

21021

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN-İ SİNA'DA
TANRI - KAINAT İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. HÜSEYİN AYDIN

T. C.
Eğilim ve Terbiye Kurulu
Yayınlanma Komisyon Merkezi

HİDAYET PEKER

BURSA - 1992

İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
ÖNSÖZ	I-II
GİRİŞ	1
A - İBN-İ SİNA'DA VARLIK	10
1 - MAHİYET-VARLIK AYIRIMI	14
2 - ZORUNLU VARLIK	22
Zorunlu Varlık'ta İlim	24
Zorunlu Varlık'ta İrade	25
3 - OLURLU VARLIK	27
Olurlu Varlığın Tanımı	27
Olurlu Varlığın Kainatla İlişkisi	28
B - SÜDUR NAZARİYESİ	30
Akıllar ve Gök Cisimleri	33
Faal Akıl ve İnsan (Zihni)	35
Faal Akıl ve Madde	37
SONUÇ	39
EK - RİSALE Fİ MAHİYET AL- İŞK	40
BİBLİYOGRAFYA	46

Ö N S Ö Z

İbn-i Sina'da Tanrı ve Kainat ilişkisini incelediğimiz bu araştırmamızda, bu ilişkiyi daha çok ontoloji ve kozmolojiyi temel olarak ifade etmeye çalıştık. Bu bağlamda, ontoloji kısmında İbn-i Sina'nın varlık anlayışını, mahiyet-varlık ayrımını ve zorunlu ile olurlu varlığı tahlil ettik. Kozmoloji kısmında ise, südür nazariyesi çerçevesi içinde, akıllar ile göksel varlıklar ve faal akıl ile insan ve madde ilişkilerine değindik. Bunu yaparken sadece İbn-i Sina'nın görüşlerini ele alıp, O'na karşı yapılan tenkitlere - gerek doğuda ve gerekse batıda - değinmedik. Ancak çok önemli gördüğümüz hususlar hakkında dip notlar düşerek açıklamalar verdik.

Bu araştırmayı konu olarak seçmemize, İbn-i Sina'nın gerek İslam felsefesi gerekse Batı felsefesinde önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra, O'nun fikirlerinin, İslam düşüncesinde bıraktığı büyük iz sebep olmuştur.

II

Bu araştırma, İbn-i Sina felsefesini bir tanıma, ona bir giriş niteliğindedir. Yoksa O'nun düşüncelerini, genişçe tahlil ve yorumlama değildir. Bu, bizim şu andaki kapasitemizi ve imkanlarımızı tamamıyla aşar. Zira O'nun fikirleri bütüncül olarak ele alınması neticesinde genişçe yorumlanabilir.

Biz, yukarıda belirttiğimiz amaca kısmen de olsa ulaştıysak kendimizi bahtiyar telakki ediyoruz.

Hidayet Peker

G İ R İ Ő

Çağdaşları tarafından eř-Őeyh er-Reis veya Hüc-
cet'ül-Hak, öğrencileri tarafından sadece Őeyh ve bütün do-
đu dünyasında Tabibler Sultanı olarak adlandırılan (1) Ebu
Ali Hüseyin İbn-i Abdullah İbn-i Sina, Buhara yakınların-
da, Afşan (Efşene) da doğmuştur. Doğumu (m) 980 yılının
ağustos ayındadır. Babası Samanî yönetiminin önemli bir
görevlisi idi. Sadık ve yakın öğrencisi Cüzcani tarafından
yazılmış bulunan hayat hikayesi sayesinde, hayatının en
önemli ayrıntılarını öğrenmiş bulunuyoruz.

Küçüklüğünden itibaren olağanüstü bir gelişme gös-
teren İbn-i Sina, bütün ilimleri kapsayan, dilbilim ve ge-
ometriyi, fizik ve tıbbı, fıkıh ve kelamı içine alan bir
eğitim görmüştür (2). İbn-i Sina bu dönemine ait bilgileri

1-) Nasr, Seyyit Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Gi-
riş, sh: 205, İnsan yayınları, İstanbul, 1985, Çv: Nazife
Şişman (Nası'n bu eseri bundan itibaren "Giriş" olarak be-
lirtilecektir).

2-) Corbin, Henri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 169, İleti-
şim Yay. Çv: Hüseyin Hatemi; Fahri Macit, İslam Felsefe-
si Tarihi, sh: 105, İklim Yay. Çv: Kasım Turhan.

şöyle anlatıyor: "Ben beş-altı yaşlarında iken, babam tekrar Buhara'ya döndü, bizide birlikte götürdü. Burada ilk tahsilimi gördüm. On yaşına geldiğim zaman Kur'an-ı ezberlemiş ve bir çok bilgi edinmiştim. Birkaç sene sonra ayrı ayrı hocalardan hesap, fıkıh ve kelim okudum. Bu sırada Buhara'ya Abdullah Natili adında bir alim gelmişti. Babam bu zatı evimize davet etti; Ondan mantık ve felsefe öğrendim; son derslerde el-Micisti'ye kadar gelmiştim. O sırada tıp da tahsil ediyordum. Nazari bilgilerimi hastalar üzerinde müşahedelerle tamamliyordum. Geceleri ise okumakla ve yazmakla meşgul oldum. Daha sonraları metafizik ile uğraşmaya başladım. Bu meseleye dair Aristo'nun kitabını belki kırk defa okuduğum halde anlamamış ve yeise düşmüştüm. Bir gün mezatta bir kitap satılıyordu. Dellal, bu kitabı almamı tavsiye etti. Bu, Farabi'nin, bir türlü halledemediğim metafizik meselelerine dair bir kitabı idi. İşe yaramaz diyerek kitabı almak istemedim. Fakat, dellal, kitabın sahibinin paraya ihtiyacı olduğundan, ucuz alınabileceğini söyleyerek, ısrar etti. Kitabı aldım. Eve dönünce hemen okumaya başladım. O güne kadar bir türlü anlayamamış olduğum metafiziği tamamen kavradım. (3) İbn-i Sina'nın, metafiziki konuları kolayca çözmesine sebep olan eser, Farabi'nin "Aristo Metafiziğinin Maksatları" adlı kitabıdır. (4)

3-) Ülken, Hilmi Ziya, İslam Ansiklopedisi, İbn-i Sina maddesi, c: 5, sh: 807, 808, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

4-) Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 106.

Filozofumuz on sekiz yaşında iken, hemen devrinin bütün ilimlerini elde etti, ancak bunlarda derinleşmesi gerekiyordu. Babasının ölümünden sonra Horasan'da seyahate çıktı. Önce Cürcan'da, Hazar Denizi'nin güneydoğusunda konakladı. Burada hükümler olan Muhammed Şirâzi'nin dostluğunu kazandı ve aynı yerde ünlü eseri "Kanun"u yazmaya koyuldu. Daha sonra İran'ın batısındaki Hemedan'a geldi. Ve Hemedan hükümdarı Şemsüddeve'nin teklifiyle vezir oldu. Ancak askerlerle geçinemedi ve görevinden ayrıldı. Fakat hasta olan hükümdarı iyileştirmesi sonucu hükümdarın ricasıyla tekrar vezir oldu. Bu sırada öğrencileriyle birlikte ezici bir çalışma sürecini sürdürüyordu. Geceleri geç saatlere kadar en ince metafiziki meseleler tahlil ediliyor ve notlar tutuluyordu.

Hükümdarın ölümü üzerine İbn-i Sina, İsfahan hükümdarı ile gizli olarak yazıştı. Ve bu gizli yazışma anlaşarak hapse girdi. Hapiste iken ilk mistik hikayesi olan Hayy İbn Yekzan'ı yazdı. Daha sonra hapisten kaçtı. Ve İsfehana gitti. Orada da öğrencileriyle birlikte çalışmalarını sürdürdü. 1030 yılında Gazneli hükümdarı Mesut, İsfahan'ı ele geçirdi ve bu sırada İbn-i Sina'nın eşyasıda yağma edildi. Böylece yirmi cildde yirmisekizbin sorunun cevabını ve filozofların eserlerinde karşılaşılan güçlüklerle ilişkin İbn-i Sina'nın görüşlerini kapsayan muazzam ansiklopedisi "Kitab-ül İnsaf" kayboldu. Bu ansiklopedi, bu soruların cevapları ile birlikte İbn-i Sina'nın "Hikmet"ül Meşrikiyye" adı verilen kendine özgü felsefesini de yansıtıyor, karşılaşılan güçlüklerle bu felsefe açısından cevap veriliyordu. Bu

ansiklopediden yağmadan kurtulan veya İbn-i Sina tarafından sonra tekrar yazılmak suretiyle ancak bazı parçalar kalabilmiştir. Bunlar, Aristo'ya atfedilen "Thelogoie" kitabının bir bölümünün şerhi, "Metafizik'in Lambadası" adlı eserin şerhi, "De Anima"ya yazılan şerhler ve "Doğuluların Mantığı" adı altında tanınan defterlerdir.

İbn-i Sina, İsfahan hükümdarının, Hemedan'a yaptığı bir seferde onunla birlikte gitmiş, rahatsızlanmış ve 57 yaşında iken, 1037 yılında Hemedan yakınlarında vefat etmiştir. (5)

5) Corbin, Henri, İslam Felsefesi Tarihi, sh : 169, 170.

İbn-i Sina'nın milliyeti hakkında tam bir fikir birliği yoktur. Corbin, O'nun, İran asıllı olduğunu savunur. (Bkz, Corbin'in yukarıdaki eserinin 169. sahifesi) Buna karşılık, ünlü İbn-i Sina araştırmacı A.M. Goichon, İbn-i Sina'nın Türk asıllı olduğunu belirtmektedir (Bkz, A.M. Goichon, İbn-i Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, sh : 36 çv : (İsmail Yakıt) Ayrıca İbn-i Sina'nın Milliyeti için geniş bilgi için bkz, Günaltay, Şemseddin, İbn-i Sina, Milliyeti, Hayatı ve Kültürü, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn-i Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler, içinde, 1937, Terzioğlu, Aslan, Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir İbn-i Sina Portresi ile Yeni Bulunan Bazı Belgeler ve Son Araştırmalar Işığında İbn-i Sina'nın Türklüğü Meselesi, sh: 29, Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu (Bildiriler) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

Filozofumuzun eserleri hakkında, İbn-i Sina araştırmacıları tam bir fikir birliği içinde değildirler. Goichon, İbn-i Sina'nın 17'si tıbbıa ait olan 160 kûsûr eser yazdığını (6) belirtirken, Nasr, kısa risaleleri ve mektuplarıyla birlikte yazdıklarının yaklaşık olarak 250 kadarının günümüze kadar geldiğini (7) ifade etmektedir. Bununla beraber M. Yahya Mehdevi'nin, İbn-i Sina'nın eserleri hakkında ortaya koyduğu bibliyografya 242 başlık ihtiva eder. (8) Ayrıca Dominiken alim peder G ; C Anvetti, el yazma ve matbu olarak İbn-i Sina'nın eserlerinin 276 tanesini içine alan bir liste yapmıştır. (9) Türkiye'de ise 1956 yılında Osman Ergin tarafından bir "İbn-i Sina Bibliyografyası" mevcuttur. İbn-i Sina'nın eserleri Arapça olmakla beraber "Danışnâme-i Alâî" (Alaüddevle'ye İthaf Edilmiş Bilim Kitabı) gibi Farsça yazdığı eserlerde vardır. Biz burada İbn-i Sina'nın sadece felsefi eserleri üzerinde durmak istiyoruz. O'nun felsefi eserleri, meşşai felsefenin temel eserlerinden biri olan Şifa, Şifanın özeti Necat, Uyun-ul Hikme ve son olarak belkide en büyük eseri olan el-İşarat ve't Tenbîhat'dan oluşmaktadır. Ayrıca O, mantık,

6) Goichon, A.M, İbn-i Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, çv. İsmail Yakıt (Bu eser bundan sonra "İbn-i Sina Felsefesi" olarak belirtilecektir.)

