

# **İBN SÎNÂ'NİN METAFİZİK KURAMI**

**Pamukkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi  
Felsefe Ana Bilim Dalı  
Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

**Mustafa KAYA**

**Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hülya YALDIR**

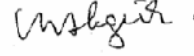
**Temmuz 2007  
DENİZLİ**

## YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Mustafa KAYA tarafından Yrd. Doç. Dr. Hülya YALDIR yönetiminde hazırlanan “İbn Sina'nın Metafizik Kuramı” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 06.07.2007 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN

Jüri Başkanı



Yrd. Doç. Dr. Hülya YALDIR

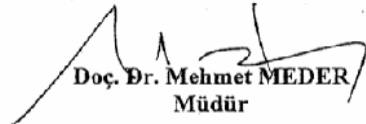
Jüri Üyesi (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Hasan TUZEN

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 01.03.2007 tarih ve .../510/ sayılı kararıyla onaylanmıştır.

  
Doç. Dr. Mehmet MEDER  
Müdür

## TEŞEKKÜR

İbn Sînâ'nın felsefesine baktığımızda ilk göze çarpan şey, kendisinden önceki bilgi birikimini çok iyi değerlendirmiş olması, düşüncelerini olağanüstü biçimde sistemleştirip sunması, kendisinden sonraki nesilleri felsefe alanında eğitmesi ve hatta bu alanda muhaliflerine bile ciddi katkılar sağlamış olmasıdır. Ayrıca İbn Sînâ'nın Ortaçağ Batı Felsefesi üzerindeki etkileri de büyüktür. Nitekim Akdeniz havzasındaki kadim birikimi Doğu ve Batıyı kendinde buluşturacak şekilde yeniden üreten İbn Sînâ, Avicenna adı ile Batı düşünce geleneğinde büyük bir etki yaratmıştır.

İbn Sînâ felsefesinin temelinde metafizik, metafiziğinin temelinde de Zorunlu Varlık kavramı yer almaktadır. Metafizik alanında sadece Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdi, İbn Arabî gibi kendi dindaşlarıyla değil, aynı zamanda St. Thomas, Descartes, Leibniz ve hatta Heidegger ve Whitehead gibi Batılı filozoflarla da anlamlı bir diyaloga girebilecek metinler ortaya koymuştur.

Biz de bu çalışmamızda sunduğu metinlerle anlamlı diyaloga girmeyi kabullenen müzmin bir felsefe talebesi olarak, onun metafizik kuramını orijinal metinlerini esas alarak inceleme girişiminde bulunduk. Bu çalışmamızdaki amacımız İbn Sina felsefesinin temelini oluşturan metafizik kuramını ve bu alana ait kavramları açık, seçik ve anlaşılır bir dil ile ele alıp değerlendirmek, yorumlamak ve böylece hem kendimizi hem de başkalarını aydınlatmaktır.

Bu anlamlı girişime beni teşvik eden ve tezimin her aşamasında desteğini esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Hülya YALDIR'a, değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet AKGÜN, Yrd. Doç. Dr. Milay KÖKTÜRK'e sonsuz teşekkür ederim.

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulguların analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atfedildiğini beyan ederim.

İmza :  
Öğrenci Adı Soyadı : Mustafa KAYA

## ÖZET

### İBN SİNA'NIN METAFİZİK KURAMI

KAYA, Mustafa  
Felsefe Ana Bilim Dalı  
Danışman: Yrd. Doç. Dr. Hülya YALDIR

Bu tez İbn Sina'nın metafizik kuramı üzerine yazılmıştır. Tez hazırlanırken İbn Sina felsefe ve metafiziğini ilgilendiren birinci ve ikinci dereceden kaynaklar incelenmiş ve kullanılmıştır. Bu tezin temel konuları İbn Sina'nın varlık tanımlama ve sınıflaması, zorunlu-mümkün varlık arasındaki ayırım ve son olarak Allah ve Âlem arasındaki ilişkidir. Tez, giriş, üç bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, Türk-İslam dünyasında felsefi düşüncenin ortaya çıkışı tartışılmıştır. Bunun yanında genel olarak İslam filozoflarındaki metafizik düşüncenin gelişimi irdelenmiştir.

Birinci bölümde, İbn Sina metafiziğinde yer alan temel kavramların tanımı verilmekte olup, devamında İbn Sina'nın varlık kuramını üç kısımda sınıflandırışı ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

İkinci bölümde, Varlık-Mahiyet Ayırımı ile Zorunlu-Mümkün Varlık Ayırımı ele alınmış olup daha sonra Zorunlu Varlığın niteliklerinden söz edilmiştir. Üçüncü bölümde ise Allah-Âlem ilişkisi başlığı altında; âlemin ezeliği, sudur teorisi ve son olarak da sebepler teorisi ele alınmıştır. Sudur teorisine âlemin ezeliği, âlem ve âlemdaki varlıkların kaynağını açıklayabilecek bir yöntem olarak başvurulmaktadır.

Sonuç olarak bu tez çalışması ile İbn Sina metafizik kuramının temel kavram ve teorileri açık bir biçimde detaylı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Metafizik, Varlık, Mahiyet, Zorunlu Varlık, Mümkün Varlık, Tanrı, Âlem, Sudur, Akıl

**ABSTRACT****METAPHYSICAL THEORY OF IBN SINA**

KAYA, Mustafa,  
M. Sc. Thesis in Philosophy  
Supervisor: Asist. Prof. Dr. Hülya YALDIR

**This thesis has been written on metaphysical doctrine of Ibn Sina. In the course of the preparation of the thesis, both primary and secondary sources, which concern Ibn Sina's philosophy and metaphysics, have been examined and used. The main issues in the thesis are Ibn Sina's definition and classification of existence, the difference between necessary and possible existence and finally the relationship between God and the Universe. The thesis consists of introduction, three chapters, conclusion and a bibliography.**

**In Introduction, the generation and the development of the philosophical thought within the Turkish-Islamic world are discussed. Besides, in general, the metaphysical thoughts of the Muslim philosophers have also been examined at this chapter.**

**In chapter one, main concepts of Ibn Sina's metaphysics are given and the tripartite classification of Ibn Sina's concept of existence is explained in detail.**

**In chapter two, the distinction between 'Existence – Essence', 'Necessary Existence – Possible Existence' and the essential attributes of the Necessary Being are mentioned.**

**In chapter three, relation of the universe to God, the eternity of the universe, the doctrine of emanation and the theory of reasons are taken into consideration. The process of emanation is invoked to explain the eternity of the universe and source of the other existents within the possible world.**

**As a result, the aim of the thesis is to give an account of the metaphysical doctrine of Ibn Sina with its basic concepts and theories in detail.**

**Key Words:** Metaphysics, Existence, Essence, Necessary Existence, Possible Existence, emanation, Intelligence.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	v
GİRİŞ.....	1
a. İslam Filozoflarında Metafizik Düşünce Sistemi.....	4
b. İbn Sina'da Metafizik Düşünce Sistemi.....	6
KURAMSAL BİLGİLER VE LİTERATÜR ÇALIŞMASI.....	10
MATERYAL VE METOT.....	11

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBN SÎNÂ METAFİZİĞİNDE TEMEL KAVRAMLAR

1.1. VARLIK.....	12
1.2. MAHİYET.....	13
1.3. İNNİYET.....	14
1.4. HÜVİYET.....	15
1.5. VARLIK TÜRLERİ.....	15
1.5.1. Mutlak Varlık.....	16
1.5.2. Zihinde Varlık.....	16
1.5.3. Ayanda (Dış Dünyada) Varlık.....	17

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN SÎNÂ'NIN VARLIK TASNİFİ

2.1. VARLIK-MAHİYET AYRIMI.....	18
2.2. ZORUNLU VARLIK.....	21
2.3. MÜMKÜN VARLIK.....	23
2.4. ZORUNLU VARLIK'IN NİTELİKLERİ.....	24
2.4.1. Zorunlu Varlık, Birdir.....	25
2.4.2. Zorunlu Varlık, Basittir.....	26
2.4.3. Zorunlu Varlık, Hakikattir.....	27
2.4.4. Zorunlu Varlık, Cisimsizdir.....	28

2.4.5. Zorunlu Varlık'ın Cinsi ve Türü Yoktur.....	28
2.4.6. Zorunlu Varlık, Akıl, Akil, Ma'kul'dür.....	29
2.4.7. Zorunlu Varlık, Değişmiş, Sabittir.....	29
2.4.8. Zorunlu Varlık'ın Bilgisi Tamdır.....	30
2.4.9. Zorunlu Varlık, Aşk, Aşık, Ma'suk'tur.....	32
2.4.10. Zorunlu Varlık, Sırf İyiliktir.....	33
2.5. CEVHER-ARAZ PROBLEMİ.....	34
2.6. MADDE VE SURET ANLAYIŞI.....	36
2.7. HAL-MAHAL İLİŞKİSİ.....	40
2.8 ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ.....	41
2.8.1. Ontolojik Delil.....	42
2.8.2. İmkan ve Sebep Delili.....	45
2.8.3. Gaye Delili.....	45

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ALLAH - ÂLEM İLİŞKİSİ

3.1. ÂLEMİN EZELİLİĞİ MESELESİ.....	49
3.2. SUDÛR TEORİSİ.....	56
3.4. YARATMA.....	61
3.5. SEBEPLER TEORİSİ.....	63
3.5.1. Maddi Sebep.....	63
3.5.2. Sur'i Sebep.....	64
3.5.3. Fail Sebep.....	65
3.5.4. Gaye Sebep.....	66
SONUÇ.....	68
KAYNAKLAR.....	72
ÖZGEÇMİŞ.....	76



**SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ**

A.Ü.D.T.C.F.	Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fak.
İ.D.B.Y.A.	İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı
MEB.	Milli Eğitim Bakanlığı
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
U.İ.S.B.	Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri

## GİRİŞ

İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan sonra insanlığa gönderilen en son ilahî dindir. Hz. Muhammed, gönderilen en son peygamberdir. Kur'ân-ı Kerim ise, Hz. Muhammed aracılığıyla insanlığa gönderilen en son mesajları bildiren ilahi bir kitaptır. Bu anlamıyla İslâm, değişmez ilkelere dayanan, başka bir ifadeyle, değişmez inanç unsurları üzerine kurulmuş olan ilahî bir sistemdir.

Ayrıca İslâm, bu ilahî sistem etrafında oluşan bir toplumun, bir medeniyetin adıdır. Bu anlamıyla İslâm ise M.S. VII. yüzyılda ortaya çıktığı andan günümüze dek gelen zamanı ve bu zaman içerisinde yayıldığı coğrafi mekânları kapsayan İslâm'dır.

İslâm'ın bu iki anlamından da anlaşılacağı üzere o, ne insan düşüncesinin bir ürünü ne de felsefî bir sistemdir. Kur'ân da bir felsefe kitabı değildir. Ancak diğer yandan, Kur'ân, Allah ve sıfatları, insan hürriyeti, kaza ve kader, geçmiş dinler ve içinde yaşadığımız dünyanın ne ve nasıl var olduğuna dair insan düşüncesine konu olan her alanda mesajlar vererek, insanı düşünmeye, bilmeye davet eder. Ayrıca bir ahlak sistemi, bir siyasî ve ekonomik düzen ortaya koyar. Bütün bunların yanında iman esasları üzerinde düşünmeyi de serbest kılar (Bingöl, 1995: 20).

Kur'ân'dan kaynaklanan düşüncenin serbestçe ifade edilişi, insanları her şeyi araştırmaya ve her şey üzerinde düşünmeye ve araştırmaya sevk etmiştir. Hatta denilebilir ki bu tavır Hz. Muhammed'in kendisiyle başlamıştır. O'nun daimî duası "Allah'ım bana hakikati bütün çıplaklığıyla göster" olmuştur.

İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılması, farklı kültürlerle temas içine girmesi ve kısmen de olsa farklı coğrafyaları kendi sınırları içine almasıyla düşünce ve ilim hayatında önemli bir gelişme ve değişimleri de beraberinde getirmiştir. Kuşkusuz bunda Yunan felsefî mirasının Arapçaya çevrilmesi faaliyetlerinin ve siyasî olayların da önemli etkileri vardır.

Ancak Leaman'a göre (2000) İslâm dünyasında felsefenin Yunanca metinlerin çevirisiyle başladığını sanmak hata olur. İslâm'da felsefe, felsefe ile doğrudan herhangi

bir açık bağlantı olmaksızın, daha çok meşru akıl yürütmeye ilişkin uygun kuralların gelişmesi yoluyla olmuştur (Leaman, 2000: 27).

İslâm'ın hızla yayılması, eğitim ve kültür açısından oldukça ileri düzeyde olan uygarlıklara yönetim bakımından hâkim olması çok büyük sayıda yabancı unsurun özümsemesini gerekli kıldı. Bu gelişmeler sonucunda İslâm düşüncesi çeşitli şekiller almıştır.

İlk olarak İslâm'ın iman esaslarını yabancı kültürlerden gelen fikirlere karşı savunmak için Kelam ilmi ortaya çıktı. *“Kelam, İslâm öğretisinin içermiş olduğu bazı inanç unsurlarını konu olarak alan ve bunlar üzerinde akıl yürütmelerde bulunarak, onları açıklamak, desteklemek isteyen bir harekettir.”* Kelamı, yalnızca iman esaslarını yabancı unsurlara karşı savunmak isteyen bir hareket olarak belirtmek yanlış olur. Kelamcılar, tezlerini ileri sürerlerken kendilerini akla dayanan delillerle meşrulaştırmak isterler. İslâm öğretisinin temel inanç unsurlarını esas alarak Tanrı, evren, insan üzerinde tutarlı ve temelde aklî birtakım genel açıklama modelleri geliştirmek istemişlerdir. Bu açıklama modelleri içerisinde herhangi bir filozofta olduğu gibi bir bilgi teorisinin, bir kozmolojinin, bir psikolojinin bir antropolojinin geliştirilmiş olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu nitelikleri ile bir Nazzam'ın, bir Fahreddin er-Râzi'nin, bir İ'cî'nin düşüncelerini ve sistemlerini “felsefe” adı altında zikretmemek için hiçbir neden yoktur (Arslan, 1997: 234-235).

Kelam için söz konusu olan bu durum Tasavvuf için de geçerlidir. Tasavvuf başlangıçta, her türlü düşünceyi, teorik araştırmaları, akli bir yana itmek isteyen *“kal”* değil *“hal”* olmayı arzu eden dinî, mistik bir deney peşinde koşan bir şey olmak istemiştir. Ama aynı Tasavvuf, örneğin bir İbn Ârâbî'de muhteşem bir kozmolojik ve metafizik dünya tablosu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Tasavvufu da bir felsefe hareketi olarak kabul etmemek için hiçbir neden yoktur.

Kelam ve Tasavvuf'un yanında, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi kendilerine filozof denilen düşünürler tarafından şekillendirilen ve adına “Felâsife” denilen bir düşünce ekolü daha vardır. Bu düşünce ekolü, M.S. IX. yüzyılda Yunan felsefî mirasının çeviri faaliyetleriyle Müslüman dünyasına kazandırılmasıyla başlamıştır. Bu düşünce ekolü içerisinde yer alan düşünürler *“kendilerine intikal*

*edilmiş olduğu şekliyle Yunan veya Antik felsefeden tevarus etmiş oldukları sorun ve konular üzerinde Eski Yunan veya Antikçağ filozoflarının yöntemlerini uygulayarak insan, evren, toplum, tanrı vb. üzerinde bir bilgi değeri içeren sonuçlara varmak isteyen kimselerdir” (Arslan, 1999: 11).*

Kısacası İslâm’da felsefe deyince yalnız başına kendisine filozof denilen düşünürler tarafından temsil edilen “felâsife” ekolünü değil, aynı zamanda Kelam’ı, Tasavvuf’u ve bunun gibi kendisini akla dayanan nedenlerle açıklayan her türlü düşünce faaliyetlerini anlamaktayız. Ayrıca bu düşünce faaliyetlerinin ürünleri olan Tanrı, evren, insan hakkında tutarlı, yöntemli, sistemli görüşleri, bu görüşlerin, temsilcileri olan kişileri, bunların ortaya koymuş oldukları eserler ve faaliyetleri anlıyoruz (Arslan, 1997: 236).

İslâm felsefesi, Yunan felsefesi ile temasa geçtiğinde onu, Yeniplatoncu çizgisi altında tanrı ve ondaki şu iki özellikten derin bir biçimde etkilenir. İlk olarak bu okul, temelde Platon’a yeniden dönüşü istemekle birlikte, aynı zamanda kendisinden önce gelen tüm spritualist-idealist felsefe okullarını birbiriyle uzlaştırmak ister. Yeniplatonculuğun bu özelliği “felâsife”yi, bütün gerçek filozofların üzerinde uyuşma durumunda oldukları tek bir felsefenin, bilim niteliğinde olan bir felsefenin var olduğu görüşüne götürür.

Yeniplatonculuğun ikinci özelliği, dinsel ilgi ve kaygıları ağır basan bir felsefe oluşu idi. Yeniplatonculuğun bu özelliği “felâsife”yi bu tek ve gerçek felsefenin, gerçek dini de temsil ettiği anlayışına ulaştırır.

İslâm filozofları, Aristoteles ve Plotinos’un, Tanrı’nın birliği, ruhun tinsel ve ölümsüz bir varlık olduğu, madde dünyasına düştüğü, mutluluk ve kurtuluşun Tanrı’ya yeniden kavuşmakta ve onunla birleşmekten ibaret olduğu gibi evren ile ilgili düşüncelerinde, İslâm’ın da kendisine dayandığı bir evren anlayışının benzerini görürler. Böylece onlar bir yandan felsefeyi Yeniplatonculuğun ortaya koyduğu fikirlerle geliştirmeye, yani, yarı rasyonalist mistik bir bilgi teorisi, spritualist bir ahlak öğretisi geliştirmeye çalışırken; öte yandan bu felsefe ile İslâm vahyi arasında uzlaştırma sağlamaya çalışırlar (Arslan, 1999: 13).

Bu tür bir felsefeyi başlatan Kindî, asıl kuran Farâbi'dir. Filozofumuz İbn Sînâ ise Fârâbi'nin açtığı yolda ilerler ve onun temel tezlerini geliştirir. İbn Rüş, Gazzâlî'nin filozoflara yaptığı eleştirisi sonucunda bu Yeniplatoncu metafiziği bazı noktalarda değiştirmek ihtiyacını duyarsa da, ortada tek, gerçek ve bilim niteliğinde bir felsefe olduğu görüşünü benimsemekle beraber, bu felsefenin İslâmın gerçek entelektüel düzeyden ifadesi olduğu görüşüne de karşı çıkmaz. Hatta bu iki temel varsayımı daha büyük bir inanç ve kuvvetle savunur. Gerçi bu filozofların her birinin kendi kozmolojileri, psikolojileri, ahlak ve siyaset felsefelerinde aynı görüşleri savunmuş oldukları anlamına gelmez. Mesela Kindî evrenin zamanında yaratılmış ve yoktan varedilmiş olduğunu savunduğu halde, Fârâbî ve İbn Sînâ, onun zamanda ezeliğini ve Tanrı'dan ezeli bir sudûrla sudûr etmiş olduğunu iddia etmişlerdir (Arslan, 1999: 15).

#### **a. İslâm Filozoflarında Metafizik Düşünce Sistemi**

Duyularla algılanmış olan, algılanmış olmayanı, görünen, görünmeyi, gerçekleşmiş olan, gerçekleşmesi isteneni hep çağırıştır. Herhalde, gönlü bu iki karşıttan kavranması en kolay olanı seçmeye katlanamadığı için olsa gerek, insan, hep, ötekisini kucaklamaya çalışıp durmuştur. Veya en azından, böyle yapmakta olduğu kuruntusuna kapılmıştır. Böylece, Eskiçağ'dan beri, insan, felsefe yapmış, günümüze dek de felsefe yapıp durmuş, hep de yapacaktır.

Eski çağlarda, felsefe, bütün bilimleri kucaklamaktaydı. Bu nedenle, felsefe ile bilimler arasında en küçük bir ayrılık bile yoktu. Ancak, bilimler, bağımsızlıklarını elde edip konularını belirleyerek, kendilerine özgü yöntemlerini belirttiler, kendi yasalarını koydular. Bilimlerin bağımsızlıklarını kazanmasıyla felsefenin işlevinin son bulduğu düşünüldü. Ancak, daha sonra hiçbir bilimin, o bilim o bilim olarak kaldıkça, çözemeyeceği birtakım zorlukların arta kalmış olduğu görüldü. Bilimler, yakın ve doğrudan doğruya olan sebepleri ele almış olsalar da, uzak ve dolaylı sebepleri açıklamazlar. Bilimler, maddî ve fail sebeplerle uğraşırlarsa da, tinsel ve gaî sebepleri ortaya çıkarmazlar. Bu nedenle özel bir inceleme biçimi kendi varlığını ortaya koyar: Ona "Genel Felsefe", ya da "Fizikötesi", yani "Metafizik" denir (Madkour, 1984: 405).

İslâm filozofları da, felsefe disiplinleri içerisinde en ilgi çekici olan metafizik alanında çalışmalar yapmışlardır. Bu disiplin, adını ilginç bir tesadüfe borçludur. Günümüzde kullanılan metafizik kelimesi, Aristoteles'in en önemli eserlerinden biridir. Ve aslında o, eserinde bu adı hiç kullanmamıştır. Aristoteles metafizik konuları ele alan disiplini tanımlamak için ilk felsefe (*prote philosophia*) veya bilgelik (*sophia*) terimlerini kullanır.

Metafizik adı, Rodoslu Andronikos'un düzenlemiş olduğu baskıda on dört kitabın yer aldığı Metafizik adlı çalışma, fizik üzerine olan yapıtlardan sonra yer almıştır. Aristoteles'in eserlerini düzenlemede gösterdiği sıralama metafizik teriminin sözlük anlamıyla uyum içinde görünür; çünkü *meta ta physika* basit olarak fizikten “önce” ve “sonra” anlamına gelir (Cevizci, 2003: 571).

İslâm filozofları bu Yunanca terimi öğrenmişler, hatta tam olarak ifade etmemesine rağmen kendi dillerine de çevirmişlerdir: *Ma dun et-Tabia* (fizik ötesinde), *Ma fevk et-Tabia* (fizik üstünde), *Ma ba'd et-Tabia* (fizikten sonra) ve *Ma kabl et-Tabia* (fizik öncesi) olarak; fakat bu deyimler bugün kullanılmamaktadır. Daha ziyade, *el-Felsefe el-Ula*, *İlahiyat* ve *el-İlm el-İlahi* terimleri kullanılmaktadır (Altıntaş, 2002: 2).

İslâm filozofları, metafizik için tarifler verirken, bu ilmin konusunu sınırlarken Aristoteles'in metafizik tanımına benzer tanımlar verirler. Örneğin Kindî, metafiziği bazen “hareket etmeyen ilmi” veya ilahî varlıkların ilmi olarak tarif ederken, bazen de “her gerçeğin sebebi olan ilk Gerçeğin İlmi” veya “sebeplerin sebebi”nin ilmi olarak tarif etmektedir. Aynı şekilde Fârâbî, metafiziğin konusunu belirlerken, “genel varlık ilmi” olarak tarif eder. Yani Fârâbî de Aristoteles gibi metafiziği, “Varlığın varlık olarak bilimi” diye tarif eder. Diğer yandan İbn Sînâ da metafiziği “varlık olmak bakımından varlığın ilmi” diye tanımlamıştır. İbn Sînâ sadece varlığı, “varlık olmak bakımından varlığı”, “kendinde varlığı” konu edinen bir ilim var mıdır?” diye sorar. Cevap olarak da böyle bir bilimin olduğunu ve onun adının da “Metafizik” olduğunu söyler (Bayrakdar, 1997: 145, Sînâ, 2004: 3).

İslâm filozofları her ne kadar Yunan düşünürlerinin metafiziğinden özellikle de Aristoteles'in metafizik anlayışından etkilenmiş olsalar bile, yine de onların meydana

getirdiği bir metafizikten söz edilebilir. Bu metafizik, pek çok konuda Yunan düşünürlerinin metafiziğinden, özellikle Aristoteles ve Plotinos'un düşüncelerinden, pek çok özelliği bakımından ayrılır.

