TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

(İSLÂM FELSEFESİ)

KLASİK İSLÂM FELSEFESİNDE İLAHÎ BASİTLİK KAVRAMI: FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Armağan Atar

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(İSLÂM FELSEFESİ)

KLASİK İSLÂM FELSEFESİNDE İLAHÎ BASİTLİK KAVRAMI: FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Armağan Atar

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim Maraş

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(İSLAM FELSEFESİ)

KLASİK İSLÂM FELSEFESİNDE İLAHÎ BASİTLİK KAVRAMI: FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ ÖRNEĞİ

Armağan Atar

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim Maraş

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- Prof. Dr. İbrahim Maraş

2- Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

3- Doç. Dr. Mehmet Kalaycı

4- Prof. Dr. Mevlüt Uyanık

5- Prof. Dr. Aygün Akyol

Tez Savunması Tarihi:

29.12.2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE,

Prof. Dr. İbrahim Maraş danışmanlığında hazırladığım "Klasik İslâm Felsefesinde İlahî Basitlik Problemi: Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği" adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 25.12.2022

Armağan Atar

ÖNSÖZ

İnsanın hakikati arama ve anlama çabası içerisinde Tanrı, âlem ve insan hakkındaki gerçeklik önemli bir yer teşkil etmektedir. Bunlar içerisinde Tanrı hem felsefe hem de metafizikte en öncelikli yeri teşkil etmektedir. Çünkü insanın bu hakikat arayışında, Tanrı olmadan bütünün bir tablosunu oluşturmak mümkün değildir. Zaten felsefe tarihi boyunca da Tanrı en çok ilgi çeken ve en çok tartışılan konu olmuştur. Bu tartışmalara yön veren en temel mesele Tanrı'nın mahiyetinin yahut ne'liğinin ortaya konulmasıdır.

Tanrı'nın mahiyetinin/neliğinin sorusunun cevabı için farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan bir tanesi de Tanrı'yı basit bir varlık kabul eden ilahî basitlik teorisidir. Bu teori temel olarak Tanrı'da herhangi bir bileşikliğe/*mürekkeb* yol açabilecek ayrımları reddederek Tanrı'nın kompleks bir yapıda bulunmadığını savunan anlayıştır. Bu bağlamda mükemmel varlık kabul edilen Tanrı, kendisi dışındaki varlıklardan ayrıldığı kendine has bir varlık sahibidir.

İlahî basitlik İslam felsefesinin klasik döneminde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından savunulan ve özellikle onların Allah'ın birliği/*tevhid* anlayışını yansıttıkları bir teori olmuştur. Tanrı anlayışlarını O'nun basit olduğu düşüncesi üzerine inşa eden filozoflar, Tanrı'yı bölünmez, değişmeyen, kendisinde çokluk barındırmayan bir varlık olarak kabul etmektedir. Biz de bu çalışmamızda Fârâbî ve İbn Sînâ merkezinde, basitlik teorisi çerçevesinde ortaya konulan Tanrı anlayışını hem kavramsal düzeyde hem de varlık mâhiyet ayrımı ve ilahî sıfatlar açısından ele almaya çalıştık.

Bu çalışmanın ortaya çıkışında araştırmamın başından sonuna yardım ve desteklerini eksik etmeyen kıymetli hocalarım, başta tez danışmanım olan Prof. Dr. İbrahim Maraş'a ve Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a, tez izleme komitemde yer alan

Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya, jüri üyesi hocalarım Prof. Dr. Mevlüt Uyanık ve Prof. Dr. Aygün Akyol'a ve ayrıca Prof. Dr. Richard Taylor'a teşekkürü bir borç bilirim. Bu uzun süreçte maddi, manevi her türlü katkı, dua ve desteğini eksik etmeyen aileme, arkadaşlarım Ayşenur Erken, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu, Abdulvahid Sipahioğlu, Tubanur Umut, Bahar Özdemir, Merve Çınar, Münevver Tiyek, Emine Soydar, Esma Çetin, Elif Esen Şirin, Ümare Altun ve adını sayamadığım diğer tüm arkadaşlarıma, Arapça metin okuma konusundaki katkılarından dolayı Öğr. Gör. Yusuf Duman ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik'e teşekkür ederim. Hem yurt içi 2211/A burs programı ile hem de ABD'de bulunduğum sürede 2214/A yurt dışı araştırma bursu ile tez ile ilgili çalışmalarımı yürütmede destek sağlayan TÜBİTAK'a da söz konusu desteklerinden ötürü teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i
İÇİNDEKİLER 1
GİRİŞ 3
1. Antik Yunan'dan İslam Felsefesine Tanrı 7
2. Yeni-Platonculuk ve Plotinus 19
3. Plotinus'un Felsefesinde 'Bir' 21
4. İslam Felsefesinde Yeni Eflatuncu Düşüncenin Temel Kaynakları 28
5. Kindî ve Ekolü 32
1. BÖLÜM 37
İLAHİ BASİTLİK AÇISINDAN TEMEL KAVRAMLAR 37
1.1. Madde ve Sûret 42
1.2. Bir ve Çok 50
1.3. Cevher ve Araz 62
1.4. Cins ve Tür 71
1.5. İllet ve Malül 80
1.6. Kuvve ve Fiil 91
2. BÖLÜM 100
VARLIK MÂHİYET İLİŞKİSİ AÇISINDAN İLAHÎ BASİTLİK 100
2.1. Lafız ve Mana Ortaklığı Bakımından Varlık 100
2.1.1. Mütevatı ve Müşekkek Varlık 103
2.2. Lafız Mana Ortaklığı Bakımından Felsefe-Kelâm Tartışmaları 108
2.3. Varlık ve Mâhiyet ile İlgili Diğer Kavramlar 111
2.3.1. İnniyyet 112
2.3.2. Hüviyyet 119
2.3.3. Hakikat 125
2.3.4. Zât 128
2.4. Fârâbî ve İbn Sînâ'da Varlık 129
2.4.1. Fârâbî'de Varlık 129
2.4.2. Fârâbî'de Mevcut ve Varlık Lafızları Arasındaki Fark 134
2.4.3. Fârâbî'ye Göre Varlığın Bir Yüklem Olup Olmadığı Meselesi 136
2.4.4. İbn Sînâ'da Varlık 138
2.4.5. İbn Sînâ'da 'Mutlak Varlık' ve 'Özel Varlık' Ayrımı 140
2.5. Fârâbî ve İbn Sînâ'da Mâhiyet 142

2.5.1. Varlık-Mâhiyet Ayrımı 149
2.5.2. Tanrı'da Varlık-Mahiyet Ayrımı 155
2.5.3. Varlığın Asaleti Tartışmaları 159
2.5.4. Zorunlu-Mümkün Varlık Ayrımı 170
3. BÖLÜM 186
İLAHİ BASİTLİK AÇISINDAN TANRI'NIN SIFATLARI MESELESİ 186
3.1. Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlahî Sıfatların Tanrı'ya İzafesi 189
3.1.1. İlk'in İsimlendirilmesi 192
3.2. Zorunlu Varlık'ın Sıfatları 198
3.2.1. Tanrı'nın Zorunlu Varlık Olması 198
3.2.1.1. Zorunlu Varlık'ın Yetkinliği 200
3.2.2. Tanrı'nın Büyüklüğü, Ululuğu ve Yüceliği 202
3.2.3. Tanrı'nın Hak Olması 204
3.2.4. Tanrı'nın Hay ve Hayat Olması 206
3.2.5. Tanrı'nın Akıl Olması 207
3.2.6. Tanrı'nın Âlim Olması ve Hakîm Olması 210
3.2.7. Tanrı'nın İlmi 214
3.2.8. Tanrı'nın İrade Sıfatı 219
3.2.9. Tanrı'nın Kudret Sıfatı 220
3.3. Zorunlu Varlık'tan Varlıkların Sâdır Olması/Yaratma 223
3.3.2. Sudur Teorisi 234
3.3.3. Varlıkların Mertebeleri 240
3.4. Tanrı'nın Bilinmesi 243
SONUÇ 249
KAYNAKÇA 255
ÖZET 265
ABSTRACT 266

GİRİŞ

İslam düşünce geleneğinde temel olarak iki farklı Tanrı anlayışının olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin varlığını ve ilahî sıfatların Tanrı'nın zâtının gayrı olduğunu kabul eden ve kelâmcıların çoğunluğu tarafından savunulan yaklaşımdır. İkincisi ise Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin varlığını ve ilahî sıfatların Tanrı'nın zâtının gayrı olduğu düşüncesini reddeden ve Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından savunulan yaklaşımdır. Filozofların bu yaklaşımlarının temelinde Tanrı'nın varlığını basit kabul etmeleri bulunmaktadır ve Tanrı anlayışlarını ilahi basitlik teorisinin dayandığı temel ilkeler üzerine inşa etmektedir.

Çalışmamızda temel aldığımız iki filozofu yani Fârâbî ve İbn Sînâ'yı, Kindî sonrasında, İslam felsefesinin iki kurucu ismi olarak görebiliriz. Konumuz açısından önemli olan varlık ve mâhiyet, zorunlu ve mümkün ayrımları, Tanrı'nın isimlendirilmesi, ilahî sıfatlar gibi konular öncelikle Fârâbî tarafından ele alınmakta sonrasında İbn Sînâ tarafından daha sistemli ve geniş şekilde eserlerinde yer verilmektedir. Her iki filozof da ele aldıkları konuları tutarlı ve bütüncül bir şekilde ele alarak kendilerine özgü bir felsefî sistem kurmuşlardır. Bu sistem içerisinde Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığnın basit olduğunu kabul etmektedir ve ortaya koydukları Tanrı anlayışı da ilahi basitlik teorisinin iddia ettiği temel ilkelere dayandırmaktadır. Bundan dolayı Tanrı'nın varlığının basitliği, filozoflar tarafından ortaya konulan Tanrı anlayışının şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla konunun çalışılması Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hem metafiziklerinin hem de ontolojilerinin dayandığı temeli ortaya koymak açısından önem taşımaktadır.

İlahî basitlik teorisinin üç temel iddiası bulunmaktadır. İlk olarak Tanrı kendisinde mantıksal, fiziksel veya metafizik hiçbir ayrımın olmadığı varlıktır. Çünkü

basit olmayıp parçalardan oluşan varlık, bileşik varlıktır. Bileşik olan varlık, varlığa gelmek için kendisini oluşturan parçaların bir araya gelmesine ve bu parçaları bir araya getirecek kendisi dışında bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla bileşik olan, var olmak ve varlığını sürdürmek için başkasına bağlı olan varlıktır. Basitik teorisi açısından Tanrı'nın böyle bir varlığa sahip olması mümkün değildir. İkinci iddia olarak basit olan Tanrı'da varlığından ayrı bir mâhiyetin bulunması söz konusu değildir. Varlığından ayrı bir mâhiyete sahip olmak Tanrı'nın zâtında bir bölünme ve çokluğa sebep olacaktır. Son olarak Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatların varlığı da aynı şekilde Tanrı'nın zâtında bir çoğalmaya sebep olacağı düşüncesiyle reddedilmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ için basitlik ilkesini savunmak aynı zamanda onlara, Allah'ın birliği/*tevhid* ilkesini de koruma imkânı sunmaktadır. Çünkü filozoflar herhangi bir şekilde veya herhangi bir yönden uluhiyette bir bölünmenin olması ve Tanrı'nın mutlak birliğinin bozulması düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bundan dolayı filozoflar fiilî değil zihinsel düzlemde bile bu birliğin bozulmasını akla getirecebilecek herhangi bir yaklaşımı kabul etmemektedir. Bu birliğin sağlanması için Tanrı'da herhangi bir çokluğun reddedilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla filozoflar açısından baktığımızda, basitlik teorisi çerçevesinde Tanrıanlayışlarının dayandığı temel noktaları şu şekilde sıralayabiliriz: Tanrı madde ve sûret bileşiminden oluşan mürekkep bir varlık değildir. Tanrı'da cevher ve araz şeklinde bir ayrım söz konusu değildir; O'nun varlığının herhangi bir araza mahal olması mümkün değildir. Tanrı'da cins, tür ve fasıl gibi ayrımlar yoktur; cinsi ve faslı olmadığından Tanrı'nın tanımı da yapılamaz. Tanrı'da herhangi bir şekilde kuvvelik yoktur; O, saf bilfiil varlıktır. Tanrı varlığından ayrı bir mâhiyete sahip değildir. Mâhiyete sahip olan varlıklar mümkün varlıklardır ve mümkünlerin varlığa gelmek için illete ihtiyacı vardır. Tanrı ise varlığı kendinden olan Zorunlu Varlık'tır. O'nun herhangi bir şekilde bir illete muhtaç olması imkânsızdır.

Zâtında herhangi bir çokluğu barındırması mümkün olayan Tanrı, kendi zâtının gayrı olan sıfatlar da sahip değildir.

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından basitlik teorisine dayalı olarak ortaya konulan bu Tanrı anlayışı beraberinde bazı problemleri de içermektedir.Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımı noktasında, Tanrı'nın zihnî düzlemde bir mâhiyetinin olduğunu kabul etmek gerçekten Tanrı'nın zâtında bir bölünmeye sebep olup olmayacağı bu problemlern birisidir. Yine Tanrı'nın bir mâhiyeti olduğunu kabul etmediğimizde Tanrı'nın ne olduğunu ve nasıl bir varlık olduğunu konuşma zeminimiz ortadan kalkar mı yahut mâhiyeti olmayan bir Tanrı hakkındaki bilgimiz nasıl elde edileceği soruları bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Sıfatlar konusunda ise Tanrı'nın sıfatlarının zâta ve birbirine indirgenmesinin, sıfatların anlamlarını ve işlevselliğini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı tartışılan noktalardan birisini oluşturmaktadır.

İlahî basitlik Batı felsefesinde kendisine geniş bir yer bulan ve özellikle din felsefesi alanında önemli çalışmaları ve tartışmaların yapıldığı bir konudur. Bu teori, aynı şekilde İslam felsefesi geleneğinde de kendisine önemli bir yer bulmuştur. Teoriye yönelik oldukça fazla malzeme bulunmasına rağmen ilahî basitlik ile ilgili İslam felsefesi alanında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Biz de çalışmamızda bu alan yönelik eksikliğe küçük bir katkıda bulunmaya çalışılmıştır. Konuyu ele alırken Fârâbî ve İbn Sînâ'yı merkeze alarak, var olan malzemeyi bu doktrin çerçevesinde toparlayarak, filozofların felsefî sistemleri içerisinde bu teoriyi nasıl işlediklerini, nasıl temellendirdiklerini ortaya koymayı amaçladık. Çalışmamızda zaman zaman kelâmdaki tartışma noktalarına işaret etmekle birlikte konunun çerçevesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefeleri ile sınırlı tutmaya çalışılmıştır. Ayrıca tezimizde Fârâbî'ye ait olduğu şüpheli olan *'Uyûnu'l-Mesâ'il, Fusûsu'l-Hikem* ve *et-Ta'lîkat* adlı eserlere kaynak olarak yer verilmemiştir.

Bilindiği gibi İslam felsefesini en çok etkileyen felsefe olarak Antik Yunan-Helenistik felsefe kabul edilmektedir. İlahî basitlik konusunun çok geniş kapsamlı olması bakımından çalışmamızda Batı felsefesine yer vermemekle birlikte İslam felsefesine kaynaklık etmesi açısından yalnızca çalışmamızın giriş kısmında konunun Antik Yunan-Helenistik felsefe üzerinden tarihsel arka planı kısaca ele alınmıştır. Bu çerçevede, Antik Yunan-Hellenistik felsefede filozofların; varlıktaki hakikati, birliği arama çabaları, bu çabalar sonucu ulaştıkları ilkelerden Tanrı'ya uzanan süreci ve bu sürecin birikimlerinin İslam dünyasına intikalini ortaya koymaya çalıştık. İslam dünyasına geçen bu mirası ele alırken de Müslüman filozofların Tanrı anlayışlarını etkileyen, şekillendiren filozoflara, felsefî akımlara ve eserlere yer vermeye çalışılmıştır.

Tezin birinci bölümünde İlahi basitlik tezinde yer alan temel kavramları ele alınmıştır. Burada yer alan madde-sûret, cevher-araz, cins-fasıl, kuvve-fiil ve illet-malûl varlığa ilişen kavramlardır. Bu kavramların bir varlığa ilişmesi, o varlığın basit değil bileşik bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bunlar varlıktaki bölünme ve çoğalmaya işaret etmektedir. Dolayısıyla İlahi basitlik doktrininin temel iddialarından birisi olan Tanrı'da bileşik bir varlık olmadığı görüşü, varlığa ilişen bu kavramlarla temellendirilmektedir. Çünkü Tanrı kendisinde madde-sûret, cins-tür-fasıl, cevher-araz ayrımlarının olmadığı, bilkuvvelik taşımayan her daim bilfiil olan, herhangi bir illete muhtaç olmayan bir varlıktır. Çalışmamızda bu kavramlar mantık düzlemindeki tanımlarından yola çıkılarak ele alınmıştır ve bu kavramların kullanımının Tanrı ile Tanrı dışındaki varlıklar açısından oluşturduğu farklılıklar ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde ilahi basitlik teorisi açısından, en çok tartışma yaratan iddialarından birisini barındıran, varlık ve mâhiyet ayrımına yer verilmiştir. Basitlik

ilkesi gereği kendisinde herhangi bir bölünmenin olmadığı Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı da yoktur. Varlık bakımından en yetkin ve mükemmel olan Tanrı'nın zâtı böyle bir bölünmeyi gerekli kılmaz. O'nun kendi varlığı dışında bir mâhiyeti yoktur. Bu bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet kavramları, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı, Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımın olmamasını nasıl temellendirdikleri, varlık ve mâhiyet ayrımına yönelik ortaya çıkmış olan varlığın asaleti tartışmaları bu bölümde ele alınmıştır.

Son olarak üçüncü bölümde basitlik teorisi çerçevesinde Fârâbî ve İbn Sînâ ilahî sıfatlar görüşüne yer verilmiştir. Filozoflar basit olan Tanrı'da herhangi bir çokluğun olması söz konusu olmadığından Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatları kabul etmemektedir. Çalışmamızın bu bölümünde filozofların sıfatları nasıl yorumladıklarına, tevil yoluyla nesil anlam verdiklerine ve vasıflandırdıkları isim ve sıfatlarla Tanrı'nın varlığını nasıl izah etmeye çalışılmıştır.

İslam filozoflarının çalışmamız boyunca ele alınacak bu görüşlerinin kökenlerini kendilerinden önceki felsefî gelenekte bulmak mümkündür. Bu nedenle ilahi basitlik konusuna girmeden İslam öncesi felsefî gelenekteki Tanrı ve Tanrı anlayışlarına dair genel bir tasvir yapmak istiyoruz.

1. Antik Yunan'dan İslam Felsefesine Tanrı

Antik Yunan Felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren varlık âlemindeki farklılığı, çokluğu ve değişimi gözlemleyen filozoflar; bu varlığın başlangıcını oluşturan, değişimin içerisinde kendisi değişmeksizin sabit kalan ve bu farklılıktaki birliğin kaynağını oluşturan ilkenin, prensibin ne olduğunu sorgulamışlardır. Bu isimlerden ilki ve Miletli üç doğa filozofundan birisi olan Thales (m.ö. 625?-547?) hakkında Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde kendisine işaretle onu, her şeyin

kendisinden kaynaklandığı ve tekrar kendisine döndüğü kaynağın ne olduğunu araştıran ilk kişi olarak zikretmektedir. Varlığın kaynağı hakkında bu araştırmayı yapan Thales bunun "su" olduğunu iddia etmiştir.[1] Bunu Thales'in, daha önce ifade ettiğimiz gibi, değişen âlem içerisinde değişmeden sabit kalan ve farklılıktaki ya da çokluktaki birliğin kaynağının ne olduğunu sorgulama çabasının bir sonucu olarak görebiliriz. Yunancada *arche* yani ilke olarak isimlendirilen bu şey, tüm değişim içerisinde kendisi değişmeyen ve âlemin kendisinden kaynaklandığı cevher olarak tanımlanabilir.[2] Bir diğer Miletli doğa filozofu Anaksimandros (m.ö. 610-545) dört unsur da dâhil olmak üzere her şeyin birbirine dönüştüğünü ve değiştiğini görerek değişmeyen ilkeyi "apeiron" olarak kabul etmiştir. Bu ilkeyi "zamanda ve mekânda sınırsız ve belirsiz olan" şeklinde tanımlamıştır. Anaksimenes (m.ö. 545) ise tüm varlığın kendisinden kaynaklandığı, âlemin yapı taşı olan ilkeyi "hava" olarak kabul etmektedir.[3] Bu üç filozof da bütün bu değişim içerisinde değişmeyen özün ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır.

Bu filozoflardan sonra tartışma, varlığın kaynağnı oluşturan ilkenin ne olduğundan ziyade değişimin olup olmadığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Milet Okulu'nun filozofları tarafından ortaya konulan ilke, bir taraftan ezelî-ebedî kabul edilirken diğer taraftan her an değişmektedir. Madde değişmeden kalıyor olsa da, maddeden meydana gelen şeyler, önce var sonra da yok olmakta ve dolayısıyla sürekli devam eden değişimin bir parçası olmaktadır. Bu durum da beraberinde filozoflar için oluş ve değişimin ne olduğu sorusunu getirmiştir.[4] Bu soruyu gündemine alan isimler arasında

---

[1] Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2014, s. 21.

[2] Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 23.

[3] Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi*, ss. 26-27.

[4] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 14.

yer alan Heraklitos (m.ö. 540-480), her şeyin sürekli bir değişim ve akış içinde olduğunu kabul ederken Elea Okulu mensubu Parmenides (m.ö. 515-450) hiçbir şeyin değişmediğini savunmaktadır. Heraklitos her şeyin sürekli bir değişim halinde olduğunu, bu değişimin de kendisi değişmeyen bir yasaya göre gerçekleştiğini öne sürer. Her şey, farklı güçler arasındaki zıtlık yasasına göre değişmekte ancak güçler arasındaki bu etkileşim sonuçta bir uyumu doğurmaktadır. Heraklitos tüm değişimin kendisine göre gerçekleştiği bu yasayı "logos" olarak isimlendirmekte ve bunu her şeyin temelinde bulunan cevher olarak görmektedir.[5]

Doğa filozofları sonrasında Elealılar ve Heraklitos; bir ve çok, varlık ve oluş, hareket ve sükûneti tartışmaya başlamışlardır. O döneme kadar tartışılmayan veyahut nadiren ele alınmış olan, çok ve çeşitli olan tekil varlıkların, her şeyin temeli olan Bir'den nasıl meydana geldiği problemi ortaya çıkmıştır.[6]

Antik Yunan Felsefesi'nde Tanrı'yı 'Bir' kavramı ile özdeşleştiren ilk isim Ksenophanes olmuştur. Kendisinden sonra öğrencisi olan Parmenides tarafından bu yaklaşım geliştirilerek devam etmiştir.[7] Gordon'a göre, Yunan felsefesinden önce Tanrı'nın 'bir' olarak kabul edilmesi görüşü Mezopotamya, Mısır ve Yahudilik gibi Yakın Doğu toplumlarında yer almaktaydı. Bu medeniyetlerde yer bulan anlayış, Aristoteles ve Plotinus'ta yer alan 'bir' anlayışının arka planını oluşturmaktadır. Ancak bu kavramsallaştırmanın aklileştirilmesinde anahtar rol yine Yunan felsefesi'ne aittir.[8]

---

[5] Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi*, s. 29.

[6] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 70-71.

[7] Cyrus H. Gordon, "His Name is One", *Journal of Near Eastern Studies*, 29:3, (Temmuz, 1970), s. 198; Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *AÜİFD*, 51:1 (2010), s. 61.

[8] Gordon, "His Name is One", s. 199.

Ksenophanes (ö. 478)'in felsefesinin temel fikri, her şeyin birliği yani bütün-bir'dir. Bu bütün-bir, aynı zamanda, başlangıcı ve sonu olamayan ve her zaman kendisine özdeş, dolayısıyla değişmeyen Tanrı'dır. Antropomorfik bir tanrı anlayışını eleştiren Ksenophanes, bu Tek-Tanrı'nın insanların şairlerin temsil ettiğini düşündükleri tanrılarından oldukça farklı olduğunu ifade etmektedir. O hem şekil hem de düşünce bakımından insanlardan farklıdır. Her zaman aynı konumda, değişmeyen, hareketsiz, bütün göz, bütün kulak ve bütün düşüncedir. O, herhangi bir çabaya ihtiyaç duymaksızın yalnızca düşüncesiyle bütünü hareket ettiren, kendine yeterli dolayısıyla başka bir şeye gereksinim duymayandır. Ksenophanes'in felsefesi, Tanrı ile alem arasında bir içkinlik ilişkisi olduğunu savunmasından dolayı panteist bir felsefe olarak kabul edilmektedir.[9] Her ne kadar onun felsefesi, dünyanın birliği ve Tanrı ile tabiatın birbirinden ayrılmazlığı üzerine kurulmuş olsa da, ateizme sürüklenmeden Tanrı'yı antropomorphik bir anlayıştan uzaklaştırması ve böylece daha derin bir Tanrı inancının yolunu açması bakımından önemli görülmektedir. [10]

Her şeyin sürekli bir değişim ve akış içinde bulunduğunu savunan Herakleitos'un antitezini oluşturan Parmenides, hocası Ksenophanes'in görüşlerini kendi katı monizmine temel olarak almıştır. Tanrı'da değişme olmadığından ve Tanrı'nın her şey olmasından dolayı, bizim değişme olarak gördüğümüz şey esasında bir vehimden, bir görünüşten ibarettir. Gerçekte, oluş da yoktur; ölmek de yoktur. Haddizatında var olan tek gerçeklik, ezelî ve ebedî Varlık'tır.[11] Gerçekliği bize değişim ve çokluk halinde gösteren duyularımızdır. Hâlbuki akıl bize gerçekliğin sükun halinde

[9] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, ss. 72-73. Weber de kendisini, panteizm ile aynı şey olarak gördüğü felsefî monoteizmin gerçek yaratıcısı olarak kabul etmektedir. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 15.

[10] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 74.

[11] Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 16.

ve birlik içerisinde olduğunu göstermektedir.[12] Nitekim Parmenides'in öğrencisi Elealı Zenon da ortaya koyduğu paradokslarla varlıkta bir değişme olmasının mantıksal olarak imkansız olduğunu göstermeye çalışır. Fiziksel olan ile rasyonel olan arasındaki ayrımı yapan Elea okulu, gerçekliğin rasyonel olduğunu ortaya koyar. Heraklitos da alemde bir birlik kabul eder ancak bu birliği "şeylerin kendisiyle birlikte değiştiği düzenin birliği" olarak yorumlamaktadır.[13] Sürekli akışı sağlayan ilke ateş olmakla birlikte, değişmenin kendisine göre gerçekleştiği yasa "logos"tur. Her şeyi yöneten evrensel bir güç olan logos, aynı zamanda panteist olan Heraklitos için "Tanrı'nın evrende faaliyet gösteren bir kuvvet, bir yasa olma olma yönünden tanımlanan adıdır."[14] Heraklitos ile Parmenides arasındaki iki zıt görüşün orta yolunu bulan plüralist filozoflar bazı şeylerin değişmeden kaldığını; fakat bazı şeylerin değiştiğini kabul etmiş, değişimin nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklamalar yapma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bu filozoflardan Empedokles, dört unsurun değişmediğini; fakat bu unsurların bir araya gelip ayrılmasıyla oluş ve bozuluşun gerçekleştiğini öne sürmüş, varlıkların meydana gelmesini temin eden harici bir unsur olarak sevgiyi, ayrılmalarını temin eden ilke olarak ise nefreti kabul etmiştir. O'nun sevgi ve nefret ilkesini yarı maddî yarı mistik bulan Anaksagoras, bu hareketi bilgisi ve gücü her şeye yeten, düşünen, rasyonel ve mutlak güç sahibi bir varlığın eseri olarak görmüştür. Bu varlığın Akıl veya Nous olduğunu düşünmüş değişimi ise bir *telos*a göre yönlendirdiğini savunmuştur.[15]

[12] Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi,* s. 31.

[13] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 47.

[14] Cevizci, *Felsefe Tarihi,* s. 49.

[15] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* s. 93.

Pythagorasçılar sayılara aralarında ilahîliğin de olduğu bir takım nitelikler atfetmişlerdir.[16] Maddede, maddî olmayanı, âlemde var olan düzeni sorgulayan Pythagorasçılar bunu, her şeyin temelinde var olan matematiksel ilişkiler olarak görmektedir. Bu felsefede sayılar âlemin prensibi ve onun özünü oluşturan şeylerdir. Sayıların özü de 'bir'dir. Bir, iki mana içermektedir. Birisi çokluk üzerinden açıklanan birdir. Bu manalardan bir diğeri "sayılar (varlıklar) dizisinin çıktığı ve dolayısıyla onları içeren, kuşatan, özetleyen bir, mutlak ve zıddı olmayan bir, monadların Monadı, tanrıların Tanrısı" anlamına gelmektedir.[17] Sayılara bu şekilde bir ilahilik katan, doğadaki değişmeyen gerçeğin matematik olduğunu ve bu yolla âlemin gizemini çözdüklerini düşünen bu rasyonalist mistikler, Platon'a da ilham kaynağı olmuşlardır.[18]

Kuşkusuz Antik Yunan felsefesinde diğer felsefi meselelerde olduğu gibi metafizik düşünce ve Tanrı tasavvuru söz konusu olduğunda da sistematik dönemde oldukça önemli ve detaylı açıklamalar yer bulmuştur. Bu dönemde öne çıkan ve İslâm Felsefesine de etkide bulunan iki sistem filozofundan biri Platon (m.ö yak. 428/348-347)'dur. Platon'un felsefesinde Tanrı, âlemi tam anlamıyla yaratan değil, bir kaos ve karmaşa halinden düzene koyan, düzenleyen bir Tanrı'dır. Platon'a göre Tanrı'nın âlemi yaratması tesadüfen değildir. Ona göre doğan, var olan herşeyin bir nedeni vardır; çünkü nedensiz hiç bir şey olmaz. Bir kimse, bir zanaatkâr eserini yaparken değişmeyeni kopyaladığında, var olan bir şeyi taklit ettiğinde, ortaya başarılı ve güzel bir sonuç çıkacaktır. Ancak doğmuş olanı kopyalamaya çalışması durumunda sonuç başarısız olacaktır. Platon'a göre âlemin kim tarafından ortaya çıkarıldığını bulmak ve bunu insanlara anlatmak kolay değildir. Âlem söz konusu olduğunda onu ortaya

[16] Gordon, "His Name is One", s. 198.

[17] Weber, *Felsefe Tarihi,* ss. 25-26.

[18] Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi,* ss. 37-38.

çıkaranın hangi örneğe göre hareket ettiği, onun her zaman aynı kalan örneğe göre mi yapıldığı öne çıkan sorulardandır. Platon'a göre, âlem güzelse ve oluşturan da iyiyse bu âlemin, doğmuş olandan değil, değişmeyen ilk örnekten yapıldığı anlamına gelmektedir. Platon asıl ve kopya arasında fark olduğuna işaret etmektedir. Değişmeyen, her zaman aynı kalan ve akıl tarafından kavranan şey, değişmeden kalacak olan şeydir. Âleme bakıldığında onun ortaya konulmuş şeylerin en güzeli olduğu ve onu ortaya çıkaranın da en becerikli olan olduğu görülmektedir. Dolayısıyla âlemi oluşturanın onu, değişmeyenden hareketle akılla kavranacak ve hissedilecek şekilde yapmış da olduğu açıktır.[19]

Âlemi yaratanın bunu neden yaptığına gelince Platon, Yaratanın iyi olduğunu ve iyi olanda da hırs olmadığını, hırs olmadığı için de her şeyin mümkün olduğunca kendisne benzemesini istedğini düşünmektedir. Bu, âlemin ortaya çıkışındaki en önemli ilkedir ve bu ilke yalnızca Platon tarafından değil bilge olan insanlar tarafından da kabul edilmektedir. Tanrı her şeyin en iyi olmasını istediği ve kötü olmasını istemediği için hareket halindedir. Bundan hareketle, en kötü düzenin düzensizlikten iyi olduğu anlayışı ile kurallı olmayan, gözle görülür şeylerin tamamını düzene koymuştur. Bu âlemi, öz bakımından en iyi olanı yaratır gibi düzenlemiştir.[20] ve âlemi bir bütün olarak Tanrı'ya en çok benzeyen ve en muhteşem şekil olan küre şeklinde yaratmıştır.[21]

Antik Yunan'da sistematik felsefe döneminin bir diğer ismi olan ve yine İslam Fselsefesine en çok etkide bulunan isimlerden birisi olan Aristoteles (m.ö 204-270) felsefesinde İlk Muharrik olarak kabul edilen Tanrı, varlık hiyerarşisinin en üstünde yer

[19] Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 37-38.

[20] Platon, *Timaios,* s. 39.

[21] Platon, *Timaios,* s. 42.

almaktadır. Kesintisiz bir hareket olan dairesel hareketi meydana getiren İlk Muharrik'in kendisi hareketsizdir; O, bilfiil var olan ve hiç bir şekilde olduğundan başka türlü olamayandır.[22] Ezeli-ebedi olan Tanrı, ilk ve tek bir hareketi meydana getirir. Ancak kendisi hareketsizdir. O'nun hareketsiz olması hem özü bakımından hem de ilineksel bakımdandır. O, varlıkların hem ilki hem de ilkesidir.[23] Hareket etmeyen Tanrı aynı zamanda Aristoteles'in Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bir delili olarak kabul edilmektedir. Değişim ve zamanın her ikisi aynı olmasalar bile birarada ve sürekli olan şeylerdir. Tek sürekli değişme, yer değişmedir ve tek sürekli yer değiştirme de dairesel hareket olduğu için ezeli ve ebedi dairesel bir hareketin olması gerekir. Bu hareketi verenin de kendisi hareket etmeyen, ezeli ebedi, bilfiil halde olan bir hareket ettirici olması gerektiğini ortaya koyan Aristoteles, delille Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.[24] Tanrı'nın değişimin gaye nedeni olmasının yanında fail nedeninin de olup olmadığı konusunda Aristoteles, O'nun yalnızca gaye neden olarak fâil neden olduğunu kabul etmektedir. Ancak O'nun gaye nedenliği her zaman var olması gereken bir şey anlamında bir nedenlilik değildir. O, tüm âlemin içerisinde var olan her şeyin kendisine bağlı olduğu anlamda bir nedendir. İlk Muharrik'in hareket vermesi sevgi, arzu ve aşk uyandırarak bir hareket vermedir. Gök küreleri de sürekli tek hareket olan dairesel hareketi gerçekleştirerek ona yakın olmaya çalışmaktadır.[25]

Aristoteles, tüm varlıkların ilkesi olan Tanrı'nın ilke olmasını onun zorunlu ve iyi olmasıyla da ilişkilendirmektedir. "İlk hareket Ettirici zorunlu bir varlıktır, zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi Olan'dır ve bu anlamda da O,

[22] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 506.

[23] Aristoteles, *Metafizik*, s. 511.

[24] David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 282-283.

[25] Ross, *Aristoteles*, ss. 284-285.

ilkedir."[26] Duyusal şeylerden ayrı bir varlığa sahip olan Tanrı'nın herhangi bir büyüklüğe sahip olması söz konusu değildir. O, parçalara sahip değildir, bölünemezdir. O'nun için etkilenme ve değişmeden bahsedilemez.[27] Tanrı, mükemmeldir ve hayattır.[28]

Aristoteles için Tanrı, düşünen bir varlıktır. Ancak O'nun düşünmesi başka bir ilkeye bağımlı değildir. Aksi halde bu Tanrısal akıl düşünme değil, basit bir kuvve olurdu. Tanrı'nın ne düşündüğü sorusu hakkında Aristoteles, öncelikle O'nun en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşündüğünü ve düşüncesinin konusunun değişmediğini söylemektedir.[29] Bu durumda Aristoteles için Tanrı'nın düşüncesinin konusunu oluşturan şey başkaları değil, Tanrı'nın kendisi olmaktadır. "Çünkü O, var olan en mükemmel şeydir ve O'nun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir."[30] Tanrısal düşünce ile onun konusu aynı şeydir ve düşünce düşüncenin nesnesi ile birdir. Maddesi olmayan şey bölünemediği için Tanrısal düşüncenin nesnesi bileşik değildir. Öyle olsa Tanrısal aklın bütünün bir parçasından diğerine geçerken değişmesi gerekirdi.[31]

Hem akıl hem akledilen, düşünen, en mükemmelin bilgisine sahip olan Tanrı yalnızca kendisini düşünmektedir. Thomas Aquinas (ö. 1274) ve bir çok Skolastik bilgin, Aristoteles'in anlayışında Tanrı'nın bilmesinin diğer varlıkların bilgisini de içerdiği şeklinde yorum yapsalar da Aristoteles, Tanrı'nın başkalarını düşünmesini kabul etmemektedir. Bununla bağlantılı olan Tanrı'nın kötülüğü bilmesi ve bir düşünce nesnesinden diğerine her tür geçişi de reddetmektedir. Aristoteles'in bu fikirleri,

[26] Aristoteles, *Metafizik*, s. 506.

[27] Aristoteles, *Metafizik*, s. 509.

[28] Aristoteles, *Metafizik*, s. 508.

[29] Aristoteles, *Metafizik*, s. 519.

[30] Aristoteles, *Metafizik*, s. 520.

[31] Aristoteles, *Metafizik*, s. 522.

Tanrı'dan kötülüğün gelmesini engellemek için kötülükle ilgili bir bilgi ya da düşüncenin O'ndan çıkmasını ve Tanrı'dan değişmeyi uzaklaştırmak amacını taşımaktadır. Ancak böyle bir ilim anlayışı "kendisinden başka hiçbir konusu olmayan imkânsız ve kısır bir bilgi ideali" şeklinde sonuçlandığı eleştirilerine de hedef olabilmektedir.[32]

Nitekim David Ross, Aristoteles tarafından ortaya konulan Tanrı'nın, âlem hakkında bilgisi olmayan ve âlem üzerinde -bilinçsiz diyebileceğimiz- bir bilgiye sahip olmaksızın bir etkiye sahip bir Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir Tanrı'nın âlem üzerindeki etkisi, tıpkı insanın bilinçsiz olarak bir başkası üzerindeki bir etkisi gibidir. Her ne kadar kendisinden sonra gelen şarihler onun Tanrı anlayışı ile ilgili farklı yorumlamalar yapmış olsalar da Aristoteles felsefesinde Yaratıcı bir Tanrı ve Tanrısal inayet söz konusu değildir. Aristoteles şarihlerinden Aleksandros, filozofun Tanrı anlayışında ilahî inayetin olduğunu düşünmektedir. İbn Rüşd de Aristoteles'in Tanrı'nın âlemin genel yasalarına yönelik bilgisi olduğu kanaatini taşıdığını savunmaktadır.[33] Âlemi yaratmış olup olmadığı noktasında ise Aristoteles, Tanrı'yı âlemin yaratıcısı olarak görmemektedir. Antik Yunan düşüncesinde hakim olan genel kabul doğrultusunda ona göre de madde, ezelidir, meydana gelmiş değildir. Aynı şekilde onun akılların da yaratılmış olduğuna dair bir görüşü bulunmamaktadır.[34]

Afrodisyaslı İskender, Aristoteles metafiziğinde yaptığı değişiklerle kendi felsefesini Platon'a yaklaştıran ve böylece Plotinus (m.ö. 204-270)'a giden yolu açan isimdir. O, Aristoteles'in aksine âleme yönelik ilgi ve inayeti olan bir Tanrı anlayışı ortaya koymuştur. Bu inayet, Tanrı'nın tümüyle âleme dönük olarak salt kendi

[32] Ross, *Aristoteles,* ss. 286-288.

[33] Ross, *Aristoteles,* s. 288.

[34] Ross, *Aristoteles,* s. 289.

varlığıyla âlemi yönetmesi anlamında bir inayettir. Bu, Platon'da olduğu gibi Tanrı'nın doğrudan doğruya âleme yönelerek ona bir düzen vermesi anlamında bir inayet değildir. Afrodisyaslı İskender tarafından ortaya koyulan bu inayet anlayışı daha sonra Plotinus tarafından devam ettirilmiştir. O'na göre Tanrı, Aristoteles'de olduğu gibi, bir aşk nesnesi olarak evreni harekete geçirir. Yalnız harekete geçirdiği bu evren hakkındaki bilgisi genel, ana hatlarıyla bir bilgidir; bireysel varlıklara kadar inen bir bilgi değildir. Tanrı'nın ilmiyle ilgili bu görüşü daha sonra konuyla ilgili İslam felsefesindeki tartışmaları da etkilemiştir.[35]

Ortaya koyduğu felsefe daha çok Grek felsefesiyle karışık Yahudi Teolojisi olarak görülen Philon, Yeni Eflatunculuğun habercisi olarak kabul edilmektedir.[36] Onun felsefesinin hareket noktasını Tanrı oluşturmaktadır. Aşkın olan Tanrı, her türlü kusursuzluktan daha mükemmel, her türlü iyiden daha iyi olandır. Platon'da olduğu gibi Philon da Tanrı'nın var olduğunu bilebileceğimizi ama ne olduğunu bilemeyeceğimizi savunmaktadır. Bundan dolayı O'nun için ancak varlık (Yehova) ismi telaffuz edilebilir. Tanrı tüm mükemmelliyeti ve tüm varlığı kendinde barındırmaktadır. O, en mükemmel varlık olduğundan sınırlı yüklemler O'na izafe edilmemelidir. O, her şeyin nihai nedenidir, eksilmeyen ve sona ermeyen bir faallik sahibidir.[37] Philon'un felsefesinde önemli bir nokta da Tanrı'nın dünyadaki mutlak etkinliğini ve mutlak aşkınlığını bağdaştırmak için kullanmış olduğu 'mutavassıt/aracı varlıklar' varsayımıdır. Hem Platon hem de Stoa etkisini taşıyan bu varsayımda Philon,

[35] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, c. 5, ss. 19-20.

[36] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 354.

[37] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, ss. 350-351.

aracı varlıkları bir yandan Tanrı'nın düşünceleri bir yandan da melekler, ruhlar olarak tasvir etmektedir.[38]

Geç dönem Platoncu filozoflardan Plutarkhos'a göre bir ve var olan, her türlü başkalıktan korunmuş, basit olan Tanrı her şeyin üzerinde yer almaktadır. Tanrı'nın dışında var olan her şey, varlık değil bir oluş içerisindedir ve bu varlıklar bir değil, çokturlar. Tanrı'ya ulaşmanın yolu akıldan ziyade, O'nunla birleşmeden ve O'nun tarafından aydınlatılma yoluyla geçen bir sezgiyle gerçekleşir. Plutarkhos da Philon gibi Tanrı ve âlem arasındaki ilişkide araya aracı olan bir takım varlıklar yerleştirmektedir.[39] Plutarkhos ile aynı yüzyılda yaşamış olan bir diğer Platoncu Albinus da felsefesinde, Tanrı/Birinci Tanrı, Akıl/İkinci Tanrı ve Ruh üçlemesine yer vermektedir. Ancak İlk Tanrı diğerlerini yaratan bir Tanrı olmaktan ziyade, diğerlerinin O'nun kendi düşüncelerini düşünmesinden meydana geldiği bir Tanrı'dır. Tanrı hakkında negatif bir dil kullanan Albinus, aşkınlığından dolayı O'nun negatif bir teoloji ile ifade edilmesi gerektiği düşüncesini savunmaktadır. Bu yaklaşımıyla kendisi, Plotinus'un 'Bir'ine yakın bir çizgide yer almaktadır.[40]

Genel olarak eklektik bir muhtevaya sahip olan Yeni Pythagorasçılık ayrıntılarda kendine özgü farklılıklar taşımaktadır. Bu felsefede nihai dayanaklar olan birlik, form; dyad da madde ile özdeşleştirilmiştir. Ancak Pythgorasçıların bir kısmı, birliğin aynı zamanda hareket ettirici neden veya Tanrı olduğunu savunmaktadır. Diğerleri bu ikisini birbirinden ayırarak Tanrı'yı kısmen, madde ve formu bir araya getiren hareket ettirici neden kısmen de birlik ve dyad'ın kaynaklandığı Bir olarak

[38] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 351.

[39] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 29.

[40]Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, ss. 30-31; Edward Moore, "Middle Platonism", http://www.iep.utm.edu/midplato/

tasavvur etmişlerdir. Bu ikinci yaklaşım, Stoacı monizm ile Platon-Aristoteles düalizmini birleştirerek Yeni Platonculuğun yolunu açan bir teori olarak görülmektedir.[41] Tanrı'nın âlem karşısındaki konumunda da kimisi aşkın bir Tanrı anlayışını savunurken kimisi de Tanrı'yı dünyanın her yerine yayılan bir ruh olarak görmektedir. Yeni Pythagorasçılık'ın Plotinus'a etki eden noktalarından bir diğeri, 'temaşa' kavramı olmuştur. Bu kavram Plotinus'un felsefesinde, âlemdeki tek etkinlik, tek yaratıcı eylem olarak yer almaktadır.[42]

2. Yeni-Platonculuk ve Plotinus

İlkçağ Felsefesinin son bölümünü oluşturan Yeni Platonculuk, modern felsefesinin ortaya çıkış dönemi olan 17. yy'a kadar Akdeniz Havzası'ndaki, sonrasında da Batı Hıristiyan dünyasındaki düşünceye etki etmesi bakımından önemli bir dönemi oluşturmaktadır. Yeni Platonculuk, bir doğa felsefesi olarak başlayan İlkçağ Yunan felsefesinin konularının farklılaştığı daha ziyade dinî olarak nitelendirilebilecek meselelerin felsefenin merkezine oturduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde, Hellenistik felsefeden gelen ahlâk ile ilgili problemlerin yanı sıra ruhun kurtuluşu, ölümden sonraki hayat ve Tanrı ve âlem ilişkisi gibi konular Yeni Platonculukta ve Plotinus'un (ö. 270) felsefesinde doruk noktasına ulaşmıştır. Etkileri geniş bir döneme yayılan bu felsefe, yalnızca Yunan ve Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyasını değil aynı zamanda Yahudi ve Müslümanlar filozofları da oldukça etkilemiştir.[43]

Roma-Helenistik felsefenin son bölümü diyebileceğimiz III. yy ortalarından IV. yy ortalarına kadar olan süreci kapsayan dönemdeki ana eğilim olan Yeni Platonculuk, ilkçağ felsefesinde yüzyıllardır tartışılan konuları bütüncül bir sistemle bir araya

[41] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, ss. 373-374.

[42] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 21.

[43] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, ss. 5-6.

getirme ve özellikle Platon ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma açısından önemli bir adımdır. Ayrıca Yeni Platonculuk, Hellenistik-Roma kültüründe önemli bir yer tutan felsefe ve din arasındaki çatışmaya yönelik ortaya koymaya çalıştığı uzlaştırmacı tavır açısından da önem taşımaktadır.[44]

Yeni Eflatuncu felsefenin kurucusu ve en önemli ismi olan Plotinus'un felsefesi, bu dönemin ana karakteristiğini yansıtan, yani hem dinî hem de felsefî ögeleri içeren bir düşünce sisteminin özelliklerini taşımaktadır. Çünkü kendisi, bir yandan Aristoteles ile Platon diğer yandan da dinî ve felsefî ögeler arasındaki çatışmayı uzlaştırmaya çalışmaktadır.[45] Özelde Plotinus ve genel olarak Yeni Eflatuncu felsefeyi hazırlayan süreçte yer alan en önemli filozof Platon'dur. Plotinus'un kendisi de, felsefesini Platon'un felsefesinin bir yorumu olarak görmektedir. Ona göre felsefenin bütün önemli problemleri zaten Platon tarafından sistematik olarak ortaya konulmuştur. Bir filozofa, dolayısıyla kendisine düşen görev onun felsefesini doğru şeklide yorumlayarak açıklığa kavuşturmaktır.[46]

Plotinus'un fikirlerinin oluşmasında başta Platon olmak üzere Aristoteles ve Stoacı felsefenin önemli olduğunu zikretmiştik. Plotinus'un felsefesine Tanrı ve Tanrı âlem ilişkisi açısından bakıldığında onun görüşleriyle kendilerinden yararlandığı bu filozoflar ve felsefî yaklaşımlar arasında farklıklar bulunduğu görülmektedir. Mesela, Tanrı ile mistik birlik düşüncesi, Plotinus ve Platon arasındaki farklılık arz eden noktalardan birisidir. Platon'un durağan dünyası ile Plotinus'un tinsel dünyası birbirinden farklıdır. Platon'un felsefesinde Tanrı, ezeliî-ebedî olan maddeye yahut da kaosa bakarak onu şekillendiren, düzenleyen bir Tanrı'dır. Buna karşın Plotinus'un

[44] Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Yayınları, Bursa, 2000, s. 38.

[45] Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s. 52.

[46]Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* c. 5, s. 15; A. H. Armstrong, *Plotinus*, Collier Books, New York, 1962, s. 17.

felsefesinde Tanrı; varlığa, öze, ideye vs. aşkındır ve hiç bir edimde bulunmaz. Âlemdeki hiyerarşik düzen, mükemmel olan Bir'den zorunlu olarak taşar. Platon'un Tanrısı varlığa aşkın olmasına rağmen idealara aşkın değildir.[47] Yine, Plotinus'un Tanrı anlayışında Aristoteles'ten ayrıldığı noktalar mevcuttur. Aristoteles felsefesinde en yüksek ilke olan Tanrı, Akıl'dır ve kendi kendisini düşünen düşüncedir. Plotinus, Aristo'nun bu Tanrı anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre Tanrı, aklın üstündedir ve akıl, O'ndan çıkan bir varlıktır.[48] Ayrıca Plotinus'un Tanrısı, var olan hiçbir şey değildir, onlardan farklıdır. Bu yönüyle Parmenides'in Bir'inden ayrılmaktadır. Plotinus'un Tanrısı monistik bir ilkedir. Tanrı'nın aşkınlığına yapılan vurgu, Yeni Phytogorasçılıkta ve Orta Dönem Platonculukta yer almaktadır.[49]

3. Plotinus'un Felsefesinde 'Bir'

Plotinus'un felsefesinin temelini, kaynağı Platon'a dayanan üç hipostaz öğretisi oluşturmaktadır. Bunlardan ilki Bir, diğeri Akıl/Nous ve sonuncusu da Ruh'tur. Bu üç hipostaz ona göre gerçek anlamda vardır. Bunların dışındaki varlıklar ise fizikî âlem de dâhil olmak üzere gerçek anlamda var değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz Plotinus'un hem dinsel hem de felsefî çatışmaları uzlaştırma yoluna giden felsefesi, bu durumu aşmak için çift yönlü bir özellik taşımaktadır. Buna göre, âlemde ilk olarak yukarıdan aşağıya olmak üzere bir hareket mevcuttur. Bu hareket, Bir'den, birlikten aşağıya, çokluğa, fiziksel dünyaya doğru bir harekettir. Diğeri ise aşağıdan yukarıya, çokluktan, Ruh'tan 'Bir'e doğru yükselen bir harekettir. Bu iki hareketten ilki, Tanrı'dan diğer varlıkların çıkışına yönelik akılcı bir açıklama verdiğinden Plotinus'un

[47] Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s. 53

[48] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 17.

