk, 1987:17) Kur’an-ı Kerim, göklerle yerin yaratılışını genelde birlikte zikretmektedir. Göklerle yerin yaratılışından söz edilirken, halaka ve türevleri en çok kullanılan kavramlardır. Bu kavram, yoktan var etmek anlamına kullanıldığı gibi başka anlamlarda da kullanılmaktadır. (Şimşek, 1998:11) Kur’an-ı Kerim’in tertibi içerisinde ele aldığı ilk kıssa, Hz. Âdem’in yaratılışıdır. (Şimşek, 7) Kur’an’da âlemin yaratılışı hakkında başlı başına bir sûre yer almadığı gibi, tüm yaratılış sürecini başlangıcından sonuna kadar ayrıntılı bir biçimde ortaya koyabilecek herhangi bir açıklama da yer almaz. Kur’an, bu konuda farklı şekillerde anlaşılacak ayetler ihtiva etmektedir. (Efil, 81)

Gerek Kur’an’da gerekse hadislerde âlemin “ne” den (hangi şeyden) yaratıldığına dair açık seçik herhangi bir ifade ve işaret yoktur. Yani İslam; ilk madde, ana madde, ilk (arce) diye bir varlıktan ne söz etmiştir ne de herhangi bir işarette bulunmuştur. Allah yaratılışı detaylı bir şekilde anlatmamış, yaratmanın başlangıç ve sürecinin bilgisini insana vermemiştir. (H. Aydın, 2004:65-66) Kur’an-ı Kerim’de “yok” ya da “yoktan yaratma” kavramları doğrudan geçmemekte, ancak Allah’ın fiilleri olarak kabul edilip yorumlanan “halk”, “inşa”, “ihdas”, “fatr”, “icad”... gibi kavramların lügat (etimolojik) anlamlarının tahlili ile “yoktan yaratma” düşüncesi İslam dininde bir iman esası olarak ortaya çıkmaktadır. (H. Aydın, 69)

Yoktan yaratma anlayışındaki diğer bir temel problem de Tanrı’nın zaman dışı olması ile yaratmasının nasıl bağdaştırılacağıdır. Zaman dışı olan ve değişmeyen bir Tanrı’nın yaratmayı nasıl gerçekleştirdiği önemli bir felsefi sorudur.

Ortaçağ filozofları zaman içinde olan her şeyin zaman tarafından kuşatılacağını söylerken, son dönem filozoflar (Swinburne vb.) bu klasik zaman dışılık anlayışına karşı çıkmışlar ve zamansız bir varlığın Tanrı olamayacağını ifade etmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes'e göre Tanrı kızan, seven, üzülen vb. bir Tanrıdır; öyleyse onun zamansal olması gerekir. W.Craig ise Tanrı'nın ne zamansal ne de zaman dışı olduğunu her iki aşamaya da sahip olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı; yaratmadan önce ezeli, yaratmadan sonra ise zamansaldır. (Erdem, 2009:131-132)

İslam filozofları arasında yoktan yaratma düşüncesinin ilk savunucusu Kindî'dir. Ona göre ilk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. (Kindî, 75) O Helenistik literatürü yakından tanınmasına rağmen tavizsiz bir yoktan yaratma fikrini savunmuştur. (Çağrı, 1995:80-81) Kindî'ye göre âlem ezeli de değildir. Çünkü zaman, âlemin var oluş sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mahiyeti gereği cisim zaten sonludur. Çünkü zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayıdır. Hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Öyleyse cismin ezeli olması imkânsızdır. Buna göre cismin yaratılmışlığı mantki bir zorunluluktur. (Kindî, 90-91)

“Deriz ki: İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektedir. Açık-
tır ki bu fiil her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü
var olanları yoktan var etmek, O'ndan başkasının harcı değildir.
İşte bu fiile (yoktan) yaratma (el-ibdâ') adı verilmiştir.” (Kindî,
75) “Cismin ezeli olması imkânsızdır. Buna göre cismin yaratıl-
mışlığı (mantki) bir zorunluluktur. Yaratılmış olan, bir yaratıcı-
nın eseridir. Çünkü yaratıcı ve yaratılmış izafi kavramlardır.
O halde her varlığın zorunlu olarak yoktan var eden bir yaratıcı
vardır.” (Kindî, 91) ... Yaratıcı çok değil, çokluk kabul etme-
yen Bir'dir. O, mülhidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce
ve münezzehtir. O, kendi yarattıklarına benzemez. Çünkü tüm
yaratıklarda çokluk mevcuttur, fakat O'nda asla çokluk yoktur.
Ayrıca O, yaratıcı, öbürleri ise yaratılmıştır.” (Kindî, 91-92)