7) Nasr, S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, sh : 34, insan yayınları, İstanbul, 1983, çv : Ali Ünal.

8) Corbin, Henri, İslam Felsefesi Tarihi, sh : 170

9) Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 106

psikoloji, kozmoloji ve metafizik üzerine çok sayıda risaleler yazmıştır. Bunlardan başka İbn-i Sina'nın Risale fi'l-Işk, İşarat'ın son üç bölümü olan Hayy İbn Yekzan, Risalet'ül-Tair ve Salaman ve Absal ile kaybolmuş bulunan daha büyük bir eserinin bir parçası durumundaki "Mantık-ül Meşrikiyyin" in en önemlisi olduğu "Doğu Felsefesiyle" ilgili "batınî" eserleride vardır. Felsefi ve bilimsel eserlerine ek olarak İbn-i Sina'nın, Arapça ve Farsça yazılmış şiirleride vardır. (10)

Ki bunların en önemlisi İbn-i Sina'nın eserleri içinde en çok şerhi yapılan "el-Kaside'tü-l'Ayniyye" adlı kasidesidir. Bütün bunlara ilave olarak, filozofumuzun Kur-an'ın çeşitli sürelerinin tefsirinden oluşan eserleri de vardır. (11)

Bizim bu araştırmamızın amacı, esasta, İbn-i Sina'da Tanrı-Kainat ilişkisini belirlemek olup, bunu nitel ve nicel olarak ifade etmeye gayret sarfettik. Daha doğrusu, bu ilişkiyi, ontoloji ve kozmoloji kavramlarının, İbn-i Sina'daki karşılığını vererek açıklamaya çalıştık. Bu perspektiften, O'nun ontolojisini, varlık, mahiyet-varlık ayrımı, zorunlu ve olurlu varlık kavramlarını tahlil ederek, kozmolojisini ise sûdur nazariyesini açıklayarak irdelemeye ve belirtmeye çalıştık. Bunu yaparken çoğunlukla ikinci elden Nasr, Atay, Corbin, Macit Fahri, Ülken, Goichon, Mübahat Küyel, İbrahim Medkour vd-bilgi aldık. Buna karşılık ulaşabil-

10) Nasr, S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, sh : 35

11) Daha geniş bilgi için bkz : Ergin, Osman, İbn-i Sina Bibliyografyası, İst. 1956.

diğimiz kadarıyla İbn-i Sina'nın eserlerine - Şifa, Necatbaşvurduk.

İbn-i Sina gerek ontolojisinde gerekse kozmolojisinde hep orjinal fikirlere sahiptir. Bir tarafa dini (İslam) diğer tarafa felsefeyi koyup, O'nu, bu ikisi arasında salt bir uzlaştırmacı gibi ele alıp değerlendirmek, O'na hakettiği değeri vermemektir. Çünkü, bir öğretiyi, hafife almak ve gözden düşürmek için veya itiraf edilemeyen bir dogmatizmin verdiği sıkıntıyı gizleyebilmek için çoğu kez bu kolay yola başvurulur. (12) Filozofumuzun asıl gayesi varlığın bütünü kavramak suretiyle hakikate ulaşmaktır. Her bilim adamı gibi O'da, kendi coğrafyasını etkileyen kültürlerden bilgi edinmiştir. Bu kültürlerden biri de hiç şüphesiz ki Yunan ve onun çeşitli şekillere bürünmüş bir bütünü olan Helenistik düşüncedir. İbn-i Sina bu düşünceden oldukça etkilenmiştir. Ancak bu düşünceyi ve bu düşünceyi temsil eden filozofları bir varış noktası olarak değil, bir hareket noktası olarak ele almıştır.

İslamı, kaba olarak inceleyen çoğu batılı düşünür, Yunan fikirlerine benzeyen herşeyde bir Yunan kaynağı aramak eğilimindedir. Bu eğilim, özellikle İbn-i Sina gibi Müslüman filozoflar ele alınırken ortaya çıkmaktadır. Ki bazen O'nun, İslam elbisesi içinde, Yunan felsefesini takip eden biri olduğu söylenir. (13) Eğer İbn-i Sina, Yunan felsefesini bir varış noktası olarak ele alsaydı, bu söylenti doğru olurdu. Fakat, bu böyle değildir.

12) Corbin, Henri, İslam Felsefesi Tarihi, sh : 156.

13) Nasr, S. Hüseyin, İslam'da Düşünce ve Hayat sh: 119.

İbn-i Sina'yı en çok tenkit eden Müslüman düşünürlerin başında hiç şüphesizki Gazali ve İbn-i Rüşd gelir. İbn-i Rüşd bilindiği gibi İbn-i Sina'yı, Aristo'yu anlamamakla suçlayarak, başka bir deyişle, Aristo'yu merkez alarak İbn-i Sina'yı, eleştirir. Gazali ise, bizce salt İslam adına değil sadece Eş'ari kelimeler ekolünün görüşleri doğrultusunda İbn-i Sina'yı tenkit eder. Oysa, Eş'ari akide salt İslamî akideyi temsil etmemektedir. Bu durumda, Gazali'nin eleştirileri salt İslam'ı değil sadece Eş'ari akideyi bağlar. Ayrıca Gazali'nin, filozofları en çok tenkit ettiği yön, onların, akli ulaşamayacağı noktalarda kullanmak istemeleridir. Ne gariptir ki aynı Gazali, aynı akli yine ulaşamayacağını önceden belirtmiş olduğu sahada kullanarak filozofları tenkit eder ve kendi görüşüyle çelişkiye düşer. (14)

İbn-i Sina, ontolojisinde sadece bir Vacib'ul Vü-cud'un bulunduğunu kanıtlamaya çalışır. Daha sonra, Tevhid (Birlik) kavramının egemen olduğu İslami idealle uygunluk içinde bunun eşsizliğini ve birliğini ispatlamaya uğraşır. O'nun kozmolojisinin amacı ise, fenomenel alemi naturalist ve nicel bir planda ele alıp değerlendirmek olmayıp, fe-

14) Bu konu için bkz. Gazali, Ebu Hamid, Tehafüt'el Felasife (Filozofların Tutarsızlığı) çv. Bekir Karlıağa, Küyel Mübahat, Üç Tehafüt Açısından Din Felsefe Münasebeti.

fenomenel alemden yola çıkarak, onun gerisinde yatan gerçeği keşfetmektir. İbn-i Sina'nın, gerek ontolojisinde gerekse kozmolojisinde dayandığı nokta, iki ayrı gerçeklik düzeyinin olamayacağıdır. İbn-i Sina'yı bu noktaya ulaştıran şey İslamî akıldır. Zira rasyonalizm, beşer idrakini aşan her şeyi reddeder. (15) O'nun düşünceleri bu açıdan ele alınıp değerlendirilirse bir anlam kazanabilir.

15) Meriç, Cemil, Işık Doğudan Gelir, sh : 78, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983.

A. İBNİ SİNA'DA VARLIK

İbn-i Sina'nın varlık felsefesi, merkezine metafizik açılım ve açıklamaları alan dahası metafizik orijini temel hareket noktası olarak kabul eden bir felsefedir. (1) O'nun metafiziği özellikle ontolojiyle ilgili olup, metafiziksel düşüncelerinde, merkezi bir yer tutan varlık ve varlığa ait özellikler derin bir incelemeye tabi tutulur. (2) O, bu yüzden Ortaçağ İslam ve Hristiyan dünyasının en büyük skolastiği olarak tanınmıştır. (3) İbn-i Sina'nın felsefi düşüncelerini temellendirdiği üç büyük eseri - Şifa - Necat - el İşaret ve - t' Tenbihat - formal olarak göz önüne alınırsa, varlığa ait olan tüm özelliklerin en ince detaylarına kadar irdelendiği anlaşılmış olur. Vücut ve şey bütün bilgilerimizin dayandığı ilk mefhumlar (4) olması nedeniyle, ele alınan her problemde konu edilerek açıklığa kavuşturulma çabası güdülmüştür. Filozofumuza göre varlık'ın altına yerleştirilecek başka bir temel, onu açıklayacak daha genel bir kavram yoktur.

1) Nasr, S. Hüseyin, İslam Kozmoloji öğretilerine Giriş, sh : 225, İnsan Yay. İst. 1985 Ç : Nazife Şişman.

2) Nasr, S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, sh : 36, İnsan Yay, İst. 1983 Ç : Ali Ünal.

3) A.g.e. İbn-i Sina bölümüyle ilgili 46. dip not.

4) Ülken, Hilmi Ziya, İslam Ansiklopedisi İbn-i Sina maddesi c.5, sh : 814, M.E.B. Yayınları.

Çünkü bu kavram, insan ruhunun ilk hamlede ve doğrudan doğruya (aklî-rasyonel-bir sezgi ile) kavradığı ilk ve en umûmî prensiptir. (5) Varlık sözü başka hiçbir sözün kavramının içine giremeyecek kadar geniş ve geneldir. (6) Mantık bakımından da herhangi bir sözün tanımında kullanılmaz, çünkü O (varlık), cins, tür, ve fasıl değildir. (7) O, cins, tür ve fasıl olmadığı gibi, kendisinin cinsi, türü ve faslı da yoktur. (8) Dolayısıyla kendisi de tarif edilemez.

