

Mevlüt UYANIK-Aygün AKYOL

İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi

Felsefi düşünüş biçimi denildiğinde kavram, metodoloji ve kuramdan oluşan bütüncül bir sistem akla gelir. İslam filozofları da Tanrı-evren ve insan ilişkisine dair kendi sistemlerini oluştururken öncelikle kavramlarını ve metodolojik yaklaşımlarını ortaya koymaktadırlar. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ merkezli çalışmaların bir araya getirilmesinin öncelikle amacı İslam felsefesinin teşekkül dönemini “Meşşai Gelenek” bağlamında anlamak, anlamlandırmak ve yeniden yorumlamaya katkı yapmaktır.

Bunun için insanlığın birikimini Ezeli Hikmet bağlamında kronolojik olarak incelerken tarihin belirli bir anında Hz. Muhammed’e (sav) gönderilen yol ve yöntemi merkeze alarak Tanrı’nın evreni nasıl ve niçin yarattığını talimî/müspet ve ilahiyat/felsefe disiplinleri bağlamında inceleyen hekim ve hâkim olan seçkin insanların sistematik soru ve sorunlar bağlamında müzakerelerini bir araya getirdik. Böylece İslam felsefesi çalışmalarının Orta Çağ felsefesinin bir kesiti olarak kalmadığını, Grek felsefesinin tekrarı ve/ya izdüşümü diye sunulmasının tutarlı olmadığını bir kez daha hatırla(t)mak istedik.

M. UYANIK-A. AKYOL • İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi

İSLAM FELSEFESİ

Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ



Mevlüt UYANIK-Aygün AKYOL



İslam Felsefesi

Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ

Mevlüt UYANIK-Aygün AKYOL

Elis Yayınları
Ankara 2017

8. İBN SÎNÂ METAFİZİĞİNDE TANRI VE ÂLEM

Aygün AKYOL

Giriş

İslam felsefesinde en önemli meselelerden birisi filozofların metafizik düşünce sistemidir. Bu filozofların varlık anlayışlarının da bir gereğidir. İlimleri teorik ve pratik olarak iki kısım üzere değerlendiren İslam filozofları metafizik düşünce sisteminin kurgulanmasına büyük önem vermişlerdir. Bu nedenle de ilahiyat ve metafizik bahislerine çözümleyebilmek için öncelikle fizik ve matematik bilgisinin yeterli olmasının gerektiğini vurgulamışlardır. Bu noktadaki eksikliklerin metafizik konularda yanlış sonuçlara ulaşmalarına sebebiyet verebileceğini vurgulamışlardır.¹

Metafizik kelimesi, Yunanca sonra, öte, üst anlamlarına gelen “meta” kelimesiyle, fizik anlamına gelen “physica” sözcüğünden oluşmuş, fizik ötesi anlamında gelen bir kelimedir. Bu anlamıyla fizik ötesinin ilmi olarak ifade edilebilecek olan metafizik, teorik felsefenin konusu olarak değerlendirilmiştir. İslam felsefecileri bu kelimeyi, mâ ba'd'et-tabîa, mâ fevk et-tabîa, mâ kab'l et-tabîa, mâ düne't-tabîa, mâ verâ'u't-tabîa, el-felsefetü'l-ulâ, ilmü'l-ilâhî ve ilmü'r-rubûbiyye kelimeleriyle ifade etmeye çalışmışlardır.²

- 1 Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, s. 134, 135; Fârâbî, *İltimlerin Sayımı*, met. ve çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed. İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2017, s. 78, 79; Aygün Akyol, *Şehrezûri Metafizigi*, Araştırma Yay., 2. Baskı, Ankara 2017, s. 26.
- 2 Metafizik kelimesi ve kullanımı için bkz. İbn Sînâ, *Fî Aksamî'l-Ulumu'l-Akliyye, Tis'a Resail: fî'l-Hikmet ve't-Tabiiyyat* içinde, nşr. Matbaatü'l-Cevaib, İstanbul 1298, s. 72; İlhan Kutluer, “Metafizik” mad., TDV. *İslam Ansiklopedisi*, TDV. Yay, Ankara 2004, c. 29, s. 399; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 161; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, AÜİF Yay., Ankara 1992, s. 3, 26; “Müslüman Filozoflarda Metafizik İlmî”, *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ülke Yay., Ankara 1986, s. 124; Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 1999,

İslam felsefesinde metafizik kurgu denilince hiç şüphesiz ilk akla gelen İbn Sînâ'dır. O, gerek ortaya koyduğu düşünce sisteminin aşılabilir görülmesi, gerekse kendisinden sonra gelen eleştirilerin öznesi olması sebebiyle her zaman dikkat çekmiştir. Bu, onun eserlerinde metafizik kurguyu bütüncül bir şekilde ele alması ve İslam felsefe geleneğinde aşılabilir bir filozof olarak görülmesi sebebiyledir.³

Çalışmamızda İslam felsefesinin en önemli filozofu olan İbn Sînâ'nın metafizik kurgusunu tanrı tasavvurunu merkeze alarak müzakere etmeye çalışacağız. Bu noktada öncelikle filozofumuzun varlık tasnifi, zorunlu varlık, sudur ve âlemin kâdemi konusundaki fikirlerini müzakere edeceğiz.

1. Varlık Tasnifi

İbn Sînâ'nın metafizik düşünce sistemini anlamak onun varlık tasavvurunu incelemeyi gerektirir. İbn Sînâ, varlık anlayışını ortaya koyarken bunu, varlık ve var olanlara dair iki temel ayrım üzerine kurgular; bunlardan biri *zorunlu* ve *mümkün*, diğeri ise *cevher* ve *araz*'dir.⁴ İbn Sînâ'ya göre, varlık kazanan şeyler aklen iki kısma ayrılabilirler. Bunların birinci-

s. 144; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, s. 50; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1989 İstanbul, s. 258.

3 Şehristânî, *Filozoflarla Mücadele*, met. ve çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 3; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., 2. Baskı, Ankara 2016, s. 12.

4 İbn Sînâ'nın vücut/varlık ve mevcud (var olan) kavramları arasında bir fark gözetip gözetmediği tartışma konusu olmuştur. Nitekim Şehristânî, varlık tasnifinde zorunlu ve mümkün kavramlarıyla, cevher ve araz kavramlarının varlığın alt kısımları olarak anlaşılması hususunu eleştirmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın vücut ve mevcud kavramları arasında bir farklılık gördüğü de söylenmiştir. Kanaatimize göre, İbn Sînâ bu problemi, zorunlu ve mümkün ayrımını vücutun taksimi, cevher ve araz ayrımını ise mevcudun taksimi şeklinde yorumlayarak aşmaktadır. Ancak bu kavramları zaman zaman birbirinin yerine de kullanan filozofun bu konudaki fikirlerinin analitik bir incelemeyle yeniden ele alınmasında fayda var. Bu konuda bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şîfa/Metafizik I*, s. 32, 33; ag. mlf., *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*, ed. Mevlüt Uyanık, met. ve çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013, s. 40, 42; a. g mlf., "Hudûd", *Tîsa' Resâil içinde*, I. Basım, Cevâib Matbaası, İstanbul, s. 60, 61; *Necât*, s. 236, 237; Şehristânî, *Musâraa*, s. 7; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 34.

si zatı dikkate alındığında zorunlu olmayandır ki bu *mümkün varlık*'tır. İkincisi ise zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır ki bu da *zorunlu varlık*'tır. Varlığı zatiyla zorunlu olan için illet yoktur, ancak varlığı zatı bakımından mümkün olan için illet vardır. Zatı bakımından mümkün olan her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır.⁵