Yukarıdaki düşüncelerinin sonlarına doğru, Kindî'nin varlıklar arasında ortaya koyduğu ontolojik ayrım hemen dikkatimizi çekiyor. Ona göre ezeli olan Allah haricindeki diğer varlıklar, var olmaları için bir nedene muhtaç olan varlıklardır. Bunların gerçek nedeni ise kendilerini yoktan var eden, ilk fâil olan Allah'tır. Ancak ilk fâil, yarattığı varlıklar arasında bir nedenlilik sistemi kurmak suretiyle, her varlığı başka bir varlığa neden olacak şekilde yaratmıştır. Bu varlıklara Kindî mecazi fâil ismini vermektedir. Kindî'nin nedenliliği diğer bazı filozoflarda olduğu gibi zorunlu bir nedenlilik olmayıp, tamamen Allah'ın iradesi ile gerçekleşen bir nedenliliktir. Bu sisteme göre, Allah önce İlk Akıl'ı yaratmış ve ona verdiği etkinlik nedeniyle de diğer varlıkların meydana gelmelerini sağla-

mıştır. Nedenlilik ilkesi görüşlerinden dolayı bazıları Kindî'nin de sudûr teorisini benimsediğini söylese de (Erdoğan, 2000:635-636) Macit Fahri ve Henry Corbin gibi kişiler, onun âlemin yoktan yaratıldığı görüşünü savunduğunu ileri sürerler. Fahri'ye göre Kindî, tezini, Bir'in her şeyi ilk yaratan olduğu fikri üzerine kurar. Bu, sudûr yoluyla değil, yoktan (ex nihilo) yaratma yoluyla gerçekleşmiştir. Yani Tanrı yoktan yaratmıştır, sudûr yoluyla değil. (Fahri, 1998:45)

Sonuç

Filozoflardan, kelimacılar ve Hıristiyan teologlardan âlemin ezeliyeti ile ilgili değişik yorumlar dile getirilmiş ve her biri kendi yorumunu delillendirmeye çalışmıştır. Şunu söylememiz gerekir ki âlemin ezeli olduğunu savunan çok sayıda önemli filozof, kelamcı ve teolog vardır ve bunlar delillerini sağlam temeller üzerine inşâ etmeye çalışmışlardır. Özellikle Tanrı'nın yaratma fiilini gerçekleştirmek için niçin beklemesi gerektiği, âlemi şu ya da bu zamanda yaratmasına karar vermesinde onu belirleyecek olan şeyin ne olduğu sorusu hâlâ önemli bir soru olarak önemini korumaktadır. Aslında İbn Sina'nın "elin ve anahtarın hareketi" örneğinde ortaya çıkan zamansal değil de zâti öncelik fikri de güçlü bir argüman olarak duruyor. Yukarıda gördüğümüz gibi İslam filozoflarının âlemin yoktan yaratılmasına bir itirazları yoktur. Hatta İbn Sina'nın "İbda" kavramına yüklediği anlamın da bu olduğunu gördük. Onların itiraz ettikleri şey zamansal yaratma fikridir.

Sudûr teorisinin iki temel problemi, "Bir olan Allah'tan bu çokluğun (âlemin) nasıl ortaya çıktığı"ni açıklamadaki zorluk ve "Allah'ın iradesi" nin bu sudûrun gerçekleşmesindeki fonksiyonunun ne olduğudur. Gazali sudûr teorisine en çok bu iki konuda eleştiri getirmiştir. İbn Rüşd birinci problemde Gazali ile aynı fikirde iken, ikinci problemde (Allah'ın iradesi) Farabi ve İbn Sina gibi düşünmektedir.⁹ Farabi ile İbn Sina'nın Allah ile mümkün varlıklar arasında kurduğu ilişki ve özellikle sudûr teorisi ile ilgili fikirlerinden dolayı Yeni Eflatuncu bir düşünceye sahip oldukları iddiası yeniden değerlendirilmeye muhtaç gibi gözükmektedir. İslam filozofları Allah'ın ezeliyeti ile âlemin ezeliyeti bir görmemişlerdir. Onlar varlık kategorisi olarak zorunlu ile mümkün ayrımını; zaman kategorisi olarak da ezeli – hâdis kavramlarını kullanmışlardır. İslam filozofları bu iki varlık türünün arasını ayırmada oldukça hassas davranmışlar ve ezeli kavramını kullandıkları için din dışı bir alana kaymadıklarını iddia etmişlerdir ki İbn Rüşd de bu düşüncelere katılır.