İbn-i Sina, varlık sözünün zihinde nasıl açık bir kavram taşıdığını ve zihnin onu nasıl kavradığını varlık sezgisi yoluyla izah etmiştir. "İnsan'ın kolu, başı, gövdesi, bacakları dediğimizde bir izafet yapmış oluyoruz. Muzaaf ile Muzafun İleyh birbirinden ayrılabilir. Burada insana kol takılmıştır ; eğer kol yok farzedilirse insan gene insandır. Aynı şekilde diğer uzuvlar (baş, gövde, ayaklar) insandan ayrılacak olsa insan gene insandır. Bir kimseye "Sen böyle bütün uzuvlarından yoksun olduğunu farzettiginde kendi varlığını duyar mısın?" denilse, o kimse, "evet, bu uzuvlarım olmasa gene varım" dır. İşte varlık sözü, insan zihninin sorgusuz, sualsiz kabul ettiği, hiç bir şeye muhtaç olmadan kavramını benimsediği bir sözdür". (9)

-
- 5) Olguner, Fahrettin, İbn-i Sina'nı Düşüncesinde Varoluş ve F.Razi'nin itirazları, sh : 333, Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu, içinde, Kültür Bakanlığı yay.
- 6) İbn-i Sina, Şifa İlahiyat, sh : 34
- 7) A.g.e. sh : 34
- 8) İbn-i Sina, Necat, sh : 220
- 9) Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn-i Sina'da Yaratma, sh: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1974.

İnsan zihninin rasyonel bir sezgi ile kavradığı ilk prensip olan varlık, İbn-i Sina'da, Mutlak Varlık, Zihnî varlık ve aynî varlık olmak üzere üçe ayrılır. (10)

1) **Mutlak Varlık** :Mutlak varlığa, mücerret (soyut) varlıkta denir. İnsanoğlunun farkında olduğu bir zihin içi birde zihin dışı varlık vardır. Bir şey ya zihnimizdedir veya zihnimizin dışındadır. Zihinde var olanın, dışarda varlığı gerekmez. Fakat dışarda var olan zihinde var olabilir. Demek ki insanın varlığı yerleştireceği, varlığı bağlayacağı zihin içi ve zihin dışı iki saha vardır. Bu her iki sahada bulunan varlıkların bir takım özellikleri bulunmaktadır. İşte mutlak ve soyut varlık bu iki sahadan hiç birine bağlı olduğu göz önünde tutulmayan varlık demektir. Çırılçıplak, soyulmuş, her şeyden, zihinden ve ondaki özelliklerden sıyrılmış, hiç bir şart ve kayda bağlı olmayan, tertemiz, arı varlık budur. Bu varlık ne ise odur ve varlığın ta kendisidir.

2) **Zihinde Varlık** : Zihnî varlıklar, kavramlar ve anlamlardır.

3) **Zihin Dışı Varlık** : (Dışarda, ayanda olan varlık) Zihin dışı varlık fertler, tek ve şahsiyet kazanmış, teayyün etmiş gerçek varlıklardır. (11)

10) A.g.e, sh: 11.

11) Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn-i Sinada Yaratma, sh: 11-12.

Demekki mutlak ve soyut varlık, zihin ve fenomenel alanın dışında, sadece varlık sözünün kendisine bakılarak anlaşılan anlamda kullanılan varlıktır. Zihnî varlık, fenomenel alanda var olmayan sadece zihinde anlamsal ve kavramsal olarak yer etmiş bulunan varlıktır. Zihnî varlık fenomenel alanda var olmayan sadece zihinde anlamsal ve kavramsal olarak yer etmiş bulunan varlıktır. Aynî varlık ise, fenomenel alanda var olan, ferdileşmiş, duyumlayabileceğimiz ve algılayabileceğimiz, aynı zamanda zihinde de karşılığı olabilen varlıktır.

İbn-i Sina'nın felsefesinin altında yatan belli başlı iki ayırım vardır : Birincisi mahiyet ile varlık (vücut), ikincisi ise zorunlu (vacip), olabilir (mümkün) ve olamaz (mümtenî) varlıklar arasındaki üçlü ayırmadır. (12) Biz burada daha çok zorunlu (Vacip) ve olurlu (mümkün) varlıklar üzerinde duracağız. Ancak zorunlu ve olurlu varlık kavramına geçmeden önce bu iki kavramın tahlil edilmesine yardımcı olacak olan "mahiyet - varlık" ayırımının İbn-i Sina'da nasıl ele alındığını göreceğiz.

12) Nasr, S.Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, sh: 12. İnsan Yay. "İbn-i Sina'daki bu ayırım kendisini, Aristo'dan ayıran en önemli noktadır. Aristo'nun eserlerinde hiç bir zaman vazih ve kat'i olarak, böyle bir ayrılışın ifade edildiğini göremeyiz. "Ülken, Hilmi Ziya, İslam Ansiklopedisi, İbn-i Sina Maddesi C-5, sh: 816, Milli Eğitim Bakanlığı Yay.

1. MAHİYET - VARLIK AYRIMI

Felsefe tarihinde mahiyet-varlık ayrımı geniş olarak Farabi tarafından tartışılmış, ancak sistemli bir şekilde İbn-i Sina tarafından ele alınmıştır. Mahiyet ve varlığın ayrımı meselesi her ne kadar Aristo'ya kadar götürülmek istenmişse de, Aristo mesele hakkında sadece kısaca söz etmiş, buna karşılık ele alıp incelememiştir. (13) İslam Felsefesinde üzerinde genişçe durulan bu iki kavram, İslam Düşünce tarihinde de önemli ölçüde tartışılmış ve kendine geniş bir alan bulmuştur. Bu konuda, İslam düşüncesinde mevcut üç görüş vardır :

1- Ebu'l Hasan Eş'arî ve ona uyanlara göre her şeyin varlığı, mahiyetin aynıdır. Zorunlu ve mümkün varlıkta da böyledir.

2- Filozofların görüşü (Farabi, İbn-i Sina): Varlık, Vacib-ul Vücut'ta (Zorunlu Varlık) mahiyetinin, zatının aynıdır; mümkün varlıklarda (olurlu varlık) varlık, mahiyetten ayrıdır. Yani Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet aynıdır, mümkünlerde ayrıdır ve zata artık bir sıfattır.

13) Atay Hüseyin, İbn'i Sina'da Mahiyet-Varlık Ayrımı, sh: 139, Uluslararası İbn'i Sina Sempozyumu içinde.

3- Kelamcıların çoğuna göre varlık, hem Vacip'ul Vücut'ta hemde mümkün varlıklarda mahiyetten ayrıdır ve zata artık bir sıfattır. Ancak bu sıfat Vacip olan Allah'ta zattan ayrılmaz; ama mümkün olan varlıklarda zattan ayrılabilir. (14)

Biz burada ikinci şıkta belirtilen filozofların anladığı mahiyet-varlık ayrımını İbn-i Sina'nın açıklamalarıyla ortaya koyacağız.

Mantıkta o nedir ? Veya nedir o ? (Ma hüve) sorusunun cevabı mahiyettir. Bu soruya doğru cevap, mahiyet zikredilerek verilen cevaptır.(15) Mahiyet zihnî bir kavramdır. Her nesnenin bir mahiyeti vardır. Cins olma yönünden cinsin bir mahiyeti; tür olma yönünden türün bir mahiyeti, tikel olma yönünden tikelin bir mahiyeti vardır. (16) Aklık, karalık, renk, insanlık, mantıkça cins, tür, fasıl bunların kendileri olarak ne iseler o olmaları yönünden mahiyet sahibidirler. Mahiyetleri, hakikatleri ne ise o olduklarıdır. (17)

14) Atay Hüseyin, İbn-i Sina'da Mahiyet-Varlık Ayrımı, sh: 154 Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu içinde.

15) Atay Hüseyin,....Yaratma, sh:17.

16) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh: 249.

17) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh: 245.

Varlık bakımından, diğer bir deyişle felsefe açısından, dış dünyada fertleri teşkil eden, onlara varlık ve özellik veren, onları şahıslaştıran şeylerin bütünü oluşturmuş cüzlerin hepsine birden mahiyet denir. Ancak buradaki cüzler de bir şeyin yapısını teşkil edecektir.

Yani o cüz olmadığı zaman, o şey teşekkül etmemiş olacak türden olmalıdır. Mesela, insanın düşünür bir canlı olması mantıkça mahiyetini teşkil eder, ama dış dünyada böylece var olmaz. Bu mahiyet dış dünyada var olduğu zaman bir mahiyet olarak değil, bir hüviyet ve fert olarak vücut bulur. Ancak dış dünyada vücut bulurken, onu diğer varlıklardan ayıran ve kendisine bir ferdiyet bahşeden unsurların herbiri mahiyetinden bir cüz olup bir araya gelerek tek bir varlık teşkil ettikleri takdirde o şey var olur. (18) Filozofumuz nesnelere mahiyetlerinin üç şekilde ele alınabileceklerini söyler :

1- Nesnelere kendisine, mahiyetine bakarak, ki buna mutlak mahiyet diyelim. O, buna; zihne, dış dünyaya ve onlardaki özelliklere nisbet edilmeyen mahiyet, der. Bunun zihin ve zihin dışı bir niteliği yoktur.

2- Dış dünyada (ayan'da) mahiyet ki, bu zihnin dışında bulunmasından ötürü dış dünyadaki özelliklerle muttasıf olur. Şüphesiz bunların başında varlıkla ittisaf etmek gelir.

3- Zihinde bulunan mahiyet. Burada ise zihnin ge-

rektirdiği özelliklerle nitelenir. (19)

Mahiyet bu üç türlü anlamdan hangisi olursa olsun, biz ona mahiyet dedikçe, daima zihin işleminde kalacaktır. Burada, onun dış dünyada fert ve cüz'i bir varlıktan yoksun olması anlamını taşıyacaktır. Ve var olup olmadığı (dış dünyada) ayrıca söz konusu olacaktır. Mahiyet, mahiyet olarak düşünüldükten sonra, var olup olmadığının söz konusu edilmesi İbn-i Sina'nın felsefesinin başlangıç noktasını teşkil eder. Bu başlangıç, mahiyet ve varlık ayrımının ortaya konulmasıdır. Burada önemli olan mahiyetin varlıktan ayrı olduğunu açık ve seçik olarak kavrayabilmek ve tasarlayabilmektir. Fakat burada bir zorluk söz konusudur. O da şundan ileri gelmektedir. Klasik filozof ve mantıkçıların ifadesine göre bir şeye zihnen bir varlık vermedikçe onu kavramak ve anlamak imkansızdır. Bu esasa göre mahiyeti kavramak ve anlamak için, mutlaka ona zihinde de bir varlık vermek zorunluluğu vardır. Bu böyle ise mahiyeti varlıktan ayırmak ya imkansızdır veya manası nedir? Eğer mahiyeti tasarlarken, ona bir varlık verirken (zihinde de olsa) ve sonra tutup tekrar ona varlığı verecek olsak bir şeye iki defa varlık verilmiş olmayacak mı? Eğer ikinci defa varlık verilmiyor ise, bu nasıl anlaşılmalı olmalıdır? Bu itiraz mantık yönünden geçerli olabilir. Zaten mantık zihni kavram ve anlamları konu edinir.