İbn Sînâ'ya göre, varlığın var olduğundan şüphe edilemez.⁶ Filozofumuza göre, varlık kelimesinin anlamı zihinde apriori olarak mevcuttur, kendiliğinden tasdik edilir ve diğer şeylerin tasdiki ona bağlıdır.⁷ Bu anlamda varlık kavramının mahiyeti bölümlere ayrılmaz, o, bölümsüzdür, basittir, hiçbir şeyin mahiyetine girmez ve hiçbir şeyin cinsi ve faslı da olmaz.⁸ Buradan anlaşılabileceği üzere, varlık kavramı herhangi bir tanıma ve açıklamaya gerek duymaz ve onu ancak kendisiyle tanımlayabiliriz, buna göre "varlık, varlıktır" önermesi onun en uygun tanımıdır.⁹

İbn Sînâ'nın varlık anlayışında Zorunlu Varlığı ve onun varlık tasnifindeki yerini anlayabilmek için öncelikle *zorunlu*, *mümkün* ve *mümteni* kavramlarının incelenmesi gerekmektedir. İbn Sînâ, bu kavramların gerçek anlamda tanımlarının yapılmasının güç olduğunu, bunun ancak alamet yoluyla yapılabileceğini ifade etmiştir. Bunların tanımlarıyla ilgili ifadelerinde de ister istemez kısırdöngüye düştüğünü de inkâr etmeyen filozofumuz, bunların arasında öncelikli olanın ise *zorunlu* kavramı olduğunu belirtir. Zira *varlık* kendisiyle *yokluk* ise varlık vasıtasıyla bilinir.¹⁰

İbn Sînâ'nın var olanları, cevher ve araz, varlığı ise zorunlu ve mümkün şeklinde tasnif ettiğini belirtmiştik. İbn Sînâ, varlığı, zorunlu ve mümkün kısımlarına ayırdıktan sonra, zo-

5 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 35, 37.

6 Şehristânî, *Musâraa*, s. 7, 16; Krş. İbn Sînâ, *Necât*, thk. Macit Fahri, Dâr-ru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 271.

7 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, met. ve çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 27.

8 Atay, *age*, s. 34.

9 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 11.

10 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 33, 34.

runlu olanı, *zatiyla zorunlu/vacip bizatihi* ve *kendisinin dışındakiyle zorunlu/vacip bigayrihi* kısımlarına ayırmıştır. Zorunlu Varlık buradaki tanımlamada kendi zatiyla zorunlu olan kısma yani *vacip bizatihi* kısmına girmektedir. Zatiyla zorunlu olan varlık, kendisiyle var olan kendi özünün sebebi olan varlıktır. Bir anlamda var olmaması düşünülemeyen varlıktır. Kendisi dışındakiyle zorunlu olan ise mümkün varlığa tekabül etmektedir. Bu da varlığı ve yokluğu bir sebep gerektiren, bir tercih edene bağlı olan, sebebi itibariyle zorunlu varlıktır. Bir varlığın var olabilmesi için bir sebep gerekliliği varsa, o şey bu sebeple zorunlu, *vacip bigayrihi* olur. Var olması veya var olmaması hiçbir şarta ve sebebe bağlı değilse, bu varlık mümkün varlık kısmına dâhildir.¹¹

Burada dikkat çeken husus, varlığı zorunlu olan -yani Zorunlu Varlık- için herhangi bir illetten bahsedilemez. Çünkü illeti olsaydı varlığını o illetten almış olurdu. Bu durumda ise onun zâtı bakımından zorunlu olduğunun söylenmesi de mümkün olmazdı.¹² Zorunlu Varlık, bütün yönleriyle Zorunlu Varlıktır. Varlık alanında Zorunlu Varlığın zâtı itibariyle başka varlıklarla birleşmesi ya da birleşme şartlarının olması düşünülemez. Zorunlu Varlığın zâtı tanım ve nitelik kabul etmez. İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık bütün yönleriyle saf hayır, saf kemal ve saf haktır. Zorunlu Varlığın zatından başka türünün olması düşünülemez, çünkü O'nun varlığı aynıy-
ladır.¹³

Zorunlu Varlık dışındaki bütün varlıklarda geçerli olan zat-vücut ayrımı Zorunlu Varlık için kabul edilemez. Zorunlu Varlık'da zat-vücut ayrımı yoktur, O'nun zâtı aynıy-
ladır.

11 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Littera Yay., İstanbul 2005, s. 130, 131; ag. mlf., *Necât*, s. 261; Şehristânî, *Musâraa*, s. 7, 16, 17; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1992, s. 51; Bekir Topaloğlu, *İslam Felsefecilerine ve Kelamcılarına göre Allah'ın Varlığı*, D. İ. B. Yay., Ankara trs., s. 63.

12 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 35, 36.

13 Şehristânî, *Musâraa*, s. 16; ag. mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra 1934., s. 90; karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 265; *İşaretler ve Tembihler*, s. 132.

Zorunlu Varlığın dışındaki tüm varlıklarda varlık, bir şeyin zatına ilave edilen özel bir arazdır. Zorunlu Varlık hakkında böyle bir durum söz konusu olamaz. Mümkün iki varlığın arasındaki cins ve durum olarak zorunlu olması gibi bir zorunluluğun Zorunlu Varlığın zorunluluğuna iştirak etmesi düşünülemez.¹⁴

İbn Sinâ'nın varlık tasnifinin diğer bir bölümü ise *mümkün varlık* olarak açıklanmıştı. Zatı bakımından her mümkün varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Zira mümkün için varlık ve yokluk durumlarından her biri ya bir başkası nedeniyle meydana gelir -ki bu başkası illettir- ya da başkası nedeniyle meydana gelmez -ki bu da yok iken varlık kazanan her şeydir- bu da kendisi dışındaki bir şeyle hususileşmiş olur.¹⁵ Mümkün varlık, mahiyeti ve varlığı bir araya gelerek fiilen dış dünya da var olan, varlığı ve yokluğu imkân dâhilindeki varlıklara denilmektedir.¹⁶ Mümkün varlıklarda, zatına kıyasla mümkün ya da sebebine kıyasla vacip hale gelmektedir. Mümkün varlık, yokluğa tercih edilip varlığa geçebilmesi için bir tercih edene ihtiyaç duyar. Bu tercih edenin de zatı itibariyle mümkün olmaması, mümkünler silsilesi dışında zatiyla zorunlu olması gerekir.¹⁷ Maduma yani yokluk kavramına baktığımızda ise yokluk anlamının da bir illete bağlı olduğu bu illetinde varlık anlamının illetinin yokluğu olduğunu ifade edebiliriz. Bu nedenle de varlığı mümkün olan her şey, illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz.¹⁸

İbn Sinâ'nın var olanlara yönelik tasnifini ise cevher ve araz kavramları oluşturur. Filozofun bu konudaki görüşlerine bakacak olursak, mevcutlar olarak nitelendirdiği var olanların ilkinin *cevher*, ikincisinin ise *araz* olduğunu belirtir. Bura-

14 Şehristânî, *Musâraa*, s. 16; karşılaştırma için bkz. İbn Sinâ, *Necât*, s. 268, 269.

15 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 36, 37.

16 Hayrani Altıntaş, *age*, s. 58.

17 Şehristânî, *Musâraa*, s. 17; karşılaştırma için bkz. İbn Sinâ, *Necât*, s. 261.

18 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 37.

daki temel hareket noktası ise var olanın bir konuda bulunup bulunmamasıdır. Bir konuda bulunan mevcutlar arazlar, bir konuda bulunmayan mevcutlar ise cevher olarak nitelenir. Her cevher de ya cisimdir veya cisim değildir. Cevher cisim değil ise ya cismin bir parçasıdır ya da cisimlerden ayrıktır. İbn Sînâ cevherin bir cismin bir parçası olması durumunda ya cismin sureti ya da maddesi olacağını belirtir. Cismin bir parçası değilse ya cisim üzerinde bir tasarruf ilişkisi vardır, bu durumda nefis denilir ya da her yönden maddeden uzaktır bu durumda ise akıl adını alır.¹⁹

2. Zorunlu Varlık Sudur Anlayışı

İbn Sînâ'nın düşünce dünyasını anlamak, onun Tanrı tasavvurunu anlamaktan geçer. Zira filozofumuzun Tanrı tasavvuru tüm sisteminin bağlı olduğu kurucu ögedir. Bu noktada *Zorunlu Varlık* ve *Mümkün Varlık* ilişkisinin belirlenmesi gerekmektedir, varlığın ortaya çıkışı filozofumuza göre bu ayırmadan hareketle gerçekleşir.