Yaratmanın bir fiil olduğunu düşünenler, yaratmanın bir oluşu ifade ettiğini de düşündüler. Mademki her oluş sonradan meydana gelir, öyleyse âlem de sonradan yaratılmış olmalıdır. Onlara göre bunun tersini düşünmek mümkün değildir. Yani ezeli olan, hep var olan bir âlem zaten oluşu da ifade etmeyeceğinden buna yaratma denmesi de doğru değildir.

Yaratma gibi spekülasyona fazlasıyla açık metafiziksel bir olayı konuşurken kişinin mümkün olduğu kadar önyargılarını bir tarafa bırakması gerekir. İslam filozoflarının yaratma ile ilgili düşünceleri biraz daha dikkatli okunup incelenmeye muhtaçtır. Özellikle Farabi ve İbn Sina'nın Allah-âlem ilişkisi hakkındaki düşünceleri ile ilgili birilerinin ortaya koyduğu yorumları hiç düşünmeden kabul etmek, İslam düşünce tarihinin belki de en parlak, en keskin ve en üretken iki düşünürüne en basit haliyle vefasızlık olacaktır.

Notlar

(*) Dr., Din Felsefesi, Milli Eğitim Bakanlığı.

1. Havarilerden sonra onu kilisenin en büyük öğreticisi olarak kabul eden çoktur. İsa'nın Tanrı'nın gerçek anlamda oğlu olamayacağını, evlatlığı manasında (manevi) oğlu olarak kabul edilebileceği gibi düşünceleri vardır. Origen hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Chadwick, 1990:95-123)
2. Hâdis: Kelâm literatüründe bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle âlemin mevcudiyetine yokluğun takaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yok iken sonradan var olması anlamına gelir. Bekir Topaloğlu, "Hudûs" md. *DİA*, XVIII, s. 305.
3. İbn Rüşd genelde bu ifade ile Platon ve Aristo'yu kastetmiştir.
4. Gazali de ibda' kavramına buna yakın bir anlam verir. Bununla ilgili örnekler için bk. Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifü'l-Akliyye)*, hzl. ve çev: Ahmet Kamil Cihan, İstanbul : İnsan Yay., 2002, s. 65.
5. Örneğin, M. Yusuf Hüseyin, "Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip", çev: Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, sayı 33, 2001/1, s. 91.; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev: Mehmet Vural, Ankara: Elis Yay., 2005. s. 55.
6. Gazali de bu durumun farkındadır ve o bu konuda şöyle der: "Her ne kadar hayal gücü (vehim) üçüncü bir şeyi – ki o zamandır – çağırılmaksızın tatmin olmasa da, hayal gücünün yanılıklarına değer verilmemelidir." Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 32., Yine bir başka yerde: "Bütün bunlar, hayal gücünün "önce" siz bir başlangıcın varlığını kavrayamayışından kaynaklanmaktadır. İşte hayal gücünün kendisinden ayrıldığı bu "önce" nin biz gerçek bir şey olduğunu sanırsınız ki o da zamandır. Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 33.
7. Genel olarak bu ibareyle (min gayri şeyin) ilgili tercümelemin iki şekilde yapıldığını gördük. Bunlardan biri "hiçbir şey olmaksızın" şeklindeyken diğeri "yaratılan olmaksızın mı?" şeklindedir. Bu tercümelere birkaç örnek verecek olursak: Diyanet İşleri Başkanlığı Meali: "Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdır?", Elmalılı (sadeleştirilmiş): "Yoksa kendileri hiçbir şeysiz (yaratıcısız) mı yaratıldılar? Yoksa yaratılan onlar mıdır?" Ö.N.Bilmen: "Yoksa bir şey olmaksızın mı yaratıldılar, yoksa yaratıcılar onlar mıdır?" Süleyman Ateş: Yoksa kendileri, hiçbir şey olmadan (raslantı sonucu olarak mı) yaratıldılar. [http://www.kuranmeali.org/kuran_meali.aspx?suresi=tur&ayet=35 \(07/12/2010\)](http://www.kuranmeali.org/kuran_meali.aspx?suresi=tur&ayet=35 (07/12/2010))

Bkz. Tunçay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) 2011.