[49] F. Copleston, *History of Philosophy: Greece and Rome,* Image Books Doubleday, New York, 1993, s. 465.

görüşlerinin felsefî kısmını oluşturmaktadır. Diğer hareket ise, insan ruhunun bir arınma ve yükselme sürecinin sonunda İlk İlke'ye nasıl ulaşıp onunla birleşeceğini ve böylece mutluluk ve kurtuluşa ermesinin yolunu gösterdiğinden Plotinus'un felsefesinin dinsel ya da mistik boyutunu göstermektedir.[50] Bu felsefede önemli bir yer kaplayan ve üç hipostazdan İlk'i ve tüm varlığın kaynağı olan Bir, tümüyle negatif teoloji ile açıklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Plotinus bize Bir'in ne olduğundan ziyade O'nun ne olmadığına dair bilgi vermektedir.

Plotinus'un Bir'i her şeydir ama onlardan hiç birisi değildir. O, her şeyin ilkesidir ama her şey değildir. Bir, varlık değildir ama tüm varlığın kaynağıdır. Varlığın ondan gelmesini, O'nun ilk eylemi gibi görmektedir.[51] Plotinus'un tüm varlığın kaynağı olarak görmesine karşın Bir'i varlıkla nitelememesi, O'nun var olmadığı anlamına gelmemektedir. Biz varlık kavramına deneyimlediğimiz nesnelerden ulaşırız. Oysa O, kendisine bu şekilde ulaşılacak bir varlık değildir. Plotinus burada 'Bir'in varlık olmadığını söyleyerek, O'nun tüm bu nesnelere olan aşkınlığına vurgu yapmaktadır.[52]

Plotinus'un felsefesinde cevaplanması gereken en önemli sorulardan birisi, kendisi basit olan, kendisinde çeşitlilik yahut çokluk bulunmayan Bir'den varlığın nasıl türemiş olduğudur.[53] Bir'den türeyen şeyin hareketsiz olması gerekir çünkü hareket olması durumunda türeyen şey, hareketin ikinci sırayı almasından dolayı, ikinci değil üçüncü şey olacaktır. Bir'den başka bir şeyin türemesi, herhangi bir hareket, yönelme ve istek olmaksızın gerçekleşir.[54] Bir'den ilk türeyen şey olan Aklın meydana gelişinde

[50] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 5, s. 75.

[51] Plotinus, *Ennead V*, çev. A. H. Armstrong, Harvard University Press, Londra, 1984, s. 59.

[52] Copleston, *History of Philosophy*, c. I, s. 465.

[53] Plotinus, *Ennead V*, s. 59.

[54] Plotinus, *Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan, Ankara, 2011, s. 24.

bir çabadan da söz edilemez. Bir şey için çaba göstermek bir eksiklik ifadesi olduğundan Bir, herhangi bir şey için çaba göstermez. Eğer aksi durum söz konusu olsaydı bu, nesnesi olmayan bir çaba olurdu. Çünkü 'Bir'in çabasını yönelteceği bir nesne söz konusu olamaz. Bir'den bir şeyin türemesi 'Bir'in kendi niteliğinden dışarı çıkmadan olur. O, mutlak bir dinginlik içerisinde kendinde kalır. Aksi halde ya hareketten önce bir hareket olacaktır ya düşünceden önce bir düşünce olacaktır ya da O'nun ilk eylemi eksik olacaktır. Tüm bunlar ise O'nun için söz konusu değildir.[55]

Plotinus'un felsefesinde Bir'den neden diğer varlıkların meydana geldiği sorusu yetkinlikle açıklanmaktadır. Plotinus'a göre, Bir, mükemmeldir çünkü O hiçbir şeyi aramayan, hiçbir şeyi olmayan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. Böyle mükemmel, yetkin olan Bir, taşmakta ve bu taşmayla kendisinden farklı bir şey meydana gelmektedir.[56] Ona göre her varlık, tamamlandığında veya olgunluğuna eriştiğinde, başka bir şey türetir. Çok büyük bir güç olan Bir'den de varlığın türememesi düşünülemez.[57] Bir'den Akıl türer. Ancak yetkin olan her varlığın kendi cinsinden türettiği şey, her zaman kendisinden daha az yetkin olacaktır. Bundan dolayı Akıl, Bir'den daha az yetkindir. Bir, Akla muhtaç değidir; ama Akıl, Bir'e muhtaçtır. Akıl, Bir'den sonra gelen varlıklar içerisinde en yetkin olanıdır. Bu varlıkların hepsi Akıl'dan sonra geldiklerinden akıl onlardan üstündür. Akıl kendi yetkinliğine ulaştığında, Ondan türeyen Ruh'tur. Bu durumda Ruh akıldan daha az yetkin, daha aşağıda bir varlıktır. Akıl, 'Bir'in imgesi; ruh da aklın imgesidir. Bununla birlikte Plotinus, bu varlıkları birbirinden ayırmaktadır. Dolayısıyla ne Ruh ile Akıl arasında ne de Akıl ile Bir arasında ortak olan hiçbir şey bulunmamaktadır. Akılda bir birlik vardır ancak bu

[55] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 67.

[56] Plotinus, *Ennead V,* s. 59.

[57] Plotinus, *Dokuzluklar,* ss. 26-27.

bölünebilir bir birliktir. Bir söz konusu olduğunda ise bölünebilir olmak hiçbir surette söz konusu değildir. Plotinus O'nu, bütün nesnelerin üretici gücü olarak görmektedir.[58]

Plotinus için Bir, kendisini düşünen bir varlık değildir. Çünkü bir taraftan kendini düşünmek, ikiye bölünmek anlamına geldiğinden bir çokluk içermektedir. Bu açıdan Bir, hem kendisini düşünüp hem de basit bir varlık olarak kalamaz. Mutlak bölünmez olanın kendisinde merak edeceği hiç bir şey yoktur. Dolayısıyla kendini düşünme gibi çokluk ifade eden bir eylem Bir için söz konusu değildir.[59] Bu itibarla Plotinus kendini düşünmeyi, İlk'in değil Aklın bir eylemi olarak görmektedir. Çünkü Akıl basit bir varlık değil aksine çokluktur. Diğer taraftan da düşünme eylemi, bir muhtaçlık anlamı içermektedir. Düşünenin, düşünülene muhtaçlığını ifade etmektedir.[60] Oysa Bir basittir, O'nun hiç bir şeye ihtiyacı olmadığı gibi düşünmeye de ihtiyacı yoktur. O'nun muhtaç olmadığı şey, O'na ait olmayacağı için düşünce de O'na ait değildir. O düşünmez; çünkü düşünecek başka hiç bir şey yoktur.[61] Plotinus bu noktada özellikle Bir ve aklın düşünme eylemini ayırmak için şu açıklamayı yapmaktadır: "Onun kendi hakkında toplam bir bilinci vardır; hayat ondadır ve her şey ondadır. Onun kendi hakkındaki bir tür bilinç ürünü olan düşüncesi, bizzat onun kendi demek olan düşüncesi, ezelî bir dinginliktir ve Zekâ'nın [Aklın] düşüncesinden farklı bir düşüncedir."[62] Ona göre Tanrı'nn kendisini düşünemez oluşu saçma değildir. Çünkü O düşüncenin de özün de üstündedir ve O'nun kendisi hakkında öğrenecek bir şeyi yoktur. O'nun başka şeyleri bilmesine de gerek yoktur. Çünkü Tanrı diğer şeylere

[58] Plotinus, *Dokuzluklar,* ss. 24-25.

[59] Plotinus, *Dokuzluklar,* ss. 64-65.

[60] Plotinus, *Dokuzluklar,* ss. 80-81.

[61] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 114.

[62] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 81.

bundan daha önemli bir şey verir ki o da nesnelerin iyiliğidir.[63] Bu noktada Plotinus Tanrı'nın kendisini düşünen bir varlık olduğunu savunan Aristoteles'ten ayrılmaktadır.

Bir akıl da değildir. Bir varlığın kaynağı olan ilke, bizzat varlık değildir. Dolayısıyla O, varlıklardan biri değildir ve tüm varlıklardan farklıdır. İlke her şeyden önce olduğu için Akıl'dan da öncedir. Her varlığın Akılda bulunması, İlke'nin Akıldan önce bulunması için bir nedendir. İlke'nin kendisinden çıkan nesnelerden birisi olmaması gerekir. Akıl da İlke'den çıktığından O'na Akıl denemez. Basit ve ve her şeyin İlki Olan, aklın üzerindedir. Çünkü Akıl, çokluktur. Akıldan dışarı çıkan düşünce, akılda gerçekleşir ve aklı meydana getirir. Eğer İlk ve Basit olan düşünseydi, aklın üstünde değil, Akıl olurdu.[64] Bu durumda da basit değil, çokluk olurdu. Bir'e Akıl dememesi Plotinus'un Aristoteles'ten ayrıldığı önemli noktalardan birisidir.

Bir, Aklın ötesinde olduğu gibi bilginin de ötesindedir. O, hiç bir şeye muhtaç olmadığı gibi, bilgiye de muhtaç değildir. Plotinus için bilgi, belli bir birlik, Bir ise basit bir birliktir. Eğer öyle olmasa, bizatihi bir olmazdı. Plotinus'ta kendini bilen ilk varlık Bir değil, Akıl'dır.[65]

Plotinus Bir hakkındaki açıklamalarını veyahut da negatif teolojiyi bir adım daha öteye taşıyarak, gerçekte O'nu anlatmaya sözün yeterli olmayacağını savunur. Çünkü O'nun hakkında söylenecek bir şey ile O'nun herhangi bir şey olduğu söylenecektir. Ancak O, Akıl da dahil olmak üzere her şeyin ve her şeydeki hakikatin ötesindedir. Dolayısıyla böyle olanın bir adı yoktur. Eğer O'nun bir adı olsa, bu O'ndan başka bir şey olurdu. O'nun hakkında bir nesneden konuşulur gibi konuşulmaz. Plotinus'a göre O'nu düşünmek, O'nun çok olduğunu, bilgi ve düşünce içerdiğini,

[63] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 116.

[64] Plotinus, *Dokuzluklar,* ss. 65-66.

[65] Plotinus, *Dokuzluklar,* ss. 67-68.

düşünme ihtiyacı duyduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Halbuki tüm gerçekliğin en basit olanında ise bir çokluk bulunmaz. Bundan dolayı ne O kendisini düşünür ne de biz O'nu düşünürüz.[66]

Plotinus Bir'den nasıl söz edileceği hususunda, O'ndan söz dilebileceğini ancak O'nu bizzat ifade edemeyeceğimizi düşünmektedir. O'nu bilgiyle kavrayamıyor olmamız, O'nu asla bilmediğimiz anlamına gelmez. O'nu sözle anlatamamak, O'nu kavramamıza engel değildir. O'nu anlamak için O'nun ne olduğunu söyleyemesek de O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz ve daha aşağı olan nesnelerden yola çıkarak O'ndan söz edebiliriz.[67]

O'na varlık da diyemeyiz çünkü O, varlık adı verilen şeyden üstündür. Kendisi varlık adı verilemeyecek kadar yukardadır ve çok büyüktür. O, kelamdan, akıldan ve duyumlamadan üstündür. Tüm bunlar bize O'nun tarafından verilmiştir ve O, bize verdiği bu şeylerin hiç birisi değildir.[68] 'Bir'in varlığın üstünde olduğunun söylenmesi Plotinus için 'Bir'in ne olduğunu söylemek veya O'na bir ad vermek anlamına gelmez. Aksine bu, O'nun ne olmadığını söylemektir. O'nun sahip olduğu gibi bir sonsuzluk kuşatılamaz. Bunu yapmaya çalışmak zaten, hakkında belli belirsiz bir ize sahip olduğumuz Bir hakkında bu izden de uzaklaşmak demektir. Nasıl ki biz düşünülür doğayı görmek için, artık duyulur dünyaya ihtiyaç hisstemiyorsak; aynı şekilde düşünülür dünyanın üstünde olanı görmek için de her düşünülürü dışlamamız gereklidir. Onun varlığını anlamak için düşünülüre ihtiyaç duyarız ancak O'nu bilmek için düşünülürü terketmek gerekir. Çünkü "O'nun niteliği niteliğe sahip olmamaktır; o yüzden neliği olmayanın niteliği de yoktur."[69]

---

[66] Plotinus, *Dokuzluklar,* ss. 68-69.

[67] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 69.

[68] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 70.

[69] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 97.

Plotinus felsefesinde Tanrı için "Bir" kelimesinin kullanılması, en yüksek basitliği ifade etmesinden dolayıdır. Gerekirse sonunda bu yüklem de O'ndan kaldırılır. Çünkü bir, Onun ne olduğunu ifade etmede diğerlerinden daha layık bir eylem değildir.[70] O'nun ne olduğunu düşünmek için O'nu saf ve katışıksız biçimde kendi başına düşünmek gerekir. Yoksa başka şeyler yardımıyla onu görmeye çalışmak gereksizdir.[71]

Bilindiği gibi Bir tüm varlığın kaynağıdır. Burada Plotinus'un önemle vurguladığı bir nokta vardır. O da, Bir'in bu kaynaklık noktasında hiç değişmeden kendi öz niteliğini koruyor olmasıdır. O kendi öz niteliğini koruduğunda O'ndan bir şey doğar. O'nun sürekliliği sayesinde bir oluş vardır.[72] Varlıkları kendine uygun biçimde türetirken Bir, kendinde kalır; O, kendinden başka bir şey değildir, varlıkları türetmek için kendi kendine yeterlidir.[73]

Plotinus'un Tanrı hakkında bu aşırı negatif teolojisi, O'nun hakkında konuşmayı zor hatta neredeyse imkânsız kılmakta, O'nun ne'liğine yönelik her türlü sıfatın O'ndan tenzih edilmesi esasında O'nun anlaşılmasına da engel olmaktadır. O'na yüklemlenecek her sıfat O'nu anlatmakta hem yetersiz kalacak hem de O'nu sınırlandıracaktır. Öyle ki, O'nun basitliğine zarar, çokluğuna sebebiyet vermemek için Tanrı düşünmeyen, ilim sahibi olmayan, akletmeyen buna karşın mükemmelliğini devam ettiren bir varlık olmaktadır. Ancak Plotinus'un birlik ve basitlik düşüncesinden hareketle ortaya koyduğu bu Bir anlayışı, belirgin bir Tanrı tasavvuruna

[70] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 98.

[71] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 101.

[72] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 82.

[73] Plotinus, *Dokuzluklar,* s. 96.

ulaştırmayacağı ve teizmin ortaya koyduğu Tanrı anlayışı ile bağdaşmayacağı yönünde eleştirilmktedir.[74]

4. İslam Felsefesinde Yeni Eflatuncu Düşüncenin Temel Kaynakları

Plotinus'un yukarıda yer verdiğimiz düşünceleri İslam Felsefesi metafiziğine ve Müslüman filozofların İlahî basitlik anlayışına en çok etki eden felsefi düşüncelerden biri olarak kabul edilmektedir. Yeni Platonculuk'un ve dolayısıyla Plotinus'un düşüncelerinin İslam Felsefesi'ne geçişine kaynaklık ettiği iddia edilen eserlerden özellikle üç tanesi temel eser olarak ön plana çıkarılmaktadır. Bu eserlerden ilki en iyi bilinen ve en uzun metin olan Aristo Teolojisi (*The Theology of Aristotle*) adlı eserdir.[75] İkinci ve en kısa olan metin İlahî İlimler Hakkında Mektup/*Letter on Divine Science*'dır. Üçüncüsü ise Yunanlı bilgelere atfedilen bir kısım metinlerden oluşan ve genel olarak Bilge Söz Derlemeleri/*Sayings of the Greek Sage* adı verilen eserdir.[76]

Sözde Aristoteles'e atfedilen bu eserler, temelde, Plotinus'un düzenlemesi öğrencisi Porphyry tarafından yapılan *Enneadlar*'ının IV-V-VI. kitaplarına dayanmaktadır. *Enneadlar*ın ilk üç kitabının Arapça'ya tercüme edildiğine dair doğrudan bir kanıt bulunmamaktadır. Metinler hakkında var olan sorulardan birisi Arapça tercüme ve düzenlemelerin kim tarafından yapılmış olduğudur. Gerhard

---

[74] Bilgi için bkz. Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", ss. 59-78.

[75] Eser, Arapça metni ile beraber Türkçeye de tercüme edilmiştir. Bkz. *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel, Tüba Yayınları, Ankara, 2017.

[76]Peter Adamson bu üç eseri birden "The Arabic Plotinus corpus" olarak isimlendirmektedir. Bu metinlerin neredeyse tamamı 1955 yılında Abdurrahman Bedevi tarafından yayımlanmıştır. Geoffrey Lewis'in bu Arapça metinler üzerinde yaptığı eklemelerle birlikte metnin İngilizcesi, Henry and Schwyzer'in Plotinus'un çalışmalarıyla ilgili yayımlarının ikinci cildinde yer almıştır. Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Duckworth, Londra, 2002, s. 5.

Endress tarafından yapılan araştırmada, bu metinlerin tercüme ve düzenlemelerinin 9. yy'da Kindî Ekolü tarafından yapıldığı ortaya konulmaktadır.[77] Metinlerin Yunanca'dan mı yoksa Süryanice'den mi tercüme edildiği noktasındaki tartışmalar hususunda F. W. Zimmerman 1986 yılında bu külliyât ile ilgili yaptığı çalışmada, metinlerin Süryanice'den değil; Yunanca'dan tercüme edildiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan metinlerin hangi tarihte tercüme edildiği bilgisi açıktır. Çünkü metinler Kindî tarafından Halife Mutasım'ın oğlu için düzenlenmiştir. Onun halifelik dönemi ise 833-842 yılları arasındadır.[78]

Arapça'ya tercüme edilmiş metinler ile orjinal metinler arasında doğrudan bir parallellik bulunmamaktadır. Bununla beraber Adamson'a göre metnin modifiye edilmiş hali bile Plotinus'un görüşlerinin ruhuna uymaktadır.[79] Metni tercüme eden kişi, bir taraftan Plotinus'u doğru bir şekilde izah etmeye çalışırken diğer taraftan metinde bir kısmı kasıtlı bir kısmı ise düzeltme olarak tasvir edilebilecek değişiklikler yapmıştır. Tercümelerde orijinal metne açıklama olarak eklenen kısımlar, hemen dikkat çekmeyen ancak oldukça önemli ve kasıtlı müdahalelerdir.[80] Bu eserlere ilişkin ana hatlarıyla bilgi vermek uygun olacaktır:

***Aristo Teolojisi*:** Yeni Platoncu felsefenin İslam dünyasına geçişine kaynaklık eden tercümeler arasında yer alan en önemli ve en bilinen eserdir. Metnin, *Aristo Teolojisi* (*Esulucya Aristutalis/Theology of Aristotle*) olarak isimlendirilmesinin sebebi, diğer metinlerde olduğu gibi Plotinus'a değil Aristoteles'e atfedilmiş

[77] Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 8.

[78] Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 9.

[79] Adamson, *The Arabic Plotinus*, ss. 10-11.

[80] Adamson, *The Arabic Plotinus*, ss. 11-12.

olmasıdır.[81] Esasında metin, Plotinus'un Enneadlarının IV-V veVI. metinlerine dayanmaktadır ve her birisi Süryanice'de "bölüm" anlamına gelen mimar olarak adlandırılan on bölümden oluşmaktadır.

Aristo Teolojisi'nin Arapça tercümesinde orjinal metnin sırası tekip edilmemiş, metnin bir yerinden başka bir yerine atlanmıştır. Bu durum metnin yeniden düzenlenmesinin kasıtlı olarak da yapılmış olabileceği ihtimalini barındırmaktadır. Buna ilaveten Adamson, metne tam olarak tercüme denilmesinin yanlış yönlendirmeye yol açacağını savunmaktadır. Çünkü metnin orjinalinde yer almayan ve çevirisinde yer verilen yorumlar; metinlerin, bir Plotinus çevirisinden ziyade onun yeniden bir yorumu veya şerhi olarak görülebileceğini düşündürmektedir. Metne eklenen ve nadiren tüm paragrafı kaplayan yorumlar, metne yeni felsefi bakış açıları getirmektedir.[82]

Yunancadan yapılan tercümelerin yanısıra orjinal materyaller de barındıran Arapça metne eklenmiş iki kısım bulunmaktadır. Bunlardan birisi, eserin Aristoteles'e atfedildiği, şarihin, metni tercüme edenin ve derleyenin isminin verildiği bir önsözdür. Metinde içerik olarak, Plotinus'un Enneadlar eserinde tartışılan Tanrı, Akıl ve Ruh gibi temel konulara yer verilmiştir. Bunlar arasında en çok yer verilen konu Ruh'tur.[83]

***İlahî İlimler Hakkında Mektup*:** Bu eser, Plotinus'un *Ennead*larının V.9, V.3, V.5 kısımlarının tercüme ve yorumlarını içermektedir. Metinde, *Aristoteles Teolojisi*'nden farklı bir şekilde ağırlıklı olarak Tanrı ve Akıl konularına yer verilir, Ruh konusuna çok fazla yer verilmez. Bu eser Fârâbî'ye atfedilmiş olmasına karşın, Paul Kraus tarafından eserin Plotinus'a ait olduğu ortaya konmuştur.[84]

---

[81]Adamson, metnin İslam felsefesinde taşıdığı önemin belki de Aristo'ya atfından kaynaklandığına işaret etmektedir. Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 23.

[82] Peter Adamson, "The Theology of Aristotle", http://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/

[83] Adamson, The Arabic Plotinus, s. 6.

[84] Adamson, The Arabic Plotinus, s. 7.

***Bilge Söz Derlemeleri*:** Bu külliyât içerisinde yer alan son eser, üç kaynaktan toplanan sözlerden oluşan doksografik bir metindir. Bu eserde diğerlerindeki açıklayıcı tarzdaki anlatım devam etmektedir. Şehristanî'nin *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal* adlı eserini tercüme etmesinin ardından, Theodor Haarbrücker, bu söz derlemelerinin Plotinus'un eserleriyle yakından ilişkili olduğunu ortaya koymuş ve bu Yunan Bilge'nin Plotinus olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüş F. Dieterici ve F. Gabrieli tarafından da kabul görmektedir. Franz Rosenthal da Şehristanî tarafından kayıt altına alınan bu doksografi hakkında aydınlatıcı bilgiler ortaya koymaktadır. Buna göre *Aristo Teolojisi* ve *İlahî İlimler Hakkında Mektup* adlı eserlerin yanısıra *Bilge Söz Derlemeleri* de Plotinus'un *Ennead*lar IV-VI metinlerine dayanmaktadır. Rosenthal, Şehristanî tarafından muhafaza edilmiş metni, onun en yakın kaynağı olan ve sonradan Sicistanî'ye atfedilen *Sivanu'l-Hikme* ile karşılaştırmıştır. Kendisi bu iki eserdeki Yunanlı Bilge'nin deyişlerinin, *Aristo Teolojisi* ve *İlahî İlimler Hakkında Mektup* ile benzerliğini ortaya koymuştur.[85] Ayrıca Oxford'ta bulunan ve Yunan Bilge'ye isnad edilen sözlerden oluşan bir el yazmasını da tercüme edip basarak, İslam Felsefesindeki Plotinusçu düşünceye kaynaklık eden literatürü genişletmiştir.[86] Daha sonra G. Lewis tarafından bu elyazmasında yer alan ancak bu grupta tasnif edilmeyen pasajları da bu literature eklemiştir. D'Ancona tüm bu çalışmalar neticesinde İslam Felsefesindeki Plotinusçu düşünceye kaynaklık eden bu üç metnin de Enneadlar IV-V ve VI'ya dayandığına dair herhangi bir şüpheye yer kalmadığını öne sürmektedir.[87]

---

[85] D'Ancona, Cristina, "The Greek Sage, The Pseudo-Theology of Aristotle and The Arabic Plotinus", *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea* içerisinde, ed. R. Anzen, J. Thielmann, Peeters, Leuven, 2004, s. 160.

[86] D'Ancona, "The Greek Sage, The Pseudo-Theology of Aristotle and The Arabic Plotinus", s. 160; Adamson, *The Arabic Plotinus*, s. 7.

[87] D'Ancona, "The Greek Sage, The Pseudo-Theology of Aristotle and The Arabic Plotinus", ss. 160-161.

Kitabu'l-Hayri'l-Mahz/*The Book of Causes* adlı eser ise Latin Ortaçağın sözde Aristocu Liber de Causes adlı eseridir. Bu eser de esasında Aristoteles'e değil Proclus'un *Elements of Theology* adlı eserine dayanmaktadır ve Thomas Aquinas tarafından ortaya çıkarılmıştır. Endress'in yapmış olduğu çalışmalarla bu eserin de Kindî ekolüne ait eserlerden birisi olduğu görülmektedir.[88] Ancak bu eserin İslam felsefesine etkisi diğerlerine kıyasla zayıf kabul edilmektedir. Cüneyt Kaya *Aristo Teolojisi* ve *Kitabu'l-Hayri'l-Mahz*'ın her ikisi için Yeni Platoncu gelenekten yapılan tercümelerin tamamını göz önüne alarak bir değerlendirme yapar. Buna göre, İslam dünyasının miras aldığı felsefe tasavvurunda bu iki sözde Aristocu eserin etkisinin nispeten daha az olduğunu ifade eder.[89] Bu eserlerin İslam felsefesine etkilerinin nasıl olduğu ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte tüm bu eserlerin İslam dünyasına geçişinde Kindî ekolü önemli bir yer tutmaktadır.

5. Kindî ve Ekolü

Tercümeler döneminde kadîm bilim ve felsefe mirasının İslam dünyasına aktarılmasında Kindî ve çevresindekilerin çok önemli rolü olmuştur. Kindî antik dilleri bilmemesine rağmen tercümeler konusunda yetkili ve bilgili bir uzman ve tutarlı bir Arapça felsefi literatürü oluşturan kişi olarak kabul edilmektedir.[90] Kindî ve okulunu bu kadar önemli kılan şey ise onların ilgisinin felsefe ile sınırlı olmasıdır. Bu grup etik, mantık ve tıp ile ilgilenmekten ziyade İskenderiye ve Atina üzerinden gelen Aristo ve

---

[88] Cristina D'ancona, "The Origins of Islamic Philosophy", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* içerisinde, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, c. 2, s. 879.

[89] M. Cüneyt Kaya, "İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* içerisinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 19.

[90] Gerhard Endress, "The Circle of Al-Kindî Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* içerisinde, ed. Gerhard Endress ve Remke Kruk, Yy., Leiden, 1997, s. 44.

Platon geleneğini öğretmeye çalışmıştır. Bu ekolün başında yer alan Kindî, astronomiden astrolojiye, musikiden tıp ve eczacılığa uzanan çok yönlülüğüne ek olarak esasında bir filozoftur.[91] D. Gutas da Kindî'nin çok yönlü bir âlim olmasına vurgu yapmakta ve onun özgünlüğünü de bu noktada aramaktadır. Buna göre Kindî bilgiyi ilerletmek amacıyla birçok alanla ilgili eser ortaya koymuş, kadîm bilimlerin öğrenilmesi ve eksiklerinin tamamlanması için bir program oluşturmuştur. Ayrıca akıl yürütmelerde matematik bir kesinliğe ulaşma hedefini gerçekleştirmede özellikle matematik ve geometrik ispat yöntemini kullanmıştır. Onun bu yöntemi metafizik ve din tartışmalarına uygulaması da özgünlüğünün diğer bir tarafını oluşturmuştur.[92] Tercüme hareketlerinde çok önemli bir yere sahip olan Kindî, hem bilimsel eserlerin çevirisini yaptırmış hem de bu konularla ilgili kendisi eserler kaleme almıştır. Metafizikte bilimsel bir kesinliğe ulaşmak için kendisini felsefede eğitmiştir. Çevresinde felsefe metinlerini çevirecek ve felsefi konuları konuşacak bir grup oluşturmuştur. Bilginin hem birliği hem de birbiriyle bağlantılı olması ve doğrulanabilir aklî bir çizgide olması noktasında çağının ötesinde bir bakış açısı geliştirmiştir.[93]

Müslümanların Yunan felsefe geleneğini öğrenmeye başlarken öncelikle geç dönem antik okullarından kalan problemler ve bunların çözümlerinden oluşan bir malzemeyi elde etmişlerdir. Söz konusu problemler de cevaplar da Aristo ve Platon'un eserlerinde bulunmaktaydı. Platon felsefi problemlerin çoğunu ortaya koyarken Aristo da onların çözümlerine yönelik metot ve materyalleri organize etmektedir. Endress'e göre bu mirastan Müslümanlara aktarılan, Atina ve İskenderiye'de öğretilen Platoncu teolojiye karşı Hıristiyan şüphesi nedeniyle çoğu elemeye tabi tutulmuş Platon'un

[91] Endress, "The Circle of Al-Kindi", s. 49.

[92] Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 119.

[93] Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 131.

çalışmalarının bir kısmı, Aristocu (Meşşaî) ve Yeni Eflatuncu şarihlerin çalışmalarının beraber yer aldığı bir kısım ve Aristo'ya atfedilen Yeni Eflatuncu yazıların eklemeleriyle beraber oluşturulmuş bir külliyattır. Bu külliyatın içerisinde devam eden yalnızca Platoncu gelenek değildi. Daha önce Atina ve İskenderiye'de olduğu gibi Bağdat'ta, Platon kadar Aristo ve Yeni Eflatuncular da tek olan hakikati kabul eden isimler arasındadır. Bu miras/külliyat, ismi geçen filozofların öğretilerini harmanlamak ve özümsemek için yüzyıllar boyunca devam eden çabalar sonucunda büyüyen ve değeri artan bir birikim oluşmuştur. Ayrıca önce Hıristiyanlar ardından da Müslümanlar söz konusu görüşleri kendi inançlarına uygun hale getirmek ve dini inançlarının çözülemeyen noktalarını çözmek için bir başvuru kaynağı olarak kabul etmişlerdir.[94]

Kindî ekolündeki süreçte Platon öne çıkmış isimlerden birisi değildir. Aristo da bu okulda mantık ilminin üstadı konumunda görülmemektedir. Aristo'nun mantık alanında ilk muallim olarak isimlendirilmesi Fârâbî okulundadır. Kindî döneminde Aristo aklî ilimlerin ansiklopedisini temsil etmekteydi ve fizik alanında tartışmasız otoriteydi. Kindî'nin etrafında yer alan mütercimler tarafından eserlerinin çoğu Arapçaya ilk tercüme edilenler arasında yer alıyordu. Aristo akıllar alemiyle ilgili tutarlı bir sistem ve bir birliğin yapıcısıydı. Metafizik'te Aristo'nun varlığın ilkeleri, düşünme ve ilk hareket konularında onun İlk Felsefesi muhafaza edildi. Fakat Aristo adına ortaya konulan teoloji, uzun bir harmanlanma süreci sonrasında ortaya çıkan Yeni Eflatuncu bir sisteme taşınmıştır. Plotinus'un *Enneadlar*ının pasajlarına dayanan, çok sayıda not ve yorumlarla beraber Proclus'tan alıntılar eklenerek oluşturulmuş tüm varlığın İlk ve Bir olan'dan pay alması ile ilgil bir alem modeline ulaşmıştır.[95]

[94] Endress, "The Circle of Al-Kindi", s. 51.

[95] Endress, "The Circle of Al-Kindi", ss. 62-63.

Dolayısıyla Kindî'nin felsefeyi okuyuşu, tek yönlü bir okuma olmaktan ziyade Aristo'nun kendi külliyatı içerisinde ortaya çıkan belli zıtlıklar arasında, Platoncu ve Meşşâî Aristo arasında ve Grek şarihlerin eğilimleri arasında bir uzlaşma okuması olarak görülebilir.[96] Kindî felsefeyi, Antik filozofların öğretilerinin kadim ve evrensel hikmetin bir parçası olduğunu göstererek meşrulaştırmaya çalışmıştır. Hikmet, Kuran'da bulunan bir kavram ve bu kavram felsefe ile İslam düşüncesini uzalaştırmak için kullanıma uygun bir kavramdır. Kindî'nin hikmet kavramını kullanımı, bir bilim insanının filozofun rolünü yerine getirme, Platoncu ve Aristocu kavramları birleştirme çabasıdır. Bu filozof nihai mutluluk ve erdemli bir hayatın yolunu gösteren külli bilginin yolunu gösteren kişi olmaktadır.[97]

Kindî *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde, aklî ilimlerin gerçek inanç yani Tevhid inancı ile tutarlılığını ispatlama yoluyla savunur. Bu risalede, ayrıntılı bir tümdengelim ispatlanır, İlk Sebebin mutlak birliği ortaya konulur. Endress bu ispatlamanın doğrudan ya da dolaylı olarak *Proclus'un Platoncu Teolojisi*'ne bağlı olduğunu ifade etmektedir. Kindî'de felsefe, dualizm eğilimine karşı İslamî monoteizmin inancı olan tevhidi savunmakla bağlantılıdır.[98]

Tarihsel sürecine kısaca değindiğimiz Antik Yunan Helenistik mirasın İslam dünyasına aktarımıyla beraber müslüman filozoflar kendi felsefî sistemlerini oluşturmada bu birikimden faydalanmışlardır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çalışmamızda ele alacağımız Tanrı anlayışlarında Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuktan gelen etkiler kendisini göstermektedir.

[96] Endress, "The Circle of Al-Kindi", s. 63.

[97] Endress, "The Circle of Al-Kindi", s. 65.

[98] Endress, "The Circle of Al-Kindi", s. 66.

1. BÖLÜM

İLAHİ BASİTLİK AÇISINDAN TEMEL KAVRAMLAR

Tanrı'nın varlığı üzerine yapılan tartışmaların yanısıra O'nun tabiatının ne'liği yani mâhiyeti problemi felsefenin en çok tartışılan konularından birisidir. Bu tartışma genel olarak Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyetinin olup olmaması ve Tanrı'nın sahip olduğu sıfatların O'nun zatının aynı mı yoksa zatından ayrı mı olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Hem Tanrı'nın mâhiyeti hem de ilahi sıfatlar açısından konuya baktığımızda genel anlamda birbirine karşıt olan iki yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki, kelâmcılara atfedilir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti olduğunu kabul eden ve ilahi sıfatların O'nun zatından ayrı olduğunu savunan yaklaşımdır. Bu yaklaşımı savunanlar, bu fikirlerinin Tanrı hakkında konuşmaya imkan sağladığını düşünmektedir. Bir diğeri ise Bir olan Tanrı'yı her türlü ontolojik bileşiklikten uzak kabul eden, Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti olduğunu kabul etmeyip ilahi sıfatların Tanrı'nın zatının aynı olduğunu savunan yaklaşımdır.[99] Bu ikinci yaklaşımın savunduğu fikirlerin temelinde Tanrı'nın basit bir varlık olduğu düşüncesi yer almaktadır.

İlahi basitlik teorisi; özellikle Ortaçağ filozof ve teologları tarafından çok tartışılan, her üç dinin yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinlerinin filozof ve kelâmcıları tarafından Tanrı'nın tabiatını ya da İlahî tabiatı anlamak için temel olarak görülen bir teoridir. Bu tezi savunanlara göre temelde Tanrı mükemmel bir varlıktır ve mükemmel

[99] Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", s. 60.

olmak basit olmayı gerektirmektedir.[100] Basitlik teorisinin temel iddiaları dört grupta toplanabilir:

1. Tanrının herhangi bir uzamsal veya zamansal parçası olamaz.
2. Tanrı herhangi bir özsel arazî özelliğe sahip olamaz.
3. Tanrı'nın tabiatında bir özsel nitelik ile diğeri arasında gerçek bir ayrım olamaz.
4. Tanrı'da varlık ve mâhiyet arasında gerçek bir ayrım olamaz.[101]

İlahî basitlik teorisinin bu temel iddialarına bakıldığında, Tanrı'da herhangi bir şekilde fiziksel, mantıksal veya metafizik bir ayrım olmasının reddedildiği görülmektedir. Basitlik bu şekilde, temel olarak Tanrı'yı tüm varlıklardan ayrı ve tüm varlıklara üstün kılmaya çalışan bir teoridir. Tanrı; varlık, mâhiyet ve sıfatlarının anlaşılması için kendine kendine yeten bir varlık olduğundan bunu anlamak için başka herhangi bir ilke ya da prensibe gerek yoktur.[102]

İlahi basitlik teorisine göre, Tanrı kendisinde hiç bir şekilde bir bileşikliğin olmadığı varlıktır. Tanrı'nın bileşik bir varlık olması, Tanrı için söz konusu olamayacak birtakım problemleri ortaya çıkacaktır. Buna göre eğer Tanrı parçalardan bileşik bir varlık olması durumunda, hem O'nun varlığı bu parçalara bağlı olur hem de bu parçaların ontolojik olarak Tanrı'ya önceliği söz konusu olur. Böyle bir durum, O'nun kendi kendine yeten bir varlık ve diğer bütün her şeyin ilkesi olmasını geçersiz kılar. Dolayısıyla bu teoride Tanrı'nın basitliği, ontolojik olarak Tanrı'nın mutlaklığının yeter şartı olarak görülmektedir.[103] Yine her bileşik olan, kendi varlığı veya mâhiyetini

[100] Eleonore Stump, "Simplicity", *A Companion to Philosophy of Religion* içerisinde, Blackwell Publishing, 2004, s. 250.

[101] Stump, "Simplicity", s. 250.

[102] James E. Dolezal, *God Without Parts,* Pickwick Publications, Eugene, 2011, s. 1.

[103] Dolezal, *God Without Parts,* s. 2.

açıklayamayacak şekilde bir başkasına bağlıdır ve kendisini oluşturan parçaları biraraya getirecek dışardan bir birleştiriciye ihtiyaç duyar. Bileşik olmak, bir başkası tarafından bileşik hale getirilmek ve bileşimi oluşturan parçalara bağlı olmak demektir. Dahası, bileşik olmak bir şeyin değişim ve hatta yok olma kapasitesini de ifade etmektedir. Dolayısıyla eğer Tanrı mutlak varlık ise O'nda hiçbir şekilde bileşikliğin olmaması gerekmektedir. Varlıklar açısından basit ve bileşik olma, Yaratan ve yaratılan arasındaki ayrımın merkezinde yer almaktadır. Hiçbir bileşik, kendi bileşikliğinin sebebi olamaz.[104] Tanrı için ise hiçbir sebebin varlığı düşünülemez. Bilkuvvelik ve bilfiillik de Tanrı'nın basit olmasını gerektirmektedir. Çünkü her bileşik olanda, diğerlerini bilfiil kılan bir parça bulunmakta ya da parçaların her biri bilkuvvelik içermektedir. Halbuki Tanrı daima bilfiildir.[105] Bilkuvvelikten bilfiilliğe geçiş bir değişim ve yetkinleşme içerdiği için mükemmel olan Tanrı'nın bilkuvveliğinden bahsedilemez.

Basitlik teorisine İslam felsefesi açısından baktığımızda İbn Sînâ İlk/*el-Evvel*'in son derece basit ve belirli olan/*tehaddüd* bir varlık olduğuna işaret etmektedir. İbn Sînâ İlk'in basit olması ile O'nun zâtının kendisine, herhangi bir durumun ya da halin, cismânî ya da aklî bir sıfatın ilişmesinin mümkün olmadığını kastetmektedir. O'nun bir ve belirli olmak bakımından varlığı açıktır. Ancak İbn Sînâ İlk'i birlik ile nitelendirirken bu birliğin O'nun zâtına ilişen bir şey olmadığına dikkat çekmektedir. Aksine o, varlık bakımından selbî bir manaya sahiptir. Birlik ile nitelendirilen lazımlarda da durum böyledir. Burada birlik, onun lazımlarından birisidir ancak zâtın dışındadır. Çünkü İlk dışındaki hiçbir varlığın böyle bir belirli olma/*tehaddüd* ile düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü O'nun dışındaki her varlık nedenlidir, nedenli

[104] Dolezal, *God Without Parts*, s. 31.

[105] Dolezal, *God Without Parts*, s. 33.

olan her şeyin de bir mâhiyeti vardır. İlk'ten farklı olarak, nedenli olan her varlık için de bir nitelik ya da bir hal vardır. Dolayısıyla bu durum, o şeyde bir çokluğun olmasını ifade etmektedir. Halbuki bir şey ne kadar basit olursa, o şeyin o kadar az nedeni olur.[106] İlk'in kendisi dışındaki varlıklara baktığımızda mesela cismin kendisine nitelik, nicelik, durum ve araz gibi çok sayıda ek ilişmektedir. Dolayısıyla cismin kendisinin nedenli olduğu açıktır. Cismânî suretler söz konusu olduğunda bunlara da kendilerinden ayrılmayacak şekilde arazlar, haller ve durumlar eklenmektedir. Nefse de aynı şekilde durumlar ve arazlar ilişmektedir. Varlıklar içerisinde kendilerine bir şeylerin eklenmesine en uzak olan varlık akıldır. Bundan dolayı nefis fiil ve kuvvelere ayrılır ancak akıl ayrılmaz.[107] Görüldüğü gibi burada İbn Sînâ burada İlk'in "basit" olmasını, O'nun kendi zâtına ilişen veya eklenen herhangi bir şey olmaması ve kendisi dışındaki varlıklardan farklı olarak bir nedeninin bulunmaması bakımından açıklamaktadır.

İbn Sînâ *Necât*'ta ise Zorunlu Olan'ın basit olması hakkında özellikle "zorunlu" kavramına dayanarak basitliği savunmaktadır. Buna göre İbn Sînâ, zorunlu varlığın zâtında bir araya gelmiş ilkelerden bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zorunlu Varlık hangi yönden olursa olsun niceliksel parçalardan, tanım ya da söz parçalarından ya da madde ve sûret gibi parçalardan meydana gelmiş değildir. Bir araya gelmiş parçalardan oluşan şey zorunlu varlık olamaz. Bir şeyin oluşturan parçalar bütünden ayrılmaz, bütün de parçalardan ayrılmaz ve bu şeyi oluşturan parçalardan her birisi diğerine bağlı olur. Diğer taraftan bütünü oluşturan parçalar, bütünden daha önce gelir. Dolayısıyla bu şeyin varlığı için illet, önce parçaları sonra da bütünü zorunlu kılar. Bu parçalardan hiç birisi de zorunlu varlık olamaz. Bütün, zât olarak parçalardan sonra

[106] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1973, s. 33-34; İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 62.

[107] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, thk. Abdurrahman Bedevî, s. 34.

gelir ve bu parçaların bütünü öncelediği anlamına gelir. Sonuç olarak, zorunlu varlık ne cisim, ne cismin maddesi, ne cismin sureti, ne cismin bölümü ne de niceliktir. O, her yönden birdir.[108] Varlığa ilişen bu kavramları Tanrı dışında var olanların kısımları olarak gören İbn Sînâ, 'Zorunlu Varlık'ın nitelikleri hakkında açıklama yaparken; O'nun bir olmasına ve parçaları olanın veya varlığında dengi olanın zorunlu varlık olamayacağına işaret etmektedir. Çünkü bileşik olan ve parçalardan oluşan her şey, bizatihi mümkündür. Bunların hepsinin kendilerini var kılan bir sebepleri vardır.[109]

O halde İlahi basitlik açısından Tanrı, varlığa ilişen nitelikler bakımından bölünen bir varlık değildir. O'nun bölünmezliği madde-sûret, bir-çok, kuvve-fiil, illet-malul, cins-tür, cevher-araz gibi kavramlar üzerinden açıklanmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'da ilahi basitliği ele alırken öncelikle bu kavramların onların felsefelerinde nasıl yer aldığına bakmamız gerekmektedir. Bunlar varlığa ilişen kavramlar oldukları için hem Tanrı'nın varlığını hem de O'nun dışındaki mevcudâtın varlığını anlamak için bu kavramlara yükledikleri anlamları açıklamak önem arz etmektedir. Bu ayrımlar açısından Fârâbî ve İbn Sînâ dayandıkları ilkeleri şu şekilde sıralayabilriz: Tanrı, mantıksal, metafiziksel ya da fiziksel cüzlerden oluşmaz. Tanrı'nın cins, tür ve fasıl olarak sınıflanacak şekilde varlık bakımından diğer varlıklarla bir ortaklığı yoktur. Tanrı'nın varlığı madde ve sûret bileşiminden meydana gelmez. Tanrı cevher ve araz bileşiminden oluşmaz ve bir araz için kendisinin mahal olması mümkün değildir. Tanrı kendisinde bilkuvvelik ve bilfiillik bileşiminin

[108] İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 206.

[109] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: *Metafizik I/1*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 56.

olmadığı saf bilfiil varlıktır. Tanrı'nın zâtı herhangi bir çokluğu içermez O, bölünmeyecek şekilde her yönden ve her bakımdan basittir.[110]

1.1. Madde ve Sûret

İlâhî basitlik teorisinin iddalarından birisi Tanrı'nın herhangi bir şekilde cüzlerden oluşmayan bir varlığa sahip olmasıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ da felsefî sistemlerinde Tanrı'nın birliğini korumak için O'nun herhangi bir şekilde cüzlerden oluşan mürekkep bir varlığa sahip olmadığını kabul etmektedir. Bu, aynı şekilde Tanrı'nın, madde ve sûret bileşiminden oluşan cismânî cüzlerden ve bu tür varlıkların sahip oldukları eksikliklerden de uzak olduğu anlamına gelmektedir.

Fârâbî ay altı alemdeki varlıklar ile ay üstü alemdeki varlıkları madde ve sûret bakımından ayrı şekilde değerlendirmektedir. Bu anlamda öncelikle cisimlerle arazların varlığını oluşturan ilkeleri altı kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilk üçü yani İlk Sebep, ikinci derecede sebepler ve Faal Akıl ne cisimdir ne de cisimde bulunurlar. Geriye kalan nefs, sûret ve madde kendileri cisim olmamakla birlikte cisimde bulunurlar. Cisimler de, *semâvî* cisimler, canlılar (düşünen ve düşünmeyen), bitkiler, madenler ve ateş, hava, toprak, sudan oluşan dört unsur olmak üzere altı kısma ayrılmaktadır.[111] Fârâbî'nin bu varlık sıralamasında ay üstü âlemde yer alan varlıklar yani mufarık akıllar, ay altı âlemde varolan varlıklardan daha yetkin, varlık bakımından daha üstündür. Bu açıdan bakıldığında cismanî olmayan cevherlerin, yani mufarık akılların varlığı konuya muhtaç olmadığından bunlar, madde ve sûrete özgü olan eksikliklerden uzaktır. Çünkü bunların varlığı başkasından dolayı değildir. Ne madde

[110] Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, ss. 53-54.

[111] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020, ss. 16-19.

olma bakımından ne başkası için bir alet olma ya da başkasına hizmet yoluyla varlıkları başkasından değildir. Cismânî olmayan cevherlerde, başkasının kendisinde ya da kendisinin başkasında fiilde bulunması ile bunlarda varlık bakımından bir artma söz konusu olmaz. Bunlar için zıtlık ya da kendisine karşıt olan bir yokluk da yoktur. Dolayısıyla cevher olmaya madde ve sûretten daha layıktırlar. Her ne kadar bu varlıklar sözü geçen eksikliklerden uzak olsalar da varlıkları bakımından İlk'in aşağısında yer aldıklarından bunların dışındaki bir eksiklikten uzak kalamazlar. Çünkü bunların varlığı başkasına tabidir, cevherleri başkasındandır ve bu cevherleri varlığını başkasından almadan kendi kendine yetecek bir yetkinliğe ulaşmış değildir. Onların varlıkları kendilerinden daha mükemmel olan bir varlıktan feyezân etmiştir. Bu, İlk'in kendisi dışındaki var olanların tümünü kapsayan bir eksikliktir.[112]

Semâvî cisimlerin nefislerine gelince bunlar, madde ve sûrette bulunan eksikliklerden uzak olmasına karşın bu nefisler de bir konuda bulundukları için sûretlere benzerler. Ancak onların konuları maddede değildir. Bu nefislerin sûretten farklılaştıkları bir nokta bulunmaktadır. Çünkü bunlar, başka bir varlığa konu olması mümkün olmayan yalnızca kendilerine özgü konuya sahiptir.[113]

Fârâbî'nin varlık anlayışında ay üstü âlemde yer alan semavî cisimler, gayr-ı cismanîdir ve maddede değildir. Bunlar, kendi cevherlerinde en üstün yetkinliklerine sahip olan varlıklardır. Varlık düzeninde semavî cisimlerden daha aşağıda yer alan maddî/heyûlanî varlıkların ise cevherlerindeki en üstün yetkinlikleri kendilerine verilmiş değildir. Onlar doğası gereği başlangıçta en eksik varlıklarına sahiptir. Bu varlıklar, varlıkları bakımından en eksik noktadan başlayarak her birisi önce kendi

[112] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı Alem İnsan,* çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, ss. 34-37.

[113] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 38-39.

cevheri açısından ve sonra da diğer arazları açısından en son yetkinliğe ulaşıncaya kadar aşamalı olarak yükselmektedir.[114] Ay altı âlemde yer alan bu varlıkların kendileriyle kaîm oldukları yani varlıklarını devam ettirdikleri şey, madde ve sûrettir. Madde, sûretin kendisiyle kâim olduğu mevzû/konudur. Sûret, madde olmaksızın var olamaz ve varlığını devam ettiremez. Maddenin varlığı, sûret içindir. Eğer herhangi bir sûret var olmazsa, madde de var olmaz. Maddenin sûret için var olmasına karşın suretin varlığı, madde için değildir. Sûret, cisimleşecek cevherin, bilfiil cevher olması içindir.[115] Madde ve sûret arasındaki ilişkiye bakıldığında, bunlardan her birisi kendine özgü noksan ve yetkinliğe sahiptir. Bu ikisi arasında, yetkinliği veren sûrettir. O, cismin bilfiil varlığıdır. Madde ise cismin iki varlığından eksik olanıdır. O da cismin bilkuvve varlığını oluşturur.[116] Her tür, ancak sureti hâsıl olduğunda bilfiil olur ve varlığı yetkin varlık olur. Sûret olmadığı müddetçe, madde ancak bilkuvve olarak bir türdür. Sözgelimi yatak dediğimizde, yatağın tahtası onun maddesi yatağın şekli ise onun sûretidir. Yatağın maddesi, yatak şekline sahip olmadığı sürece yalnızca bilkuvve olarak yataktır. Bilfiil yatak olması ancak sûretin o maddede hâsıl olması ile gerçekleşir.[117]

Sûretin varlığı kendi zâtından olmadığı için, var olmak için konuya muhtaçtır ki bu konu da maddedir. Dolayısıyla maddenin varlığı sûret içindir. O halde ilk amaç, suretin varlığıdır; sûret de var olmak için konuya muhtaç olduğundan madde, sûretleri almak için konu olmuştur. Sûretler bulunmazsa maddenin varlığı anlamsız olacaktır ancak tabiî varlıklarda anlamsız bir şey bulunmaz. Bu nedenle ilk madde, herhangi bir

[114] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 80-81; 86-87.

[115] Fârâbî, *İdeal Devlet,* çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 2004, s. 50; *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 90-91.

[116] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 32-33.