İlk olarak İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık hakkındaki ifadelerine bakacak olursak, filozofumuz, O'nun tanımının yapılamayacağını, yalnızca ona dair açıklayıcı sözlerden bahsedilebileceğini ifade eder. Bunun dayanağı ise onun özünde birçokluk ve birleşiminin olmamasıdır. Bunun gereği olarak Tanrı'nın metafiziğin konusu olamayacağı vurgulanır.

Filozofumuza göre her ilmin konusu, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şeydir ve ilim ancak onun hallerini inceler. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığının bu ilimde bir konu gibi kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığının, başka bir ilimde sorun olması mümkün değildir. Zira diğer ilimler ahlak, siyaset, matematik, doğa ilmi ve mantıktan ibarettir ve felsefi ilimler arasında sınıflamanın dışında başka bir ilim de yoktur. Bu ilimlerin hiçbirisi Tanrı'nın ispatını

19 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 53, 56; ag. mlf., *Necat*, s. 236, 237; ag. mlf., *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*, s. 40, 42; Aygün Akyol, İclal Arslan, Mevlüt Uyanık, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2016, s.

incelemez ve incelemesi de mümkün değildir. Tanrı'nın varlığının başka bir ilimde sorun olması da mümkün değildir. Eğer böyle olursa, hiçbir ilimde sorun yapılmamış olacaktır ki, bu takdirde Tanrı'nın varlığı ya kendiliğinden apaçıktır ya da onun düşünce yoluyla açıklanma ümidi yoktur. Oysa ne kendiliğinden açıktır ne de açıklanmasından ümit kesilir. Çünkü onun delili vardır. Tüm bunlardan dolayı İbn Sînâ Tanrı'nın metafiziğin konusu olarak ifade edilmesini uygun bulmaz, ama Tanrı'yı incelemenin metafizikte olacağını vurgular.²⁰

Tanrı bu anlamda iki yönden incelenebilir. Birincisi varlığı, ikincisi ise sıfatları yönündendir. Tanrı'nın varlığı bu ilimde incelendiğine göre O'nun varlığının bu ilmin konusu olması mümkün değildir. Bu ilimde incelenir, çünkü maddeden ayrı şeyler metafizikte incelenir.²¹

İbn Sînâ'nın Tanrı hakkındaki ifadelerine daha yakından bakacak olursak, "el-Bârî -azze ve celle- ne tanımını, ne de tanıtmı olmayandır. Çünkü O'nun ne cinsi, ne faslı, ne bileşeni, ne de O'na ilişkin arazları vardır. Lakin O, ismini şerh eden açıklayıcı bir söze sahiptir ve o söz de varlığı kendisi dışındaki nedeniyle mümkün olmayan ve kendisi dışındakinin varlığı da ancak onun varlığından taşan Var Olan, Zorunlu Varlık'tır. Bu, O'nun isminin açıklamasıdır. Bu açıklamayı; yüce, aziz ve celil olan Allah'ın ne sayıyla, ne miktarla, ne ana unsurlarla, ne tanımın parçalarıyla, ne nispetin parçalarıyla çoğalmayan bir var olan olduğu ve ne zatla, ne zatın nispet olmayan ekleriyle, ne de nispet olan ekleriyle değişmeyen bir var olan olduğu ifadesi takip eder."²²

20 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 4.

21 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 4; İslam Felsefe geleneğinde Tanrı tasavvuru ile ilgili ilk tartışmalar için bkz. İbn Hazm, *Filozof Kindî'ye Reddiye*, met. ve çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat, ed. İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2015, ss. 15-125; Sema Bolat, *İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Tanrı Tasavvuru -İbn Hazm'ın 'er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesüf' Risalesi Merkezli Bir İnceleme-*, Araştırma Yay., Ankara 2016, ss. 67-113.

22 İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, s. 26.

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlığın varlığının en belirgin niteliği ise hiç kuşkusuz onun için herhangi bir illetten bahsedilememesidir; yani Zorunlu Varlığın illeti yoktur. Zira illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu ki bu durumda ise onun zatı bakımından zorunlu olduğunun söylenmesi de mümkün olmazdı.²³ İlet meselesi, filozofumuzun varlığı, zorunlu ve mümkün olarak bölümlemesinde temel bir öneme sahiptir. İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlığın varlığı, Zorunlu Varlık oluşu nedeniyle ise ondan başka zorunlu varlık olmaz. Eğer bir varlığın varlığa gelişi, Zorunlu Varlık olmasından değil ise işte bu durumda o nedenli olarak kabul edilir.²⁴

Nedenli olarak zikredilen bu varlık türü ise mümkün varlığa karşılık gelmektedir. Mümkün varlığa baktığımızda ise varlığının ve yokluğunun bir illete bağlı olduğunu görüyoruz. Zira onun için varlık ve yokluk durumlarından her biri ya bir başkası nedeniyle meydana gelir ki bu başkası iletir veya başkası nedeniyle meydana gelmez bu da yokken varlık kazanmış olup kendisi dışındaki bir şeyle hususileşmiştir.²⁵ Mümkün varlıklar, zatına itibarla mümkün olarak, sebebine itibarla zorunlu olarak nitelenirler. Bu varlık türü, yokluğa tercih edilip varlığa geçebilmesi için bir tercih edene ihtiyaç duyar. Bu tercih eden de zatı itibarıyla mümkün olmakla birlikte, mümkünler silsilesi dışında zatıyla zorunlu olmasıdır.²⁶

İbn Sînâ'nın metafizik sistemini üzerine bina ettiği temel ilke Zorunlu Varlığın birliğidir. Bu, İbn Sînâ'nın eserlerinin neredeyse tümünde vurgulanan bir şeydir. İslam akidesinin temelinde de Allah'ın birliği ilkesi yatmaktadır. Burada dikkat çeken husus İslam öğretisinin Tanrı'nın birliğine dair yaptığı vurgu ile Yeni Platonculuktan mülhem sudur nazariyesindeki Tanrı'nın birliği öğretisinin uyumuyla elde edilen bir açıklama

23 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 35, 36; *İşaretler ve Tembihler*, s. 127.

24 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 130.

25 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 36, 37.

26 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 37; *Necât*, s. 261; Şehristânî, *Musâraa*, 28.

biçimidir. İbn Sînâ'nın varlığa dair tüm söylemleri, işte bu bir olan Zorunlu Varlığa dayanmaktaydı.²⁷

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın tek bir zat olması gerektiğini, tümellik bakımından bir olup, cinsin altına giren türler gibi olmadığını, sayıca bir olduğunu ifade eder. Filozofumuza göre, bu, türün altına giren fertler gibi de değildir, onun adı kendisini açıklayan anlamdır. Mümkün varlıkta ise böyle bir durum söz konusu değildir. Mümkün varlık, varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan, hakikati basit olmayan varlık türüdür. Zorunlu Varlık dışındaki her şey, kuvve ve imkândan uzak değildir. Zorunlu Varlık ise tektir, diğer varlık türü ise bileşikliği nedeniyle çifttir.²⁸

Filozofun Zorunlu Varlığın birliğine dair söylemi, O'nun dışındaki hiçbir şeyin Zorunlu Varlık olmayacağı esasına dayanmaktadır. Bu nedenle her şey zorunluluğunu ya doğrudan ya da dolaylı olarak ondan alır. İbn Sînâ, tüm bu sebeplerle O'nu "İlk" kavramıyla ifade etmiştir. Burada ifade edilen birlikten kasıt tüm varlığın ondan var olmasıdır.²⁹

İlk şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi, onun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz. Aksine şeylerin suretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya onun akıl olmasından taşan bu suretlerden daha layıktır. O zatını akleder ve her şeynin ilkesidir ki bu nedenle her şeyi kendi zatından akleder. İlk'in iyiliği akledişidir. İlk, aklettiğinde varlık ortaya çıkar, onlarla beraber başka bir akletme yoktur ve onların var olmaları da onların akledilişler olmalarından başka bir şey değildir. İbn Sînâ bu akledişlerin İlk'in zatının parçaları

27 İbn Sînâ'nın bir ve birlik anlayışı ile ilgili yapılan bir çalışma için bkz. İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sy. 30, Ocak-Nisan 2008, ss. 41-54.