18) Atay, Hüseyin, İbn-i Sina'da Mahiyet-Varlık Ayrımı, sh: 148, U.İ.S.S. içinde.

19) Atay, Hüseyin,Yaratma, sh: 17

Onlara bir varlık vermek zorundadır. Ancak felsefi anlamda ve ontoloji (varlık) bakımından varlık sözkonusu olduğu için bunun dış dünyada müşahhas bir obje olarak varlık olması ayrı bir şeydir. Varlık denince bu dış dünyadaki varlık anlaşılır. Buna fert (individual), cüz'i, müşahhas varlık, obje demek suretiyle, mantığın konusu olan zihni varlıklardan ayrılır. Mantıkça varlık daima genel olup, fert olarak ifade edilmez ve bulunmaz. Metafizik dış dünyadaki varlıkların felsefesini yapar. İnsanın yanılma ihtimali olan husus, dış dünyadaki fertlerden bahsederken zihni anlam ve kavramları kullanmak zorunda kalmış olmasıdır. Fertleri anlatırken sanki mantıkî varlıklardan bahsetmiş oluyoruz. Zihin içi ve dışı varlıkları ayırmayı başardığımız zaman, bu daha da açıklığa kavuşacaktır. Dış dünyadaki varlıklardan bahsederken zihin bir vasıta ve alettir. Asıl konu somut ve zihin dışında fertleşen varlıktır. İşte bu dış dünyada yani fenomenel alemde, zihinde var olduğu kabul edilen mahiyet gerçekleşemez ve var olamaz. Mahiyet bu anlamda varlıktan ayrıdır. (20) İbn-i Sina'ya göre mahiyeti varlıktan ayrı olarak ele almamız iki sahada mümkün olmaktadır. Biri mutlaklık, yani zihin ve dış dünya söz konusu olmadan, mahiyeti kendine göre düşündüğümüz sahadır. İkincisi de zihin içi varlığıdır. Burada da mahiyetin, dış dünyada (ayan) varlığı hesaba katılmadan, mahiyet, mahiyet olarak varlıktan ayrı bir biçimde düşünülebilir. Dış dünyadaki varlıklara, yani zihin dışı varlıklara gelince, bunlarda mahiyeti varlıktan ayırmaya imkan yoktur.

 20) Atay, hüseyin, İbn-i Sina'da Mahiyet-Varlık Ayrımı,
 sh: 150-151 U.İ.S.S. içinde.

Onun mahiyeti varlığının aynıdır. (21) Fenomenel alanda nesnelere mahiyeti ve varlığı aynı olunca, burada mahiyet ve varlığın birleşmesi nasıl olmaktadır? İbn-i Sina bu konuya "araz-ı lazım" kavramıyla açıklık getirir. (22) "Araz-ı lazım" bir mantık terimi olmasına rağmen, onu metafizikte ilk defa felsefi anlamda kullanan İbn-i Sina'dır. Araz, "arz" dan isim olabileceği gibi, mastar da olur. Kelimenin asıl manası arz etmek, sunmak, ortaya çıkarmak, zûhur etmek, hadise, olay, âniden ortaya çıkmak, oluvermektir. Lazım kelimesi ise "lüzum" kelimesinden türemiştir. Ayrılmayan gerekli, mutlaka bulunması ve beraberliği zorunlu olan demektir. İbn-i Sina, burada varlığı, mahiyetin araz-ı lazımı olarak ele alır. Araz da, ortaya çıkmak, meydana gelmek, âniden görünmek anlamında kullanılmış olduğuna göre mahiyetin varlıkla birleşmesi, onun var olması, ortaya çıkması ve meydana gelmesi demek olur. Bundan dolayı mahiyet varlıkla birleşmeden önce var değildir. Varlığın, mahiyetle ilişkisi, varlığın araz-ı lazım olmasıyla anlatılmaktadır. Buradaki araz, cevherin karşıtı olan araz değildir. Lüzum (lazım) un manası da varlığın mahiyetten ayrılmayacağını, ayrıldığı takdirde (mahiyetin) var olmaktan çıkacağını

 21) Atay, Hüseyin, İbn-i Sina'da Mahiyet-Varlık Ayrımı,
 sh: 151, U.İ.S.S. içinde.

22) A.g.e, sh. 151.

ifade eder. (23) Ayrıca "luzum" sözünün manası varlığa tabî kılmaktır. Tabî, olan ancak var olana tabî olur. Eğer varlık, mahiyete tabî ise ve mahiyete mahiyetin kendisinden dolayı gerekli ise, varlık var olmasında bir varlığa tabî olmuş olur. Var olmasında bir varlığa tabî olan bir şeyin tabî olduğu şey, gerçekten kendisinden önce bulunur. Buna göre mahiyet gerçekten (bizatihi) var olmadan önce var olmuş olur ki bu saçmadır. O halde varlık, mahiyete bir sebepten dolayı arız olmuştur. (24)

Kısaca İbn-i Sina, mahiyeti varlıktan ayırmıştır. Ve varlık, mahiyete dışardan, bir nedenden gelmiştir. Bu "neden" zorunlu olmak durumundadır. Eğer zorunlu olmazsa teselsüle meydan verilmiş olur. Zorunlu olan bu neden de mahiyet söz konusu olamaz. O salt varlık olmak durumundadır. Bu durumda filozofumuz mahiyet ve varlık münasebetinden yola çıkarak iki türlü varlık anlayışını ortaya koymuştur. Biri mahiyeti varlığından ayrılan ve ayrı olarak düşünülebilen varlık; diğeri mahiyeti olmayan varlık. İllada mahiyet sözünün kullanılması isteniyorsa, o zaman buna mahiyeti varlığının aynı olan varlık, mahiyeti ile varlığını hiç bir suretle ayrı düşünmeye imkan olmayan varlık. Mahiyeti varlığından ayrı olan sebeplidir, varlığının sebebi vardır.

23) Atay, Hüseyin, İbn-i Sina'da Mahiyet-Varlık Ayrımı, sh: 152, U.İ.S.S. içinde. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, İbn-i Sina, sh: 105, İslam Düşüncesi Tarihi, içinde, İnsan Yay. İst. 1990.

24) İbn-i Sina, Şifa, İlâhiyat, sh: 347.

Çünkü o, mahiyetine varlığı katacak başka birine muhtaçtır. Böyle varlıklara olurlu (mümkün) varlık denir. Diğer mahiyeti değil, sadece ve sırf varlık olduğu için sebebe ihtiyacı olmayan varlıktır. Bunun varlığı kendisidir, kendisi varlığıdır. Ve bundan dolayı zorunlu varlıktır. (25) Mahiyet-Varlık ayrımını böylece belirttikten sonra, İbn-i Sina'da Zorunlu ve olurlu varlığın ne olduğunu açıklayalım.



25) Atay, Hüseyin,Yaratma, sh: 22.

2. ZORUNLU VARLIK

İbn-i Sina, mahiyet- varlık ayırımından yola çıkarak iki türlü varlık anlayışını ortaya koymuştur. Biri mahiyeti varlığından ayrı olan şebepi varlık ki buna olurlu diyoruz. Diğer varlığı sadece kendisi olan Zorunlu Varlık. Ona göre Zorunlu varlık sırf mutlak ve soyut varlıktır. (26) O, mutlak varlık olunca mahiyeti söz konusu olamaz. Filozofumuz Zorunlu Varlığın mahiyetsiz oluşunu şöyle temellendirir. Eğer Mutlak Varlığın mahiyeti varlığından ayrı olarak düşünülürse bu durumda varlık, mahiyete ya arız olur veya mahiyetine varlık verecek bir sebebe ihtiyaç duyar. İkinci şık teselsüle meydan vereceğinden dolayı imkansızdır. Bu durumda varlığın mahiyete arız olması kalıyor ki, bu söz konusu olamaz çünkü mahiyetin varlıktan önce varolması gerekir ki bu da saçmadır. (27) Bu durumda O, salt varlıktır ve O'nun hakikati kendi varlığıdır. Sebebi olmadığı gibi her yönden vaciptir (Zorunludur). Basittir, unsurları yoktur. Bundan dolayı tarif de edilemez. Eşi ve benzeri olmadığı gibi gerçekliğinde de ortağı düşünülemez. Zorunlu, varlığındaki gerçeği hiç bir zaman bir başkasıyla paylaşmaz, bu açıdan değişen ve çoğalan gibi nitelikler O'nun varlığında bulunmaz.

26) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh: 347

27) A.g.e. sh: 346

Bütün varlıkların üstünde olmasından dolayı özünün cinsi, türü ve şekli yoktur. (28) Vacip-ul Vücut bizatîhî saf hayır (iyilik) ve saf kemal (mükemmellik)tir. Kendisini daha kâmil ve daha iyi yapacak bir şeye ihtiyacı da yoktur. (29) O'nda düşüncenin objesi, sujesi ve düşünme fiili yahut aklın objesi, fiili ve cevheri aynı andadır. (30) Kısa ca O, bizatîhî akıl, akleden ve akledilendir. (31) Bunun yanında Zorunlu Varlık güzelliğın ve mükemmelliğın gayesidir. (32). Ve bizatîhî haktır, gerçektir. (33) İbn-i Sina'ya göre Yüce Varlığın başlıca alameti zorunluluktur, fakat, bu, O'nun tek ayırıcı vasfı değildir. O'nun ikinci büyük vasfı Mutlak Birliğidir. Bu birlik., mahiyet ve varlığın terkihi dahil her türlü terkip tarzının dışındadır.(34) İlk var (Tanrı) varlığının zorunlu olması bakımından da birdir.

28) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh: 37,43, Ayrıca bkz.

A.M, Goichon, İbn-i Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa

sındaki Etkileri, sh: 46, Doğuş Yay, İst. 1986,

Ç: İsmail Yakıt.

29) İbn-i Sina, Necat, İlahiyat, sh: 265

30) Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 122, İklim Yay. İst. 1987 Ç. Kasım Turhan

31) İbn-i Sina, Necat, İlâhiyat, sh: 280

32) A.g.e. sh: 282

33) A.g.e. sh: 266

34) Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 121.