İslâm filozoflarının oluşturduğu metafizik, örneğin, Aristoteles metafiziğine göre, daha sistematik ve metodiktir. Bu metafizik, İslâm dininin etkisiyle daha manevî, İslâmî nasslara daha bağlıdır. Örneğin Aristoteles her şeyi maddeden hareketle, maddeden ruha doğru bir yükseliş olarak kabul ettiği halde, İbn Sînâ her şeyi ruhtan maddeye doğru bir inişle açıklar. Aristoteles için madde esas, İbn Sînâ için Ruh esastır. İslâm düşünürlerinin oluşturduğu metafiziğe, Aristoteles metafiziğinden sonra etki eden başka bir metafizik Yeniplatonculuk özellikle onun sudûr (*Emanation*) teorisisidir. Kısacası İslâm düşünürlerinin oluşturduğu metafizik, Platon'a, Aristoteles'e, Stoalılara, ve Yeniplatonculuğa ait pek çok unsuru kendi bünyesinde barındırır; fakat bir biçimde onları kendine ait kılar (Bayrakdar, 1997: 147, Altıntaş, 2002: 3).

### **b. İbn Sînâ'da Metafizik Düşünce Sistemi**

Aristoteles'in belirttiği gibi insan "düşünen hayvan"dır. Bu düşünme etkinliği sadece görünen, maddî dünyaya ait bir etknlik değildir. O aynı zamanda görünenin ardındaki görünmeyeni, yani manevî dünyayı da düşünmeye dayalı bir etkinliktir. Görünen, maddî dünyayı fizik, kimya, biyoloji gibi pozitif ilimlerle açıklamaya çalışırken manevî dünyayı da metafizikle açıklamaya çalışmıştır.

İbn Sînâ bu ihtiyacı *Necat*'da şöyle açıklar:

"Tabii ve matematik ilimlerle diğer cüz'i ilimler, varlıkların çeşitli hallerinden bahsetmelerine rağmen hiçbiri mutlak varlıktan, onun hallerinden ve onun ilkelerinden bahsetmezler. O halde zati ve tabileri itibariyle mutlak varlıktan bahsedenden bir ilme ihtiyaç vardır ki o da İlahiyat ilmidir" (Sînâ, 1985: 235).

İbn Sînâ birçok İslâm filozofu gibi "felsefe" ve "hikmet" kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmıştır. Felsefenin bölümlerini ele aldığı eserlerine "*Uyunu'l-Hikme*" ve "*Aksamu'l-Hikme*" adlarını vermiş ve çeşitli eserlerinde de "ilim", "felsefe", "hikmet" kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmıştır (Kutluer, 2001: 53).

İbn Sînâ'ya göre felsefi ilimler, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır.

“Teorik ilim, aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz ilimdir. Pratik ilim ise kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler hakkında kavram ve önerme bilgisinin oluşmasıyla teorik gücü, dolaylı olarak da bu sayede pratik gücün ahlakla yetkinleşmesinin talep edildiği ilimdir” (Sînâ, 2004: 2).

Teorik ilimler üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıf, mevcutları, düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları ve türleri özelleşmiş maddelerle alakalarının bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkincisi mevcutları, varlıkta değil ama zihinde maddeden ayrı olmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü ise mevcutları, hem varlıkta hem de zihinde (maddeden) ayrı olmaları bakımından incelemeyi içerir. Birinci kısım, Doğa ilmidir. İkinci kısım, saf Matematik ilim ile Matematik ilimler içinde meşhur olan Aritmetiktir. Ancak sayının sayı olması bakımından doğasını bilmek, bu ilmin işi değildir. Üçüncü kısım ise Metafizik'tir. Metafizik, fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin - ki o, yüce Tanrıdır - incelendiği ilimdir (Sînâ, 2006: 7).

Her ilmin bir konusu vardır. O halde metafizik ilminin konusu nedir?

“Zihinde tanımının belirginleşmesi ve varlık kazanması gereken şeyler vardır ki, bunlar, ilimler arasında ortaktır. Ancak ilimlerin hiçbirisi bunlardan söz etmeyi üstlenmez. Söz gelişi bir olması bakımından bir, çok olması bakımından çok, uygun, farklı, zıt, vb. gibi. İlimlerin bir kısmı bunları kullanır; bir kısmı tanımlarını inceler, fakat varlıklarının türünden söz etmez. Bunlar tekil ilimlerden herhangi birisinin konusuna özgü arazlar değildir. Ayrıca herhangi bir kategoriye özgü olmaları da mümkün değildir” (Sînâ, 2004: 10-11).

Varlık kavramı umumî ve müşterek bir kavram olduğu için mevcut olan her varlığı içine alır. Bu nedenle bu konular varlık olması bakımından varlığı inceleyen bilim olan metafiziğin konusuna girerler. Bunun yanında varlığa tabi olan cevher, kemiyet-keyfiyet, kuvve-fiil, küllî-cüz'î, mümkün-vacib de metafiziğin konuları arasındadır (Sînâ, 2004: 5).

Ayrıca İbn Sînâ Allah'ın varlığının metafiziğin konusu değil ancak onun bir meselesi, bir sorunu olduğunu söyler. Çünkü Allah'ın varlığının başka bir ilimde sorun olması mümkün değildir. Zira ahlak, siyaset, matematik, doğa ilmi, mantık gibi ilimler,



Allah'ın ispatını incelemeyiz ve incelemesi de mümkün değildir. Aynı şekilde, Allah'ın varlığının başka bir ilimde sorun olması mümkün değildir. Çünkü metafizik ilmi maddeden bağımsız şeyleri inceler. Allah da maddeden ve harekete konu olmaktan münezzehtir. O halde Allah'ın varlığı, bu ilimde incelenmelidir. Metafizik ilmi Allah'tan hem varlık, hem de sıfatlar bakımından bahseder (Sînâ, 2004: 5).

İbn Sînâ'ya göre, bütün ilimler tek bir faydada ortaktır: *“Uhrevî mutluluğa hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması”* (Sînâ, 2004: 15).

Son olarak filozofumuz, metafiziğin, diğer ilimler arasındaki yerine de şöyle işaret ediyor: *“O halde bütün ilimlerden önce olması, metafizik ilminin kendiliğinde bir hakkıdır”* (Sînâ, 2004: 19).

İbn Sînâ metafizik düşünce sistemini oluştururken pek çok düşünceden etkilenmiştir. Bunların başında tabii ki Aristoteles'in metafizik düşüncesi gelir. Aristoteles'in metafizik kitabını birçok defalar okumuştur. Bunu yaşam hikayesinde şöyle anlatır:

*“Metafizik'e merak sardım. Aristoteles'in metafizik kitabını okudum. Fakat hiçbir şey anlayamadım. Yazarın maksadına bir türlü intikal edemiyordum, aklım karışıyordu. Öyle ki kitabı kırk defa okumuştum, ezberlemiştim. Bununla beraber kitabı ve maksadını yine anlayamıyordum. Ümitsizliğe kapıldım ve dedim ki: Bu kitabı anlamak imkânsız. Bir gün yolum sahaflara düşmüştü, bir tellalın elinde bir kitap vardı. Bana kitabı satmak istedi. Ben bu ilimde fayda yoktur diye reddettim. Tellal bana dedi ki: Bunu satın al, çünkü ucuzdur, onu sana üç dirheme vereyim, sahibinin paraya ihtiyacı var... Kitabı satın aldım. Bu kitap “Metafizik Kitabının Maksatları” hakkında Fârâbî'nin yazmış olduğu bir kitap idi. Hemen eve döndüm, süratle kitabı okudum. O anda bu kitabın maksatları, hedefleri bana gün ışığı gibi açılıverdi. Tabii ki daha önce ezberlemiş olmamın kitabın anlaşılmasında önemli payı vardı. Buna çok sevindim. Ertesi gün, Allaha şükürler olsun diyerek, fakirlere, pek çok sadakalar dağıttım”* (Bolay, 1988: 11-12).

İbn Sînâ her ne kadar kadim Yunan kaynaklarından ve filozoflarından yararlanmışsa da felsefesini oluşturmak için bunlarla yetinmemiştir. Bunun yanında İslâm dininin temel kaynaklarından da yararlanmıştı. Bunlardan ilki Kur'ân-ı Kerim, ikincisi Kur'ân'ın yorumu olan tefsir, üçüncüsü hadis, dördüncüsü ise hukuk ilminin yöntemlerini ve esasını inceleyen fıkhıdır (Sarton, 1994: 80).

Sonuç olarak İbn Sînâ İslâm filozoflarının oluşturduğu metafizik anlayışın büyük sentezini yaratmıştır. O, Aristoteles'in doğacılığıyla, görünüşte onunla uzlaşmaz olan Kur'an'ın dünyanın Tanrı'nın fiiline mutlak bağımlı olduğu görüşünü birbiriyle kaynaştırmıştır. O, kelamcılarının ve Aristotelesçilerin varlık hakkındaki görüşlerinin mantıksal bakımdan değil, sadece bakış açısı bakımından birbirlerinin zıddı olan rakip düşünceler olduklarını kabul etmek suretiyle bu sentezi gerçekleştirmiştir (Goodman, 2006, 285).

Çalışmamızın amacı İbn Sînâ'nın felsefesinin temelini oluşturan metafizik kuramını ve bu alana ait kavramları açık, seçik ve anlaşılır bir dil ile ele alıp değerlendirmek yorumlamak ve böylece hem kendimizi hem de başkalarını aydınlatmaktır. Bunu felsefî literatürde İbn Sînâ üzerine yapılan çalışmalar ve İbn Sina'nın kendi eserleri ışığında açıklamaya çalışacağız.

Çalışmamızda İbn Sînâ'nın metafiziği üç bölüm halinde incelenecektir. İlk bölümde İbn Sînâ metafiziğinde yer alan varlık, mahiyet, hüviyet vb. temel kavramlara değinilecektir. Daha sonra İbn Sina'nın mutlak varlık, zihinde varlık, dış dünyada varlık şeklindeki varlık sınıflamasından bahsedilecektir. İkinci bölümde ise Varlık-Mahiyet Ayrımı ve buna bağlı olarak Zorunlu Varlık-Mümkün Varlık Ayrımı'na değinilecektir. Ayrıca Zorunlu Varlık'ın niteliklerinden söz edilecektir. Bundan sonra İbn Sina metafiziğinde yer alan bazı temel nazariyeler üzerinde durulacaktır. Son olarak bu bölümde İbn Sina'nın Allah'ın Varlığına Dair getirdiği deliller üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde, âlemin ezelîliği, sudûr teorisi ve sebepler teorisi üzerinde durulacaktır. Ayrıca İbn Sina'nın âlemin ezeliliğine dair delillerine bir eleştiri niteliğinde olan Bing Bang Teorisi'nden söz edilecektir.

## **KURAMSAL BİLGİLER VE LİTERATÜR TARAMASI**

Çalışmamız İbn Sina'nın metafizik kuramı üzerinedir. Tez hazırlanırken öncelikli olarak İbn Sina'nın metafizik üzerine yazdığı gerek Türkçe gerekse yabancı dillerde yer alan eserlerinden yararlanılmıştır. Bunun yanında İbn Sina metafiziği üzerine yazılan eserler ve yapılan araştırmalardan da yararlanılmıştır. Elbette bütün bu gayretlere rağmen kaynakların tam anlamıyla yeterli olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Ancak biz çalışmamızda filozofun sistemini eleştirmekten ziyade onu anlamak, anlaşılır bir dille başkalarına aktarma gayreti içinde olduk.

## MATERYAL VE METOT

İbn Sina'nın Metafizik Kuramı üzerine yapılmış olan müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Elbette İbn Sina Metafiziği üzerine yazılan eserler olsa da bu eserlerin dillerinin anlaşılır olmaması, bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Filozofların kendilerine ait olan yazılı eserlerinin yanı sıra felsefe tarihi hakkında bilgi veren araştırma eserleri, felsefe sözlükleri ve İbn Sina'nın Metafiziği hakkında bilgi veren yazılı eserler de kullandığımız kaynaklar içerisinde yer almaktadır.

Çalışmamızda İbn Sînâ'nın metafiziği üç bölüm halinde incelenecektir. İlk bölümde İbn Sînâ metafiziğinde yer alan varlık, mahiyet, hüviyet vb. temel kavramlara değinilecektir. Daha sonra İbn Sina'nın mutlak varlık, zihinde varlık, dış dünyada varlık şeklindeki varlık sınıflamasından bahsedilecektir. İkinci bölümde ise Varlık-Mahiyet Ayrımı ve buna bağlı olarak Zorunlu Varlık-Mümkün Varlık Ayrımı'na değinilecektir. Ayrıca Zorunlu Varlık'ın niteliklerinden söz edilecektir. Bundan sonra İbn Sina metafiziğinde yer alan bazı temel nazariyeler üzerinde durulacaktır. Son olarak bu bölümde İbn Sina'nın Allah'ın Varlığına Dair getirdiği deliller üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde, âlemin ezeliği, sudûr teorisi ve sebepler teorisi üzerinde durulacaktır. Ayrıca İbn Sina'nın âlemin ezeliğine dair delillerine bir eleştiri niteliğinde olan Bing Bang Teorisi'nden söz edilecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM:

### İBN SÎNÂ METAFİZİĞİNDE TEMEL KAVRAMLAR

#### 1.1. VARLIK

Varlık kavramı, Yunan felsefesinden kalan bir miras olarak bütün felsefelerin açıklama çabasında oldukları bir kavramdır. Aynı şekilde İslâm felsefesinin tarihsel gelişiminin ilk dönemlerinden itibaren İslâm filozoflarının da açıklama çabası içine girdikleri en büyük metafizik problemdir. Aristoteles'ten esinlenerek metafiziğin temel konusunu “varolması bakımından varlık” şeklinde belirleyen İslâm filozofları, *vücûd* kavramını felsefenin merkezine yerleştirmişler ve özellikle Fârâbî'den başlayarak varlık ve mahiyet ayrımını belirgin kılmak üzere teorik çalışmalar yapmışlardır. Ancak İbn Sînâ “varlık filozofu” olarak anılmayı hak edecek şekilde konuyu işleyen, geliştiren ve tam anlamıyla sistemleştiren filozof olmuştur (İzıtsu, 2002: 16, Kutluer, 2002: 13).

Türkçe'deki “varlık” kelimesinin Arapça'daki karşılığı “vücûd” ve “mevcûd”dur. Günlük ve bilim dilimizde yerleşmiş olan vücûd, mevcûd sözleri Arapçada “vcd” kökünden türetilmektedir. Bunun Arapçadaki manasını iki grupta toplayabiliriz; biri, bulmak, elde etmek, diğeri zengin olmak, başkasına muhtaç olmayacak şekilde zengin olmak, bir şeye sahip olmaktır. Ayrıca şu ayrıma da dikkat çekmek de yarar vardır. Türkçe'de varlık soyut halde kullanıldığı halde, vücûd hem maddî (somut) ve hem de soyut halde kullanılmaktadır. Türkçede “vücudum sızlıyor” deriz ve bununla da maddî bedenimizi kastederiz. Ama “varlığım sızlıyor” demeyiz. Çünkü varlığım dediğim zaman, görünen bedenin içinde soyut bir varlığı ve özdeşliği kastediyoruz. Sadece dış varlığı kastetmiyoruz. Oysa “vücud” ile dış varlığı, zihin dışı varlığı anlıyoruz. (Atay, 2001: 3, 2001: 26).

İbn Sînâ vücud ve mevcud kelimeleri arasında herhangi bir ayrım gözetmemiştir. Batı dillerinde bu kelimeler “*existent*” ve “*being*” kelimeleriyle

karşılanmaktadır. Örneğin A.M. Goichion “mevcud” kelimesini “being” olarak tercüme etmiştir (Atay, 2001: 34).

İbn Sînâ varlık kavramının başka herhangi bir kavramın içine giremeyecek kadar geniş ve genel olduğunu ileri sürer. Bunun için başka herhangi bir sözün mantık bakımından tanımında kullanılamayacağını, çünkü cins, tür ve fasıl olmadığını, varlık kavramının tanımlanması düşünüldüğü zaman da tanımlanamayacağını, zira kendisinin de cinsi, türü ve faslı olmadığını söyler. Onun mahiyeti de bölümlere ayrılmaz, bölümsüzdür, basittir. “...*Dolayısıyla onun zatının hiçbir tanımı yoktur; zira onun bir cinsi ve ayrımı yoktur.*” Basittir; basit oluşu mantıkça tam tarifinin yapılmamasını gerektirir. Varlık sözünün bölümlenemez oluşu, kavramının açık ve seçik olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Eğer bu kesinlik ve açıklıktaki bir sözü kavramakta insan zihni başka bir söze muhtaç olacaksa, o zaman insan hiçbir şey bilemeyecek ve kavrayamayacaktır (Atay, 2001: 5-6, Sînâ, 2005: 132).

İbn Sînâ’ya göre “Varlık, şey ve zorunlu” kavramları insan zihninde a priori olarak biçimlenmiştir. Yani insan aklı varlığı ve onunla aynı anlamı ifade eden şey ve zorunluyu doğrudan doğruya kavrar. Onları tanımak için bir tanıma veya bir açıklamaya gerek duymaz. Kısacası varlık, insan zihninin sorgusuz sualsiz kabul ettiği, hiçbir şeye muhtaç olmadan benimsediği bir kavramdır (Atay, 2001: 6, Kutluer, 2002: 87).

## 1.2. MAHİYET

Bu terimi İslâm felsefesinde ilk kullanan Kindî olmuştur. Bu kelimenin aslı iki kelimedenden meydana gelmiştir. Arapçada tek kök olarak bulunmamaktadır. “Ma” bir soru edatıdır. Soru olarak anlamı “ne?”dir. Bir de üçüncü şahıs zamiri olan erkek için “huve” ve dişi için “hiye” vardır. Bunlardan biri yerine kullanılırsa “ma huve” veya “ma hiye” terkihi ortaya çıkar ki, her ikisinin Türkçe tercümesi “nedir o?” veya “o nedir?” dir. Mantıkta bu soru bir şeyin hakikatini, mahiyetini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur. Karşılığında verilen cevap da soruya tam uygun olduğunda, o şeyin hakikatini, özünü gösterir. Kısacası “ma” ve “hiye” birleşerek “mahiyet” kelimesini oluştururlar (Keklik, 1967: 33, Atay, 2001: 29).

Mahiyet hakikat'ten daha genel anlamdadır. Hakikat ancak var olan şeylerde kullanılır. Yani hakikat, realite kazanmış mahiyetten ibarettir. Mahiyet ise mevcut olan ve olmayana da söylenir (Olguner, 2001: 42, Atay, 2001: 30).

İbn Sînâ Varlık-Mahiyet ayrımında mahiyetin üç şeklinden söz eder. Bunlardan birincisi mahiyetin, iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendine ilişkinlerine izafe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir (Sînâ, 2006: 8).

### 1.3. İNNİYET

Bu kelimenin okunuşunda ihtilaf edilmiştir. Kimi “aniye” olarak okumuş ve zamanlar birimi anlamında olan “an”dan türetildiğini sanmıştır. Kimi de Yunanca “ann” (vücut)’dan geldiğini söylemiştir.

İnniyet kelimesinin kaynağı hakkında en açık bilgiyi Fârâbî verir. İnniyet’in, şeddeli “inne”den türediğini ve bir şeyin varlığının sübutunu, pekiştirilmiş olduğunu gösterir, onu teyid eder. Çok defa şeyin cevheri, özü yerine onun inniyeti denir. Böylece özvarlıktan, varlığın özü kastedilir. “inne” kesre ve şedde ile Arapçada varlıktaki özü ifade ettiğinden filozoflar bu inniyet sözünü özünden dolayı zorunlu varlık’ı ifade etmede kullanmışlardır. Çünkü onun varlığı, varlığı pekiştirmekte ve varlıktaki gücü en kâmil olandır (Atay, 2001: 30).

İnniyet kelimesinin kökü ve hangi dilden olduğu hakkında ihtilaflar vardır. Ancak kelime, genel olarak, varlık, vücut, varlığın özü, hakikati varlığın gerçekliği gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bundan dolayı İslâm filozofları bu kelimeyi Allah’ın varlığını, inniyetini ifade etmek için kullanırlar. Vacibul-Vücut’un mahiyeti demezler de onun inniyeti derler (Atay, 2001: 36).

Esasen mahiyet ve varlık Zorunlu Varlık'ta birbirinden ayrı düşünülemediği için varlığı, mahiyetinin aynı olmakta ve bu yüzden de mahiyet yerine zat veya inniyet terimleri kullanılmaktadır. Eğer Zorunlu Varlık'ta da mümkündeki gibi bir mahiyet-varlık ayrılığı düşünülseydi, ister istemez varlığın mahiyete bir ilave olduğu sonucuna varmak kaçınılmaz olurdu. Hâlbuki Allah'ın varlığı, mahiyete bir ilave ve ona tabi değildir (Özden, 1996: 67).

#### 1.4. HÜVİYET

Hüviyet, bir şeyin özü, kendisi, aynısı, kendisine ait varlığı demektir. Bundan dolayı "o" (huve) dendiği zaman, onun hüviyetine, özel varlığına, hiç kimsenin ortak olmadığı kimliğine delalet eder. Bu zamir, Arapçada konu ile yüklemi birbirine bağlayan bir edattır.

Arapça'da iki tür cümle vardır. İsim cümlesi; bir isim ve sıfattan oluşur. Fiil cümlesi; bir fiil ve fail (özne) den oluşur. Diğer dillerde konu ile yüklemi birbirine bağlayan yardımcı fiiller bulunur. Arapçada ise böyle bir yardımcı fiil yoktur. Bunun için konu ile yüklemi "huve" zamiri ile birbirine bağlarlar. Ama normal olarak bu bilindiği için "huve" çoğu kez söylenmez. Sadece pekiştirme yaparken söylenir ve bu "huve" mevcut manasını ifade eder. Fârâbî ye göre, "Zeyd kâtiptir" dediğimizde "Zeyd kâtip olarak vardır" kastedilir. Huve bir bağ edatıdır. Gerçek manası varlıktır. Bağ denmesinin sebebi iki manayı birbirine bağlamasıdır (Atay, 2001: 32).

#### 1.5. VARLIK TÜRLERİ

Her filozof felsefî sistemini üzerine inşa edebileceği bir temel taşı, bir başlangıç noktası arar ve felsefî sistemini onun üzerine inşa eder. Bir filozof olarak İbn Sînâ da varlık kavramını açık seçik, kesin ve en geniş anlamlı olmasından dolayı felsefesinin başlangıç noktası yapar.

Aristoteles varlık sözünün birçok manaya geldiğini söylese de açık bir sınıflamaya girmemektedir. Çünkü Aristoteles'in metafiziğinde daha ziyade cevher



kavramı rol oynar. İbn Sînâ da ise varlık kavramı daha etkin bir rol oynamaktadır. İbn Sînâ'nın varlık ile hakikati bir tutarak Hakikat ya dış dünyada ya da zihinlerde mevcuttur. Veyahut da mutlak olarak her ikisinde bulunur ifadesiyle varlık kavramını metafizikî ve felsefî anlamda üç sahada ele aldığı görülmektedir: (Atay, 2001: 7, Özden, 1996: 57)

Bunlar:

Mutlak Varlık

Zihinde Varlık

Dış dünyada (ayan) Varlık

### 1.5.1 Mutlak Varlık

Mutlak varlığa mücerret varlık da denir. Mutlak sözü, salıvermek, serbest bırakmak anlamına gelirken, mücerret sözü, soyulmuş, çıplaklaştırılmış anlamına gelmektedir. Türkçedeki soymaktan türetilen soyut kelimesinin kökeni mücerrettir (Atay, 2001: 43).

İnsanoğlunun farkında olduğu bir zihin dışı bir de zihin içi varlık vardır. Bir şey ya zihindedir ya da zihnin dışındadır. Zihinde varolanın dış dünyada, varlığı gerekmez. Fakat dışarıda var olan zihinde var olabilir. Demek ki insanın, varlığı yerleştireceği, varlığı bağlayacağı zihin içi ve zihin dışı iki saha vardır. Zihinde varlık, dış dünyada varlık. Ancak mutlak varlık, çırılçıplak, soyulmuş, her şeyden, zihinden ve ondaki özelliklerden sıyrılmış, hiçbir şart ve kayda bağlı olmayan tertemiz, arı varlıktır. Bu varlık ne ise odur ve varlığın ta kendisidir. Mesela, insan, insan olma yönünden, bir şeydir, varlıktır. Burada sadece insan olarak ele alınmıştır. Başka bir şey şart koşulmamak üzere insan, insan olarak bir varlıktır (Atay, 2001: 44).