28 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik I*, s. 41, 45; ag. mlf., *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 146; ag. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 130; ag. mlf., *Necât*, s. 288.

29 İlk'den varlığın sudur süreci için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 88, 146; ag. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 156, 157; ag. mlf., *Kitâbu's-Şifâ/Fizik II*, ss. 127, 128.

olarak düşünülmesi durumunda bir çokluk ortaya çıkacağını da ifade eder. Onlar, İlk'in zatının eklentileri yapıldığında ise İlk'in zatının bunlar açısından zorunlu varlık olmaması durumu ortaya çıkar. Çünkü bu durumda İlk'in zatına, mümkün varlık bitişmektedir. Burada yapılması gereken bu tip mahzurlu durumlara tevessül etmemek İlk'in zatının çoğalmayacağına dair vurguya bakmak gerekmektedir. İlk, kendi zatını, akledilir her şeyin malul bir akledilir olmak bakımından taşmasının ilkesi olarak bilmektedir.³⁰

Tam bu noktada karşımıza sudur nazariyesi çıkıyor. Zira Zorunlu Varlığın bir olması nedeniyle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın özünde herhangi bir çokluk olmaması için "bir'den bir çıkar" ilkesi etrafında Tanrı âlem ilişkisi kurgulanmıştır. Zorunlu Varlık için "İlk İllet" ve "İlk Gerçek" ifadelerine de kullanan İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık kendi zatını akletmektedir, Bu da varlıktaki iyilik düzeninin ortaya çıkmasının sebebidir. Zorunlu Varlığın akletmesi, varlığın illetidir. İşte bu noktada bir olan varlıktan çokluğun nasıl ortaya çıktığının izah edilmesi gerekmektedir. O'dan çıkan ilk varlığın gerek sayıca gerekse madde ve surete bölünme anlamında çok olması ise mümkün değildir. Yani ondan ilk ortaya çıkanın bir olması gerekmektedir.³¹

Burada Zorunlu Varlık'tan çıkan ilk ma'lul özü itibariyle mümkün varlık, Zorunlu Varlık nedeniyle ise zorunlu varlık olur. Bu ilk akıl, Zorunlu Varlığı ve kendi zatını akletmesi bakımından çokluk tabiatına sahiptir. İlk akıl'daki çokluk Zorunlu Varlık nedeniyle değildir, bizatihi kendi sebebiyledir. Ayrık akıllar İlk'ten beraberce var olmamışlardır. Her aklın altında cirmi ve nefsiyle bir felek bulunmaktadır.³²

Aklın, İlk'i akletmesiyle ondan kendisinin altındaki başka bir akıl zorunlu olur; Zatını bilmesiyle ise bir felek nefsi ve cirmiyle zorunlu olur. Feleğin cirmi, feleğin nefsinden meydana gelir ve feleğin nefsi aracılığıyla varlığını sürdürür. Çünkü her suret, maddesinin bilfiil hale gelmesinin illetidir. Zira madde-

30 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 108, 111.

31 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 147, 148.

32 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 150, 151, 154.

nin kendi başına bilfiil varlığı yoktur. Bu bütün semavi varlıklar tamamlanıncaya, Ay küresi oluşuncaya kadar devam eder. Sonra unsurlar oluşur ve “türce bir ve sayıca çok” bir tesiri son akıldan kabul etmek için hazırlanırlar. Her akıldan, kendi alındaki aklın sonradan meydana gelmesi zorunludur ve akılların çoğalması, bölünen ve sebeplerin çoğalması nedeniyle sayıca çoğalan akli cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda durur ve sona erer.³³

3. Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili görüşleri, geçmiş felsefi ekollerden İslam düşüncesine tevarüs eden bir takım fikirlerin yeniden değerlendirilerek Zorunlu Varlık hakkında tutarlı bir nazariye geliştirme çabası olarak yorumlanabilir. Bu etkilerin başında Aristoteles (MÖ 384/324) ve yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen Plotinus'un (MÖ 203/270) *Esolocya* adlı eserinin etkisi büyüktür. Aristoteles ve *Esolocya*'nın yazarı Plotinus'un eserlerine baktığımızda, İlk'in bilgisine değinildiği görülmektedir. Plotinus'un düşünce sisteminde “İlk” yetkin varlık olarak ifade edilir. Yetkinlik, düşünülür bir varlığa aitse, Plotinus'a göre bu düşünme olmaksızın da yetkindir. Bu anlamda, “İlk” varlık olarak düşünce olmadan da yetkindir. Plotinus'un anlayışında, “düşünmeyen bir şey, ilk düşünen bir varlık ve düşünen sonraki bir varlık vardır.”³⁴ Plotinus'ta Zorunlu Varlığın düşünceye sahip olmaması gerekmektedir; oysa Aristoteles'e baktığımızda Zorunlu Varlığın kendi kendisini düşünen bir varlık olduğu görülecektir. Aristoteles, Tanrı'da özne-nesne ayrımını ise O'nun mükemmelliği ve kendi özünü düşünmesi fikrini ileri sürerek kaldırır.³⁵ İbn Sînâ, Aristoteles'in ifade ettiği şekilde, Zorunlu Varlığı saf akıl olarak ifade etmiş, Plotinus'un düşmeyen varlık fikrine itibar etmemiştir. Ancak, İlk'ten ilk aklın çıkması noktasında ise Plotinus'un düşünce biçiminden de esinlenmiştir.

33 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 154.

34 Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996, s. 45.

35 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 520, [1074b].

İbn Sînâ tarafından Zorunlu Varlığın “akıl” şeklinde açıklanmasının gereği olarak, Zorunlu Varlık için maddeden bahsedilemez. Bu anlamda, maddesi olmadığı ve maddenin ilintilerinden soyutlanmış olduğundan Zorunlu Varlık tikel-leri tümel bir şekilde bilir. Bu, İslam felsefesinde Fârâbî’yle başlayan³⁶ ve İbn Sînâ ile devam eden bir düşünce biçimidir. Meşşâî geleneğin öncülerinden olan Fârâbî gibi, İbn Sînâ da Zorunlu Varlığın bilfiil saf akıl olup; akıl, âkil ve mâkul olduğunu ifade eder. O hem akıl, hem âkil, hem de mâkul olması yönüyle birlikte, bölünmez tek bir töz olarak ifade edilir. Formun akıl olmasına engel olan, maddedir. Zorunlu Varlık için böyle bir durum söz konusu olmadığından Zorunlu Varlık makul olması noktasında kendi dışında her hangi bir varlığa muhtaç değildir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın madde ve formdan oluşan evrenden farklı olduğunu ifade eder. Bu, O’nun özü itibariyle akıl olduğunu, madde ve formdan oluşmadığını ve özünde çokluk bulunmayan “Bir” olduğunu ifade etmek içindir.³⁷ Zorunlu Varlık, kendi bilgisinin hem öznesi, hem de nesnesidir; çünkü onun düşüncenin nesnesi olmaya maddi engel yoktur. Netice olarak, Zorunlu Varlık için düşüncenin öznesi, nesnesi ve düşünme fiili aynıdır.³⁸

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her varlığın başlangıcı/ilkesi olup her varlığın başlangıcını/ilkesini özünden bildiğini/aklettiğini ifade eder. Bunu, O’nun bilgisinin varlığın ortaya çıkışını sağladığını ifade etmek için kullanır. Zorunlu Varlığın dış dünyadaki de dâhil olmak üzere tüm var olanların başlangıcı/ilkesi olarak ifade edilmesi, O’nun bilgisinin sonucudur.