[117] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 90-91. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 28-29.

sûretten hâlî kalmaz. Bundan dolayı madde, sûret için yalnızca bir ilke ve sebeptir. Yoksa bir fâil ya da bir gaye değildir. Sûret olmaksızın madde kendi başına var olamaz. Bunların her ikisi de tabiat olarak isimlendirilmesine karşın bu ismi almaya daha layık olan madde değil sûrettir.[118] Madde ve sûretin her birisi varlığında ve *kıyam*ında bir diğerine muhtaçtır. Sûretin bir varlığa/*kıyam*a sahip olması ancak madde iledir. Madde tabiatı ve cevheri gereği suretten dolayı vardır ve maddenin mâhiyeti/*inniyyeti* sûreti taşımaktadır. Madde kendi zâtında asla bir sûrete sahip olmadığından, sûret mevcut olmadığında madde de mevcut olmaz. Dolayısıyla maddenin suretten ayrı varlığı, anlamsız bir varlıktır. Sûret de madde mevcut olmadığında mevcut olmaz çünkü var olmak için bir konuya/*mevzû*ya muhtaçtır.[119]

Madde için zıddı ve ona mukabil yokluk söz konusu değilken sûret için yokluk ve zıtlık vardır. Kendisi için yokluk ve zıtlık olan şeyin varlığı devamlı değildir. Fârâbî bu anlamda sûret ile araz arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Çünkü her ikisinin de varlığını devam ettirmesi için bir mevzuda ortaya çıkması gerekmektedir. Bu benzerlikle birlikte arazlar ve sûretlerin birbirinden ayrıldıkları bir nokta vardır. Arazların mevzuları, onların varlığından dolayı ve onları taşımak için var kılınmış değildir. Hâlbuki suretin mevzusu olan madde, sûretleri taşımak için var kılınmıştır. Madde birbirine zıt suretler için konudur dolayısıyla bir sûreti, onun zıddını veya yokluğunu kabul eder/*kâbil*. Madde, sürekli olarak bir sûretten diğer sûrete geçer. Madde bir sûrete, o sûretin zıddından daha uygun olmadığı için bu zıtlar arasında bir fark gözetmeksizin o sûretleri eşit şekilde kabul eder.[120]

[118] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 28-29.

[119] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 32-33.

[120] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 34-35.

İbn Sînâ'ya göre ise cisim, kendisine kuvvesini ve fiilini veren şeyden meydana gelen bileşik bir cevherdir. Fârâbî'de olduğu gibi, İbn Sînâ'da da cismin bilfiil sahip olduğu şey onun sûreti; bilkuvve sahip olduğu şey onun maddesi yani heyûlâdır.[121] Cismin maddesi, sûret olmadan bilfiil var olamaz.[122] İbn Sînâ'ya göre madde ve sûretin biraraya gelmesinde sûretin varlığının illetinin, madde olması mümkün değildir. Kendisi bunu üç nedenle açıklamaktadır. İlk olarak, maddenin madde olmasının nedeni, onun istidat ve kabul gücünün olmasıdır. Bir şey istidatlı ise, böyle olması bakımından, istidatlı olduğu o şeyin varlığının sebebi olması mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı, o şeyin maddede istidât olmadan sürekli olarak bulunması gerekirdi. İkinci olarak; madde bilkuvve olandır. Kendisi bilkuvve halde olanın, bilfiil olan bir şeyin sebebi olması imkânsızdır. Aksine başka bir şeyin sebebi olabilmek için bilkuvve olanın önce bilfiil hale gelmesi gerekir ki ondan sonra sebep olabilsin. Son olarak da maddeyi sûretin yakın illeti olarak kabul ettiğimizde, eğer maddenin kendisinde bir farklılık yoksa ve böyle bir şeyden lazım gelen şeyde de farklılık yoksa bu takdirde maddî suretlerde de bir farklılığın olmaması gerekirdi. Eğer sûretlerdeki farklılık, maddenin hallerinden değil de bundan başka şeyden kaynaklanmışsa bu durumda söz konusu olan şeylerin, maddedeki ilk sûretler olması gerekir ki böyle bir şey söz konusu değildir. Eğer madde, farklı olan bu sûretlerin varlığının sebebi değilse ve sebep, madde ile beraber bulunan ancak maddede olmayan başka bir şey ise ve madde tek başına yakın sebep değil de bu başka şey ile beraber sebep ise bu durumda ikisi yani madde ve diğer şey birleştiğinde, maddede belirli bir sûret meydana gelir. Eğer madde ile bu diğer şey değil de başka bir şey birleşirse bu takdirde maddede bir başka sûret meydana gelir.

[121] İbn Sînâ, *Metafizik I,* II/2, s. 63.

[122] İbn Sînâ, *Metafizik I,* II/3, s. 67.

Böylece gerçekte sûreti kabul eden madde olur.[123] Sonuç olarak madde, sûretlerdeki farklılığın illeti değil yalnızca sûreti kabul edendir. Madde ile sûretin biraraya gelmesinde bunların dışında bir şeyin varlığı söz konusu olmaktadır.

Sûretlerin her birinin özelliği, bu illetlerden gelmektedir ve bu sûretler kendi özellikleri ile ne ise o olmaktadır. Her sûretin kendi özelliği ile birlikte varlığının illeti, dışardan gelen o şeydir ve o özellikte, maddenin herhangi bir fiili söz konusu değildir. Sûretin varlığının mevcut olması, maddenin bir fiili ile değil, sûretin bu kendi özelliğiyledir. Ancak sûretin maddede var olması için gerekli olan bir özellik bulunmaktadır. Bu da, maddenin kabul edici illet olan özelliğidir. Dolayısıyla burada maddenin görevi yalnızca sûreti 'kabul' etmektir. Sonuçta madde, hiçbir şekilde sûretin illeti değildir.[124]

Diğer taraftan İbn Sînâ tek başına sûretin, 'maddenin kendisiyle zorunlu olduğu şey' olup olmadığı sorusuna cevap aramaktadır. Buna göre böyle bir durum, eğer sûret maddeden ayrılmıyorsa mümkün olabilir. Sûret maddeden ayrılıyorsa ve madde bir başka sûret ile var olmaya devam ediyorsa bu sûretin, zâtı gereği tek başına illet olması mümkün değildir. Eğer sûret kendi başına illet olsaydı, sûret yok olduğunda maddenin de yok olması gerekirdi. Yeni gelen sûret, kendisiyle varlık kazandığı bir başka maddeye sahip olurdu. Ancak bu da hâdis olacağı için sûret başka bir maddeye ihtiyaç duyardı. O halde, maddenin var olmasının illetinin, sûret dışında bir şey olması gerekir. Ancak bu durumda maddenin varlığı o diğer şeyden feyezân edebilir. Diğer taraftan sûret yoksa maddenin yine o şeyden yetkin olarak taşması da söz konusu olmaz. O halde maddenin varlığı, bu ikisi ile yani sûret dışındaki şey ve ondan kendisinde ortaya

[123] İbn Sînâ, *Metafizik I,* II/4, ss. 77-78.

[124] İbn Sînâ, *Metafizik I,* II/4, s. 78.

çıkan herhangi bir sûret ile ilgilidir. Bundan dolayı sûret ortadan kalktığında madde de ortadan kalkmaz.[125]

Yukarıda ifade edildiği üzere sûretler, maddenin kendisinden ayrılmadığı sûretler ve maddenin ayrıldığı ancak benzer olanlardan uzak kalmayan sûretler olarak iki kısma ayrılmaktadır. Maddeden bir sûret ayrılınca onun yerine gelen diğer sûret, bir önceki sûretin yerini alarak onun varlığını devam ettirir. Önceki sûret bir nevi varlığı devam eden madde ile maddenin varlığını devam ettiren arasında bir aracı gibidir. İbn Sînâ buradaki aracılığı, "var kılmada" görmektedir.[126] Maddeden ayrılan sûretin, maddenin malulü sayılması mümkün değildir. Çünkü aksi bir durumda madde, bizâtihi sûretleri gerektiren ve onları zorunlu kılan olurdu. Bu takdirde kendisiyle yetkinleştiği şeyin yani sûretin varlığını zorunlu kılan olur ki bu mümkün değildir.[127] Sûret, heyûlâdan öncedir ve cevheri bilfiildir. Bundan dolayı önce bilkuvve olup sonra madde sayesinde bilfiil hale gelmiş değildir. Madde kendinde bilkuvve iken sûret sayesinde bilfiil hale gelmektedir. Sûret maddeden ayrılmıyor olsa bile varlığını maddeden değil, kendisini maddeye veren illetten almaktadır.[128] Bir illet sayesinde var olan sûret, hâdistir. Cisimsel madde, bir illetten dolayı sûrete tahsis edildiği için sûret, her zaman madde ile bulunur.[129]

Görüldüğü gibi madde ve sûret hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'da var olmak için birbirini tamamlayan, birbirine muhtaç olan ve birisi olmadan diğerinin var olmayacağı iki unsudur. Bunlardan birisi varlık için bilkuvvelik taşırken diğeri onu bilfiilliğe

[125] İbn Sînâ, *Metafizik I*, II/4, ss. 78-79.

[126] İbn Sînâ, *Metafizik I*, II/4, s. 80.

[127] İbn Sînâ, *Metafizik I*, II/4, ss. 80-81.

[128] İbn Sînâ, *Metafizik I*, II/4, s. 81.

[129] İbn Sînâ, *Metafizik I*, II/4, s. 82.

ulaştırır. Madde ve sûretin birbirinin fâili ve illeti olmakta yetersiz olmaları ve bunların biraraya gelmesi için dıştan bir şeye ihtiyaç duyulması da madde ve sûretin niteliklerindendir. Sonuç olarak bakıldığında, madde ve sûret ayrımının filozofların basitlik ilkesi açısından Tanrı için söz konusu olması mümkün değildir. Çünkü madde ile suretten bileşik olma; varlığı için sebebinin olması, varlığının bölünmesi ve varlıkta eksiklik anlamına gelecektir.

Tanrı'da madde ve sûret ayrımı konusunda Fârâbî, öncelikle İlk'in varlığının yetkinliğine, tamlığına ve mükemmelliğine işaretle açıklama yapmaktadır. Buna göre İlk'in varlığı, varlık bakımından da yetkinlik bakımından da en yüksek mertebeye sahiptir. Varlık bakımından herhangi bir eksiklik O'nun için söz konusu değildir. Varlığı ve cevherine bir yokluğun ilişmesi mümkün olmadığı için İlk, kuvve halinde bir varlığa kesinlikle sahip değildir. İlk yine zâtı ve cevheri bakımından daimî olarak varlığa sahiptir ve ezelî olmak için varlığını devam ettirecek bir şeye muhtaç değildir. Fârâbî'nin İlk'in varlığı hakkında ortaya koyduğu bu nitelikler O'nun madde ve sûretten meydana gelen bir varlık olmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla İlk, ne maddedir ne de varlığının devamı bir madde ve bir konudadır. Aksine O, madde ve konudan uzaktır. Aynı şekilde O'nun suretinin olması da imkânsızdır. Çünkü sûretin varlığı ancak maddededir. Eğer O'nun bir sûreti olsaydı, O'nun varlığı madde ve sûretten meydana gelmiş olurdu. Bu takdirde O'nun varlığı zâtı ile değil kendilerinden meydana geldiği bu iki parça ile yani madde ve sûret ile kâim olmuş olurdu. Bu takdirde O'nun varlığının bir sebebi olurdu.[130] Hâlbuki O'nun varlığı için herhangi bir bölünmenin ve herhangi bir sebebin olması düşünülemez.

[130] Fârâbî, *İdeal Devlet*, ss.44-47.

Bizatihi akledilir olarak kâim İlk'i en kurucu olan/*kayyûm* olarak ifade eden İbn Sînâ O'nun her türlü ilgi, bağ, madde ve zâtına ek olacak şeylerden uzak olduğuna işaret etmektedir. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ da madde ve ilişenlerinden uzak olmasından dolayı da Tanrı'yı zâtından dolayı akleden ve zâtından dolayı akledilen olarak isimlendirmekteedir.[131]

1.2. Bir ve Çok

İlahi basîtlik anlayışıyla yakından ilgili olan kavramlardan bir tanesi de bir'liktir. Birlik ve çokluk kavramları, Tanrı'nın bölünmez olması, Bir olan Tanrı ile çokluk olan âlemin ilişkisi ve dolayısıyla sudûr anlayışı ve sıfatlar meselesi açısından birlik ve çokluk kavramları önem arzetmektedir.

Fârâbî birlik ve çokluk kavramlarını ele aldığı *Kitâbu'l-Vahîd ve'l-Vahde* isimli risâlesinde bu kavramları farklı tanımlarıyla ele almaktadır. Öncelikle mantık açısından cinste bir, türde bir ve arazda bir şeklinde bir sınıflandırma yapmaktadır. Cinste bir, iki şeyin yakın cinsleri bir olduğunda söylenmektedir. Mesela eşek ve at için, hayvan/canlı olmaları açısından bir'dir denilmesi gibi. Tür bakımından bir, son türleri bir olan şeyler için ifade edilir. Mesela yakın tür olan 'insan olma' bakımından Zeyd ve Amr için 'insan olmak yönünden bir' oldukları söylenir. Arazda bir ise, iki şeye aynı araz yüklendiğinde, aynı araza sahip olmaktan dolayı bunların bir oldukları söylenir. Kar ve sütün beyaz olmaları açısından ikisinin bir olması gibi.[132] Sonrasında Fârâbî, bir ve çok kavramını ontolojik açıdan ele almaktadır ve burada öncelikle sayı hakkında biri[133]

[131] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021, c. I, s. 133.

[132] Fârâbî, "Bir ve Birlik", çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), s. 442.

[133] Fârâbî sayısal olarak bir'i matematiksel açıdan ele almayarak kendisinden önceki Aristotelesçi ve Yeni Platoncu anlayıştan ayrılmaktadır. Cevdet Kılıç, "Fârâbî'nin Kitabu'l-Vahid vel'l-Vahde

tanımlamaktadır. Buna göre "kendisine izafe edilmeleri dolayısıyla çok oldukları halde kendilerine bir denilenler" şeklinde tanımlamaktadır. 'Sayısal olarak bir'i, iki isimle nitelendirilen şeyler, iki arazla nitelendirilen şeyler ve genel olarak iki şeye birden nispet edilen her şey için kullanmaktadır. Mesela bir insanın iki isimle isimlendirilmesi, insanın hayvan olarak da iki ayaklı olarak nitelendirilmesi veya Zeyd'in insan ve beyaz olduğunun söylenmesi gibi. Fârâbî 'sayı bakımından bir'i, tür ve cinse de izâfet etmektedir.[134] 'Bölünme özelliği olan bir'i bitişik/*muttasıl* ve bileşik/*mü'telif* bir olarak iki kısımda incelemektedir. Bitişik olana, bitişik olması bakımından bir denilmektedir. Çünkü onun birliği bitişikliğidir. Mesela çizgi, yüzey veya homojen cismin bir olduğundan söz edildiğinde aslında onların bitişik olmaları kastedilmektedir. Bileşik bir ise, parçaları birbirine benzeyen ancak birbirilerine bitişik olmayan ve bu parçaların birbirine bitiştirilmesiyle oluşan cisimler için kullanılır. Ahşap parçalardan yapılmış gemi veya kapı gibi. Bir de bu 'bir'in mantık açısından kullanımı vardır. Parçalardan oluşan cisimden farklı olarak kendileri cisim olmaksızın birbirleriyle bağlantılı olarak bir araya gelmiş her çokluğa bir denilmektedir. Mesela kıyası oluşturan iki öncül ve bir sonuca 'bir kıyas' demekteyiz.[135]

Fârâbî, 'bir' kavramını son olarak mahiyetiyle belirgin olan bir olarak kullanmaktadır. Burada mâhiyetin bölünür olup olmaması yahut da zihinde ya da zihin dışında tasavvur olunmasının bir önemi yoktur. Bu 'bir', vücudun kısımlarından kendisine ait bulunanlarla belirginlik kazanan, vücuttan payına düşen ile ayırt edilir olandır. Bu anlamda 'bir'in özelliklerinden birisi mevcuda eşlik etmesidir. Mesela şey

İsimli Eserinde 'Bir/lik' ve 'Çok/luk' Kavramı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), ss. 387-388.

[134] Fârâbî, "Bir ve Birlik", ss. 444-445.

[135] Fârâbî, "Bir ve Birlik", ss. 445-447.

gibi. Çünkü ‘şeylerden her şey/şeylerin hepsi’ demek ile ‘şeylerden her biri’ demek arasında farklılık bulunmaz. Mâhiyetiyle belirgin olan bir; mâhiyeti ortak olmayan bir, nicelik bölünmesi ile bölünmeyen bir, birden fazla araz ile bölünmeyen bir gibi kısımlara ayırmaktadır.[136] Nicelikte asla bölünmeyenlere bir denilir. Bunlara örnek olarak nokta, birlik, son olması yönünden sonu verebiliriz. Kendisiyle nitelendirilen çeşitli arazlara bölünmeyenlere ‘bir’ denilir. Mâhiyetine delalet eden sözle bölünmez olana ‘bir’ denilir. Bu şeyin mâhiyeti bölünmezdir. Yine kendisine ait varlıkta bir ortağı olmayana ‘bir’ denilir. Bu, cinsinde veya türünde ya da arazlardan bir arazda ortağı olmamasıdır. Mesela Güneş ve Ay’ın bir olması bu kategoridedir. Kendisi sayesinde başkasından tamamen ayrışıp belirginlik kazanan, kendisine özgü bir varlık ve mâhiyet ile belirgin olmuş olana da ‘bir’ denilir. Bu şey, kendisini tüm parçalarıyla başkasından belirgin olmasını sağlayan bir teklik ile bir olmuştur. Bu şekilde kendilerine bir denilmesi yönünden bölünmez olanların yanısıra özü bakımından bir olanlar ise ne cins ne tür ne de başka bir yönden bölünmezler.[137]

‘Bir’ kavramını ele aldıktan sonra Fârâbî çokluğu da birlik üzerinden açıklamaktadır. Fârâbî genel olarak, ‘bir olmayan’ı ‘bir olan’ın mukabili olarak tanımlamasına karşın bir olanın her zaman ‘çok olan’ın mukabili olmasının zorunlu olmadığını da ifade etmektedir. Mesela herhangi bir mâhiyetle belirginlik kazanan hakkında söylenen bir bu şekildedir. Çünkü bir olma vasfı ondan alındığında bu, mâhiyetin de ortadan kalkmasına delalet edecektir. Herhangi bir sonla belirgin olan cisim için de aynı şekilde bu herhangi bir sonla belirgin olma niteliği ortadan kaldırıldığında bu cisim kendisini başkasından ayıran niteliğini kaybedeceğinden bir başkasıyla bitişik olur. Bir de ‘herhangi bir çok’un mukabili olan bir’ vardır. Mesela

[136] Fârâbî, “Bir ve Birlik”, ss. 448-450.

[137] Fârâbî, “Bir ve Birlik”, ss. 465-466.

‘mâhiyeti bölünmez olan’ için söylenilen ‘bir’in mukabili ‘mâhiyeti bölünür olan’dır ki bu da ‘çok’tur. Çünkü bölünür olan ya bölünmüş ya da bölünme özelliğine sahiptir ve her birisi ya bilkuvve ya da bilfiil çok’tur. Yine aynı şekilde birden fazla arazla bölünmeyen ‘bir’in mukabili, birden fazla arazla bölünendir. ‘Sayı bakımından bir’e ‘sayı bakımından çok’, ‘tür bakımından bir’e ‘tür bakımından çok’ mukabil olur.[138] Cins, tür ve sayı bakımından bir olana mukabil olan çok ile bunlardan ortaya çıkan ‘çok’un aynı olması ârizî olarak ilişmektedir. Mesela on cinsten her birisinin altındaki türler alındığında bu ‘bir’lerden ortaya bir ‘çok’luk çıkmaktadır. Hâlbuki her cinsin türü o cinsin içerisinde tektir. Bu ortaya çıkan çok ise, cins bakımından ortaya çıkan ‘çok’tur. Aynı durum tür ve sayı bakımından bir olan için de geçerlidir.[139] Fârâbî’nin ele aldığı bir ve çok kavramları İbn Sînâ tarafından daha sistematik olarak işlenmiştir.[140]

İbn Sînâ ‘bir’ (*vâhid*) kavramının, ne ise o olması (*huve huve*) bakımından bilfiil olan varlıklara dereceli (*teşkikî*) olarak söylendiğini ifade etmektedir. Bu anlamda bir kavramında öncelik ve sonralık vardır ve bu arazî olarak ‘bir’dir. Arazî bir, bir şey başka bir şeye bitiştiğinde, o bitişen şey hakkında, onun diğeri olduğunun veya o ikisinin bir olduğunun söylenmesidir. Bu iki şey bir konu/*mevzû’* olabilir ya da arazî bir yüklem olabilir. Mesela “Zeyd ve Abdullah’ın oğlu birdir” veya “Zeyd ve doktor birdir” örneklerinde olduğu gibi bu iki konunun da aynı zâtâ tekabül ettiği anlamına gelmektedir. Bu iki şey, bir konudaki iki yüklem olduklarında mesela “Abdullah’ın oğlu ve doktor birdir” denilmesi gibi. Çünkü Abdullah’ın oğlu ve doktor olan Zeyd

[138] Fârâbî, “Bir ve Birlik”, ss. 451-452.

[139] Fârâbî, “Bir ve Birlik”, s. 452.

[140] İbn Sînâ’da birlik için ayrıca bkz. İbrahim Maraş, “İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* içerisinde, ed. Mehmet Mazak, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2009, c. I, ss. 53-62.

olduğu için tek bir zâta tekabül etmektedir. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ da arazî 'bir'den sonra bizzât bir kavramını tür, fasıl, cins, konu, sayı ve ilişki bakımından bir gibi kısımlara ayırmaktadır. Sayı bakımından olan bir; bitişiklik bakımından, temas bakımından, zâtı ve türü bakımdan bir şeklinde ayrılabilir. Cins olması bakımından bir, uzak ve yakın cins açısından bir olabilir. Yine tür bakımından bir olan da yakın ve uzak tür ile olabilir.[141] Hakikî olan birlikte, yalnızca bilkuvve olarak çokluk bulunmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ bu birlik'in kısımları arasında bir olmaya daha yakın olma açısından bir derecelendirme yapmaktadır. Buna göre, cins bakımından bir, bir olmaya ilişki bakımından 'bir'den daha layık iken; tür bakımından bir, bir olmaya cins bakımından 'bir'den daha layıktır. Sayı bakımından 'bir', bir olmaya tür bakımından 'bir'den daha layıktır. Herhangi bir şekilde bölünmeyen basit, 'bir' olmaya bileşik olandan daha layıktır. Son olarak bölünebilme açısından tam, eksik olandan bir olmaya daha layıktır.[142] Bir ile mevcut kavramı arasındaki ilişkiye de dikkat çeken İbnî Sînâ, her kategoriye söylenmesi bakımından 'bir' kavramının, kimi zaman mevcut ile örtüşse de her ikisinin mefhumlarının birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir. Bunların ikisinde ortak olan şey ise herhangi bir şeyin cevherine delalet etmemeleridir.[143]

Bir kavramının mâhiyetini incelerken İbn Sînâ, bir'i, "zorunlu olarak çoğalmayandır" şeklinde çokluk kavramına atıfla tanımlamakta ve çokluğun da kaçınılmaz olarak bir ile tanımlandığına işaret etmektedir. Çünkü bir, hem çokluğun ilkesidir ve hem de çokluğun varlığı ve mâhiyeti bir'den gelmektedir. Çok olanın tanımı yapılırken mutlaka bir kavramı kullanılarak tanımlanır. Mesela "çokluk, birliklerden oluşan toplamdır" şeklindeki tanımda olduğu gibi. İbn Sînâ birlik ve çokluk

[141] İbn Sînâ, *Metafizik I,* III/2, s. 86-87; *Necât,* s. 202.

[142] İbn Sînâ, *Metafizik I,* III/2, s. 91.

[143] İbn Sînâ, *Metafizik I,* III/2, s. 91.

kavramlarını zihnimizde apaçık olarak tasavvur ettiğimiz kavramlar olarak görmektedir. Çokluk daha ziyade tahayyülümüzde, birlik ise akıllarımızda bilinmektedir. Biz çokluğu tahayyül edebiliriz, birliği ise herhangi bir aklî ilke olmadan aklederiz. Zira bu tarz bir ilke olmuş olsa bu ilke, aklî değil hayalî bir ilke olurdu. Sonrasında çokluğun birlik ile tarif edilmesi, aklî bir tariftir. Bu tarifte bir, hem kendiliğinden hem de ilk tasavvur edilen kavramlardan olması açısından iki yönden ele alınmaktadır.[144]

'Birlik'in yüklem olması konusunda İbn Sînâ, onun arazlara ve cevherlere yüklem olduğunu belirtmekte ve bu noktada bir ve birlik arasında bir ayrıma gitmektedir. Buna göre, birlik, arazlara yüklem olduğunda cevher olmaz. Cevherlere yüklem olması, fasıl ve cinsin yüklem olması gibi değildir. Çünkü birlik, herhangi bir cevherin mâhiyetinin tahakkukuna katkıda bulunmaz. Tam tersine birlik, cevherin gereği/*lâzım*dir ve o arazî olarak cevherin mâhiyetine yüklem yapılmaktadır. Bu durumda bir/*vâhid*, cevher anlamında ve birlik/*vahde,* araz anlamındadır. Çünkü beş tümelden birisi olan araz, yalnızca ancak böyle bir manada cevher olabilir. Yani arazın cevher olabilmesinin imkânı, bileşik/*mürekkeb* olarak alındığında mümkündür. Mesela beyaz gibi. Onun basît manasındaki tabiatı, diğer anlamda arazdır. Bu anlamdaki araz, cevherde mevcut olmasına karşın onun bir parçası değildir. Ancak o, cevherden ayrı olarak da var olamaz.[145] Birlik ve çokluk arasındaki zıtlık karşılaştırmasında İbn Sînâ, bunlar arasında zâtları bakımından bir karşıtlığın olmadığını ancak bunlara karşıtlığın iliştiğini söylemektedir. Ölçüt olması açısından birlik, ölçülen olması bakımından çokluğun karşıtıdır. Bir şeyin birlik olması ile ölçüt olması birbirinden farklıdır. Birliğe, hem illet olmak hem de ölçüt olmaklık ilişebilir. Sonrasında bir şeylere onlarda bulunan

[144] İbn Sînâ, *Metafizik I,* III/2, s. 92-93.

[145] İbn Sînâ, *Metafizik I,* III/2, ss. 94-95.

birlikten dolayı ölçülebilir olmak da ilişebilir. Ancak ölçülebilir olmak, o şeyin cinsine göre değişmektedir.[146]

Varlığın ve birliğin hassaları ve lazımları konumundaki şeyler bahsinde İbn Sînâ öncelik ve sonralığı ele alırken varlık bakımından önceliği bir kavramına vermektedir. Buna göre, ikinci henüz yokken var olan ve ikincinin var olmasının da ancak kendisinin var olmasından sonra gerçekleşeceği şey, ikinciden öncedir. Mesela bir gibi. Çünkü çok'un mevcudiyeti, 'bir'in var olmasının şartı, değildir; ancak tersine çok, bir olmadan var olamaz. Buradaki mevzu 'bir'in, çok'a varlık vermesi veya vermemesi değildir; çok'un varlığa gelmesi bir'den terkip yoluyla olduğu için onun var olmak için 'bir'e muhtaç olmasıdır.[147]

Görüldüğü gibi hem Fârâbî hem de İbn Sînâ bir kavramını bir şeyin bölünmez olması yönünden ve kendine has varlığı yönünden tanımlamışlardır. Bu anlamda her iki filozofun feslefesinde varlıklar arasında 'bir' olmaya en layık varlık Tanrı olmaktadır. Netice olarak Tanrı açısından 'bir olmak' ifadesi ile her iki filozof için de, Tanrı'da bir çokluk ve bölünmenin hiç bir şekilde söz konusu olmadığına işaret edilmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ için basitlik anlayışının dayandırıldığı en temel konulardan birisi Tanrı'nın birliğidir. Çünkü her iki filozof da basitlik anlayışlarını Tanrı'nın bir ve zorunlu olması üzerinden temellendirmektedir. Bu bağlamda Fârâbî İlk'in bir olmasını birkaç bakımdan ele almaktadır. Öncelikle İlk, kendi cevheri bakımından diğer tüm varlıklardan farklıdır ve sahip olduğu varlığa O'nun dışındaki bir varlığın sahip olması mümkün değildir. Çünkü aynı varlığa O'nun dışında bir varlık da sahip olduğunda

[146] İbn Sînâ, *Metafizik I,* III/2, s. 116.

[147] İbn Sînâ, *Metafizik I,* IV/1, ss. 146-147.

ikisinin varlığı arasında bir ayrılık ve farklılığın olması mümkün değildir. Böyle bir durumda da iki şeyin değil ancak tek bir şeyin varlığından söz edilebilir. Eğer ikisi arasında bir farklılık olsa, ikisinin kendisiyle farklılaştıkları şey, kendisiyle ortak oldukları şeyden başka olurdu. Bu durumda onlardan birini diğerinden farklı kılan şey, onların varlığının devamını sağlayan şeyin bir parçası olurdu; kendisinde ortak oldukları şey de diğer parçası olurdu. Bu takdirde her ikisi söz/*kavl* bakımından bölünür olurdu. Onun iki parçasından her birisi, kendi zâtının varlıktaki devamı için bir sebep olacağından o, İlk olamazdı ve ondan önce var olup onun varlığının sebebi olan bir varlığın bulunması gerekirdi. Bu ise muhaldir.[148]

Bir diğer bakımdan eğer söz konusu varlık, ilk olandan farklı olacağı bir şeye sahip ise ve bu sahip olduğu şey dışında ilk olanın, diğerinden farklı olacağı başka bir şey yoksa bu durumda diğer varlığın farklı olmasını sağlayan şey ona has olacak ve ilk olanın varlığı her ikisinde ortak olacaktır. Bu durumda diğer varlık birisi kendine has olan şey diğeri de ortaklaşa sahip olduğu şey olmak üzere iki şeyden bileşik/*mürekkeb* olacaktır. Dolayısıyla ilk olan ile diğer şeyin varlığı aynı olmayacak; ilk olanın zâtı basit ve bölünmez, diğerinin zâtı ise bölünebilir olacaktır. Bölünebilir olmasından dolayı diğerinin varlığı sebepli olacak ve varlık bakımından ilk olanın hem aşağısında bulunacak hem de varlık bakımından eksik olacaktır. Sonuç olarak varlık açısından ilk mertebede bulunmayacaktır.[149]

Son olarak türde onun gibi bir varlık, kendi dışında başka bir şeyde bulunursa, yani aynı varlık başka bir türde de bulunursa, varlık bakımından tam olmaz. Çünkü 'tam olan varlık', onun türünden bir başka varlığın, onun dışında var olmasının

[148] Fârâbî, *İdeal Devlet,* ss. 46-49.

[149] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 48-49.

mümkün olmadığı varlıktır. Bu bütün şeyler için geçerlidir. Mesela bir şey büyüklük bakımından tam ise, onun kendi türünden başka bir büyüklük kendisi dışında var olamaz. Aynı durum tam olan güzellik, tam olan cevher için de söz konusudur. Güneş, ay ve yıldızlar gibi kendileri tam olan cisimlerin hepsinin türünde kendisinin dışında başka bir şeyin bulunması mümkün değildir. O halde İlk gibi varlığı tam olan bir varlıktan söz edildiğinde bu varlığın O'nun dışında bir varlıkta bulunması mümkün değildir. Yalnızca İlk, bu varlığa sahiptir ve bu açıdan 'Bir'dir.[150]

İlk'in bir olmasını O'nun varlığı için sebebin olmaması, bölünmezlik ve basitliği, varlığının tam olması açılarından bu şekilde ele alan Fârâbî bu birliği O'nun zâtı ile aynı kılmaktadır. İlk, cevheri bakımından bölünmez bir varlıktır. O'nun varlığı O'nu, kendi dışındaki tüm varlıklardan ayıran bir varlıktır, O'nun bu sahip olduğu varlıkla, kendisi ile kendi zâtında var olduğu varlıktan başka bir varlık olması mümkün değildir. Dolayısıyla O, kendisi dışındaki şeylerden ayrıdır ve bu ayrılığı sağlayan şey, O'nun zâtının aynı olan 'birlik/*vahdet*'tir. Çünkü birlik'in anlamlarından birisi, bir mevcudu kendisi dışındaki şeylerden ayıran özel varlığıdır/*vücûd-i hâs*. Dolayısıyla kendine has varlığa sahip olan mevcuda bir denilmesi bu varlık sayesindedir. Fârâbî 'bir'in bu anlamını yani bir mevcudun kendine has varlığından dolayı bir olmasını varlık ile eşdeğer tutmaktadır. İlk söz konusu olduğunda O'nu bu bakımdan 'bir' olması ve bir olmanın isim ve anlamına diğer tüm bir'lerden daha layık olması açıktır.[151] Fârâbî, 'bir'in anlamlarından birisinin de bölünmeyen olduğunu ifade etmekte ve İlk'in bölünmez olduğunu; her yönden bir olduğunu söylemektedir. O, tanım, madde ve sûret,

[150] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 48-51.

[151] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 54-55.

nicelik, nitelik, fiil ve cevher ve diğer tüm yönlerden bölünür değildir ve tüm bu bakımlardan Bir'dir.[152]

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tek bir zât olması gerektiğini tek bir zât olmasaydı çok olması gerekeceğini ve bu durumda her birinin de zorunlu varlık olması gerekeceğini söylemektedir. Böyle bir durumda, onların her birisi, kendindeki hakikati anlamında diğerinden farklılaşırdı ya da farklı olmazdı. Zorunlu Varlık, eğer kendi zâtı gereği ve doğrudan kendi sahip olduğu anlamda değil de diğeri olmaması açısından ondan farklı ise –ki bu bir çelişkidir- bu anlamın dışında ondan farklı olduğu anlamına gelmektedir. Bu da, her ikisinde bulunan anlam farklı olmayıp bu anlama bitişen bir şeyden dolayı biri diğerinden farklıdır demektir. İbn Sînâ anlam bakımından farklı olup anlama bitişen şeylerin zâtî olmayan arazlar ve ilişenler/*levâhık* olduğuna işaret etmektedir. Bunların bir şeye ilişmesi iki yöndendir. Bu ilişenler, bir şeyin varlığına ya o varlık olması yönünden ilişirler ki böyle olsaydı tümünün onda ortak olması gerekirdi. Ancak bunların farklı oldukları varsayıldığı için bu bir çelişkidir. Ya da bunlar kendi mâhiyeti nedeniyle değil de başka bir sebepten dolayı ilişirler. Eğer bu sebep ârız olmasaydı, bunlar kendisine ilişmeyecek dolayısıyla farklılaşma gerçekleşmeyecekti. İlleti olmayan zâtlar bir olur ya da olmazdı. Bu durumda illeti olmayan şeyin, tek başına zorunlu varlık olmaması gerekirdi. Diğeri de varlığı bakımından değil yalnızca arazları bakımından zorunlu varlık olurdu. Bu durumda her ikisinin varlığının zorunluluğu başkasından olurdu. Başkasıyla zorunlu olan varlık, zâtı bakımından zorunlu değil mümkün varlık olur. Sonuç olarak bunların her biri, hem zâtı bakımından zorunlu varlık

[152] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 54.

hem de zât bakımından mümkün varlık olurlardı ki bunun mümkün olması söz konusu değildir.[153]

İbn Sînâ, anlam bakımından muhalif olup olmama açısından da birliği ele almaktadır. Anlam bakımından kendisine uygun olmakla birlikte aslî anlam bakımından bir anlamın ötekine zıt olması durumunda; o anlam, varlığın zorunluluğu için ya bir şarttır ya da değildir. Eğer şart olursa, varlığı zorunlu olan her şeyin o anlamda ortak olması gerekir. Eğer şart olmazsa, o zaman varlığın zorunluluğu o olmadan sabit olmuş olur. Bu da o anlamın kendisine sonradan eklenmiş, ilişmiş olması demektir. Bu ise daha önce ifade edildiği gibi mümkün değildir. Dolayısıyla anlamda ona muhalif olamaz.[154]

Çok olan şeyler hususunda varlığın zorunluluğun anlamı, fasıllar ve arazlarla zorunluluk olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Fasıllar, cinsin yerini alan şeyin tanımına girmezler ve bunlar cinse, bilfiil varlığı verirler, hakikatini vermezler. Mesela 'düşünen' dediğimizde bu kavram, canlıya canlılık anlamı veriyor değildir. Bu kavram, canlıya zât ve özel bir mevcut olarak bilfiil varlık vermektedir. Zorunlu Varlık'ın fasılları açısından bakıldığında ise bunlar, varlığın zorunluluğuna, bilfiil varlığı verirler ama hakikatini vermezler. Bu durum, iki açıdan imkânsızdır. İlk olarak; varlığın zorunluluğunun hakikati, varlığın pekişmesi anlamındadır. Bu, canlılık hakikati gibi değildir. Varlık, bu hakikatin gereğidir veya ona dâhildir. Varlığın zorunluluğuna varlığı vermek demek, onun zorunlu hakikatinden bir şartı vermek anlamına gelmektedir. Ancak cinsin ve faslın arasında böyle bir şeyin olması imkânsızdır. İkinci olarak; varlığın zorunluluğunun hakikati, ancak onu zorunlu yapan bir nedene ilişirse

[153] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/7, ss. 41-42.

[154] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/7, s. 42.

bilfiil hale gelir. Bu takdirde o şeyin başkası sebebiyle var olması zorunlu olur. Ancak burada söz konusu edilen zâtı gereği zorunlu varlıktı. Bu durumda zâtı gereği zorunlu varlık, başkasıyla zorunlu varlık olmuş olur. O halde varlığın zorunluluğunu gerektiren anlam, fasıl ve arazlara bölünebilen bir cins anlamı değildir. Aynı şekilde bu anlam türsel bir anlam da değildir. Çünkü onun türselliğinin pek çok şeye yüklem yapılması söz konusu değildir. Tek türün fertleri, zâtî anlamda farklı olmasalar da arazlarla farklılaşırlar. Zorunlu Varlık için böyle bir durum imkânsızdır.[155]

Varlığın zorunluğu hem bir şeyin sıfatı olduğunda hem de o şey için mevcut olduğunda iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisi, sıfat yapılan varlığın zorunluluğunda, sıfatın aynısının bu nitelenen için de mevcut olması gerekir. Bu takdirde onlardan birisi, o şeyin sıfatı olmadan var olamaz ve ondan başkası için de var olamaz. O halde bu sıfat, yalnızca onun için zorunludur. İkinci olarak, sıfatın o şey için varlığı mümkündür, zorunlu değildir. Bu durumda da bu şeyin zâtı gereği zorunlu varlık olmaması mümkündür. Ancak o, zâtı gereği zorunlu varlıktı. O halde bu bir çelişkidir. Sonuç olarak varlığın zorunluluğu yalnızca bir şeye ait olmaktadır.[156]

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, tümellik bakımından birdir ama cinsin altında yer alan türler gibi değildir. O, sayı bakımından birdir ancak türün altında yer alan fertler gibi değildir. O'nun adı, kendisini açıklayan bir anlamdır ve O'nun varlığı ortak bir varlık değildir. Tüm bunlar zorunlu varlığa özgü olan niteliklerdir.[157]

İbn Sînâ *Arşiyye* risâlesinde Zorunlu Varlık'ın birden fazla olmayacağını ele almaktadır. Ona göre birden fazla zorunlu varlığın olması hiçbir şekilde mümkün

[155] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/7, ss. 43-44.

[156] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/7, s. 44.

[157] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/7, s. 45.

değildir. Eğer birden fazla zorunlu varlık olsaydı onların bir şekilde birbirinden ayırt edilmesi gerekirdi ki bu da ya zâta/öze ya da araza/ilinek ilişkin bir ayırt etme olurdu. Eğer ayırt edilmeleri arazî ise o zaman bu arazîlik ya her ikisinde ya da yalnızca birinde bulunur. Her ikisinde bulunması durumunda bunlardan bir tanesi sebepli/*malûl* olacaktır. Çünkü arazî olan bir şeyin kendisi gerçekleştikten sonra ona ilişir. Eğer bu arazî özellik varlığın gereği olur ve birinde bulunup diğerinde bulunmazsa, bu takdirde kendisinde arazlık bulunmayan zorunlu varlık olur, diğeri zorunlu varlık olmaz. Ancak aralarındaki ayırt etmeği sağlayan zâtî bir şey ise, ki zâtî olan bir şeyi o şey yapandır, ve birindeki zâtî özellik diğerinden farklı ise bu durumda her ikisi de bileşik olacaktır. Her bileşik olanın da bir sebebi olacağı için bunlardan hiçbiri zorunlu varlık olmayacaktır. Eğer bu zâtî özellik birinde bulunur ve diğeri de her yönden bir olur ve kendisinde hiçbir şekilde bileşiklik bulunmazsa, bu takdirde zâtî özelliği olmayan zorunlu varlık olur diğeri olmaz. O halde zorunlu varlığın zâtî bir arazlığı bulunmadığı sabit olmuştur. İki tane zorunlu varlığın olması da mümkün değildir. Hatta her gerçek/*hak* olanda da bu böyledir. Gerçeği gerçek kılanın özüne ilişkin gerçekliği/hakikati dikkate alındığında, o birdir ve başkası ona ortak olamaz. Böyle bir durumda her gerçeğin varlığına kendisi sayesinde ulaşılanın, her varolanın varlığını kendisinden aldığı varlığın bir olmadığı düşünülemez.[158]

1.3. Cevher ve Araz

İlahî basitlik gereği Tanrı'da var olması söz konusu olmayan ayrımlardan birisi de cevher ve araz ayrımıdır. Fârâbî, cevher kavramını açıklarken öncelikle halk arasındaki kullanımına dikkat çekerek bunu, madde-sûret ve mâhiyet ile ilişkilendirip

[158] İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine/er-Risâletü'l-Arşiyye", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, der. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 308.

sonrasında kavramın felsefedeki kullanımına geçmektedir. Halk arasında mesela herhangi bir insanın cevherinin iyi olduğu ifade edildiğinde bununla o insanın mesela anne babasının iyi olmasını kastederler ki bunlar onun maddeleri ya da fâilleridir. Ya da cevherinin iyi olması ile o insanın iradî fiillerinin iyi olmasını kastederler ki burada ifade etmeye çalıştıkları şey o insanın fıtrat ve doğasının iyi olmasıdır. Fârâbî'ye göre insanın fillerinin yapmasını sağlayan fıtratının insana nispeti ne ise, kılıcın keskinliğinin kılıca nispeti de onun gibidir. Fârâbî, bunu sûret olarak ifade etmektedir; çünkü her şeyin fiili, onun sûretinden çıkmaktadır. Ancak böyle bir durumda sûretin maddeye ihtiyacı vardır. Zira bir şeyin yetkin mâhiyeti, ancak onun sûretiyledir. Sûretten bir fiilin çıkabilmesi için de sûretin, kendisinden bu fiilin çıkmasına uygun olan bir maddede bulunması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında hiç kuşkusuz maddenin de mâhiyete bir katkısı olmaktadır. O halde, bu şeyin mâhiyeti, onun maddesindeki sûreti iledir ve onun maddesi belli bir gayeye yönelik var olan sûreti için oluşturulmuştur. Sonuç olarak, insanların cevher ile ifade ettikleri fıtrat, esasında insanın mâhiyetinden ibaret olup insanı bilfiil insan yapan bu mâhiyetidir. Dolayısıyla insanların cevher lafzıyla kastettikleri de insanın mâhiyetidir.[159] İnsanlar iyi olanı maddeleri açısından düşündüklerinde de herhangi bir şeyin cevherinin, mesela bir elbisenin cevherinin, iyi olduğunu söylerler. Burada kastettikleri şey, o elbisenin kumaşı ve bu kumaşın keten, pamuk veya yünden olmasıdır. Bütün bunlar elbisenin maddesidir. Bir şeyin maddeleri onun mâhiyeti veya mâhiyetinin parçalarıdır. Dolayısıyla bu kullanımda cevher ile bir şeyin mâhiyetini veya mâhiyetinin oluştuğu şeyi kastetmektedirler. Halk arasındaki bu kullanımında cevher, bir şeyin ya mâhiyeti veya mâhiyetinin parçası yahut da onun zâtını kâim kılan şey anlamları ile

[159] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 39.

sınırlanmaktadır. Bir şeyin zâtını kâim kılan, onun sûreti veya maddesi veyahut da ikisi birliktedir. Bu şekilde cevher, mutlak anlamda cevher veya bir şeyin cevheri manasındadır. [160]

Cevherin felsefedeki tanımlarına gelince; kesinlikle bir konuda bulunmayan duyulur nesne cevher olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca cevher; cins, tür ya da fasıl gibi, duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden her yükleme denilmektedir. Bir şeyin türlerinden her bir türün mâhiyetini, onun mâhiyetini oluşturan şeyi veya onu kâim kılan şeyi tarif edene de cevher adı verilmektedir. Bu türün tarifi, aynı zamanda o şeyin ne olduğu hakkında da bilgi vermektedir. Cevher bazen de genel olarak bütün kategorilerin türlerinden herhangi bir şeyin mâhiyeti hakkında bilgi verene, bir şeyin zâtını kâim kılana söylenmektedir. Bir şeyin zâtını kâim kılan, bir kısmı diğer bir kısmına eklenerek onun zâtını meydana getiren şeylerdir. Fârâbî cevherin bu üçüncü anlamını, göreli ve bir şeyle kayıtlı olan cevher olarak nitelemektedir. Bu mutlak cevher değil; bir şeyin cevheri iken; birinci ve ikinci anlamdaki cevherler, mutlak cevherdir. Çünkü o, bir konuda olmayan şeyin makulü ve şeyin bizzât kendisinin makûlüdür.[161] Ancak onun makulü, nefste bulunması bakımından o şey iken; şey ise nefsin dışında olması bakımından o makûldür. Fârâbî cevherleri mutlak olarak isimlendirmektedir; çünkü bu cevherler, hem mâhiyetleri hem de mâhiyetlerini kâim kılan şeyler açısından diğer kategorilere muhtaç değildir. Ancak diğer kategoriler, mâhiyetlerinin meydana gelmesi için bu kategoriye muhtaçtır. Çünkü bunların her birinin mâhiyetinde, bu kategoride olan bir şeyin bulunması gerekmektedir. Bundan dolayı, Fârâbî bu kategorinin varlığını diğerlerinden daha güçlü ve daha yetkin ve daha değerli olarak

[160] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 40.

[161] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 40-41.

nitelendirmektedir.[162] Fârâbî, Aristoteles'in birinci ve ikinci cevherler tanımına yer vererek bunları Aristoteles ile aynı anlamda kullanmaktadır.[163] Fârâbî bazen duyulur ve onun tümelleri arasında bir mukayese yapmaktadır ve bu iki şeyden hangisinin cevher olmaya daha layık olduğuna bakılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada Aristoteles, bir konuda bulunmayan duyuluru 'birinci cevher' olarak isimlendirmektedir. Çünkü bunlar nefsin dışında mevcuttur. Bunların tümellerini de 'ikinci cevherler' olarak isimlendirmektedir. İkinci cevherler bunlardan sonra nefiste meydana gelmektedir ve mutlak olarak cevher olanlar bu ikinci cevherlerdir.[164]

Fârâbî bir konuda bulunmayan duyulur şeyleri tarif eden tümellere, iki yönden cevher demektedir. Bunlara ya mutlak cevher olması yönünden; ya da bir konuda bulunmayan tek tek duyulurların cevheri olması yönünden cevher denilmektedir. Bir konuda bulunmayan şeye, yalnızca bir yönden cevher denilmektedir. Bu da onun, bir şeyin cevheri değil mutlak cevher olmasıdır. Diğer kategorilerin tümelleri de bir yönden cevher olarak isimlendirilmektedir. Bunlar mutlak cevherler değildir; tanımlarında bulunan şeylerin cevherleridir. Bir konuda bulunan duyulura ise ne göreli ne de mutlak olarak cevher denilemez.[165]

Bir konuda bulunmayan duyulur, kendisinin ne olduğunu tarif eden şeye değil, mutlak anlamda cevher olmaya daha layıktır. Bu cevher, kesinlikle herhangi bir konuya yüklem olmaz. O, başka bir şeyin cevheri değildir. Bu cevherin dışındakilerin hepsi ona, ya bir konuya yüklenme ya da bir konuda yüklem olma tarzında yüklenir. Kendisi

---

[162] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 41.

[163] Ayrıntılı bilgi çin bkz. Mevlüt Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi 'Varlık' Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, (2002), ss. 132-159.

[164] Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf*, s. 42.

[165] Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf*, s. 42.

bütün kategorilerin konusudur ancak kendisinin konusu bulunmaz. Herhangi bir şeyin konusu olmaz ve herhangi bir konuya yüklem olmaz. Böyle bir şey, varlığı daha tam ve daha güçlü olduğundan cevher olmaya daha layıktır. Bu, hiç bir şeye yüklem ve hiç bir şeyin konusu olmadığından kategorilerin dışında bir cevherdir. Dolayısıyla felsefede cevher denildiğinde bu yalnızca iki kısımdır. Kesinlikle bir konusu bulunmayan son konu ve mâhiyet sahibi olan herhangi bir şeyin mâhiyetidir. Bu kısımlardan ikincisinin mâhiyeti, madde ve sûrettir.[166]

Fârâbî için bir şeyin özü demek olan cevher, aynı zamanda o şeyin mâhiyetidir. Literal olarak mâhiyet, bir şeyin ne olduğudur. Cevher, mutlak varlığa sahip olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ona, bir şey eklenmiş veya şart koşulmuş değildir. Mantıksal açıdan, bir şey hakkındaki bilgi o şeyin cevherine eşit olmalı ve ona işaret etmelidir. Bundan dolayı tanım, şeyin bilgisine işaret etmektedir. Ancak bu nokta hem Kindî hem de İbn Sînâ'nın tanımlarında ihmal edilmiştir.[167]

Araza gelince Fârâbî, genel olarak bir şeyin nitelendiği her sıfata araz adını vermektedir. Bu sıfat, konuya yüklenen bir yüklem değildir; ya da yüklem, konu olan şeyin mâhiyetine dâhil değildir. Dolayısıyla cevherden farklı olarak araz, o şeyin, mâhiyeti ve zâtı dışındaki şeyi bildirmektedir. Arazlar zâtî ve zâtî olmayan araz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zâtî araz; konusu, mâhiyeti veya mâhiyetinden bir parça olan arazdır. Ya da "bir şeyin mâhiyetinin kendisinde bir arazın bulunmasını gerektirdiği tarzda, konusunun mâhiyetinin kendisinde bulunmasını gerektirdiği araz"dır. Çünkü o şey, bu arazın tanımında yer almaktadır.[168] Zâtî olmayan araz ise

[166] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 44-45.

[167] Kiki-Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy The Limits of Words*, Routledge Curzon, Londra ve New York, 2004, s. 66.

[168] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 36.