O'nun zorunluluğu bir türün (Nev'i) zorunluluğu değildir, çünkü türün altında fertler vardır. Halbuki ona eşit bir fert yoktur, türün altındakiler sayılır, O sayılmaya gelmez. Bunun için O, sayıca ikiden önce gelen bir anlamında da değildir. Zira buradaki bir türdeki birdir. (35)

Zorunlu Varlık'ta İlim

Vacib-ul Vücut sebepleri düşünür. Kendisinin sebep olmuş olduğu şeyide düşünür. Böylece her şeyi bilgisi içinde kucaklar. (36) "Ne gökte, ne yerde, O'ndan gizli kalan hiçbir şey yoktur." O, kendisinden sâdır olan, gök feleğinin üstün varlıklarını ve ay-altı alemin daha aşağı varlıklarını zatını bilmesiyle bilir. Bu bilme tarzı açıkça küllî olarak ifade edilir. (37) Başkası ve bütün bilinebilecekleri bilmekle, bilgisi şeyden şeye değişmez, bilinenin değişmesiyle, var ve yok olmasıyla bilgisinde bir değişiklik olmaz; Çünkü kendisi hem bilgi (ilim), hem bilgin (alim) ve hem de bilinen (malum) dir. Varlığının, bütün varlıkların kaynağı olduğunda bildiğinden, bilgisi değişmeyecek şekilde eşya-

35) Atay, Hüseyin, ... Yaratma, sh: 49.

36) İbrahim Medkour, Şifa'nın Metafizigine Giriş, sh: 422, İbn-i Sina Doğumunun 1000. Yılına Armağan, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 1980 çv: Mübahat Küeyl.

37) Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 122.

bilir; bilinenler (malûmat) O'nun ilmine tabîdir. O'nun ilmi bilinenlere tabî değildir ki, onların değişmesiyle, bilgisi değişmiş olsun. O, var olanları bildiği gibi, var olacakları da bilir. Olurlu (mümkün) varlığın, varlık ve yokluk yönleri birbirine eşittir. Bu bize göredir. Fakat Zorunlu Varlığa göre, iki yönden biri kendisince bilinmemtedir. (38) Mümkün varlık bu iki yönden (varlık ve yokluk) sadece birine sahip olacağına göre, bu hususun Zorunlu Varlığın ezeli bilgisinde var olması, O'nun bilgisinde bir değişikliğe sebebiyet vermeyeceği gibi, ayrıca bu durum Zorunlu Varlık cüz'ileri bilemez anlamına da gelmez, tersine, cüz'ileri ezeli bir ilimle külli olarak kavrar anlamındadır.

Zorunlu Varlık'ta İrade

İbn-i Sina, Vacib-ul Vücut'un ilimi ile iradesini bir tutar. O'nun iradesi ne zat bakımından nede anlam bakımından ilminden başka bir şeydir. O'nun ilmi iradesinin aynıdır. (39) İbn-i Sina, insani anlamda bir iradeyi Allah'a yüklemeye karşı çıkar. İnsani anlamda irade, Zorunlu Varlık'ta değişmeyi gerektirir. Bu, O'nun için düşünülemez. Ayrıca irade (yada murad) ihtiyaç sahipleri için geçerlidir. Oysa Allah ihtiyaç sahibi değildir. (40) İrade, südurun aynıdır. Bu anlamda irade bahşetme, varlık vermedir. Zorunlu Varlığa mürîd demenin anlamı bütün iyiliklerin düzenin ilkesi olmasıdır. (41) Çünkü her şeyin kaynağının kendisi olduğu-

38) Atay Hüseyin, ... Yaratma, sh: 52

39) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh: 367

40) Atay Hüseyin, ... Yaratma, sh: 57

41) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh:367- 368

nu ve vermenin iyilik olduğunu bilir; bundan da memnundur. O'nun iradeli olması kendisinden meydana gelen varlıkların düzenli ve tam bir surette olmasını bilmesi demektir. (42) Sonuç olarak kendi varlığıyla kaim ve zorunlu olan Tanrı , mutlak tektir. Ve cüz'ileri külli bir biçimde kavrar. Ayrıca onun ilmi ile iradesi aynıdır.

42) Atay, Hüseyin, ... Yaratma, sh: 58

3. OLURLU VARLIK

Olurlu Varlığın Tanımı

Mahiyeti ve varlığı ayrı olarak düşünülebilen varlık, olurlu (mümkün) varlıktır. Başka bir deyişle, bir şeyin mahiyeti varlığını gerektirmiyorsa bu şey, olurludur; var olmasında ve yok olmasında hiç bir zaman zorunluluk söz konusu değildir. Olurlu varlık, var olma ve yok olma ya eşit uzaklıkta olup, bu iki yönden birini tercihe elverişli olamaz. (43) Bu anlamda var veya yok olması çelişkiyi gerektirmez, onun varlığı veya yokluğu düşünülebilir. Olurlunun varlığı ve yokluğu kendi anlamında eşit olduğuna göre, yani varlığı mahiyetinin bir gereği olmadığına göre, ona varlığı veren nedir? O, kendisine varlık verecek birisine muhtaçtır. Yoksa var olamazdı, zira yokluğu düşünülebilenin kendini var etmesi nazari (teorik) akla göre çelişir. Dayanacağı sebeplerde amelî (pratik) akla göre sonsuza

43) İbn-i Sina, Şifa, İlâhiyat, sh: 37

gidemez. Olurlu varlığın dayanacağı ve kendisi hakkında ileri sürülen itirazların yapılamıyacağı bir varlık, her iki akla (nazarî ve amalî) göre zorunludur. İşte o Zorunlu Varlık'tır. İbn-i Sina böylece olurlu varlığın dayanağını göstermekle kalmayıp, onun sınırını da çizmiş oluyor. (44)

Olurlu Varlığın Kâinatla İlgisi

Olurlunun tanımı ve sınırı böylece belirtildikten sonra, olurlunun karşılığının İbn-i Sina'da kâinat olduğunu görürüz. O, bunu müşahedelerine dayanarak ortaya koyar. Şöyleki: Görülen varlıkların oluşmaları ve dağılmaları (kevn ve fesad) olurlu olduklarından dolayıdır. Eğer bu varlıklar, olursuz (mümteni) olsalardı, hiç bir surette var olmamaları, eğer zorunlu olsalardı hiç değişmemeleri, ezelden beri aynı şekilde var olmaları gerekirdi; madem ki değişiyorlar, demekki olurludurlar. (45) Böylece kâinat olurludur. Ancak olurlunun, kâinatla ilgisine gelince İbn-i Sina bu noktada iki çeşit olurlu anlayışını ortaya koyar. Ona göre olurlu ezeli ve oluşumlu olarak ikiye ayrılır. Ezeli olurlu, varlığını Zorunlu'dan alan ancak, varlığının öncesi olmayan şeydir. (46) İbn-i Sina buna, özüne göre

44) Atay, Hüseyin, ... Yaratma, sh: 33

45) A.g.e. sh: 41

46) A.g.e. sh: 42

olurlu (mümkün bizatîhî), başkasıyla zorunlu (Vacib-bi'gayrî-hî) der. (47) Bu varlıklar akıllardan ve meleklerden oluşan basit cevherlerdir. (48) Oluşumlu olurlu ise, varlığının öncesi olan şeydir, onun varlığının öncesinde olurluluğu vardır. (49) İbn-i Sina bunada sadece özüne göre olurlu (mümkün bizatîhî) der. (50) Oluşumlu olurlu dünyevi bölgenin var olan ve yok olan (kevn ve fesad) varlıklarıdır. (51) Bu durumda kendi özünü göre olurlu başkasıyla zorunlu olan varlık her yönüyle ezeli, oluşumlu olanın ise sadece olurluluğu ezeli, buna karşılık varlığı sonradan olmuş olmaktadır.

Böylece İbn-i Sina'da Zorunlu ve olurlu varlığı tahlil ettikten sonra, bu iki varlığın ilişkisine (Tanrı-Kâinat İlişkisi) daha doğrusu olurlu varlığın, varlığını, Zorunlu-Varlık'tan nasıl aldığına geleceğiz.

İbn-i Sina'nın buraya kadar incelediğimiz görüşleri ontolojisini kapsamaktadır. Bundan sonra O'nun kozmolojisini inceleyeceğiz. Filozofumuz bu hususu "Südur Nazariyesiy-le izah etmiştir.

47) İbn-i Sina, Necat, sh: 224

48) Nasr, S. hüseyin, ... Giriş, sh: 226

49) Atay, Hüseyin, ... Yaratma, sh: 42

50) İbn-i Sina, Necat, sh: 224

51) Nasr, S. Hüseyin, ... sh: 226

B. SÜDUR NAZARİYESİ

İbn-i Sina'nın, sûdur nazariyesine, "sûdur" (feyz) kelimesinin anlamını vererek girelim. İslam yeni platonculuk sisteminde çok kullanılan bu kelime, alemin, tedrici, fakat devamlı bir surette nüzûl tarzı ile başka bir mevcudu meydana getirmek hassasına mâlik olarak tekamülüne ve bunun ilâhi nazar altında devamına itlak olunur. Bu mevzuda filozoflar esasen Kur'an ve Hadis'te geçen tabirleri (halk, İbda' v.b.) manalarını te'vil ederek kullanılırlarsa da yeni platoncuların tabirleri üzerine kurulmuş olan bir dil kullanmayı gerekli görürler ve bu dilin remzî bir tefsire muhtaç olduğunada kail bulunurlar. (52) İbn-i Sina, ontolojisinde, Allah (Zorunlu Varlık) ile kainat (Olurlu Varlık) arasındaki temel ontolojik farklılığı göz önüne serer ve Allah'ın diğer yaratıklara nazaran üstünlüğünü vurgular. (53)

52) T.J. De Boer, İslam Ansiklopedisi, Feyz Maddesi, c.4, sh: 589,590 M.E.B. Yayınları

53) Nasr, S.Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, sh: 40,....Giriş, sh: 229.