36 Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehlî’l-Medineti’l-Fazıla*, tahk. Alber Nasri Nadir, neşr: Darü’l-Maşrik, Beyrut 1991; s. 46, 47; *Uyunu’l-Mesâil*, neşr: el-Mektebetü’s-Selefiye, Kahire 1910, s. 6; *Fususul-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 67, 68; Fehrullah Terkan, “Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî’s Discussion on God’s Knowledge of Future Human Acts”, *The Muslim World*, sayı: 94, Ocak 2004, ss. 45-63; Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sy. 1, Çorum 2002, s. 150.

37 İbn Sînâ, *Necât*, s. 280; ag. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 352; ag. mlf., *Kitâbu’s-Şifâ-Metafizik II*, s. 102.

38 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 164.

Zira bu, İbn Sinâ tarafından başlangıçları/ilkeleri özünden bilmesi anlamında; başka bir yerde ise O'nun bilmesinin yaratması olduğu anlamına gelecek "İlk onları aklettğinde var olurlar" ifadesiyle açık bir şekilde belirtilir.³⁹

İbn Sinâ'ya göre, Zorunlu Varlığın bilgisinin varlığın çoğalmasıyla çoğalmaması gerekir, ancak O değişenleri 'bilen'dir. Onların değişmesiyle O'nun değişmesi düşünülemez. Zorunlu Varlığın bilgisi hakkındaki değişmemeye yapılan bu vurgu, İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisiyle ilgili fikirlerinin temel dayanağını oluşturmaktadır. Zira değişmeyle birlikte değişeni bilmesi durumunda, O'nun özü ya o bildiği şeyle varlık kazanmış ya da bilmek O'nun özüne ilişmiş olacaktı. Bu da Zorunlu Varlığın her yönden zorunlu olmasına mani bir durumdur. Bilakis O, her şeyi tümel bir şekilde bilir, tikel olan da onun içinde vardır. Bu bilme tarzı, İbn Sinâ tarafından eşyaları eşyalardan bilmeyi dışlayan fiili bir bilme tarzı olarak açıklanır. İbn Sinâ'ya göre, tam tersine eşyalar O'ndan bilinir; O'ndan çıkar. Mümkünlerin değişmesiyle O'nun özü değişmez. İbn Sinâ, Zorunlu Varlığın özünün değişenle birlikte değişme göstermesinin O'nun özü için uygun olmadığını düşünür. Bunları tikellerden hareketle bilmemesinin nedeni O'nun bütün varlığın ilkesi olmasıdır.⁴⁰

Zorunlu Varlığı "akıl" olarak niteleyen ve onun bilgisinin değişenlerle birlikte değişme göstermemesi gerektiğini vurgulayan İbn Sinâ'nın bu noktada bir seçim yapması gerekiyordu. Buna göre, Zorunlu Varlık ya tikellere dair hiçbir bilgiye sahip olmayacaktı ya da tikeller Zorunlu Varlığın özünde her hangi bir değişim gerektirmeyecek bir şekilde açıklanacaktı. İbn Sinâ ikincisini tercih etti ve Zorunlu Varlığın özünde değişim gerektirmeksizin tikellerin nasıl bilinebileceğini açıklamaya girişti.⁴¹

39 İbn Sinâ, *Kitabu's Şifa/Metafizik II*, s. 104, 108, 111; ag. mlf., *Necât*, s. 283; ag. mlf., *er-Risaletü'l-Arşıyye*, tahk. İ. Hilal, Tahran 1363, s. 26; ag. mlf., *Talikat*, tahk. Abdurrahman Bedevi, Kum 1984, s. 28.

40 İbn Sinâ, *Kitabu's Şifa/Metafizik II*, s. 104, ag. mlf., *Necât*, s. 283, ag. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 194.

41 Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2005, c. 105, sayı: 3, s. 286.

İbn Sînâ, bu açıklama girişiminde “tikeli tümel bir şekilde bilmek” olarak ifade edilebilecek bir yol izledi ve “tikeli tümel bir şekilde bilmek” ifadesini kabul etmeyen birisiyle tartışamayacağını savundu. Bu noktada, İbn Sînâ tikellerin Tanrı tarafından farklı bir şekilde bilinmesine “tümel” demenin uygun olmadığını düşünenlere bir açıdan hak veriyor ve bu terimlerin değişebileceğine işaret ediyor. Burada, İbn Sînâ’nın “tikeli tümel bir şekilde bilmek” ifadesindeki güçlüğü farkında olduğunu görüyoruz. Ancak, tikellerin bilgisinin bilenin özünde bir değişim gerektirmesi nedeniyle, bilenin özünde bir değişimi gerektirmeyecek bir bilme tarzı, Zorunlu Varlık için daha uygundur. Bu nedenle İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın her şeyi bilmesini onun her şeyin sebebi olmasına bağlamaktadır. Zira Zorunlu Varlık, özünde en mükemmel ve Zorunlu Varlık olduğu için, O’nun özünde meydana gelebilecek herhangi bir değişime O’nun özüne uygun düşmez.⁴²

Ancak Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tikel olmayıp tümel olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu iddiasıyla çelişir görünen “yerde ve gökte zerre kadar bir bilginin dahi onun ilminin dışında olmayacağını”⁴³ da ifade etmektedir. Kanaatimizce buradaki ince nokta, bu zerrenin bilgisinin Zorunlu Varlığın bilgisinde değişme meydana getirmeksizin nasıl bilinebileceği sorusuna aranan yanıttır. Yukarıda da açıklandığı üzere, Zorunlu Varlığın bilgisi meselesinde yapılan tartışmalarda onun bilgisinin tümel ya da tikel olup olmamasının önemi, Zorunlu Varlığın bilgisinin değişip değişmeyeceği meselesidir.

Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında değişiklik kabul edildiğinde, bilgisindeki değişimin O’nun için pek çok fiili gerektireceği görülür. İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın pek çok fiilinin olduğunu kabul etmenin, O’nda eksiklik olduğunu kabul etmek olduğunu savunur. Zira Zorunlu Varlık, sebeplerin hepsini bildiği için bu sebeplerin sonuçlarını da bilir. O’nun bilgisi, eksiklikten mükemmelliğe doğru gitmez, çünkü O doğru-

42 İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ/Metafizik II*, s. 106; ag. mlf., *Talikat*, s. 28.

43 İbn Sînâ, *Necât*, s. 283; ag. mlf., *Kitâbu’s-Şifâ/Metafizik II*, s. 105.

dan bilir. İnsani bilgi düzlemindeki gibi, bir takım hakikatlere ulaşmak için bir takım mantıksal çıkarımlar yoluyla doğrulara ulaşmak ya da belirli maddi formlara dayalı bilgi elde etmesi O'nun bilgisini beşeri bir düzleme çeker. Bu, İbn Sinâ'nın akıl, âkil, mâkul olarak tasavvur ettiği Zorunlu Varlık tasavvurunun temel öncüllerinden birini oluşturmaktadır.⁴⁴

İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlığın bilgisi hakkında kullandığı "her şey"⁴⁵ kelimesini bizim anladığımız şekilde, bütün ve her şey olarak anlamadığını, daha ziyade "her şey" kelimesini "genel ilkeler" ve "tümel tabiatlar" olarak anladığını; "her şey" ifadesini "göksel olan kısım hakkında her şeyi bilmesi" anlamında kullandığını iddia eden sınırlayıcı yorumlar da vardır. Bu açıklama biçimine göre, İbn Sinâ, tikeli tümel bir şekilde bilmekle ilgili değerlendirmelerinin görünüşte çelişkili olduğunun farkındadır; ancak o, bu ifadelerini bilinçli bir şekilde yaygın olan literal anlamı dışında (O'nun bilgisinin göksel olan kısım hakkında her şeyi bilmesi anlamında) kullanmıştır.⁴⁶

Bizde İbn Sinâ'nın bu ifadeyi farklı bir anlamda kullandığını düşünüyoruz. Ancak, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin İbn Sinâ tarafından, yalnızca göksel sahayla sınırlı olduğu şeklindeki değerlendirmelere katılmıyoruz.⁴⁷ Zira buradan ortaya çıkacak sonuç, Zorunlu Varlığın tikellerin bir kısmını bireysel olarak bildiği, fakat bütün tikelleri ise bilmediğidir. Bu da bizi, İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlığın her şeyi bildiğine dair ifadeleriyle karşı karşıya getirir. Zira İbn Sinâ tarafın-

44 İbn Sinâ, *Kitabu's Şifa/Metafizik II*, s. 105; ag. mlf., *Necât*, s. 283, 284.