"konusu mâhiyetine girmeyen ve konusunun mâhiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmediği araz"dır. Fârâbî bu tanımı arazın felsefedeki tanımı olarak nitelendirmektedir.

Fârâbî'ye göre bir şeyde hem bulunması hem de bulunmaması mümkün olan şey, arazın anlamı değildir. Çünkü arazın bir şeye delaleti, kimi zaman bulunup kimi zaman bulunmaması bakımından değildir. Aksine o, bir şeyin varlığına araz olarak eklenen bir şeydir. Araz, sürekli de olabilir veya olmayabilir. Araz olarak adlandırılmasının nedeni, varlığının sürekliliği ve hızlı bir şekilde ortadan kalkması değildir. O, konusu mâhiyetine dâhil olmadığı için araz anlamındadır.[169]

Fârâbî, araz ile ilgili kullanılan lafızların da tanımını yapmakta aralarındaki kullanım farklılıklarını ortaya koymaktadır. Buna göre bi'l-araz olan ile bi'l-araz mevcut olan, mutlak olarak araz olan farklıdır. Bir şeyde, onun için, onun nezdinde, onun beraberinde, onunla veya o nedir yönünden onunla ilgili bi'l-araz olan derken kastedilen bunlardan hiçbirisinin mâhiyetinde şeye 'o nispetle nispet edilme'nin bulunmadığı anlamındadır. Aksine eğer bunlardan birisinin mâhiyetinde, o şey için var olmak veya şeye o nispetle nispet edilmek olsaydı bu durumda o bi'l-araz değil bizzât olurdu. Arazın mukabili, 'mutlak olarak şey'dir. Bu, bir şeye, onun ne olduğu sorusuyla yüklenmektedir. Ona ve başka bir şeye, onların zâtının dışında kalanı ifade edecek şekilde kesinlikle yüklenmemektedir. Bi'l-araz olanın mukabili ise bizzât olandır.[170]

Ârız kavramı da arazdan ve bi'l-araz olandan farklıdır. Ârız az bir müddet bulunup sonra hızlıca ortadan kalkan niteliklere denilmektedir. Mesela öfke gibi. Bu

[169] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 36.

[170] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 36.

niteliklerden cisimde bulunanlar, cismanî ârızlar, nefiste bulunanlar da nefsânî/zihinsel ârızlar olarak isimlendirilmektedir. Ancak filozoflar bunu nitelik dışındaki kategorilerde neredeyse kullanmazlar.[171] Ârız olan şeye, bazen araz olmak ilişmektedir. Çünkü bunlar, niteliktir ve nitelik de bir konuda bulunmayan şeyin ne olduğu hakkında bilgi vermez. Aksine nitelik, onun zâtının dışında kalmaktadır. Fakat ondaki ârız, araz anlamından farklıdır. Ârız olarak isimlendirilen şeylerin çoğuna, bir şeyde bi'l-araz mevut olmak ilişebilir. Bu durumda onun bi'l-araz olması hem araz hem de ârız olmasından farklı olur. Bir şeyde bi'l-araz olanların hepsi, kısa bir süre o şeyde bulunur; bizzât olanların hepsi, o şeyde sürekli ya da çoğu vakit bulunmaktadır. Fârâbî, burada Aristoteles'e atıfla bi'l-araz olanı, "sürekli ya da çoğunlukla var olmayan" şeklinde tarif etmektedir. Ayrıca Fârâbî yüklemler içinde bir konuda bulunmayan ve bu duyulurun ne olduğu hakkında bilgi veren ya da tanıtan mutlak cevherin, araz anlamının mukabili olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı bir konuda bulunmayan duyulura yüklenenlerin bir kısmı araz bir kısmı da cevherdir. Dolayısıyla hiç birisi, bir konuda bulunmayan duyulurun ne olduğunu bildirmeyen dokuz kategoriye araz denilmektedir.[172]

Fârâbî *Elfaz*'da arazları ayrılması ve ayrılmaması yönünden iki kısma ayırmaktadır. Türe veya cinse, bu türden veya cinsten daha genel bir tümel ortak olursa ve bu tümel zâtı değil hali bakımından 'o hangi şeydir' sorusunun cevabında alınmaya uygun olursa, bu tümel bu cins ya da türün arazı olarak isimlendirilir. Bu araz, tür ya da cinse mutlak yüklemle yüklendiğinde ayrılmayan ilinek/*araz-ı lazım* olarak

[171] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 37.

[172] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 37.

isimlendirilir. Bu araz, tür ya da cinse mutlak olmayan yüklemle yüklendiğinde ayrılabilir ilinek olarak isimlendirilir.[173]

Cevher ve araz konusunda İbn Sînâ mevcudu iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki, bir konuda/*mevzû* bulunan mevcut olan arazdır. Bu, varlığı/*kıvâm* ve türü kendisinde meydana gelen, başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayan ancak ondan da ayrılmayan bir tarzda mevcut olandır. İkincisi, herhangi bir şeyde bu tarzda bulunmayan ve kesinlikle bir konuda bulunmayan mevcuttur. Bu da cevher isimlendirilmektedir. Araz bir cevherdedir; cevher ise, hem arazı mevcut kılandır hem de araz ile var olandır. Bundan dolayı cevher, varlıkta arazdan önce gelmektedir.[174] İbn Sînâ bir arazın, arazda bulunabileceğini ancak böyle olsa bile her ikisinin bir konuda bulunması gerektiğini söylemektedir. Konu, kendi başına var olan ve her iki arazı da bilfiil var edendir. İbn Sînâ ayrıca konu ve mahal arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Kendisi ve türüyle kâim olan konu, sonrasında bir parçası olmaksızın bir şeyin kendisinde olmasının sebebi haline gelmektedir. Mahalde ise herhangi bir şey mahale yerleşmekte ve mahal, o yerleşen şey ile herhangi bir hale girmektedir. Mahalde bulunan şeylerin bir kısmı, bir konuda olmaz.[175]

İbn Sînâ cevheri cisim olup olmaması açısından ele almaktadır. O bu konu ile ilgili şöyle bir akıl yürütmektedir. Ona göre bir cevher cisimdir ya da cisim değildir. Eğer cisim değilse iki durum söz konusudur. Cevher ya cismin parçasıdır veya tümüyle cisimden ayrıktır. Cisimden ayrık olup cismin bir parçası olmayan için iki de durum vardır. Bunun, ya hareket ettirmek gibi cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır. Bu takdirde

---

[173] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006. s. 49.

[174] İbn Sînâ, *Metafizik I*, II/1, ss. 53-54.

[175] İbn Sînâ, *Metafizik I*, II/1, ss. 54-55.

nefis adını alır. Ya da her açıdan maddeden uzak olur ve akıl adını alır. Eğer cevher, cismin bir parçası ise onun ya maddesi ya da sûreti olur.[176] Cisim, kendisine kuvvesini ve fiilini veren şeyden bir araya gelmiş bileşik bir cevherdir. Onun bilkuvve sahip olduğu şey ise maddesidir yani heyûladır; bilfiil sahip olduğu şey de sûretidir.[177]

Tanrı için cevher ve araz şeklinde bir ayrım olması mümkün değildir. Tanrı herhangi bir araz için mahal olamaz ve herhangi bir araz O'na ilişemez. Bu hususta Fârâbî ve İbn Sînâ hemfikirdirler ancak Tanrı'ya cevher denilip denilemeyeceği konusunda birbirlerinden farklı görüşlere sahiptir. Fârâbî eserlerinde sıklıkla Tanrı için ona has olarak cevher ifadesini kullanmaktadır ancak O'nun cevheri kendilerine dayandığı birtakım şeylere bölünür değildir.[178] Sudûr teorisi açıklanırken Tanrı, bütün varlığın kendisinden taştığı cevher olarak nitelenmektedir. Semavî cisimlerin cevherleri ise Tanrı'dan farklı olarak bölünürdür ve bu açıdan madde ve sûretten oluşan cevherlere benzerler. Ancak bunlar cevherleri bakımından kendileri dışında başka bir şeyin meydana gelmesi hususunda yeterli değildir. Bunlar cevherlerinin ve kendileriyle cevherleştikleri şeylerin dışında olan başka bir varlığa sahip olmadan, kendileri dışındakilere bir fiilin taşabileceği derecede yetkinlik ve üstünlüğe sahip değildirler.[179] Böyle bir yetkinlik ve üstünlüğe sahip tek varlık İlk'tir. İbn Sînâ ise, Fârâbî'den farklı olarak, cevher ve araz ayrımının kendisinde varlık ve mâhiyet ayrımı olan varlıklar için geçerli olduğunu ve Zorunlu Varlık için cevher denilemeyeceğini savunmaktadır. Eğer Zorunlu Varlık'ın cevher olduğu kabul edilirse O'nun bir cins olduğu veya cinsinin olduğu kabul edilmiş olur. Halbuki 'Zorunlu Varlık'ın, kendisi dışındaki hiç bir varlık

[176] İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 56.

[177] İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 63.

[178] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 44-45.

[179] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 62-63.

ile külli kavramlar ve onların fertleri arasındaki ilişkiyi paylaşması söz konusu değildir. O'nun ne cinsi ne türü dolayısıyla ne de faslı vardır. O'nun varlığından ayrı bir mâhiyeti de olmadığı için birinci veya ikinci cevherler anlamında kendisine cevher denilemez. O'nun herhangi bir şekilde cevher kategorisine girmesinden bahsedilemez. Cevher ve dokuz arazdan oluşan on kategori içerisinde Zorunlu Varlık değil O'nun dışındaki kendilerinde varlık ve mâhiyetin ayrı olduğu mümkün varlıklar ifade edilir.[180] İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın cevher adını alıp almamasına, cevher adını alan şeyin bir mâhiyeti olduğuna işaretle cevap vermektedir. Buna göre cinslere ayrılan cevher, cisim ve nefis gibi yerleşik bir mâhiyete sahip olan ve varlığı bir konuda bulunmayan şeydir. Cevher, bir konuda bulunmayan mevcut olduğundan bir konuda bulunmayan mevcut olmak ona yüklenmektedir. Böylece onun insan, taş veya ağaç gibi kendinde bir mâhiyeti bulunmaktadır.[181] İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, varlığından ayrı bir mâhiyete sahip olmadığından bu anlamda cevher adı kendisine verilmez.

1.4. Cins ve Tür

İlahi basitlik teorisi gereği, beş tümel arasında yer alan cins, tür ve fasıl gibi ayrımlar Tanrı için söz konusu olamazlar. Tanrı'nın varlığı, kendisi dışındaki varlıklar ile ortak ya da benzer kılacak ve onlardan ayıracak özelliklere sahip olmadığı için kendisinde cins, tür, fasıl gibi ayrımlar yoktur. Tanrı'da bu ayrımlar olmadığı için O'nun tanımı da yapılamaz.

Fârâbî'ye göre müfret lafızların delalet ettiği bir grup tümel, bazı bireylere yüklem olmada ortak olduğunda ve bunların tamamı, bunlar hakkında "o nedir" sorusunun cevabı olmaya uygun olduğunda; bu tümellerin en özeli tür/*nev'*, en geneli

[180] İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 111.

[181] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/4, s. 92-93.

de cins olarak adlandırılmaktadır. Mesela Amr ve Zeyd hakkında "o nedir" diye sorusuna cevaben insan, hayvan, beslenen ve cisim şeklinde her ikisinin de ortak olduğu cevaplar verilebilir. Bu tümellerin en özel olanı insandır; diğerleri daha geneldir. Dolayısıyla insan bu bireylerin türü, diğerleri yani hayvan, beslenen ve cisim ise cins olmaktadır.[182] Cins ve türün yüklem olması hususunda ise, bunlardan daha genel olanı, daha özel olana mutlak yüklemle yüklemlenir, daha özel olanı da daha genel olana mutlak olmayan bir yüklemle yüklemlenir. Tür, cinsten daha özel; cins ise türden daha geneldir. Dolayısıyla cinsler türe mutlak yüklemle yüklemlenir, tür de cinslere mutlak olmayan yüklemle yüklemlenir. Cinsler de kendi aralarında, daha genel olanları daha özel olanlara mutlak yüklemle yüklemlenecek şekilde sıralanır. Tür, ferde yüklenir ve 'o nedir' sorusunun cevabını verir; ancak bu sorunun cevabında, kesinlikle bir tümele, mutlak yüklemle yüklenmez.[183]

Cinsler, yakın, uzak ve orta cinsler olarak üç gruba ayrılmaktadır. Türe yüklem olan cinslerden en özel olanı, bu cinslerden hiç birisinin ondan daha özel türe yüklenmediği cinstir. En genel olanı, bu türe ondan daha genel bir cinsin yüklenmediği cinstir. Bunların bir kısmı da en özel cinsten daha genel ve en genelden daha özeldir. En özel cins, türün yakın cinsi olarak isimlendirilir. Kendisinden daha geneli olmayan en genel cins, uzak cins yahut en yüksek cins olarak adlandırılır. Yakın cinsten daha genel ve en yüksek cinsten daha özel olan da orta cins olarak adlandırılır.[184]

İbn Sînâ, cinsi 'o nedir' sorusunun cevabında tür olarak farklı olan birçok şey hakkında söylenendir" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdaki tür olarak farklı olandan kastedilen, henüz tanımlanmasa bile, cins ile ilişkilendirilen türün, onların zâtî

[182] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 39.

[183] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 40.

[184] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 40.

gerçekler ve sûretleri bakımından farklı olmasıdır. 'O nedir' sorusuna verilen cevap, fert olma durumunun ayırt edici bir koşulu değil, ortak bir durumu ifade etmektedir. Mesela insan ve atın her ikisi için kullanılan canlılık gibi. Duyu sahibi olma insan ve at için, onlar için bazı özsel anlamlara işaret etse de, tam olarak ortak mâhiyete delalet etmez. İrade ile hareket etme, büyüme, beslenme ve bunun gibi anlamları tazammun yoluyla değil de iltizam yoluyla dışarıda bırakır. İltizam ve tazammun arasında fark bulunmaktadır. Mesela çatının duvarı gerektirmesi ama onu içermemesi iltizam ve evin duvarı gerektirmesi ve onu içermesi tazammuna örnektir. İbn Sînâ cinsin tanımı yapılırken faslın kendisiyle ilişkilendirilmediği bir cins tanımı yapılmasına ve yine cinsin, türün etrafında dönen bir şekilde tanımlanmaması gerektiğine işaret etmeketdir.[185]

İbn Sînâ'ya göre, cinsin mantıktaki kullanımında, mesela "beyaz" dediğimizde bunun zihinde bir makulü/aklediliri bulunmaktadır. Zihnimizdeki bu makulü ile onun bir elbise veyahut da odun olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Onunla birlikte eğer elbise ya da odun olduğu düşünüldüğünde, beyazın ona eklemiş olduğu bir şey düşünülmüş olur. Aynı şekilde 'bir'in kendine bir makulü vardır ve insan veya ağaç olması bu makulünün dahilinde değildir. Yine bu, onun bir olmasının ona eklediği bir şeydir.[186]

Tür ise "o nedir sorusunun cevabında birçok şeye söylenen zâtî tümel"dir. Ayrıca, hem ona hem de onun dışında olan başka bir şeye de 'o nedir' sorusunun cevabında ortak olarak söylenmektedir. Mesela cismin türü olarak söylenen canlı gibi.

---

[185] İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 15-16; Avicenna, *Avicenna's Deliverance: Logic*, çev. Asad Q. Ahmed, Oxford University Press, Karachi, 2011, ss. 10-11.

[186] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 59.

Canlı, ‘o nedir’ sorusunun cevabı olarak hem insan hem de at için ortak olarak söylenmektedir.[187] Bir şeyin mâhiyet ve sûretindeki hakikatine tür denilmekte ve türde, o şeyin başka bir şeye nispeti dikkate alınmamaktadır. Bu durum özellikle bu şeyin, zihinde ona bilfiil ya da bilkuvve ortak olan bir çok şeyin yüklenmesi mümkün olduğunda veya ortaklığın düşünülme ihtimali söz konusu olduğunda böyledir. Cinsin hakikatinin tespitinde ise bunların herhangi birisi dikkate alınmaz.[188]

Fârâbî arazları ayrılabilir olup olmaması bakımından iki kısımda incelemektedir. Tür veya cinse, bu tür veya cinsten daha genel başka bir tümel ortak olduğunda, eğer bu tümel zatı bakımından değil de hâli bakımından "o hangi şeydir" sorusunun cevabında alınmaya uygunsa, bu tümele o cinsin veya türün ‘arazı/ilinek adı verilmektedir. Bunlar da yani cinsin ve türün arazı iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi ayrılmayan/*gayr-ı mufârık* araz (*araz-ı lazım*)dır. Bu, cinse veya türe mutlak yüklemle yüklenen ve dolayısıyla ondan ayrılmayan arazdır. Mesela zifte siyah denmesi gibi çünkü her zift siyahtır. Diğeri ayrılabilir/*mufârık* arazdır. Bu da cinse veya türe mutlak olmayan yüklemle yüklendiğinden ayrılabilir olan arazdır. Mesela insana siyah ve beyazın yüklenmesi gibi. Aynı şekilde insana oturmak, ayakta durmak ve yürümek de yüklenebilir.[189]

Fertlere ‘o nedir’ sorusunun cevabı olarak tümeller yüklenir. Bu fertlere yüklem olmada başka tümeller de ortak olur ve bunların her birisi, ilk tümellerin her biri hakkında ‘o zatı bakımından nasıldır’ sorusunun cevabı olduğunda ve sözü geçen bu başka tümeller, ilk tümellere mutlak olarak yüklendiklerinde bunlar, ilk tümellerin zâtî/özsel ayrımları olurlar. Ferde yüklem olan tümel, tür olduğunda ve ona başka bir

[187] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 16.

[188] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 42.

[189] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 49.

tümel ortak olup, belirtilen nitelikte olduğunda, bu tümel, türün zâtî ayrımı olur. Ferde yüklem olan tümel, cins olduğunda ve ona bu nitelikte başka bir tümel ortak olduğunda bu da cinsin zâtî ayrımıdır.[190] Fârâbî bu ayrımların yanısıra tümellerin mutlak yüklem ile yüklenip yüklenmemesi durumuna göre ayrımları; mukavvim/oluşturucu ayrım ve bölen ayrım ile karşılıklı/mütekabil olan ve olmayan ayrımlar şeklinde sınıflara ayırmaktadır.[191]

Dolayısıyla Fârâbî, bu bağlamda ayrım/*fasıl* hakında "bir tümele, o hangi şeydir yoluyla yüklenen"; "bir ve aynı cinsin altında olanların arasını temyiz eden şey" ve yine "cins bakımından farklı olmayan şeylerin kendisiyle farklılaştığı şey" şeklinde tanımlar yapmaktadır. "O hangi şeydir" sorunusun cevabında verilen şeylerin bir kısmı, o şeyin zâtı bakımından diğerleriyle ayrıştığı şeyin bilgisini verir. Diğer kısmı da yalnızca halleri bakımından diğerlerinden ayrıştığı bilgisini verir. Dolayısıyla zâtî ayrımlar, bir şeyin başkasından zâtî bakımdan ayrışmasını bildirir yoksa halleri bakımından ayrışmasını bildirmez.[192]

İbn Sînâ ayrımı, ‘o şey hangisidir’ sorusunun cevabında, cinsin altındaki türe söylenen “zâtî tümel” olarak tanımlamaktadır. Örneğin insan için natık denilmesi gibi.[193] Ayrım, hiç bir zaman ‘o nedir’ sorusu için söylenmez. Arazî olan tümellerden hiç birisi de bu soru için söylenmez. Bu sıfata yalnızca bütün cinsler sahiptir.[194] O hangi şeydir, sorusunun cevabında söylenen ayrım, o şeyi, tek bir anlamda ortak olarak bulunan şeylerden ayıran anlama delalet etmektedir. Mesela karı, zifttten ayıran beyaz

[190] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 44.

[191] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, ss. 45-47.

[192] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, ss. 44-47.

[193] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 16.

[194] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 43.

gibi ki beyaz burada araz, kar ve zift iki cansız isimdir. İki canlı olan insan ve atı ele aldığımızda ise insanı, attan ayıran natıklık gibidir. Natıklık burada insan için zâtî olandır. O hangisidir? sorusunun cevabı, mâhiyetten sonra zâtî bir ayrım ile ayırt edici olandır. Bu, beyazlığın kar için olması değil de, canlılıktan sonra insanın natık olması gibidir.[195] İbn Sînâ ayrımı da kendi içerisinde genel, özel ve özelin özeli kısımlarına ayırmaktadır. Genel ayrım, mesela oturmak ve kalkmak gibi bir şeyden mufârık arazlardır. Özel ayrım, insanın deri renginin açık olması bakımından attan ayrılması gibidir. Özelin özeli olan ayrım ise, bir cinsin tabiatına iliştiğinde onu tür olarak var kılmaktadır. Bu, cinsin doğasının zâtî özelliği olduğu için onun doğasını diğerlerinden ayırmakta, belirginleştirmekte ve onu yerleşik bir duruma getirmektedir. Mesela insan için düşünme/*nutuk* gibi.[196]

Cins, türe onun mâhiyetinin bir parçası olarak yüklenmektedir. Fasıl, türe onun mâhiyetinin bir parçası olarak değil de onun gereği/*lâzım* olarak yüklenmektedir. Mesela 'canlı' dediğimizde bu, insana, onun mâhiyetinin bir parçası olarak yüklenmektedir. Ancak 'düşünen' dediğimizde bu insana onun bir gereği olarak yüklenmektedir. Çünkü bununla kastedilen; düşünce sahibi, düşünen nefs sahibi şeydir. O halde fasıl, kendisine yüklenen cins ile mâhiyet bakımından ortak değildir ve fasıl, cinsten bizâtihi ayrılmaktadır. Faslın türle ortak olması, türün bir parçası olmak suretiyledir. Faslın türden ayrılması da, türün mâhiyetinde bulunan ama faslın mâhiyetinde bulunmayan cinsin doğasından kaynaklanmaktadır.[197]

İbn Sînâ 'bir şeyle birlikte bilinen şey' ile 'şeyin kendisiyle bilindiği şey' arasında fark olduğuna işaret etmektedir. Bunlardan ikincisi yani bir şeyin kendisiyle

[195] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 15.

[196] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 65-67.

[197] İbn Sînâ, *Metafizik I,* V/6, ss. 205-206.

bilindiği şey, kendiliğinden bilinendir ve bu şeyin tarifinin bir parçasıdır. Buna bir parça eklediğimizde bu, o şeyin bilgisine götürmektedir. Bundan dolayı da o, şeyden önce bilinmektedir. Bir şeyle birlikte bilinen şey ise, onu tarif edenlerin tamamı bilindiğinde, şey bilinir ve şeyle birlikte o da bilinir. Onu bilmek, şeyi bilmenin önüne geçmediği için şeyin onunla bilinmesi söz konusu değildir. Bundan dolayı o, şeyin tarifini oluşturan bütünün bir parçası değildir. Çünkü o şeyin tarif edilebilmesi için bu bütünün parçalarının bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu parçalardan her birisi, o şeye ait olan anlamın sadece bir parçasına delalet etmektedir. Bütün parçaların tamamı zikredilmedikçe parça meçhul kalmaya devam eder. Ancak parçalar tamamlandığında şey ve şeyle birlikte bilinen de bilinmiş olmaktadır.[198]

Cins, tür ve fert, canlıya eklenen ve onu özelleştiren itibarlardır. Bunlar, canlı adı altında aynı tertip derecesine sahip olan tikel konulardan değildir. Mesela insan, gülen insan gibi arazlardan bir arazla var olabilir ve bu, tek başına insanın söylendiği bütün fertlere söylenmektedir. Aynı durum ferd olan insan için de böyledir. Çünkü birlik, eşyanın lazımı olan gereklerdendir, şeylerin mâhiyetlerini var kılmamaktadır. Dolayısıyla birlik, bu şekilde insana iliştiğinde, insan ve birlikten, fert olan insan meydana gelmektedir. Bu fert olan insanda, bütün fertler ortaktır. Fakat onun tür olmasının sebebi bundan farklıdır. Çünkü o, bir doğa ve o doğanın gereği olup da onu var kılmayan bir ilişenin toplamıdır. Böyle şeyler de tür olmazlar. Bu bakımdan insan, gülen, ağlayan, hareket eden ya da sakin olan insan olmakla başka bir tür olmaz. Aksine insanın tür olması cevheriyledir. Ona türün eklentileri olan şeyler ilişmektedir. Bunlar da yeni bir türlüğü zorunlu kılan şeyler de değildir.[199]

[198] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 45.

[199] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 64.

Zâtî olana ‘o nedir’ sorusu ile söylenen ve söylenmeyen şeyler vardır. İbn Sînâ’ya göre bu sorunun cevabında söylenen zâtî, bir problemdir. Herhangi bir şeyin hepsi zâtî olan çok sayıda niteliği olabilir. Ancak o şey, bizâtihi ne ise o’dur. O, diğerlerinden birisi değil aksine onların hepsidir. Mesela insan, canlı veya ölü veya başka bir şey olarak insan değildir. O, canlılığı ile birlikte nâtık olan insandır. Tekil bir lafız vazedildiğinde, bu o şeye ait kurucu olan zâtî anlamların hepsini içine almaktadır; ve o nedir? sorusuna cevaben söylenilendir. Mesela Zeyd ve Amr için o nedir? sorusunu sorduğumuzda insan dememiz gibi. Bu, cevherlik, cisimleşme, beslenme, büyüme, duyu, hareket, nutk ve bunun dışındaki kuvveler gibi kendisi için olan her bir tekil ve zâtî anlamı kaplamına almaktadır. Canlılık insan içindir ancak insan, at ve bunun dışındakilerde ortak olma yoluyla bulunmaktadır. O, ortaklıkla zâtî olan niteliklerin hepsini kapsamaktadır. Ancak ondan, onların tek tek her birine özgü olanlar istisnadır. ‘O nedir’ sorusunun cevabında söylenen bu şekildedir. Bu sorunun cevabına dâhil olanlarsa tüm zâtîlerdir.[200]

İbn Sînâ’ya göre tanımın ilk amacı, bir şeyin mâhiyetine lafızla delalet etmektir. Eğer bu şeyin anlamı müfred ve farklı anlamlardan oluşmamış ise, onun zâtına delalet ancak o zâtı içeren ve yalnızca o zâtın ismi olan bir isimledir. Tanımlanan şeyin zâtının anlamı, farklı anlamlardan oluşmuş ise onun bir tanımı vardır. Bu tanım, onun mâhiyetini ortaya koyabilmek için, o mâhiyeti oluşturan anlamlardan oluşmaktadır. Bir şeyin zâtîlerinin en özel olanı da, o şeyin cinsi ya da faslıdır. Dolayısıyla bir şeyin tanımı, cins ve fasıldan oluşmaktadır. Yakın cins ve onu izleyen fasıllar bir şeyin tanımını meydana getirmektedir. Mesela insanın “düşünen canlı” olarak tanımlamamız gibi. Canlının tanımı ise "nefis sahibi ve duyumsayan cisim"dir. O halde tanım,

[200] İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 14-15.

tanımlanan şeyin zâtî anlamlarının tamamını içermektedir ve bu şeye mutâbakat ya da tazammun olmak üzere iki yolla delalet etmektedir. Eğer mutâbakat ile delalet olursa bütünden ortaya çıkan tek bir anlama delalet etmekte; tazammun ile delalet olursa parçalara delalet etmektedir.[201] Mutabakat delaleti dediğimizde mesela canlının, duyumsayan, nefis sahibi cisimin bütününe delaleti gibidir. Tazammunun delaleti ise canlının, yalnızca 'cisim'e delaleti gibidir.[202]

Zorunlu Varlık'ın bir tanımının olmamasına gelince hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Tanrı'nın bir tanımının olmayacağı konusunda hemfikirdir. Çünkü tanımlarda da görüldüğü üzere bir şeyin tanımının yapılabilmesi için onun cins, tür gibi ayrımlarının olması, fasıl gibi kendisini diğerlerinden ayıracak bölünmelerinin olması gerekmektedir. Bu basitlik ilkesi gereği her iki filozof için de böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü tanım biri diğerinden ayrı olan cins ve fasıldan oluşmakta ve bunların toplamı tanımın bir parçası olmaktadır. Tanım ise tanımlananın mâhiyetinden ibarettir.[203] Tanrı'nın da varlığından ayrı bir mâhiyeti söz konusu değildir.

Fârâbî, İlk'in bölünmez olmasına işaretle O'nun tanımının olmadığına işaret etmektedir. İlk, söz bakımından kendisi ile cevherleştiği şeylere bölünebilir değildir. Yani, O'nun ne olduğunu tanımlayan sözlerin her birisinin, O'nun cevherini oluşturan bir parçaya delalet etmesi mümkün değildir. Aksi halde, tanımın parçalarının delalet ettiği anlamların, O'nun varlığının sebepleri olması gerekirdi. Madde ve sûretin kendilerinden meydana geldiği şeyin sebepleri olması gibi, cevherini oluşturan parçaların İlk'in varlığının sebepleri olurdu. Halbuki O'nun varlığının sebeplerinin olması imkansızdır. Çünkü O, varlığının asla bir sebebi olmayan bir İlk'tir. O, tanım

[201] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 41-42.

[202] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 36.

[203] İbn Sînâ, *Metafizik I,* V/7, s. 209.

bakımından bölünür olmadığı gibi, nicelik ve diğer bölünme türleri bakımından da bölünür değildir. Dolayısıyla O, ne bir büyüklüğe sahiptir ne de cisimdir. Bir, bölünmeyen anlamına geldiği için O, bölünmediği her yönden Bir'dir. Belli bir yönden bölünmeyen, bölünmediği bu yön bakımından bir'dir. İlk, fiili, niteliği ve cevheri yönünden bölünmez olduğu için bölünmediği tüm bu yönler bakımından 'Bir'dir.[204]

İbn Sînâ'ya göre mâhiyeti olmayanın cinsi olmayacağı için, İlk'in bir mâhiyeti olmadığından O'nun cinsi de yoktur. Çünkü cins, bir şeye 'o nedir' sorusunun cevabı olarak verilendir ve o, bir yönden o şeyin parçasıdır. Halbuki Zorunlu Varlık'ta herhangi bir bileşikliğin bulunması mümkün değildir. Eğer cinsi olsaydı bu cinsin kaçınılmaz olarak zorunlu varlık olması gerekirdi. Böyle bir durum da bir ayrımın bulunmasını gerektirmezdi. Ya da zorunlu varlık olmayıp zorunlu varlığı var kılıyor olsaydı bu durumda da zorunlu varlığın zorunlu varlık olmayan ile varolması gerekirdi. Bu ise çelişkidir. O halde sonuç olarak İlk'in cinsi yoktur; bundan dolayı cinsin faslı da yoktur. Cinsi ve faslı olmadığı için İlk'in tanımı da yoktur. O'nun illeti olmadığından O'nun için burhan da yoktur. Bu nedenle O'nun niçini de yoktur.[205]

1.5. İllet ve Malül

İllet malûl ilişkisi, İlahî basitlik açısından hem Zorunlu Varlık'ın varlığının illetinin olmaması, O'nun herhangi bir illete muhtaç olmasının imkânsız olması bakımından hem de Tanrı alem ilişkisinin, illet malûl illişkisi olarak ele alınması bakımından önem taşımaktadır.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ nedensellik meselesini ele alırken öncelikle Aristoteles'in dört nedenininden başlamaktadır. Bu dört neden madde, sûret, fâil ve

[204] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 52-55.

[205] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/4, s. 92.

gaye nedenlerdir. Sebep terimininde Kindî, Tanrı'ya ya da İlk Sebep'e dönen nedenselliği ortaya koymaya çalışmaktadır. Fârâbî ise Aristocu sebepleri yeniden işlerken İbn Sînâ'ya gelince o da zorunlu olmayan nedenselliği ortaya koymaya çalışmaktadır. İbn Sînâ'nın âleminde Zorunlu Varlık sebep'tir, fakat âlemle ilişkisinde zâtî olmayan ilişkidedir.[206]

İbn Sînâ illeti, maddeye ve bir şeyin mâhiyetinin kabulü için kendisine ihtiyaç duyduğu şey olarak tanımlamaktadır. Mesela tahta gibi. Oluşmuş olan her şeyin sûreti illet olarak isimlendirilir. Ancak bir şeyin oluşması için madde ve sûretin birleşmesi gerekmektedir. Fâil ve hareketin ilkesi için illet denilmektedir. Mesela çocuk için ebeveyn, sandalye için marangoz gibi. Son olarak da gaye ve bir şeyin kendisi nedeniyle o şey olduğu şeye illet denilmektedir. Mesela evin barınma için olması gibi.[207] Bu illetler ayrıca uzak-yakın, bilkuvve-bilfiil, özel-genel, bizâtihi-arazî kısımlarına ayrılmaktadır.[208]

Fâil illet, illeti olduğu şeye kendi zâtından farklı bir varlık veren şeydir. Yani bu illetin zâtı, varlığını ondan alan şeye mahal olmamakta; varlık verdiği bu şey, onun zatından aldığı şeyle tasavvur edilmektedir. Fâil illetin varlık verdiği şeyin var olma kuvvesi, o şeyin zâtında bilaraz bulunmaktadır. Bununla birlikte bu şeyin varlığını fâil illetten alması, onun sebebiyle var olması bu illetin fâil olması bakımındandır. Eğer mutlak olması gerekiyorsa bu, başka bir bakımdandır.[209] Ayrıca İbn Sînâ, fâil illet anlayışları bakımından doğa bilimci filozoflar ile metafizikçi filozofların arasındaki farklılığı ortaya koymaktadır. Buna göre, doğa filozofları fâil ile yalnızca hareket

[206] Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy,* s. 74

[207] İbn Sînâ, *Necât*, s. 80.

[208] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 1.

[209] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, ss. 1-2.

ettirmenin ilkesini kastetmektedir. Ancak metafizikçi filozoflar fâil ile, varlığın ilkesini ve varlığı vereni kastetmektedir. Tıpkı âlem için Tanrı'nın fâil illet olması gibi. Doğal-fâil illet, yalnızca hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında, varlık veren bir illet değildir. Bundan dolayı doğa ilimlerinde varlık veren, yalnızca hareketin ilkesi olmaktadır.[210] Gaye illet de fâil illeti gibi illeti olduğu şeyin kendisinden ayrı olduğu ve söz konusu şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illettir.[211]

İbn Sînâ'nın taksimini yaptığı bu dört illetten maddî ve sûrî illet, sebebi oldukları şeyin varlığına dahildir ve onun bir parçasıdır. Bu parça, o şeye ait olmasından dolayı bilfiil değil bilkuvve ise heyûlâ; bu parçanın varlığı onun bilfiil oluşu ise sûret olarak isimlendirilir. Bu sebeplerden diğer ikisi, yani fâil ve gaye sebepler ise illeti oldukları şeyin varlığının bir parçası değildir. İllet, eğer kendisi için olunan ise gayedir. Eğer kendisi için olunan değil ise o şeyin varlığı, sebepte bilaraz olmak üzere sebepten olur. Bu da fâil illet olarak adlandırılır. Veyahut bir şeyin varlığı sebepte olmak üzere sebepten olur. Bu durumda illet, o şeyin unsuru ya da konusudur.[212] Madde ve sûret açısından bakıldığında, daha önce de ele alındığı gibi, madde ve sûretin bir araya gelmesinde sûret, kâim kıldığı maddenin illeti olduğu zaman, bu bileşikliğin illeti olma açısından illet değildir. Madde ve sûretin bir araya gelmesinde varlık veren dışardan başka bir şeydir ancak illette bulunur. Eğer maddenin bilfiil varlığını veren yalnızca sûret kabul edilseydi bu durumda sûretin maddenin fâil illeti olması gerekirdi. Sûret,

[210] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 2.

[211] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 2.

[212] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 2.

fâil illetin bir parçasıdır. O, maddenin sûretidir ama sûrî illeti değildir. Maddeden ve kendisinde bileşik olan şeyin sûrî illetidir.[213]

Fâil illet, bir başka şeye varlık verir ancak bu, o başka şeyin zâtından değildir. sebebi olduğu şeye varlık verir. Ancak fâil illetin şeye vermiş olduğu varlık, o şeyin zatından değildir. Bu varlığın, fâil olandan ortaya çıkması üç bakımdan gerçekleşir: Fâilin zâtının, o varlığın sûretini kabul etmemesi; fâilin zâtının, ona katılacak bir şekilde bitişmeyip iki zâttan her birinin diğerinin dışında olması ve bunlardan birinde diğerini kabul etme gücünün bulunmaması bakımındandır.[214]

Fâil, bazen mefûlü bulunduğu yerde ve zâtıyla buluşmak suretiyle var edebilir. Odundaki tabiat, hareket için fâil ilkedir. Hareket, ancak tabiatın, doğanın bulunduğu maddede oluşmakta ve hareketin zâtı da o maddede oluşmaktadır. Ancak bu ikisinin birlikte olması, bunlardan her birinin diğerinin varlığının parçası veya maddesi olması şeklinde değildir. Aksine her ikisinin zâtının hakikati farklıdır, ancak her ikisinin de ortak olduğu mahal bulunmaktadır.[215]

İbn Sînâ'ya göre, her hâdisin maddeye ihtiyaç duymasından ötürü kendisine fâil olmanın iliştiği bir fâil için etkide bulunduğu maddesinin olması gerekmektedir. Fâil etkisini bazen aniden yapmaktadır; bazen de hareketin ilkesi olarak hareket ettirme ile yapmaktadır. Doğa bilimciler hareketin ilkesi dediklerinde dört hareketi kastetmektedir. Fâil bazen, sıcaklık gibi, zâtıyla fâil olmaktadır. Bazen de sıcaklıkta

[213] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 3.

[214] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 4.

[215] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 4.

etki eden ateş gibi bir güç ile fâil olmaktadır.[216] Bu da konuyu kuvve kavramı ile ilişkilendirmektedir.

Fâillerin bir kısmının fâil olmadıkları bir vakit olabilir. Hatta bu faillerin mefûlleri var olmayabilir. Bu fâil daha sonrasında kendisini bilfiil fâil yapan sebepler kendisine iliştiğinde fâil olur. Bu durumda bir şeyin önce yok iken sonra var olması söz konusudur. O halde, bu şeyin bir var olduğu bir de oluşmadığı bir durum bulunmaktadır. Bu şeyin hem olmaması hem de sonrasında olması, fâilden gelmemektedir. Buna fâilden gelen şey yalnızca varlığıdır. Bu şeyin daha önce var olmamasının nedeni onu yapan bir illet değil; onun var olmamasının illeti, illetin yokluğudur. Ancak onun varlığının yokluktan sonra olması bir illetten dolayı değildir. Çünkü onun bir yoklukla öncelenmeden var olması kesinlikle mümkün değildir. Mümkün olmayan şeyin illeti yoktur. Mümkün olanın ise varlığı ve yokluğu mümkündür. Dolayısıyla varlığının ve yokluğunun bir illeti vardır. Ancak onun, önce yok iken sonra var olmasının herhangi bir illetinin olması söz konusu değildir.[217]

İbn Sînâ, fâil illet konusunda bir şeyin, yokluktan sonra var olmak için fâil ve illete muhtaç olduğu, bu şey var olduktan sonra illete ihtiyaç duymadan kendi başına var olmaya devam edeceği fikrine karşı çıkmaktadır. Bunu iddia edenler, bir şeyin yalnızca hudûsunda yani sonradan varlığa gelmesinde illete ihtiyaç duyduğunu ancak o şey var olduktan sonra artık bu ihtiyacın ortadan kalktığını düşünmektedir. Bu bakış açısına göre illetler, yalnızca hudûsun illetleri olup malûlü ile beraber değil, ondan öncedir. İbn Sînâ bu görüşün yanlış bir zandan ibaret olduğunu dile getirmektedir. Ona göre hudûstan sonra varlığa gelen ya zorunludur ya da değildir. Eğer varlığı zorunlu ise

[216] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 13.

[217] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, ss. 4-5.

onun zorunluluğu ya mâhiyetin zatındandır ki bu durumda mâhiyet, varlığın zorunluluğunu gerektirmiş olur. Bu durumda mâhiyetin hâdis olması mümkün olmaz. Ya da onun zorunluluğu mâhiyetin zâtından olmayıp bir şart iledir. Bu şart ise ya hudûs yahut da mâhiyetin sıfatlarından bir sıfat olabilir. Hudûsun kendisi zâtı itibariyle zorunlu varlık olmadığı için bu zorunluluğun hudûs ile olması mümkün değildir. Dolayısıyla hudûs ile onun dışındaki bir şeyin zorunlu olması söz konusu değildir. Hudûsün kendisi ortadan kalktığı halde kendisinin yokluğunda başka bir şeyin zorunluluğunun illeti olarak kalmasından söz edilemez. Ancak illetin hudûsün kendisi değil de bir şey için hudûsün gerçekleşmesi olduğu söylenebilir. Bu da hâdis olan şeyin sıfatlarından olacağı için yukarıda yapılan ayrımın ikinci kısmına, yani mâhiyetin sıfatlarından bir sıfat olmasına dâhil olacaktır.[218]

Bu sıfatlar için yine iki durum söz konusudur. Bu sıfatlar ya mâhiyetin mâhiyet olması bakımından sıfatlarıdır, mâhiyetin varlık kazanmış olması bakımından sıfatları değildir. Öyle ise bu sıfatların gereği olan şeyler, mâhiyetin de gereği olmalıdır ve dolayısıyla varlığın zorunluluğu da mâhiyetin gereği olmalıdır. Ya da bu sıfatlar varlıkla birlikte hâdistir. Bu durumda söz bütün sıfatların mümkün ve zâtı gereği zorunlu olmadığına dönecektir. Bunların hepsi kendileri dışındaki bir şey sebebiyle zorunlu olacaktır. Geriye kalan hâdis olan varlığın varlığını sürdürmesinin dışardan bir sebeple olmasıdır ki bu sebep de illettir.[219] Hudûs önce yok iken sonra var olmak anlamına gelmektedir. Hudûsa getiren illetin, hâdis olan şeyin varlığa gelmeden önceki yokluğunda bir etkisi ve yararından söz edilemez. Bilakis onun etki ve yararı, ondan

[218] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, ss. 5-6.

[219] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 6.

varlık gelmesindedir. Bu, o şeye yokluktan sonra rastgele değil, belli bir vakitte ilişmektedir.[220]

O halde İbn Sînâ'ya göre, mâhiyetin varlığı önce yok iken sonra var olması açısından değil, bu mâhiyetin varlığı olması açısından başkası ile ilişkilidir. Bu yönden varlık, var olduğu sürece bu şekilde olmaya, yani malûl olmaya devam edecektir ve aynı şekilde başkası ile de malûl olarak ilişkilidir. Çünkü malûl, kendisine varlık veren şeye, bizzat varlığın kendisinden dolayı muhtaçtır. Ancak hudûs ve diğer şeyler, malûle arız olan şeylerdir. Malûl var olduğu müddetçe, kendisine varlık verene kesintisiz olarak muhtaçlığı devam etmektedir.[221]

İbn Sînâ'ya göre insanların ısının ateşten sonra veya binanın onu yapan ustadan sonra hala varlıklarının devam ettiğini düşünmelerinin sebebi, gerçekte illetin ne olduğunun bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Ateş ve usta aslında bu söz konusu malûllerin varlıklarını sürdürmelerinin illeti değildir. Binayı yapan usta, binanın ne varlığının ne de binanın varlığını sürdürmesinin illeti değildir. Binanın ustasının hareketi, bir hareketin illetidir; ateş de suyun unsurunu ısıtmanın illetidir.[222] Gerçek illetler ise malûl ile birlikte olan illetlerdir. Malûlden önce gelen illetler ya bilaraz ya da yardımcı illetlerdir. Mesela bina söz konusu olduğunda; onun şeklinin illeti, toplanmadır. Toplanmanın illeti, bu toplananlarıın tabiatları ve bunların birlikte oluşturdukları şey üzerinde sabit olmalarıdır. Bunun illeti de tabiatların ayrık/*mufârık* fâil sebebidir. Ateş örneğinde ise, ateşin illeti, hem sûretleri veren sebep hem de bu

[220] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, ss. 6-7.

[221] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 8.

[222] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/II, ss. 9-10.

sûretlerin zıddına olan tam istidatın ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla görüldüğü gibi bütün illetler, malûlleriyle birliktedir.[223]

İbn Sînâ bir şeyin zâtını bilfiil var kılan zatî illetlerin, o şeyle birlikte olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu zâtî illetler, malûl meydana geldikten sonra ortadan kalkacak şekildeki bir öncelikle, varlık bakımından önce olmamalıdır. İlletin bu şekilde olması zâtî illetler için değil, zatî olmayan veya yakın olmayan illetler için mümkündür. Ki bu zatî ve yakın olmayan illetler, sonsuza dek gidebilirler hatta onlar bu gidişi gerektirirler.[224]

İbn Sînâ, illeti yoktan yaratma/*ibda'* kavramıyla bağlantılı olarak da değerlendirmekte ve varlığa gelme tarzlarını farklı anlamlarda ele almaktadır. Eğer bir şey, zâtı gereği başka bir şeyin varlığının sürekli sebebi ise, zâtı var olduğu sürece o şeyin sebebi olmaya devam etmektedir. Bu sebebin varlığı sürekli ise, onun malûlünün varlığı da sürekli olmaktadır. İbn Sînâ bu tür illetlerin, bir şeyi için mutlak yokluğu reddedip o şeye tam varlığını vermelerinden dolayı bunların illet olmaya daha layık olduklarını ifade etmektedir. Bu da filozofların *ibda'* olarak isimlendirdikleri şeydir. *İbda'* "mutlak olarak olmayan/*leys* bir şeyi sonradan oldurmak/*te'yis*" anlamına gelmektedir. Çünkü malûl kendisinde olmazdır/*leys*; dolayısıyla o illetinden olma'yı/*eys* almaktadır. O zaman bir şeyin kendinde sahip olduğu, başkasından aldığından zihinde zaman değil zât bakımından öncedir. O halde her malûl, zât bakımından bir sonralık ile önce olmayan/*leys* sonra olan/*eys*'dır.[225]

[223] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/II, s. 10.

[224] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 11.

[225] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 12.

Eğer muhdes, her ne kadar sonralık zaman bakımından olmasa da, 'olmamaktan sonra olan' her şeye söylenirse o zaman bütün malûller muhdes olur. Eğer muhdes bu şekilde söylenmeyip, kendisinden önce bir zaman bulunması şartı koşulursa o zaman 'olmayan bir şeyi sonradan oldurmak' kısmı geçersiz kılınır. Böylece muhdes olan şeydeki sonralık, öncelikle birlikte mevcut olan bir sonralık olmaz. Aksine zaman açısından bir sonralık olduğu için varlıkta ondan ayrılmış olan bir sonralık olur. Bu takdirde her malûl olan, muhdes olmaz. Varlığı zaman ile öncelenmiş olan her malûlün varlığı da hareket ve değişim ile öncelenmiştir.[226] Yine zamanı gerektirmeyen muhdesin varlığı ya 'mutlak olmamaktan/*leys*' sonra olur ya da varlığı mutlak olmayan olmamaktan/*leys* sonra olur. Eğer varlığı, 'mutlak olmamaktan/*leys*' sonra olursa onun sudûru bir illetten olur. İbn Sînâ bu sudûru *ibda'* olarak isimlendirmekte ve bunu, varlık verme tarzlarının en üstünü olarak görmektedir. Çünkü *ibda'* tarzı bir varlık vermede, yokluk engellenmiş ve varlık ona hâkim olmuştur. Ancak yokluğun sürekliliği söz konusu olur ve yokluk varlığı geçerse bu durumda o şeyin varlığa gelmesi/*tekvîn* bir maddeden olur. Böyle bir varlık tarzı da yani bir şeyin bir şeyden varlık alması/*îcâd*, eksik, zayıf ve başlangıç seviyesindedir.[227]

Görüldüğü gibi İbn Sînâ varlık verme anlamlarını birbirinden ayırmaktadır. Bir illetten varlık kazanan şeylerin bir kısmı maddesiz, bir kısmı madde ile bir kısmı bir aracı ile bir kısmı da aracısız olarak farklı anlamlarda varlık kazanmaktadır. Bunlar içerisinde önceki bir maddeden var olmayan bir şey 'oluşan/*mütekevvin*' değil aksine *ibda' olmuş* olarak isimlendirilmektedir. Maddî, fâil veya başka bir şey olsun ilk

[226] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 12.

[227] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, ss. 12-13.

illetinden aracısız olan şey de *ibda' olmuş* olarak isimlendirilenlerin en üstünü kabul edilmektedir.[228]

İllet ve malûl ilişkisi bağlamında İbn Sînâ, malûlün zatı dikkate alındığında, onun varlığının zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Eğer onun varlığı zatı gereği zorunlu kabul edersek, illeti olmadan varlığı zorunlu olmuş olur. Zâtı bakımından malûlün varlığının bulunması imkansız değildir. Aksi halde malûl, illetle var olmazdı. O halde malûlün zatı, illetinin olması veya olmaması şartı olmaksızın kendisi bakımından dikkate alındığında, varlığı mümkündür. Onun varlığı, illeti ile zorunlu olmaktadır.[229]

İlletin malûl ile zorunlu olması mümkün değildir. Çünkü illet, ya zatı gereği zorunludur ya da kendisi dışında bir şey nedeniyle zorunludur. İllet eğer kendisi dışında bir şey ile varlığın zorunluluğuna sahip ise bu takdirde bir başkası da ondan zorunluluk alabilir. O halde malûl, zatı bakımından mümkün iken; illet ise zâtı bakımından ya zorunlu ya da mümkündür. Eğer illet zorunlu ise onun varlığı, mümkünün varlığından daha gerçektir. Eğer illet mümkünse, onun zorunlu olması malûl ile değildir. Malûl, illet zorunlu olduktan sonra onunla zorunlu olur. O halde illetin zâtı zorunlu olduğunda bu, zorunluluk malûle kıyasla değildir. Ancak tersine malûlun zâtının zorunlu olması illete kıyasladır onun zâtı yalnızca mümkündür. O halde zorunluluk yalnızca illete özgüdür. Bu açıdan bakıldığında malûl yalnızca imkana sahiptir. Bundan dolayı da malûl zorunluluğa sahip olduğunda, zorunluluk öncelikle illete ait olmaktadır. Aksi durumda malûlün varlığı zorunlu iken, illet henüz mümkün olurdu ve varlığı zorunlu olmazdı. Dolayısıyla malûl, illetin zâtından olmaksızın zorunlu olurdu ki bu da

[228] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/I, s. 13.