Kaynaklar

- Acar, Rahim (2002). *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's And Aquinas' Positions*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, (Doktora Tezi).
- Affî, Ebu'l-'Alâ (1994). "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev: Çağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C VI, sayı 6.
- Albayrak, Mevlüt (2001). *İbn Sîna ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Al-Alousi, Husâm Muhiddin (1965). *The Problem of Creation In Islamic Thought*, Cambridge: The National Printing and Publishing Co.
- Altıntaş, Hayrani (1997). *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aquinas, Saint Thomas (1975). *Summa Contra Gentiles- Book two: Creation*,; Translated with an Introduction and Notes by James F. Anderson, London: University of Notre Dame, C 2.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (2005). *Fizik*, çev: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Atay, Hüseyin (1974). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- Aydın, Hüseyin (2004). *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara: Diyanet İşleri Bşk. Yayınları.
- Aydınlı, Yaşar (1995). "Farabi'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Felsefe Dünyası*, sayı 16, Ankara.
- Bağdâdi, Ebu'l-Hayr Hasan b. Sivar (2004). "Âlemin Hudûsuna İlişkin Yahya en-Nahvî ile Kelamcılarının Delilleri'nin Karşılaştırılması", çev: Cemalettin Erdemci, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, C II, sayı 2.
- Bavinck, Herman (2004). *Reformed Dogmatics: God and Creation*; Ed. John Bolt, trans: John Vriend, Michigan: Baker Academic.
- Bayraktar, Mehmet (1998). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Birand, Kâmiran (1958). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay.,
- Bolay, Süleyman Hayri (1989). "Âlem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C II, İstanbul.
- Burrel, David (2004). *Faith and Freedom –An Interfaith Perspective*, United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Cürcânî, Seyyid Şerif (2011). *Şerhu'l-Mevâkıf- I*, çev: Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece Yayınları.
- Chadwick, Henry (1990). *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford: The Clarendon Press.
- Craig, William Lane (2009). "Büyük Patlama ve Ötesi", çev: Fehrunallah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C 50, sayı 1.
- Çağrı, Mustafa (1995). "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzali –İbn Rüşd Tartışması", *İslami Tetkikler Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yayınları, C IX.
- Düzgün, Şaban Ali (1998). *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ebu Hanife (1992). İmam-ı A'zam Numan b. Sabit el-Bağdadi, *Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*, çev: Y. Vehbi Yavuz, İstanbul: Çağrı Yay., 4.bs.
- Efil, Şahin (2002). *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Erdem, Engin (2005). "Swinburne ve İlahi Zamansallık", *A.Ü.İ.F.D.*, XLVI, sayı 2.

- Erdem, Engin (2006). *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi).
- Erdem, Engin (2009). "Craig and His Concept of Eternity: A Critique from the Standpoint of the Kâlâm", *An Anthology of Philosophical Studies*, Vol.3.
- Erdoğan, İsmail (1997). "Bazı İslam Düşünürlerine Göre Zamanın Kıdemi Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 2.
- Erdoğan, İsmail (2000). "Kindî'ye Göre Varlığın Sebepliliği Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 5.
- Es-Sâbûnî, Nûreddin (2005). *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Fakhry, Majid. (1994). "The 'Antinomy' of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides, and Aquinas," *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Hampshire: Variorum.
- Fahri, Macit (1998). *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Farabi (1990). *El-Medinetü'l-Fâdıla*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Farabi (1985). *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, thk: Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Maşrik, (4. bs)
- Fazlur Rahman (1975). "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George Fadlo Hourani. Albany: State University of New York.
- Gazali (2005). *Filozofların Tutarsızlığı*, çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazali (1995). *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (Mearicü'l-Kuds fi Medarici Ma'rifeti'n-Nefs) çev: Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazali(2002). *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifü'l-Aklyyye)*, hzl. ve çev: Ahmet Kamil Cihan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gilson, Etienne (tarihsiz A.) *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans: Edward Bullogh, Ed: G.A. Elrington, Authorised Translation from the Third Revised & Enlarged Edition of 'Le Thomisme' by Etienne Gilson, New York: Dorset Press.
- Gunton, Colin E. (2004). "Inrtoduction" *The Doctrine of Creation-Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, Edited by: Colin E. Gunton, London: T&T Clark International.
- Gökberk, Macit (1998). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hebblethwaite, Brian (2005). *Philosophical Theology and Christian Doctrine*, United Kingdoms: Blackwell Publishing.
- Hourani, George F. (1958). "The Dialogue Between Al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World – 1", *Muslim World* 48, Issue 3, The Hartford Seminary.
- Hyman, Arthur –James J. Walsh (1973). *Philosophy in the Middle Ages : The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, 2nd EdI, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- İbn Rüşd (1983). *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisâl*, thk: Muhammed Umare, 2. Bsm, Kahire: Dârü'l-Maârif.
- İbn Sina (2005: A). *İşaretler ve Tenbihler*, çev: Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sina "Er-Risâletü'l-Arşyye", (2004). *Risaleler*, çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- İbn Sina (2005: B). *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.