45 "Her şeyi tümel bir şekilde bilir" ifadesi için bkz.: İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 105; ag. mlf., *Necât*, s. 283.

46 Michael E. Marmura, *agm*, s. 303, 304.

47 Konuyla ilgili olarak bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 154; Rahim Acar, "Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis-David C. Reisman, Brill Leiden, Londra 2004, ss. 154-156; "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sinâ'ya Göre, Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İSAM Yay., İstanbul 2005, sayı:13, s. 3, 17; Catarina Belo, "Averroes on God's Knowledge of Particulars", *Journal of Islamic Studies*, sayı: 17/2, 2006, s. 185, 186.

dan zikredilen “her şeyi tümel bir şekilde bildiği”,⁴⁸ “yerde ve gökte hiçbir zerrenin dahi onun bilgisinden kaçamayacağı”,⁴⁹ “tikellerin akli âlemde tümel bir şekil üzerinde nakışı vardır”⁵⁰ ifadeleri ay altı âlemi de kapsar görünmektedir.

İbn Sînâ, kendi ifadelerinde böyle bir sınırlandırma ifadesi kullanmamıştır. İbn Sînâ'ya göre, gayba ait durumlar göksel durumlar ile yere ait durumlar arasındaki karışım ile tamamlanır, tek başına göksel durumlarla tamamlanmaz. Bu anlamda İbn Sînâ, bir şeyin bilgisine sahip olmak istiyorsak, onun sebebini tam olarak bilmemiz gerektiğini ifade eder.⁵¹ İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığın tikellerin bir kısmını bilip, diğer kısmını bilmediği şeklindeki anlaşılması İbn Sînâ'nın zikredilen ifadeleriyle de uyusmamaktadır. Zira İbn Sînâ, sebebe dayalı bir bilme tarzı ile tikellerin bilgisinin Tanrı tarafından nasıl bilinebileceğini açıklamaya çalışmış ve onun “her şeyi” bildiğine dair vurgusunu da yinelemiştir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın tikellere dair bilgisinin tümel olduğunu daha anlaşılır kılmak için güneş tutulması örneğini kullanmıştır. Buna göre, güneş tutulmasında ay güneşin önüne geçtiğinde güneş tutulması gerçekleşir, bu bir süreçtir, güneş tutulmadan önceki, oluş anındaki ve sonraki haller tek bir bilgidir. Zorunlu Varlık güneş tutulmasını bir süreç halinde değil, tümel bir şekilde bilir. İbn Sînâ, güneş tutulması örneğinde önceki, oluş anındaki ve sonraki durumların hepsinde Zorunlu Varlığın durumunun aynı olduğunu savunmuştur. Buna göre, Zorunlu Varlık güneş tutulması örneğinde olduğu gibi, tikellere dair durumları sebebe dayalı olarak bilir. Zorunlu Varlık, tikelleri tümel bir şekilde ve sebebe dayalı bilmekle birlikte, bütün bu vetireyi en küçük ayrıntısına kadar bilmektedir. Bu tarz bir bilme, O'nun bilgisinde herhangi bir eksikliğe veya değişikliğe neden olmaz. Bu anlamda, tikel olan bilgi, tikellerin değişmesiyle değişir; tikel bilgi, tümel olan bilginin altında ilerlediğinden Zorunlu Varlığın bilgisinin

48 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 105.

49 İbn Sînâ, *Necât*, s. 283.

50 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 194.

51 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 186; *Talikat*, s. 29.

tümel olup, her hangi bir değişmeye tabi olmaması İbn Sînâ tarafından bu şekilde açıklanır.⁵²

İbn Sînâ bu örneği vererek, Zorunlu Varlığın tikelleri bizim bildiğimiz gibi bilmediğini, Zorunlu Varlığın bilgisinin mahiyetinin insanın bilmesindeki gibi olmadığını ifade etmeye çalışır.⁵³ İnsanın bilgisindeki bilginin sebebi, tikel bilgi nesneleridir. Zorunlu Varlığın bilgisinde ise bilginin sebebi, bilgi nesneleri değildir. Zorunlu Varlığın bilgisinde farklı bir durum söz konusudur. Zira Zorunlu Varlık bilir, nesne bu bilginin neticesinde var olur. İlahi bilgi hem ontolojik olarak, hem de nedensel olarak varlıklardan öncedir. Zorunlu Varlık, kavramları elde etmez; bu kavramları kendi sebepliliğinin bir sonucu olarak bilir. Sebeplerin bilinmesiyle, sonuçlar da bilinmiş olur. O, bu şekilde kendisinden sudur eden bütün varlık düzeylerini bilir. İbn Sînâ'nın ifadelerine göre, Zorunlu Varlık sebepleri ve bu sebepler arasındaki uygunlukları bilir. Sebeplere dair bu bilgisi, onların sonuçlarına dair bilgileri de kendisine verir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel olan şeyleri tümel bir tarzda bilmiş olur.⁵⁴

İbn Sînâ, Aristo'nun izlediği yolu izleyerek, Zorunlu Varlığın mükemmel olması nedeniyle, kelimcilerin anladığı anlamda bir bilme biçiminin onun için söz konusu olmadığını ifade eder. Ancak, İbn Sînâ tarafından bilinçli bir şekilde kullanılan "tikeli tümel bir şekilde bilmek" ifadesi, İbn Sînâ'nın tümellerle ilgili birtakım yaklaşımlarının gerek kelimciler açısından, gerekse günümüz düşünürleri açısından farklı yorumlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu noktada, kelimcilerin bakış açılarına hak verenler olduğu gibi, İbn Sînâ'nın nazariyesinin yanlış anlaşıldığını savunanlar da vardır.⁵⁵

52 İbn Sînâ, *Necât*, s. 284, 285; ag. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 168; ag. mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, s. 106; karşılaştırma için bkz. Şehristânî, *Musâraa*, s. 52, 53, 57.

53 İlhan Kutluer, *age*, ss. 160, 161.

54 İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ/Metafizik II*, s. 105; ag. mlf., *er-Risaletü'l-Arşıyye*, s. 26; Michael E. Marmura, *agm*, s. 302.

55 Bkz. Michael E. Marmura, *age*, s. 300; Hayrani Altıntaş, *age*, s. 68, 69; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara 2001, s. 93-94, Peter Adamson, *age*, s. 273; Rahim Acar, *agm*, ss. 154-156; Catarina Belo, *agm*, s. 185, 186.