### 1.5.2. Zihinde Varlık

Zihinde varlık, mantıkî varlıktır. Aslında zihindeki varlıkları da iki kısma ayırmak gerekmektedir. Mantık bakımından bunlardan birincisine (*ma'kulat-ı ûla*) birinci derecede anlamlar, yani algılar denir. Bunlar dış dünyada gözle görülebilen varlıklardır. İkincisine de (*ma'kulat-ı saniye*) ikinci derecede anlamlar ve kavramlar denir. Bunların objeleri dışarıda bulunmaz. Birinci derecedeki algılar, dış dünyada

gözle görebildiğimiz varlıklardır. Örneğin, bir masa, bir ağacın, bir köprünün zihnen algılanması ve anlaşılmasıdır. İkinci derecedeki varlıklara gelince bunlar dış dünyada bulunmaz. Bunlar tümeller, cins, fasıl (ayrım), gibi en genel kavramlardır. İbn Sînâ'ya göre zihinde varlık denilince bu iki tür zihni varlık anlaşılmaktadır (Atay, 2001: 52).

### **1.5.3. Ayanda (Dış Dünyada) Varlık**

Ayanda, dış dünyada bulunan varlık, düşünülmeden bulunan varlıktır. Dış dünyada bulunan, zihin dışı varlık, fertler, tek ve şahsiyet kazanmış, gerçek varlıklardır. Dış dünyada varlık demek, zihin dışında, zihnin düşünmediği zamanlarda da var olan varlık demektir (Atay, 2001: 9).

Ayan, ayn'ın çoğuludur. Ayn, şey ve obje demektir. Ayn'dan kastedilen, cevher objede bulunduğu zaman, tesirlerinin, fillerinin ve hükümlerinin meydana gelmiş olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre, araz ile yani bir özelleme nitelenen şey dış dünyada bulunur. Gerçekten, kendisinden bahsedilen ve haber verilen varlık ise zihinde bulunur (Atay, 2001: 54).

Kısacası, varlık sözünün sadece kendisine bakılarak verilen anlamda kullanılmasına soyut varlık, zihindeki anlamına bakılarak anlaşılabilir anlamda kullanılmasına zihinde varlık, dış dünyada fertlerinin bulunmasına bakılarak anlaşılmasına dış dünyada varlık (ayanda varlık) denir (Atay, 2001: 10).

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBN SÎNÂ'NIN VARLIK TASNİFİ

#### 2.1. VARLIK-MAHİYET AYRIMI

Varlık-Mahiyet ayrımı hiç şüphesiz İslâm felsefesinin en temel felsefi görüşlerinden biridir. Ayrıca bu ayrımın İslâm filozofları arasındaki ontolojik-metafizik düşünmenin ilk adımını oluşturduğu söylenebilir. (Izıtsu, 2003: 111)

İbn Sînâ varlık hakkındaki görüşünü varlık-mahiyet ayrımına dayandırmıştır. Bu ayrımın kendisi tümüyle yeni bir şey değildi. O, Platon'un İdeaları tikellerden ayırmasında gizli olarak mevcuttu. Ayrıca bir şeyin *ne olduğu* sorusu ile böyle bir şeyin *var olup olmadığı* sorusunu birbirinden ayırması Aristoteles tarafından da kabul edilmişti. Ama İbn Sînâ'da bu ayrım daha merkezî bir anlam kazanmıştır. Çünkü Aristoteles, öz (mahiyet) sorununu varlık sorunundan ayırdığında haklı olarak sadece tikellerle sınırlı tutmuştu. Veri olan bir bireyin varlığı problemlili olabilirdi. Örneğin bir ormanda veya evde bir insan var mıydı, yoksa yok muydu? Ama Aristoteles'e göre türün varlığı, onun özüydü. Veri olan bir özün, özel bir örnekte gerçekleşmiş olup olmadığı sorulabilirdi, ama şeylerin ezelî özleri olmaksızın hiçbir şey varolamazdı. Bu, apaçık imkânsız bir şeydi. Aristoteles'in özleri, tözler olarak almasının bir nedeni, onların değişmez, akılsal ve gerçekte varoluşlarının aynı olan özlere sahip oldukları görüşüydü (Goodman, 2006: 287).

İbn Sînâ felsefesinde varlık-mahiyet ayrımı önemli bir yer tutar. İbn Sînâ'ya göre, bir insan bir şey hakkında düşünürken, genel zihin yapısı içinde o şeyin iki farklı özelliğini birbirinden ayırt ederek düşünebilir. Bu özelliklerden biri, "o, nedir" sorusuna cevap vermek için kullanılan her şeyi kuşatan o şeyin özü veya mahiyeti, diğeri de var oluşudur. Sözügelışı insanın insan olma bakımından ifade ettiği anlam başka şey, onun varlığının, bir veya çok oluşunun ifade ettiği anlam daha başka şeydir. İnsan sırf insan

olarak mahiyet bakımından dikkate alınacak olursa onun zihin dışındaki varlığı, bir veya çok oluşu gibi nitelikler insanlığa (mahiyete, zata) sonradan katılan birtakım arazlardır. Mantık bakımından ifade etmek gerekirse, bir niteliği bir konuya yüklemek, bu niteliğin anlamıyla konunun anlamının aynı olması demek değildir. Nitekim insana “gülen” niteliğini yüklediğimizde insanın ifade ettiği anlam, “gülen” teriminin ifade ettiği anlamla aynı değildir. Demek oluyor ki, mahiyet olan “insanlık” her türlü nitelikten önce gelmektedir. Bir başka deyişle, varlıktan mahiyete geçilmez; tersine mahiyetten varlığa geçilir (Kaya, 1984: 453, Nasr, 2003: 39).

Şu veya bu şeyin varlığı soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman acaba hemen o anda onun zihnin dışında gerçekten var olup olmadığı konusunda bir şey söylenebilir mi? Yani bu tasavvuru, bir tasdik takip edebilir mi? Ne olursa olsun herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulacağı açıktır. İbn Sînâ'ya göre tasavvur edilen şeye ilişkin bu kuşku, onun ne olduğu ile var olduğunun ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır; diğer bir ifadeyle varlıkla mahiyet ayrı şeylerdir. Mesela, “üçgen” kavramı, onu teşkil eden çizgi ve düzlemden önce de vardır. Şu halde zihni bir tasavvur olan mahiyet, dış dünyadaki nesnelere gösterebilmesi için bir varlığa muhtaçtır. Böyle olunca varlık, mahiyete sonradan katılan bir nitelik olmaktadır. Bu demektir ki akıl karşısında varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan bir şey mümkün varlıktır. Ancak bu varlık-mahiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için geçerlidir (Alper vd. 1999: 326, Kaya, 1984: 454).

İbn Sînâ mahiyet-varlık ayrımı ile mümkün varlıkların ontolojik gerçekliklerden ayrı olarak bir de kavramsal gerçeklikleri olduğunu göstermek istemektedir. Varlık bakımından veya diğer bir ifadeyle felsefe açısından, dış dünyada fertleri teşkil eden, onlara varlık ve özellik veren, onları şahıslaştıran, şeylerin bütünü oluşturan cüzlerin hepsine birden mahiyet denir. Mahiyet terimiyle ifade edilen kavramsal gerçeklik tümeldir ve tek tek tikellerin, ontolojik gerçeklik kazanmış olup olmadıklarına bakılmaksızın, tümüne ait akledilir özünü verir. Fakat bilgisine tanımla ulaşılan bu öz, dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir. Aksine, varoluş bu öze uygun olarak ontolojik gerçekliğini kazanır. Mesela bir at, at olmaklık mahiyetine ne “lazım” geliyorsa, onu izleyerek var olur. Ancak buradan hareketle mahiyeti bir varlık ya da varoluşun sebebi gibi görmek yanlış olacaktır. Varlık kazandıran sebep mahiyet değildir ve o sebep belirdiğinde varlık mahiyetinin gerektirdiğine uygun tarzda

ontolojik planda yer alır. Şu veya bu atın varlık kazanıp kazanmaması ayrı bir şeydir, at olmaklık mahiyeti ayrı bir şeydir. Bu mahiyetin varlığa bürünmesi bir sebebi gerektirir ve dolayısıyla sebepli-mümkün varlıkların, o sebep belirmedikçe gerçeklik kazanmayacak olan varlıklarından ayrı olarak, bir de mahiyetleri vardır (Atay, 2001: 84, Kutluer, 2002: 113).

İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar hakkındaki mahiyet-varlık ayrımı, yalnızca mümkün varlığın ne olduğunu değil aynı zamanda Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın ne olmadığını da ortaya koyacak bir çerçeve sunmaktadır. İbn Sînâ sisteminde Tanrı ile O'nun varlık dediği evren arasındaki ontolojik farklılık, mümkün varlıklar için söz konusu olan mahiyet-varlık ayrımının Zorunlu Varlık için söz konusu olamayacağı fikrini peşin olarak kabul eder ve bu ayrım konusundaki bir olumsuzlamayı arkasından getirir.

Kutluer'e göre bu olumsuzlama şudur:

“Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyeti yoktur. Çünkü zorunlu varlığın, zorunluluğunu gerektiren bir mahiyeti olduğu düşünülemez. Ayrıca Zorunlu Varlığın varlığı ve birliği düşünüldüğünde, Onun, mesela insan ya da cevherlerden bir cevhermiş gibi, zorunlu varlık yahut “bir” olmaklığına ait mahiyeti düşünülmez. Düşünme, tamamen Onun varlığının ve birliğinin kendisine yöneliktir” (Kutluer, 2002: 114).

İbn Sînâ varlığın, mahiyetin bir arazı olduğunu söyleyerek Varlık-Mahiyet ayrımına farklı bir boyut kazandırmıştır.

Izıtsu, (2003) İbn Sînâ'nın metafiziğinde varlığın mahiyetin bir arazı olduğu görüşünü çok açık bir dille ifade eder. Izıtsu'ya göre günlük konuşmalarımızda daima, öznesi isim yüklemi ise sıfat olan cümleler kullanırız. Mesela “çiçek beyazdır”, “bu masa kahverengidir” gibi. Bu noktada “masa vardır” (*the table is*) gibi varoluşsal bir önermeyi kolaylıkla “masa mevcuttur” (*the table is existent*) gibi bir önermeye çevirebiliriz. Bu şekilde değiştirildiğinde “vücûd” masanın niteliğini ifade eden bir sıfattan ibarettir. Ve “masa mevcuttur” önermesi “masa kahverengidir” önermesiyle tamamen eşdeğerdedir. Çünkü her iki durumda da özne “masa” adlı cevhere delalet eden bir isim; yüklem de bu cevherin bir arazını ifade eden bir sıfattır (Izıtsu, 2003: 17).

İbn Sînâ sadece bu noktada varlıktan mahiyetin bir arazı olarak bahseder. Yani, varlığın arazlığından bahsetmek, ancak mantıkî ya da gramatik tahlil düzeyinde mümkündür. Ancak İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın düşüncesinde varlığın sadece bu düzlemlerde değil, dış gerçeklikte de varlığını sürdüren bir araz bulunduğunu belirtir. Yani vücûd tıpkı diğer arazlar, nitelikler gibi mesela bir çiçekte varolan beyazlık veya bir masada varolan kahverengilik gibi, gerçek cevherleri niteleyen bir nitelik olarak bulunmaktadır.

Izıtsu, (2003) İbn Sînâ'nın kendisinin ortaya attığı bu tezinin yanlış anlaşılacağına farkında olduğunu ve bu yüzden bir araz olarak “vücûd”u, “kahverengi”, “beyaz” gibi arazlarla karıştırmamız gerektiği üzerinde ısrarla durduğunu belirtir (Izıtsu, 2003: 18).

## 2.2. ZORUNLU VARLIK

İbn Sînâ mutlak varlık, zihinde varlık, a'yanda varlık ayrımlarının yanında varlığı aklen iki kısma ayırır. Ve böylece esasında bu iki tür varlık metafiziğinin temel çerçevesini çizmektedir.

İbn Sînâ'nın ikiye ayırdığı bu varlıklar Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık olarak ikiye ayırır. *“Bunlardan ilki zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. İkincisi ise, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır”* (Sînâ, 2004: 35).

Zorunlu varlık İbn Sînâ'nın felsefesinin temelini ve açıklık ve seçiklik bakımından da başlangıç noktasını teşkil eder. Bu nedenle Zorunlu Varlık bütün varlıkların kaynağı ve ilkesi durumundadır. Çünkü varlık onun zatından ayrılamaz. Onun zatı düşünüldüğü her zaman varlığı zorunlu olarak kabul edilir (Atay, 2001: 174).

Zorunlu varlık, kendi varlığıyla diğer varlıklardan ayrılan varlıktır. Çünkü o, zorunlu varlıktır, yani varlığı zorunlu olandır. Eğer bir varlığın ortaya çıkması, zorunlu varlık olma niteliğiyle gerçekleşmiyor da bir başka şeyle gerçekleşiyorsa, bu takdirde o,

varlığı zorunlu (vacib) olan değil, fakat mümkün (ma'lul) olan varlıktır. Çünkü onun varlığı bir sebeple gerçekleşmektedir.

Zorunlu varlığın sebebi yoktur; eğer olsaydı O'nun varlığı bu sebeple meydana gelmiş olacaktı. Hâlbuki özünde bir başka şeyle varolanın varlığı, mecburî olamaz ve kendisiyle varolamaz. Eğer zorunlu varlık'ın bir sebebi olsaydı, varlığı kendisiyle zorunlu olamazdı. Öyleyse, Zorunlu Varlığın sebebi yoktur. Kısacası, Zorunlu varlık, varoluşunda sebebi olmayan, fakat varolan diğer bütün varlıkların sebebi olan Varlık'tır.

İbn Sînâ'ya göre eğer bir varlıkta, mahiyet ve varlık birbirinden ayrılmaz niteliklerse bu varlığın mahiyeti varlığının aynısıdır; artık onun mahiyetinden söz edilmez, “öz”ünden söz edilir. Bu varlık, Zorunlu Varlık (Vacibu'l Vücûd)'tur. Bundan anlaşılıyor ki, onun varlığı ile mahiyeti aynıdır ve onun için etken bir sebep söz konusu değildir. Başka varlıklar için mahiyet ne ise, Onun varlığının zorunluluğu da odur. Buradan anlaşılmalıdır ki, zorunlu varlık, hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez. Çünkü O'nun dışındaki varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayrıdır. Yalnızca O, Zorunlu Varlık'tır. Diğer var olan bütün varlıklar, varoluşları araz (ilinek) olarak özlere eklenmiş ve dolayısıyla mümkün olan varlıklardır. St. Thomas'ın âlem'in mümkünlüğüne dayalı delillendirmesi, İbn Sina'nın Zorunlu Varlık'la mümkün varlıklar arasındaki bu ayırımına dayanır (Altıntaş, 2002: 53, Nasr, 2003: 40, Sina, 2004: 48).

İbn Sînâ, zorunlu varlığın mahiyetinin varlığından ayrı olmayıp, varlığı ile gerçekliğinin aynı olduğunun izahını şöyle yapar:

“Zorunlu varlığın varlığı gerçekliğinin aynı olmasaydı, varlık onun gerçekliğine ilintili olurdu. İlintili olan her şey sebeplidir. Sebebi olan her şey de bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise ya onun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise zorunlu varlık olamaz. Eğer bu sebep ile mahiyet aynı ise, sebebin tam olarak var olması gerekir ki, başkasının onunla var olması mümkün olsun. Mahiyet ise varlıktan önce var olamaz, ondan önce var olsaydı, ikinci bir varlığa ihtiyacı olmazdı” (Sînâ, 2004: 47).

Zorunlu varlığın illeti yoktur. Varlığı, zatı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. Varlığı, zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı

zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın hakikatinin herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Kısacası, Zorunlu Varlık, ne görelidir, ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır.

Zorunlu Varlığın illeti yoktur. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zati açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Başkası bakımından değil de, zati bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zati gereği zorunlu varlık değildir. Kısacası, zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin zati gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir (Sînâ, 2004: 36).

İbn Sînâ, varoluşu zorunlulukla neredeyse özdeşleştirmekte, onun sisteminde varolmak ile zorunlu olmak biri diğerini gerektiren iki kavram haline gelmektedir. Buna göre eğer bir şey varlık sahnesinde bir gerçeklik olarak mevcut ise artık onun yok olduğunu düşünmek imkânsız ve anlamsızdır. O zorunlu olarak vardır (Kutluer, 2002: 90-91).

### 2.3. MÜMKÜN VARLIK

Varlıkların ya bir sebebi vardır ya da yoktur. “*Bir varlığı gerek var olmadan önce zihinde, gerekse gerçekten var iken ele aldığımızda, eğer bir sebebi varsa ona “varlığı mümkün” (mümkünü'l vücud) denir.*” Çünkü varlığı mümkün olanın fiilen ve gerçekten var olması, onun varlığının mümkün oluşunu ortadan kaldırmaz (Sînâ, 2004: 45).

“Zati bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir” (Sînâ, 2004: 36).



Mümkün varlığın var olması da yok olması da bir illete bağlıdır. Yani mümkün varlığın bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir. Mümkünün varlığı, kendisinden başkasına bağlı olduğuna göre her mümkünün bir sebebi vardır. Ancak diğer yandan mümkün varlıkların hiçbirinin sonsuz sebebi olamaz. Sebepler zinciri sonsuza dek süremeyeceği için de mümkünün varlığı Zorunlu Varlık'ta son bulur. Bu nedenle mümkün varlık, kendisini varlık sahasına çıkaracak bir sebebe zorunlu olarak ihtiyaç duymaktadır (Özden, 1996: 65).

Evren ve içindeki her şey mümkün varlıklar olup, metafizik noktasından Zorunlu Varlık'a bağlıdır. Ayrıca, mümkün varlıklar da kendi içlerinde iki türe ayrılırlar: **i.)** Kendi içlerinde mümkün olmakla birlikte Zorunlu Varlığın gerekli kıldığı mümkün varlıklar **ii.)** Kendilerine eklenmiş hiçbir türde gereklilik taşımayan mümkün varlıklar. Birinciler saf ve basit aklî cevherler veya Allah'ın, O'nun tarafından gerekli kılınmış anlamında "sonsuz etkileri" olan meleklerden oluşmaktadır, ikinciler ise, kendi içlerinde "sonsuz-olmama" ilkesi taşıyan ve dolayısıyla sona ermek ve ölüp gitmek için doğan oluş ve yok oluş (kevn ve fesad) dünyasının yaratıklarından ibarettir (Nasr, 2003: 41).

## 2.4. ZORUNLU VARLIK'IN NİTELİKLERİ

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın niteliklerinden söz ederken bu niteliklerin Zorunlu Varlık'ın zatına izafe edilip edilemeyeceği üzerinde durur. Bu niteliklerin O'nun zatında bir çokluk meydana getirip getirmeyeceği, O'nun Bir'liğine mani olup olmayacağı gibi meseleleri inceler.

İbn Sînâ öncelikle Tanrı'nın farklı karakteristik özelliklere sahip olabileceğini kabul eder. Ama bu kabulleniş Mutezile'nin ifade ettiği anlamda bir kabullenışten ziyade, Yeniplatoncu unsurların yönlendirdiği bir kabullenıştır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'a olumsuz (selbi) nitelikler atfederek, O'nun olumlu yönlerini ortaya çıkarmaya çalışır. Ona göre bu nitelikler O'nun özünde hiçbir çokluk meydana getirmeyen niteliklerdir (Netton, 1995: 154).

Zorunlu Varlık, sırf zat yani kendi varlığından ibarettir. O, kemiyet ve keyfiyet itibariyle Bir'dir, birleşik bir varlık değildir, bölünemez. O'na zatında çokluk meydana getirebilecek hiçbir sıfat verilemez. Bu nedenle Zorunlu Varlık'a atfedilen nitelikler, O'nun zatından ayrı olarak düşünülemezler, zatının aynıdırlar. Eğer bu nitelikler, Zorunlu Varlık'ın zatından ayrı olarak kabul edilecek olursa O, özü ile değil de bu niteliklerin bir araya gelmesi ile bilinir ki bu mümkün değildir. O, zata ne ise odur (Özden, 1996: 138-139).

Şimdi İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'a atfettiği niteliklerden bahsedebiliriz.

#### 2.4.1. Zorunlu Varlık Birdir

Tanrı'nın "tekliği" ya da "mutlak birliği" İslam inancının kalbidir. Aynı zamanda İbn Sînâ'nın metafiziği için de anahtar bir ögedir. (Netton, 1995: 152)

İslam filozoflarına göre, Tanrı, gerçek anlamda tektir. İlk olarak o, sayıca tektir ki, bu anlamdaki tekliği anlatmak için genellikle "*ahad*" kelimesi kullanılır. "*Ahad*" her türlü teşbih ve teslis anlayışını reddeden *İhlas* süresinin ana terimidir. İkinci olarak, Tanrı "mürekkebi" olmaması, "basit" olması bakımından da tektir. Tanrı cüzlere, fasıllara bölünemez; bundan dolayı da O, mantikî açıdan, bir tarife tabi tutulamaz. Üçüncü olarak, Tanrı, "kendine özgü" bir varlık olduğu için de birdir. O, kendisine başka biri tarafından varlık verilmemiş olan, sebebi olmayan bir "Vacibu'l-Vucûd"dur (Aydın, 1990: 107).

İbn Sînâ'nın felsefesinde Zorunlu Varlığın Bir oluşu meselesine geçmeden önce onun "bir" kavramına genel yaklaşımına bir göz atmakta yarar vardır. Bir şeyin bir olduğunu söylediğimizde hangi anlamda birden söz ettiğimiz önemlidir. İbn Sina'ya göre birin genel tanımı şudur: Kendisine hangi bakımdan bir deniyorsa o bakımdan bölünmeyen şeye denmektedir. Tanımda öne çıkan bölünmez oluşur. Dolayısıyla birlik kavramı bölünmezlik ile tanımlanmış olmaktadır. İkinci öge ise o şeye "bir demeyi gerektiren yön", yani ona hangi bakımdan bir denildiğidir. Filozof tanımı şu örneklerle açıklamaktadır. Cinste bölünmeyen cins bakımından, türde bölünmeyen tür bakımından birdir. Yani aynı cins veya türe ait olan varlıklar birdir. Onların mahiyetleri aynı cins

veya türe katılmak bakımından bir bütüne aittir. Bu bütünlük kavramsal bir bölünmezliğe işaret eder (Kutluer, 2002: 126).

Zorunlu Varlığın birliği, diğer varlıkların onun zorunluluğuna iştirak etmeyi düşünmemeleri anlamında birdir. Onun zorunluluğu ne türler için cins, ne fasıllar için tür, ne de ona sonradan eklenmiş bir sıfattır. Zorunluluk sıfatı ile bu sıfatın işaret ettiği varlık aynıdır. Bu ontolojik perspektifte varlık ve zorunluluk aynı şeye delalet ederler. Eğer zorunluluktan bir sıfat olarak bahsedeceksek bu sıfat onun zâtından başka olmayan zatî sıfattır ve bu Zorunlu Olmak sıfatını onunla paylaşan hiçbir varlık söz konusu değildir. Onun Zorunlu ve Bir oluşu yahut zorunlulukta Bir oluşu veyahut da zorunluluğunun Birliği gerektirmesi bu birliğin doğru anlaşılmasıyla anlaşılabilir. Birliğin tümelliği ontolojiktir ve diğer tümel kavramlarla münasebeti içinde anlaşılabilir. Onun cins veya türü olduğu söylenemez. Tek bir cins ya da tek bir tür olduğu ileri sürülemez. Onu diğer türlerden ayıran fasıldan, yahut zorunluluğun bunun gibi bir fasıl olduğundan kesinlikle söz edilemez. Zorunlu Varlığın, var olmasıyla zorunlu olması nasıl aynı anlama geliyorsa, zorunlu olmasıyla bir olması da aynı anlama gelmektedir (Kutluer, 2002: 133).

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın Bir olduğu ile ilgili olarak ortaya koyduğu argumanın en önemli yönü, Zorunlu Varlık'ın tekliği, gerçekliği ve varlığının altını zat (öz) ile çizmesidir. Tanrı'nın varlığı ve özü arasında ayrılık olamaz. Tanrı'nın özü ile bir olan varlığı hiç kimseye ya da hiçbir şeye bağımlı değildir (Netton, 1995: 152).