Filozofumuz kozmogoni ve kozmolojisinde (Evrenbilim ve yaratılış bilimi) çoğun tüm çokluğuna göre, aşkın olan Bir'den nasıl ortaya çıktığını göstermeye girişir. (54) Bu perspektifte evren, güneş ışınları, Allah ise güneşin kendisi ile karşılaştırılır. Güneş ışınları güneşin kendisi değildir; fakat onlar güneşten başka bir şeyde değildir. Bu bakış açısı, yaratıcı ile yaratılanlar arasında mutlak bir ayırım yapan tektanrıci geleneğin, zahirî yönüne yabancıdır. O halde, kaynaklanma veya feyz, İslam'da ancak dinin batinî yönüyle birleşebilir ve o zaman bir anlam taşır. İbn-i Arabî ve daha sonraki sûfilerin "Vaahdet-el Vûcut" doktrinini, ne evrenin Tanrı, ne de Tanrı'nın evren olduğunu iddia etmez. Sûfiler, İbn-i Sina ile şu noktada hemfikirler: Birbirinden bağımsız iki gerçeklik düzeni olamaz, bu nedenle, evrenin varlığı, Tanrı'dan başka bir şey olamaz. İbn-i Sina'nın benimsediği plotinus'cu kozmogoni de aynı şekilde, Tanrı'nın mutlak yüceliğini zedelemeksizin varlık hiyerarşisini Tanrı'dan kaynaklandırır. (55)

54) Nasr, S.Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, sh: 40

55) Nasr, S.Hüseyin,....Giriş, sh: 229

Yaratılış süreci veya tezahür, meleklerin fonksiyon ve önemleriyle yakından bağlantılıdır. Çünkü melekler yaratılış eyleminde birer aracı durumundadırlar. İbn-i Sina'nın felsefesinde evrenbilim (Kozmogoni), meleklerbilimiyle yakından ilgili olup, meleklerin hem evrenbilim hem ruhsal gerçekleşme ve bilginin kazanılmasında kurutuluşa götürücü fonksiyonları vardır. Meleksel hiyerarşinin plotinus'çu fakat imkan ve bağımlılıklarının ışığında, yorumlanan ard arda fişkırması planından hareketle İbn-i Sina, evrenin doğma sürecini, Bir'den veya Birlik'ten yalnızca bir meydana gelir ilkesi ve yaratılış "akletme" yoluyla gerçekleşir fikrinden yararlanarak tanımlamaya girişir. (56) Sûdur, "Tanrı vardı ve yarattı" değil, "Tanrı vardır ve yaratır" (57) ile "Bir'den ancak bir çıkar" (58) ilkelerine dayanır. Ezelde ve ihtiyarî olarak birdenbire meydana gelen bir olgu burada söz konusu olamaz, ancak burada ilâhi bir zaruret söz konusudur.

56) Nasr, S.Hüseyin,Giriş, sh: 229

57) İbrahim Medkour, Şifa'nın Metafizikine Giriş, sh: 425, U.İ.S.S. içinde

58) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh: 403

Hilkât, yaratılış eylemi, bizzat ilâhi düşüncenin kendine, özüne yönelik düşünmesinden ibarettir ve ilâhi zâtın ezelden kendisi hakkında haiz olduğu bu bilgi de ilk sûdur, ilk nous ve ilk akıldan başka bir şey değildir. Yaratıcı kudretin bu ilk yegane etkisi ilahi düşünce ile özdeşdir ve Tek'in çok'a dönüşmesini: "Bir'den ancak bir meydana gelir" ilkesine uygun bir şekilde sağlamaktadır. (59)

Akıllar ve Gök Cisimleri

İbn-i Sina'ya göre, Mutlak Bir olan Zorunlu Varlık'tan yine bir olan ilk akıl (el-Akl-ül Evvel) çıkar. İlk akıl tektir ancak varlığında ikilik vardır. Bu, tanrı'ya göre zorunlu (Vacib-bigayrihi) kendi özüne göre olurlu (Mümkün bizatihi) oluşundandır. (60) İlk aklın varlığındaki bu ikilik, kainatın çokluğunun başlangıcıdır. Bu akıldan itibaren varlıktaki çokluk süreci akıp gidecektir. Bu çokluk bir dizi muraakebe ve müşahede eylemi ile meydana gelmektedir. (61) Zatı ilahiyi idraki ile ikinci aklın meydana gelmesine, kendi zatını zorunlu ve olurlu olarak ayrı ayrı idrak ile de,

59) Corbin, Henri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 172, iletişim yayınları, İst. 1986, ç: Hüseyin Hatemi.

60) İbn-i Sina, Şifa, İlâhiyat, sh: 406, Nasr, S.H, Giriş, sh: 230, üç Müslüman Bilge, sh: 40-41.

61) Corbin, Henri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 172

feleğin nefis ve cisminin meydana gelmesine neden olur. Böylece ilk aklın üç bilgi şekline sahip olduğu söylenebilir:

- 1) Vacib-ül Vücut'un zatını bilmek,
- 2) Başka bir varlık sebebiyle, kendi zatını zorunlu olarak bilmek (Vacib-bi'l gayr),
- 3) Kendi zatını mümkün bir varlık olarak bilmek.(62)

İlk aklın böylece üç boyutlu bir bilgiye sahip olup, zorunlu varlığı düşünmesinden ikinci akıl, kendi özünü dolayısıyla zorunlu olarak düşünmesinden birinci göğün nefisini, ve kendi özünü olurlu olarak düşünmesinden de birinci göğün cismini meydana getirmesinden sonra, aynı idrak ve düşünmeyle ikinci akıl, zorunlu varlığı düşünmesiyle üçüncü akıl, dolaylı zorunluluğunu düşünmesiyle ikinci feleğin nefisini ve kendi özünü olurlu olarak düşünmesinden de ikinci feleğin cismini meydana getirir. Ve bu durum dünyevi bölgeyi yöneten onuncu akıl (Faal akıl, Hep Etkin Akıl) ve doku-

62) Nasr, S.Hüseyin,Giriş, sh: 230, Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 123, Atay, Hüseyin,Yaratma, sh: 110

zuncu feleğin oluşumuna kadar devam eder. (63) Bu akıllar maddeye ve mekana muhtaç olmayan, ayırık (Mufarık), hareketsiz ve soyut varlıklardır. (64)

Faal Akıl ve İnsan (Zihni)

Onuncu akıl (Faal Akıl), artık başka bir başlıbaşına akıl ve başka bir başlıbaşına ruh (nefs) meydana getirme gücüne sahip değildir. Onuncu akıldan itibaren sûdur ve zûhur, bir deyişle insan ruhunun çokluğunda dağılır, gölge boyutundanda ay-altı madde (arz) meydana gelir. Akıllı Faal (İntelligence agente, intelligence active) den ruhlarımız sudur eder. (65)

63) İbn-i Sina, Şifa, İlahiyat, sh: 406, 407, Atay, Hüseyin, ..Yaratma sh: 110-111, Nasr, S.H, ..Giriş, sh: 230, Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 123, İbrahim Medkour, Şifa'nın Metafizikine Giriş, sh: 424, U.İ.S.S. içinde.

İbn-i Sina'daki bu soyut akılların sayısını Hüseyin Atay 11 olarak verir. Buna karşılık Macit Fahri, Nasr, Corbin, Medkour akılların sayısının 10 olduğunu belirtirler. (Kırş. 63. nolu dipnottaki eserler) Ayrıca Aristo, bu akılların sayısını 55'e kadar çıkarmıştır. (63 nolu dipnottaki Medkourun makalesi). Bununla birlikte 10 sayısı, sayılar dairesinin tamamlayıcısı olması nedeniyle bütün anlaşılabilir hiyerarşiyi sembolize eder. (bkz. Nasr,Giriş, 12 bölüme ait 28 nolu dipnot, sh: 370)

64) Atay, Hüseyin,Yaratma, sh: 111

65) Corbin, Henri, İslam Felsefesi Tarihi, sh: 173

İbn-i Sina'ya göre insan ruhu, bilkuvve akıldır. Faal akıldan sûdur eden bilkuvve akıl-yine faal aklın yardımıyla-ya eşyayı veya kendisini veyahutta kendisinden sûdur ettiği faal akılı düşünür. Eşyayı düşünmesiyle bilfiil akıl durumuna geçer. Eşyayı düşünmesiyle bilfiil akıl durumuna geçen bi-l kuvve akıl yine bilfiil olarak kendisini ve faal akılı düşünür. Bu durumda bilkuvve akıl bir meleke kazanmış olur. O zaman bunun adı "meleke halinde akıl" olur. Akl-i bilmeleke bir veya birkaç kez "bilfiil akıl"a dönüşmüş ve artık bu dönüşmeye alışmış, bu dönüşmeyi yaşamış bir "Nefs-i İnsanî", daha doğrusu "Bilkuvve akıl"dır. Meleke halindeki akıl, mantık, tabiiyat, matematik, amelî felsefe ve nazarî felsefenin bir kısım konularını düşünebilir. Nefs-i İnsanî, bilkuvve akıl iken, faal aklın yardımıyla yine faal akılı düşünmüşse yani faal akılı düşünerek bilfiil akıl olmuşsa bu durumdaki akla "Müstefâd akıl" denir. Müsbtefâd akıl ruha ait olan konuları düşünebilir. Son olarakta faal akılı düşünülebilene ve aynı zamanda onunla ittisal edebilen aklın adı "Kudsî akıl"dır. Bu derece, akıl güçlerinin en yükseğidir.

Bu seviyede, faal akıldaki makûl sûretler bütünüyle akla akseder, yayılır. Bu aksetmenin, yayılmanın neticesinde elde edilen bilgi, kesin bilgidir (İlm-ül Yakîn). Akl-ı kudsinin en yüce mertebesinde, doruğunda "nübüvvetin" mümtaz makamı olan peygamberlik ruh hali vardır. Böylece nefis-i insaninin geçirebileceği hâl ve tavırlar, en alt basamaktan en üste doğru şöyle sıralanır: Akl-ı bilkuvve, akl-ı bilmeleke, akl-ı bilmüstefâd, Akl-ı bil-kudsi. Akl-ı faal ile ittisal insanın en son gayesidir. İbn-i Sina'nın tabiriyle "lezzet-i sermedî"dir. İttisalin anlamına gelince; o, bir "ittihad" (aynîyet, özdeşlik) değildir.

Bir "varış"tır. Aklın bürüneceği bir sûrettir. (66) (İbn-i Sina bu konuyu "aşkın mahiyetine dair" olan risalesinde genişçe incelendiğinden, adı geçen risalenin 7. kısmının tamamını Türkçe çevirisiyle araştırmamızın sonunda vermeyi uygun bulduk.)

Faal Akıl ve Madde

Onuncu akıl (Faal akıl), insan zihnini aydınlatıcı görevinin yanısıra, yeryüzü hayatını çevreleyen, değişim dünyası olan ay-altı alemde de birtakım fonksiyonlar üstlenir. Bu dünyaya yalnızca varoluş kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda maddeyle birleşerek bu yörenin varlıklarını meydana getiren tüm formları (sûret) çıkarır. (67) Burada madde, varlığın varoluş sebebi olmayıp, sadece varoluşu kabul eden bir hazır bulunuştur, alışa yatkın olmalıdır, o, kuvve halinde bir varolmadır, oysa sûret bir gerçekleşmedir, fiilen bir varoluştur. Var olma, her şeyden önce, maddenin, ona karşılık olan (uygun gelen) sûretle birleşmesidir. Var olmayış ise, onların (madde ve sûret) birbirlerinden ayrılmalarından ibarettir. Sûretler başsız ve sonsuz olarak hep etkin akıl (faal akıl) da bulunurlar. Faal akıl sûretleri verince onlar için varlığa geliş (kevn), sûretleri çekince varlıktan gidiş (fesad) söz konusu olur. (68)

66) Küyel, M., İbn Sina ve el-Akl el-Faäl, Armağan, s. 740

67) Nasr, S.Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, sh: 41

68) İbrahim Medkour, Şifanın Metafizigine Giriş, sh: 416, 417

Maddenin hazır bulunuşu, yani olabilecekleri şekle göre hazırlayan şey, semavi feleklerin çeşitli hareketleridir. (69)

Faal akıl varlığın gerçekleşmesi için, hazır bulunan maddeye form verirken, aynı formu bilinir olması için ruhada verir. Bu veriş aynı ama farklı hallerde gerçekleşir. (70) Buna ilaveten faal akıl bu sûretleri onlara (madde ve ruh), Tanrısal bilgeliğin gerektirdiği üzere geçirmektedir. (71)

69) Altıntaş, Hayrani, İbn-i Sina Metafizigi, sh: 108, Ank. 1985

70) Goichon, İbn-i Sina Felsefesi ..., sh: 56.