4. Âlemin Kıdemi Meselesi

İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi hakkındaki görüşlerini incelemek için öncelikle kadim ve hâdis kelimelerine hangi anlamda kullanıldığına değinmek gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre kadim, iki şekilde ifade edilir. Bunlardan birisi, *kıyasla kadim* diğeri ise *mutlak olarak kadim*'dir. *Kıyasla kadim*; zamanı, başka bir şeyin geçmişteki zamanından daha uzun olan bir şeydir. Bu, bir diğerine kıyasla kadimdir. *Mutlak kadim*'e gelince, o da zaman ve zat bakımından olmak üzere iki şekilde söylenir: Zamana göre olan; geçmiş bir zamanda sonsuz olarak bulunan şeydir. Zata göre kadim ise kendi zatının dışında zorunlu bir ilkesi olmayan şeydir. Bu durumda zaman bakımından kadim, zamana ait bir ilkesi olmayan; zat bakımından kadim, kendisiyle ilişkili bir ilkesi olmayandır. Zat bakımından kadim, İbn Sînâ'ya göre, Bir ve Hak olarak ifade edilir.⁵⁶

İbn Sînâ'ya göre hâdis ise *zamanla ilgili olan hâdis* ve *zamanla ilgili olmayan hâdis* olmak üzere iki türdür. Zamanla ilgili olan hâdisin manası, önceki bir zamanda varlığa sahip değilken bir şeyin var edilmesidir. Zamanla ilgili olmayan hâdis ise varlık olarak şeyin ifade edilmesidir. O, kendi zatında, zaman olmaksızın zamana göre değil, aksine her iki durum içinde her zaman, bu varlığa sahip değildir.⁵⁷

Kadim ve hâdis kelimelerinin tanımlarında da görüldüğü üzere kıdem meselesinin anlaşılması konunun farklı yönlerinin ve anlam alanlarının incelenmesini gerektirmektedir. İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi ile ilgili ortaya koyduğu düşünce biçimi illiyet, sudur ve irade meseleleriyle yakından ilgilidir. Kıdem meselesinde hususi olarak dikkat edilmesi gereken en önemli unsur *irade* kavramı ve âlemin ortaya çıkışında iradenin rolü meselesidir. Bu anlaşıldığı takdirde İbn Sînâ'nın bu konudaki hassasiyeti daha iyi anlaşılabilir.

İbn Sînâ'nın kıdem ve irade arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığına bakacak olursak, öncelikle "âlem, bir irade nedeniyle

56 İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*, s. 66, 67.

57 İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-Hudûd*, s. 66, 67.

mi, yoksa doğa nedeniyle mi veya hangi şey olursa olsun başka şey nedeniyle mi meydana gelmiştir?" sorusunun yanıtını aramamız gerekmektedir. Yok iken meydana gelen bir şey kabul edildiği takdirde bu şey ya zatında hâdis olarak ya da zatında hâdis olmayıp zatından ayrı bir şey olarak kabul edilir. Eğer O'nun zatında sonradan meydana gelirse, bu durumda O'nun zâtı başkalaşan olur. Zâtı gereği Zorunlu Varlığın bütün yönlerden zorunlu varlık olduğu açıkça vurgulanmıştır ki Zorunlu Varlığın zâtı için böyle bir şeyin kabul edilmesi İbn Sinâ açısından mümkün değildir.⁵⁸

Burada İbn Sinâ'nın kıdem ile ilgili sakındığı husus, Zorunlu Varlığın zatında bir değişimin ortaya çıkması, bunun da aslında onun zâtının eksiklikten mükemmelliği gittiği şeklinde bir algıyı doğurmasıdır. Bu nedenle İbn Sinâ, Zorunlu Varlığın bütün yönlerden Zorunlu Varlık olarak ifade edilmesi gerektiğini vurgular. Sonradan meydana gelen bir şey O'nun zatına ilave bir şey getireceğinden bu durum Zorunlu Varlığın zâtı için bir eksiklik olarak kabul edilir.

İbn Sinâ, bu noktada argümanını bir ileri noktaya taşır. Buna göre, Zorunlu Varlık ayrı şeylerin kendisinden meydana gelişi esnasında, bu şeylerin meydana gelişinden önceki halindeki gibiyse ve O'ndan hiçbir şey var olmamışsa; bu durumda, O'ndan bir şeyin var olması zorunlu değil, bilakis hal ve durum olarak olduğu gibi kalır. Bu durumda, ondan var olmanın zorunluluğunu ve ondan var olmanın tercihini, yokluğun tercihi esnasında olmayan ve herhangi bir fiil yapmama durumunda olan aracı bir hadisle ayırtıran bir şey bulunmalıdır. Bu ise zorunlu varlığın dışında bir şey değildir. İbn Sinâ'ya göre bir tek zat, bütün yönlerden önceki halindeyse, daha önce kendisinden herhangi bir şey var olmamışsa ve şimdi de öylese, şimdi de ondan herhangi bir şey var olmaz. Eğer ondan bir şey sonradan meydana geliyorsa, bu durumda zatta bir kasıt, irade, doğa, kudret, yapabilirlik veya daha önceden olmayan buna benzer bir durum meydana gelmiş olur.⁵⁹

58 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 120.

59 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 120.

Âlemin kıdemi ile ilgili meselede görüldüğü üzere ilahi iradenin konumu ve bu konuda söylenecek sözlerin ilahi iradenin zatı için ortaya çıkardığı durum önemlidir. Çünkü Zorunlu Varlığın zatında değişmeyi gerektiren her unsur onun mükemmelliğine, ezeli ve ebedi bilgi sahibi olduğu şeklindeki anlayışa hâlel getirir.

Bu noktada İbn Sînâ önemli bir soru daha ortaya koyar, buna göre irade edilen şey ya var etmenin kendisidir veya yaratmadan sonraki bir amaç ve yarardır. Şayet irade edilen, kendisi nedeniyle var etmenin aynısı ise niçin daha önce var olmamıştır. Onun hudus vakti o an mıdır? Yoksa şimdi mi güç yetirmiştir? İrade edilen bir fayda ve amaç nedeniyle meydana gelmişse, bir şey için var olması ve var olmaması aynı mesabede bulunan şeyin, bir fayda olmayacağı bilinir. Bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi, meydana geldiği o şey için daha üstün ise meydana gelen yararlıdır. İlk Gerçek, zatı yetkin olandır ve hiçbir şeyden yararlanmaz. Ayrıca İlk'in hudusa gelen fiilleri neyle öncelemiştir? Zatiyla mı? Zamanla mı? İbn Sînâ tüm bunlardan zamanda başlangıcı olmayan bir hareketin varlığına dair hükmün doğruluğunun ortaya çıktığını ifade eder. O hareketin başlangıcı da Yaratan yönündendir ve o, göksel hareketlerdir.⁶⁰

Burada bunun açıklama biçimi de belli bir düzen ve intizam ile açıklanır. Bu düzen, ezeli ilimde bulunan ve gerekli vakitle beraber onun temsilinin uygun olmasıyla onun taşması şeklinde ifade edilir. Bu da inayet olarak karşılığını bulur. Aslında burada dikkat çeken yön Allah'ın ezeli ilmindeki gerçekliklerin zuhura gelmesinden ibarettir. Bu da tümel olan ilmin tikelerde gerçekleşmesine dayalıdır. Görüldüğü üzere birbirine bağlı bir süreç içerisinde gerçekleşen bu nedensellik ilkesine dayalı sudurcu anlayış, âlemin kıdemi gerektirmekte, âlemin ortaya çıkışı noktasında karşılığını bulmaktadır.⁶¹

60 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 122, 124.

61 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 145.