#### **2.4.2. Zorunlu Varlık, Basittir**

Zorunlu varlık, çeşitli parçalardan meydana gelmiş birleşik bir varlık değildir. Bir parçanın özü, ne diğer bir parçanın özü, ne de parçalardan meydana gelen bütünün özüdür. Fakat her parça, özü itibarıyla bütünden öncedir. Parçalar bütünden ayrı düşünülmemeyeceği gibi, varlıkları da birbirine bağlıdır. Varlık sebebi, bütünün varoluşundan önce parçaların varlığını zorunlu kılar. Böylece birleşik varlığın kendisiyle zorunlu olmayacağı ortaya çıkar. Öyle ise Zorunlu Varlık birleşik değil basittir. (Altıntaş, 2002: 62)

İbn Sînâ Zorunlu Varlık eğer iki şeyin birleşmesinden veya birçok şeyin toplanmasından meydana gelmiş olsaydı, Zorunlu Varlık bu şeylere bağlı onlardan zaruret almış olacak, dolayısıyla bu çeşitli şeylerden biri veya herhangi biri Zorunlu Varlık'tan önce gelmiş ve onu meydana getirmiş bulunacaklardı. Oysa Zorunlu Varlık, ne mana ve keyfiyet olarak, ne de sayıca bölünüp parçalanabilir (Olguner, 2001: 93-94).

Plotinos da Bir'in doğasından bahsederken onun basit olma niteliğinden söz eder. Ona göre Bir, basittir, saf birliktir. Çünkü O, Bir'i kendi kendine yeten olarak adlandırır. Bir'in doğası her şeyden bağımsızdır. Ona göre Bir, ne başka bir şeyden çıkar, ne başka bir şeyin içindedir, ne de Bir'in üzerinde veya dışında herhangi bir şey olabilir. Bir'i başka hiçbir şey meydana getirmediği için, o kendi kendisinin nedenidir (Kurdoğlu, 2000: 68).

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ta mutlak bir BİR görür. Bu Bir, Plotinos'un Bir'i gibi, maddenin üstünde saf eylem, kendisine olağan herhangi bir şeyin karışmadığı, kendinde ancak kendisi için prensip ve gaye olan Bir'dir. O'nda arızî bir nitelik yoktur, basitliği mutlakdır (Altıntaş, 2002: 63).

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık basittir. İki veya daha fazla şeyin bir araya gelmesinden ibaret değildir. Eğer iki veya daha fazla şeyin birleşiminden meydana gelmiş olsaydı, zorunlu oluşu kendisinden değil, bir araya gelen şeylerden kaynaklanırdı. Aynı şekilde basit değil, parçalardan meydana gelmiş olsaydı, parçaları bir araya getirecek bir sebebe ihtiyaç olurdu ki, bu da O'nun Bir'liğine ve sebepsiz oluşuna aykırıdır.

### 2.4.3. Zorunlu Varlık, Hakikattir

İbn Sînâ'ya göre hakikat, varlığına sadık (doğru) bir şekilde inanılandır. Hakikatin tam olması, devamlılığa ve zatî olmaya bağlıdır. *“Zorunlu varlık zatı gereği sürekli haktır, hakikattir; mümkün varlık ise, başkası nedeniyle hak, kendiliğinde ise batıldır. Varlığı Zorunlu Bir'in dışındaki her şey, kendiliğinde batıldır”* (Sînâ, 2004: 46).

Zorunlu Varlık, gerçek olmaya en hak sahibi varlıktır. Çünkü O'nun dışındaki bütün varlıklar değişim halindedirler ve oluş ve bozulma tabidirler. Hatta yok olmaktadır. Ayrıca O, varlığı ve zorunluluğu bir başkasına muhtaç olmayan varlıktır. Bu nedenle sadece Zorunlu Varlık, hakikat olmaya layıktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'tan daha gerçek bir şey yoktur.

Ayrıca İbn Sînâ'ya göre, “*Varlığına inanmak doğru olan şeye*” de gerçek denir. Bu gerçeğe ise varlığına inanmanın doğru olduğu, doğruluğunun yanı sıra sürekli olan ve sürekliliği de başkası nedeniyle değil zati gereği olandan daha layık hiçbir şey yoktur (Sînâ, 2005: 101).

#### **2.4.4. Zorunlu Varlık, Cisimsizdir**

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, cisim olmadığı gibi, cisme ait bir şey de değildir; o, maddeden ayrı yaşayan bir varlıktır. Ona göre Zorunlu Varlık, cisme bağlı herhangi bir araz olamaz. Çünkü arazlar ancak cisme bağlı olarak mevcut olabilirler. Bu onların ihtiyaç olduklarını gösterir. Oysa Zorunlu Varlık ihtiyaç içinde olamaz. Öyleyse araz değildir (Olguner, 2001: 96).

Cisimler doğaları gereği bölünürler ve bölünebildikleri için de çokluk ifade ederler, hem de madde ve suret gibi kısımlara ayrılırlar. Zorunlu Varlık, bölünemez olduğu için çokluk ifade edemez. Onun bölünemez oluşu Bir oluşundandır. Bölünemez olduğu için de o ne bir cisim olabilir, ne de onun bir cismi olabilir. O halde Allah, ne cisim, ne de cisme ait bir arazdır (Olguner, 2001: 61).

#### **2.4.5. Zorunlu Varlık'ın Cinsi ve Türü Yoktur**

Aristoteles'in metafiziğinde daha ziyade cevher kavramı rol oynar. İbn Sînâ da ise varlık kavramı daha etkin bir rol oynamaktadır. İbn Sînâ metafiziğinde Zorunlu Varlık ile cevher arasında bir ilişki kurmak hatalıdır. Çünkü cevher müşterek bir isimdir. Zorunlu Varlık'ta aslolan ise her bakımdan Bir olmasıdır. Çokluk mümkün varlıklar için geçerlidir. Ayrıca İbn Sînâ, mahiyeti bulunmayan şeye cevher denemeyeceğini belirtir. Çünkü cevherin hakikati mahiyettir. Bu nedenle mahiyeti bulunmayan şey, cevher değildir. O halde Zorunlu Varlık cevher değildir. Cins gibi

varlıklara veya kişilere verilen kategorik bir durum, hiçbir şekilde Zorunlu Varlık'a verilemez (Özden, 1996: 70).

Öyle ise Zorunlu Varlık, hiçbir şeyle, cinse ve türe ait bir mana paylaşmaz. Yani O'nun fasla, araza ait bir mana ile ayrılmaya, özelleşmeye ihtiyacı yoktur. Aksine o, özüyle ayrılmaktadır. Dolayısıyla onun zatının hiçbir tanımı yoktur; zira onun bir cinsi ve ayrımı yoktur (Altıntaş, 2002: 65, Sînâ, 2005: 132).

#### **2.4.6. Zorunlu Varlık, Akıl, Âkil, Ma'kul'dür**

Zorunlu Varlık, bizatihi sırf akıl, ma'kul akıl ve âkildir. Yani düşünce, düşünülen ve düşünendir. Madde ve maddî arazlardan ayrı olduğu için, bu ayrı hüviyeti ile akıldır. Maddeden tecrîd (ayrı) edilmişlik, O'nun zâtına hastır. Böylece filozofumuzun gözünde Zorunlu Varlık, kendi zatını düşündüğü için âkil (düşünen), yine zâtı kendisi tarafından düşünüldüğü için de ma'kul (düşünülen)'dür.

Onun bu üç yönlü düşünme faaliyeti, zatında hiçbir çokluğa yol açmaz. Çünkü Zorunlu Varlık'ın aynı zamanda akıl, akîl ve ma'kul olması zatının bir yansımasıdır. Bundan başka Zorunlu Varlık, kendisinden bir düzen dâhilinde sudûr eden diğer bütün varlıkları da düşünür. İbn Sînâ'da düşünmek aynı zamanda yaratma (ibda) demektir. Bu bakımdan Zorunlu Varlık'ta düşünmek demek, başta kendi zatı olmak üzere, yarattığı her şeyi bilmesi anlamına gelir. Bu konuyu İbn Sînâ'nın sudûr öğretisi'nde daha ayrıntılı bir biçimde açıklayacağız (Özden, 1996: 141).

#### **2.4.7. Zorunlu Varlık, Değişmez, Sabittir**

Değişmenin anlamı, bir varlığın herhangi bir özelliğinin yok olup, onun yerine başka bir özelliğın geçmesidir. Eğer Zorunlu Varlık'ta bir değişme söz konusu olursa, o zaman Zorunlu Varlık'ın kuvve halinde bulunması, dolayısıyla mümkün varlık olması gerekirdi. Oysa Zorunlu Varlık, her türlü noksanlıktan uzaktır.

Ayrıca, bir varlık zaman ve mekânın ötesinde ve her bakımdan sonsuz ise, o varlık değişmez ve Mutlak'tır. Genellikle değişme bir eksikliğin, bir ihtiyacın;

dolayısıyla kendi kendine yetmezliğin neticesi olarak ortaya çıkar. Zorunlu Varlık, bütün bunlardan müstağni olduğu için değişmez ve mutlaktır (Aydın, 1990: 111).

#### 2.4.8. Zorunlu Varlık'ın Bilgisi Tamdır

Kur'an, Allah'ın âlemde var olan gizli-açık, büyük-küçük her şeyi ezeli bilgisiyle bildiğini ve O'nun bilgisi dışında hiçbir şeyin bulunmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Örneğin *“Allah karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi bile bilir.”* (En'am, 6) *“Gerçek şu ki, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız”* (Kaf, 50) ayetleri gibi, Allah'ın âlemde var olan her şeyi, hatta zihnimizde bulunan dile getirilmemiş cümlelerimizi bile bildiğini bildiren birçok ayet mevcuttur.

Bunun yanında birçok İslâm filozofunun düşüncesini oluştururken yararlandığı Aristoteles metafiziğinde Varlık, salt düşüncedir. Yani Varlık sadece zatını düşünür ve bilir. Aynı şekilde İbn Sînâ metafiziğinde de Zorunlu Varlık salt düşüncedir. Ancak İbn Sînâ'nın Aristoteles'in bu düşüncesini hiçbir değişiklik yapmadan aynen kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ bir müslümandır ve Kur'an da Allah'ın dünyadan habersiz olmadığını, aksine dünyada var olan zerre miktarındaki şeylerden bile haberdar olduğunu bildirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre Allah önce kendini bilir, sonra genel bir şekilde dünyayı bilir; yani öz olarak düşünülebilen her şeyi bilir. Diğer taraftan, Zorunlu Varlık'ın sahip olduğu bilgi insanın bilgisiyle kıyas edilemeyecek kadar farklıdır. O'nun bilgisi zaman içinde parça parça ve nesneye bağlı olarak meydana gelmiş değildir. O'nun bilgisi mutlak ve evrenseldir. Bu nedenle O'nun bilgisini bizim bilgimizle kıyaslayıp anlamaya çalışmak yanlıştır (Altıntaş, 2002: 67).

Biz bilgiye zaman içerisinde sahip oluruz. Yani biz anı yaşarız. Allah ise zaman-üstü bir varlıktır. İbn Sînâ bunları Güneş tutulması örneğiyle açıklar.

“Güneş tutulmasına ilişkin bilgi, henüz meydana gelmemiş olması bakımından gelecek, meydana geldiği anda şimdi, ortadan kalktıktan sonra da geçmiş zaman söz konusudur.

İşte insanın güneş tutulmasına ilişkin bilgisi bu türden bir bilgidir. Oysa, âlemdeki bütün varlıkları ve sebepleri en iyi şekilde bilen Tanrı, Güneş tutulmasını küllî olan tek bir bilgiyle bilir” (Sînâ, 2005: 106-107).

İbn Sînâ Zorunlu Varlık’ın her şeyi bilip bilmediği meselesini açık bir şekilde *Şifa* ve *Necat*’ta ifade eder. Allah’ın bilgisinin tam olduğunu ve her şeyi sebepleri ile bildiğini belirtir. Ayrıca, İbn Sînâ’ya göre

“Zorunlu Varlık, cüz’iler de dâhil olmak üzere her şeyi tümel (küllî) bir tarzda bilir. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey, O’nun bilgisinden habersiz olamaz. Göklerde ve yerde zerre ağırlığındaki bir şey bile Allah’ın bilgisi haricinde değildir” (Sînâ, 2005: 105).

İbn Sînâ’nın kendi felsefi düşünceleri ile İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’ân’ın ayetleri arasında bir sentez yapmaya çalıştığı görülmektedir.

Ayrıca İbn Sînâ *Er-Risaletü'l-Arşîyye*’de Zorunlu Varlık’ın bütün cüz’ileri bildiğini şöyle bir akıl yürütme ile açıklar:

“O, zorunlu varlık ve “bir” olduğu için, her şey varlığını O’ndan aldığı için; ayrıca zatını bildiği ve zatını bildiğinde de, bütün gerçekliklerin ve varlıkların ilkesi olduğu için, ne gökte ne yerde hiçbir şey O’nun bilgisi dışında kalamaz; bilakis her şey O’ndan var olur. O, bütün nedenlerin sebebi olduğundan; sebebi, var edicisi ve yaratıcısı olduğu her şeyi de bilir” (Sînâ, 2004: 52).

İbn Sînâ aynı eserinde Zorunlu Varlık’ın cüz’ileri bilmesi ile zâtının değişmeyeceğini de söyler ve şöyle devam eder:

“O, varlıkları değişmez bir şekilde bilir. Çünkü bilinenler O’nun bilgisine tâbidir; aksine, O’nun bilgisi bilinenlere tâbi değildir, ki bilinenlerin değişmesiyle O’nun bilgisi de değişsin. O’nun varlıkları bilmesi, onların varolmasının sebebidir” (Sînâ, 2004: 53).

İbn Sînâ’nın Allah’ın Aristoteles’te olduğu gibi sadece kendi zatını değil cüz’ileri de bildiğine dair bütün bu açıklamaları onu eleştirilerden özellikle de Gazzâlî’nin eleştirilerinden kurtaramamıştır. Bunun nedeni ise, İbn Sînâ’nın başlangıçta Allah’ın sadece zatını bildiğini, zatının dışındaki şeyleri, cüz’ileri bilmesi durumunda zatında bir değişikliğe sebep olacağını açıklamasıdır. Diğer yandan da Kur’an’dan ayetlerle Allah’ın cüz’ileri de bildiğini açıklamaya çalışır. Bunu da şu şekilde formüle eder: “Allah cüz’ileri küllî bir biçimde bilir.” Bu nedenle Gazzâlî başta İbn Sînâ olmak



üzere bütün İslam filozoflarını, Allah'ın cüz'ileri bilmediğini iddia ettikleri için kâfir ilan eder. Onlara eleştirilerde bulunur.

Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, Allah'ın cüz'ileri bildiğini söylemekle birlikte bunu kanıtlayamadıklarını belirtir. Filozofların, Allah'ın cüz'ileri küllî bir bilgiyle bildiği iddiasının, O'nun zatında bir çokluğun bulunmadığı düşüncesine dayandığının farkında olan Gazzâlî, onları kaçınmak istedikleri tehlikenin içine düşmüş olmakla suçlar. O'na göre filozoflar bu yaklaşımlarıyla Allah'ın sonsuz sayıda küllîleri bildiğini kabul etmek durumunda kalacaklar ve böylece O'nun bilgisinde yine bir çokluk ortaya çıkacaktır. Bilindiği gibi Aristoteles, çokluğu çağrıştırmamak için İlk Hareket Ettirici'nin sadece zatını bildiğini ve âlemdeki varlıkları hiçbir şekilde tanımadığını iddia ediyordu. Gazzâlî'ye göre, eğer filozoflar felsefî tutumlarını tutarlı olarak sürdürmek istiyorlarsa Allah'ın kendi zâtından başka varlıkları bilmediği görüşünü benimsemek zorundadırlar. Bu çerçevede Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Allah'ın cüz'ileri küllî bir biçimde bildiği görüşünü, gerçekte O'nun cüz'ileri bilmediğinin bir itirafı olarak değerlendirmiştir (Ross, 1993: 221, Gazzâlî, 2006: 221).

#### 2.4.9. Zorunlu Varlık, Aşk, Aşık, Ma'suk'tur

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık, Aşk, Aşık, Ma'suk'tur. Bu demektir ki, Zorunlu Varlık, her yönde aşk'tır, hem kendi yönünden hem de diğer varlıklar yönünden Aşk'ın hem öznesi hem de nesnesidir.

İbn Sina'ya göre Aşk, Zorunlu Varlık'ın ve diğer bütün varlıkların sebebidir. Zorunlu Varlık, zâtını ve bütün yarattıklarını sevmesinden dolayı aşkıdır. Kendi zâtı yine kendisi tarafından sevildiği için ma'suktur. Zorunlu Varlık aşıklığı ve ma'sukluğu ile kendine aşık olunca kendi varlığını ve diğer varlıkları yarattı. Aşkla sebeplenen bu yaratılışa İbn Sina "*tecellî*" adını verir. Eğer tecellî olmasaydı, varlık olmazdı ve bu tecellî varlıkların sebebidir. Çünkü, Zorunlu Varlık, kendi varlığı ile diğer varlıkların yani sebeplenmişlerin varlığına aşkıdır (Özden, 1996: 144, Bayrakdar, 1997: 192).

Peki aşkın sebebi nedir? Aşk'ın sebebi İlahî Zattır. Zira zat, zâtî olarak bizzat aşkıdır. O halde O, sebepsiz ve zamansız bir aşkıdır. Zatin aşkı sonradan değildir. Kısacası Zat'la Varlık ve Aşk aynı şeydirler ve birdirler. Zorunlu Varlık'tan başka

varlıkların sebebi ise, Zorunlu Varlık'ın onlara ma'suk oluşudur (Bayrakdar, 1997: 193).

#### 2.4.10. Zorunlu Varlık, Sırf İyiliktir

Zorunlu Varlık'ın kendini düşünmesinden akledilir şekiller ortaya çıkar. Bu oluş O'nun özüyle zorunludur. İyi, Zorunlu Varlık'ın zatından, akledilir şeklinin sonucu olarak, belli bir aklî düzene göre dünya üzerine taşar. Zorunlu Varlık olması nedeniyle O'nun düzen hakkında bilgisi vardır ve bundan dolayı iyinin şekilleri dünyaya yayılır. İyilik, tüm varlık düzeninin en mükemmel şekilde olması hakkında Allah'ın ezeli bilgisinin sonucudur. Zorunlu Varlık, yarattıklarını sever; O, saf akla sahiptir, önce özünü sonra yarattıklarını sever (Kaya, 2003: 122).

İbn Sînâ'ya göre, özü gereği Zorunlu Varlık sırf iyilik'tir. İyilik, kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulamaz, bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulandır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanan, yine "varlık"tır. Şu halde iyilik, özetle, her şeyin arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise, bir zâtı yoktur. Bilakis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur. Yani bu akış açısına göre var olmak iyidir. Yok olmak ise kötüdür (Sînâ, 2005: 101, Kutluer, 2002: 141).

İbn Sînâ'ya göre iyilik, Zorunlu Varlık'ın varlık vermesiyle ilgilidir. Varlık vermek bakımından O, kendisine herhangi bir eksikliğin ve kötülüğün ilişmesinin imkânsız olduğu İyiliktir. Yani varlık vermek hususunda ona yakıştırılabilecek herhangi bir eksiklik söz konusu olamaz. O'nun varlık vermede de yetkin oluşu Onun sırf İyilik oluşu ile ilgilidir. O, yetkin sebep olmanın bütün hakikatiyle varlık verir. Bu anlamda Zorunlu Varlık'tan daha hakikat olan başka bir varlık bulunmamaktadır. Varlığının ve hakikatının sürekliliği, O'nun yetkin sebep ve sırf iyilik olması demektir. Onun iyiliği, varlık vermesi yani her şeye yetkinliğini ve iyiliğini vermesiyle de ilgilidir. Yani âlemdeki iyiliğin ilkesi de O'nun iyiliğidir (Kutluer, 2002: 143-144).

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını, O'nda bir çokluk meydana getirebileceği endişesi ile zâtının aynı olarak kabul eder. Üstelik bu sıfatlardan bir çoğunu, O'nun ilmi ile aynileştirmektedir. İbn Sînâ'ya göre, aslında Zorunlu Varlık'ta bilgi birdir. Ancak bilinenlerin farklı olmasından sıfatlardan bir çoğunu, O'nun ilmi ile dolayısı farklı isimler almıştır.

“Bu bilgi, varlıkların içyüzüyle ilgili olursa, O'na iç yüzünü bilen “*Habir*”; varlıkların dış yüzleriyle ilgili olursa, gözlemleyen “*Şehid*” denilir. Sayılarla ilgili olursa O'na sayan, “*Muhsi*”; işitilenlerle ilgili olursa işiten, “*Semi*”; görülenlerle ilgili olursa gören, “*Basir*”; varlıkların incelikleriyle -onların muhafaza edip gözetmekle beraber- ilgili olursa, incelikleri gören, “*Latif*” denir. Bunların hepsi bir arada olursa o zaman (O'nun hakkında) “Görülmeyenleri (ğayb) de, görülenleri de (şehade) bilir”; ne yerde ne gökte hiçbir şey, O'nun bilgisi dışında kalamaz” denir (Sînâ, 2004: 55-56).

## 2.5. CEVHER-ARAZ PROBLEMİ

İbn Sînâ metafiziğinin önemli konularından biri de cevher-araz problemidir. İbn Sînâ, varlığı kendi içinde cevher ve araz olmak üzere ikiye ayırır. Cevher ve araz, felsefecilerin önem verdikleri konulardandır. İslam felsefecileri, kategorileri, şekli mantık ilminden kabul etmişlerdir. İbn Sînâ, tabiatla ilgili araştırmalarında kategorilere itibar etmiş *Şifa* ve *Necat* adlı kitaplarının mantık bölümlerinde bu konuya değinmiştir.

Zorunlu Varlık'ın en önemli niteliklerinden biri her bakımdan “Bir” olmasıdır. Çokluk, mümkün varlıklar için geçerlidir. Kendinde çokluk bulunduran mümkün varlık, cevher ve araz şeklinde iki kısma ayrılır. İbn Sînâ'ya göre bir şeyin varlığı ya bizzat olur, insanın insan olarak varlığı gibi. Bu varlık bakımından öncelik hakkına sahiptir ve cevherdir. Bazen de varlığı araz yoluyla olur, mesela Mehmet'in beyaz tenli olması gibi (Özden, 1996: 68).

İbn Sînâ, cevher kavramını “*bir yerde (mevzu) olmadan dış dünyada var olan şey*” olarak tanımlar. Cevher kendi kendine kaim olan, devamlılığını sürdüren bir varlıktır. Araz ise dış dünyadaki bir varlığın zihinde anlaşılması, kavranması ve cevherin dış dünyadaki varlığının gerçek veya hakikî olup zihinde yansımadır. Bu durumda, cevherin dış dünyadaki varlığı gerçek veya hakiki olup zihinde yansımaları araz olmaktadır (Sînâ, 2004: 53, Atay, 2001: 105).

İbn Sînâ'nın cevheri, bir mevzuda, bir konuda olmaksızın dış dünyada var olan, olarak tanımlamasına dikkat edersek, dış dünyanın mekan veya mahal olduğu, cevherin de bu mekanda bulunduğu ortaya çıkar. Mevzuda ise araz bulunur (Özden, 1996: 69).

İbn Sînâ, cevherin bir mahiyeti olduğunu kabul eder. Ona göre, mahiyeti olmayan şeye cevher denilemez. Cevherin hakikati mahiyettir. İbn Sînâ, Allah için cevher denip denemeyeceği gibi bir sorunun akla gelebileceğini hesap ederek Allah'a cevher denemeyeceğini ifade eder. Bunu da mahiyeti dikkate alarak açıklar. Cevher, mahiyetsiz anlaşılabilir ve mahiyeti olmayan şeye cevher denemez. Hâlbuki Allah'ın mahiyeti yoktur. Öyleyse Allah cevher olamaz (Özden, 1996: 70, Atay, 2001: 108).

İbn Sînâ cevheri iki kısma ayırır:

- i.) Cismi bulunan cevher
- ii.) Cismi bulunmayan cevher.

Derinlik, uzunluk, genişlik olmak üzere üç boyuta sahip olan cisim sahibi cevherleri, cisimsiz düşünmek mümkün değildir. Cismi bulunmayan cevherler de cisimle ilgisi ya kısmen bulunan ya da cisimden tamamen ayrı olan cevherlerdir. İbn Sînâ cisimle, onu harekete geçirmek gibi bir ilgisi olan cevhere “*nefs*”; maddeden her yönüyle ayrı olan cevhere ise “*akıl*” adını verir.

Araz, başlangıçta belirttiğimiz gibi, “bir mevzuda bulunan”dır. Bir mevzuda bulunduğu göre kendi başına varolması mümkün değildir. Varolmak için, başkasına, başkasının varlığına muhtaçtır; varlığı başkasına bağlıdır.

Arazın mutlaka bir cevherde bulunması gerekir. Çünkü araz bir başka arazda bulunursa bu sürekli bir devire dönüşür. Bu yüzden arazın bir arazda değil, kendisi bir mevzuda olmayan cevherde bulunması gerekir. Böylece cevher, arazı mevcut kılan olmakta ve araz ile varolan olmaktadır. O halde cevher, varlıktan önce gelendir (Sînâ, 2004: 54).