[229] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/III, s. 23.

imkansızdır.[230] İllet ile malûl arasındaki bu ilişki dikkate alındığında, illet üç anlamdan dolayı varlığa malûlden daha layıktır. İllet malûlden daha gerçektir; çünkü mutlak varlık, bir şey var kılındığında gerçek olur. Ortak gerçekliği veren ilke, gerçekliğe daha layıktır. Burada başkasına gerçekliği veren bir ilk ilke sabit olunca; onun zâtı gereği gerçek olduğu ve onu bilmenin mutlak olarak gerçeği bilmek olduğu da sabit olmuştur. Ayrıca onu bilince, bu bilginin de mutlak olarak gerçek bir bilgi olacağı sabit olmuştur. Çünkü bilinene kıyasla bilgiye gerçek denilmektedir.[231]

İllet malûl ayrımına Zorunlu Varlık açısından bakıldığında öncelikle varlığın bir illetinin olup olmaması mevzusu hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın zorunlu mümkün varlık ayrımının temel noktalardan birini teşkil etmektedir. Çünkü zorunlu varlığı mümkün varlıktan ayıran noktalardan birisi, O'nun bir illetinin olmamasıdır. Fârâbî eserlerinde İlk'in varlığının bir sebebi olmadığına işaretle "O öyle bir mevcuttur ki O'nun varlığının kendisi ile, kendisinden ve kendisi için var olduğu bir sebebi yoktur" şeklinde ifade etmektedir. Yine bu bağlamda İlk'in varlığı için bir amaç ve gayenin olmadığını ifade ederek aksi halde O'nun varlığının bu amaç ve gayeyi gerçekleştirmek için var olmuş olacağına işaret etmektedir.[232]

Zorunlu varlığın bir illetinin olmadığı açıktır aksi halde o, varlığını bu illetten almış olurdu. Varlığını başka bir şeyden alan varlık da başkası bakımından değil zâtı bakımından düşünüldüğünde zorunlu varlık olmaz. Zâtı gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı o, zâtı gereği zorunlu varlık olmazdı. O halde zorunlu varlığın bir illetinin olması mümkün değildir. Bir şey aynı zamanda hem zâtı gereği hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olamaz. Çünkü varlığı başkasıyla zorunlu olan, o şey

[230] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/III, s. 23.

[231] İbn Sînâ, *Metafizik II,* 6/III, ss. 23-24.

[232] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 46.

olmaksızın var olamaz. Başkası olmaksızın zorunlu varlık olmadığında, varlığının zâtı gereği olması imkansızdır. Zâtı gereği zorunlu olan, varlığında başka varlığın zorunlu kılışının bir tesiri olmadan mevcut olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri ola şeyin, zâtı gereği zorunlu varlık olması mümkün değildir.[233]

İlahî basitlik ilkesi açısından bakıldığında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı ile diğer varlıklar arasında yaptıkları temel ayrım, Tanrı'nın zorunlu varlık, O'nun dışındaki diğer varlıkların da mümkün varlık olmasıdır. Bu ayrım da esasında zorunlu olanın varlığının kendinden olmasını ve var olmak için bir illetinin olmamasını ifade etmektedir. Mümkün olan varlık ise varlığı ve varlığının idamesi için bir illete ihtiyaç duyan varlıktır. Mümkün olan tüm varlıklar için nihaî ilke İlk Sebep olan Tanrı'dır.

1.6. Kuvve ve Fiil

Bilkuvve olan varlık, kendisinde var olan bir imkân halini ifade etmektedir. bilkuvveden bilfiil hale geçiş imkânı, aynı zamanda daha az yetkinlikten daha çok yetkinliğe geçiş anlamına gelmektedir. Yine bir halden bir hale geçiş değişimi de ifade etmektedir. Kuvve tanımında başka bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesi olarak kabul edilir. Kuvveden fiile geçiş hem bunu gerektirecek bir sebebe hem de gerçekleşecek bir değişikliğe işaret eder. Bunların Tanrı için imkânsız olmasından dolayı Tanrı'nın zâtında herhangi bir şekilde değişme kabul etmeyen Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'yı saf bilfiil olarak tanımlamaktadır.

Fârâbî zihinde var olan anlamlar ile bunların dış dünyadaki var olan karşılıkları arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Nefsin dışında bir mâhiyete sahip olan bu mevcutları anlatırken bunları iki kısma ayırmaktadır. Bunların bir kısmı bilkuvve diğer

[233] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/6, s. 36.

bir kısmı da bilfiil olanlardır. Bilfiil olan, her daim bilfiil olan ve herhangi bir zamanda bilfiil olmaması mümkün olmayandır. Yani o, sürekli olarak bilfiil halde olmalıdır. Bilkuvve ise, öncesinde bilfiil değil iken şimdi bilfiil olandır. Bu, bilfiil olmadan önce bilkuvve olarak mevcuttur ve bilkuvve mevcut olmak, 'bilfiil mevcut olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış' anlamına gelmektedir. Bilfiil olmaya yöneltilmiş ve hazırlanmış olan şeylerin bir kısmı sadece bunun için yani bilfiil olmak için hazırlanmış ve yöneltilmiştir. Bunlarda var olan istidât da yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiş bir istidâttır. Bilfiil olmaya hazırlanmış ve yöneltilmiş şeylerin bir kısmı ise hem bilfiil olmaya hem de olmamaya yöneltilmiş ve hazırlanmıştır. Burada bilkuvve mevcut olanın gücü iki kısma ayrılmış olduğundan buna kuvve ve imkân denilmesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Çünkü bilkuvve mevcut olanın bir kısmı, kuvve ve imkânı ile yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiş tarzdadır. Bir kısmı da bilfiil olmaya ve olmamaya yöneltilmiş tarzdadır.[234]

Zâtında yalnızca bilfiil olmak için yöneltilmiş olan da yine kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi dışarıdan gelen engellerle karşılaşan bilkuvve mevcuttur. Mesela ateşin pamuğu yakması gibi. Aslında ateş yalnızca yakıcıdır; yakmaya ve yakmamaya yöneltilmiş değildir. Buna karşın dışardan yakmasına engel olacak bir şeyle karşılaşırsa, bazen yakar bazen de yakmaz. İkinci kısım hiçbir engeli olmayan ve kesinlikle bilfiil olacak olandır. Buna örnek ay tutulmasıdır. Ay tutulmasında, ateş örneğinde olduğu gibi dışardan bir engelle karşılaşılması durumu söz konusu değildir.[235]

[234] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 57-58.

[235] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 58.

Fârâbî'de ay altı ve ay üstü varlıklar arasındaki farklılık kuvve ve fiil bakımından da kendini göstermektedir. Cevher bakımından tek olan semâvî cisimlerin nefisleri, hayvan türlerinin nefislerinden varlık bakımından daha üstün, daha olgun ve şereflidir. Dolayısıyla bu varlıklar asla kuvve halinde olmayıp sürekli bilfiil halde bulunmaktadır. Hâlbuki insanî nefisler önce bilkuvve iken daha sonra bilfiil olmaktadır. Semâvî cisimlerin bizdeki gibi duyan ve hayal eden nefisleri yoktur. Bunların yalnızca düşünen nefisleri bulunmaktadır.[236]

İbn Sînâ ise kuvve ve fiil kavramlarını imkân kavramına taşıyan isim olmuştur. Kendisi metafiziğin konusunu ele alırken imkândan bahsetmenin doğrudan bilkuvve ve bilfiili incelemek demek olduğuna işaret etmektedir.[237] Bu aynı zamanda İbn Sînâ'nın bu kavramları ontolojik bir zemine taşıması anlamına gelmektedir. Mümkün olan varlık hiçbir durumda mümkün niteliğini kaybetmez. Mümkünde varlık mâhiyet ayrımı vardır ve mümkün, varlık ve yokluk için bir sebebe muhtaçtır. Zorunlu Varlık ise daima bilfiil olan ve kendisinde hiç bir şekilde bilkuvvelik bulunmayandır.

İbn Sînâ *Necât* adlı eserinde kuvvenin farklı tanımlarını vermektedir. Buna göre kuvve; "başka bir şeyde, başka bir şey olmak bakımından meydana gelen değişikliğin ilkesi" olarak tanımlanmaktadır. Değişikliğin ilkesi edilgin olursa, kuvve 'edilgin kuvve' etkin olursa bu da 'etkin kuvve' olarak isimlendirilir. Kuvve; bir şeyden etki veya edilginliğin meydana gelmesi, başka bir şeyin kurucu unsuru haline gelmesi ve bir şeyin değişmeden sabit kalmasıdır. Değişim, beraberinde zayıflığı getirmektedir.[238]

[236] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* s. 22-25.

[237] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/4, s. 23.

[238] İbn Sînâ, *Necât*, s. 193; Arapça metinle karşılaştırmak için bkz. aynı eser, s. 65.

Edilgin olanın kuvvesi, bazen tek bir şeye yönelik sınırlı olabilir. Mesela suda bulunan şekli kabul kuvvesi gibi. Burada yalnızca şekli kabul kuvvesi vardır, onu muhafaza etme kuvvesi yoktur. Mesela mumda her iki kuvve birlikte bulunmaktadır. İlk maddede, bütün kuvveler bir şeyin aracılığı ile bulunmaktadır. Bir şeyde iki zıdda göre edilginlik kuvvesi bulunabilir. Mesela mumda hem ısınma hem de soğuma kuvvesinin bulunması gibi. Etkin kuvve de edilgin kuvve gibi tek bir şeye yönelik olmakla sınırlı olabilir. Ateşin sadece yakması gibi. Bununla birlikte tercih sahibi olanların kuvvesi gibi pek çok şeye yönelik de olabilir. Bazen de şeyde herşeyin üzerinde bulunan bir kuvve olabilir ancak bu bir şeyin aracılığı iledir. Etkin kuvve bazen de iki zıtta birden bulunur.[239] Kuvve ile ilgili farklı tanımlamalar yapan İbn Sînâ'nın bu kavrama verdiği anlamlardan birisi imkândır. Bundan dolayı imkân düzeyinde olan bir şey için 'bilkuvve mevcut' denilmektedir. Bir şeyin kabul imkânı ve edilgenliği 'edilgin kuvve' olarak isimlendirilmiştir.[240]

Danişname adlı eserinde İbn Sînâ, fiilî ve infialî kuvvelere yer vermektedir. Fiilî kuvve, failde olan bir haldir ve fiilin, failden gelmesi mümkündür. Ateşin sıcaklığı gibi. İnfiali kuvvede bir şeyin, başka bir şeyi kendisi sebebiyle kabul ettiği hal söz konusudur. Mesela mumda sûreti kabul etme kabiliyetinin olması gibi.[241] İbn Sînâ burada kuvveden imkâna bir geçiş yapmaktadır. Ona göre meydana gelen her şey, bilfiildir. Bu, bir şeyde fiil yapmak değil, gerçekleşmiş bir fiildir. Bundan dolayı çok yanlış yapıldığına işaret eden İbn Sînâ *Necât*'ta da fiilde bulunma kuvvesi ile bilfiilin mukabili olan kuvve arasındaki ayrımı göstermektedir. Fiilde bulunma kuvvesi, fiilde

[239] İbn Sînâ, *Necat,* s. 193-194; Arapça metinle karşılaştırmak için bkz. aynı eser, s. 65.

[240] İbn Sînâ, *Metafizik I,* IV/2, s. 153.

[241] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı,* yay. haz. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 208.

bulunduğu zaman mevcudiyetini sürdürür ve yalnızca hareket ettirici ilke olmakla nitelendirilir. Kuvve ise ancak bilfiil olmadığı zaman mevcut olur ve edilginlik çoğunlukla bununla nitelenir. Fiilde bulunma kuvvesinin karşısında bulunan fiil; dönüşüm, oluşum ve herhangi bir hareketin bunlarla edilgin olmayan ilkeye nispetidir. Kuvvenin karşısında olan fiil ise, edilgi ya da etki ve edilgi olmayan bir hal olsa da meydana gelen yönlerden en mükemmeli olmakla vasıflanır.[242]

İbn Sînâ, fiilî kuvveyi, iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi yapmamak değil yapmak üzere olan ve diğeri her ikisi yani yapmak ve yapmamak üzere olan kuvve olarak iki kısma ayrılmaktadır. İlki, yakmak üzere olan sıcaklık gibidir. İkincisi ise insanın istediğinde gördüğü ve istemediğinde görmediği kuvvesi gibidir. Ancak istediğinde buna bir engel yoktur ve ondan fiilin meydana gelmemesi imkansızdır. Gücün yetmesi ve isteğin tam olması durumunda o istekten bir sapma olmaz. Aksi durumda orada ya acizlik yada engel var demektir.[243]

İbn Sînâ'ya göre fiilî ve infiâlî kuvve bir araya geldiğinde ve her iki kuvve de tamam olduğunda fiil ve infiâl mutlaka gerekir. Bir bütün olarak nedenden meydana gelen her şeyin var olması zorunludur. Meydana gelme sebepleri tamamen gerçekleştiğinde ve fiilin ondan meydana gelmesinden dolayı, onun mutlaka meydana gelmesi gerekmektedir. Var olduğu halde fiilinin kendisinden meydana gelmediği ya da tabiatı bunu gerektirmeyen bir fâil imkansızdır. Aksi halde bu fâilin ya tabiatı tam değildir ya iradesi tam değildir yahut da arazî olan başka bir hal sebebiyle tamam değildir. Eğer fiili zatına ait ise bu durumda zâtı meydana gelmiş değildir. O zaman henüz bilkuvveden başka bir neden olmadığı için ondan fiil meydana gelebilir de

[242] İbn Sînâ, *Necat,* s. 193-194.; Arapça metinle karşılaştırmak için bkz. aynı eser, s. 66.

[243] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* ss. 210-212.

gelmeyebilir de. Bu durumda onu kuvveden fiile çıkaracak bir halin meydana gelmesi gerekmektedir. İbn Sînâ burada bir nedenden meydana gelen her şeyin, zorunlu olarak meydana gelmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.[244]

Var olduğu halde, varlığı zorunlu olmayan şey mümkündür. Varlığı ya kendisi veya başkası ile mümkündür. Ancak varlığı, henüz varlığına hükmedilecek şekilde gerçekleşmiş değildir. Var olmak istediğinde, imkânın ortadan kalkması gerekmektedir. Çünkü bir sebepten meydana gelmemiş olan imkân asla kendiliğinden ortadan kalkmaz. Bir nedenden dolayı zorunlu olması için, imkânın bir nedenden olması gereklidir. Onun nedenle olan bağı, tamdır. Ancak bütün şartlar yerine geldiğinde neden, bilfiil neden olur. Nedenlinin ondan meydana gelmesi için bilfiil olması gereklidir. Varlığı bizâtihi zorunlu olanın ise herhangi bir sebebinin olması mümkün değildir.[245]

Mümkün olan ancak henüz gerçekleşmemiş bir şeyin imkânı, bir şeydir. Eğer bu imkân gerçekleşen bir şey değil ise o zaman onun imkânı bir şey değildir. Dolayısıyla onda bir imkân yoktur yani imkânsızdır ve hiç bir zaman da olmaz. İmkân, gerçekleştiğinde kaybolan bir şeydir.[246]

İbn Sînâ'ya göre meydana gelen her şey ya cevher veya arazdır. Cevherin varlığı kendi zâtıyladır. İmkânın varlığı ise kendi zâtı ile olmayıp ancak olabilecek şeye kıyasladır. Dolayısıyla imkânın kendisi müfret bir cevher değildir. O ya cevherde bir hal veya halde olan bir cevherdir. Eğer imkân, bir haldeki cevher olursa kesinlikle bir şeyin unsuru ve onun maddesidir. Eğer cevherin içinde bir hal olursa bu durumda o

[244] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 212.

[245] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 214.

[246] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 208.

halin bulunduğu cevher maddedir. Her durumda da madde o şeyin varlığından öncedir ve kendisinden olduğu maddeye muhtaçtır. Zaman bakımından yokluktan sonra olan her şeyin, içinde bilkuvve bulunduğu bir maddesi vardır. Bu imkânı madde içinde varlığa getiren, kendi kendisine failin gücü değildir.[247]

Cüneyt Kaya, İbn Sînâ için mümkün varlık ile varlığı kuvve halinde olan ya da "varlığından doğrulukla bahsedilebilen" anlamı kastedilebilse de -ki Fârâbî'de böyledir- kavramın metafizik olarak ele alınması durumunda bu seçeneğin geçerli olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu özdeşleştirmelerden birincisi mümkün varlığı, henüz bilfiil varlık kazanmamış bilkuvve varlık olarak; ikincisi ise bilfiil varlık olarak nitelemeyi gerektirmektedir. Hâlbuki İbn Sînâ'nın tanımda bilfiil var olmak ya da henüz bilfiil varlık sahasına çıkmamak, özü itibariyle mümkünün bir özeliği olmayıp, varlık kadar yokluk da mümküne sonradan ilişen durumları ifade etmektedir. Yokluk hali mümkünün tanımına dâhil olmayıp bu durum tesadüfi bir nitelik arz etmektedir. Diğer taraftan bilkuvve ile imkân arasında da önemli bir fark bulunmaktadır. Bir varlık kuvve halinden fiil alanına çıkmaya başladığı andan itibaren bilkuvvelik özelliğini tamamen kaybeder. Ancak mümkün bir varlık bir sebep tarafından zorunlu hale getirilse bile özü itibari ile yine de mümkündür ve bu özelliği asla yok olmaz.[248]

Ayrıca Kaya, İbn Sînâ'da kuvve ve fiil, imkân alanına çekilmiş ve Aristoteles'te olduğu gibi kuvve fiil ayrımı vasıtası ile oluş bozuluş probleminin çözümüne gidilmiş olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ'daki kuvve ve fiil ayrımını, varlığın tüm hallerine uygulanabilecek ve varlık mâhiyet ayrımı ile tutarlı bir bütün oluşturabilecek bir kavram çifti olarak değerlendirmemektedir. Kuvve ve fiil ayrımından farklı olarak

[247] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* ss. 208-210.

[248] Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînî'ya İmkanın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 184.

zorunluluk ve imkânın, hem Tanrı ile bir bütün olarak âlem arasındaki farklılığı ve ilişkiyi hem de âlem içindeki hiyerarşik yapıyı anlamlı bir şekilde açıklamak için elverişli bir araç sunduğuna işaret etmektedir. *İşârât*'ta İbn Sînâ'nın kuvve fiil ayrımına yer vermeyip metafizik düşüncesini tamamen zorunluluk ve imkân kavramları çerçevesinde kurgulamasınnı bu çerçevede anlamlandırmak gerektiğini söylemektedir.[249]

Görüldüğü gibi bu bölümde yer verilen kavramların iliştiği her varlık, cüzlerden oluşan mürekkep bir varlıktır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî sistemlerinde cüzlerden oluşan, mürekkep olan her varlık mümkündür. Münkün olan varlık da var olmak varlıklarını devam ettirmek için kendileri dışında bir illete ihtiyaç duyduklarından sebepli olan varlıktır. Mümkün olan varlıklar aynı zamanda kendilerine bölünme, çoğalma, eksiklik, kuvvelik, yokluk hali gibi niteliklerin ilişebildiği varlıklardır. Halbuki varlığı zorunlu olan Tanrı bu gibi niteliklerin hepsinden münezzehtir. O'nun tam ve mükemmel varlığına ne dışarıdan bir şey ilişebilir ne de kendinde bölünme, çokluk ya da değişim imkânı barındırmaktadır. Bu özellikleriyle varlıklar kendi aralarında benzerlik, ortak noktalar paylaşmakta veyahut diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu anlamda bakıldığında varlık bakımından Tanrı ile O'nun dışındaki varlıklar arasında kesin bir ayrım vardır ve filozoflar bu ayrımı basitlik teorisi ile temellendirmektedir. Mümkün olan varlıkları anlamak, tanımlamak için onlara ilişen kavramlar üzerinden onları sınıflandırma ve tanımlama ihtiyacı söz konusu iken Tanrı'nın varlığı için böyle bir ihtiyaç mümkün değildir. Tanrı kendisine bu tür niteliklerin atfedilmesinden münezzehtir. O sahip olduğu varlık derecesi bakımından

[249] Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, ss. 184-185.

yalnızca kendisine has olan ve O’nun dışında hiçbir şey ile ortak olmayan bir varlığa sahiptir.

2. BÖLÜM

VARLIK MÂHİYET İLİŞKİSİ AÇISINDAN İLAHÎ BASİTLİK

Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin olmadığı idiası ilahî basitlik doktrininin en temel tezlerindendir. Bu ayrım en açık şekilde ilk kez Fârâbî tarafından yapılmıştır. İbn Sînâ da kendisini takip ederek bu ayrımı metafiziğinin temeline koymuştur. Varlık-mâhiyet ayrımı bir yandan Tanrı ile onun dışındaki varlıkların arasını ayırırken diğer taraftan Tanrı'da böyle bir ayrımın yapılmayacağı iddiası, bu konudaki tartışmaları beraberinde getirmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın zâtından ayrı bir mâhiyeti olduğunu kabul etmenin O'nun zâtında bir bölünmeye çokluğa yol açacağı için böyle bir ayrımı kabul etmemektedir. Bu bölümde neden Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımını kabul etmediklerini ortaya koymak için öncelikle İbn Sînâ ve Fârâbî'nin varlık ve mâhiyet kavramlarını nasıl ele aldıkları ve bu iki kavram arasında nasıl bir ilişki kurdukları ele alınacaktır. Filozofların varlık lafzının delaletini nasıl ele aldıkları, kelâmcılarla hangi açılardan ayrıldıkları varlık kavramının anlaşılması açısından önem arzetmektedir. Bunun için öncelikle delaleti bakımından varlık lafzı kısaca ele alınacaktır.

2.1. Lafız ve Mana Ortaklığı Bakımından Varlık

Var olması bakımından incelenen her şeyin kendisine bir lafızla delalet edilmektedir. Çünkü varlıktaki her hakikatin örtüştüğü bir lafız bulunmaktadır.[250]

[250] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 6.

Lafızların anlamlara delaleti mantık ilminin konusu olup bu konuda lafız ortaklığı ve mana ortaklığı olmak üzere iki kısım bulunmaktadır. Varlık kavramı açısından baktığımızda varlık lafzının manaya delaletinde bu ortaklığın lafızda mı yoksa manada mı olduğu kelâmcılarla filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. Lafız ortaklığını savunanlar sayıca az iken asıl tartışma mana ortaklığı bakımındandır. Varlık lafzının manaya delaletinde eğer aynı lafız her bir varlık için farklı bir manaya delalet ediyorsa bu durumda, varlık lafzının manasına delaleti dereceli/teşkiki bir delalet olarak adlandırılmaktadır. Yok eğer varlık kavramı tüm varlıklara aynı derecede delalet ettiği kabul ediliyorsa böyle bir delalete de eşit dereceli delalet/ tevatu denilmektedir. Bu tartşmada varlık lafzının delaletinin eşit mi yoksa dereceli bir delalet mi olduğu, kelâmcı ve filozofların arasındaki tartışma noktasıdır. Bu tartışmayı ele alak için öncelikle lafız ve mana ortaklığı konusu kısaca ele alınacaktır.

Varlık kavramında lafız mana ortaklığı konusu aynı zamanda varlığın mümkün ve zorunlu şeklindeki ayrımı ile yakından ilgilidir. Çünkü İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın birliğini varlık mâhiyet ilişkisi üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre Tanrı bileşik/*mürekkeb* değil basit bir varlık olduğu için O'nun varlık ve mâhiyeti birdir ve bunların arasında bir ayrışma söz konusu değildir. Ancak mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet birbirinden ayrı olup, onlarda varlık mâhiyet üzerine zâiddir. Dolayısıyla varlık kavramı hem zorunlu hem de mümkün varlıklar için kullanıldığı halde zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ayrımından söz edilemezken mümkün varlıklarda böyle bir ayrım yapılmaktadır.[251]

[251] Necmi Derin, "Hikmetü'l-Ayn Geleneğine Göre Varlık: İbn Mübârekşah Yorumu", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, (2012), s. 77.

Öncelikle mantık ilmi açısından baktığımızda lafızların delaletinde bir mana için vaz' edilen lafız için üç durum söz konusudur. Eğer bir lafız mananın tamamına delalet ediyorsa mutâbakat, mananın bir parçasına delalet ediyorsa tazammun ve mananın zihinde lazım gelen manalarına delalet ediyorsa iltizam yoluyla delalet olarak isimlendirilmektedir. Mesela insan lafzını ele aldığımızda, 'insanın düşünen canlı olması' mutâbakat yoluyla delalettir. İnsan lafzının 'düşünen' ve 'canlı'dan bir tanesine delalet etmesi, tazammun yoluyla delalettir. İnsan lafzının 'ilme ve yazı yazma kabiliyetine sahip olan' manasına delalet etmesi ise iltizam yoluyla delalete örnektir.[252] Burada konumuz ile ilgili olan mutâbakat ile delalet, bileşik ve müfret olarak iki kısma ayrılmaktadır. Eğer anlama delalet eden lafzın bir cüzü ile anlamın bir parçasına delalet kast ediliyorsa böyle bir lafız, "bileşik/*mürekkep* lafız" eğer böyle değil ise "müfret lafız" olarak isimlendirilmektedir. Müfret lafzın manası tek olup bu mana da teşahhus etmiş/bireyleşmiş olursa bu, "özel isim/alem" olarak adlandırılır. Bu mana teşahhus etmemiş yani külli bir mana olduğunda, eğer onun zihnî ve hâricî fertleri bu manada eşit olursa "mütevâtı'/eşit anlamlı" olarak isimlendirilir. Mesela insan ve güneş gibi. Eğer bu mananın bazı fertlerde meydana gelişi, diğer bazı fertlerinden daha evlâ, daha önce ve daha güçlü/şiddetli olursa "müşekkek/dereceli anlamdaş" olarak isimlendirilir. Zorunlu ve mümküne nispetle varlık gibi.[253] Bu durumda varlık kavramı hem zorunlu hem de mümkün varlık için kullanılmaktadır. Ancak teşkiki anlayış olarak adlandırılan bu görüşe göre zorunlu varlığın varlık olmak bakımından derecesinin mümkün varlığın derecesinden farklı olduğu kabul edilmektedir.

[252] Ebheri, *Îsâgûcî ve Şerhi*, thk., çev., şrh. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınclık, İstanbul, 2017, s. 72.
[253] Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, thk., çev., şrh. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınclık, İstanbul, 2017, s. 64.

Lafız ve mana ortaklığına gelince; lafız ortaklığında, "bir anlam için vazolunmuş lafız birden çok anlamı gösterirse ve anlamlar arasında bir irtibat yani bir anlamdan diğerine geçiş şeklinde olmazsa buna müşterek/eşsesli" denilmektedir. Mesela ayn kelimesinin altın, su, göz, casus gibi anlamlar arasında ortak olarak kullanılması gibi. Bu kullanımda ortaklık manada değil, lafızdadır.[254] Lafzın "çok sayıda şeye yüklem olabilen tümel anlam karşılığı olarak vaz olması" mana ortaklığı/manevi müşterek olarak isimlendirilmektedir. Bu ortaklıkta da lafız tektir ancak anlam farklıdır. Anlamdaki ortaklık, lafzın farklı şeylere yüklem olmasından kaynaklanmaktadır. Mana ortaklığı da mütevâtı veya müşekkek olarak ayrışmaktadır.[255]

Varlık lafzı da bir çok şeye ortak olarak söylenmektedir. O, bütün mevcutların ortak olduğu bir anlamdır. Filozoflar, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî hariç Mu'tezile ve Eş'arî'lerin çoğu da bu görüşü benimsemektedir. Ancak aralarındaki fark, filozofların varlığı müşekkek kabul ederken diğerlerinin mütevâtı olarak kabul etmesidir.[256]

2.1.1. Mütevatı ve Müşekkek Varlık

Fârâbî müşekkek varlık kavramını lafızların ortaya çıkış süreci içerisinde ele alıp açıklamaktadır. Bu bağlamda Fârâbî öncelikle lafızların delaleti hususunda bu lafızları iki kısma ayırmaktadır. Bu lafızların bir kısmı, tümellerin tamamı cins ve türler olarak adlandırıldığı için, türlere ve cinslere yani tümellere delalet etmektedir. Bir kısmı ise ayn ve şahıslara delalet etmektedir. Anlamlar ise lafızlardan farklı olarak genellik/umûm ve özellik/husûs noktasında birbirinden farklılaşmaktadır. Lafızlar

[254] Necmi, Derin, "Hikmetü'l-Ayn Geleneğine Göre Varlık", s. 34.

[255] Necmi, Derin, "Hikmetü'l-Ayn Geleneğine Göre Varlık", s. 35.

[256] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, c. I, ss. 488-489.

anlamlara benzetilmek istendiğinde, bir çok şeyi kuşatan bir anlam, o bir çok şeyi kuşatan bir tane lafızla ifade edilmiştir. Genellik ve özellikte farklılaşan anlamlar için, genellik ve özellikte farklılaşan lafızlar; farklı anlamlar için ise farklı lafızlar oluşmuştur. Lafızlardaki düzen ve anlamların kendilerine benzeyen lafızlarla ifade edilmesi bağlamında, bir lafız, zâtlarından başka bir şeye benzediklerinde, birbirinden farklı anlamlara ve her ne kadar bunlardan uzak olsa da bunların edasına delalet etme derecesine ulaştığında 'müşekkek/dereceli lafızlar' meydana gelir. Anlamlar arasında nasıl birçok anlama gelen anlamlar varsa lafızlar arasında da lafız olmaları bakımından birçok şeyi kuşatan lafızlar bulunmaktadır ve böylece 'ortak/*müşterek*' lafızlar oluşmaktadır. Bu lafızların ortaklığında her biri ortak bir manaya delalet etmez. Yine anlamlarda olduğu gibi, lafızlarda da yalnızca lafız olmaları bakımından birbirinden farklı olan lafızlar bulunmaktadır. Bu lafızlar "eşanlamlı/müterâdif lafızlar" olarak isimlendirilir. Lafızlardaki düzen ve anlamların kendilerine benzeyen lafızlarla ifade edilmesi sürecinde, her lafız bir anlamı, çok lafız bir anlamı, bir lafız çok anlamı ifade etmekte ve zâtlarına delalet ettirdikleri anlamlar üzerine sabit hale gelmektedir.[257]

Fârâbî'ye göre lafızlar bazen birçok anlam arasında ortak olarak kullanılmaktadır. Bu şekilde tek bir lafızda/isimde ortak olanların bir kısmı, ortak isimdeki bir sıfattır. Lafızların bir kısmı birçok şeye yönelik benzer nispetlere sahiptir. Bir kısmı da tek bir şeye, bir tertip doğrultusunda nispet edilmektedir. Böyle bir durumda bunların o tek şey karşısındaki mertebeleri ya aynı olur; ya da bir kısmı ona mertebe bakımından daha yakın bir kısmı daha uzak olur. Dolayısıyla o tek şey karşısındaki mertebeleri faklı farklıdır. Bu ikisinden her biri, ya nispet edildikleri o tek şeyin isminden farklı bir isim ile adlandırılır. Ya da o şeyle beraber aynı isimle

[257] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 77-78.

adlandırılır. Ancak o tek şey, bazen varlık bazen de bilgi açısından bunlardan daha öncedir. Bu tertipte daha iyi ve en iyi bilinen şeye bilgi bakımından daha yakın olan önceliklidir. Özellikle daha iyi bilinen olmasının yanında, bir diğerinin bilinmesine sebep olduğunda ve diğeri de bununla bilindiğinde bu böyledir. Bilgi için söz konusu olan bu durum aynı şekilde varlık için de geçerlidir. Fârâbî varlık kavramının da bu ismi alan her şeyde eşit dereceli olmadığına, varlık ismini dereceli olarak aldıklarına işaret etmektedir. Buna göre, varlıkta daha önce olan veya bunun yanında diğerlerinin sebebi olan bir şey, varlık ismine mutlak olarak daha layık ve bu ismi almaya daha hak sahibidir. Varlık sıralamasında daha yetkin olan ve bir diğerinin varlık sebebi olan şey, varlık ismine daha layık olur. Fârâbî, bilgi ve varlık bakımından bu tarzda olan şeyleri, 'isimleri eşsesli ve mutevâtı olmayıp ikisi arasında olanlardır veya bazen de isimleri müşekkek/dereceli olanlardır' şeklinde ifade etmektedir.[258] Fârâbî'nin *Peri Hermenias Muhtasarı*'nda *tevâtu',* 'birçok şeye söylenen ve bu şeylerde ortak olan bir manaya delalet eden isim' şeklinde tanımlanmaktadır. Ya da *tevâtu'*, birçok şeye/duruma söylenen ve o şeylerin her birinin tanımının delalet ettiği şeye aynen delalet eden isimdir.[259]

İbn Sînâ'ya göre birbirinden farklı olan ve bir çok şeyin, tek bir isimde ortak olması, ya eş anlamlılık/*tevâtu'* yoluyla yahut da başka bir yolla olmaktadır. İbn Sînâ tevâtu' yolunu "hem ismin aynı olması hem de cevherin, yani zâtın tanımının yahut da o isimden anlaşılan olması bakımından resmin, bütün yönlerden aynı olmasıdır" şeklinde tanımlamaktadır. Bu durum, insana, ata, Ali'ye, Zeyd'e hepsine birden 'canlı' denilmesi gibidir. Burada lafzın isme delaletinde eşit anlamlılık söz konusudur ve tanım

[258] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* ss. 94-95.

[259] Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, çev. Mübahat Türkel Küyel, AKM Yayınları, Ankara, 1990, ss. 35, 79.

tüm yönlerden aynıdır. Ne anlam, ne de hak etme bakımından bir farklılık söz konusu değildir. Aynı şekilde delalette, daha layık daha uygun olma, öncelik sonralık, güçlülük-zayıflık bakımından da bir farklılaşma bulunmamaktadır.[260]

Burada bir lafzın delaletinde, yani onları tanım ya da resim şeklinde cevhere yüklenmesini ifade etmesinde; lafzın bu anlamları mantıksal bir düzleme taşıması söz konusudur ki burada tevâtu' denilen anlamın bütün fertlere eşit şekilde dağılması tarzı ortaya çıkmaktadır. Başka bir ortak lafızla aynı anlamı ifade etme durumunda lafız, mantıksal düzlemin dışına çıkacaktır. İbn Sînâ'nın yukarıda tevâtu' yoluyla olmayanlar olarak ifade ettiği grup bunlara işaret etmektedir.[261] İbn Sînâ tevâtu' yoluyla olmayan lafızların ise isim ittifakı yani eş seslilik ile söylendiğini ifade etmekte ve bunları da üç kısma ayırmaktadır. Bunlar;

a) Anlam başka yönlerden farklı olabilir ancak kendinde aynıdır/birdir.

b) Anlam aynı değildir ama aralarında bir tür benzerlik vardır.

c) Anlam aynı değildir aralarında benzerlik de yoktur.[262]

İbn Sînâ isim ittifakı ile söylenenleri, ismin delalet ettiği anlamdaki farklılıklara göre üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki olan müşekkek isim/dereceli anlamdaş, "lafızda bulunan anlam o lafızdan soyutlandığında bir olan, ancak o lafızda ortak olan şeylerde bir ve benzer olmayan"a denilmektedir. Müşekkek isim bazen mutlak olur. Bazen bir ilkeye nispeti bakımından olur mesela kitap, neşter ve ilaç gibi şeylere tıbbî denilmesi gibi. Ya da tek bir amaca nispeti bakımından olur. Mesela ilaç, spor ve sağlık

[260] İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 8.

[261] Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşaî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 114-115.

[262] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 9.

amacıyla kan almaya sıhhî denilmesi gibi. Bazen de tek bir ilke ve gayeye nispeti bakımından olur. Bütün şeylere ilahî dememiz gibi.[263] İkinci grup isim benzerliğidir. Bunlar isim bakımından olan cevherde değil yalnızca isimde birleşirler.[264] Sonuncusu ise menkul/aktarılmış olan isimlerdir ki burada hakiki bir ortaklık ya da benzerlik bulunmamaktadır.[265]

İbn Sînâ, ilk grupta yer alan durumun yani anlam kendinde aynı iken sonradan farklılaşmasını en iyi örneğinin varlık anlamı olduğuna işaret etmektedir. İbn Sînâ da Fârâbî gibi, varlık anlamının pek çok şeyde aynı olmasına karşın, bütün yönlerden tek bir biçimde mevcut olmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla varlık, şeylerde farklı farklı olarak bulunmaktadır. Bu teşkiki bir kullanımdır. Tevâtu' kullanımın aksine teşkikî kullanımda varlığın bir takım farklılaşma hükümleri bulunmaktadır. Varlığın bu farklılaşma yönleri, öncelik ve sonralık, layıklık ve uygunluk, güçlü ve zayıf olma bakımlarındandır. Öncelik sonralık açısından mesela cevherin varlığı kendisinden sonra gelen şeylerden öncedir, bazı cevherlerin varlığı bazı cevherlerden öncedir. Aynı şekilde bazı arazların varlığı da diğer bazı arazlardan öncedir. Layıklık ve uygunluk bakımından varlığın farklılaşması: Bazı şeylerin varlığı zâtından gelir bazı şeylerin varlığı ise zâtından değil başkasındandır. Bizatihi mevcut olan bigayrihi mevcut olandan varlık bakımından daha evladır. Anlam bakımından önce olan, o anlama daha layık olandır. Bazen anlamın iki şey için beraber olması durumunda biri o anlama diğerinden daha layık olur. Çünkü anlam o şeyde daha tam ve daha süreklidir. Güçlülük ve zayıflık bakımından varlığı farklılaşması mesela beyazlık gibi bu farklılaşmayı kabul eden anlamlar için geçerlidir. Kardaki beyazlık ile fildişindeki beyazlık

[263] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 10.

[264] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 10.

[265] İbn Sînâ, *Kategoriler*, ss. 10-11.

birbirleriyle aynı derecede olmadığı için bunlara mutlak olarak eşit anlamlılık/tevâtu' ile beyazlık denilmez.[266]

Varlık kavramını teşkiki olarak kullandığımızda varlık, mâhiyetin parçası veya zâtı gibi onun mukavvim/kurucu bir unsuru değildir. Bu kullanımda ölçü, ism-i tafdil kalıbının kullanılmasıdır. Yani varlığın daha kuvvetli ya da daha zayıf olması, daha önce ya da sonra olması gibi. Çünkü önce-sonra, kuvvetlilik-zayıflık gibi kelimeler zâtî kavramlar gibi kullanılmaz. Bu kavramlar başka bir kavrama kıyasla kullanılan kavramlardır. Buna karşın mesela insan kelimesini kullanırken Ali, Ahmet için daha az insan ya da daha çok insan denilemez. Ancak bu kelimeleri varlık için kullanabiliriz. Örneğin zorunlu kavramının mümküne göre daha /en tam, daha/en evveli ve daha /en kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz.[267]

2.2. Lafız Mana Ortaklığı Bakımından Felsefe-Kelâm Tartışmaları

Lafız ve mana ortaklığı varlık kavramı bakımından ele alındığında kelâmcılar ve filozoflar arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlara olarak yönelik Râzî tarafından bir sınıflama yapılmaktadır. Bilindiği üzere varlık kavramı hem zatı gereği zorunlu olan varlık için hem de mümkün varlıklar için kullanılmaktadır. Varlık kavramının her ikisi için kullanımı ya ikisi arasında ortak bir anlam olması dolayısıyla yahut da sadece lafız ortaklığı yani eşseslilik sebebiyledir. Râzî bunlardan doğru olanın ilk kısım olduğunu söyleyerek bunu da iki kısma ayırmaktadır. Varlık kavramındaki anlam, zorunlu varlık için kullanılırken bu, ya bir mâhiyete bitişik olur ve onun sıfatı

[266] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 9.

[267] Necmi Derin, *Kemal Paşazade ve Taşköprizade Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Problemi*, İlâhiyât, Ankara, 2016, s. 37.

veya eki olur ya da kendi başına bağımsız ve kendi kendine var olan bir anlam olur.[268] Bu ayrımdan yola çıkılarak Tanrı'nın varlığı hakkında söylenenler üç kısma ayrılmaktadır. İlk kısımda lafız ortaklığını savunanlar bulunmaktadır. Bunlara göre hem zorunlu hem de mümkün varlık için kullanılan "mevcut" lafzı, her ikisi arasındaki ortak bir anlamı ifade etmeyip yalnızca lafız ortaklığını ifade etmekte yani eşseslilikten dolayı kullanılmaktadır. Bu şekilde lafız ortaklığını savunanlar Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî' (ö. 426/1035) nin de aralarında olduğu bir grup kelâmcının görüşüdür.[269] Bu anlayışa göre, var olan her şeyin varlığı zâtının aynıdır. Varlık anlamındaki ortaklık, varlıklar arasında ortak olan bir anlam değil yalnızca lafızda bir ortaklıktır. Bu anlayış her mevcudun varlığını onun mâhiyeti ile aynı kılmakta ve dış dünyadaki oluşun kendisi o şeyin varlığı ve mâhiyeti olmaktadır. Yine lafız ortaklığını savunan anlayış, mâhiyete zait bir varlık anlayışı yerine mâhiyetin bir parçası olan bir varlık anlayışını gerekli kılmakta ve buna göre varlık, hakikatin kendisi olmaktadır. Bu durumda her mevcudun varlığı mâhiyetiyle aynı olmakta ve dış dünyadaki oluşun kendisi de o şeyin, varlığı ve mâhiyeti olmaktadır.[270] Eşârîlerin savunduğu varlığın hakikatin kendisi olduğu düşüncesi, özel varlığı yok olması ile genel varlığın da yok olması itirazını beraberinde getirmektedir.[271]

İkinci kısımda varlık, Tanrı'nın hakikatinin bir sıfatı ve mâhiyetinin bir niteliğidir. Buna göre Tanrı'nın varlığı mâhiyetinden ayrıdır. Bu görüş, Râzî de dâhil

[268] Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî: Metafizik,* I-III, yay. haz. Ekrem Demirli, Fikriyat Yayınevi, İstanbul, 2022, c. 1, s. 207.

[269] Fahreddin er-Râzî, *Metafizik*, c. 1, s. 207; Necmi Derin, *Zihnî Varlık Problemi,* s. 38.

[270] Necmi Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, s. 38.

[271] Necmi Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, s. 40.

olmak üzere kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür.[272] Kelâmcıların çoğunluğu varlık lafzında mana değil; lafız ortaklığını savunmaktadır. Ancak onlar, filozoflardan farklı olarak 'varlık'ı, tevâtuya dayalı mana ortaklığına sahip bir lafız olarak kabul etmektedir. Bu anlayışa göre, lafızda ortak olan bütün fertler, özellik bakımından da ortak olmaktadır. Hem zorunlu hem de mümkün varlık arasında aynı ortak kullanıma sahip olan varlık, ya bir mâhiyete ilişmeyi gerektirir ya da bir mâhiyete ilişmeyi gerektirmez. Ya da her ikisini de gerektirmez. Eğer bir mâhiyete ilişmeyi gerektirse bu durumun bütün varlıklar için geçerli olması gereklidir. Hakikat hâsıl olunca onun lazımı da hâsıl olacağından bu durumu mümkün varlıklar için kabul edip zorunlu varlık için kabul etmeme söz konusu olmaz. Diğer bir deyişle, zorunlu ve mümkün varlığın varlık olmak bakımından lazımı, bir mâhiyete ilişmesidir.[273]

Üçüncü kısımda mevcut lafzı, tek bir anlamı ifade etmektedir. Ancak zorunlu varlık için kullanıldığında bu, salt varlık anlamındadır. Yani zorunlu varlık, mâhiyetlerden birine ilişmeyip kendi başına bağımsız bir varlık olması şartıyla varlıktır. Buna göre Tanrı'nın varlığı onun hakikatinin aynıdır. Bu da İbn Sînâ tarafından savunulan görüştür.[274]

Filozoflar, metafiziğin konusunu varlık olması bakımından varlık olarak ele almakta yani metafizikte, varlık konusuna ilişen meseleleri incelemektedirler. Bundan dolayı filozofların varlık konusunu işleyişleri metafiziğin ele aldığı tüm meseleleri yakından ilgilendirmektedir. Mesela varlık kavramı teşkiki mana ortaklığına sahip olarak ele alındığında mevcudât ve bunlar arasındaki bağlantı ve ilişki sudûr yoluyla açıklanmaktadır. Yine bu teşkiki kullanımda varlık tek bir mana kapsamında ele

[272] Fahreddin er-Râzî, *Metafizik,* c. 1, s. 207.

[273] Necmi Derin, *Zihnî Varlık Problemi,* s. 42.

[274] Fahreddin er-Râzî, *Metafizik,* c. 1, s. 207.

alınırken, bu manayı sağlayan fertlerinde yani zorunlu/*vâcib* ve mümkün varlıklarda farklı ele alınmaktadır. Mesela Allah vardır önermesi ile insan vardır önermesindeki "vardır" kavramı her iki önermede de aynı manaya sahip iken aralarındaki fark zatlara ilişen hükümlerdedir. Buna göre birinci önermeye zorunluluk, öncelik, kuvvet ve evleviyet gibi hükümler; ikinci önermeye ise imkân, sonralık, zayıflık ve ihtiyaç gibi hükümler ilişmektedir. İlk önermede varlık, konuya yani Allah'a sonradan ilişen bir yükleme olarak anlaşılmazken ikinci önermede varlık, insana sonradan katılan bir şey olarak anlaşılmaktadır. Bu farklılık filozofların varlık ve mâhiyet ayrımı görüşünden kaynaklanmaktadır. Filozoflara göre varlık ve mâhiyet, Vâcib Varlık'ta aynıdır. Mümkün varlıklarda ise varlık ve mâhiyet birbirinden ayrı olup varlığın mâhiyete ilişmesi illetler sebebiyle olmaktadır. Vâcib, hem varlığı hem de hakikati bir ve aynı olan tam illettir. Mümkün varlık ise varlığın mâhiyete zait olduğu maluldür. Filozoflara göre sıfat, mevsufu önceleyemez. Eğer Tanrı için varlığı mahiyete zait denilirse, Onun varlığı mâhiyetine muhtaç hale gelecektir.[275]

Filozofların hem zorunlu hem de mümkün için kullandıkları varlık lafzı hakkındaki bu görüşleri konuyu varlık mâhiyet ayrımına ve özellikle Tanrı'nın basitliği konusunda Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı tartışmalarına getirmektedir. Bu tartışmalara girmeden önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık kavramı ve varlık mahiyet ayrımı hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

2.3. Varlık ve Mâhiyet ile İlgili Diğer Kavramlar

Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyet kabul etmemektedir. Bununla birlikte filozofların Tanrı'nın varlığı için kullandıkları bazı kavramlar bulunmaktadır. Filozofların zât, inniyyet, hüviyyet ve hakikat gibi kullandıkları bu

[275] Necmi Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, ss. 43-44.

kavramların Tanrı'nın mâhiyeti anlamında ve bu fonksiyonu yerine getirecek şekilde yorumlanabileceği söylenmektedir. Ancak bu anlamdaki yorumlar kendi içerisinde bir muğlaklık içermektedir.[276] Dolayısıyla bu kavramlar Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımını anlamak açısından istifade edilmesi gereken kavramlardır.

2.3.1. İnniyyet

Mâhiyet bir şey hakkında o şeyin ne olduğuna dair verilen cevaptır. Fârâbî ve İbn Sînâ mâhiyeti olan şeyi mümkün varlık kabul etmelerinden dolayı, Tanrı'nın varlıktan ayrı bir mâhiyete sahip olmadığı görüşünü savunmaktadır. Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti olmadığı görüşü ise Tanrı kavramının neye tekabül ettiğinin nasıl tespit edileceği hususunda sorulara yol açmaktadır. Filozoflar Tanrı'nın mâhiyeti olmadığını kabul etmekle birlikte O'nun kendine has varlığından, onların kullandığı ifadeyle, inniyetinden söz etmektedir. Dolayısıyla bu kavramların kullanımının, Tanrı'da bir mâhiyet kavramının yerini alabileceği şeklinde yorumlanmıştır.

İlahi basitlik teorisi çerçevesinde yer alan önemli kavramlardan bir tanesi inniyyet'dir. Bu bağlamda Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımını kabul etmeyen Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'yı sırf varlık olarak görmekte ve mâhiyeti yalnızca nedenli diğer bir deyişle yaratılmış varlıklara hasretmektedir. Her iki filozof da Tanrı'nın kendisine has varlığı için 'inniyyet' kelimesini kullanmaktadır. Bu anlamda inniyyetin kullanımında, filozoflar varlığı pekiştirmeye, onu tekit ve teyide vurgu yaptıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kavram Tanrı'nın varlığına teyit ve vurgu yapmak için özelde yalnızca O'nun için kullanılmaktadır. Ebu'l-Bekâ *Külliyât* adlı eserinde inniyet kavramında yer alan n harfindeki vurgunun Arapça ifadeyle şeddeli inne'nin Arapçada varlıktaki

[276] Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebiliriliği*, ss. 105-106.

kuvvet ve te'kîde işaret ettiğine, bundan dolayı filozofların inniyyet lafzını Vacibu'l-Vücûd'un zâtı için kullandıklarına yer vermektedir. Çünkü O, varlığının kuvveti ve tekidi bakımından en kâmil varlığa sahip olandır.[277]

Arapça bir lafız olan inniyyet, 'in' ya da 'inne'den türetilmiş "bir şeyin ne ise o olmasını"nı ifade için kullanılan bir kavramdır. İnniyyet lafzının kendisinden türediği 'inne' ibaresi, aynı zamanda varlığı ya da mevcudiyeti ifade eder şekilde de kullanılmakta ve bu ibareyi belirli bir ifade yapmak için eklenen 'el' takısı ile oluşturan 'el-inne' lafzı da inniyyet ile aynı anlama gelmektedir. Aristoteles'in bu ifadeleri kullandığı yerde, bir şeyin "ne olduğu" ile o şeyin "bu şey olması" arasında yaptığı önemli ayrım, daha sonraki varlık mâhiyet tartışmaları için temel bir kaynaktır. Gerçekte inniyet kelimesi, Müslüman filozoflar tarafından varlık anlamında kullanılmaktadır. Yani bu kullanımda bir şeyin mâhiyetinin karşısında belli bir tikel şeyin gerçekliğindeki varlık, onun özsel tabiatı bulunmaktadır. Mesela Gazali *Makasıdu'l-Felasife*de, Müslüman filozofların Tanrı'da varlık mâhiyet birliği doktrinini açıklarken inniyet ve mâhiyet terimlerini kullanmaktadır.[278]

O halde genel anlamda varlıktaki pekiştirmeye, tekit, teyide vurgu yapmak için kullanılan inniyet kelimesi köken olarak arapçadaki 'inne' harfinden türetilmiştir. Varlığın ontolojik gerçekliği[279] olarak da tanımlanan bu kelimenin kökeni, nasıl okunması gerektiği ve hangi anlama geldiği hususlarında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Bazıları bu kelimeyi 'inniyyet' olarak kullanırken bazıları da 'âniyye' şeklinde

---

[277] Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Farki'l-Luğaviyye,* thk. Muhammed Muhammed Tâmir ve Enes eş-Şâmî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2014, s. 161.

[278] Vladimir Minorsky, "Anniya", *The Encyclopedia of Islam,* Brill, Leiden, 1986, c. I, s. 513.