71) İbrahim Medkour, Şifa'nın Metafizigine Giriş, sh: 417.

S O N U Ç

İbn-i Sina'da Tanrı-Kainat ilişkisini, O'nun ontolojisi ve kozmolojisini temel alarak incelediğimiz bu araştırmamızda, filozofumuzun dayanak noktası iki ayrı gerçeklik düzeninin olamayacağıdır. Bununla beraber ne Tanrı kainat, ne de kainat Tanrı'dır, O, bunu zorunlu ve olurlu varlık kavramından yola çıkarak temellendirmeye çalışır. Tanrı zatı ile kaim, salt düşünce ve salt ilim aynı zamanda da mutlak olarak "bir" olan, zorunlu bir varlıktır. Kainat ise, kendi özüne göre olurlu, başkasına göre zorunlu olan göksel varlıklar ve sadece kendi özüne göre olurlu olan ay-altı varlıklarından oluşur.

İbn-i Sina'ya göre sûdur, İlahi zatın bir ışınması, bir tecellisidir. Olurlu varlık ancak ona dayanarak var olabilir. Bu var olma ise tecelliden başka bir şey değildir. Olurlu varlığın oluşumunda temel faktör, aşk ve sevgidir. Onlar, bu aşk ve sevgi sayesinde O'ndan kaynaklanırlar ve yine O'na dönerler.

İbn-i Sina, felsefesinde kesinlikle salt bir uzlaştırmacı değildir. O, felsefesinde rasyonalizmden irrasyonalizme geçerek, kendi orjinal felsefesini oluşturmuş denilebilir. Bu orjinal öğreti, İslam düşünce tarihinde daha sonra Suhreverdi (Maktul)'de ele alınmış ancak doktrinel bir tarzda İbn-i Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Kısaca O'nun bu işrakî düşüncesi daha sonraları Suhreverdi ve İbn-i Arabî düşüncesinde kendine bir yer bulunabilmiştir denilebilir.

RİSALE Fİ MAHİYAT AL-'İŞK

7. FASIL

Bu bölümde şunları ortaya koymak istiyoruz: Varlıkların teker teker her biri, Hayr-ı Mutlak'ı, yaratılıştan gelen bir sevgi ile severler. Hayr-ı Mutlak o varlıklara kendiliğinden tecellî eder. Oysa, o varlıkların Hayr-ı Mutlak'ın tecellîsini kabul etmeleri ve Hayr-ı Mutlak ve İttisâl etmeleri türlü türlü şekillerde vuku bulur. Her bir varlığın Hayr-ı Mutlak'a yaklaşmasındaki gaye, Hayr-ı Mutlak'ın tecellîsini kendi gerçek durumuna uygun olarak, yani, imkânın elverdiği en üst derecede, kabul etmektir. İşte bu da S filerin "ittihad" dedikleri şeydir. Her bir varlık Hayr-ı Mutlak'ın cevadından ileri gelen, Hayr-ı Mutlak'ın tecellîsine nail olmaya âşık bulunmaktadır. Eşyanın varlığı ise Hayr-ı Mutlak'ın tecellîsinden başka birşey değildir.

O halde diyoruz ki, varlıkların teker teker her birinde, kendi kemaline-onun bu kemali öyle bir mânâdır ki, bu kemalle, o varlıkta o varlığın hayrı hasıl olur-karşı yaratılıştan bir sevgi bulunca, bir şeye, o şey her nerede olursa olsun, o şey nasıl olursa olsun, hayrını kazandıran mânâsının ta kendisinin, bu şeyi, hayırdan istifâde eden tarafından sevilen birşey olarak kılması gerektiği açıklık kazanır. Bütün varlıklar arasında İllet-i Ülä'dan başka, bu duruma lâıyk olan başka bir şey daha yoktur. Demek ki İllet-i Ülä

her şey tarafından sevilendir. Şeylerin çoğunun bu durumu bilmele-ri kendilerinde yaratılıştan bulunan bir aşkın varlığına engel olmaz netekim, bu eşya kemâle erdiğinde, yaratılıştan gelen aşkın bâki kalmamasının de gerekmemesi gibi-Hayr-i Evvel hiçbir varlıktan kendini zâtı gereği örtüp saklamaz. O zâtı gereği tecellî eder. Eğer onun zâtı bütün varlıkların hepsine, zâtı gereği, örtülü olsaydı ve, o varlıkların hepsine, zâtı gereği tecellî etmeseydi, o, bilinmezdi ve ona erişilemezdi. Eğer bu (durum), zâtı gereği, başkası sebebiyle olsaydı, O, zâtı gereği, başkasının tesirini kabul etmek durumunda olurdu; bu da aykırıdır. Bilakis, O'nun zâtı, zâtı gereği, tecellî eder. O, ancak kimi zâtlarda tecellîyi kabul'deki eksiklikten dolayı örtü altında kalır. Aslında, ancak örtü altında bulunanlar için örtü vardır. Oysa örtü kusurdur, zayıflıktır, eksikliklidir.

Onun tecellî etmesi zâtının gerçekleşmesidir. Çünkü onun zâtında, zâtı gereği tecellî edip de bu zâttan başka olan bir şey bulunmaz. "Îlâhiyyûn" un açıklamış olduğu üzere, O'nun zâtı kerîmdir ve tecellî edendir. İşte bu yüzden, bazen Felâsife tecellîye "akıl bürüneceği bir sûret" demiştir. Tecellîyi kabul eden İlâhî Melektir, onun adı "Akl-ı Küllî" dir, bu akıl, kendi cevheri gereği, Hayr-ı Evvel'in tecellîsine erer. Durum tıpkı aynada tecellî eden kişinin o aynada ortaya çıkan sûretlerinin cevherinde olduğu gibidir. Yani, o kişi, bu sûretin cevherinin "misâl"idir. Bu mânâ, hemen "Akıl, hep Hayr-ı Evvel misâli üzere fiil yapar durur" dendiğinde hasıl olan mânâyâ gelir. Burada sakın, "Akıl, hep Hayr-ı Evvel'e benzeyen (fiil yapar durur)" deme ha! Çünkü şurasının doğruluğu tastamam zorunludur (Vâcibu'l-hakk)ki: Kendine yabancı bir sebepten etkilenen her münfail (edilgin), illetlerin o münfail içinde vâki kıldıkları bir "misâl" aracılığıyla münfail olur. Bunun aksine, infiali kabul

edenden dolayı münfail olan her münfail ise, ancak, kendisinde, kendiliğinden hasıl olmuş bir "misâl" aracılığıyla münfail olur. Bu, istikrâ' ile anlaşılır: Ateş harareti, herhangi bir cisimde kendi "misâl"ini koyarak bir fiil yapar, bu "suhûnet'tir. Keyfiyetlerle ilgili diğer kuvvetlerde de hal böyledir. Ama, "Nefs-i Nâtika" kendine benzeyen herhangi bir "Nefs-i Nâtika"da, ona, kendi misâlini koyarak-o misâl de "Suver-i Mâkûle"dir-fiil yapar. kılıncı, kendisinden münfail olana kendisinin kılıncı misâlini-o misâl de kılıncın şeklidir-koyarak keser. Bileği taşı, bıçağın iki tarafına, kendi misâlini-o misâl de cüzlerin düzgünlüğü ve kaygınlığıdır-koyarak keskinleştirir.

Biri çıkıp diyebilir ki: Güneş ısıtır ve yakıp karartır, ama, suhûnet ve karanlık hiç de onun misâli değildir. Biz bu soruna şöyle söyleyerek cevap verebiliriz: Biz, bir müessirden müteessir olan da meydana gelen her eserin, bu müessirin içinde olduğunu, bu yüzden de müessirin müteessir içinde bulunan bir misâl olduğunu söylemedik ki. Biz, müteessire yakın olan, müteessirde bulunan müessirin tesirinin "kendisinde ve kendiliğinden hasıl olmuş misâl" aracılığıyla olduğunu söyledik. Güneşte de durum böyledir. Güneş yakın münfailinde kendi güneş misâlini-o misâl de ziyâdır-ona koyarak, fiil yapar. Ziyâ onda hasıl olunca, suhûnet hasıl olur ve ondan münfail olan başka bir münfaili, ona da yine kendi misâlini-bu misâl de suhûnettir-koyarak ısıtır. o da, bu suhûnetin onda hasıl olmasıyla, ısınır ve kararır. Bu da istikrâ' ile varılmış bir sonuçtur. Bunun küllî burhân ile varılan bir sonuç olup olmadığını sormanın yeri burası değildir.

Tekrar konumuza dönelim ve diyelim ki: "Akl-ı Fa'âl, te-

celliyi, arada, bir mutavassıt olmadan, kendisinin, kendi zâtını ve kendi zâtından ileri gelen, ve kendisinde bulunan öteki mâkûlleri bilfiil ve subût yoluyla idrâk etmesiyle, kabul eder. Oysa, mâkûlleri, hissi ve muhayyileyi yardıma çağırmadan, "reviyyet" siz olarak tasavvur edenler, sonra gelen şeyleri önce gelen şeyler yardımıyla, mâkûlleri, illetleri yoluyla, aşağı şeyleri üstün şeylerle anlarlar. Sonra, İlâhî Nefisler, yine, arada bir mutavassut olmadan, Tecellî'ye nâil olurlar. Eğer bu bir mutavassut ile olursa, bu, "Akl-ı Fa'âl" in kuvveden fiile çıkarması, tasavvur etmek için kuvvet i'tâ etmesi, tasavvur edenin imsâk etmesi ve itmi'nan bulması şeklinde olur Tecellîye, sonra, Hayvanî Kuvvet, sonra, Nebatî Kuvvet nail olur. tecillîye nail olan her bir şey, Tecellîden nail olduğu şey ile, kendi gücü nisbetinde, Hayr-ı Mutlak'a benzemeye sevk edilir. Tabiî cisimlerin tabiî hareketleri, Hayr-ı Mutlak'a benzemektir-bazı hallerde, yani tabiî yerlerinde olmadıkları zaman, her ne kadar gâyelerinin maddelerinde (ki o da hakarettir) Hayr-ı Mutlak'a benzemezler ise de. Hayvanî ve nebatî cevherler böyledir, yani, onlar da kendilerine has olan hareketlerini gâyede Hayr-ı Mutlak'a benzemek için yaparlar; bu da, nevin bekası veya şahsın bekasıdır, kuvvet, kudret ve fayda gözetmesidir. Ama, bu şeyler, işin başında, birleşme ve yeme gibi, bu gâyelere benzemezler. İnsan nefisleri de böyledir. İnsan nefisleri aklî fiillerini ve hayırlı amellerini gâyelerine benzemek için yaparlar. Bu da, gâyelerin ve bu fiillerin akıllı ve adâletli olmasıdır. Her ne kadar ilim vesaire gibi bu gâyelerin mebdelerinde benzerlik göstermez iseler de, ilâhî Felek Nefisleri de hareketlerini ve fiillerini oluş ve yok oluşun, soy ve sopun devamı için yaparlar.