Araz, birkaç manada kullanılır:

- i.) Bir mahalde bulunan her şeye,
- ii.) Bir şeyde var olan her şeye,
- iii.) Birçok ferde yüklem olan tümel bir manaya,
- iv.) Şeyin mahiyetinin dışında olarak o şeyde bulunan bir manaya,
- v.) Başkasının yanında bulunmasından dolayı bir şey'e yüklem olan her manaya,
- vi.) İlk anda var olmayan her manaya araz denir (Atay, 2001: 114).

Sûret, sadece birinci manaya göre araz olur. Çünkü sûret aynı zamanda cevher olup bir mevzuda bulunmaksızın bir mekanda bulunabilir. Beyazlık ve kar üçüncü manaya göre araz olur. Yeryüzünün aşağıya doğru hareket etmesi, birinci, ikinci ve üçüncü manaya göre araz olur, dördüncü, beşinci ve altıncı manaya göre araz sayılamaz. Gemide oturanın hareketi ise dördüncü ve altıncı manaya göre araz olur.

Sonuç olarak, araz, kendi kendine kaim olmayan, ancak ve ancak bir cevherde bulunabilendir. Örneğin, “beyaz” bir mahal ve mevzuda olan bir haldir. “Beyaz” kara yüklenemez, çünkü beyaz bir kar da yoktur. Fakat beyaz denilince, beyaza sahip olan şey anlaşılır. Yoksa beyaz, kendi başına var değildir. Biz beyazı ancak, beyaza konu olan şeyle idrak ederiz (Bolay, 1993: 130).

## 2.6. MADDE VE SÛRET ANLAYIŞI

İbn Sînâ'ya göre âlemdeki her cisim, iki kısımdan ibarettir. Bunlardan biri heyûla veya madde, diğeri ise sûret (şekil)'dir. Bir cisme sahip olan maddenin sûretten ayrı olarak varolması imkansızdır. Bu nedenle cisim, madde ve sûretten ibarettir.

İbn Sînâ, sûreti sadece bu lafızla isimlendirirken, maddeye bazen heyûla ismini de vermektedir. İbn Sînâ, “heyûla” kavramını içinde terkip bulunmayan, kendisi mahal olan cevher şeklinde tanımlar ve bu çerçevede, heyula mahalde bulunmaya ihtiyaç duymaz. Heyûla, kabul etmeye hazır olduğu cismanî sûreti olarak bilfiil var olur. Bu kabullenme onda kuvve halindedir. Bu nedenle kendine has bir sûreti yoktur. Heyûla,

varlığının bilfiil gerçekleşmesinden dolayı cevherdir. Bu yüzden yetkinliği ve sûreti kabul edebilen her maddeye denir (Sînâ, 2004: 63).

İbn Sînâ'nın burada kullanmış olduğu heyûla kavramı Yunan düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Heyûla kelimesinin anlamı, asıl ve maddedir. Felsefî bir terim olarak ise, cisimdeki cevher için kullanılır. Böylelikle cisim birleşme ve ayrılma arazlarından oluşmuştur.

Heyûla veya madde, sûreti alabilme kabiliyetinde olan belirsiz bir güçtür. Bu güç sûreti kabul ederek hüviyet, yani belirlilik kazanmaktadır. Örneğin bir taş, herhangi bir maddedir. Ancak ona, örneğin Sokrates'in sûreti verilerek hüviyet kazandırılmakta ve bu taş artık bir şahsın heykeli olmaktadır. Öyleyse maddeye aktivite kazandıran sûret ne demektir?

İbn Sînâ sûreti pek çok anlamda kullanmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- i.) Sûret, bir nevidir.
- ii.) Bir şeyin keyfiyetini bildiren mahiyete denir.
- iii.) Yetkinlik, anlamındadır. Ancak bu yetkinlik, nev'in kendisiyle ikinci gelişmesini sağlayan bir yetkinliktir. Örneğin, insanda bulunan ilim ve fazilet böyledir.
- iv.) Sûret, bir mahalli meydana getiren hakikattir. Yani sûret başka bir şeyde bulunan varlıktır. Fakat sûret, ne o başka şeyin bir parçasıdır, ne de ondan ayrı olarak mümkün olabilir. Bu sûretin varlığı, o başka şeyde bilfiil meydana gelir.
- v.) Sûret, nev'i meydana getiren hakikattir. Bu manada sûret, herhangi bir şeyde ondan bir parça gibi olmaksızın bulunan varlıktır. Fakat nevi, sûretten ayrı olarak meydana gelmez. Sûret bulunmadan da varoluş mümkün olmaz.
- vi.) Sûret, maddeden ayrı olan bir mükemmelliktir. Örneğin, nefis gibi. Nefis, maddî olmayan bir tözdür ve maddeden ayrı bir varlığı vardır (Özden, 1996: 74-75).

Bütün bu tarifleri dikkate alarak şunu söyleyebiliriz. Sûret ve madde birbirlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Sûret, maddeye hem gerçeklik kazandırmakta, hem de ona

olgunluk vermektedir. Bu nedenle maddi varlığın bu iki unsurdan biri ile gerçeklik kazanması mümkün olmamaktadır. Var olmak bu ikisinin bir terkip oluşturmasına, birleşmesine bağlıdır. İbn Sînâ bunu, *Uyun*'da bir karyola ile izah ediyor. Karyolanın odun kısmı onun maddesi, ondaki karyola şekli ise suretidir. Karyolayı bu iki unsurdan uzaklaştırmak mümkün değildir. Fârâbî de aynı örneği, *El- Medinetü'l Fadıla* adlı eserinde vermektedir.

Ahmet Arslan (1997) Aristoteles'in bu konuda heykel örneğini verdiğini, İslam filozoflarının ise yatak, karyola örneğini verdiğini belirtmektedir. Bunun sebebinin ise, heykelcilik sanatının İslam dünyasında popüler olmadığını ve heykel örneğinin bir Müslüman okuyucu için herhangi bir anlam ifade etmeyeceğini belirtir. Ayrıca, heykel'in, Yunanca karşılığı "*andrias*", Arapça karşılığı da "*sanem*" yani "*put*"tur (Farabi, 1997: 172).

İbn Sînâ düşüncesine göre, üzerinde yaşadığımız dünya faal akıl tarafından yönetilmekte ve bütün oluşlar ancak onunla gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'ya göre, varlık, madde ve sûretin birleşmesinden meydana gelmektedir. Madde yalnız bir hazırlık, kendine verilecek olanı almaya hazır bir yetenek ve bir güç halinde bulunmaktadır; hâlbuki sûret bir gerçekleşme ve bir fiil halinde bulunmadır. O halde madde, sûretsiz varolamaz. Zorunlu olarak ikisi birden mevcuttur. Maddeye katılan sûret, maddenin kendi faaliyeti sonucu değil, *Vahibu's-Suver* (sûretleri veren) olarak da isimlendirilebilecek olan Faal Akıl tarafından verilir; Faal Akıl'da sonsuz sayıda sûretler vardır. Vahibu's-Suver sûretleri verince varlığa geliş yani oluş, sûretleri geri alınca da varlıktan gidiş yani bozuluş (kevn ve fesad) meydana gelir (Altıntaş, 2002: 105).

İbn Sînâ'da bu noktada Aristoteles'ten ayrılır. Aristoteles, madde ve sûreti sonsuz olmayan bir evrendeki değişmeyi açıklamak için söz konusu etmiş olduğu halde, İbn Sînâ, aynı öğeleri, yaratmayı Kur'an'da verilmiş olduğu üzere açıklamak için kullanmaktadır. Bu fikir imanla akli uzlaştırma çabası olarak göz önüne alındığında, İbn Sînâ'yı Ortaçağ Hristiyan filozoflarına yaklaştırmış olan fikirlerden birisidir (Madkour, 1984: 417).

İbn Sînâ'ya göre, madde, sûretin varlığı için bir sebep olamaz. Çünkü maddenin, madde olması yönünden sadece kabullenme kuvveti vardır. Bu, onda bir istidattır. Bir şeyi kabullenme kabiliyeti olan, kabulleneceği şeyin sebebi olamaz. Ayrıca madde henüz kuvve halindedir. Bilkuvve olanın bilfiil olana sebep olması mümkün değildir. İlk olarak kendisi bilfiil olup, daha sonra diğerlerine sebep olabilir. O halde madde, sûretin varlığı için sebep değildir. Aksine madde, kendisine suretin katılması ile bir gerçeklik kazanmaktadır. Faal Akıl bu sûretleri maddeye ilahî hikmetin bir gereği olarak vermektedir. O halde madde, sûret için bir mekan, bir mahal vazifesi görmektedir (Özden, 1996: 76).

İbn Sînâ, sûretin maddeden önce olması gerektiğini belirtir. Sûretin kendi kendine bilkuvve varolduğu söylenemez. O, bilfiil madde ile bulunur; çünkü sûretin cevheri fiilleşmektir. Sûret, fiili olarak madde ile gerçeklik kazanmasına rağmen, varlığı heyulaya bağlı değildir. Aksine sûret, heyulayı fiiliyata geçirdiği için maddenin sebebi olmaktadır. Bu konu kısmen Sudûr Teorisi'ne bağlı olduğu için, açıklamamızda bu öğretiyeye başvurmak zorundayız. İleride izah edeceğimiz gibi, İbn Sînâ'nın Sudûr Teorisi'nde Faal Akıl, ay-altı âlemde faaliyet göstermekte, madde, sûret, diğer unsur ve varlıklar, bu akıldan sûdur etmektedir. O halde madde ve sûret, Faal Akıl'da bulunmaktadır (Özden, 1996: 77).

İbn Sînâ, sûretin iki şekilde bulunabileceğini kabul eder.

**i.) Maddeden ayrılamayan sûretler**

**ii.) Maddeden ayrılabilen, fakat maddenin benzerlerinden boş kalamayacağı sûretler**

Buna göre maddeden ayrılamayan sûretler, cismanî sûretlerdir. Faal Akıl cismanî sûreti vermeden madde varlık sahasında fiilî olarak varolamaz. Maddeden ayrılabilen sûretlerden İbn Sînâ'nın kastettiği, sûretin maddeden kendisinin yerine bir başka sûretin gelmesi için ayrılması ve bir başka maddeye geçişi sırasındaki maddesizlik halidir. Bunun yanında maddeden tamamen ayrı düşünülebilecek sûretler de vardır, nefis gibi. Ancak nefis, sûret olmasının yanında aynı zamanda cevherdir. İşte ruh, bir cevher olduğu için maddeden müstakil olarak bulunabilen bir sûrettir.



İbn Sînâ'ya göre Allah ne sûrettir, ne maddedir; dolayısıyla ne cisimdir, ne cismin sûreti ve maddesidir. Aynı zamanda O, ne akledilebilir bir sûret için makul bir madde, ne de akledilebilir bir maddede bulunan makul bir sûrettir. O, bütün bu sûret ve madde nevilerinden uzaktır.

İbn Sînâ, maddenin en küçük parçası olarak kabul edilerek, bölünemez denen atomların bölünebileceğini iddia etmektedir. İbn Sînâ'ya göre cisim, atom denen ve bölünmez sanılan parçalardan ibaret değildir. Atomcular, atomların meydana getirdiği bütünün sonlu, ama atomların tek tek sonsuz olduklarını iddia ederler. İbn Sînâ, bunun yanlış olduğunu, cismin sonsuzca bölünebileceğini söyler. Sonuç olarak filozofumuz İbn Sînâ, cisim tek ve devamlı bir cevherdir. Ve atomlardan teşekkül etmemiştir diyerek, açık ve kesin olarak cismin atomlardan teşekkül etmediğini ileri sürerek atomculuğu reddeder (Bayrakdar, 1984: 480).

## 2.7. HAL-MAHAL İLİŞKİSİ

İbn Sînâ, varlıktaki birleşme kuralları ile ilgili olarak çeşitli fikirler ileri sürmüştür. İbn Sînâ'ya göre, iki şey bir araya geldiğinde bu iki şey, birbirlerinin konusu olan tek bir zat olamazlar. Çünkü onlar, iki parça olarak birleşmiştir, onlar basit olarak birleşmiş değildir. Bu iki birleşenden birisi, diğerinden farklı olmasına rağmen durum olarak sabitse, sabit olan (istifade edilen) mahal olarak isimlendirilir, şayet onun durumu halin dışında olursa mevzu olarak isimlendirilir (Akyol, 2003: 18 ).

Mahal, kendisine bir şey konan ve ona göre durum olan herhangi bir şeydir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür. Mahal boşluktur. Bu boşluk bir şeydir. O boşluğa konan bir cisim boşlukta bir yer kaplar. Boşluk, o cisme göre bir şekil ve durum alır. Böylece boşluk, o cismin yeri, mahalli olur. Cisim o boşluğa sanki varlık verir ve boşluk o cisimle kaim olur ve boşluğu olduğu ortaya çıkar. Cisim oradan gidince, o boşluğun biçimi ve almış olduğu durum kalmaz. Buna göre boşluk cismi içine alan şey olarak cismin mahalli ve yeri olursa da cisim, cevher ve mahalda araz olmuş olur (Atay, 2002: 110).

İbn Sînâ'nın varlık kategorileri ile ilgili tasnifinde mevzusu olmayan tek zât cevherdir, mevzuda bulunanlara ise araz adı verilir. Yani, mahal hem cevherin bulunduğu yere ve hem de arazın bulunduğu yere denir. Ama mevzu yalnız arazın bulunduğu yer demektir (Atay, 2002: 110).

## 2.8. ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

Düşünce tarihinin en temel sorularından birini Allah'ın varlığı meselesinin teşkil ettiği görülmektedir. İnsan zihninin ulaşabildiği en genel kavram varlık kavramı olduğu gibi en kutsal kavram da Allah kavramıdır.

Allah'ın varlığını “ispat etmek” veya en azından böyle bir fikrî çabaya koyulmak, İslam düşünce tarihinde belki de üzerinde en çok durulan dinî ve felsefî bir konudur. Her şeyden önce Kur'ân, bütünüyle varlığı, hayat ve ölümü *dehr* denen sonsuz zaman faktörüne bağlayarak Allah'ın varlığını inkâr eden bir topluluğun varlığından bizi haberdar etmekte, buna karşı daha çok insanı merkeze alarak âlemde yaşayan canlı ve cansızların yaratılışından, birbirleriyle olan uyumundan söz ederek bütünüyle varlığı yaratan ve düzenleyen kadir-i mutlak bir Allah'ın bulunduğunu bize bildirmektedir (Topaloğlu, 1987: 21).

Aydın'a göre (1990) Gazzâlî ve Descartes gibi çok sayıda büyük düşünürün inanmanın fitrî olduğunu, bozulmamış insan doğasının inanmaya doğuştan yatkın olduğunu açıkça söylemelerine rağmen, yine de Allah'ın varlığı ile ilgili bir takım deliller öne sürmüşlerdir (Aydın, 1990: 13).

Aydın, düşünürlerin böyle bir faaliyete girmelerini birkaç sebebe dayandırmaktadır:

Aydın'a göre düşünürleri Allah'ın varlığını delillendirmeye sevk eden sebeplerden ilki dinî metinlerdir. Kur'an-ı Kerim'de bizzat Allah, kendi varlığına işaret eden deliller vahy etmiştir. Ayrıca kendisini inkâr edenlerden inkâr edişlerini delillendirmelerini istemiştir. İkinci olarak insanın inanç konusunda zaman zaman bir takım şüphelere düşebileceğini veya şüphe içinde olan insanların bazı itirazlarıyla

karşılaşabileceğini belirtir. Bu durumda insan hem kendisini hem de başkalarını tatmin etmek için bir takım deliller arama ihtiyacını duyabilir. Bunlardan farklı olarak bazen belli bir felsefî sistem de Allah'ın varlığı problemini tartışmayı gerekli kılabilir. Aristoteles'ten Fârâbî'ye, Fârâbî'den Whitehead'e kadar birçok filozof sırf bir ispata varalım diye değil, sistemlerinin bir gereği olarak Allah'ın varlığı üzerinde durmuşlardır (Aydın, 1990: 14-17).

Düşünce tarihinde Allah'ın varlığını delillendirmek için düşünürler pek çok delillendirme yöntemi ileri sürmüşlerdir. Allah'ın varlığını kanıtlamak için ortaya sürülen deliller, ontolojik, kozmolojik, teleolojik, ve ahlakî delillerdir.

İbn Sînâ Allah'ın varlığını kanıtlamak için şu delilleri öne sürmüştür:

### **2.8.1. Ontolojik Delil**

Düşünce tarihinde pek çok düşünür tarafından kullanılan ontolojik delil, temel olarak şu iki düşünceye dayanır:

**i.)** Bir şey'in düşünce halindeki varlığına ait olan her şey o şeyin gerçek varlığına aittir. Çünkü ontolojik delili kullanan ve savunanlar, Allah fikri ve düşüncesi içinde, zorunlu bir varlığın yani Allah'ın varlığının yattığını söylerler.

**ii.)** Her yönden daha az yetkin olan, kendinden daha çok yetkin olanın varlığını hatırlatır. Yine ontolojik delili kabul edenler, şu alemdeki daha az mükemmel olandan daha çok mükemmel olana doğru ilerleyen olaylar zincirinin bizi en mükemmel yetkinin zorunlu olarak var olduğunu kabule götürdüğünü belirtirler. Bu en mükemmel varlık Allah'tır (Bayrakdar, 1984: 462).

Ontolojik delilin kökleri Ortaçağ İslam felsefesine dayanır. Ancak onu bir "delil" şeklinde dile getirip felsefeye kazandıran, tanınmış Hristiyan ilahiyatçı-filozof St. Anselmus'tur.

Anselmus Tanrı kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama savını öne sürer. Anselmus'a göre zihnimizde bir "daha büyüğü düşünilemeyen" düşüncesi vardır.

İşte bu Tanrı'dır. O halde Tanrı zihnimizde ve gerçekte vardır. Çünkü o varlık ve mahiyetin bir arada olduğu tek tözdür. "Tanrı yoktur" diyen bir deli veya dilsiz bile daha büyüğü düşünemeyen bir varlığın varlığını kabul etmek zorundadır. Şimdi kendisinden daha büyük bir şey tasarlanmasına imkân olmayan şey sadece zihnimizde mevcut olamaz. Çünkü gerçeklikte mevcut olmak, sadece ve sadece zihinde mevcut olmaktan daha fazla bir şeye sahiptir. O halde böyle bir varlık zorunlu olarak gerçekte de vardır (Bayrakdar, 1984: 463).

Descartes da bu delili kendi "Doğuştancılık" fikri ile birleştirir ve yeni bir ontolojik delil türü ortaya atar. Descartes'a göre ruh, doğuştan bazı fikirlerle gelir ki bunların içinde Tanrı fikri de vardır.

"Bizdeki Tanrı fikri bize kendimizden gelemez ve o halde Tanrı vardır. Sonsuzu, yani Tanrı'yı gerçek bir fikirle idrak ediyoruz; ve denebilir ki bu fikir bizde kendi fikrimizden daha öncedir. Bu Tanrı fikri katiyen yanlış bir fikir değildir. Pek doğrudur. Ve pek açık ve pek seçiktir" (Descartes, 1942: 124).

İbn Sînâ'da ontolojik delilin varlığı iki açıdan ele alınıp ispatlanabilir: Birincisi, varlığın zorunlu ve zorunlu olmayan (mümkün) diye ayrımı ve zorunlu varlığın bazı sıfatlarının ele alınması; ikincisi ise, varlık fikrinin analizinin ele alınmasıdır (Bayrakdar, 1997: 196).

Ortaçağ felsefe ve teolojisinde varlık (existence) ve mahiyet (esence) ayrımı ve ilişkisine dair tartışmalar önemlidir.

"Nesnelerin zihindeki tümel kavramlarına mahiyet; bu kavramların dış dünyada (zihin dışında) varlık kazanmalarına hakikat ve inniyet, varlık alanına çıkararak gerçeklik kazanan nesnelerin sahip oldukları özellikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine de hüviyet denir" (Kaya, 1984: 453).

Varlık ve mahiyet arasındaki ilişkinin belirlenmesi, bütün varlığın akıl bakımından durumunu ortaya koyduğu gibi, Allah'ın varlığı ve mahiyeti öteki varolanların ayrımını da belirleyecektir.

Buna göre, Zorunlu Varlık'ın mahiyeti ve varlığı birbirinden ayrılamaz. Zorunlu Varlığın yok olduğu da düşünülemez. Zorunlu Varlığın yok olduğunun düşünülmesi zihni bakımdan çelişkiye neden olur. O'nun varlığı kendisindedir. İbn Sînâ'ya göre

“Vacip” demek, varlığı zorunlu demektir. Vacibin özelliği tam ve olgun olmaktır. Vacip öyle bir varlıktır ki, var olmak için başkasına gereksinim duymaz. Varlık, zorunlu varlığın özünden ayrı düşünülemez, O’nun özü (zâtı) düşünüldüğü an, varlığı zorunlu olarak kabul edilir. Bu nedenle Zorunlu Varlık; zâtı denilince varlığı, varlığı denilince zâtı anlaşılır. Dolayısıyla Allah’ın zâtı düşünüldüğünde varlığı gerektiği içindir ki, O’nun yokluğu, çelişkiye düşmeden hiçbir zaman düşünülemez. Mümkün varlıklar ise varlığı zorunsuz olanlardır. Başka bir deyişle varlıkları ve yoklukları düşünülebilen nesnelere mümkün varlıklardır. Bunların varolma nedenleri kendileri değildir. Çünkü kendileri yok olabilmektedirler. Oysaki zihnimize yok olmayan yani Vacip olan bir varlık kavramı vardır. Yok olmayan varlığı yani Vacib’i kavram olarak düşünmemiz onun varlığının kanıtıdır. Çünkü yok olanı düşünmek saçmadır. O halde düşündüğümüz tam, olgun, değişmeyen, tükenmeyen ve irade sahibi bir Vacib (varlığı zorunlu) varlık vardır. Bu da Allah’tır (Çubukçu, 1984: 14-15, Taylan, 1998: 28).

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, Allah’ı her yönden en mükemmel görür ve O’ndan daha mükemmel bir varlık düşünülemediğini ortaya koyar.

İkinci olarak İbn Sînâ Allah’ın varlığını bizzat varlık fikrinin analiziyle ispatlamaya çalışır. Ona göre bizzat varlık fikri bizi varlığın gerçekten varolduğuna götürür. İbn Sînâ’nın bu fikirlerini en iyi ve en açık ifade ettiği yer, *El- İşarat*’ın şu pasajıdır:

“Allah’ın varlığını, Birliğini ve maddeden ayrı oluşunu nasıl ortaya koyabileceğini düşün. Varlığı düşünmek Allah’ın varlığını hemen ortaya koymasına rağmen, açıklamamız, bizzat varlıktan başka bir şey üzerine düşünmeye, varlığı kimin yarattığı ve kimin meydana getirdiğini dikkate almayı ihtiyaç duymaktadır. Bu tarzdaki düşünme şekli daha geçerli ve daha yücedir. Yani biz varlığın durumunu incelediğimiz zaman, varlık bize kendinin bizzat varolduğunu gösterir.” (Sînâ, 2005: 133)

Bu pasaj açıkça İbn Sînâ’da ontolojik delilin varlığını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ bizzat varlık fikrinden Varlığın varlığının ispatına ulaşıyor; halbuki St. Anselmus ve Descartes onu düşünebildikçe düşünülen mükemmel sıfatlarından hareketle ispatlıyor (Bayrakdar, 1997: 197).

### 2.8.2. İmkân ve Sebep Delili

İbn Sînâ, mümkün ile müsebbebi yani varlığı bir sebebe bağlı olanı bir arada izah ediyor. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mümkünün varlığı ve yokluğu eşittir. Birinin diğerinden üstün bir tarafı yoktur. Bu yüzden mümkün, her iki durumda da kendisinden başka bir şeye muhtaçtır. İşte bu, sebeptir. Öyleyse bu sebep nedir?

Bu sebep eğer mümkün ise o takdirde onun da sebebe ihtiyacı vardır. Böylece bir teselsül yani sebepler zinciri ortaya çıkar ve bu sebepler dizisi uzayıp gider. Öyleyse bu zincirin halkalarından her birine varlık veren ve kendisi mümkün olmayan, dolayısıyla da eser olmayan bir sebepte durmak lazımdır. Zira, mümkünlerin birbirlerine sonsuza dek sebep olmaları imkansızdır. İşte kendisi mümkün olmayan sebep, bu zincirin en başında ve fakat zincirden ayrı olarak bulunur. Mümkün sebep ve sonuçlardan meydana gelen her zincir, zarurî olan bir varlıkta durur ki bu varlık Zorunlu Varlık'tır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre, teselsül yani sonsuz sebep-sonuç zinciri gibi devir de imkansızdır ve batıldır. Çünkü her ikisi ile de bir sonuca varılamaz (Altıntaş, 2002: 134).