[279] İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* s. 77.

kullanmışlardır.[280] Bu isimlerden birisi olan Cürcânî *et-Târifât* adlı eserinde âniyye olarak kullandığı kelimeye "vücud-i aynînin zâtî derecesi bakımdan tahakkuku" anlamını vermektedir. Kendisinin yaptığı açıklamaya göre ân kelimesi zamanın bölünemeyen bir cüzü anlamına gelmektedir. Diğer taraftan filozofların bu kelimede hareke değişkliğine gittiklerine işaret etmektedir.[281] Bazıları da inniyet kelimesinin Yunancada vücut anlamına gelen 'ann'dan geldiğini kabul etmektedir. [282]

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın ve Etkin Sebebi Üzerine* isimli risalesinde Tanrı'yı "Hak Olan Varlık" olarak tanımlarken "âniye" ifadesini kullanmaktadır. Alfred L. Ivry buradaki kullanımın *inniyye* değil *âniye* şeklinde olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Ivry, inniyye kelimesinin birisi dar diğeri geniş olmak üzere iki kullanımını verir. S. Munk tarafından tartışılan dar anlamında kendisi, belli bir şeyin varlığını işaret etmek istediğimizde, anniya kelimesini ifade etmek için "mâhiyet"in kullanılması gerektiğini önermektedir. Ancak bu şey, onun aynı zamanda tanımı olan ne'liği ile sınırlandırılmaksızın ne ise o olması bakımından kullanılan şeydir. Yani burada inniyet mâhiyetin karşısında yer almaktadır. Kindî de bu *Tanımlar Risalesi*'nde her iki kavramı da kullanır. Daha geniş anlamında ise inniyyet, sadece genel olarak varlığa değil aynı zamanda hüviyyet ve vücuda da tekabül eder. Bu anlamda yine mâhiyet için de kullanılmaktadır.[283]

Kelimenin kökeni hakkında bilgilere mantık eserlerinde yer veren Fârâbî, inniyet kelimesinin "inne" harfinden geldiğini söyleyerek bu harfe "varlıkta ve bir şeye

[280] Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 30.

[281] Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2012, s. 96.

[282] Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 30.

[283] Alfred L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, Suny Press, Albany, 1974, s. 121.

dair bilgide sabitlik, süreklilik, yetkinlik ve sağlamlık" anlamını vermektedir. O'na göre soruda değil, yalnızca haber vermede kullanılan "inne" ve "enne" harflerinin tüm dillerde yeri açıktır. Farsçada bazen "ki" bazen de "ke"dir. Yunancada karşılıkları "on" ve "ôn"dur. Yunancadaki her iki kelime de tekit anlamı içermekle birlikte; daha yetkin, daha sabit ve daha devamlı olanı gösteren "ôn" kelimesindeki tekit daha güçlüdür. Fârâbî, bu sebepten dolayı, Yunanlılar'ın Allah'a "ôn" adını verdiklerini ve yalnızca Allah için "ôn" kelimesini kullandıklarını ifade etmektedir. O'nun dışındaki varlıklar için ise "on" kelimesi kullanılmaktadır. Fârâbî'ye göre, bu nedenden ötürü, filozoflar yetkin varlığa "şeyin inniyyeti" adını vermektedirler. Bu, şeyin mâhiyetinin kendisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla filozoflar bir şeyin inniyyeti nedir dediklerinde, onun mâhiyeti olan en yetkin varlığını kastetmektedir.[284]

Fârâbî *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* adlı eserinde ise inniyyeti bir şeyin cevheri ile özdeş kılmaktadır. Burada Fârâbî öncelikle inniyetin kendisinden türediği inne'yi Arapça'da 'tamamlayıcı harfler' sınıfına dâhil etmektedir. Şeddeli olarak kullanılan ve 'muhakkak, gerçekten' anlamına gelen 'inne', eklendiği şeyin, varlık bakımından sâbit ve doğruluk bakımından kesin olduğunu gösterir. 'Muhakkak Allah birdir' ve 'Muhakkak âlem sonludur' cümlelerinde olduğu gibi. Bundan dolayı Fârâbî, bir şeyin hem varlığı hem zâtı hem de cevherinin o şeyin inniyeti olarak isimlendirildiğini söyler. Bir şeyin inniyyeti denildiğinde onun cevheri kastedildiğinden, herhangi bir şey için onun cevherinin ne olduğu sorulduğunda bu aslında onun inniyyetinin ne olduğu anlamına da gelmektedir ve bu ikisi arasında bir fark bulunmamaktadır.[285]

[284] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 2.

[285] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 20

Bu kavramın nasıl yazıldığı ve ne anlamlara geldiği noktasında ihtilaf olmasına karşın, inniyyetin "varlık, vücud, varlığın özü, varlığın hakikati, varlığın gerçekliği ve subût bulmuş" anlamına geldiği hususunda ihtilaf söz konusu değildir. Bundan dolayı Müslüman filozoflar Allah'ın varlığını ifade etmek için inniyet kelimesini kullanarak O'nun mâhiyeti yerine inniyyeti derler. İnne Arapça'da varlıktaki gücü/özü ifade ettiğinden inniyyet kelimesi, zâtı itibariyle zorunlu olan varlık için kullanılır. Çünkü O'nun varlığı hem varlığı pekiştirmekte ve hem de varlıktaki gücü en kâmil olan varlığı ifade etmektedir.[286] Nitekim İbn Sînâ da *Metafizik*'te açık bir şekilde Zorunlu Varlık'ın inniyyetinden başka bir mahiyetinin olmadığına işaret edip bunu "Zorunlu Varlık'ın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mâhiyeti yoktur. Bu da O'nun inniyyetidir" şeklinde ifade etmektedir.[287] Zorunlu Varlık'ın bir mâhiyetinin olup olmadığını ele alırken inniyyeti dışında bir mâhiyete sahip her varlığı nedenli varlık olarak kabul etmektedir.[288]

Görüldüğü gibi filozoflar için *inniyyet* kavramı, Tanrı'nın varlığın mükemmelliğine kemaline yapılan vurgu anlamında kullanılmaktadır. Bu kemal varlık kendisi için bir mâhiyet gerektirmeyecek tamlığa ve varlık derecesine sahip olan bir varlıktır. İşte bu noktada filozofların Tanrı'ya mâhiyet atfedip atfetmemeleri tartışma konusu olmuş ve bu tartışmalar Batı dünyasında da devam etmiştir. İnniyyet kavramı bağlamında kısaca yer verirsek, Kiki Kennedy-Day, esasen İbn Sînâ'nın tercümelerde yapılan yanlışlar yüzünden bu konuda eleştirildiğine işaret etmektedir. Ona göre *Essence and Existence* adlı eserinde Aquinas İbn Sina'yı yanlış anlamıştır ve yanlış anladığı bu noktalardan bir tanesi, Latince çevirideki muhtemel hatalardan ötürü,

[286] Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 31.

[287] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/4, ss. 89, 91.

[288] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/4, s. 91.

Tanrı'ya mâhiyet atfetmeme konusundadır. İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mâhiyetinin olmadığını söylediği metnin orijinal kısmında, Tanrı'nın varlığının O'nun mâhiyeti olduğu ifadesi yer almasına karşın; Latince yapılan tercümelerde mâhiyet, zât ve inniyye terimleri için yalnızca *essentia* kelimesi kullanılmış olması, bazı nüansların gözden kaçmasına sebep olmuştur. Vücûd/*existence* ile mevcûd/*existing* kelimelerinin her ikisi de vecede/*to exist* kökünden gelir ancak aralarında nüans vardır. Vücûd kelimesi varlığı yaratan yani varlığa getiren anlamını içermektedir. Tanrı Vâcibu'l-Vücûd'dur. Mevcûd ise var olan ya da yaratılmış olan için kullanılmaktadır. Esasında İbn Sînâ, Tanrı'nın kendine has olan varlığı ile Tanrı dışındaki varlıkların çoklu niteliklerini birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Metafizik'te Zorunlu Varlık'ın zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyetinin olmadığını ve bu O'nun inniyyeti olduğunu söylerken, başka varlıkların mâhiyetini ifade etmek için kullanılan mâhiyet ile Tanrı'nın mâhiyetini ifade etmek için kullanılan inniyyeti birbirinden ayırmaktadır. Kennedy-Day'e göre, İbn Sînâ Tanrı'nın mâhiyeti olmadığını söylememekte, bu mâhiyetin Zorunlu Varlık olmasından dolayı, O'nun varlığı olduğunu söylemektedir. Bununla İbn Sînâ Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklar sınıfının bir üyesi olmadığına, O'nun kendisine has olan varlığına işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın *İlahiyyât*'ta Tanrı'nın bir mâhiyeti olmadığını söylemesi özel, sınırlı bir anlamdadır. O'nun burada nitelik, mâhiyet/*quiddity* için kullandığı kelime, yalnızca yaratılmış mâhiyet/essence (mahiyya) anlamında bir kelimedir ve o niteleyiciler/*qualifiers* eklemektedir. Dolayısıyla burada Kennedy Day'e göre İbn Sînâ'nın amacı zorunlu varlığın bir mâhiyeti olduğunu reddetmek değil, fakat zorunlu varlığın mâhiyetinin yaratılmamış

bir mâhiyet olduğuna vurgu yapmaktır. Ancak mahiyyet kelimesi Latinceye çevrilirken bu kısım kapalı kalmıştır.[289]

Kennedy-Day'in bu iddiasına karşın Robert Wisnovsky, mâhiyet kelimesinin Latinceye genellikle *quiddity* olarak çevrildiğini söylemektedir.[290] R. Wisnovsky, Goichon'un, mâhiyetin, içerisinde hakîkat, zât, sûret, tabî'at ve şey'iyyetin içerisinde bulunduğu bir bütün olarak ele alındığında İbn Sînâ'nın 'zât' görüşünü ifade eden birkaç terimden biri olduğu fikrini paylaşmaktadır. Mâhiyet, bu terimler arasında ilk sırayı almaktadır. Yine Goichon için zât terimi de özü karşılayabilecek olan en temel terimdir. Çünkü zât kelimesi Latinceye *essentia* olarak; mâhiyet kelimesi de *quidditas* olarak tercüme edilmiştir.[291]

Filozofların Tanrı için kullandıkları inniyyet kavramının yanısıra bir şeyin varlığını ya da mâhiyetini, o şeyin neliğini özünü ifade ederken kullandıkları farklı kavramlar mevcuttur. Hüviyet, hakikat ve zât gibi bu kavramlar hem Tanrı için hem de O'nun dışındaki varlıklar için kullanılmaktadır. Ancak Tanrı için kullanıldıkları zaman mümkünlerden farklı anlamlar kazanmaktadır. Basitlik düşüncesi gereği Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı kabul edilmediğinden bu kavramlar Tanrı için kullanıldıklarında O'nun varlığına, zâtına, varlığının hakikatine ve neliğine işarete etmektedir.

[289] Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, s. 155.

[290] Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 190.

[291] Wisnovsky, *İbn Sina Metafiziği* s. 190, dipnot 3.

2.3.2. Hüviyyet

Hüviyyet lafzı Arapçada *hüve*'den türetilmiş olup inniyet lafzının yerine kullanılan kavramlardan birisidir. İnniyet kavramını açıklarken de yer verildiği üzere, hüviyyet lafzı da Aristoteles'in Metafizik adlı eserindeki "to on/mevcut" kavramına karşılık olarak, var olanın özünü ve kimliğini ifade etmek üzere[292] Arapçada yer alan lafızlardan birisi olarak kullanılmıştır. Bazen kaynaklarda hüviyyetin eş anlamlısı olarak 'ayniyyet' kavramına yer verilirken, varlıkların hüviyyet bakımından birbirinden farklı olmasını ortaya koymak için de 'gayriyyet' kavramı kullanılmaktadır.[293]

Ayniyyet terimi ise "bir şeyin hususiyeti, kendisine ait münferit varlığı ve şahsiyeti" anlamlarına gelmektedir. Ayniyet, "O, odur şeklinde bir söz, tanıtılan şeye ait hüviyyet, özellik ve varlığı gösteren" bir terimdir. Bu bağlamda ayniyet kelimesinin iki manası bulunmaktadır. Bunlardan birisi, bir şeyin kendi kendisiyle birliğini ve aynîliğini ifade etmektedir. Diğeri ise, ayniyetin bazen bir şahıs veya cevher karşılığında kullanılmasıdır. Bu ikinci anlamında ayniyet, bir şahıs veya cevherin; zamana bağlı olarak değişen niteliklerine karşın onun bir zât veya bir cevher olarak değişmeyen özünü ifade etmektedir.[294] Gayriyyet/başkalık, akıl cevheri ile birbirinden ayırt etmedir. Mesela konuşan/düşünen konuşmayandan, insan attan başkadır. Şeylerin birbirinden ayrılmasını sağlayan bir nitelik olan gayriyyet, bir veya iki şeyde olur. Sıcak olan bir şey soğuduğunda, kendisinde bir değişme olmamıştır ancak durumunda bir

[292] Ali Durusoy, "Hüviyyet", *DİA*, İstanbul, 1999, c. 19, s. 68.

[293] Durusoy, "Hüviyyet", s. 68.

[294] Hasan Şahin, "Ayniyyet", *DİA*, İstanbul, 1991, c. 4, s. 278.

başkalık meydana gelmiştir. Sıcak ve soğuk olan sularda ise ikisi arasındaki başkalık birisinin sıcak diğerinin soğuk olmasıdır.[295]

Cürcânî hüviyyeti, bütün hakikatleri şamil olan mutlak hakikat olarak tanımlamaktadır. Bu, gayb-ı mutlak'ta [mutlak gayb âlemi] bir ağacın çekirdek ya da tohumun içinde bulunması gibidir.[296] Varlığın hakikatini, Arapça ifadeyle '*bi şartı la şey*' (bir şey olmamak şartıyla) değil de '*la bi şartı şey*' (bir şey şart koşulmadan) olarak aldığımızda bu, bütün mevcutlarda olan hüviyettir.[297] Hüviyyeti ise gayb âlemindeki hakikat olarak tanımlamaktadır.[298] Mâhiyet açısından bakıldığında, bir şey, diğerlerinden ayrılması bakımından hüviyyet olarak isimlendirilir.[299] Mâhiyet ve hüviyyetin birbirinden ayrıştığı nokta, mâhiyette bir şeyin tamamen makûlât alanına dâhil olması; hüviyette ise bir şeyin zihin dışındaki varlığına işaret edilmesidir. Ayrıca hüviyyet "nesnenin başkalarından ayırt edilmesini sağlayan özelliklerini gösterdiği için de onun kesinlikle sabit olduğunu bildiren" hakikat kavramından ayrılmaktadır.[300]

Ebu'l-Bekâ *Külliyât*'ında hüviyyet kavramını açıklarken buna üç anlam vermektedir. Buna göre bir şey hakikati, teşahhusu ve daha genel olarak ele alınması bakımından teşahhus, şahsın kendisi ve harici varlık şeklinde üç farklı anlama gelmektedir.[301] İlk olarak bazıları hakikati itibariyle ele alındığında bir şeyi o yapan şeyi, hakikat ve zât olarak isimlendirir. Bir şeyin teşahhusu/bireyleşmesi itibara

[295] Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefî Risâleler* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 192.

[296] Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 342.

[297] Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 342.

[298] Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 342.

[299] Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 275.

[300] Durusoy, "Hüviyyet", s. 68; Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 275.

[301] Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 825.

alındığında, hüviyyet olarak isimlendirilir. Eğer bu itibardan daha genel olarak alınırsa, bu da mâhiyet olarak isimlendirilir. Bir şeyi o şey yapan şey, eğer insanın mâhiyeti gibi küllî ise mâhiyet olarak; eğer Zeyd'in hakikati gibi cüzi ise hüviyyet olarak; eğer küllî ya da cüzî olması dikkate alınmaksızın ele alınırsa bu da hakikat olarak isimlendirilir. İki hüviyyet birbirini gerektirir/*mütelâzımetân*. Mâhiyet, ikinciye itibarla ilkinden daha özel/*ehass* iken hakikat ise tam tersidir.[302] Bazılarına göre ise, o nedir/*ma hüve* sorusunun cevabında söylenilmesi bakımından akledilir olan şey, mâhiyet olarak isimlendirilir. Yani bu tanımda mâhiyetin akledilir olması ve *ma hüve* sorusuna cevap oluşturması ön plandadır. Diğer gurubun tanımında ise mâhiyetin, daha genel, küllî bir anlam içermesi ön plana çıkarılmıştı. Bu şey hariçte/dış dünyada sübut bulması bakımından da hakikat olarak isimlendirilir. O şey, lazımlarının kendisine hamledilmesi bakımından zât olarak isimlendirilir. Ayrıca hakikat ismini almaya en layık olan, varlığını kendi zâtından alan varlıktır. Ve bu varlık, kıdem ve bekâyı istilzam eden Vacibu'l-Vücûd olarak isimlendirilir.[303] Cürcânî, hüviyyet kelimesini Tanrı'yı ifade ederken "el-hüve" olarak tanımlamaktadır. El-hüve'yi "şühudunun başkası için olmadığı gayb"tır. O batınların en batınıdır.[304] Ayrıca "el-hüve"nin diğer bir tanımı da "şuhudunun sahih olmadığı gayb" şeklindedir.[305]

Kindî, bir şeyin varlığını ifade etmek için *tehevvî* kelimesini kullanmaktadır ve İbn Sînâ'nın varlık ile mâhiyet ayrımından mutlak varlığa ulaşmasına benzer bir şekilde birlik ve hüviyet ayrımı yaparak buradan mutlak birliğe ulaşmaktadır. Çokluğu oluşturan varlıklardan her birinin hüviyetleşmesi/*tehevvî* demek, bunların duyusal ya

[302] Ebu'l-Bekâ, *Külliyât,* s. 825.

[303] Ebu'l-Bekâ, *Külliyât,* s. 825.

[304] Cürcânî, *et-Tarifât,* s. 342.

[305] Cürcânî, *et-Tarifât,* s. 342.

da aklî olarak o, odur denilebilecek şekilde mevcudiyet kazanması anlamına gelmektedir. Hüviyetleşme var olmayan bir şeyin varlık kazanmasıdır. O halde bir şey var olduğunda, o şey bireyselleşerek hüviyet sahibi olmaktadır.[306]

Fârâbî ve İbn Rüşd hüviyyet terimine "var" (mevcûd) anlamını vermişlerdir.[307] Bir şeyin hüviyetinden kastedilen onun dış dünyadaki varlığıdır. Onun mâhiyeti ile kastedilen ise zihindeki varlığıdır. Atay, bu mâhiyet ve varlık ayrımının bu şekilde ilk kez Farabi tarafından yapıldığına işaret etmektedir.[308] Fârâbî'ye göre varlık, mâhiyeti meydana getiren bir cüz olmayıp mâhiyetin ayrılmaz, zorunlu bir ilintisidir.[309]

Hüviyet terimi bazen mâhiyet ile aynı anlamda kullanılmasına ve her şeyin bir mâhiyeti ve hüviyyeti olmasına karşın, mâhiyet ve hüviyyet birbirinin aynı değildir. Hüviyet varlık anlamında da kullanılmaktadır. Ancak mâhiyet, hüviyyet yani varlık olmadığı için, varlık kavramı, mâhiyetin anlamına dâhil değildir. Bir şeyin mâhiyetini kavrayan aynı zamanda o şeyin hüviyetini (varlığını) kavrayabilir değildir. Çünkü bunlar birbirinden farklıdır. Mesela insanın mâhiyetini kavrayan kimse, onun varlığını da kavramış olmaz. Varlık, mantık bakımından, mâhiyetin türü, cinsi ya da faslı değil; mâhiyetin lâzımı, onun ayrılmaz zorunlu ilintisidir. Atay, Aristoteles'in bu konuda tamamen farklı düşünerek bir şeyin mâhiyeti ile hüviyetini/varlığını birbirinden ayırmadığını ifade etmektedir. Aristoles'e göre, bir şeyin varlığı ile mâhiyeti aynı şeydir. Ona göre insanlık ne ise, insan da odur. İnsanlık, insana aklık gibi arız olan bir şey değildir. Fârâbî varlığın, mâhiyeti meydana getiren bir cüzü olmadığını; onun

---

[306] Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru,* Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 45.

[307] Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 13.

[308] Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, ss. 13-14.

[309] Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 15.

mâhiyetin ayrılmaz ve zorunlu bir ilintisi olduğunu kabul etmesi ile yalnızca Aristoteles'ten değil, Platon'dan da ayrıldığını ifade etmektedir. Çünkü Platon felsefesinde ide, varlığı etkileyen ve onu meydana getirendir. Ancak Fârâbî'de mâhiyet, varlığı gerektirmez. [310]

İlk defa mâhiyet ile hüviyyeti birbirinden ayıran Fârâbî, şey ve mevcûd kavramlarının hüviyyet'e tercih edilmesinin daha doğru olduğunu düşünmektedir. Mâhiyeti, bir şeyin kavramsal düzeyde varlığı için kullanan Fârâbî'ye göre bir şeyin mâhiyetine yani onun ne olduğuna o şeyin tanımı ile ulaşmak mümkündür. Bir şeyin dış dünyadaki varlığı için kullandığı hüviyyet ise ancak his ve delil vasıtasıyla tanınabilir. Fârâbî genel anlamda var olan hakkında mevcûd kavramını kullanmaktadır. Daha özel bir anlamı kastettiğinde de hüviyyeti kullanmaktadır.[311]

İbn Sînâ eserlerinde hüviyyet kavramı yerine mevcûd kavramını tercih etmektedir. *Metafizik* adı eserinde açık bir şekilde bu kavramı "*vahdet*" ve "*hüve hüve*" anlamında kullanırken; bazı risalelerinde de hüviyyet kavramını "*el-hüviyyât el-müdebbere*" şeklinde vücûd ve mevcûd'un karşılığı olarak da kullanmaktadır. Mesela *İhlas Suresi Tefsiri'*nde hüviyyet kavramı, Tanrı dışındaki diğer varlıklar hakkında başkalarından ayırt edilebilir olan cüz'i varlıkları ifade etmektedir. Buradan hareketle hüviyyet, vâcib-mümkün ayrımına benzer şekilde mutlak ve müstefâd olarak iki kısma ayrılmaktadır. Vâcibu'l-Vücûd'un hüviyyeti söz konusu olduğunda O'nun zâtı ve mâhiyeti aynı, mümkün varlık olan âlemin varlığı ve hüviyyeti ise mâhiyetinden farklıdır. Bu noktada hüviyyet, Tanrı-âlem ilişkisi ile ilişkilendirilerek açıklanan

[310] Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, ss. 14-15.

[311] Durusoy, "Hüviyyet", ss. 68-69.

kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve "başkalarından ayırt edilebilir bir birim olarak var olma" anlamına gelmektedir.[312]

"to on" kelimesinin Arapçaya tercüme edilirken bazen mevcûd ve genellikle de hüviyyet olarak çevrildiğini ifade etmiştik. Mevcûd kavramı mutlaklık veya gayrı muayyen olma durumunu gösterirken; hüviyyet daha ziyade zaman ve mekân içinde belli özelliklere sahip olan bir varlığı ifade etmeketdir. Burada iki farklı kavramın kullanımı aradaki ince ayrımı ifade etmek açısından önem taşımaktadır. Bir şey varlık alanına çıktığında onu diğer şeylere nispet ve diğerlerinden ayıran özelliklerine işaret ettiğimizde ancak onun hüviyyetinden söz edebiliriz.[313]

İhlas Suresi Tefsiri'nde İbn Sînâ zorunlu ve mümkün varlık için olan hüviyyeti birbirinden ayırmaktadır. Mutlak hüviyet, mâhiyet ve hüviyyeti başka bir şeye dayanmayan şeydir. Bir şeyin hüviyyeti başkasının varlığına bağlı ise o, o şeyden faydalanmış ondan hasıl olmuş anlamına gelir. Dolayısıyla diğer şey itibar alınmadıkça, o "o, odur/*hüve hüve*" olamaz. Halbuki hüviyeti zâtından olan yani var olması başkasına bağlı olmayan bir şey, kendisiyle başka bir şey itibar olunsun veya olunmasın o, odur. Bütün mümkünlerin varlığı ise başkasındandır. Varlığı başkasından olan her şeyin varlığının hususiyeti başkasındandır ve o da hüviyyettir. Dolayısıyla mümkünler söz konusu olduğunda onların hüviyeti başkasındandır. Hüviyyeti kendinden olan yalnızca Zorunlu Varlık/*Vacibu'l-Vücûd*'tır. İlk İlke/*Mebde-i Evvel* zâtı bakımından O, O'dur/*huve huve* ve O'nun varlığı, mâhiyetinin aynıdır.[314]

[312] Durusoy, "Hüviyyet", s. 68.

[313] Durusoy, "Hüviyyet", s. 68.

[314] İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki, DİB Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 16-19.

2.3.3. Hakikat

'Hakikat' kavramı ile ilgili filozofların yapmış oldukları tanımlar, bir şeyi o şey yapan gerçekliğe işaret etmektedir. Kindî, bir şeyin hakikatinin o şeyin tanımına dâhil olduğunu ifade eder. Çünkü bir şeyin tanımında, tanımlanan şeyin sûreti, unsuru ve illeti bulunmaktadır.[315] Fârâbî, hakikat kavramını, "bir şeyin kendine özgü varlığı" olarak ifade ederken İbn Sînâ, "her şeyi onu o şey yapan bir mâhiyeti vardır, bu mâhiyet onun hakikati hatta onun zâtıdır" şeklinde bir tanım yapmaktadır.[316] Her şeyin zâtı birdir. Bu bir olan zât, bazen mutlak olarak tek bir anlam olur. Bunun örneği nadir olduğundan bunun varlığının kabul edilmesi gerekir. Bazen de bir şeyin zâtının bir olması mutlak değildir. Böyle bir şeyin varlığının hakikati, biraraya gelerek onun mâhiyetini oluşturan şeyler ve anlamlardan meydana gelmektedir. Mesela insan gibi. İnsan cevher olmaya, boyutlara sahip olmaya, bir nefs sahibi olmaya, makulleri anlamaya ve sanatları öğrenip öğretmeye vb. muhtaçtır. Bütün bunlar biraraya geldiklerinde bunlardan tek bir zât oluşur ki o da, insan zâtıdır. Sonrasında bu zâta başka anlamlar ve sebeplerin karışması ile tek tek insan fertleri oluşur ve sonrasında her bir fert, bir diğerinden ayrılır. Mesela bir insan uzun olurken diğeri kısa olabilir. Bu anlam ve sebeplerin hepsi, ferdin zâtını izleyen ve onun gereği olan şeylerdir. Bunlardan hiç birisinin, ferdin zâtı bulunmadığında ya da onun yerine bir başkası olduğunda ortadan kalkması gerekmez. Ferdin varlığının hakikati, insanlık ile gerçekleştiğinden her ferdin mâhiyeti de insanlık ile gerçekleşir. Ancak insanın ferdî varlığı söz konusu olduğunda, yani onun ferdî inniyyeti, bunun meydana gelmesi bir nitelik, nicelik veya başka bir şey iledir. Fert, insanlık dışında başka niteliklere de sahiptir ve bütün insan fertleri insanlığın yanında bu niteliklerde de ortaktır. Mesela

[315] Mustafa Çağrıcı, "Hakikat", *DİA*, İstanbul, 1997, c. 15, s. 177.

[316] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 22.

insanın düşünen ve doğası gereği gülen olması gibi. Ancak bunlar arasında fark vardır. İnsanın düşünen olması, biraraya geldiğinde insanı oluşturacak durumlardandır. Buna karşın mesela insanın doğası gereği gülen olması, insanlık oluştuğu zaman ferde ilişmesi gereken şeylerdendir.[317]

O halde, kısaca ifade edilecek olursa, bir şeyin hakikati olan bir zât ve onun vasıfları bulunmaktadır. Bu vasıfların bir kısımının ve başka şeylerin biraraya gelmesinden bir şeyin hakikati oluşmaktadır. Bu vasıflardan bir kısmı, o şeyin varlığında gerekli olacak şekilde onun zâtının gereği olmayan arazlardır. Bir kısmı ise o şeyin varlığında, onun gereği olan arazlardır.[318] Dolayısıyla bir şey, sahip olduğu hakikat ile kendisi olmaktadır. Yalnız burada hakikatin, özel varlık/*el-vücûdu'l-hâs* ve somut varlık/*el-vücûdu'l-isbâtî* ayrımı ile karıştırılmaması gerekmektedir. Hakikat her bir varlık için gereklidir. Çünkü varlığa belli bir gerçeklik değeri kazandıran özelliğidir. Dolayısıyla hakikati olmayan bir şeyin dış dünyada ya da zihinde bir gerçekliği bulunmaz. Mesela üçgeni zihnimizde maddî ve surî sebepleriyle birlikte yani kenarları ve yüzeyi ile düşünebiliriz. Ancak bir şeyin dış dünyada var olması için fail ve gaî sebepler de gereklidir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre hakikat zihinde var olan ve kavranan gerçeklik iken vücûd ona sonradan katılan onun zihnin dışındaki sabit varlığıdır. Bu durumda Tanrı ve diğer varlıklar için vücûdî ve zihnî olmak üzere iki türlü hakikat söz konusudur. Bunlardan vücûdî olan, kendilerinde ve kendi varlıklarına özgü olan hakikattir. Diğeri ise bu anlamıyla bizim zihnimizde bulunan zihnî hakikattir.[319]

Cürcânî, *Tarifât*'ında şeyin hakikatini, şeyi o şey yapan şey olarak tanımlar. İnsan için hayvan-ı nâtık olması gibi. Mesela gülücü ve yazıcı olması ki bunlar kendileri

[317] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 22.

[318] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 23.

[319] Çağrıcı, "Hakikat", s. 177.

olmaksızın insanı tasavur etmenin mümkün olduğu şeylerdir. Bir şey tahakkuku, yani dış dünyada varlık kazanması itibariyle hakikat; bireyleşmesi/taşahhusu ve onu diğer varlıklardan ayıran özellikler taşıması itibariyle hüviyyet; bu şeyin bazı gerekli ilintilere sahip bulunması zât ve tüm bunlar dikkate alınmaksızın ve bu nedir sorusunun cevabı olarak mâhiyet şeklinde isimlendirilir.[320]

Hakikat kavramı, Tanrı için kullanıldığında O, Hak olarak isimlendirilir. Kindî *İlk Felsefe Üzerine* isimli risalesinde gerçeğin bilgisinin sebeplilik bağıntısı ile öğrenildiği konusunda Tanrı için İlk Gerçk/*el-Hakku'l-Evvel* tabirini kullanmaktadır. Çünkü İlk Gerçek, her gerçeğin sebebidir.[321]

İbn Sînâ da hakikat kavramı ile mutlak olarak dış dünyada var olan, sürekli varlığın anlaşıldığını söyler. Dış dünyada bir şeyin haline delalet eden söz veya inanç o şeyle örtüştüğü takdirde hak olarak isimlendirilir. Zorunlu ve mümkün varlık olması açısından bakıldığında Zorunlu Varlık zâtı gereği sürekli haktır. Mümkün varlık ise, başkası nedeniyle hak, ancak kendinde batıldır. Varlığı zorunlu bir olan dışındaki tüm varlıklar, kendinde batıldır. Örtüşme yönünden hak, doğruya benzemektedir. İbn Sînâ'ya göre bu, dış dünyadaki şeye nispeti bakımından doğru; şeyin ona nispeti bakımından ise hak'tır.[322]

Hak, masdar olarak alındığında, mutlak olarak ayandaki varlığa ve sürekli varlığa önermedeki mutabakata ve işaret eder. İsmi fâil ve sıfat-ı müşebbihe olarak Hak,

---

[320] Cürcânî, "Mâhiyet", *Tarifât*, s. 275; Cürcânî, "Hakikat", *Tarifât,* s. 154; Çağrıcı, "Hakikat", s. 177.

[321] Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 139; Arapça metinle karşılaştırmak için bkz. aynı eser, 97-98.

[322] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/8, s. 46.

Vacibu'l Vücud'un zâtına; tüm haricî varlıklara, işaret etmektedir. Vacibu'l-Vücud mutlak hak olandır.[323]

2.3.4. Zât

Fârâbî'ye göre zât, bir şeyin mâhiyetine, mahiyetinin parçalarına yani kısaca bir şey hakkında 'o nedir' sousunun cevabı olarak söylenebilecek şeylerin tamamına söylenmektedir. Zât, hem cevherin söylendiği her şeye hem de onun söylenmediklerine söylenmektedir. Çünkü bir konuda bulunan duyulara asla cevher denmez ancak zât bir konuda bulunan duyulur için de söylenmektedir. Fârâbî'ye göre bir şey hakkında 'gördüğümüz şeyin zâtı nedir' şeklinde bir soru sorduğumuzda zât, 'gördüğümüz bu şey' sözünden anladığımıza göreli olmaktadır. Çünkü 'gördüğümüz bu şey'in anlamı, sorduğumuz şeyin zâtı değildir. Aksine sorduğumuz şeyin zâtı onun insan olmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî zâtından sorulan şey ile talep edilen o şeye ait zâtın biribirinden farklı olduğunu söylemektedir. Hatta 'şeyin zâtı', 'bu şeyin zâtı' veya 'bir şeyin zâtı' denildiğinde bununla talep edilen o şeyin mâhiyetidir. Bu mâhiyet de 'şey' lafzının delalet ettiğinden daha özeldir. Mesela 'Zeyd'in zâtı' dediğimizde Zeyd adının delalet ettiğinden daha genel olan veya gerçekten onu mâhiyeti olan mâhiyet talep edilmektedir.[324] Fârâbî aynı zamanda bir şeyin zâtının o şeyin inniyyeti olarak da isimlendirildiğini söylemektedir.[325]

İbn Sînâ da mâhiyeti bir şeyin hakikati ve zâtı ile aynı anlamda kullanmaktadır. O'na göre "her şeyin onu, o şey yapan bir mâhiyeti vardır. Bu mâhiyet, onun hakikati hatta zâtıdır" şeklinde ifade etmektedir.[326]

---

[323] Ebu'l-Bekâ, *Külliyât,* s. 332.

[324] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* ss. 45-46.

[325] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 20.

[326] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 22.

2.4. Fârâbî ve İbn Sînâ'da Varlık

2.4.1. Fârâbî'de Varlık

Yunanca varlık kavramının Arapçaya geçiş sürecinde, felsefi terminolojinin yetersizliğinden kaynaklanan problemler söz konusudur. Bu problem temel olarak Arapçada konuyu yükleme bağlayacak Farsçadaki 'est' gibi bir bağlacın olmamasına dayanmaktadır.[327] İslam felsefesinde varlık ve mahiyet ayrımını ilk kez sistemli şekilde ele alan Fârâbî de varlık lafzını geniş şekilde tahlil ettiği *Kitabu'l-Huruf* adlı eserinde öncelikle Yunancadan Arapçaya geçişte varlık kavramına ilişkin bu probleme dikkat çekmektedir.

Fârâbî Arapçada vucûd ve vicdân'dan türemiş bir isim olan mevcud'un hem mutlak olarak hem de mukayyed/kayıtlı olarak iki şekilde kullanıldığına işaret etmektedir. Arapçadaki mevcud lafzına karşılık olarak Farsça'da "yâft" Soğdça'da "jird" lafızları bulunmaktadır. Bu iki lafız 'vücud/vicdan' anlamlarına gelirken "yâfte ve jirdû" şeklindeki ifadeleri 'mevcud' anlamına gelmektedir. Fârâbî'ye göre Farsça, Süryanice ve Soğdca gibi dillerde, Arapça'dan farklı olarak, belli şeylere tahsis edilmeyip, tüm şeylere delalet etmek üzere kullanılan bir lafız bulunmaktadır. 'Haberin, haber verilene bağlandığına delalet eden' bu lafzın iki kullanımı vardır. Ya yüklem isim olduğu zaman yüklemi konuya bağlamak için ya da yüklemde zaman belirtilmeyip mutlak olarak kullanıldığında yüklemi konuya bağlanmak için bu lafız kullanılmaktadır. Eğer yüklemde zaman belirtilmek istenirse oldu, oluyor, olacak veya şimdi gibi 'vücûdî' kelimeler kullanılmaktadır.[328] Yüklem ile konu arasında bağ

[327] Konu ile ilgili bilgi için bkz. Şamil Öçal, "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları", *Felsefe Dünyası*, 1:57, (2013), ss. 45-46.

[328] Fârâbî, isim ve fiil ayrımında, ikisini birbirinden ayıranın zaman olduğunu söyler. Fiil, zamanı özü itibariyle gösterir ve bu arızî olarak değil aksine özü, yapısı itibariyledir. Fiilin zamanla ayrılması mümkün olmadığından fiil için zaman arızî değildir, zâtî ve zaruridir. Fiilin

kurarken kesinlikle herhangi bir zaman belirtilmek istenmediğinde Farsça'da 'est' Yunanca'da 'estin' Soğdca'da 'estî' gibi lafızlar kullanılmaktadır.[329] Ancak Arapça söz konusu olduğunda Fârâbî daha önce bahsedilen probleme işaret etmektedir. Ona göre, felsefenin Araplara intikalinden itibaren hem nazarî ilimlerde hem de mantıkta bu lafza mutlaka ihtiyaç duyulmasına rağmen Arapça'da bunu karşılayacak bir lafzın bulunmaması en önemli sorunlardan birisi olmuştur. Bu lafza duyulan ihtiyaçtan dolayı bazıları, bu lafzı karşılamak için, 'hüve'yi kullanmışlar ondan da 'hüviyyet' mastarını oluşturmuşlardır. Bazıları ise 'hüve' yerine türemiş bir lafız olan 'mevcûd'u kullanmışlardır. Hüviyyet lafzının yerine de vücûd/varlık lafzını kullanmışlardır.[330] Mevcûd lafzının bunlara göre kullanımı iki yerdedir: İlk olarak tüm eşyaya delalette; ikinci olarak da önermede zamanın zikredilmemesi amaçlandığında, yüklem olan ismi, konuya bağlamak için kullanılmaktadır. Bu iki yer Farsça 'hest' ile Yunanca 'estin'in olduğu yerdir.[331] Fârâbî bu iki ifade biçiminin her ikisinin de kullanılabileceğini söylemektedir. Ancak iki kullanım arasındaki bir farka dikkat çekmektedir. Buna göre "hüve" lafzının kullanılırken edat değil isim olarak kullanılmasına; "hüviyyet"in ise tam bir isim olarak kullanılması gerektiğine işaret etmektedir. Mevcut lafzı türemiş bir lafız şeklinde olsa da, ilk misâl olarak kullanılmalıdır. Ayrıca bu lafızdan benzeri olan türemişlerin düşündürdükleri şey anlaşılmamalıdır.[332]

özelliklerinden birisi de gösterdiği şeyin bir şey üzerindeki tasdikini de göstermektir. Bundan dolayı fiil, önermede konu ile birleşirken kendi kendisine yetmektedir. Konuyu göstermek konusunda, türemiş isimlerle ortaktırlar. Bununla beraber fiil, türemiş isimlerin önermede duydukları bağlantıya ihtiyaç duymaz. Bkz. Fârâbî, *Fârâbî'nin Peri Hermenias Muhtasarı*, ss. 21-25.

[329] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 50.

[330] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 51-52.

[331] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 52.

[332] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 53-54.

Daha önce ifade edildiği gibi, Fârâbî'ye göre, mevcûd lafzı, türemiş bir lafızdır. Türemiş lafız, yapısı gereği delalet ettiği bir şeyde, hem açıklanmamış olan bir konuyu hem de bu konuda kendisinden türemiş olduğu mastar anlamını akla getirmektedir. Mevcûd lafzı söz konusu olduğunda açıklanmamış bir konuda bulunan anlam, varlık/*vücûd* lafzı ile delalet edilen şeydir. Dolayısıyla mevcûd lafzından, açıklanmamış bir konuda bulunan bir varlık ve bu varlığın da adeta bir konuda araz olduğu anlaşılmaktadır. Ya da açıklanmamış bir konuda, onun insandan olduğunu akla getirmektedir. Şöyle ki, bu lafız, halkın onu kullandığı anlamlardan bu anlamlara delalet etmek üzere vazedilmiştir. Bu anlamlar da insandan insana veya başka bir şeye yönelik olarak gerçekleşmektedir. Fârâbî teorik ilimlerde mevcûd lafzının, 'hest' yerine kullanımı konusunda da bir açıklama getirmektedir. Buna göre mevcud lafzı Farsçadaki 'hest' anlamında kullanıldığında, lafzın türemişlik anlamının ve insandan başka bir şeye yönelik olduğunun düşünülmemesi gerekmektedir. Aksine bu lafız, türemiş şeklinde olan ama türemişin delalet ettiğine delalet etmeyen bir lafız olarak kullanılmalıdır. Bu lafzın anlamı, ilk misâl anlamıdır. Bundan dolayı bir konuya ve bir failin fiilinin ulaştığı mefule delalet etmez. Aksine Farsçadaki 'hest' ve Yunancadaki 'estin' neye delalet ediyorsa o anlama delalet eder ve 'şey' sözünün kullanımına benzer şekilde kullanılır. Şey lafzı, ilk misâl olarak kullanıldığında o, bir konu olarak ya da insandan başka bir şeye yönelik bir anlam olarak anlaşılmaz.[333]

Fârâbî'nin mevcûd lafzının kullanımına özellikle koyduğu sınır, türemiş bir lafız olan mevcûdun ilk örnek olarak kullanılması ve bu lafızdan, kendisinin benzeri olan türemiş lafızlardan akla gelen şeyin anlaşılmaması gerektiğidir. Mevcud lafzının kullanım alanına bu şekilde işaret eden Fârâbî, varlık/*vücûd* lafzının masdar olarak

[333] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 52-53.

kullanılabileceğini ifade etmektedir. Ancak varlık'ın anlamını, 'insandan başka bir şeye yönelik olma' şeklindeki halk arasında masdarın delalet ettiği anlam olarak düşünmemek gerekir.[334]

Fârâbî mevcud kavramını üç anlamda kullanmaktadır.[335] İlk olarak mevcut, bütün kategorilere söylenen ortak bir lafız anlamına gelmektedir. Bu bağlamda mevcut, bir konuda olsun ya da olmasın bütün duyulurlara söylenmektedir. Fârâbî'ye göre mevcud, zâtına delalet etmeksizin, yüksek cinslerden[336] her bir cinsin adıdır. Sonrasında ise onlardan her birinin altında bulunanların hepsine onun yüksek cinsinin adı olarak ve onun türlerinin tamamına da tam bir eşitlikle söylenmektedir. Mesela 'ayn' gibi. Fârâbî bu açıklamanın mevcut hakkında söylenmesi en uygun olan açıklama olduğunu ifade etmektedir. Bu, "cinslerden her bir cinse genel olarak eşadlılıkla söylenir; sonra da o cinsin altına girenlerin her birinin ismi olup ona özel olarak söylenir" şeklinde de ifade edilebilir ancak Fârâbî, ikinci ifadenin yerine ilkini tercih etmektedir.[337]

İkinci olarak mevcut, 'doğru' anlamına gelmektedir. Fârâbî'nin bu anlamdan kastı, mevcut lafzından anlaşılan anlamın, anlaşıldığı haliyle nefsin dışındaki her önermeye söylenmesidir. Bu, nefiste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen/*makûl* olan her şeyin, nefsin dışındaki ile aynı olması durumudur. Nefisteki

---

[334] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 53.

[335] Bu anlamlarda Fârâbî varlık kavramını Aristoteles'e benzer şekilde ele almıştır. Şamil Öçal, "Varlık'ın Halleri", ss. 38-39; 53-54.

[336] Yüksek cins, tür değildir ve altındaki bütün cinslerin cinsidir. Mesela hurma ağacının ne olduğuna dair soruya onun hurma, ağaç, bitki ve cisim olduğu şeklinde cevap verilir. Bu cevaplar içerisinde daha genel olanı cins, daha özel olanı türdür. Dolayısıyla bunların içerisinde en genel olan "cisim" en yüksek cinstir. Hurma ağacı ise en son türdür. Fârâbî, "Kitâbu Îsâgûcî", *Mantığa Giriş Risaleleri* içerisinde, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, ss. 64-67.

[337] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 54.

ile nefsin dışındaki arasındaki örtüşme bir şeyin doğru olduğu anlamına gelmektedir. Fârâbî bu anlamda doğru ve mevcudu eş anlamlı olarak kabul etmektedir.[338]

Son olarak bazen bir şeyin mevcut olduğu söylendiğinde, bununla o şeyin, nefiste tasavvur edilip edilmediğine bakılmaksızın nefsin dışında bir mâhiyete sahip olması kastedilmektedir.[339] O halde Fârâbî'ye göre mevcut; bütün kategorilere, doğru (*sâdık*) denilen şeye ve tasavvur edilsin veya edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şeye söylenmek üzere üç anlama gelmektedir.

Fârâbî varlık hakkında sorulan sorulardan birisi olan "hel" sorusunun kullanımından bahsederken de, yukarıdaki anlamlardan ikincisine, mevcudun, doğruluk anlamına geldiğine işaret etmektedir. "Hel" soru edatının kullanım yerlerinden birisi, varlığı araştırılan bir şeye bitişik kullanımıdır. Mesela "boşluk mevcut mudur" ve "tabiat mevcut mudur" soruları ve bunlara benzeyen örnekler gerçekte bitişik/mürekkep ve önermedir. Çünkü burada mevcut, varlığı talep edilen şeyde yüklem ve şey, yani varlığı talep edilenin kendisi hakkında "mevcut mudur" şeklinde sorulan konudur. Sözü geçen örneklerdeki boşluk ve tabiat konu, mevcut ise bunlara yüklemdir. Fârâbî'ye göre doğruluk, nefiste var olan şeyin, nefiste olduğu şekliyle nefsin dışında da olması anlamına gelmekte ve burada varlık ve doğruluğun anlamı bir olmaktadır. Dolayısıyla sorulan soru da aslında "acaba nefiste onun lafzından anlaşılan şey, nefsin dışında mıdır, değil midir" şeklinde anlaşılmalıdır.[340]

Lafzından anlaşılan şey, aynıyla nefsin dışında olduğunda yani zihinde var olan şey dış dünyada da var olduğunda, onun mevcut olup olmadığı sorulur. Bu soru

[338] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 54.

[339] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 54.

[340] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 142.

sorulduğunda aslında bununla, o şeyin kendisini kâim kılan ve kendisinde bulunan şeye sahip olup olmadığı kastedilmektedir. Çünkü nefiste bu şeye ait düşünülen tasavvurun olduğu haliyle nefsin dışında da olduğunun bilinmesinden sonra bu şeyin varlığı ile onu kâim kılan ve onda bulunan şey kastedilmektedir. Bu soruya evet denilmesinin ardından onun "varlığı nedir" ve "o nedir" sorularını sorarız ki bununla aslında "bu şeyin kıvamını sağlayan şey nedir" demek istemekteyiz. Bu durumda onun tanımına delalet eden şey ile cevap verilir. Bununla birlikte o şey hakkında araştırma için talep edilen şeyler tamamlanmış olur. Bu şekilde onu kâim kılan şeyin, onun varlığının sebeplerinden biri olduğu ortaya çıkmaktadır.[341] Fârâbî mevcudun anlamları ile ilgili bu açıklamalarından sonra varlık lafzı ile mevcut lafzının ayrımını ortaya koymaktadır.

2.4.2. Fârâbî'de Mevcut ve Varlık Lafızları Arasındaki Fark

Fârâbî, mâhiyet ve zâtı, bölünen ve bölünmeyen olarak iki kısma ayırmaktadır. Bölünenler ise üç kısımdır. Bölünenlerin ilki, bir şeyin *mulahhas* olan toplamıdır. Onun toplamı, isminin delalet ettiği şeydir. İkincisi, şeyin kendisini kâim kılan parçalarıyla *mulahhas* olanıdır. Parçalarından *mulahhas* olan, tanımının delalet ettiği şeydir. Sonuncusu ise toplamı oluşturan parçalardan her bir parçanın, kendi başına bir toplam olmasıdır. Şeyin parçalarından her birisi, cins ve fasıldır ve bunların her birisi kendi başınadır. Veyahut madde ve surettir ve bunların her biri de yine kendi başınadır. Fârâbî bu üçünden her birisini mahiyet ve zât olarak isimlendirmektedir. O halde bir şey hakkında onun ne olduğuna dair sorulan sorunun cevabı olan mâhiyete yönelik, bazen o şeyin cinsiyle, bazen faslıyla bazen madde veya suretiyle bazen de tanımıyla cevap verilmektedir. Bunlardan her birisi, o şeyin bölünen mahiyetidir ve parçalara bölünmektedir. Parçalardan her birinin mâhiyeti bölünüyorsa onlar da bölünür

[341] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 142-143.

demektir. Dolayısıyla bu bölünme, parçalardan her birinin bölünmeyen olmasına olana kadar devam eder ve bu parçaların hiç birinin mâhiyeti de bölünmez.[342]

Mâhiyetin bu şekilde bölünür olmasından yola çıkarak Fârâbî, bölünerek bir toplama sahip olan şey ve o toplamdan *mulahhas* olan şey hususunda varlık ve mevcûdu birbirinden ayırmaktadır. Buna göre 'mevcud toplam'dır yani mâhiyetin kendisidir. Varlık ise, bu şeyin *mulahhas* olan mâhiyetidir. Ya da toplamın parçalarından her birisidir ki bunlar da cins veya fasıldır. Bu ikisi arasında fasıl o şeye özgü olmasından dolayı, ona özgü varlığı olmaya, cinsten daha layıktır.[343]

Fârâbî'ye göre mahiyeti bölünmeyen şeyler için ise iki durum söz konusudur. Mâhiyeti bölünmeyen şey ya var olmayan bir mevcut olur. Ya da bu şeyin varlığı ve mevcut olması aynı anlama gelir. Bundan dolayı Fârâbî mâhiyeti bölünmeyen şeylerde varlık ve mevcut olmayı özdeş kılmaktadır. Bu durumda yüksek cinslerden her bir cinse mevcut denildiğinde, mevcut ve varlık aynı anlama gelmektedir. Fârâbî'ye göre aynı şekilde bir konuda bulunmayan ve kesinlikle hiçbir şeyin konusu olmayan şeyin mâhiyeti daima basittir. Dolayısıyla bu şeyin de varlığı ve mevcut olması aynı şeydir.[344]

Fârâbî'nin mevcut ve vücûd arasındaki bu ayrımının belirleyici unsuru mâhiyeti, tanım anlamında mahiyet ve en genel anlamda mâhiyet şeklinde ayırmasıdır. Tanım anlamında mâhiyet, bir şeyin özel varlığıdır. Fârâbî bunu vücûd olarak isimlendirirken sonrasında İbn Sînâ bunu özel varlık olarak tanımlamaktadır. Genel mâhiyeti Fârâbî, mevcud olarak isimlendirmektedir. Daha açık bir ifade ile zihindeki mâhiyet vücûddur. Dış dünyadaki mâhiyet ve onun tahakkukunun toplamı ise

[342] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 55.

[343] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 55.