Bu noktada dikkat edilmesi gereken nedenli ortadan kalktığında neden ortadan kalkmaz. İbn Sinâ bu konuda elin hareketi ile anahtarın hareketini örnek verir. Buna göre anahtarın hareketinin ortadan kalkması, onunla beraber olsa bile senin elinin hareketi ortadan kalkmaz. Aksine ancak onun ortadan kalkmasına imkân verir. Çünkü neden elin hareketidir ve ortadan kalkmıştır. O ikisi, yani neden ve nedenlinin ortadan kalkmasına bakıldığında nedenin ortadan kalkması nedenlinin ortadan kalkmasına zat bakımından önce gelir. Zat bakımından öncelik bu anlamda anlaşılmalıdır.⁶²

İbn Sinâ'nın âlemin kıdemi konusundaki fikirlerinde belirleyici bir diğer unsur da nedensellik prensibini merkeze alan sudur nazariyesidir. Sudur nazariyesi, daha önce de belirtildiği üzere, Zorunlu Varlığın bir olması nedeniyle İbn Sinâ'nın Tanrı'nın özünde herhangi birçokluk olmaması için "bir'den bir çıkar" ilkesi etrafında Tanrı âlem ilişkisi kurgulamasına dayanır. Zorunlu Varlık için "İlk İlet" ve "İlk Gerçek" ifadelerini de kullanan İbn Sinâ'ya göre, Zorunlu Varlık kendi zatını akletmektedir, Bu da varlıktaki iyilik düzeninin ortaya çıkmasının sebebidir. Zorunlu Varlığın akletmesi, varlığın illetidir. Bu aslında Zorunlu Varlıktan âlemin her hangi bir artma ve eksilme olmaksızın çıkışının bir açıklama biçimini veriyordu. Yaradılış konusunda ortaya çıkan problemleri de kendi iç sistemi içinde çözümlüyordu.⁶³

Görüldüğü üzere irade, sudur ve nedensellik meselesi âlemin kıdemi meselesini de kapsayacak şekilde iç içe geçmiş bir sistemin unsurlarıdır. Bu nedenle İbn Sinâ'nın nedensellik ve kıdem ilişkisini nasıl kurguladığının incelenmesi meselesinin anlaşılması noktasında önem arz etmektedir. İbn Sinâ'ya göre, kendisi için mahiyetin kurucu nedenleri olan şeyin var edici nedeni, bu nedenlerin tıpkı suret gibi bir kısmının nedenidir veya varlık hepsinin nedenidir ki o da aralarında toplanmanın nedenidir. Şeyin kendisinden dolayı olduğu gâi neden, mahiyeti ve anlamıyla fail nedenin nedenselliğinin nedeni/

62 İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 90.

63 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik II*, s. 147, 148.

illeti ve kendi varlığında onun nedenlisidir/malulüddür. Bu durumda, fail neden gâî nedenin varlığının bir tür nedenidir. Eğer bilfiil meydana gelen gayelerden olursa, bu durumda onun nedenselliğinin ve anlamının nedeni değildir. Eğer bir ilk neden olursa, bu durumda o, bütün varlığın ve varlıktaki her bir varlığın gerçekliğinin nedenidir. Başkasına yönelmeksizin zatı bakımından kendisine yönelilen her mevcut ya kendinde varlık zorunlu olması bakımından bulunur ya da bulunmaz. Eğer zorunlu olur ise işte bu, zatından dolayı varlığı zorunlu olan bizatihi gerçektir ve o, en kurucu olandır.⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre ardışıklık üzere neden ve nedenlilerden sıralanmış olan her bir grupta, nedenli olmayan bir neden bulunur ki o bu zincirin sonudur, en uç noktasıdır. Çünkü o, orta olsaydı nedenli olurdu. İster sonlu ister sonsuz olsun, neden ve nedenlilerden sıralanmış her bir zincirin ancak kendisinde yalnızca bir nedenli bulunduğu zaman onun dışında bir nedene ihtiyaç duyacağı açıktır. Neden, şüphesiz bu nedensellik zincirine bir uç olarak bitişir. Bu durumda nedenli olmayan bir şey bulunursa onun uç ve son olduğu da ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla nedensellik zinciri, bizatihi Zorunlu Varlıkta son bulmuş olur.⁶⁵

Varlığa gelmiş zorunlu varlığın varlığa gelişi, eğer zorunlu varlık oluşu nedeniyle olursa, asla ondan başka zorunlu varlık olmaz. Eğer onun varlığa gelişi bundan dolayı değil aksine başka bir durum nedeniyle olursa, bu durumda o nedenli varlık olur. Zira eğer onun varlığa gelişi için bir zorunlu varlık gerekmiş olur ise varlık başkasının mahiyeti veya bir sıfat için sürekli lazım gelmiş olur ki bu da olanaksızdır.⁶⁶

İbn Sînâ'ya göre, İlk Gerçek, bir şeyi bir şey için yapar ve onun fiilinin bir nedenselliği vardır. Gerçek zengin olandan hiçbir şey müstağni kalamaz. Her şeyin zatı ona aittir. Bu nedenle Zorunlu Varlık dışındaki her şey onun mülküddür, onun için hiçbir eksiklikten de bahsedilemez. O karşılıksız

64 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 126, 127.

65 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 129.

66 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 130.

verendir. Bu da gerekmeyen kişiye bıçak veren ya da iş karşılığı verenin durumu gibi değildir. Yüce olan, kendisinden amaç yerine geçecek şekilde aşağı olan için bir durumu isteyen de değildir. Zira amaç olan, seçim sırasında çelişiginden ayırt edilen ve seçen nezdinde daha uygun ve daha gerekli olan şeydir. Gerçek cömert ve hâkim olanın ise hiçbir amacı yoktur. Çünkü yüce olanın aşağı olanda hiçbir amacı olmaz.⁶⁷

Tüm bu sistemin temelinde tümel olarak ezeli olan ilimde bulunanların, uygun ve gerekli vaktiyle beraber temsil olunması, taşması, akledilir olarak ayrımlarındaki sıralama üzere taşmasıdır ve bu da yukarıda da ifade edildiği üzere inayettir. Tüm bunlarda kendi aralarında neden ve nedenli olarak birbirine bağlı olan ancak İlk Neden'de duran bir sıralama içerisinde gerçekleşir. Kıdem ise onun zat bakımından tüm bu sebeplerin müsebbibi olmasında yatar, bu da İbn Sinâ açısından zaman bakımından değerlendirilmeyip, zat bakımından değerlendirilen bir durumdur.⁶⁸

Sonuç

İslam düşüncesinin en temel problemlerinden biri bugün iç ve dış dünyası birbiriyle uyumlu bir bakış açısından mahrum olmaktır. Bunu sağlayacak unsurların en önemlisi ise fizik ve metafizik irtibatını sağlayabilmektir. Bugün bizler bunu sağlamada oldukça gerilerdeyiz. Fiziksel gerçekliği kavramayan, ondaki sebep ve sonuç ilişkisini çözümleyip hayatını buna göre sistematize etmeyen; sürekli inanç dünyasına vurgu yapan ancak bunun metafizik arka planından bihaber bir yaklaşım içindeyiz.

İbn Sinâ'nın metafizik kurgusunu incelediğimizde bizim içinde bulunduğumuz durumun vahameti daha da belirgin bir hal almaktadır. Zira filozofun metafizik kurgu içinde varlık, bilgi ve değer alanlarını tahkim etmesi ve bunun gereği olarak din ve dünya arasındaki daha da önemlisi tanrı ve

67 İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144, 145.

68 İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 145.

âlem arasındaki irtibatı açıklama girişiminin ne kadar önemli olduğunu görmekteyiz.

Tanrı'nın varlığın ortaya çıkışındaki rolü, sebep ve sonuç arasındaki ilişki, onun bilgisinin yaratmasıyla olan ilişkisi, daha da önemlisi peygamberlik tasavvuruna yönelik ortaya koyduğu açıklama biçimi bizlere çok şeyler ifade etmektedir. Özellikle bu bakış açısından hareketle hayata anlamlı ve tutarlı bakabilen, kötülük problemi gibi pek çok konuda bir açıklama biçimi ortaya koyan bir düşünce geleneği bugün bizlerin hayatına da değer katacaktır.

İbn Sînâ'nın bakış açısından hareketle şunu söyleyebiliriz, bugün biz de teori ve pratik arasındaki uyumu sağlayıp, rasyonel, tutarlı ve anlamlı bir bakış açısı ortaya koymak zorundayız, bunun en önemli ayağını metafizik oluşturmakta onun en önemli ayağını ise fiziksel gerçeklik oluşturmaktadır.