O halde İbn Sînâ, imkan ve sebep delilini üç nokta üzerine kurmuştur:

- i.) Mümkün sebepler sonsuz olamaz.
- ii.) Hakiki sebep, mümkünlerin kendisinde olamaz.
- iii.) Bütün mümkün sebepler, Zorunlu Varlığa muhtaçtırlar.

### 2.8.3. Gaye Delili

İbn Sînâ'ya göre Allah'ın âlemi yaratmada bir gayesi bulunmasa da âlemde mevcut olan her şeyi belli bir düzene göre yaratmıştır. Âlemdeki bütün hareketler, oluş ve bozuluşlar, onlara verilen bir düzen sayesinde meydana gelir. Semavi varlıklar, hayvanlar, bitkiler, dahası bütün varlıklar olağanüstü bir düzene göre hareket ederler.

İbn Sînâ'ya göre Allah, âlemi bir inayet olarak yaratmıştır. Peki İnayet nedir?

“İnayet, Allah’ın varlığın bulunduğu iyilik düzenini zati gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zati gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O’ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır” (Sînâ, 2005: 160).

Yani, inayet, Allah’ın kendi zatını ve kendi zatından dolayı âlemde gerçekleşen iyilik nizamını bilmesidir. Allah bu iyiliğin sebebidir; iyiliğin böyle gerçekleşmesinden de memnundur. Allah, iyilik nizamını, imkân dâhilinde en güzel şekilde düşünmüş, âlem de O’nun bu düşüncesi doğrultusunda en güzel ve en mükemmel şekilde taşmıştır.

Âlem, Allah’ın zatını düşünmesinden dolayı en mükemmel ve en iyi şekilde meydana gelmiş olmasına rağmen, onda kötüyeye, noksan varlıklara da yer vardır. İbn Sînâ, kötülüğün birkaç çeşidinden söz eder. Bunlardan birincisi, bilgisizlik, zayıflık, yaratılıştaki kötürümlük vb. eksiklikten ibaret olan kötülüktür. İkinci tür kötülük ise, elem ve keder gibi şeylerdir. Son olarak İbn Sînâ, kötülenmiş fiillere, günahlara kötülük adını verir (Sînâ, 2005: 160).

Âlemde bulunan, yer alan kötülükler maddeden ve maddedeki eksikliklerden meydana gelmektedir. Âlemde kötülüğün bulunması bile aslında bir gayeye bağlıdır. Kötü, âlemin gerçek gayesine, mükemmelliğin anlaşılmasına vesiledir. Kötülük olmasaydı, iyiliğin ve güzelliğin değeri anlaşılamazdı.

Âlemde mevcut olan her şey, yüce âleme duydukları sevgiden dolayı Allah’a ulaşmayı arzularlar. Hâlbuki yüksek sebepler, dünyevî ve insanî gayeler doğrultusunda çalışmazlar. O halde gaye, âleme, insana mahsus bir durumdur. Çünkü gaye, bir noksanlıktır. Hâlbuki Allah mükemmeldir.

“Mükemmel ise, kendisine gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taşıdığı şeydir. Sanki o hem kendisine gerekli varlığa sahip hem de kendisine gerekli olmayan fazla bir varlığa daha sahiptir; bu fazla varlık, ondan şeylere taşar ve bu durum onun zatındandır” (Sînâ, 2004: 169).

Âlemde her şey bir gayeye göre hareket eder. Bu nedenle âlemde birçok gayeden söz edilebilir. Fakat bütün gaî sebepler, sonludur; sonsuz olan tek gaî sebep, Tam Sebep olan Allah’tır.

İbn Sînâ metafiziğinde, âlemde tesadüfe yer yoktur. Ona göre, tesadüfmüş gibi görünen bir takım hadiseler cereyan ediyorsa bile, bunların bir takım gayeleri vardır.

Tesadüf kavramı bağlamında, temas edilmesi gereken önemli bir akım, Charles Darwin'in (1809-1882) evrimci teorisidir. Darwin "mutlu tesadüf" düşüncesiyle, küllî ve kör bir mekanizm neticesinde evrimin gerçekleştiğini öne sürmekte, mekanist izahından dolayı gayeliliği inkâr etmekteydi. Onun evrimci yorumu, yaratılış inancının tamamen karşısındadır. Darwinizm, hayatın kendiliğinden (bir anlamda tesadüfen) oluştuğunu, canlı türlerinin birbirinden yavaş yavaş çıktıklarını öne sürmektedir. İnsan ise bu yoruma göre, kendinden bir önceki halkayı maymunun oluşturduğu bir dizi evrim sürecinin; bir yaratıcı olmadığı evrim sürecinin tesadüfî bir ürünüdür.<sup>1</sup>

Âlemin, *dünya* deneni köşesinde (yeryüzünde) insan deneni varlığın yaratılması tesadüfen, birden bire karar verilmiş, bir yaratılma olayı değildir. İnsanın yaratılması baştan sona iradî, bilinçli, belli bir amacı, gayesi ve hedefi olan bir yaratmadır. İşte bu noktada, insanın yeryüzünde ilk yaratılışını sanki "tesadüflerin eseri" gibi yansıtan, Tevrat ve İncil kaynaklı yorumlar yanlıştır. Allah'ın, yeryüzünde bir beşer/halife yaratacağını meleklerle haber vermesi, meleklerin, sanki "insanı yaratma!" der gibi olumsuz görüş belirtmeleri, şeytanın Adem'e secde etmemesi, Adem ve eşinin, 'yasak ağaç'tan tatalmaları, yaratıldıkları yerden yeryüzüne yerleştirilmeleri, şeytanın "cennetten kovulması" gibi bir dizi hadisenin hiçbirisi, tesadüfen, 'kendi doğal seyri içinde' gelişmiş; Âdem'in ya da İblis'in inisiyatifi sonucunda diğer türlü olacakken böyle olmuş olaylar değildir. Kısacası insanın yaratılması başlı başına bir ilahî programın ürünüdür. Bu programda tesadüfe yer yoktur. İnsanın varlık alanında görülmesi, hele de Darwin'in iddia ettiği gibi cansız maddeden (kendiliğinden) oluşmuş bir olay hiç değildir.<sup>2</sup>

Âlemde tek bir yaprak bile tesadüfî olamaz. Rüzgârın esmesi, yağmurun yağması, bulutların hareketi, bitkiler, güneşin, ayın ve dünyanın hareketleri, geceyle gündüzün birbirini takip edişindeki düzenlilik, sıcaklığın ve soğukluğun miktarı, zamanı, suyun hareketi, toprak içindeki mineraller, atomların yapısı, böcek ve hayvanların çeşitliliği, insandaki DNA'lar hepsi harikulade bir ölçü ve program dâhilinde

<sup>1</sup> Tesadüf, <http://www.iktibas.info/dergi/ocak/2001/arşiv> (18.04.2007)

<sup>2</sup> Tesadüf, <http://www.iktibas.info/dergi/ocak/2001/arşiv> (18.04.2007)



işlemektedir. Bütün bunlarda tesadüf yerine, insan aklının almakta zorlandığı olağanüstü bir uyum söz konusudur.

Bütün bunların yanında âlemde, alışlagelmiş düzene uymayan, muhalif nadir olaylar meydana gelebilir. İşte bunlar mucize ve kerametlerdir. Mucize, Allah'ın emri, izni ve isteği ile peygamberlere verilen özel durumlardır. Keramet ise, Allah'ın bazı insanlara bahşettiği, alışılmış olaylardan farklı olan hallerdir.

İbn Sînâ, mucize ve keramete yer vermekle, âlemde katı bir determinizmin bulunmadığını, özellikle de mekanizme hiç yer olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre, her şeyin gerçek sebebi Allah'tır. Âlemde faydasız ve boş hiçbir şeyin bulunmadığı aşikârdır. Bütün bunlar da Allah'ın varlığının bir delilidir (Özden, 1996: 135).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

### ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Felsefenin belki de en karmaşık sorunlarından biri hiç şüphesiz Allah-âlem ilişkisi olmuştur. Felsefe tarihinde hemen hemen her filozof, ister deist, ister teist, ister ateist veya agnostik olsun bu mesele ile yakından ilgilenmişlerdir. İslâm felsefesinde çok önemli bir yer tutan bu mesele, âlemin ezeliği, yaratılmışlığı, sudûr teorisi ve sebeplilik (illiyet) gibi meseleleri de içermektedir. Bu çerçevede biz bu problemi üç başlık altında ele alıp değerlendireceğiz.

#### 3.1. ÂLEMİN EZELİLİĞİ MESELESİ

Âlemin ezeliği ve yaratılmışlığı hakkındaki tartışmalar, İslam filozoflarından çok önceleri çeşitli spekülasyonlara konu yapılmış hatta bazı felsefî doktrinlerin şekillenmesinde başlıca etken olmuştur. İlkçağdan bu yana problem üzerinde yapılan tartışmalarda Platon başta olmak üzere antik Yunan filozofları ile üç semavî dinin teologları âlemin yaratılmış olduğunu savunurken Aristoteles, Dehrîler ve bazı Meşşâiler ise onun ezeliğini savunmuşlardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâiler Allah-âlem ilişkisinin yorumunda semavî dinlerin âlemin, Allah'ın hür ve mutlak iradesiyle yoktan ve hiçten (*an leys, ex nihilo*) yaratıldığı şeklindeki görüşlerine karşın yoktan bir şeyin meydana gelmesini açıklamanın güçlüğüne, en azından zaman bakımından savunmanın imkansızlığını gerekçe göstererek bu probleme kendilerince uygun bir çözüm bulmak amacıyla yola çıkmışlar ve Plotinos'tan gelen sudûr teorisinden hareketle din ile felsefî görüşleri ortak bir noktada uzlaştırmak istemişlerdir. Ne var ki, birçok sorunu beraberinde getiren bu çözüm önerisi başta Gâzzâlî olmak üzere kelimciler tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Toktaş, 2004: 106).

Leaman'a göre ise (2000) İslam filozoflarının Kur'an'ın bildirdiği âlemin yoktan var edildiği görüşüne karşın âlemin ezelde var olduğunu savunmaları Aristoteles'in görüşlerini körü körüne takip etmiş olmalarından dolayıdır.

İbn Sînâ, âlemin ezeli olduğunu kanıtlamak amacıyla birkaç delil öne sürer. Bunlardan ilki, Allah'ın zat ve sıfatları ile sebeplilik problemi çerçevesinde oluşturulmuştur. İbn Sînâ'ya göre âlemin belli bir zaman diliminde yaratılmış olması Allah'ın kudretine, bir amaç gözetmesine ya da iradesine dayanarak açıklanamaz. Çünkü Allah'ın âlemi bu zaman biriminde yaratmasında bir amaç gözettiği fikri, kâmil bir ilah anlayışıyla bağdaşmaz. Aynı şekilde âlemin belli bir zaman diliminde yaratılmasını Allah'ın kudretine bağlamak da mümkün değildir. Bu arada şöyle bir soru akla gelebilir. Âlemin belli bir zaman diliminde yaratılmasını gerekli kılan ve bu yönde ilahî iradeyi etkileyen daha üstün bir irade mi var? İbn Sînâ'ya göre ilahî iradenin üzerinde daha üstün bir iradeyi düşünmek Tanrı kavramıyla bağdaşmaz. Ayrıca böyle bir durum söz konusu ise âlemi yaratmadan önceki iradesi ile âlemi yarattıktan sonraki iradesi arasında bir fark olmalıdır. Oysa Allah'ın sıfatı olan iradedeki değişim, O'nun zatında bir değişim olabileceği fikrini çağrıştırdığı için asla kabul edilemez. Çünkü değişikliğe uğrama ezeli varlığın değil mümkün varlıkların temel özelliğidir. Böylece İbn Sînâ, zatında ve dolayısıyla sıfatlarında değişme bulunmayan ve sürekli bir fail olan Allah tarafından yaratılan âlemin hadis değil ezeli olması gerektiğini iddia etmiştir (Toktaş, 2004: 107).

İkinci olarak İbn Sînâ, zamanın ezeliğinden hareketle âlemin ezeliğini kanıtlamaya çalışır. İbn Sînâ zamanın ezeliğini şöyle bir varsayımdan hareketle temellendirir: Birbirinden farklı zamanlarda Allah'ın üç âlem yarattığını düşünelim. Yaratıldıkları andan günümüze dek, birinci âlem, bin iki yüz; ondan sonra yaratılan ikinci âlem bin yüz ve yaşadığımız âlem ise bin dönüş yapmış olsun. Söz konusu üç âlem arasında ölçülen bir fark yani bir nicelik farkı bulunmaktadır. Bu durumda söz konusu niceliği ölçen zamanın, dolayısıyla hareketin ve âlemin ezeli olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır (Toktaş, 2004, 107).

Ayrıca İbn Sînâ, âlemin ezeliğini öncelik-sonralık ve birliktelik anlayışları çerçevesinde kanıtlamak istemiştir. İbn Sînâ'ya göre iki şey arasındaki ilişki beş kategoride gerçekleşebilir: Buna göre, baba ile oğul arasında zaman; imam ile cemaat arasında mekan; bilgin ile cahil arasında şeref; bir ile iki sayıları arasında tabiat ve

sebeplilik ile sebepli arasında zat bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi bulunmaktadır. Bu sınıflandırmada yalnızca ilk kategoride zaman bakımından bir öncelik-sonralık, diğer kategoriler arasında ise zaman bakımından bir birliktelik söz konusudur. Böylece İbn Sînâ Allah'ın sebep, âlemin ise sebepli olduğunu belirterek, Allah-âlem ilişkisinin zat bakımından bir öncelik-sonralığı, zaman bakımından ise bir birlikteliği içerdiğini belirtmiştir (Sînâ, 2004: 146).

İbn Sînâ *Necat*'da bunu ayrık şartlı bir kıyas aracılığıyla şöyle dile getirir:

“Allah ve âlemin her ikisi birden ya ezeli ya da hadistir.  
Allah'ın hadis bir varlık olması mümkün değildir.  
O halde Allah ve âlemin her ikisi birden ezeldir” (Sînâ, 1985: 292).

Bu delilde İbn Sînâ, zamanın doğasından ziyade Allah'ın sebepliliğinin mahiyetini incelemiş ve zihninde gizli tuttuğu Allah'ın ezeli bir varlık olduğu anlayışından hareketle âlemin ezeli olduğu sonucuna varmıştır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu delili Gazzâlî eleştirmiştir. O, bu delili birtakım önermeler aracılığıyla eleştirmiştir. Ona göre “Allah, âlemden öncedir” sözü, biri “Allah vardı ve âlem yoktu”, ikincisi ise “Allah vardı ve onunla birlikte âlemde var oldu” şeklinde iki önerme içerir. Birinci önerme, iki zattan biri varken diğerinin var olmadığını, ikinci önerme ise, iki zatın da birlikte var olduklarını gösterir. Yani bu önermelerde üçüncü bir anlam yoktur. Ancak söz konusu önermeleri anlayabilmek için insan zihni kendiliğinden zaman kavramına başvurur ki bu da onun itibari bir kavram olduğunu gösterir. Gazzâlî'ye göre, dayanağı olmayan bu tür bir kavramın ezeli olduğu iddiası ise ancak hayal gücünün bir aldatmacasıdır (Atay, 2002: 130, Toktaş, 2004: 116).

Üçüncü olarak İbn Sînâ, imkan kavramından hareketle âlemin ezeliğini kanıtlamaya çalışır. Bunun için de varlıkların üçlü sınıflamasından hareket eder. Var olmadan önce bir şey, ya zorunlu (vacib), ya imkânsız (mümteni) ya da mümkündür. Özü itibariyle imkânsızın bulunması mümkün değildir. O halde geriye zorunlu ve mümkün varlıklar kalır. Varlığın zorunluluğu demek öncesiz olarak varlığını doğrulamaktır ki, bu da Allah'tır. Bu durumda bir bütün olarak âlemin ve ondaki bütün varlıkların, mümkün oldukları anlaşılmalıdır (Çubukçu, 1984: 15).

Son olarak İbn Sînâ, maddenin ezeliğinden hareketle âlemin ezeli olduğunu açıklamaya çalışır. Bir önceki delilde İbn Sînâ imkan kavramının ezeli olduğunu kabul ettiği için onun dayanağı olan maddenin de filozofça ezeli sayılması tutarlı bir yaklaşımdır. İbn Sînâ'ya göre ay-altı âlemdeki mümkün varlıklar yani onların sûretleri sürekli olarak var olup yok olmaktadır. Bu varlıkların maddesi, mümkün varlıklardan önce olmalıdır ki çeşitli sûretlerin bu madde ile birleşmesi suretiyle oluş-bozuluş gerçekleşebilsin. Bir başka deyişle, İbn Sînâ imkân kavramını, kendi başına bulunmayan izafî yani arazi bir nitelik olarak değerlendirir ve bu sebeple onun bir dayanağının bulunması gerektiğini düşünür. Kısacası İbn Sînâ, varlığın dayanağı olan ilk maddenin yani heyûlanın ezeli olmasından hareketle âlemin de ezeli olduğunu iddia etmiştir (Toktaş, 2004: 123).

Görüldüğü üzere bütün bu delillerle filozofumuz İbn Sînâ İslâm'ın yoktan yaratılış görüşüyle, Aristo'nun ezeli âlem modelini birleştirmeye çalışmış ve Allah'ın, ezelde yarattığını söylemiştir. Böyle söylemekle o hem Kur'ân'la, hem Aristo'nun fikirleriyle bir sentez yapmaya çalışmıştır. Ancak yaratma fikri bir başlangıç gerektirmekte ve ezelde yaratma, yaratmanın başlangıç gerektiren doğasına aykırı düşmektedir. Yani İbn Sînâ'nın bu düşüncesi aklın verilerine ters düşen bir görüştür. Fakat Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın yaratılışı inkar ettiğini söylemesi de pek haklı görülmemektedir. O, yaratılışı inkâr etmemiş, fakat yaratılışın doğasına aykırı olan âlemin ezeliği fikrini işin içine karıştırmıştır. O, Tanrı'yı Zorunlu Varlık, geri kalan her varlığı mümkün varlık olarak görmüştür. Ayrıca o, âlemin, Allah'ın varlığıyla aynı anlamda ezeli olmadığını söylemiştir.

İbn Sînâ'nın sorunu daha çok "ezeli" kavramının irdelenmesi ile alakalıdır. O, Eski Yunan'ın ezeli âlem anlayışından çok İslâm'ın yaratılmış evren anlayışına (bu yaratmayı ezelde görse de) yakındır. Fakat yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya konan Big Bang Teorisi (1929) (Büyük Patlama) evrenin bir başlangıcı olduğunu gösteren deliller ortaya koymuştur.

Evrenin yaratılışı, bundan bir asır önce, astronomların önemli bir bölümü tarafından göz ardı edilen bir kavramdı. Bunun nedeni ise, 19. yüzyıldaki bilim anlayışının, evrenin sonsuzdan beri var olduğu varsayımını benimsemesiydi. Evreni inceleyen bilim adamlarının çoğu, zaten sonsuzdan beri var olan bir maddeler

bütünüyle karşı karşıya olduklarını sanıyor ve evren için bir "yaratılış", yani başlangıç olduğunu akıllarından bile geçirmiyorlardı.

Bu "sonsuzdan beri var olan evren" fikri, Batı düşüncesine materyalist felsefe ile birlikte girmişti. Eski Yunan'da gelişen bu felsefe, maddeden başka bir varlık olmadığını savunuyor ve evrenin sonsuzdan gelip sonsuza gittiğini öne sürüyordu

Bu iddiayı ısrarla sahiplenenden biri, 20. yüzyılın ilk yarısında yazdığı kitaplarla materyalizmin ve Marksizm'in ünlü bir savunucusu haline gelen Georges Politzer idi. Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* adlı kitabında, "sonsuz evren" modelinin geçerliliğine güvenerek yaratılışa şöyle karşı çıkıyordu:

“Evren yaratılmış bir şey değildir. Eğer yaratılmış olsaydı, o takdirde, evrenin Tanrı tarafından belli bir anda yaratılmış olması ve evrenin yoktan varedilmiş olması gerekirdi. Yaratılışı kabul edebilmek için, her şeyden önce, evrenin var olmadığı bir anın varlığını, sonra da, hiçlikten (yokluktan) bir şeyin çıkmış olduğunu kabul etmek gerekir. Bu ise bilimin kabul edemeyeceği bir şeydir” (Politzer, 1989: 84).

Politzer, yaratılışa karşı sonsuz evren fikrini savunurken, bilimin kendi tarafında olduğunu sanıyordu. Oysa bilim, çok geçmeden, Politzer'in "eğer öyle olsa, bir Yaratıcı olduğunu kabul etmek gerekir" dediği gerçeği, yani evrenin bir başlangıcı olduğu gerçeğini ispatladı.

Âlemin başlangıcını oluşturan “Bing Bang” olarak da adlandırılan Büyük Patlama'nın delilleri ortaya çıkana kadar bir çok bilim adamı evrenin sonsuzdan beri var olduğunu iddia ediyordu. Evrenin sonsuzdan beri var olduğu ve varlığını da sonsuza kadar devam ettireceği iddiası “Sabit Durum Teorisi” olarak adlandırılıyordu. Ancak 1929 yılında Amerikalı astronom Edwin Hubble'ın California Mount Wilson gözlemevinde yaptığı bir gözlem, bilim dünyasına bomba gibi düştü. Bu, astronomi tarihinin en büyük keşiflerinden biriydi.

Hubble, kullandığı dev teleskopla gökyüzünü incelerken, yıldızların uzaklıklarına bağlı olarak kıvılcık renge doğru kayan bir ışık yaydıklarını saptadı. Bu buluş, o zamana kadar kabul gören evren anlayışını temelden sarsacaktı. Çünkü bilinen fizik kurallarına göre, gözlemin yapıldığı noktaya doğru hareket eden ışıkların tayfi da mor yöne doğru, gözlemin yapıldığı noktaya doğru hareket eden ışıkların tayfi da kıvılcık

yöne doğru kayar. Bu oluşum bir gözlemciden uzaklaşmakta olan bir trenin düdük sesinin gittikçe incelenmesi gibi düşünülebilir.

Evren genişlediğine göre zamanda geriye doğru gidildiğinde çok daha küçük bir evren, daha da geriye gittiğimizde ise ‘tek bir nokta’ ortaya çıkıyordu. Yapılan hesaplamalar, evrenin tüm maddesini içinde barındıran bu “tek nokta”nın muazzam çekim gücü nedeniyle “sıfır hacme” sahip olacağını gösterdi. Evren, sıfır hacme sahip bu noktanın patlamasıyla ortaya çıkmıştı. Bu patlamaya “Bing Bang” (Büyük Patlama) dendi ve teori de aynı isimle bilindi.

Big Bang'in gösterdiği önemli bir gerçek vardı: Sıfır hacim "yokluk" anlamına geldiğine göre, evren "yok" iken "var" hale gelmişti. Bu ise, evrenin bir başlangıcı olduğu anlamına geliyor ve böylece materyalizmin "evren sonsuzdan beri vardır" varsayımını geçersiz kılıyordu. Buna göre evrenin Büyük Patlama ile oluşması durumunda, evrende bu patlamadan geriye radyasyon olarak adlandırılan bazı kalıntıların olması gerekiyordu. "Olması gereken" bu kanıt çok geçmeden bulundu.<sup>3</sup>

Sabit durum teorisini savunanlar uzunca bir süre Big Bang'e karşı direndiler. Ama bilim aleyhlerine işliyordu. 1948 yılında George Gamov, Georges Lemaitre'in hesaplamalarını geliştirdi ve Big Bang'e bağlı olarak yeni bir tez ortaya sürdü. Buna göre evrenin büyük patlama ile oluşması durumunda, evrende bu patlamadan arta kalan belirli oranda bir radyasyonun olması gerekiyordu. Üstelik bu radyasyon evrenin her yanında eşit olmalıydı

"Olması gereken" bu kanıt çok geçmeden bulundu. 1965 yılında Arno Penzias ve Robert Wilson adlı iki araştırmacı bu dalgaları bir rastlantı sonucunda keşfettiler. "Kozmik Fon Radyasyonu" adı verilen bu radyasyon uzayın belli bir tarafından gelen radyasyondan farklıydı. Olağanüstü bir eşyönlülük sergiliyordu. Başka bir ifade ile yerel kökenli değildi, yani belirli bir kaynağı yoktu, evrenin tümüne dağılmış bir radyasyondur. Böylece uzun süredir evrenin her yerinden eşit ölçüde alınan ısı dalgasının, Big Bang'in ilk dönemlerinden kalma olduğu ortaya çıktı. Üstelik bu rakam bilimadamlarının

<sup>3</sup> Paralel Evrenler Yanılgısı, [www.evrenvebilim.com](http://www.evrenvebilim.com). (18.04.2007)

önceden öngördükleri rakama çok yakındı. Penzias ve Wilson, Big Bang'in bu ispatını deneysel olarak ilk gösteren kişiler oldukları için Nobel Ödülü kazandılar.