- İskenderoğlu, Muammer (2005). "İslam ve Hıristiyan Düşüncelerinde Âlemin Ezeliği Tartışmaları Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim*, C 5, s. 2.
- Kaya, Mahmut, (2007). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kenny, Anthony (2004). "Seven Concepts of Creation", *Proceedings of Aristotelian Society Supplementary Volume*, Volume 78, Issue 1, July.
- Keskin, Halife (1996). *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kılıç, Recep (2002). *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara: Ötügen Yayınları.
- Kılıç, Cevdet (2004). "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 9/1, Elazığ.
- Kindî (1994). *Felsefi Risaleler*, çev: Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayınları.
- Kitab-ı Mukaddes* (1997). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Kocabaş, Şakir (2004). *Kur'an'da Yaratılış*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Koons, Robert C. (2002). "Teizm ve Big Bang Kozmolojisi", çev: Hüseyin Aydın, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, sayı 3.
- Leaman, Oliver (2000). *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık.
- McGrath, Alister E. (1997). *Christian Theology an Introduction*, (2nd. Edi.), Massachusetts: Blackwell Publishers.
- O'Leary, de Lacy (1971). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: Yaşar Kutluay, Hüseyin Yurdaydın , 2. bs., Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- Özcan, Zeki (1999). *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özdemir, Metin "Fahruddin Er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliği ile İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İ.F.D.*, CVII/1.
- Padgett, Alan G. (2004). "Theologia Naturalis: Philosophy of Religion or Doctrine of Creation", *Faith and Philosophy*, vol. 21, 2004.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (2006). *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, çev: Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları.
- Petillo, JL. Micah (2008). *On God, Creation and The Necessity of a Finite Past: A Philosophical Investigation into the Question Concerning the Eternity of the World as an Attempt to Clarify the Doctrine of Creatio Exnihilo*, Boston: Boston College The Graduate School of Arts and Sciences Department of Philosophy, a Thesis of Master.
- Plotinos (2008). *Enneadlar*, çev: Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Râzî, Fahreddin (1987). *el-Metalibü'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlahi*, thk: Ahmed Hicazi Sakka, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, C 4.
- Reçber, M. Sait (2005: A). "Fârâbi ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara: Elis Yayınları.
- Sözen, Kemal (2000). "Gazali'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi" *İslami Araştırmalar – Gazali Özel Sayısı*, C13 sayı 3-4.
- Stead, Christopher (1998). *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sühreverdi, Şihabüddin (2009). *İşrak Felsefesi, (Hikmetü'l-İşrâk)*, çev: Tahir Uluç, İstanbul: İz Yayınları.
- Şimşek, M. Sait (1998). *Yaratılış Olayı*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Taylan, Necip (1997). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Toktaş, Fatih (2004). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir "Hudûs" md. *DîA*, XVIII.

- Türker, Mubahat (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: A.Ü.D.T.C.F. Yayınları.
- Ulutürk, Veli (1987). *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Uslu, Ferit (2007). *Tanrı ve Fizik*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Uyanık, Mevlüt (2002), "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı 1.
- Ülken, Hilmi Ziya (1967). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri - Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1957). *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası.
- Ward, Keith (1993). *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Tradition*, Oxford: One World Publications.
- Ward, Keith (1985). *Rational Theology and The Creativity God*, Oxford: Basil Blackwell.
- Ward, Keith (2004). "Tanrı, Şans ve Zorunluluk", çev: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 9.
- Wolfson, H. Austryn (2001). *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yazıcı, Muhammet, (2010). *Gazali Sonrası Ehl-i Sünnet Kelamında Varlık Anlayışı*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi.
- Yücedoğru, Tevfik (2006). *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları.
- Yıldırım Mustafa (1994). "Plotinus ve Farabi'de Sudûr", *Felsefe Dünyası*, sayı 11, Ankara.