[344] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 55-56.

mevcuddur. Fârâbî'nin varlık ve mâhiyeti aynı olarak kabul ettiği mâhiyeti bölünmeyen şeylerde, iki ihtimal bulunmaktaydı. Bunlar ya mümteni gibi var olmayan bir mevcuttur ya da basit olmaları nedeniyle bunlarda mevcud ve vücûd kavramları tek bir anlama gelmektedir. Muhittin Macit, Fârâbî'nin bu bağlamda yüksek cinslerin her biri ve bir mevzuda olmayan basit şeylerde vücudu ve mevcudiyeti özdeşleştirmesinin taallukatı açısından bir tür belirsizlik taşıdığını ifade etmektedir. Çünkü Fârâbî'nin yüksek cinsler ve basit olan ifadeleriyle neyi kastettiği açık değildir. İhtimal olarak Fârâbî'nin burada mutlak cevher tanımının basitlikle nitelenmesinin "cevher-i ferd"e, yüksek cinsler ile de kategorilere işaret ettiğini düşünmektedir. İbn Sînâ'da vücûd lafzının mutlak kullanımını mevcûd lafzıyla müteradif olarak kullanılmasının da bu durumu teyit ettiğine işaret etmektedir.[345]

2.4.3. Fârâbî'ye Göre Varlığın Bir Yüklem Olup Olmadığı Meselesi

Fârâbî'nin varlık ile ilgili ele aldığı bir meselelerden bir diğeri varlığın yüklem olup olmadığı tartışmasıdır. Mesela 'insan vardır' önermesinin bir yükleminin olup olmadığı, antik filozoflar ile sonrakilerin üzerinde anlaşamadıkları bir problemdir. Çünkü onların bir kısmı önermenin bir yüklemi olmadığını bir kısmı ise önermenin bir yüklemi olduğunu kabul etmişlerdir. Fârâbî'ye göre ise bu iki yargının her birisi kendi açısından bir doğruluğa sahiptir.[346] Eğer bu soru, bozuluşa uğrayan şeyleri araştıran bir doğa bilimcisi tarafından soruluyorsa, "insan vardır" önermesinin bir yüklemi yoktur.

---

[345] Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 108-109.

[346] Friedrich Dieterici, *Alfârâbi's Philosophische Abhandlungen* (Leiden, 1890), s. 90. Aktaran: Nicholas Rescher, "Al-Farabi on The Question: Is Existence a Precidate?", *Studies in The History of Arabic Logic* içerisinde, University of Pittsburgh Press, 1963, s. 39. Tercümesi için bkz. Nicholas Rescher, "Varlık Bir Yüklem midir? Sorusu Üzerine Fârâbî, çev. Halil İmamoğlugil, *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar* içerisinde, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 57-62.

Çünkü doğa bilimcisi açısından bir şeyin varlığı, onun bizatihi kendisinden başka bir şey değildir. Onun için, bir yüklem, var olanın ne olduğu ve varlığın haricinde ne olduğu hakkında bilgi vermelidir.[347] Yani yüklem, bir şeyin mâhiyeti hakkında bilgi vermelidir. Bu önermede 'vardır' insanın mâhiyeti hakkında bilgi vermemektedir çünkü bir şeyin varlığı, onun mâhiyetini bir parçası değildir.[348] Dolayısıyla bu önermede bir yüklem bulunmamaktadır. Ancak "insan vardır" önermesi bir mantıkçı tarafından incelendiğinde durum farklıdır. Mantıkçı bu önermeyi, her biri onun bir parçasını oluşturan iki ifadenin bir bileşimi, yani bileşik önerme olarak ele alacaktır ve onu, doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olarak görecektir. Dolayısıyla bir mantıkçının bakış açısından "insan vardır" önermesi bir yükleme sahiptir. Sonuç olarak Fârâbî'ye göre varlığın bir yüklem olup olmadığı tartışmasında her iki görüş de bir açıdan doğru olmaktadır.[349] Nicholas Rescher'e göre, Fârâbî, bir nesneye varlığın eklenmesinin onun belirlenimine bir şey eklemediği ve onun hakkında yeni bir bilgi vermediği görüşünde ısrarlıdır. Bu husus, Kant'ın benzer yöndeki düşüncelerinden daha önce ve daha etkili şekilde Fârâbî tarafından dile getirilmiştir. Fârâbî bir şeyin varlığı ve mahiyeti arasında açık bir ayrıma gitmiştir ve bu konuda İbn Sînâ da kendisini takip etmiştir. Eğer "vardır" bir yüklem olarak kabul edilecek olsaydı, bir şeyin varlığı onun niteliklerinden biri gibi görünebilirdi ve dolayısıyla onun mâhiyetini kuran şeyler arasında yer alabilirdi. Bundan dolayı Fârâbî, varlık ve mahiyet arasındaki açık ayrımı korumak için varlığın bir yüklem olduğunu, daha doğrusu yeni bir bilgi veren bir yüklem olmasını reddetmektedir.[350] Rescher, her ikisinin de Tanrı'da bu ayrımı kabul etmeme noktasında ortak olmakla beraber İbn Sînâ'nın varlığı bir yüklem olarak gördüğü ve

[347] Rescher, "Al-Farabi on The Question: Is Existence a Precidate?", s. 40.

[348] Rescher, "Al-Farabi on The Question: Is Existence a Precidate?", s. 40, dipnot 6.

[349] Rescher, "Al-Farabi on The Question: Is Existence a Precidate?", s. 40.

[350] Rescher, "Al-Farabi on The Question: Is Existence a Precidate?", ss. 40-41.

onun zâtî bir özellik olarak görülmemesi için de zorunlu olarak bir araz olarak kabul ettiğine işaret etmektedir. İbn Rüşd ise varlık ve mâhiyet arasındaki ayrımı reddetmekte ve İbn Sînâ'yı varlığı, bir şeyin niteliklerinden kabul etme hatasına düşmekle itham etmektedir.[351] Bu konu, İbn Sina'dan sonra ortaya çıkan varlık ve mâhiyetin asıllığı tartışması için bir zemin teşkil etmektedir.

2.4.4. İbn Sînâ'da Varlık

Hem felsefe hem de kelâm geleneğinde varlık kavramı bedihî yani apaçık ve anlaşılır olarak kabul edilmektedir.[352] İbn Sînâ da varlık kavramını onun diğer kavramlardan öncelikli olması ve onlara temel oluşturması açısından ele almaktadır. Varlık, şey ve zorunlu kavramları ile birlikte nefiste bedihî olarak bilinen şeylerdendir ve bunların bilinmesi, kendilerinden daha iyi bilinen şeylerin bilinmesini gerektirmez.[353] Çünkü mantıkta/önerme bahsinde, kendiliğinden tasdik edilen ve diğer şeylerin tasdikinin de bunlara bağlı olduğu bazı bedîhî ilkeler vardır. Bu ilkeler hatırlanmadığında veya kendilerine delalet eden lafzın anlaşılmaması durumda, bu ilkeler vasıtası ile bilineceklerin bilgisine ulaşmanın imkânı yoktur. Ancak bu ilkeleri hatırlamaya veya onlara delalet eden lafızları anlatmaya çalışan tarif, hem yeni bir şeyin bilgisini vermiş olmayacak hem de anlatılmak istenenden daha kapalı şeylerle yapılacaktır. Aynı durum tasavvurdaki bazı ilkeler için de geçerlidir. Bu tasavvur

[351] Rescher, "Al-Farabi on The Question: Is Existence a Precidate?", s. 41, dipnot 10.

[352] Teftâzânî, varlığın zorunlu olarak bedîhî olduğunu söylerken varlığı "oluş, sübut, tahakkuk ve şey" kavramları ile tarif etmemizin lafzî bir tarif olduğunu söylemektedir. Yine varlığın, "dış dünyada varlığı sâbit", "kendisinden haber verilmesi ve bilinmesi mümkün olan", "etkin ve edilgin veya kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılan" şeklinde tarif edilmesinin, mevcudun daha kapalı olan ile tarif edilmesi olduğunu ifade etmektedir. Teftâzânî, *el-Makâsıd: Kelam İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, ss.124-125.

[353] İbn Sînâ, *Metafizik I,* I/5, s. 27.

ilkeleri de kendiliklerinden tasavvur edilirler. Bunların tanımı yapılmak istendiğinde, bu bilinmeyen bir şeyin tarifi değil, bir isim ya da alamet vasıtasıyla bir hatırlatmadan ibaret olacaktır.[354] İşte İbn Sînâ kendisi nedeniyle tasavvur edilmede şeylerin en önceliklisi olarak varlık, bir, şey vb. en genel kavramları görmektedir. Bu kavramlar apaçık ve kendiliğinden bilinir olduklarından dolayı, bunların kendilerinden daha iyi bilinen şeylerle açıklanmaları mümkün değildir. Aksi takdirde yapılacak her tanım, kısırdöngüye düşürecektir.[355] Mesela bir kimse mevcut hakkında "hakikati etken ve edilginliktir" şeklinde bir tanım yapsa bile aslında etken ve edilginlik mevcudun kısımlarıdır. Mevcut, her ikisinden yani etken ve edilginlikten daha iyi bilinmektedir. Çoğu insan mevcudun hakikatini tasavvur ederken onun etken ve edilgin olması gerektiğini bilmez.[356]

Dolayısıyla İbn Sînâ'da varlık kavramının temel bir kavram olması birkaç anlamı ihtiva etmektedir. Bunlardan birisi varlık kavramının bedîhî, yani apaçık ve kendinden anlaşılır bir kavram olmasıdır. Bu, varlığın diğer kavramlara atıf yapılmaksızın, kendi özü gereği anlaşılır bir kavram olmasını gerektirmektedir. Çünkü açık, seçik ve kendine yeter bir anlamı olan varlık kavramını tanımlayacak daha açık ve anlaşılır bir kavram bulunmamaktadır.[357] Varlık'ın temel kavram olmasının özelliklerinden bir diğeri genel ve kapsayıcı bir kavram olmasıdır. Bunun anlamı hangi kavram ele alınırsa alınsın bunun en genel kavram olan varlığın altında yer alacağıdır. Varlık kavramından daha genel bir kavram olmadığı ve kapsamı altında yer alacağı bir

[354] İbn Sînâ, *Metafizik I*, I/5, s. 27.

[355] İbn Sînâ, *Metafizik I*, I/5, s. 28.

[356] İbn Sînâ, *Metafizik I*, I/5, s. 28.

[357] Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası, Klasik Yayınları*, İstanbul, 2010, s. 22.

cinsinin bulunmadığı için varlık kavramının tanımı yapılamaz.[358] Yine varlık'ın en temel kavram olması, onu bütün kavramların, kavramlara dayanarak oluşan önermelerin ve dolayısıyla tüm bilgilerin temeli yapmaktadır. Bu temel kavramlar bilgimizi mümkün kıldığı için varlık kavramının bütün bilgilerimizin varlık zemini olduğu söylenebilir.[359] Varlık kavramının diğer kavramlara temel oluşu, hem mantıksal hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdandır. Bütün mevcudatın temeli olan varlık bir gerçeklik olarak, bütün var olanların varlık şartıdır. Bütün mevcudat bir şekilde varlıktan pay almıştır ve varlığı olmayan şeyin mâhiyeti bilinemez.[360]

İbn Sînâ varlığın temel bir kavram olmasına işaret ettikten sonra varlık ve şey anlamının nefislerde iki anlam olarak tasavvur edilmekte olduğunu ve bu bağlamda *mevcut*, *muhassal* ve *müsbet*in aynı anlama gelen eşanlamlı isimler olduğunu söylemektedir.[361] İbn Sînâ buradan hareketle varlığı mutlak ve özel varlık şeklinde iki kısma ayırmaktadır.

2.4.5. İbn Sînâ'da 'Mutlak Varlık' ve 'Özel Varlık' Ayrımı

İbn Sînâ'ya göre her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir. Mesela üçgenin 'o, üçgendir' denilen beyazın da 'o, beyazdır' dediğimiz bir hakikati bulunmaktadır. Bu, bazen özel varlık/*vücûd-i hâs* olarak isimlendirilmektedir. Ancak burada özel varlık ile kastedilen müspet varlık/*vücûd-i isbâtî* anlamı değildir. Varlık birçok anlama gelmektedir ve burada kastedilen anlam, bir şeyin sahip olduğu hakikattir. Bu da, o şeyin sahip olduğu bir nevi onun özel varlığıdır.[362] Bir şeyin sahip

[358] Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 23.

[359] Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 24.

[360] Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 25.

[361] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/5 s. 29.

[362] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/5 s. 29.

olduğu hakikat aynı zamanda o şeyin mâhiyetidir. İbn Sînâ bu hakikati, mutlak varlıktan da ayırmaktadır. Mutlak varlık, olumlama/*isbât* ile eşanlamlı olan varlıktır.[363] Özel varlık ise sadece bir şeye ait olan hakikati içermektedir. Dolayısıyla bu anlam, mâhiyeti olan bir varlığa işaret etmektedir. Mutlak anlam ile "mevcut olması bakımından mevcut" ya da "vücut olması bakımından vücut" şeklinde ifade edilen mutlak kayıtsız ve sınırlanmamış varlık kastedilmektedir.[364]

Görüldüğü gibi, özel varlık anlamı, İbn Sînâ'nın ispat ile eşanlamlı olarak kullandığı varlık olan mutlak varlıktan ayrılmaktadır. Mutlak varlıkta bir olumlama, ispat anlamı bulunmaktadır ve bu anlamlarıyla özel varlıktan ayrılır. Bu anlamda varlık, varlık olması bakımından tüm kayıt ve şartlardan bağımsız olarak sınırlanmamış bir varlıktır.

İbn Sînâ *Metafizik*'te "bir şeyin hakikati ya dış dünyada ya nefislerde ya da mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur"[365] diyerek varlığı dış dünyada, zihinde ve mutlak varlık olarak üç kısma ayırmaktadır. Hemen akabinde mevcut ve şey ilişkisi bağlamında mevcudun ya dış dünyada ya da vehim ve akılda mevcut olduğunu, eğer böyle olmasaydı mevcudun şey olmayacağını ifade etmektedir.[366] Bir şeyin varlığının dış dünyada yahut zihinde olduğunu kabul eden İbn Sînâ'ya göre, mutlak varlık alanı, metafizik ve felsefî bir varlık alanı oluşturmaktadır. Mutlak varlık alanı, zihin ile ve dış dünya ile ilişkisi düşünülmeksizin ne ise o olması bakımından varlık anlamındadır. Mutlak varlık, bir şeyin kendisinden başka hiçbir şey ile ilişkisi olmayan, o şeyin sadece kendine göre olan varlığıdır. Mutlak Varlık, zihinden ve zihindeki

[363] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/5 s. 29.

[364] Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşaî Gelenek*, s. 106.

[365] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/5 s. 29.

[366] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 1/5 s. 29.

varlığa ilişen özelliklerden, dış dünya ve ondaki varlıklara ilişen özelliklerden ayrı, hiçbir şart ve kayda bağlı olmaksızın kendi özüne göre ne ise o olan varlıktır. Çünkü bu varlık, zihindeki ve dış dünyadaki tüm kayıt ve şartlarından soyutlanmıştır. Varlığı zihinde ve ayanda varlık olarak ele aldığımızda mesela insan, zihinde bir kavram olarak bulunduğu zaman ona cins, tür, fasıl, küllî, cüzî gibi nitelikler atfetmekteyiz. Onu dış dünyada düşündüğümüzde ise Ahmet, Hasan gibi özel isim olarak ve onların renk, boy ve maddi teşahhuslarını göz önünde bulundurarak değerlendiririz. İşte mutlak varlık söz konusu olduğunda tüm bu niteliklerden ayrı olarak, insanı ne ise o olarak düşünmüş oluruz.[367] Ancak insanlık dediğimizde bu hem zihindeki insana iliştirilebilecek niteliklerden hem de dış dünyada teşahhus etmiş Ali ya da Ahmet'in sahip olduğu niteliklerden soyutlanmıştır. Ahmet'in varlığı, dış dünyada cüzi bir varlık olarak bireyleştiği/*teşahhus* için onun, mutlak varlık olmasından bahsedilemez.[368]

2.5. Fârâbî ve İbn Sînâ'da Mâhiyet

Kindî'den başlayarak Müslüman filozofların varlığı araştırmak ve onun hakkında bilgi elde etmek istediğimizde mantık ilmi içerisinde yer verdikleri bir takım sorular bulunmaktadır. Bu sorular bir şeyin varlığı, neliği ve niçin öyle olduğu hakkında bilgi veren sorulardır. Somut tikel varlıkların dış dünyadaki tasavvuru ve bunların zihindeki tasavvuru arasındaki ilişkinin nasıllığı, varlığı anlama ve varlık hakkında bilgi elde etmede meseleyi mantık bağlamından ziyade metafizik alana çekmekte ve burada da mâhiyet kavramı karşımıza çıkmaktadır.[369]

[367] Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi,* s. 43-45.

[368] Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi,* s. 46.

[369] Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, Klasik Yayınları, İstanbul, 2022, ss. 48-49.

Mâhiyet kelimesi bu sorulardan birisi olan ‘nedir/*mâ*’, ‘o nedir/*mâ hüve*’ harflerinden türemiştir. Fârâbî, *Kitâbu’l-Elfâz*’da mâhiyete kaynaklık teşkil eden bu ‘mâ/mâ hüve’ sorusu hakkında bilgi vermektedir. Buna göre ‘nedir/*mâ*’ ve ‘o nedir/*mâ hüve*’ harfleri bir şeye bitiştiklerinde, o şeyin varlığı ya da onun zâtının dışında bir şeye dair mesela onun miktarı, zamanı ya da yerinin bilgisi gibi şeyler hakkında bilgi vermez. Bunlar yalnızca o şeyin zâtının tasavvurunun, bilgisinin talep edildiğini gösteren harflerdendir. Fârâbî, bu sorunun bir şeyin varlığı hakkında bilgi vermediğine delil olarak şunu sunmaktadır: ‘mevcut’ sözüne ‘şey nedir?’ sorusunu eklediğimiz zaman bu söz anlamsız kalmaktadır. Aynı şekilde şey vardır, nedir/*mâ hüve’ş-şey’u mevcudun* sözünde olduğu gibi. Fârâbî’ye göre ‘o nedir/*mâ hüve*’ sözü soru olarak kullanıldığı sürece anlamsız olmaya devam edecektir. Dolayısıyla ‘*mâ hüve*’ sorusu ile kastedilen, o şeyin zâtının bilgisi olduğuna göre bu soru ile talep edilen bilginin, o şeyin varlığına dair bilgiden sonra gelmesi gerekmektedir.[370] Çünkü görmediğimiz yahut varlığını bilmediğimiz bir şey hakkında, onun zâtına dair bilgi veren ‘o nedir’ sorusunu sormak anlamsızdır. Ancak Fârâbî, bununla bir şeyin zâtının bilgisi değil de ismin manasının anlaşılması istendiğinde bunun, o şeyin varlığından önce gelebileceğini ifade etmektedir. Bir şeyin zâtının bilgisinde olduğunda gibi, o şeyin miktarı, zamanı veya mekânı hakkında bilgi talep edildiğinde de bunların bilgisi, o şeyin varlığına dair bilgiden sonra gelmelidir.[371] Diğer taraftan bir şey hakkında ‘nedir/*mâ*’ harfi veya ‘o nedir/*mâ hüve*’ ile soru sorulduğunda bu soruya verilen cevap ya müfred veya mürekkep lafızla gösterilen bir şeydir. Müfred lafız ile birleştiğinde bu, mesela ‘insan nedir?, güneş nedir?’ sorularındaki gibidir. Bunlardan ikincisi, yani mürekkep bir lafızla gösterilen şeyi, Fârâbî ‘mâhiyet’ olarak isimlendirmektedir. Burada mâhiyet ile

[370] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, ss. 22-23.

[371] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 23.

ifade edilen şey, aynı zamanda o şeyin cevheri, inniyyeti ya da tabiatı olarak da isimlendirilmektedir.[372]

Bir şeyin ne olduğu bilgisini veren 'mâ hüve' sorusu bazen bir şahıs ya da şahıslar bazen de bir tümel hakkındadır. Mesela bir şahıs hakkında 'o nedir' diye sorduğumuz gibi bazen de insan gibi bir tümel hakkında 'o nedir' sorusunu sorabiliriz. Bir şey hakkında 'o nedir' sorusu sorulduğunda bunun cevabını bazen isim, bazen o şeyin parçalarından bazısı bazen de ona yüklenmede ortak olan tümellerden bazısı oluşturur.[373] Özellikle üçüncü kısma verilen cevaplar beş tümel ile ilişkilidir.

Daha önce de ifade etiğimiz gibi Fârâbî mâhiyetleri önce bölünen ve bölünmeyen mâhiyetler olarak ele almaktadır. Bölünen mâhiyetler de üç kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, onun özetlenmemiş olan toplamı yani isminin delalet ettiği şeydir. İkincisi, kaim kılan parçaları ile mulahhas olana yani tanımının delalet ettiği şeydir. Üçüncüsü ise, toplamın parçalarından her birisinin kendi başına bir toplam olmasıdır. Yani onun parçalarından her birisi ya cins ve fasıl ya da madde ve surettir ki bunların da her birisi kendi başınadır. Bu üç kısımdan her birisi de mâhiyet ve zât olarak adlandırılır. Bir şey hakkında onun ne olduğunu yani onun mâhiyetini sorduğumuzda verilen cevap, bazen cinsi bazen faslı, madde veya sureti bazen de tanımıyla olmaktadır. Bunlardan her birisi onun bölünür mahiyetidir. Bu parçaların her birisi de bölünmeyen mâhiyetler kadar gider.[374] Fârâbî bununla bağlantılı olarak mevcut için üç anlam bulunduğunu söyler. Buna göre mevcut, bütün kategorilere söylenir. İkinci olarak doğru denilen şeye söylenmektedir ki bu, makûlâtın nefsin dışındakine izafetini ifade etmektedir. Yüksek cinslerden bir cinsle nitelenmiş olan şeyin varlığı, onun cinsidir.

[372] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 24.

[373] Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 38.

[374] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 55.

Bu şey, kendisi mâhiyet olan ya da mâhiyetin bir parçası olan varlığın anlamına dâhildir. Çünkü bu şeyin cinsi, mâhiyetinin bir parçasıdır ve onu kâim kılan şeyin mahiyetidir. Bunlar da ancak mâhiyeti bölünende olmaktadır.[375]

Mâhiyeti bölünmeyen her şey, ya var olmayan bir mevcut olur veya onun varlığı ve mevcut olmasının manası aynı ve tek bir anlama gelir. Dolayısıyla yüksek cinslerden her bir cinse söylenen mevcut söz konusu olduğunda, bu cinslerde varlık ve mevcut aynı anlamdadır. Yine aynı şekilde bir konuda ve bir mevzuda olmayan şeyin mâhiyeti de her zaman basittir. Yine bu şeyin de varlığı ve mevcut olması aynı şeydir.[376]

Duyulura söylenen her bir kategori, akledilmeden önce nefsin dışında, bölünen ya da bölünmeyen bir mâhiyete sahiptir. Bununla birlikte onun doğruluğu, ancak düşünüldükten sonradır. Çünkü nefsin dışındaki şeylerin makulleri olmaları, ancak düşünüldükleri veyahut da tasavvur edildiklerinde gerçekleşir. Dolayısıyla burada mevcut, biri doğruluk ve diğeri nefsin dışında bir mâhiyete sahip olmak şeklinde iki anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre her doğru, nefsin dışında bir mâhiyete sahiptir. Bununla birlikte nefsin dışında bir mâhiyete sahip olan, doğrudan daha geneldir. Nefsin dışında bir mâhiyete sahip olan her şey, yalnızca nefiste tasavvur edildiği zaman doğru olur. Nefiste tasavvur edilmeden önce de nefsin dışında bir mâhiyete sahip olmasına karşın doğru değildir. Burada doğru, tasavvur edilen şeyin, nefsin dışında da zihinde tasavvur edildiği şekilde olması anlamına gelmektedir. Yani bir şeyin nefisteki tasavvuru ile dış dünyadaki tasavvurunun birbiriyle örtüşmesi gerekmektedir. Böylece doğruluk; tasavvur edilen şeyde, onun nefsin dışındakine

[375] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 55.

[376] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 56.

izafetiyle gerçekleşmiş olur. Doğru, doğru olması açısından, nefsin dışında bir mâhiyete sahip olan şeye izafetle doğrudur.[377]

Herhangi bir şarta bağlı olmadan mutlak olarak mâhiyete gelince bu, nefsin dışında bir mâhiyete sahip olan mâhiyetten daha geneldir. Çünkü bir şey burada sadece tasavvur edilen bir mâhiyete sahip olabilir ve bu mâhiyet, nefsin dışında bulunmaz. Yahut bazı mâhiyetler düşünülür, tasavvur ve tahayyül edilir olurlar ancak doğru değildirler. Mesela boşluk dediğimizde onun ne olduğunu sorabiliriz ve buna boşluğun ne olduğunu açıklayan bir cevap da verilebilir. Ancak boşluğun ne olduğunu açıklayan şey, bir mahiyettir ve nefsin dışında yoktur.[378]

Dolayısıyla Fârâbî için mahiyetlerin doğru da olması için zihindeki tasavvurlarının dış dünyadaki tasavvurlarıyla da örtüşmesi gerekmektedir. Ancak bu mutlak mahiyet için söz konusu değildir. Çünkü bunların zihindeki tasavvurunun dış dünyada da bulunması gerekmez. Böylece Fârâbî mâhiyetleri, zihinde, dış dünyada ve mutlak mâhiyet olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.

Fârâbî gayr-ı mevcut ve mevcut olmayanın, mevcut olanın çelişiği olduğunu ve bunun mâhiyetinin nefsin dışında mevcut olmadığını ifade etmektedir. Gayr-ı mevcut ve mevcut olmayan, nefiste ya da nefsin dışında mâhiyeti olmayan için kullanılır. Bu aynı zamanda, nefsin haricinde olmayıp yalnızca nefiste tasavvur edilen bir mâhiyete sahip olan hakkında kullanılır ki bu yanlıştır. Çünkü yanlış olan için ‘gayr-ı mevcut’ denilir. Nefsin dışında bir mahiyeti olanın olumsuzlanması, ‘onun nefsin dışında bir mâhiyeti yoktur’ şeklindedir. Bu da, nefsin dışında değil sadece nefiste mâhiyeti bulunan ile nefiste veya nefsin dışında mâhiyeti bulunmayanı kapsamaktadır. ‘Gayr-ı

[377] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 56.

[378] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 56-57.

mevcut' sözü bu olumsuzlamaya delalet etmektedir. Mesela 'adil değildir' dediğimizde bu, hem kendisinde adaletin mümkün olduğu hem de kendisinde adaletin mümkün olmadığı şeyin her ikisi için de doğrudur. Doğru olmayan, yanlıştan daha geneldir. Çünkü mahiyeti olmayan şey, doğru da değildir yanlış da değildir. Bunun sebebi, onun bir isminin ya da ona delalet eden bir sözün olmamasıdır. O, cins ve fasıl değildir; tasavvur ve tahayyül edilmez ve hakkında da soru sorulmaz. Buna karşın doğru olmayan yani yanlış, akledilir, tasavvur ya da tahayyül edilir ve onun bir mâhiyeti vardır. Yanlışın bir mahiyeti bir ismi vardır ve onun hakkında 'o nedir' sorusu sorulabilir. Mesela boşluk gibi. Çünkü boşluk hakkında 'o nedir' sorusu sorulabilir. Daha önce ifade edildiği üzere, doğru olanın, nefsin dışında bir mâhiyeti bulunana izafetinden dolayı mevcut olduğu söylenir. Mevcudun bu anlamı, bu lafzın söylendiği şeylerin en önceliklisi olmasıdır. Nefsin dışında bir mahiyeti bulunan hakkında, ancak tasavvur edilirse doğru olduğu söylenir aksi halde tasavvur edilmediği sürece onun doğru olduğu söylenemez.[379]

İbn Sînâ ise *Mantığa Giriş* adlı eserinde mâhiyeti, 'bir şeyi o şey yapan' şeklinde tanımlamaktadır. Bu, aynı zamanda o şeyin hakikati hatta o şeyin zâtıdır. Burada İbn Sînâ mâhiyeti, hakikat ve zât ile aynı anlamda kullanmaktadır. Her şeyin zâtı, birdir ve bu bir olan zât, bazen mutlak olarak tek bir anlamdır. Yani bu şeyin bu şey olması, bir araya gelerek tek bir şey için zât oluşturan çok anlam ile değildir. Bunun örneği dış dünyada nadir bulunur ve bundan dolayı varlığının kabul edilmesi gerekir. Bazen de bu bir olan zât, mutlak olarak tek bir anlam değildir. Mesela insan gibi. İnsan cevher, uzanım ve nefis sahibi olmaya ihtiyaç duymaktadır. Nefsinin beslenme, duyumsama ve iradeyle hareket etmesi gereklidir. Bunların yanısıra makulleri

[379] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ss. 59-60.

akledebilme ve sanatları öğrenmeye muhtaçtır. Tüm bunların biraraya gelmesinden bir tek zât, yani insan zâtı meydana gelmektedir. Daha sonra ona uzun olmak, ak olmak gibi başka anlam ve sebeplerin karışmasıyla tek tek insan fertleri oluşur. Bu nitelikleriyle bir fert diğerinden ayırt edilebilse de aslında ferdin varlığının hakikatinin gerçekleşmesi yalnızca insanlık ile olur. Ferdin inniyetinin, yani bireysel olarak varlığının gerçekleşmesi ise nitelik, nicelik vb. şeylerle olur. Ferdin sahip olduğu vasıflar, insanlığın yanısıra, ferdin diğer insanlarla ortak olduğu vasıflardır. Gerçekte bunlar genel olarak insanın vasıflarıdır. Mesela insanın düşünen olması, gülen olması gibi. Ancak düşünen olması, biraraya gelerek insanı oluşturan durumlardan birisi iken gülen olması, insanlık oluştuğunda ferde ilişen bir durumdur. Çünkü düşünen nefis maddesine birleşip insan haline geldiğinde, gülme ona ilişmektedir. Utanma, ağlama, yazma, öğrenme gibi nitelikler de bunun gibi düşünen nefisten sonra insana ilişmektedir. Düşünen nefs meydana gelip insanlık karar kıldıktan sonra bu nitelikler meydana gelmektedir.[380]

İbn Sînâ da Fârâbî gibi mâhiyetleri zihinde, dış dünyada somut tikellerde ve mutlak mâhiyet olmak üzere üç kısımda incelemektedir. İbn Sînâ şeylerin mâhiyetlerinin bazen dış dünyada bazen de tasavvurda bulunduğunu ifade etmektedir. Buna bağlı olarak da mâhiyetleri üç şekilde değerlendirmektedir. Birincisi, sadece kendisi olması bakımından mâhiyettir. Burada mâhiyetin, iki varlık seviyesinden yani şeylerin dış dünyadaki ve zihindeki varlığından birine ya da bu varlıkların kendilerine ilişenlere izafe durumu söz konusu değildir. İkinci kısımda mâhiyet, dış dünyada bulunması bakımından ele alınmaktadır. Burada mâhiyete, onun dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişmektedir. Son olarak mâhiyetin tasavvurda bulunmasıdır. Bu

[380] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 22-23.

kısımda da mâhiyete onun zihindeki varlığına özgü olan arazlar ilişecektir. Mesela vazetme, yüklemleme, yüklemedeki küllilik ve cüzilik, yine yüklemedeki zatilik ve arazilik gibi. Şeyler hakkında düşünmek veya onları bilmek istediğimizde, zorunlu bir şekilde bunları tasavvur etme ihtiyacı duymaktayız. Bu durumda söz konusu şeylere zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller ilişmektedir. Biz bilinenlerden hareket ederek bilinmeyenleri elde etmek istiyorsak bu durumda tasavvurda sahip olunan bu halleri bilmemiz gereklidir. Şeyler ilişerek bilinenden bilinmeyene gitmemizi sağlayan hal ve ârız yalnızca tasavvurda şeylere ilişmeyip bunlar tasavvurla birlikte o şeylerin zâtında da mevcut olurlar.[381] Dolayısıyla var olan şeyleri bilmek istediğimizde, onlara ilişen hal ve ârızlar da hem zihinde hem de zâtlarında sahip oldukları şeyler olmaları bakımından bilinmesi gereken şeylerdir.

2.5.1. Varlık-Mâhiyet Ayrımı

Var olan şeylerde, vücud onların ortaklaşa paylaştıkları unsur iken bu varlıkların birbirinden ayrılmasını sağlayan şey, yani insanı taştan, taşı ağaçtan ayıran şey onların mâhiyetleridir. Ancak varlık ve mâhiyet arasında yapılan bu ayrım, gerçekte var olan bir ayrım olmayıp yalnızca zihinde yapılan aklî bir ayrımdır.

Varlığın mâhiyete ârız olup olmaması veya varlığın mâhiyeti oluşturan kurucu bir unsur olup olmadığı şeklinde tartışılan meselede filozoflar ve kelâmcılar arasında farklı görüşler söz konusudur. Lafız ortaklığını kabul eden Eş'arî ve Basrî gibi kelâmcılar bütün varlıklarda, varlık ve mâhiyetin aynı olduğunu savunmaktadır. Mana ortaklığını savunan kelamcılar ile filozoflar ise varlık ve mâhiyetin aynı olduğu görüşünü kabul etmezler. Varlık, mâhiyetin kurucu bir unsuru olarak kabul edilmediğinde varlığın mâhiyete zait bir ilişen olması gerekmektedir. Kelâmcıların

[381] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 7-8.

çoğunluğu ile filozoflar bu konuda hemfikir iken aralarındaki farklılık Zorunlu Varlık hakkındaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Kelamcılar Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyet ayrılığını savunurken filozoflar varlık mâhiyet aynılığını savunmaktadır.[382] Zorunlu Varlık, mâhiyet bakımından basittir ve her türlü bileşiklik/*mürekkeb* O'nun için söz konusu değildir. Varlık bakımından ise O, en yetkin, en kuvvetli en sabit olup O'nun için varlık ve mâhiyetin hariçte ya da zihinde ayrılması imkânsızdır.[383] Bilindiği gibi filozoflar varlık lafzını manasının tüm varlıklarda ortak olmasını teşkikî olarak kabul etmektedir. Kelamcılar ise mana ortaklığını tevatu yoluyla kabul etmek suretiyle varlık ile mâhiyetin birbirinden ayrı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla kelamcılar hem Zorunlu Varlık hem de mümkün varlıklar için, varlığı mâhiyet üzerine zait kabul etmektedir.[384] Bu durumda zorunlu varlık ile mümkün varlığın birbirinden farkı varlığın dereceli olması bakımından değil mahiyetlerinin farklı olması bakımından olmaktadır.

İlk dönem kelamcıları varlığı varlık olması bakımından ele almayıp daha ziyade bu meseleye Allah'ın zât ve sıfatlarını ispat etmek açısından yer vermektedirler. Müteahhirîn dönemine gelindiğinde umûr-i âmme başlığı altında varlık ve mâhiyet konusu müstakil olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu dönem kelamcılara göre hem zorunluda hem de mümkün varlıkta ortak olarak kullanılan varlık kavramının farkı mâhiyetten kaynaklanmaktadır. Çünkü varlık zorunlu ve mümkün varlığın her ikisinde de mâhiyet üzerine zaittir. Zorunlu Varlık'ta var olan mâhiyet zâtı bakımından onun kendine has varlığına ait olup aklen kavranamayan bir hakikate sahiptir. Zorunlu Varlık'taki bu ayrım kelamcılar tarafından zât itibariyle olan bir ayrım değil mefhum

[382] Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, ss. 45-46.

[383] Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, ss. 46-47.

[384] Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, s. 51.

itibariyle yapılan bir ayrım olarak görülür. Burada kelâmcıların zât itibariyle değil de mefhum itibariyle bir ayrım yapmalarının sebebi birden fazla kadîm varlık anlayışına sebebiyet vermemek içindir. Bu da meseleyi kelamdaki zât sıfat ilişkisi tartışmalarına götürmektedir.[385]

İslam felsefesinde ise varlık ile mâhiyet arasındaki bu ayrımı açıkça yapan Fârâbî'dir. Bununla birlikte varlık mâhiyet ayrımı düşüncesini Aristoteles'e kadar dayandıranlar bulunmaktadır.[386] Çünkü Aristoteles, bir şeyin ne olduğu ile var olup olmaması arasında açık bir ayrıma gitmektedir. Buna göre insanın veya herhangi bir şeyin ne olduğu bilindiği zaman onun var olduğunun da bilinmesi gerekir çünkü var olmayan bir şeyin ne olduğunu kimse bilemez. İnsanın var olması bir şeydir onun ne olduğu başka bir şeydir.[387]

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın ontolojilerini dayandırdıkları varlık ve mâhiyet ayrımının esası mümkün olan varlıkların ontolojik gerçekliklerinin yanısıra bundan ayrı olarak kavramsal gerçekliklerinin olduğunu ortaya koymaktır.[388] Mâhiyet ile ortaya konulmaya çalışılan kavramsal gerçeklik, tümeldir. Ancak kendisinin

---

[385] Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, s. 51.

[386] Varlık konusu ve varlık mâhiyet ayrımında filozoflara kaynaklık eden Aristoteles'in bu konudaki görüşleri olmuştur. Aristoteles *Metafizik* ve *Birinci Analitikler* eserlerinde bir şeyin var olması ile bir şeyin tabiatının ne olduğunu birbirinden farklı olduğuna işaret etmiştir. Varlık bir şeyin mahiyetinin kurucu unsuru değildir, ancak o her şeye hamledilen en genel yüklemdir. Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Mehmet Ata Az ve Ömer Ali Yıldırım, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 81; Izutsu da varlık ve mahiyet arasındaki ayrımın önemine dikkat çekerek bu ayrımın açık bir şekilde ilk defa Fârâbî tarafından benimsendiğini ancak düşüncenin kendisini Aristo'ya kadar geri götürmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 113.

[387] Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1951, s. 122.

[388] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* s. 113.

bilgisine tanım yoluyla ulaşılan bu mâhiyetin dış dünyada ontolojik bir gerçekliği bulunmamaktadır, aksine varoluş bu öze uygun olarak ontolojik gerçekliğini kazanmaktadır. Ancak bu mâhiyetin herhangi bir şekilde varlık sebebi olduğu anlamına gelmemektedir. Mâhiyet varlık için sebep değildir, sebep belirdiği zaman varlık mâhiyete uygun şekilde ontolojik planda gerçekleşmektedir. Mesela bir atı ele aldığımızda, at olmaklık mahiyetinin gerektirdiği şeyler gerçekleşince o at varlık kazanır. Burada bu ya da şu at olmak ile at olmaklık mâhiyeti birbirinden farklı şeylerdir. Bu mâhiyetin varlık kazanması için o olmaksızın varlık kazanamayacağı bir illete ihtiyacı vardır ancak bu varlığı veren illet mâhiyetin kendisi değildir.[389]

Bir şeyde varlık ve mâhiyeti birbirinden ayrı olarak görüp mâhiyeti o şeyi o şey yapan hakikat olarak gören Fârâbî ve İbn Sînâ, mâhiyeti mantık açısından basit ve bileşik olarak iki kısma ayırmaktadır. Basit mâhiyetlerin cinsi ve faslı olmadığından onların tanımı yapılamaz. Bileşik olan mâhiyetler yani mümkün varlıklar, yakın cins ve yakın fasıldan mürekkeptir. Dolayısıyla tanımları yapılabilir. İbn Sînâ, insanın tümellere dair bilgisinin imkânını mâhiyetler üzerinden açıklamaktadır.[390]

Varlık mâhiyet arasında yapılan ayrımda Izutsu, Fârâbî'nin meseleye ilişkin kullanmış olduğu 'ârız', 'lazım' ya da 'zati nitelik' kelimelerini ön plana almaktadır. Ona göre, Fârâbî'nin mahiyete ilişen varlık için, müphem bir kelime olan ârızı kullanmasının iki yönü bulunmaktadır. Ârız kelimesi bir taraftan aklın kavramsal düzeydeki tahliline işaret ederken diğer taraftan dış dünyada vuku bulan bir gerçekliğe atıfta bulunmaktadır.[391] Somut olan bir nesne, varlık ve mâhiyetten oluşmaktadır. Mahiyet, vücud olmaksızın zihinde canlandırılabilir. Bundan dolayı temel olarak

[389] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 113.

[390] Derin, *Zihnî Varlık Problemi*, s. 45.

[391] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 116.

varlıktan ayrı olarak bulunmaktadır. Bir nesnenin mâhiyeti onun vücudunu tazammun etmez. Mesela bir bedene sahip olma ve canlı olma insanın mâhiyetinin kurucu unsurlarını oluşturmaktadır. Bu anlamda vücud, mâhiyetin kurucu bir unsuru değildir. Mâhiyete ilişen ârızî bir niteliktir. Izutsu'ya göre öncelikli olarak bu ayrım, bir nesnenin aklî düzeydeki kavramsal yapısı ile ilgilidir. Bu ayrımın geçiş noktası olan ârız kelimesinin kullanımı oluşturmaktadır. Böylece bu ayrım, nesnenin zihnin dışındaki objektif gerçekliğine de uyarlanmış olmaktadır. Bir anlamda vücud, dış dünyada mâhiyete ilişmekte ve bu da meseleyi Tanrı ile yaratılanlar arasındaki bir mesele haline getirmektedir. Tanrı, kendisinde varlık ve mahiyet ayrımı olmayan, mâhiyeti bizzat vücudu olan varlıktır. O'nun dışındaki varlıklar, vücutları ile özdeş değildir ve bunların kendi vücutlarının sebebi olmaları mümkün değildir. Bundan dolayı varlıklarını başka bir kaynaktan yani kendilerine varlık veren Tanrı'dan alırlar.[392]

Izutsu, İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin argümanını devam ettirdiğini ve mesela bir üçgenin zihinde canlandırılabilmesinin onun mevcut olup olmadığı hakkında bir bilgi vermeyeceğini savunduğunu ifade etmektedir. Bir şey, ister zihinde ister dış dünyada olsun vücûd ile mukavvim olmasından ayrı bir mâhiyete sahip olduğunda, vücûd mâhiyete eklenmiş, ona dışardan gelmiş bir şey olması gerekmektedir. Ayrıca mâhiyete sebep olan şeyler ile vücudu meydana getiren şeyler arasında fark bulunmaktadır. Mesela insan olmak kendi başına bir mâhiyet ve hakikattir. Bunun zihinde yahut zihin dışında var olması ona ilişen bir şeydir. Eğer ona ilişen bir şey olmayıp onun kurucu unsuru olsaydı, kurucu unsuru olan vücûd olmaksızın zihinde tahakkuku imkânsız

[392] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, ss. 118-119.

olurdu. Bu durumda insan olmak zihinde mevcûd olmasından sonra onun dış dünyada bir gerçekliğe tekabül edip etmediğinden şüphe etmek muhal olurdu.[393]

Filozoflar ve kelamcılar arasındaki varlık ve mâhiyet ayrımı tartışmaları bir yönüyle de zihnî varlık meselesi ile ilgilidir. Zihnî varlık meselesinin temelinde yer alan varlık mâhiyet ayrımının Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya kadar mantıksal düzlemde kavranırken İbn Sînâ'nın meseleyi cins-fasıl, madde-sûret ilişkisi bağlamından koparıp birlik-çokluk ilişkisini temellendirdiği metafizik bir zemine taşıdığı da ifade edilmektedir.[394]

İbn Sînâ, Eş'arî'nin de savunduğu gibi, şey ile mevcudun dolayısıyla da varlık ile mâhiyetin kapsam olarak aynı olduklarını savunmaktadır. Yani her bir mevcut aynı zamanda şeydir ve her şey de aynı zamanda mevcuttur. Bu yaklaşım ilk dönem Mutezilîlerin yaklaşımından farklıdır. Çünkü onlar, şey'in mevcudattan daha geniş bir kategoriye sahip olduğunu düşünmektedir. Buna göne şey dediğimizde bu hem mevcut olmayanı yani madûmu hem de mevcut olanı kapsamaktadır. Burada madûmdan kasttikleri henüz var olmayan nesneler ve zihindeki kavramlar gibi şeyler olduğundan mevcut olanlar gibi bu tür madûm olanlar da şeyiyyet sahibi olarak kabul edilmektedir. Bu görüşün aksine İbn Sînâ zihnî kavramlar gibi şeyleri de varlık sahibi olarak kabul etmektedir. İbn Sînâ ile Eş'arîler arasındaki fark, Eş'arîler şeyin mevcuttan ve mevcudun da şeyden, eksik ya da fazla bir şey ifade etmemesi anlamında, içlem yönünden de aynı olduklarını savunmaktadır. Buna karşın İbn Sînâ ise bunların içlem yönünden farklı oldukları görüşündedir. Ona göre, mâhiyet ve şeylik, (Y'den ayrı

[393] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, ss. 119-120.

[394] Murat Taş, "Zihnî Varlık Teorisi", *Metafizik* içerisinde, haz. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021, c. II, s. 699.

olarak) X'in ne olduğu ile ilgilidir. Varlık ise, X'in (yok olmasından farklı olarak) gerçekte ne olduğu ile ilgilidir.[395]

2.5.2. Tanrı'da Varlık-Mahiyet Ayrımı

Filozofların varlık ve mâhiyet arasındaki ayrımı yalnızca mümkün varlıklar açısından onların ontolojik ve kavramsal gerçekliklerini ortaya koyan bir ayrım değildir. Varlık mâhiyet ayrımı aynı zamanda kendisiyle Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın diğer varlıklar karşısında neliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda tüm mümkün varlıklarda varlık mâhiyet ayrımı kabul edilirken Tanrı için böyle bir ayrım söz konusu değildir.[396]

Fârâbî İlk Olan ile diğer varlıklar arasındaki ayrımı kesin bir şekilde ortaya koyarak varlık bakımından İlk Olan'ın diğer varlıklarla aynı olmadığına, O'nun varlığının en yetkin, en tam haliyle yalnızca kendisine ait olduğuna, hiç bir şekilde O'nun varlığında bir bölünme olmadığına vurgu yapmaktadır. İlk'in varlığının bölünmez olması, O'nun bir olması ile de yakından ilişkilidir. İlk'in sahip olduğu varlığa, O'ndan başka sahip olan bir varlığın olması mümkün değildir. O'nun varlıkta zıddı da yoktur ve varlığı her türlü eksiklikten münezzehtir. Tanım anlamında bir bölünme, madde ve sûret ayrımı şeklinde bir bölünme de Onun varlığı için söz konusu değildir. O kendi zâtındaki varlığında Bir olmaya en layık olandır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Fârâbî İlk Olan/*el-Evvel* ile diğer varlıklar arasında varlık bakımından bir ayrım yapmaktadır. İlk Olan varlık bakımından diğer tüm varlıklardan en tam, en yetkin ve en üstün olan bir varlığa sahiptir. Onun dışında

---

[395] Robert Wisnovsky, "Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet", çev. Bilal Taşkın, *Kader,* 16:2, (2018), ss. 507-508.

[396] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* s. 114.

bir varlığın, Onun varlık derecesini paylaşması söz konusu olmadığı gibi; O'nun kuşatmadığı bir varlığın olması da mümkün değildir.[397] Fârâbî İlk'in kendisinin varlığını diğerlerinden ayıranın zâtındaki varlığı olduğuna işaretle Bir Olan'ın varlığının Onun dışındaki varlıklardan ayıran şeyin, kendi zâtındaki varlığı olduğunu söylemektedir. O'nu kendisi dışındaki varlıklardan ayıran, İlk'in zâtı ile aynı olan birlik/*vahdet* sebebiyledir. Fârâbî burada 'bir' kavramının sahip olduğu anlamlardan birisini; mevcut olan bir şeyin kendi varlığını, onun dışındakilerden ayıran özel varlığı şeklinde tanımlamaktadır. Böylece her mevcut, kendisine ait olan bu özel varlık sayesinde, mevcut olması bakımından 'bir' olarak adlandırılmaktadır. Görüldüğü gibi Fârâbî, bu anlamda bir'i mevcutla eş kapsamlı olarak görmektedir. İlk Olan da varlığı bakımından bu anlamda 'bir'dir ve bir olma ismine ve anlamına diğer tüm varlıklardan daha layıktır.[398]

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyet ayrımını *Metafizik* adlı eserinde ele almaktadır. İlk'in mâhiyeti olmadığını O'nun yalnızca varlığının/inniyyet olduğunu savunan İbn Sînâ, O'nun mâhiyetinin olmasını ve varlığının zorunluluğunun da bu mâhiyetin gereği olmasını imkansız görmektedir.[399]

Zorunlu Varlık'ın kendisinde terkip bulunan bir sıfata sahip olması imkansızdır. Aksi takdirde O'nun bir mâhiyeti olur ve bu mâhiyet de zorunlu varlık olurdu. Dolayısıyla bu mâhiyetin, hakikatinden başka bir anlamı olur ve bu anlam da zorunlu varlık olurdu. Mesela bu mâhiyet insan olmaklık olsa, onun insan olması ile zorunlu varlık olması birbirinden farklı olurdu. O halde 'varlığın zorunluluğu' sözünün bir hakikati olur ya da olmaz. O, bütün hakikatlerin ilkesi olduğundan böyle bir hakikatin

[397] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 54-55.

[398] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 44.

[399] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/4, s. 89.

olmaması imkansızdır. Bu durumda geriye hakikatinin olması kalır. Onun mâhiyetten ayrı bir hakikati olursa, varlığın zorululuğunun o mâhiyete taalluk etmesi gerekir. Eğer bu olmaksızın yani mâhiyete taalluk etmeden zorunlu olamazsa, bu takdirde zorunlu varlık anlamı, zorunlu varlık olması açısından kendisi olmayan bir şey ile varolmuş olur. Böyle bir durumda da zorunlu varlık olması bakımından, zorunlu varlık olamaz.[400]

Yine o zorunlu varlık olması bakımından, zâtı açısından bakıldığında da zorunlu varlık olmaz. Çünkü o zâtı bakımından değil, kendisinde var olan bir şeyle zorunlu olmaktadır. Ancak bu, mâhiyete eklenen sırf varlık ile kayıtlanmayıp mutlak olarak alındığında imkansızdır. Zorunlu varlık'ı mâhiyete eklenen bir şey olarak ele aldığımızda, her ne kadar bazen o şey ile birlikte olsa da, mâhiyet hiç bir şekilde mutlak olarak zorunlu varlık değildir. Zorunlu varlık da, mâhiyetin mutlak olarak ilişeni değildir. Çünkü o, bütün vakitlerde zorunlu değildir buna karşın zounlu varlık, bütün vakitlerde zorunludur. Ancak varlık, mâhiyete eklenen sırf zorunlulukla kayıtlanmadan, mutlak olarak ele alındığında böyle değildir.[401]

İbn Sînâ bu varlığa, bu yönden mâhiyetin veya başka bir şeyin malûlüdür denilmesinde bir sakınca görmemektedir. Çünkü ona göre varlığın nedenli/malûl olması mümkündür; ancak mutlak zorunluluğun kendisinin malûl olması kesinlikle söz konusu değildir. Bu açıklamalardan sonra geriye mutlak olarak bizzât zorunlu varlığın, zorunlu varlığın kendisi olması açısından mâhiyet olmadan zorunlu olması kalmaktadır. Bu durumda mâhiyet eğer mümkün ise, kendi başına zorunlu olan varlığa ilişen olur. Zâtına akılla işaret edilebilir olan zorunlu varlık, kendisine ârız olan bu mâhiyet olmasa da zorunlu varlık olur. O halde bu mâhiyet, akılla zorunlu varlık

[400] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/4, s. 90.