1989 yılına gelindiğinde ise, George Smoot ve onun Nasa Ekibi, Kozmik Geriplan Işıma Kaşifi Uydusu'nu (COBE) uzaya gönderdiler. Bu gelişmiş uyduya yerleştirilen hassas tarayıcıların, Penzias ve Wilson'ın ölçümlerini doğrulaması yalnızca sekiz dakika sürdü. Sonuçlar, tarayıcıların kesinlikle evrenin başlangıcındaki büyük patlamanın sıcak, yoğun konumunun kalıntılarını gösterdiğini kanıtladı. Çoğu bilimadamı COBE'nin başarısını Big Bang'in olağanüstü bir şekilde onaylanması olarak yorumladı.

Big Bang'in bir diğer önemli delili ise, uzaydaki hidrojen ve helyum gazlarının miktarı oldu. Günümüzde yapılan ölçümlerde anlaşıldı ki, evrendeki hidrojen-helyum gazlarının oranı, Big Bang'den arta kalan hidrojen-helyum oranının teorik hesaplanmasıyla uyuyordu. Eğer evren, bir başlangıcı olmadan, sonsuzdan geliyor olsaydı, evrendeki hidrojen tamamen yanarak helyuma dönüşmüş olurdu<sup>4</sup>

Bu teori aslında Aristoteles ve başta İbn Sînâ olmak üzere bazı İslam filozoflarına evrenin başlangıcı olduğunu göstererek, onların âlemin ezeliyeti ile ilgili düşüncelerini düzeltmekte ve onlara karşı bu konuda getirilen itirazların doğruluğunu ortaya koymaktadır.<sup>5</sup>

Ayrıca Big Bang Teorisi'nin ortaya koyduğu şu iki husus Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının felsefelerinde düzeltme yapmaktadır.

**i.)** Âlemin bir başlangıcı vardır. Demek ki “ezelde yaratma” değil, belli bir zaman başlangıcı ile yaratma vardır.

**ii.)** Âlemdeki zamanın da bir başlangıcı vardır. Bu âlemin başlangıcı ile aynı andır. Demek ki zaman kavramını sonsuza dek geriye götürüp, “ezelî zaman” olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Big Bang'in Zaferi, <http://www.evreninyaratilisi.com/index.html>. (18.04.2007)

<sup>5</sup> Taslamam, Caner, Big Bang'in Işığında Hem Tanrı'nın Hem De Maddenin Ezeliyetini Kabul Eden Görüş [www.bigbang\\_ws/BIG\\_BANG\\_ve\\_TANRI.htm](http://www.bigbang_ws/BIG_BANG_ve_TANRI.htm) (18.04.2007)

<sup>6</sup> Taslamam, Caner, Big Bang'in Işığında Hem Tanrı'nın Hem De Maddenin Ezeliyetini Kabul Eden Görüş [www.bigbang\\_ws/BIG\\_BANG\\_ve\\_TANRI.htm](http://www.bigbang_ws/BIG_BANG_ve_TANRI.htm) (18.04.2007)



### 3.2. SUDÛR TEORİSİ

Metafiziğin en önemli meselelerinden biri olan Allah-âlem ilişkisini yorumlamanın bir sonucu olarak ortaya çıkan sudûr teorisi, felsefe açısından son derece karmaşık bir teoridir. İbn Sina, Allah-âlem ilişkisini yorumlarken bir yandan Allah'ın mutlak birliği ve O'nun basit bir varlık olduğu ilkesiyle çelişkiye düşmemek, bir yandan da kainattaki bu çokluğun nasıl ortaya çıktığını ve mutlak *bir*'le ilişkisinin ne düzeyde olduğunu açıklamaya çalışır. Kısacası İbn Sînâ, bir olan Allah'tan bu çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin Fârâbî'ninkinden esas itibariyle farklı bir yanı yoktur. Fakat İbn Sînâ, Fârâbî'ye nazaran maddeye daha az önem atfedip, aklî varlıklara (ma'kulat) daha fazla önem vermiştir. Hatta nefsi de aklî varlıklar ile cisimler arasında bir vasıta olarak görerek maddeyi en aşağı bir varlık olarak kabul etmiştir (De Boer, 2004: 166).

Şunu belirtmekte de fayda vardır ki, Fârâbî de İbn Sînâ da sudûr teorisine Plotinos'tan farklı bir yorum getirmişlerdir.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisi üç temel üzerinde durur. Bunlar;

- i.) Zorunlu “Bir'den ancak bir çıkar”
- ii.) Varlık'ı düşünmek, yoktan var etmek (ibda) demektir.
- iii.) Kendi zatiyla zorunlu olmayan her şey, kendisi için mümkün, başkası için zorunludur. Yani varlıklar zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrılır (Taylan, 2000: 215).

İbn Sînâ'ya göre bütün varlıkların kaynağı Allah'tır. Allah, birdir, basittir, sırf iyiliktir, sırf akıldır. Her yönden bir olduğu için onda bir çokluk bulunması imkansız (mümteni)dir. Peki bu bir ve basit olan Allah'tan âlemdeki bütün varlıklar nasıl ortaya çıkar? Bu soruyu cevaplamak için Fârâbî ve İbn Sînâ Plotinos'un ortaya koyduğu “Bir'den ancak bir çıkar” varsayımını bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Bu da demektir ki, Allah'ın yalnızca tek bir fiili bulunmaktadır. Fiil ise, varlığın belli bir amaç için

gerçekleştirdiği davranış anlamına gelir. Bu noktada basit ve mükemmel olan Allah'a bir amaç atfetmek O'nu eksik bir varlık olarak görmek anlamına gelecektir ki bu, Tanrılık kavramıyla bağdaşmayan bir yaklaşımdır. Bu durumda İbn Sînâ “bilme” (akl) fiilini bir çıkış yolu olarak görmüş ve Allah'ın kendi zatını akletmesini; yani kendi zatını düşünmesini, bilmesini, âlemin O'ndan çıkması için yeterli bir sebep saymıştır (Toktaş, 2004: 131).

Allah'ın zâtını düşünmesinin sonucu olarak zâtından varlığın taşması, feyezana etmesi zorunludur. Çünkü Allah, zorunlu olarak düşünmektedir. Kendi zatını zorunlu olarak düşünmesinden meydana gelen varlıklar da zorunlu olarak var olacaklardır. Allah'ın kendi zatını düşünmesi, bilmesi ve O'ndan âlemin çıkması demek, bilmenin bir eyleme dönüşmesi demektir. Ayrıca bilme, yaratma (ibda) anlamına da gelmektedir (Özden, 1996: 81).

Salt ve mutlak akıl olan Allah'tan manevî bir varlık yani İlk Akıl çıkmıştır. Allah'tan sudûr eden bu akıl da Allah gibi, madde ile hiçbir ilgisi olmayan basit bir varlıktır. O bir olmakla birlikte özünde bir ikilik mevcuttur. Yani bu varlık, ilk akıl, kaynağı olan Allah'a nispetle zorunlu, kendi özü itibarıyla mümkün bir varlıktır.

İlk Akıl, şu üç şeyin farkındadır:

- i.) Tanrı'nın varlığı zorunludur.
- ii.) Kendi varlığı bir başka varlıktan dolayı zorunlu kılınmıştır.
- iii.) Kendi varlığı sadece “mümkün” olarak tanımlanabilir (Netton, 1995: 166).

Birinci durumda Tanrı'nın varlığını düşünmesinden ikinci akıl, ikinci durumda kendi varlığının başka bir varlıktan dolayı zorunlu olduğunu düşünmesinden birinci göğün nefsi, üçüncü durumda, kendi varlığının “mümkün” olarak tanımlanabileceğini düşünmesinden, göğün cismi meydana gelmektedir (Atay, 2001: 174).

Corbin'e göre (2001) İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde, aşama sırasında bir aşağıda olan varlığın kendisinin ortaya çıkmasına yol açan akla duyduğu güçlü iştihak (özlem), göklerden (felek) her birine kendilerine özgü hareketi iletir, felekleri harekete geçirir.

Âlemdaki köklü ve her hareketin kaynağı olan değişimler yatışmayan ve kanmayan bir aşk iştiyakının sonucudur (Corbin, 2001: 305).

Şu halde İlk Akıl'ın akletmesiyle bir akıl gerekli olmakta ve bizatihi bir yönde bulunmasıyla da iki parçası, yani cisim ve sûretiyle ilk gök gerekli olmaktadır. Madde, sûretin aracılığıyla veya onun ortaklığıyla meydana gelir. Nasıl ki varlık imkânı, feleğin sûretine paralel olan fiil vasıtasıyla fiile çıkıyorsa, bizim nefislerimizi yöneten faal akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte de durum böyledir (Sînâ, 2005: 151).

Buna göre, ikinci akıl kendi özüne göre mümkün ve birinci akla göre, dolayısıyla zorunludur. Birinci akıl gibi Zorunlu Varlık'ı düşünmesinden üçüncü akıl ve kendi özünün zorunluluğuna göre birinci göğün nefisini, kendi özünün mümkünlüğüne göre, birinci göğün cismini (cirm) meydana getirir.

Üçüncü akıl da İlk Akıl'ı düşünmekten dördüncü akı, kendi özünün zorunluluğuna göre sabit yıldızların nefisini ve kendi özünün mümkünlüğünü düşünmesinden de bu yıldızların cismini meydana getirir.

Dördüncü akıl, İlk Akıl'ı düşünmesinden beşinci akı, kendinin zorunluluğunu düşünmesinden Zuhâl'in nefisini ve kendinin mümkünlüğünü düşünmesinden de onun cismini meydana getirir.

Beşinci akıl da ilk varlığı düşünmesinden altıncı ve kendinin dolayısıyla zorunluluğunu düşünmesinden Müşteri'nin nefsi ve kendinin mümkünlüğünü düşünmesinden onun maddesi meydana gelir.

Altıncı akıl da aynı şekilde hem İlk varlığı ve hem de kendini düşünür. İlk varlığı düşünmesinden yedinci akıl ve kendinin zorunlu yönünü düşünmesinden Merih'in nefsi, kendinin mümkünlüğünü düşünmesinden onun maddesi meydana gelir.

Yedinci akıl da İlk Akıl'ı düşünmesinden sekizinci akıl ve kendinin zorunlu yönünü düşünmesinden Güneş'in nefsi ve kendinin mümkünlüğünü düşünmesinden Güneş'in cismi meydana gelir.

Sekizinci akıl da İlk Akıl'ı düşünür ve onu düşünmesinden dokuzuncu akıl, kendinin zorunluluğunu düşünmesinden Zühre'nin nefsi ve kendinin mümkünlüğünü düşünmesinden onun maddesi meydana gelir.

Dokuzuncu akılın İlk Akıl'ı düşünmesinden onuncu akıl, kendinin zorunluluğunu düşünmesinden de Utarid'in nefsi ve kendi mümkünlüğünü düşünmesinden onun cismi meydana gelir. (Atay, 2001: 173-176)

Onuncu akılda İlk Akıl'ı ve kendi zatını düşünür. İlk Akıl'ı düşünmesinden on birinci akıl, kendinin dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünmesinden Ay'ın nefsi ve kendinin özüne göre mümkün olduğunu düşünmesinden Ay'ın cismi meydana gelir. Bu varlıkla maddeye muhtaç olmamak durumu sona erer. Çünkü burada kendi cinsinden yeni bir göksel akıl yaratma enerjisi tükenmiştir. Bu akılda hareketsiz ve soyut varlıklar son bulur. Ay küresinde de gök cisimler son bulur (Küyel, 1959: 88).

Göksel varlıklarda en üstün olandan daha az üstün olana doğru bir sıralanış vardır. İlk Akıl'dan çıkan varlıkların en üstünü cisim olmayanlar, yani maddeden ayrı olan varlıklardır. Bunlar akıllardır. Akılların en üstünü İlk Akıl'dan çıkan ikinci akıldır, en aşağı olan ise onuncu akıldır. Akıllardan sonra üstünlük mertebesi bakımından, göksel olan varlıklar gelir. En üstün göksel varlık, birinci gök, felektir. Sonra derece derece onuncuya yani Ay'a kadar inilir. Böylece İlk Akıl'dan sonra meydana gelen ayrı varlıkların sayıları on tane olur. Hâlbuki göksel cisimlerin sayıları dokuzdur; hepsi birden on dokuz eder (Küyel, 1959: 89).

Bütün bunlardan sonra şu soru akla gelebilir: Akıllar ve feleklerin taşıp yayılması, yani üç yönlü taşma süreci neden Faal Akıl'da son bulmaktadır? İbn Sînâ, bu taşmanın bir silsile halinde devam edip gidemeyeceğini, bir yerde durması gerektiğini belirtir. Çünkü Allah'tan başka diğer akıllarda görülen çokluk gerekli ve lazım olan bir çokluk değildir. Bu yüzden taşmanın bir yerde durması gerekir. Bu onuncu akıldır. Bu akıl, bir başka akıl ve felek meydana getirecek saflıkta değildir (Nasr, 2003: 42).

Akıllar ve feleklerin nefslerinin meydana gelişi, akıllarda bulunan en yüksek derecedeki saflıktan meydana gelirken, feleklerin cisimleri, akıllardaki en az dereceye inen saflıktan meydana gelir. Bu saflık derecesi giderek azalır; neticede saflığın yok

olduğu, yer çekimi ve kirliliğin hâkim olduğu Ay feleği meydana gelir. Bundan sonra artık cisim, semavî şekilleri kabul edemez bir hal alır. Bu yüzden artık oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âlemi meydana gelir (Nasr, 1985: 232, 2003: 43, Özden, 1996: 84).

İbn Sînâ Ay feleğinden sonra meydana gelen fizik âleme ay-altı âlem, ay feleğine kadar meydana gelmiş olan akıllar ve feleklere de ay-üstü âlem adını verir. Ay-üstü âlem ideal ve mükemmel varlıklar alanı olduğu için kutsal bir alandır. İdealdir; çünkü oluş ve bozuluşa uğramayan canlı ve ezeli varlıklar alanıdır. Kutsaldır; çünkü bunlar, Allah ile âlem arasında aracı olan manevi varlıklardır ve bir bakıma meleklerle aynı anlama gelmektedir. Bütün bunlar Allah'ın inayetinin bir sonucudur. İnayet ise, Allah'ın âlem hakkındaki bilgisinin bütün varlıkları kuşatması ve bu varlıkların en güzel, en ideal biçimde var olmalarını tayin etmesidir. Allah'ın âlemi kuşatan bu mükemmel bilgisi bütün varlığın O'ndan sudûr ederek en güzel bir şekilde meydana gelmesine sebep olmuştur. Ayrıca Allah mutlak iyidir ve her türlü iyiliğin kaynağıdır. Bu yüzden, âlemdeki her varlık, varlık mertebesinde layık olduğu en iyi ve en mükemmel şeklini almıştır (Kaya, 1984: 495).

Onuncu akıl olan Faal Akıl'ın iki önemli görevi vardır: O, sürekli olarak fiil halinde olduğu için Vahibu's-Suver (Suretler verici)'dir. İkinci olarak bu akıl, insan aklını aydınlatır ve onu, maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak mutluluğun gerçekleşmesini sağlar. Aynı zamanda İslâm filozoflarına göre Faal Akıl'ın vahiy meleği olan Cebrail'e tekabül ettiği düşünülmektedir (Aydın, 2000: 43).

Ay-üstü âlemdeki canlı varlıklar, ay-altı âlemdeki inorganik ve organik varlıkların başlıca sebebidir. Faal Akıl'ın ve gök cisimlerinin etkisiyle ay-altı âlemdeki varlıkların ilkesi sayılan heyula ve ondan da dört unsur (anasır-ı erba'a); bunların dört niteliğinin farklı oluşundan da karışım olayı ortaya çıkmaktadır. Böylece daha az mükemmelden daha mükemmel olana ilerleyen bir hiyerarşik düzen içinde sırasıyla madenler, bitkiler akletme yeteneğine sahip olmayan hayvanlar ve nihayetinde insan meydana gelmektedir (Toktaş, 2004: 132).

Sonuç olarak sudûr teorisiyle İbn Sînâ Allah'ın zâtı ile sıfatları ve âlemin ezeliği anlayışlarını göz önünde tutarak, ezeli olanla hadis olan; zorunlu varlık ile

mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Âlemdeki düzen ve ihtişamı Allah'ın hikmetinin, salt iyiliğinin, cömertliğinin, adaletinin yansıması olarak görmüştür. Ayrıca başta da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ sudûr teorisini Plotinos'tan farklı olarak ifade etmiş ve bunda Aristoteles kadar Kur'an'dan da yararlanmıştı.

### 3.3. YARATMA

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde, Allah'ın kendi zatını bilmesinden, düşünmesinden âlem ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda bilme, yaratma demektir ve İbn Sînâ yaratma ile ilgili olarak çeşitli terimler kullanır.

Bu terimlerden ilki "halk" kelimesidir. İbn Sînâ bu kelimenin birkaç anlamından bahseder. Bunlardan ilki, Kur'an-ı Kerim'in kullandığı "halk" ifadesidir. Bu ifade, herhangi bir şekilde varlık kazandırmayı ifade eder. İkinci olarak ise halk, madde ve şekilden meydana gelen varlığı ifade eder. Yani kuvve halinde bulunan bir şeye varlık kazandırma anlamındadır (Altıntaş, 2002: 101).

İbn Sînâ'nın kullandığı bir diğer terim, İbda'dır. Ona göre ibda "*bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır*" (Sînâ, 2006: 139).

İbda kelimesi, halk kelimesinden farklı olarak bir yoktan yaratmayı işaret eder. İbda, mevcut olmayan, suretsiz ve maddesiz olanı, sureti ve maddesi ile bir bütün olarak var kılmayı anlatmaktadır. Kur'an'da da yoktan yaratım İbda kelimesi ile ifade edilmektedir. "*O (Allah) gökleri ve yeryüzünü yoktan yaratandır. O, bir işin olmasına karar verirse yalnızca "Ol" der, o da hemen oluverir*" (Bakara, 117).

Ayette geçen "ibda" kelimesi bir şeyin, herhangi bir şeyden değil, yoktan var edildiği anlamına gelir. Yaratılışın büyük harikası var olan tüm kavramların yoktan yaratılmasıdır. Örneğin, var olan renkleri düşünelim. Hiçbirimiz görmediğimiz bir rengi düşünebiliriz ne de icat edebiliriz. Var olan renkleri bilmemize rağmen, yeni bir renk yaratamayız. Oysa Allah tüm renkleri de, renk kavramı yokken renk kavramını da, renkleri ve her şeyi kaplayan Âlem'i de yoktan yaratmıştır. Bir kavram hiç yokken o

kavramı ve o kavramın içindeki çeşitliliği yaratmak ne büyük güç ve ne büyük bir sanattır.<sup>7</sup>

İbn Sînâ'nın İbda tanımına göre, nesnenin tümünü yaratma söz konusudur. Yani hem madde ve hem de sûret olmak üzere varlığın iki unsurunu yaratma söz konusudur. Burada İbn Sînâ üç noktaya işaret eder. **i.)** Birinci akıl var edilmiştir. Bu, zorunlu varlığın yaratma yönünden âlemde olan önceliğini ve âlemin kaynağı olmasını gösterir. **ii.)** Varlığından önce maddenin olmaması. Bu da yoktan var etmek demektir ki, İbn Sînâ'nın yoktan var etmeyi kabul ettiğini gösterir. **3.** İbda zamanla eşit değildir. Bu bakımdan da ezelidir (Atay, 2001, 193).

İbn Sînâ'nın yaratma ile ilgili olarak kullandığı bir başka terim de “İhdas” veya “Hudus”tur. O, ihdası zamanda olan ve zamanda olmayan şeklinde ikiye ayırır. Zamanda olana, Hudus-i zamanî, zamanda olmayana ise Hudus-i zâtî der. Hudus-i zâtî, özüne göre oluşmadır. Hudus-i zâtînin iki özelliği vardır. İlk olarak o, zamanın herhangi bir anında değil, bütün zaman ve süre boyunca var edilmiştir. İkinci olarak kendinden önce bir maddenin mevcut olmamasıdır. Hudus-i zamanî de ise, varoluştan önce bir zaman geçmiştir; varlık kazanma da zaman içinde cereyan etmektedir. Öyleyse her hadis, var olmadan önce mümkündür. Yani var olması da olmaması da imkân dâhilindedir (Atay, 2001: 194, Özden, 1996: 89).

İbn Sînâ'nın yaratma ile ilgili olarak kullandığı dördüncü terim, “Tekvin”dir. Tekvin, bir şeyden maddi bir varlığın meydana gelmesidir.

Kısacası İbn Sînâ dört çeşit yaratmadan söz eder. Bunlar; Halk, İbda, İhdas ve Tekvin'dir. Halk, aracılı veya aracısız maddi varlıkların meydana getirilişidir. İbda, ebedi varlıkların aracısız meydana getirilişidir. İhdas, olağan varlıkların meydana getirilişidir. Tekvin ise maddi varlığın bir aracı vasıtasıyla meydana getirilişidir (Altıntaş, 2002: 102).

Şunu belirtmemiz gerekir ki, İbn Sînâ, dört çeşit yaratımdan bahsetmesine rağmen bunların arasında en üstün olanının İbda olduğunu belirtir.

<sup>7</sup> Yokluktan Yaratıldık Kuran Hiç Tükenmeyen Mucize [www.mucizeler.com.htm](http://www.mucizeler.com.htm), (18.04.2007)

Yoktan yaratma ile ilgili olarak iki şeyi daha açıklamamız gerekir. Bunlar, kudret ve iradedir. Yoktan bir nesne var etmek, hiçbir nesne yokken yeni bir nesne yaratmak büyük bir kudrete, güce sahip olmayı gerektirir. Zorunlu varlıktan varlıkların sudûr etmesine mani olacak hiçbir güç yoktur. İkinci olarak bir şeyi yaratmak irade ile olur. Ancak diğer taraftan sudûr’da bir zorunluluk söz konusudur. İbn Sînâ bu zorunluluğu sevgi ve rıza ile yumuşatır. Zorunlu varlık, aşk yani sevginin bizzat kendisi olduğu gibi, aynı zamanda hem seven hem de sevilendir. Varlıkların kendisinden taşması onun rızası ve isteği ile olmaktadır. Eğer Allah, varlıkların kendisinden sudûr etmesine razı olmasaydı, hiçbir varlık meydana gelmezdi (Atay, 2001: 199, Özden, 1996: 90).

### 3.4. SEBEPLER TEORİSİ

İbn Sînâ metafiziğinin önemli konularından bir diğeri de sebepler teorisi. O, metafiziğinde sebepler konusuna büyük yer verir. Bu konuda Aristoteles ile benzer görüşler sergilerse de pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da görüşlerini, Aristoteles’ten daha anlaşılır bir şekilde ifade eder.

Öncelikle İbn Sînâ’nın sebepten ne anladığını ve onu nasıl tanımladığını açıklamamız gereklidir. İbn Sina, metafiziğinde sebep kelimesinin karşılığı olarak “illet” kelimesini kullanır. Bizim illet yerine sebep kelimesini tercihimiz, Türkçe’de illet kelimesini en iyi karşılayan kelimenin sebep olması nedeniyledir. İbn Sînâ’ya göre sebep, “*kendisi bilfiil olup, başkasına da bilfiil varlık veren; fakat kendi varlığını, varlık verdiği şeye borçlu olmayan şeydir*” (Sînâ, 2004: 83).

İbn Sînâ da Aristoteles gibi sebeplerin dörde indirilebileceğini düşünür ve dört sebepten bahseder. Bunlar; maddî sebep, surî sebep, fail sebep, gaye sebeptir.