Hayvanî, Nebatî, Tabiî ve İnsanî kuvvetlerin biribirine

benzemelerinin sebebi, fiillerindeki gâyeler bakımındandır. Yoksa bu kuvvetlerin mebdeleri bakımından değildir. Çünkü onların mebdeleri bir takım sağlam istidatlarla ilgili hallerden ibarettir; oysa, Hayr-ı Mutlak kuvvetli istidat halleri karışımından beridedir.

Oysa onların gâyeleri, fiilî kemâllere varmaktır. İlet-i Ülä ise mutlak, fiilî, bir kemâl ile muttasıftır. Onların ancak gâyedeki kemâlleri bakımından İlet-i Ülä'ya benzemeleri caizdir, yoksa istidat bakımından onların birbirlerine benzemeleri mümtendir.

Felek nefislerine gelince: Onlar Hayr-ı Mutlak'a benzemeye zâtlarındaki sûretler sâyesinde, kuvve ile katışık olmayarak, ebedî bir nail oluşla nail olmuşlardır. Çünkü onlar Hayr-ı Mutlak'ı o sûretlerle belirler. onlar Hayr-ı Mutlak'tan ne taakkül ediyorlar ise işte ona ebedî olarak âşıktırlar, Hayr-ı Mutlak'ta neye âşık iseler işte ona ebedî olarak benzerler. İdrâk ve tasavvurların en iyisi ve güzeli olan Hayr-ı Mutlak'ı idrâk ve tasavvur etmeye olan düşkünlükleri, onları, neredeyse, Mâkûlleri içerisinde ondan başkasının zâtını tasavvur ve idrâk etmekten alıkor; ancak, Hayr-ı Mutlak hakkındaki gerçek bilgi öteki varlıkları bilmekle aynı şey demektir. Onlar, sanki Hayr-ı Mutlakı ilk maksatla, birincileyin, ötekileri ise ona tâbi olarak, ikincileyin, bilmekteymiş gibidirler. Eğer Hayr-ı Mutlak tecellî etmemiş olsaydı, ona nail olmak ta olmazdı. Ona nail olmak olmayınca, varlık da var olmazdı. O halde, eğer, Hayr-ı Mutlak'ın tecellîsi olmasaydı, varlık da var olmazdı. Demek ki, Hayr-ı Mutlak'ın tecellîsi her tür varlığın illeti olmaktadır. O halde, Hayr-ı Mutlak, kendi varlığıyla Mâkûller'inin varlıklarına âşık olmuş oluyor, demektir. O halde, Hayr-ı Mutlak kendi tecellî-

sine nail olmaya âşıktır. Efdal olanın mâşûku da efdal olanın fazîle-tinden dolayı, efdal olur. O halde onun tecellisine nail olmak bakımından, onun gerçek mâşûku, nail olma gerçekliğidir, ona tapan rûhların ona nail olmaları gerçekliğidir. İşte bunun için, o r hların Hayr-ı Mutlak'ın mâşûkları olduklarını söylemek caiz oluyor; ve, ahbârdan rivâyet olunan şu sözler ona râci oluyor: "Tanrı buyurdu ki, kul şöyle şöyle olunca bana âşık olur, ben de ona âşık olurum". Çünkü, hikmet, varlıkta fâzıl olanın ihmâlini hiçbir bakımdan câiz görmez-her ne kadar fâzıl olan bakımdan gâyede bulunuyor değil ise de-. Demek ki, Hayr-ı Mutlak, kendine âşık olunmasına, kendi hikmetinin gereği olarak, âşıktır-her ne kadar, bu, kemal derecesinde bir ulaşma olmasa da-. Demek ki Melik-i A'zâm, ona benzetmek isteyenlerden razı gelir, oysa şu ölümlü hükümdarlar kendilerine benzetmek isteyenlere karşı kızgınlık belirtileri gösterirler; çünkü, Melik-i A'zam'da benzenilmek istenen şeylere hiç bir son bulunmadığı halde, şu ölümlü hükümdarlarda benzenilmek istenen şeylerin sonuna, insan, hemence varıverir.

Biz de, buraya vardığımızda artık Risâleyi bitirelim. Hamd, ancak kendisine tam bir hamd ile hamd etme kuvvetini veren Tanrı'ya edilir. Salât Nebimize ve Tanrının bütün öteki Nebilerinedir, Tanrı bize yeter. O, ne güzel bir vekildir!"

(Ahmet Ateş neşri 1953, İst, ... Armağan, içinde, sh:744

BİBLİYOGRAFYA

ALTINTAŞ Hayrani, İbn-i Sina Metafiziği, Ankara Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Yay., Ank-1985

ATAY Hüseyin, Farabi ve İbn-i Sinada Yaratma. Ankara Üniver-
sitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., 1974

ATAY Hüseyin, İbn-i Sinada Mahiyet-Varlık Ayrımı, Uluslararası
İbn-i Sina Sempozyumu, Kültür Bakanlığı Yayın-
ları, 1984

CORBİN Henri, İslam Felsefesi Tarihi, İletişim Yay, İstanbul,
1986 (Çev.Hüseyin Hatemi)

ERGİN Osman, İbn-i Sina Bibliyografyası, T.T.Y. İst. 1956

FAHRİ Macit, İslam Felsefesi Tarihi, İklim Yay, İst. 1987
(Çev. Kasım Turhan)

FAZLURRAHMAN, İbn-i Sina, İslam Düşüncesi Tarihi İst. 1990
C.2, M.M. Şerif (Çev. Osman Bilen)

GAZALİ Ebu Hamid, Tehafüt'el-Felasife (Filozofların Tutarsız-
lığı), Çağrı Yay. İst. 1981 (Çev. Bekir Ba-
kırılığa)

GOICHON A.M., İbn-i Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Doğuş Yay. İst. 1986 (Çev. İsmail Yakıt)

GÜNALTAY Şemseddin, İbn-i Sina, Milliyeti, Hayatı ve Kültürü, Büyük Filozofu ve Tıp Üstadı İbn-i Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler, içinde T.T.K. yayınları, 1937.

İbn-i Sina, Şifa, Kahire

İbn-i Sina, Necat, Kahire

KÜYEL Mübahat Türker, İbn-i Sina ve El-Akl El Faal, İbn-i Sina Doğumunun Bininci Yılına Armağan, T.T.K., Ank. 1980.

KÜYEL Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti T.T.K., Ank. 1956.

MEDKOUR İbrahim, Şifanın Metafizigine Giriş İbn-i Sina Doğumunun Bininci Yılına Armağan, T.T.K. Yay. Ank. 1980

MERİÇ Cemil, Işık Doğudan Gelir, Pınar Yay. İst. 1983

NASR, Seyyid Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, İnsan Yay, İst. 1985 (Çev. Ali Ünal)

NASR, Seyyid Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş İnsan Yay. 1985 (Çev. Nazife Şişman)

- NASR, Seyyid Hüseyin,** İslamda Düşünce ve Hayat İnsan Yay,
İst. 1988 (Çev. Fatih Tatlılıoğlu)
- OLGUNER, Fahrettin,** İbn-i Sina'nın Düşüncesinde Varoluş ve F.
Râzinin İtirazları, Uluslararası İbn-i Sina
Sempozyumu, Kültür Bakanlığı veya Ank.
1984.
- TERZİOĞLU Aslan,** Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir İbn-i Sina
portresi ile Yeni Bulunan Bazı Belgeler ve
Son Araştırmalar Işığı Altında İbn-i Sina'nın
Türklüğü Meselesi, Uluslararası İbn-i Sina
Sempozyumu Kültür Bakanlığı Yay. Ankara,
1984.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya,** İbn-i Sina Maddesi İslam Ansiklopedisi C.5
M.E.B. Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya,** İslam Felsefesi, Selçuk Yayınları Ank.
1967.

Ö Z E T

İbn-i Sina'da Tanrı-Kainat ilişkisini, O'nun ontolojisi ve kozmolojisini temel alarak incelediğimiz bu araştırmamızda, filozofumuzun dayanak noktası iki ayrı gerçeklik düzeninin olamayacağıdır. Bununla beraber ne Tanrı kainat, ne de kainat Tanrı'dır. O, Bunu zorunlu ve olurlu varlık kavramından yola çıkarak temellendirir. Tanrı zati ile kaim, salt düşünce ve salt ilim aynı zamanda da mutlak olarak "bir" olan zorunlu bir varlıktır. Kainat ise, kendi özüne göre olurlu, başkasına göre zorunlu olan göksel varlıklar ve sadece kendi özüne göre olurlu olan ay-altı varlıklarından oluşur.

İbn-i Sina, evrenin doğma sürecini, Bir'den veya Birlik'ten yalnızca bir meydana gelir ilkesi ve yaratılış "akletme" yoluyla gerçekleşir fikrinden yararlanarak tanımlamaya girişir. Südür, "Tanrı vardı ve yarattı" değil, "Tanrı vardır ve yaratır" ile "Bir'den ancak bir çıkar" ilkelerine dayanır. Ezelde ve ihtiyarî olarak birden bire meydana gelen bir olgu burada söz konusu olamaz, ancak burada ilahi bir zaruret söz konusudur.

İbn-i Sina'ya göre südür ilahi zatın bir ışması, bir tecellisidir. Olurlu varlık ancak ona dayanarak var olabilir. Bu var olma ise tecelliden başka bir şey değildir. Olurlu varlığın oluşumunda temel faktör, aşk ve sevgidir. Onlar, bu aşk ve sevgi sayesinde O'ndan kaynaklanırlar ve yine O'a dönerler.