#### 3.4.1. Maddî Sebep

İbn Sînâ’ya göre maddî sebep, “*kendisinde bir şeyin kuvve halinde bulunduğu*” sebeptir. Bu, herhangi bir şeyi alabilme kabiliyetidir. Bir şey başka bir şeyle bu duruma



birkaç şekilde sahip olur. Bazen yazıya kıyasla levhanın durumu gibi olur. Bu, kendisine ilişen şeyi, kendisinde bir değişiklik olmaksızın ve sahip olduğu herhangi bir şey ortadan kalkmaksızın kabule istidatlı olmasıdır. Bazen heykele nispetle mumun ve adama nispetle çocuğun durumu gibi olur. Bu kendisine ilişen şeyi, mekânda veya nicelikte veya başka bir şeydeki hareket dışında herhangi bir durumu değişmeksizin istidatlı olmasıdır. Bazen odunun divana nispetle durumu gibidir. Çünkü yontulmak suretiyle odunun cevherinden bir şey eksilmektedir (Sînâ, 2005: 1, 2005: 28).

İbn Sînâ'nın verdiği bütün bu örneklerde de görüleceği üzere, madde, şekil almaya veya değişmeye müsaittir. Ancak bu değişme, kendiliğinden olmaz. Suret, maddeye başkası tarafından verilir. O halde madde, başkası tarafından idare edilen, suret kazandırılarak fiiliyata geçmeyi bekleyen, oluşa hazır, ikinci dereceden bir sebeptir.

### 3.4.2. Sur'î Sebep

İbn Sînâ'ya göre surî sebep; *“bir şeyin varlığının bir parçası olan ve o şeyi bilfiil şey yapan sebep”* tir. Bu anlamda fiil yapmaya elverişli olan her bilfiil anlama sûret denir. Bu anlamda ayırık cevherler sûrettir. Bazen de tek veya bileşik bir kabul edende gerçekleşen heyet ve fiile sûret denir. Bu anlamda hareketler ve arazlar sûrettir. Maddenin bilfiil kendisiyle var olduğu şeye de sûret denir. Bu takdirde aklî cevherler ve arazlar sûret değildir. Maddenin kendisiyle yetkinleştiği şeye de sûret denir. Bir şeyin türüne, cinsine, faslına ve bütün bunlara sûret denir. Ayrıca sûret bazen hareket gibi eksik olur, bazen de dörtgenlik ve dairelik gibi tam olur (Sînâ, 2005: 1, 2005: 29).

Kısacası, İbn Sînâ'da maddî ve sur'î sebepler birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Madde, sûret için bir malzeme teşkil etmekte, sûret de belirsiz olan bu maddeye hüviyet kazandırmaktadır. Madde, şekille birleştirilince kuvveden fiile geçer. İbn Sînâ'ya göre sûret, maddeye mükemmellik ve iyiliğin giydirilmesidir. Madde, çirkinliğini saklamak için maske takmış bir kadın gibidir. Çirkin kadın, kendisine güzel bir görüntü verdiği için maskeyi sever. Bunun gibi madde de mükemmelliğin ve iyiliğin kaynağı olan formu sever ve arzu eder. Bu da onun hüviyetidir (Özden, 1996: 102).

### 3.4.3. Fail Sebep

İbn Sînâ fail sebebe bazen hareketin prensibi veya hareket ettiren sebep anlamı yüklemesine rağmen, genelde fail sebebi, kendisinden ayrı olan şeylere varlık kazandıran sebep olarak tanımlar.

İbn Sînâ'nın fail sebep için kullandığı ilk anlam, hareket ettiren sebep anlamı, Aristoteles'in fail sebep için kullandığı anlama benzer. Burada kastedilen, hareket, kuvve halinde olan bir şeyin fiil haline geçmesidir. Hareket ettirici anlamda fail sebep ikiye ayrılır. **i.)** Hazırlayıcı veya yardımcı sebep: bu maddeyi, kendinden sonra gelen nedenin işleyebilmesine uygun ve elverişli bir hale getirmeyi sağlayan sebeptir. **ii.)** Tamamlayıcı veya asıl hareket ilkesi olan sebep: İbn Sînâ bu sebebi, kendisinden ayrı olan şeylere varlık kazandıran sebep olarak tanımlar (Özden, 1996: 151).

İbn Sînâ'da biri gerçek ve ezeli, diğeri de sürekli olmayan, geçici olan şekilde iki tür fail sebebin olduğunu belirtir. Gerçek sebep, diğerdinden üstün ve öncedir; çünkü o mutlak yokluğa engel olur ve söz konusu şeye tam varlık verir (Altıntaş, 2002: 115).

İbn Sînâ'ya göre fail sebep, yaptığı şeye varlık verir. Ancak bu şey o varlığa kendi özünün gereği olarak sahip olamaz. Burada fail sebep ile varlığa gelen şey arasında şu farklar vardır: **i.)** Fail sebebin zâtı yaptığı varlığın şeklini almaya elverişli değildir. **ii.)** Fail sebep yaptığı varlığın içinde bulunacak şekilde onunla birleşmiş değildir. **iii.)** Fail sebep ile yapılan varlık, her biri birer varlık olarak birbirinden ayrılır (Özden, 1996: 152).

Görülüyor ki madde alışa hazır bir güç ve kabiliyettir. Surî sebep maddeyi şekillendirir ama maddeye sûreti veren faildir. Bu yüzden fail sebep hem maddenin hem de sûretin sebebi olmaktadır. Ve her ikisinden de üstündür. Ancak faili de fiile sevk eden bir başka şeye ihtiyaç vardır ki o da gaye sebeptir (Özden, 1996: 103).

### 3.4.4. Gaye Sebep

İbn Sînâ'ya göre gaye sebep, kendisi vücûd olmayıp, fakat vücudun onun için olduğu şeydir. Bu tanımdan gaye sebebin diğer sebeplerden hem önce hem sonra olduğu anlaşılmaktadır. Aslında onun gerçekleşmesi bir şeyin varlık kazanmasından sonra olur; ancak o, gerçekleşme eyleminin başlamasından önce de vardır; çünkü oluş bir gaye ile başlamıştır. O halde gaye oluşun bitişiyle ortaya çıktığından oluşun ve hareketin devam ettiği süreç gerçekleşmez. Örneğin, insan bazen bir yerde durmaktan sıkılır ve nefsinden başka bir yerin suretini hayal eder. Böylece orada durmayı arzularak oraya doğru hareket eder ve hareketi o yerde son bulur. Onun arzuladığı şey, kası harekete geçiren güçlerin hareket ettirmesinin sona erdiği şeyin ta kendisidir. Veya insan bazen nefsinde bir arkadaşına kavuşmayı hayal eder ve arzular. Böylece onunla karşılaşacağını düşündüğü bir mekâna doğru hareket eder ve hareketi o mekânda son bulur. Hareketinin sona erdiği şeyin kendisi, ilk olarak arzularıp gittiği şeyin kendisi değil başka bir anlamdır. Fakat arzulanan şey, o anlamı izler ve ondan sonra gerçekleşir. O şey ise arkadaşına kavuşmaktır (Sînâ, 2005: 32, Özden, 1996: 104).

Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki, organlardaki hareket ettirici kuvvet olan gaye, ilk güçtür. Ayrıca gaye, ulaşılmak istenen hedeftir. Bu hedef, önceden belirlenmiştir. Faili fiile yönlendiren bu hedeftir. Gaye faili hedefe yönlendirerek onun sebep olarak ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Böylece gaye, zihinde failin fiilinden önce bulunmaktadır. Hâlbuki hayalî durum, failin kendisine yönelmesi ile gerçeklik kazanarak varlık sahasına geçmektedir. O halde fail sebep, kuvve halindeki gayeye varlık kazandırır. Böylece gaye gerçeklik kazanmak açısından failden sonra gelir. Öyleyse gaye mahiyeti itibariyle failden önce, kendisinin failin varlığa çıkarmasından dolayı da failden sonradır. Meydana geliş, gayeden dolayı olup, gayenin ortaya çıkışı da failden ötürüdür. O halde iki tür gayeden söz edilebilir: Biri, sadece mana olması itibariyle zihinde bulunan, diğeri de dışarı da gerçekleşmesi itibariyle a'yanda bulunan gayedir (Özden, 1996: 104).

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki gaye hem diğer sebeplerden önce bulunmakta, hem de sebeplere, sebep oluşlarını bahşetmekte, özellikle de faili işe sevk ederek ona işlerlik kazandırmaktadır.

Böylece İbn Sînâ, felsefî terminolojisine bir açıklık kazandırmaktadır. Bu dört sebep, doğrudan karışmasalar bile genel manada ilimlerin prensipleridir. Dördü birlikte fiziğin temellerini, maddî ve sürî sebep, ikisi birlikte matematik ilimlerin temellerini meydana getirirler. Fail sebeple gaye sebep de metafiziğin dayanaklarını meydana getirirler (Altıntaş, 2002: 117).

## SONUÇ

İbn Sînâ felsefî sisteminde özellikle de metafiziğinde, Aristoteles'ten yararlanmışsa da, İslâm dünyasındaki gerçek üstadı olan Fârâbî'nin yolunu izlemiş, özellikle zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı bakımından, bu büyük filozofun işaret ettiği ontolojik perspektifi kendi felsefî sistemi içinde daha da aydınlık hale getirmeyi başarmıştır. Onun metafiziğinin konusu, meselelerle ilgili yaptığı açıklamalar, İbn Sînâ'ya başından itibaren yol göstermiştir.

İbn Sînâ, metafiziğinin temeline “varlık” kavramını yerleştirmiştir. Çünkü varlık, hiçbir araştırma ve incelemeye gerek kalmadan, doğrudan doğruya bilinen bir kavramdır. İbn Sînâ varlığı mutlak, zihnî ve dış dünyada varlık olmak üzere üç kısma ayırır. Ancak İbn Sînâ gerçek varlıkları zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayırmaktadır.

Zorunlu varlık, İbn Sînâ'nın felsefesinin temelini ve açıklık ve seçiklik bakımından da başlangıç noktasını teşkil eder. Bu nedenle zorunlu varlık bütün varlıkların kaynağı ve ilkesi durumundadır. Eğer bir varlığın ortaya çıkması, zorunlu varlık olma niteliğiyle gerçekleşmiyor da bir başka şeyle gerçekleşiyorsa, bu takdirde o, varlığı zorunlu (vacib) olan değil, fakat mümkün (ma'lul) olan varlıktır. Ve varlığı bir sebeple gerçekleşmektedir.

Zorunlu varlığın sebebi yoktur; eğer olsaydı O'nun varlığı bu sebeple meydana gelmiş olacaktı. Eğer zorunlu varlık'ın bir sebebi olsaydı, varlığı kendisiyle zorunlu olamazdı. Öyleyse, Zorunlu Varlığın sebebi yoktur. Kısacası, Zorunlu varlık, varoluşunda sebebi olmayan, fakat varolan diğer bütün varlıkların sebebi olan Varlık'tır.

Zorunlu Varlık, hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez. Çünkü O'nun dışındaki varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayırdır. Zorunlu Varlık dışındaki diğer bütün varlıklar, varoluşları araz (ilinek) olarak özlerine eklenmiş ve dolayısıyla

mümkün varlıklardır. Yani Zorunlu Varlık dışındaki bütün diğer varlıklar, varlık ve mahiyet itibariyle ayrıdırlar ve bir sebebe muhtaçtırlar. Böyle bir ayrılık zihinde söz konusudur. Sebep, mahiyete varlık kazandırınca mümkün varlık meydana gelir.

Allah için böyle bir durum söz konusu olamaz. Onun mahiyeti yoktur. O, sırf varlıktır, sırf zattır. Bundan dolayı O, zorunludur. Ayrıca Tanrı fikri, insan zihninde doğuştan itibaren bulunan bir kavramdır.

İbn Sînâ varoluşta madde ve sûrete yer vermiştir. Madde, fail sebep tarafından verilen sûretle kuvve halinden fiil haline geçer. Böylece belirsiz olan madde, şekillenmiş, hüviyet kazanmış olur. Varlıklarda görülen çeşitlilik, sûret değişmelerinden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın çeşitli sıfatlarından bahseder. Ancak bu sıfatların, O'nda bir çokluk meydana getirebileceğinden endişelenerek, bu sıfatları O'nun zâtının aynı olarak kabul eder. Üstelik bu sıfatlardan bir çoğunu, O'nun ilmi ile aynileştirmektedir. İbn Sînâ'ya göre, aslında Zorunlu Varlık'ta bilgi birdir. Ancak bilinenlerin farklı olmasından dolayı farklı isimler almıştır.

Allah'ın sıfatları ile ilgili önemli bir mesele de Allah'ın cüz'ileri bilip bilemeyeceği meselesidir. Aristoteles'te Allah'ın kendi zatından başkasını bilmemesi, kesretten (çokluktan) kurtulması için ileri sürülmüştür. Fakat âlemi bilmeyen bir Allah tasavvuru, İslâmiyetle bağdaşmamaktadır. Bu iki zıt görüşü uzlaştırmak işi, bütün İslam felsefesinde olduğu gibi İbn Sînâ'da da en mühim sorunlardan biri olmuştur. Filozofumuza göre Allah'ın âlemi bilmemesine imkân yoktur. Biz insanlar, eşyayı ard arda ve muhakeme ve mukayese ile bir surette düşünebildiğimiz halde; Allah, cüz'iler de dâhil olmak üzere her şeyi tümel (küllî) bir tarzda bilir.

İbn Sînâ, Aristoteles'in sadece kendi zatını bilen Allah anlayışı ile İslâm'ın yerde ve gökte zerre miktarı şeyden dahi haberi olan Allah anlayışı arasında kendince bir çözüm yaratmıştır. O da Allah'ın bütün cüz'ileri küllî bir biçimde bildiği görüşünü ortaya koyması ve bunu Kur'an'dan ayetlerle desteklemesidir. Ancak İbn Sînâ'nın bu görüşü Gâzzâlî başta olmak üzere birçok İslam düşünürü tarafından eleştirilere maruz kalmış hatta İbn Sînâ kâfirlikle suçlanmıştır.

İbn Sînâ, Allah-âlem ilişkisinin yorumunda semavî dinlerin âlemin, Allah'ın hür ve mutlak iradesiyle yoktan ve hiçten (an leys, ex nihilo) yaratıldığı şeklindeki görüşlerine karşın yoktan bir şeyin meydana gelmesini açıklamanın güçlüğüne, en azından zaman bakımından savunmanın imkansızlığını gerekçe göstererek bu probleme kendince uygun bir çözüm bulmak amacıyla yola çıkmış ve Plotinos'tan gelen sudûr teorisinden hareketle din ile felsefî görüşleri ortak bir noktada uzlaştırmak istemiştir. İbn Sînâ'nın Allah-âlem ilişkisi meselesinde âlemin ezeliyeti ile ilgili ortaya koyduğu görüşünün günümüzde ortaya atılan Big Bang Teorisi ile yanlılığı ortaya konmuştur. Big Bang Teorisi âlemin ve âlemdeki zamanın ezeli olmadığını bir başlangıcı olduğunu ortaya koymuştur.

Yaratma konusunda İbn Sînâ, ibda, halk, ihdas ve tekvin şeklinde dört türlü yaratmadan söz eder. Ancak bunlardan ibda'yı hepsinden üstün kabul eder. Zira İbda, Allah'ın örneksiz olarak, mevcut olmayan bir şeyi kendi zatından yaratmasıdır. Buna İbn Sînâ sudûr demektedir. Varlıklar, Zorunlu Varlık olmasından dolayı Allah'tan zorunlu olarak fakat O'nun isteği ile sudûr ederler. Bu bakımdan Allah ile varlıklar arasında zaman bakımından bir öncelik sonralık yoktur. Varlıklar öz bakımından Allah'tan sonradırlar.

Yaratılış sırasında önce akıllar âlemi, metafizik âlem, yani ay-üstü âlem, daha sonra da fizik âlemi, ay-altı âlem meydana gelir.

İbn Sînâ âlemde Allah tarafından verilmiş bir gaye bulunduğunu ve âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu kabul etmiştir. Ona göre âlemde aslolan, iyiliğin hâkim olmasıdır; fakat bunun yanında maddeden kaynaklanan kötülük de mevcuttur. Aslında kötülüğün bulunması da iyidir. Zira kötülük olmasaydı, iyi ve güzelin değeri anlaşılamazdı.

İbn Sînâ bütün bunlara inayet adını vermektedir. Âlemde, maddedeki noksanlıktan dolayı gaye vardır ve âlem, mükemmel varlık olan Allah'a ulaşmayı hedef edinmiştir. Hâlbuki Allah'ta hiçbir noksanlık bulunmadığı için O'nun gayesi yoktur. Buna rağmen Allah, âlemi sırf bir lütuf ve inayet olarak meydana getirmiştir.

Ayrıca İbn Sina'ya göre âlemde tesadüfe yer yoktur. Âlemde her şey Allah tarafından bir düzene göre yaratılmıştır ve her şey bir düzene göre hareket eder. Aynı şekilde insanın yaratılması da başlı başına bir ilahî programın ürünüdür. Bu programda tesadüfe yer yoktur. İnsanın varlık alanında görülmesi, hele de Darwin'in iddia ettiği gibi cansız maddeden (kendiliğinden) oluşmuş bir olay hiç değildir.

Son olarak İbn Sînâ, sebepler konusunda Aristoteles gibi dört sebebi kabul eder. Bunlar maddi sebep, surî sebep, fail sebep ve gaye sebeptir.

İbn Sînâ'ya göre maddî sebep, kendisinde bir şeyin kuvve halinde bulunduğu sebeptir. Yani, madde alışa hazır bir güç ve kabiliyettir. Sur'î sebep maddeyi şekillendirir ama maddeye sûreti veren faildir. Bu yüzden fail sebep hem maddenin hem de sûretin sebebi olmaktadır. Ve her ikisinden de üstündür. Ancak faili de fiile sevk eden bir başka şeye ihtiyaç vardır ki o da gaye sebeptir.

Sonuç olarak İbn Sînâ, felsefî sistemini oluştururken, özellikle de metafizik konusunda Aristoteles ve Fârâbî gibi düşünürlerden etkilenmiş, Antik Yunan düşüncesinden ve İslâmın temel kaynaklarından hareket etmiştir. Kelam, tasavvuf ve Kur'ân vb. gibi. Ancak bütün bunların yanında İbn Sînâ kendi özgün felsefî sistemini meydana getirmiş; özellikle varlık-mahiyet ayrımı konusunda özgün bir teori ortaya koymayı başarmıştır. Bu ayrım kendisinden sonra gelen pek çok düşünürün de araştırma konusu olmuştur.



## KAYNAKLAR

- Akyol, A., (2003). *Müsaraatü'l Felasife'ye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara
- Alper, Ö. M., Durusoy, A., (1999). İbn Sina, *İslam Ansiklopedisi c. 20*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul
- Altıntaş, H., (2002). *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2.Baskı, Ankara
- Arslan, A., (1997). *İbn Haldun*, Vadi Yayınları, Ankara
- Arslan, A., (1999). *İslam Felsefesi Üzerine*, 1. Baskı, Ankara
- Atay, H., (2001). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Atay, H., (2001). *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara
- Aydın, M., (1990). *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Yayınları, 2. Baskı, İzmir
- Aydın, M., (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yayınları, İstanbul
- Bayraktar, M., (1997). *İslam Felsefesine Giriş*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1.Baskı, Ankara
- Bayraktar, M., (1984). *Al-Kindi ve İbn Sina'da Atomculuğun Tenkidi*, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- Bayraktar, M., (1984). *Farabi ve İbn Sina'da Ontolojik Delil Üzerine*, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- Big Bang'in Zaferi, <http://www.evreninyaratilisi.com/index.html>.(14.08.2007)
- Bingöl, A.,(1995). İslam Düşüncesi ve İslam Felsefesi Üzerine, *Felsefe Dünyası*, Sayı 15, Ankara
- Bolay, M. N., (1988). *İbn-i Sina*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları,1. Baskı, Ankara
- Bolay, S. H., (1993). *Aristo Metafiziği ile Gâzzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul
- Cevizci, A., (2003). *Felsefe Ansiklopedisi, c.1*, Etik Yayıncılık, Bursa
- Corbin, H., (2001). *İslam Felsefesi Tarihi 1*, Çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul

- Çubukçu, İ. A., (1984). *İbn Sina'nın İslam Felsefesindeki Yeri*, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- De Boer, T. J., (2004). *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul
- Descartes, R., (1943). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çev: Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, Ankara
- Fârâbi, (1997). *El-Medinetü'l Fazıla*, Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara
- Fahri, M., (1998). *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, Ayışığı Yayınları, İstanbul
- Gazzâli, *Tehafüt'ül-Felasife*, (2006). Çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayıncılık, İstanbul
- Goodman, L. E., (2006). *İslam Hümanizmi*, çev: Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul
- Izıtsu, T., (2002). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev: Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, 2. Basım İstanbul
- Izıtsu, T., (2003). *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul
- Kaya, M., (2003). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul
- Kaya, M., (1984). *Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi*, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- Kaya, M., (1984). *İbn Sina Felsefesinde Mutluluk Kavramı*, Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Başbakanlık Basımevi, İstanbul
- Keklik, N., (1967). *Sadreddin Konevi Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, İstanbul
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, (2005) Haz: Hayreddin Karaman, TDV Yayınları, Ankara
- Kurdoğlu, Z., (2000). *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Asa Yayınları, 2. Baskı, Bursa
- Kutluer, İ., (2001). *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul
- Kutluer, İ., (2002). *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul

- Küyel, M. T., (1959). *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi D.T.C. Fakültesi Yayınları, Ankara
- Madkour, İ., (1984). *Şifa'nın Metafizik (Fizik Sonrası)ine Giriş*, Çev:Mübahat Türker Küyel, İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- Nasr, S. H., (1985). *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. H., (2003) *Müslüman Üç Bilge*, çev: Ali Ünal, İnsan Yayınları, 3. Baskı, İstanbul
- Netton, R. I., (1995). *Allah Transcendent*, Curzon Pres,1.Editon, Routledge, London
- Olguner, F., (2001). *Üç Türk-İslam Mütefekkiri*, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul,
- Özden, H. Ö., (1996). *İbn-i Sina Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, 1.Baskı, İstanbul
- Paralel Evrenler Yanılgısı [www.evrenvebilim.com](http://www.evrenvebilim.com). (18.04.2007)
- Politzer, G., (1989) *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, Çev: Enver Aytekin, İstanbul
- Ross, D., (1993) *Aristoteles*, Çev: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir
- Sarton, G., (1994). İbn Sina: Hekim, Bilgin ve Filozof, Çev: Remzi Demir, *Felsefe Dünyası*, Sayı 13, Ankara
- Sînâ, İ., (2004). *Kitabu's-Şifa Metafizik 1*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul
- Sînâ, İ., (2005). *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul
- Sînâ, İ., (2006). *Mantiğa Giriş*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul
- Sina, İ., (1985). *Kitabun-Necat*, nşr. Macid Fahri, Darü'l-Afakı'l-Cedide, Beyrut
- Sînâ, İ., (2004). "Er-Risaletu'l-Arşıyye" Risaleler, Çev: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat Yayınları, 1. Baskı, Ankara
- Sînâ, İ., (2004). *Uyunu'l-Hikme*, Risaleler, Çev: Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat Yayınları, 1. Baskı, Ankara
- Sînâ, İ., *İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul Haziran 2005,
- Taslaman, C., Bıg Bang'in Işığında Hem Tanrı'nın Hem De Maddenin Ezeliliğini Kabul Eden Görüş [www\\_bigbang\\_ws BIG BANG ve TANRI.htm](http://www.bigbang_ws/BIG_BANG_ve_TANRI.htm) (18.04.2007)

Taylan, N., (1998). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Yayınları, İstanbul

Taylan, N., (2000). *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul,

Tesadüf, <http://www.iktibas.info/dergi/ocak/2001/html> (18.04.2007)

Toktaş, F., (2004). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul,

Topaloğlu, B., (1987). *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara

Yokluktan Yaratıldık Kuran Hiç Tükenmeyen Mucize [www.mucizeler.com.htm](http://www.mucizeler.com.htm), (18.04.2007)

## ÖZGEÇMİŞ

02.03.1976 tarihinde Samsun'un Çarşamba ilçesinde doğdu. İlk, Orta ve Lise öğrenimini Çarşamba'da tamamladı.1995 yılında Liseyi bitirdikten sonra 1998'de Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü kazandı ve 2003 yılında “*John Stuart Mill'in Özgürlük Anlayışının İncelenmesi*” konulu bitirme teziyle mezun oldu. Mezun olduktan bir yıl sonra Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans'a başladı. Ders aşamasını başarıyla tamamladıktan sonra “*İbn Sina'nın Metafizik Kuramı*” adlı Yüksek Lisans tezi ile Yüksek Lisansını tamamladı.