[401] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/4, s. 90.

olduğuna işaret edilen bu şeyin mâhiyeti değil aksine ona ilişen başka bir şeyin mâhiyeti olmaktadır. Ancak bu mâhiyetin başka bir şeyin değil onun mâhiyeti olduğu varsayılmıştı. Dolayısıyla bu bir çelişkidir. Sonuç olarak, zorunlu varlığın zorunlu varlık olmaktan başka bir mâhiyeti yoktur ve bu da onun inniyyetidir.[402]

İbn Sînâ'ya göre *inniyyet* ve varlık mâhiyete ârız olurlarsa, bunların kaçınılmaz olarak ya mâhiyetin zâtından dolayı yahut da başka dış bir nedenden dolayı mâhiyetin gereği olacaklarını ifade etmektedir. Tâbi olanın ancak bir mevcuda tâbi olmasından dolayı ilk seçenek imkânsızdır. Aksi halde mâhiyetin varlığından önce bir varlığının olması gerekirdi ki, bu mümkün değildir. İkinci seçeneğe gelince İbn Sînâ inniyetinin dışında bir mâhiyete sahip olan her şeyin nedenli olduğuna işaret etmektedir. Çünkü varlık ve inniyyet, inniyyetin dışındaki mâhiyet için var kılan konumunda olan bir şey değildir; mâhiyetin gereklerindendir/*levâzım*. Burada yine iki durum söz konusu olacaktır. İnniyetin mâhiyete gerek olması ya onun mâhiyet olması dolayısıyladır ya da başka bir şey sebebiyledir. İlk olarak buradaki gereklilik/*lüzum*, varlığı takip etmek/tabi olmak anlamındadır. Bir mevcudu yalnızca bir mevcut takip eder. Eğer inniyyet, mâhiyeti takip edip mâhiyetin kendisinden dolayı onun gereği olsaydı bu, inniyyetin varlığında bir varlığı takip ettiği anlamına gelirdi. Varlığında bir varlığı takip eden her şeyin, bu takip ettiği şey, ondan önce bizzât mevcuttur. Bu takdirde mâhiyet, varlığından önce bizzât mevcut olurdu ki bu bir çelişkidir. O halde geriye varlığın mâhiyete bir illet sebebiyle gerekli olması kalmaktadır. Sonuç olarak zorunlu varlık dışında her şeyin bir mâhiyeti vardır ve mâhiyet sahibi olan her şey malûldür. Bunlar

[402] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/4, s. 90.

mahiyetlerinin kendisi bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışarıdan ârız olmaktadır.[403]

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet hakkındaki açıklamaları filozofların varlık konusundaki diğer bir temel ayrımları olan zorunlu ve mümkün varlık anlayışlarıyla paralellik arzetmektedir. Kendisinde varlık ve mâhiyet ayrımı yapılan varlıklar mümkün olarak adlandırılırken zorunlu olan varlığın varlığından ayrı bir mâhiyeti kabul edilmemektedir. Zorunlu Varlık nedeni olmayan varlıktır. Mümkün varlık ise nedenli varlıktır ve kendisinde varlık ve mâhiyetin biraraya gelmesi için dışarıdan bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada özellikle İbn Sînâ sonrasında varlık ve mâhiyet arasındaki bu ayrımda hangisinin önceliği olduğu noktasında bir tartışma ortaya çıkmıştır.

2.5.3. Varlığın Asaleti Tartışmaları

Asâlet-i vücûd ve mâhiyetin itibarî olduğu teorisi, varlık ile mâhiyet arasında yapılan ayrımda, hakikaten mevcut olanın varlık olduğu, mâhiyetin ise yalnızca dış dünyada soyutlama kaynağı bulunan itibarî bir kavram olduğu iddiasını taşımaktadır. Bu konuda yapılan tartışmalar dış dünyadaki gerçekliği oluşturan şeyin varlık mı yoksa mâhiyet mi olduğu üzerinden yapılmaktadır.[404] Bu tezin İbn Sînâ ile ilgili yönü ise onun varlık ve mâhiyet arasında yaptığı ayrımda mâhiyete öncelik verip varlığı bir araz olarak gördüğü iddaları üzerine yapılan tartışmaları içermektedir. Izutsu ve Fazlurrahman gibi çağdaş isimler bu tartışmaların İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını savunmaktadır.

---

[403] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/4, s. 91.

[404] Abuzer Dişkaya, "Asâlet-i Vücûd ve Mahiyetin İtibarîliği Teorisi", *Metafizik* içerisinde, c. II, s. 888.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet arasında yaptığı ayrıma baktığımızda bu ayrımı, Aristoteles'in *İkinci Analitikler* ve *Metafizik*'teki konu ile ilgili görüşlerine dayandıranlar bulunmaktadır.[405] Aristoteles söz konusu edilen açıklamalarında, bir şey hakkında bilgi elde etmek için öncelikle o şeyin var olduğunun ve ardından o şeyin ne olduğunun bilgisinin ortaya konulması gerektiğini söylemektedir.[406] Fazlurrahman, Aristoteles'in bu açıklamalarının yalnızca bir şey hakkındaki soruşturma düzenimizle ilgili olduğunu, ancak bir şeyin kendinde varlık ve mâhiyetinin ayrımı ile ilgili olmadığını ifade etmektedir.[407] Ancak Aristoteles'in diğer açıklamalarında, kendinde şeyin varlık ve mâhiyet ayrımına gittiğini ifade etmesinden dolayı[408] P. Morewedge, Aristoteles'in bu konuda kendisinin muğlak bir tutum sergilediğini söylemektedir.[409] P. Morewedge'a göre esasında bu ayrımı açıkça formüle eden ve felsefesinin ana noktası yapan kişi İbn Sînâ'dır.[410] Izutsu ise bu ayrımı İslam düşüncesine sokan ve ikisi arasında açıkça bir ayrım yapan kişinin Fârâbî olduğunu söylemektedir. Kendisi bu düşünceyi Aristoteles'e kadar geri götürse de İslam filozofları ve Aristoteles'in konuya bakışlarındaki temel farkı ortaya koymaktadır. Buna göre her ne kadar Aristoteles

[405] Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963, s. 41; Izutsu da mâhiyet ile vücudun ayrılması tezinin açık bir biçimde Fârâbî tarafından ortaya konulduğunu ancak düşüncenin kendisinin Aristoteles'e kadar götürülebileceğini söylemektedir. Bkz. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 113.

[406] Aristoteles, *İkinci Analitikler*, s. 4.

[407] Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies* içinde ed. Richard Hunt, Raymond Klibansky, The Warburg Institute University of London, 1958, s. 2.

[408] Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 2.

[409] Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 92:3, (Jul.-Sep., 1972), s. 426.

[410] Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction", s. 426.

varlık ve mâhiyet arasında bir ayrım yapmış olsa da bu onun felsefesinde önemli bir rol oynamamaktadır.[411]

İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet arasında yaptığı ayrımda varlığın mâhiyete zait olması ya da varlığın mâhiyetin arazı olması durumları söz konusudur. Ancak bu durum beraberinde İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımıyla ilgili yanlış anlaşılabilecek yorumlamalara kapı aralamaktadır. Varlık ve mâhiyet arasında yapılan ayrım ilk bakışta, 'insanlık' ile 'herhangi bir insan ferdi' arasında temel bir ayrım olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.[412] Bu ayrımda İbn Sînâ'nın varlık kavramına verdiği öncelik, göz ardı edilmektedir. Fazlurrahman böyle bir problemin mantıksal ve metafiziksel meselelerin birbirine karıştırılmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Bunun sonucu olarak da İbn Sînâ'nın özel bir anlamda varlığın bir araz olduğu ifadesini mantıksal bir zeminde yorumlamışlardır. Dolayısıyla İbn Sînâ için nesne ile olan ilişkisinde varlık, mesela siyahlık gibi herhangi bir araz olarak kabul edilmiştir.[413] Esasen İbn Sînâ varlığı, herhangi bir araz yahut bizzat var olmayan nesnelere ilişen bir sıfat olarak kabul etmek bir yana, *Metafizik*'te[414] onu gerçekliğe ilişkin tüm kavramlarımızın dayandığı başlangıç noktası olarak görmektedir. O, soyutlama ile elde edilme anlamında en genel bir fikir olmadığı gibi altında diğer kategorilerin yer aldığı en yüksek cins de değildir.

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımı konusundaki görüşlerinin bu şekilde yanlış anlaşılmasından dolayı özellikle Onun varlık kavramına verdiği önceliğe vurgu yapmak gerekmektedir. Çünkü varlık ve mâhiyet arasında yapılan ayrım, İbn Sînâ'nın felsefesinde oldukça önemli bir yer tutmasına karşın bu konuda ciddi bir yanlış

[411] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* ss. 113-114.

[412] Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction", s. 425.

[413] Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 2.

[414] İbn Sînâ, *Metafizik,* c. I, s. 27.

anlaşılması söz konusu olmuştur. Bu yanlış anlaşılmanın sonucu olarak, varlığın mâhiyete zait/eklenti olduğu veya Goichon'un aktarımıyla İbn Sînâ'nın varlığa diğer arazlardan daha üstün bir yer vermediği düşünülmüştür.[415]

Izutsu, İbn Sînâ'nın varlık mâhiyet ayrımı konusundaki yanlış anlamayı, vücudun mâhiyetin bir arazı ve vücudun bir araz olması üzerinden açıklamaktadır. Bunlardan öncelikle İbn Sînâ'nın vücudun, mâhiyetin bir arazı olduğunu söylemesi ne anlama gelmektedir? Mesela günlük hayatta kullandığımız "masa kahverengidir" önermesi, öznesi bir isim ve yüklemi sıfat olan bir önermedir. "Masa vardır" gibi varoluşsal olan bir önerme de kolaylıkla "masa mevcuttur" gibi bir önermeye çevrilebilir ve böylece vücud, masanın niteliğini ifade eden bir sıfattan ibaret kalır. Bu açıdan 'masa kahverengidir' ve 'masa mevcuttur' önermeleri birbiri ile eşdeğerdir. Çünkü iki önermede de masa, cevhere delalet eden bir isim; yüklem de cevherin bir nitelik ya da arazını ifade eden bir sıfattır. Yani varlık tıpkı, çiçekte var olan beyazlık yahut masada var olan kahverengilik gibi gerçek cevherleri niteleyen bir sıfat olmaktadır. Izutsu'ya göre İbn Sînâ, yalnızca bu sınırlı anlamda, mantıkî bir tahlil düzeyinde vücudun araz olmasından bahsetmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın yaptığı bu ayrım dikkate alınmaksızın sonrasında İbn Rüşd, Thomas Aquinas gibi isimler konuyu yanlış anlayarak İbn Sînâ'ya eleştirilerini yöneltmişlerdir.[416]

Izutsu'ya göre, İbn Sînâ bu şekilde yanlış anlaşılabileceğinin farkında olduğu için, araz olarak kullanılan vücudun diğer kahverengi, beyaz gibi arazlarla karıştırılmaması gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur. Varlığın buradaki araz olarak kullanımı son derece özel ve nevi şahsına münhasır bir kullanımdır. 'Masa

[415] Morewedge, "Essence and Existence in Avicenna", s. 427.

[416] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 17.

kahverengidir' önermesinin zihin dışında tekabül ettiği gerçekliği ile İbn Sînâ'nın bu şekilde bir önerme şeklindeki anlatımı birbirinden farklıdır. Bu problemin farkında olmasına karşın İbn Sînâ'nın bu mantıkî önerme formu, zihnin dışındaki objektif gerçekliğin yapısını yeteri kadar açıklamadığı için bu problem sonrasında da tartışma konusu olmaya devam etmiştir.[417]

İbn Sînâ'nın vücudun bir araz olduğunu söylemesinden kastını Izutsu şu şekilde açıklamaktadır: Var olan şeyler çok sayıda sıfat ve araza sahiptir ve onları, bu sıfat ve arazlardan ayırmak için var olan şeylere ayrı bir ontolojik statü verilir. Çünkü bunların varlığı bu sıfat ve arazlardan önce gelmektedir. Çünkü varlık, var olmak için bu sıfatlara dayanmaz ancak sıfatlar var olmak için o şeyin varlığına ihtiyaç duyarlar. Mesela "çiçek beyazdır" dediğimizde bu beyaz sıfatının gerçekleşmesi ancak çiçeğin varlığına bağlıdır. Çiçek beyazlığını kaybedip başka bir renk alsa da var olmaya devam edecektir. Ancak bu durum, sıfat olarak vücud için geçerli değildir. Mesela "çiçek mevcuttur" denildiğinde bu sıfatın gerçekleşmesi, çiçeğin önceden var olmasını gerektirmez. Aksine çiçeği vücuda getiren bu sıfattır. İşte İbn Sînâ'nın vücudun araz olduğunu söylemesinden kastettiği şey, budur.[418] Dolayısıyla "çiçek mevcuttur" önermesinin dış dünyada işaret edilen yapısı ile bu önermenin mantıkî düzlemde ifade ettiği yapı birbirlerinden tamamen farklıdır. Zaten problemin ortaya çıkış sebebi de Izutsu'ya göre, gerçekte bir araz olmayan vücudun, mantık açısından bir araz gibi değerlendirilmesi ve bir yüklem olarak kullanılmasıdır.[419]

Fazlurrahman ise İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımındaki yanlış anlaşılmayı, onun şey ve varlık kavramları hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak açıklamaya

[417] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 18.

[418] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 55.

[419] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, ss. 55-56.

çalışmaktadır. Ona göre bu yanlış anlaşılma varlığın somutlaşma olarak anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Buna göre İbn Sînâ *Metafizik*'te "şey" kavramı ile "olumlu, somut olarak belirli bir var olan" kavramını birbirinden ayırmaktadır. İkinci gruba girenler masa, sandalye gibi somut, tekil olan nesnelerdir; ilk gruba giren şey kavramı ise kullanım bakımından bundan daha geniştir. Çünkü şey, yalnızca var olan nesneler için değil; aynı zamanda hayvan, siyah ya da beyaz gibi mâhiyetler için de kullanılabilir. Bu geniş kullanımından dolayı şey kavramı, varlık fikrini belirtmede kullanılmaz. Daha geniş anlamda bir şey, varlık olsun ya da olmasın onun için "şey" kavramı kullanılabilir. Bir önermenin içerisinde "şey"in yüklem olması, herhangi bir şey kazandırmadıkları için en az bilgi kazandıran önermelerdir. Bu anlamda varlık ile arasında ayrım olan şey, en genel anlamda varlık ile ilişkilidir. Varlık ve şey hakkındaki bu ayrımın akabinde Fazlurrahman, İbn Sînâ'nın varlığın iki kullanımı arasına bir fark koyduğunu ve bu farkın da onun varlık mâhiyet ayrımı hakkındaki teorisinin anlaşılması açısından oldukça önem arzettiğini ifade etmektedir. Buna göre varlık, çoğu kez mâhiyete sıfat yapılmaktadır. Bu şekilde olan önermelerde, 'vardır' yargısının kendi başına var olan özneye kattığı herhangi bir şey bulunmamaktadır. Bu anlamda varlık, 'şey'e eşittir ve bu tarz önermeler yeni bir bilgi vermemektedir. Diğer taraftan mesela 'fil türü vardır' şeklindeki bir önerme yeni bir bilgi vermektedir, yani mâhiyetlerin zaman ve mekan bakımından belirli bir varlığının olduğunu ileri sürmektedir. Bu önerme, özne hakkında yeni bir şey söylemekte ve dolayısıyla gerçeklik hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bu durumda Fazlurrahman varlığın, somutlaşma anlamına geldiğini savunmaktadır. Bu nedenle "fil türü vardır" önermesi, "fil türünün somut bir örneği vardır" ya da "fil türü somut bir örneğe sahiptir" önermesi ile eşdeğer olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, salt mâhiyet kavramı, hakikatte bir örneğe sahip olup olmadığı konusunda bir şey söylememektedir. Ancak onun somut

örnek ya da örneklerinin olduğunu olumlama yahut da olumsuzlama, mâhiyet hakkında yeni bir şey söylemek olacaktır. Bu durumda varlık, salt mâhiyetten daha fazlası olarak mâhiyetin somutlaşması olacaktır. İbn Sînâ da bunu "mâhiyete ilave bir şey olmak" şeklinde ifade etmektedir. Ancak varlık somutlaşma olarak anlaşılmadığından İbn Sînâ'nın teorisini yanlış anlayanları, varlık mâhiyetin bir arazıymış gibi düşünmeye sevketmiştir.[420]

Fazlurrahman varlık mâhiyet ayrımı konusundaki bu yanlış anlaşılmayı ayrıca tümellik meselesi üzerinden de açıklamaktadır. Öncelikle İbn Sînâ'ya göre, mesela insan gibi bir mâhiyet, tümellik, tikellik, birlik ya da çoklukla nitelenemez. Çünkü insanlık bir şey, tümellik ise başka bir şeydir. Ancak İbn Sînâ yine de insanı, bir yönüyle tümel kabul etmektedir. Zira İbn Sînâ, birbiriyle tamamen veya kısmen aynı olmayıp ama yine de beraber bulunan iki kavram arasındaki ilişkiyi "araz" yahut "lazım araz" terimleriyle ifade etmektedir. Dolayısıyla bu durumda tümellik, insana ilişen bir araz olmaktadır.[421] O halde sırf kendisi bakımından mâhiyet, ne ise o'dur; ne bir ne çok ne tümel ne de tikeldir, yalnızca mâhiyettir. İbn Sînâ'ya göre eğer insan, bizzat tümel ve bir olsa, o zaman onun tikel ve çok olması imkânsız olurdu. Dolayısıyla bu durumda mahiyetin tekilleşmesinden bahsedilemez; bu anlamda bir mâhiyet, dış dünyada var olamaz. Buna karşın Fazlurrahman'ın aktarımıyla İbn Sînâ için mâhiyet iki şekilde betimlenebilir: "varoluş bakımından dışarıdaki tabii bir var olanı önceleyen bir tabiat olarak ve ilahi bir varlığa sahip şey olarak" betimlenmektedir.[422]

---

[420] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:2, (Temmuz-Aralık 2010), ss. 199-201.

[421] İbn Sînâ, *Metafizik I,* V/I, s. 173-175; Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", ss. 201-202.

[422] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 202.

İbn Sînâ felsefesinde mâhiyetlerin, somut olarak temsil edildikleri şahıslarla olan ilişkileri açısından bakıldığında, bir tek mâhiyetin pek çok şeyde özdeş olarak var olması mümkün değildir. Çünkü dış dünyada zâtı bakımından var olan/kendi başına var olan ve çeşitli tekillere taşınan bir mâhiyet yoktur. Yani her bir tekilde mâhiyet farklı farklıdır. Mesela salt insanlık, Amr'ın insanlığı değildir. Burada salt mâhiyetten farklılaşma Amr'ın kendine has olan arazlar sayesindedir.[423] Dolayısıyla dış dünyadaki şeyler salt mâhiyet de değildir, arazların toplamından oluşan mâhiyetler de değildir. Aslında var olan mâhiyetlerin gerçek varlığı değil, mâhiyetlerle kendilerine özgü ilişkisi olan tekillerdir. Fazlurrahman bunu, bir tekilleşme ya da bireyselleşme ilkesi değil yalnızca temsil ya da örnekleme ilişkisi olarak yorumlamaktadır.[424] O halde tümellik, bizzat mâhiyeti ve tikelleri de nitelememektedir. Bu durumda tümelliğin ne olduğuna ilişkin soruya Fazlurrahman İbn Sînâ'nın tikellerin de zihinde var olmasına rağmen dış dünyadaki nesnelerine nazaran tümel işlevi gören şeylerin yalnızca soyut kavramlar olduğu görüşüyle cevap vermektedir.[425]

Buradan yola çıkıldığında arazın ne olduğu da açıklığa kavuşmaktadır. Araz ise tümel veya tikel bir mâhiyetin anlamı ya da anlamının bir parçası değildir. Mâhiyet bu arazî anlamları almaktadır. Bu anlamlar da, dış dünyada ferdî bir varlık veya zihinsel bir kavramla ilişkilendirildiklerinde mâhiyete ilişmektedir. Fazlurrahman bu bağlamda varlık ve mâhiyet ayrımında, "arazsallık" yahut "karşılıklı ilişkisizlik" üzerinden yapılan suçlamaları haklı görmemektedir. Yine İbn Sînâ'nın Yeni Eflantunculuğun etkisiyle de, mâhiyetlerin Tanrı'nın zihninde bulunduğu ve O'nun bunlara, hakikatte

[423] İbn Sînâ, *Metafizik I,* V/I, s. 176; Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 202; Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 10.

[424] Fazlurrahman"İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 202; Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 10.

[425] İbn Sînâ, *Metafizik I,* V/II, s. 184; Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 203.

var olmaları için varlıklarını verdiği yönündeki görüşlerine de katılmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre mâhiyetler Tanrı'nın zihninde vardır. Ancak burada, bu mâhiyetler Tanrı'nın zihninde var ise varlığın onların arazı olması nasıl mümkün olacağı noktası önem taşımaktadır. Ona göre zihinin dışında var olan mâhiyetler değil aksine tekil nesnelerdir. Bunlar da Tanrı'nın zihnindeki mâhiyetlerin ne arazı ne de nitelikleridir. Sonuç olarak varlık ile mahiyetin ilişkisi, bir araz veya bir yüklem ilişkisi değildir. Mâhiyetin kendisini temsil eden bir bireyle somutlaşması da bizzat o mâhiyetin kendisinden faklı bir şeydir.[426]

Meselenin metafizik bağlamında Fazlurrahman bu ayrımın temelde Tanrı ile onun dışındakileri ayırmak için yapılmış olduğunu ifade etmektedir. Mevzuyu madde sûret ilişkisi bağlamında ele alan Fazlurrahman bir şeyin yalnızca madde ve sûret ayrımına tabi tutulmasıyla o şeyin tekil bir varlık olarak varlığını açıklamanın İbn Sînâ için mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü madde zâtı bakımından bir var olan değildir, varlığın salt imkânıdır. Dolayısıyla bilkuvve varolan madde ile tekil olmadığı için var olmayan sûretten hakiki somut bir tekil nasıl meydana geleceği sorusu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ açısından madde ve sûretten oluşan bir cevher varlığını madde veya sûretten ya da her ikisinden değil Tanrı'dan almaktadır.[427] Çünkü zâtıyla var olan Tanrı dışındaki her şey varlığını bir başkasından almaktadır. Onun dışındaki tüm varlıklar, zâtları bakımından salt yokluğu hak etmektedir.[428]

İbn Sînâ'daki madde ve sûret ayrımı her ne kadar kendisi radikal bir değişiklik yapmış olsa da temelde Aristoteles'e dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın varlık mâhiyet ayrımının genelde Aristocu değil Yeni Eflatuncu olduğu söylense de Fazlurrahman

[426] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 203.

[427] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", ss. 204-205.

[428] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/III, s. 86; Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 204.

suretin metafiziksel statüsündeki değişimi dışında Yeni Eflatuncu doktrin ile Meşşâî doktrini aynı görmektedir. Çünkü duyulur şeylerin sûretlerin maddeye suduru ile ortaya çıktığını kabul eden Yeni Eflatuncu teori ile Aristocu ikili madde-suret teorisi birbiriyle tamamen uyumludur. Teoriye yönelik Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vurgusu ise varolanı anlama noktasında madde ve sûretin yetersiz olmasınadır.[429]

Fazlurrahman, teorinin doğru bir şekilde anlaşılması için somut bir varlıktan başlamak suretiyle onu felsefî bir analize tabi tutmayı önermektedir. Aksi halde meseleye mâhiyetlerden başlamak teoriyi saçma bir perspektife itecektir. İbn Sînâ'nın mâhiyetçi olduğu iddialarına karşın kendisi İbn Sînâ da dâhil olmak üzere hiçbir filozofun mâhiyetleri çıkış noktası yaparak felsefe yapmadığı görüşünü savunmaktadır. İbn Sînâ için var olan şeyler ilk ilgilenilmesi gereken hakikatler olduğu için kendisi öncelikle varlığı ele almakla başlar ve metafiziğin de gerçeğin bilgisi olduğunu savunur. İbn Sînâ mâhiyet ve varlığı ayrı öğeler olarak ele alıp bunları tek bir nesnede biraraya getirmeye çalışmaz. Aksine öncelikle somut bir nesneyi ele alıp onu madde ve sûrete ayırarak tahlil eder. Sonrasında bu tahlilin yeterli olup olmadığını ortaya koymaya çalışır. Madde ve sûret olarak ele alındığında bunların her ikisi de bilfiil varlığa değil yalnızca bilkuvve veya mümkün varlığa sahiptir. Bu noktada İbn Sînâ'nın açıklamalarında kuvve ve fiil kavramları öne çıkmaktadır. Bu durumda geçerli olan ve Aristoteles'ten alınmış olan ilke, bilkuvve olan bir şeyin, kendisini kuvveden fiil hale geçirecek bir şey olmadıkça bilfiil olamayacağıdır. Bu yüzden İbn Sînâ'da her türlü kuvvelikten uzak, kendi yetkin zâtı ile bilfiil var olması gereken bir varlığın olması gerekir. Kendi zâtı ile zorunlu olan bu varlık diğer tüm varlıkları kuvveden fiile çıkarır. Bu yüzden varlık, mümkün olan şeylerin yetkinleşmesi ve fiil hale çıkmasıdır.[430] O

[429] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 205.

[430] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/III, s. 86, Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 206.

halde bir mâhiyet, zâtı bakımından sırf mümkün varlıktır. Bu mâhiyetin temsil ettiği bir şey bilfiil var olduğunda, bu o şeyin, mâhiyete ilişmesi manasındadır. Bu ilişme, o şeyin kuvve halindeyken fiil hale geçmesine bağlı olarak ortaya çıkan bir tür değişim yahut harekettir. İbn Sînâ'ya göre bu değişimi gerçekleştiren Zorunlu Varlık'tır ve bu değişimi, kendisi mantıktan aldığı araz kavramıyla ifade etmektedir.[431] Araz kavramı mantıkta arazî bir sıfatı ifade etmekte ancak günlük dilde bu ilişme anlamına gelmektedir. İbn Sînâ arazı yalnızca mantıkta kullandığı şekli ile değil, onun türediği fiili de kullanmaktadır. Bu da İbn Sînâ'nın onu yalnızca teknik bir mantık kavramı olarak ele almadığını göstermektedir.[432]

İbn Sînâ için varlık dışta bulunan bir şey değildir aksine bir şeyin kavramında içkin olarak bulunmaktadır. Varlık, madde ve sûretten oluşan bir şeydeki bir unsur da değildir. Yani un ve yumurtanın yanısıra mesela şekerin de tıpkı kekin bir bileşeni olması gibi varlık da böyle bir bileşen değildir. Varlık bir araz, bir ilişen, maddenin kuvveliğini fiile çıkaran bir olaydır. Bundan dolayı İbn Sînâ için varlık, başka bir varlık niteliğiyle var olur mu yoksa olmaz mı sorusu kabul görecek bir soru değildir. Çünkü var olan şey, varlık olarak değil var olan (*mevcûd*) olarak nitelenmektedir.[433]

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet arasında yaptığı ayrım, varlık konusundaki bir başka temel ayrımı da beraberinde getirmiştir. Çünkü mâhiyetler, mümkün varlıklarda bulunur ve mümkünler de kendi başlarına var olamazlar; varlıklarını Zorunlu Varlık'tan alırlar. Dolayısıyla varlık hakkındaki diğer bir ayrım, zorunlu ve mümkün ayrımıdır.

---

[431] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 206.

[432] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", ss. 206-207.

[433] Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", s. 207.

2.5.4. Zorunlu-Mümkün Varlık Ayrımı

İslam felsefesinde varlık konusunda yapılan ve metafiziğin temelini oluşturan ayrımlardan birisi zorunlu ve mümkün varlık ayrımıdır. Fârâbî, bir mantık eseri olan *Peri Hermenias*'ta varlık kavramının ilk ayrımlarına zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üç kısımda yer vermektedir. Zorunlu varlık, varlığı daim olan ve ortadan kalkmayan varlıktır. Dolayısıyla onun herhangi bir vakitte olmaması mümkün değildir. Mümkün varlık ise şimdi var olmayan ancak gelecekte herhangi bir zamanda hem var olmaya hem de var olmamaya hazır bir durumda olan varlıktır. Fârâbî bu eserinde şimdi var olan varlığı ayrı bir kısım olarak ayırır ve mutlak varlık olarak isimlendirir. Bu anlamıyla mutlak varlık, mümkün varlık tabiatındandır, şimdi var olsa bile gelecekte var olmama imkânı vardır. Fârâbî bu üç varlık kısmını ilk cihet sahibi önermeler olarak görmektedir.[434] Bunları da kendi içerisinde bölümlere ayıran Fârâbî, isimde iştirak etmek suretiyle zorunlunun üç şeye söylendiğine işaret etmektedir. Öncelikle varlığı ezelî ve ebedî olarak devam eden varlık için zorunlu denilir. İkinci olarak, gözün maviliği veya burnun yassılığı gibi konunun varlığı devam ettiği müddetçe bir konuda olan varlık için zorunlu denilir. Son olarak da Zeyd'in ayakta durması gibi bir konudaki varlık veya o devam ettiği için bir konuda devam eden varlık için kullanılır. Bu üç kullanım içerisinde zorunlu için asıl olan ilk kullanımıdır.[435] Mutlak da bu isimde iştirak suretiyle bu üç manada kullanılmaktadır. Ancak mutlak da esas olan son iki kullanımdır. Yani kendisi var olmaya devam ettiği müddetçe var olan için kullanılan mutlaktır. Mümkün, 'isimde iştirak' yoluyla dört şeye söylenmektedir. Üç anlamın kullanımı zorunlu ve mutlak ile ortaktır. Mümkünün söylendiği dördüncü anlam, şimdi

[434] Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, s. 91.

[435] Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, ss. 94-95.

mevcûd olmayıp gelecekte herhangi bir zamanda hem var olmaya hem de var olmamaya hazır bulunan varlık için kullanılır ki mümkünün esas anlamı budur.[436]

Fârâbî *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de mümkün varlıkları, varlık bakımından eksik olan mevcutlar olarak nitelemekte ve onları varlık ve varlık olmamanın bir karışımı olarak ele almaktadır. Bu karışımdan kastedilen şudur: var olmaması imkânsız olan şey ile var olması imkânsız olan şey birbirinden son derece uzak iki uçtur. Bu iki uçtan her birinin çelişiğinin tasdik edildiği bir şey vardır ki o, hem var olması hem de var olmaması da mümkün olan şeydir. İşte bu durumu Fârâbî, varlık/*vücûd* ve varlık olmamanın/*lâ vücûd* karışımı olarak nitelendirmektedir. Bu, mukabili 'yokluk olan mevcut'tur. Ancak buna yine de bir yokluk ilişmektedir ki o da var olması mümkün olan şeyin, var olmamasıdır.[437] Mümkün varlığın tabiatında tek bir varlığa sahip olmak yer almaz. Mümkün bu şekilde var olabilir ya da var olmayabilir. Yine mümkün varlık, bir şey olarak var olabilir ya da bunun mukabili bir şey olarak da var olabilir. Onun mütekabil iki varlık karşısındaki hali tek bir haldir. Onun bu varlıkla var olması, ona mukabil olarak var olmasından daha evlâ değildir.[438] Mukabil ise bir yokluk, bir zıt veya her ikisi birlikte olabilir. Bundan dolayı mütekabil mevcutların birlikte var olması gerekir. Bu mütekabil mevcutların var olması ise ancak üç yönden birisi ile mümkündür. Bunlar ya iki vakitte veya iki farkı cihetten tek bir vakitte ya da iki şey olarak var olurlar. Bu iki şeyden her birisi de biri diğerinin varlığına mukabil bir varlıkla var olur. Tek şeyin mütekabil iki varlıkla var olması ise iki vakitte veya iki farklı cihetten olmak üzere iki yolla gerçekleşir.[439]

---

[436] Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, s. 95.

[437] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 68-69.

[438] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 70-71.

[439] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 70-71.

Yine Fârâbî mütekabil mevcutların, yalnızca birbirine zıt suretler vasıtasıyla meydana geldiğine işaret etmektedir. Bir şeyin iki zıttan birine sahip olması onun belirli varlığıdır. Bu şeyin birbirine zıt iki varlıkla var olmasını mümkün kılan şey ise maddedir. Dolayısıyla söz konusu şeyin sahip olacağı varlığı, madde sebebiyle belirsiz iken bu varlığı belirli kılan şey, sûrettir. O halde bu şey, ilki bir şey sebebiyle belirli olan ikincisi diğer bir şey sebebiyle de belirli olmayan bir varlık olmak üzere iki varlığa sahiptir. Bu şeyin maddesiyle sahip olduğu varlığı, belirsiz olmasından dolayı, bir 'bu' bir 'şu' şeklinde ifade edilen bir varlıktır. Onun sûreti ile hak ettiği varlığı ise herhangi bir mukabili olmaksızın yalnızca 'bu' olarak var olmasıdır. Bu nedenle bu şeye her iki varlığın da verilmesi zorunlu olarak lazım gelmektedir. Yani, bir süre bir varlığı hak etmesine göre, bir süre de bu varlığın mukabilini hak etmesine göre her iki varlık kendisine verilir.[440] Şeyin maddesinden dolayı hak ettiği, sahip olduğu varlığın zıddı olarak var olmasıdır. Şeyin sûretinden dolayı hak ettiği ise, sahip olduğu varlık üzere olmasıdır.[441] O halde Fârâbî'ye göre bir şey, maddesi ile 'şu veya bu varlık' olma imkânına sahip iken onu 'bu şey' olarak belirli kılan, onun sûretidir. Maddenin sûretsiz olarak kendi başına belirli bir varlık olma yetisi söz konusu değildir.

Fârâbî, ayrıca mümkün varlığı, madde ve sûret ilişkisi açısından ele almaktadır. Bu açıdan mümkün varlıkta iki durum söz konusudur. Buna göre mümkün, ilk olarak belli bir şey olarak var olması ve bu şekilde var olmaması mümkün olan şeydir. Ki bu madde açısından mümkündür. İkinci olarak mümkün, kendi zâtında var olması ve var olmaması mümkün olan şeydir. Bu da madde ve sûretten mürekkep olan şeydir.[442] Ay altı âlemde yer alan ve madde ile sûretten bileşik olarak meydana gelen varlıklarda,

[440] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 70-71.

[441] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 80-81.

[442] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 70-73.

kendi yetersizliklerinden dolayı, ne kendi başına var olma ne de kendi başına varlığını devam ettirme söz konusu değildir. Bu varlıklar kendilerini ait oldukları şeye doğru harekete geçiren bir fâile ve varlıklarını koruyan bir nevi koruyucuya ihtiyaç duyarlar. Söz konusu varlıklar için bunlar ilk fâil, semâvî cisim ve onun parçalarıdır.[443] O halde Fârâbî'ye göre varlık, var olmaması imkânsız olan yaniz zorunlu ile var olması ve olmaması imkân dahilinde olan mümkün olarak iki kısımdır. Mevcut ise madde ve sûretin bileşiminden meydana gelen varlıktır.

İbn Sînâ *Metafizik* I/5'te varlığı cins olmayan, altında bulunanlara eşit dereceli olarak yüklenmeyen buna karşın öncelik ve sonralık açısından ortak bir anlam olarak açıklamaktadır. Varlık, cevherden önce mâhiyete ve sonrasında cevherin ardından gelenlere aittir. Varlık, ortak bir anlam olduğu için kendine özgü olan arazlar ona ilişmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, doğru her şey için tek bir ilim olduğu gibi varlık için de tek bir ilim olduğunu söylemektedir.[444]

Varlığın zorunlu, mümkün ve mümteni şeklinde ayrımına gelince İbn Sînâ bunun zor bir ayrım olduğuna ve özellikle mantık ilminde bu kavramların birbirleriyle açıklanmasının açık bir kısırdöngü olduğuna işaret etmektedir.[445] Bu üç ayrım arasında öncelikle tasavvura en layık olanı zorunlu/*vâcib* kavramıdır. Çünkü vâcib, varlığın pekişmesi anlamına gelmektedir ve varlık, yokluktan daha iyi bilinmektedir. Çünkü varlık kendisiyle bilinir iken yokluk bir şekilde varlık vasıtasıyla bilinmektedir.[446] Varlığı, zorunlu ve mümkün olarak iki kısma ayrılması, varlık kazanmış şeyler için aklî bir bölümlemedir. Varlık kazanmış olan şeyin zâtı dikkate alındığında iki seçenek

[443] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 74-77.

[444] İbn Sînâ, *Metafizik,* I/5, s. 32.

[445] İbn Sînâ, *Metafizik,* I/5, ss. 32-33.

[446] İbn Sînâ, *Metafizik,* I/5, ss. 33-34.

bulunmaktadır. Bu şeyin varlığı ya zorunludur veya zorunlu değildir. Varlığı zorunlu olmayanın varlığı imkânsız da değildir aksi halde var olması mümkün olmazdı. O, varlığı imkân sahasında olan varlıktır.[447]

Her varlığn, başka bir şeye bakılmaksızın, yalnızca kendi zâtı açısından bakıldığında ya zorunlu ya da zorunlu olmadığını ifade etmiştik. Eğer zâtı bakımından varlığı zorunlu ise O zâtından dolayı zorunlu olan bizâtihi Gerçek/*Hakk* olan varlıktır. Ve O, kayyûm'dur yani diğer varlıklar onun sayesinde var olurlar. Eğer zâtı bakımından varlığı zorunlu değilse, onun varlığı farz olunduktan sonra mümteni olduğu yani yokluğunun zorunlu olduğu söylenemez. İlletinin yokluğu gibi bir şart, zâtı itibariyle onunla birlikte olursa bu durumda varlığı imkânsız/mümteni olur.[448] Eğer şart illetin olması şeklinde olursa, başkası ile zorunlu olur.[449] Eğer illetin varlığı ya da yokluğu gibi bir şart bulunmazsa, onun için üçüncü bir durum söz konusu olur ki bu da imkândır. Bu durumdaki şey zâtı itibariyle ne zorunludur ne de imkânsızdır. Dolayısıyla her varlık, ya bizâtihi zorunlu varlıktır ya da zâtı bakımından mümkün varlıktır.[450]

İbn Sînâ'ya göre, kendinde gerçeği imkân olan şeyin yani mümkünün varlığı, kendi zâtından dolayı değildir. Çünkü mümkün olmak bakımından, onun varlığı yokluğundan daha öncelikli değildir. Dolayısıyla onlardan birisinin yani varlık ya da yokluğun öncelikli olması durumu, başka bir şeyin varlığına/*huzûr* veya yokluğuna/*gayb* bağlıdır. O halde her mümkünün varlığı kendisinden başka bir şey

[447] İbn Sînâ, *Metafizik I,* 1/6, s. 35; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 127.

[448] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 127; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 302.

[449] *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* c.I, ss. 302-303.

[450] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 127; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, terc. Tahir Uluç, c. I, s. 303.

dolayısıyladır.[451] İbn Sînâ mümkünün varlığa gelmesi için bir illete sahip olması gerektiğinden yola çıkarak bu illet zincirinin sonsuza kadar devam edemeyeceği, bunun için de bu illet zincirinin kendisi için bir illetin söz konusu olmadığı bir zorunlu varlıkta son bulması gerektiği şeklinde zorunlu varlığın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

Var olan şeyler aklî olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki zâtı itibariyle varlığı zorunlu olmayandır. Bunun varlığı imkânsız/*mümteni* değildir, ki öyle olsa var olması mümkün olmazdı. Bu imkân sahasında olan şeydir. Bir diğeri ise zâtı bakımından varlığı zorunlu olandır. Hem zorunlu hem de mümkün varlığın kendisine özgü özellikleri bulunmaktadır. Buna göre varlığı zâtı bakımından zorunlu olan varlığın illeti yokken; varlığı zâtı bakımından mümkün olan varlığın illeti vardır. Zâtı bakımından zorunlu olanın varlığı, bütün yönlerden zorunludur. Onun varlığının bir başka varlığa denk olması ve varlığın zorunluluğunda bunlarda birisinin diğeriyle eşit olması ve bunların birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Yine zorunlu varlığın varlığının, bir çokluğun toplamı olması mümkün değildir. Onun hakikatinin herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Zorunlu varlık, göreli/*gayr-ı muzâf* değişken ya da çokluk değildir ve kendine has varlığında başkasıyla ortak değildir.[452] İbn Sînâ varlığı zâtı bakımından zorunlu olan ile başkası bakımından zorunlu arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Zâtı bakımından zorunlu olan varlığın bir illetinin olması düşünülemez aksi halde varlığını bu illetten almış olurdu, o olmaksızın var olamazdı ve dolayısıyla zâtı gereği zorunlu varlık olamazdı.[453]

---

[451] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 127; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, terc. Tahir Uluç, c. I, ss. 303-304.

[452] İbn Sînâ, *Metafizik*, I/6, ss. 35-36.

[453] İbn Sînâ, *Metafizik*, I/6, s. 36.

Zâtı bakımından mümkün olan varlığa gelince; İbn Sînâ onun, hem varlığının hem de yokluğunun bir illete bağlı olduğunu söylemektedir. Çünkü o var olduğunda, kendisi için yokluktan ayrı olarak bir varlık meydana gelmiştir. O yok olduğunda ise, varlıktan ayrı bir yokluk meydana gelmiştir. Mümkün için meydana gelen bu varlık ve yokluk durumu, bir başkasıyla meydana gelir veya gelmez. Eğer bir başkası nedeniyle meydana geliyorsa bu başkası, bir illettir. Eğer başkası nedeniyle var olmuyorsa bu durumda başkasının yokluğu, onun yokluğunun sebebi olur. Yokluktan sonra varlık olan her şey, kendisi dışında başka bir mümkün şeyle hususileşmiştir. Aynı durum yokluk için de geçerlidir. Çünkü bu tahsiste bu şeyin mâhiyeti etkilidir veya etkili değildir. Eğer bu şeyin mâhiyeti bu iki durumdan yani varlık ve yokluktan birisine yeterli olup gerçekleşiyorsa bu durumda o şeyin mâhiyeti gereği zorunlu olması gerekir. Ancak onun zorunlu olmadığı varsayıldığından bu bir çelişkidir. Eğer mâhiyetin varlığı yeterli değilse ve dahası varlığı mâhiyetine izâfe ise bu durumda, onun varlığı kendi zâtının dışında başka bir şeyden dolayıdır. Bu şey de onun illetidir. Dolayısıyla onun bir illeti vardır ve bu iki durumdan yani varlık ve yokluktan birisi zâtı bakımından olmayıp bir illet sebebiyle onun için zorunlu olmaktadır.[454]

İbn Sînâ'ya göre varlık ve yokluk anlamının her ikisi de bir illete bağlıdır. Varlık anlamı için illet, varlık illetidir. Yokluk için illet ise bu varlık anlamı için illetin yokluğudur. Mümkün varlık bir illetten dolayı ve o illete göre zorunlu olan varlıktır. Eğer zorunlu değilse, o illetin varlığıyla ve o illete göre yine de mümkündür. Bu takdirde, bu iki durumdan herhangi birisiyle belirginleşmeksizin var olması ve var olmaması mümkündür. Onun varlığının nedeni bu iki durumdan birisi ile belirlenmemişken, onun varlığının veya var olmamasının tayin edileceği üçüncü bir

[454] İbn Sînâ, *Metafizik*, I/6, ss. 36-37; Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, s. 31.

şeyin varlığına ihtiyaç bulunmaktadır. Bu şey, diğer bir illet olabilir ve bu tartışma bu şekilde uzayıp gidebilir. Bu uzamaya rağmen mümkünün varlığı hala belirginleşmez ve gerçekleşmez. Bu ise imkânsızdır. İmkânsız olması sadece illetler zincirinin sonsuza dek sürmesinden dolayı değildir. Çünkü bu imkânsızlığı henüz şüpheli bir boyuttur. Bunun imkânsız olmasının sebebi, onun mevcut olduğu varsayıldığında, bu varlığın gerçekleşeceği boyutun henüz var olmamasıdır. O halde varlığı mümkün olan şey, illetine kıyas ile zorunlu olmadıkça var olamaz.[455]

Zorunlu ve mümkün varlıklar hakkında bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ, iki zorunlu varlığın birbirine denk olmayacağını ve aynı zorunlulukta denk olmayacaklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre bir zorunlu varlığın diğer bir zorunlu varlıkla denk olması, bunlardan birinin diğeriyle mevcut olması ve ikisinden birinin diğerinin illeti olmaksızın varlığın zorunluluğu hususunda eşit olmaları mümkün değildir. Çünkü bu iki varlıktan birisi, diğerinden ayrı olarak, zâtı bakımından dikkate alındığında, zâtı gereği zorunludur ya da değildir.

Eğer ilk seçenek olarak zâtı bakımından zorunlu ise iki durum söz konusudur. İlk olarak o, ya diğeri ile birlikte zorunlu olur. Bu takdirde o, hem zâtı bakımından hem de bir başkası sebebiyle zorunlu varlık olur. Böyle bir şey imkânsızdır. Ya da diğeri ile birlikte zorunlu olmaz. Bu durumda, bunun varlığının diğerinin varlığına tabi olması zorunlu olmaz ve ikisinden birisi var olduğunda diğeri de var olacak şekilde aralarında bir ilişki bulunmaz. Eğer zâtı gereği zorunlu değil ise, bu durumda zâtı bakımından mümkün varlık, diğerine itibarla da zorunlu varlık olması gerekir. Bu takdirde diğerinin bunun gibi olması gerekir ya da gerekmez. Eğer diğeri de aynı olursa, varlığın zorunluluğunun, mümkün ya da zorunlu varlık mertebesinde bulunan bir diğerinden

[455] İbn Sînâ, Metafizik, I/6, s. 37; Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, ss. 31-32.

gelmesi gerekir. Eğer bunun varlığının zorunluluğu, zorunlu varlığın sınırlarında olan diğerinden geliyorsa ve bu zorunluluk kendisinden ya da daha önceki üçüncü bir şeyden değil de varlık kazandığı şeyden kaynaklanıyorsa, bu durumda bunun varlığının zorunluluğunda, kendi varlığının zorunluluğundan zât bakımından sonra meydana gelen varlığın zorunluluğu şarttır. Dolayısıyla onun için varlığın zorunluluğu gerçekleşmesi söz konusu değildir. Eğer varlığın zorunluluğu buna varlığı imkân mertebesinde olan diğerinden geliyorsa, bunun varlığının zorunluluğu imkân dairesinde olan diğerinin zâtından gelmektedir. Bu da diğerinin zâtı imkân dairesinde iken buna varlığın zorunluluğunu verdiği anlamına gelmektedir. Ancak onun bundan aldığı şey, varlığın imkânı değil zorunluluğudur. O halde bunun illeti, diğerinin varlığının imkânıdır ancak diğerinin varlığının imkânının illeti bu değildir. Bu durumda bu ikisi yani zât bakımından illet olan ile zât bakımından malûl olan denk olması söz konusu değildir.[456]

Bununla ilgili bir diğer durum şudur: Diğerinin varlığının imkânı, bunun varlığının zorunluluğunun sebebi olduğunda; bunun varlığı, diğerinin zorunluluğu ile değil imkânı ile ilişkilidir. Bu durumda bunun varlığının, diğerinin yokluğunda mümkün olması gerekir. Ancak her ikisinin denk oldukları varsayılmıştı dolayısıyla bu bir çelişkidir. O halde, bu ikisinin varlıklarının bunların dışında bir illet ile ilişkili olmaksızın denk olması imkânsızdır. Onlardan birinin zât bakımından önce olması veya ikisi arasındaki ilişkiyi zorunlu kılarak bunların ikisini de zorunlu yapan ya da bunları zorunlu kılmak suretiyle ikisi arasındaki ilişkiyi zorunlu yapan başka dış bir sebebin olması gerekmektedir. Ancak iki göreli, diğeriyle değil; diğeriyle birlikte zorunlu olur. Bunların ikisini zorunlu kılan da, onları birleştiren illettir. İbn Sînâ aynı şekilde iki

[456] İbn Sînâ, *Metafizik*, I/6, ss. 38-39; Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, ss. 32-33.

madde, iki konu veya o ikisiyle nitelenen şeyin de böyle olduğunu ifade etmektedir. İki maddenin ya da iki konunun varlığı, tek başına bunların var olması için yeterli değildir. Dolayısıyla bunları birleştirecek olan üçüncü bir varlığın olması gerekmektedir. Çünkü bu ikisinden her birisinin varlığı veya hakikati, diğeriyle birlikte olur veya olmaz. Eğer birlikte ise, bu durumda onlardan her birisinin varlığı zorunlu değil mümkündür ve dolayısıyla malûldür. Daha önce de ifade edildiği gibi onun illeti, varlık bakımından kendisine denk olamaz. Bu durumda onun illeti, başka bir şeydir. Dolayısıyla onun illeti ikisi arasındaki ilişkinin illeti olmayıp, illet diğeri olacaktır. Eğer bu ikisinden her birinin varlığı veya hakikati diğeri ile birlikte değilse, bu ikisinin beraberliği her birinin özel varlıklarına ilişir ve eklenir ve bu her birinin özel varlığına ilişkin ve bunun sonucu olan bir oluştur. Ayrıca ona has varlığı, dengi olması açısından, onun dengi olandan değil; eğer malûl ise kendisini önceleyen bir illetten gelir. Bu durumda da onun varlığı, onun dengi olması açısından değil, kendine has varlığı olması açısından arkadaşına has varlıktan kaynaklanmış olabilir. Böyle bir durumda denk olmazlar; illet ve malûl olurlar. Arkadaşı da, baba ve oğul örneğinde olduğu gibi, ikisi arasındaki vehmî ilişkinin illeti olur. Ya da birinin diğerinin nedeni olmadığı denkliğe katılırlar ve ikisi arasındaki ilişki, varlıkları için gerekli bir ilişki olur. Bu ilişkinin ilk illeti de onların zâtını var eden harici bir şey olur ve ilişki de arazî olur. Bu takdirde ayrı veya gerekli/*lâzım* olan bir araz ile gerçekleşen bir denklik ortaya çıkar. Sonuç olarak arazî olanın muhakkak bir illeti vardır ve o ikisi denklik bakımından maluldür.[457]

İbn Sînâ'nın varlığı mümkün ve zorunlu olarak ayırması illetin varlığı ve yokluğu ile yakından ilişkilidir. Kendisi aynı şekilde *er-Risâletu'l-Arşiyye*'de de bu ayrımı varlığın bir illetinin olup olmaması açısından sınıflandırmaktadır. Buna göre bir

[457] İbn Sînâ, *Metafizik,* I/6, ss. 39-40; Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, ss. 33-34.

şey varlığa gelmeden önce, zihinde ya da dış dünyada olsun farketmez, eğer o şeyin bir illeti varsa 'mümkün varlık' olarak isimlendirilir. Çünkü mümkün olan şeyin var olması ondaki varlık imkanını ortadan kaldırmaz. Eğer bir şeyin hiç bir şekilde bir illeti yoksa ona 'zorunlu varlık' denilmektedir.[458] Varlık dünyasında, böyle bir varlığın, yani varlığının illeti olmayan bir varlığın bulunması gerektiğini İbn Sînâ şu şekilde delillendirmektedir. Böyle bir varlığın ya mümkün ya da zorunlu bir varlık olması gerekmektedir. Bu varlık, zorunlu olmayıp mümkün bir varlık olursa onun varlığa gelmesi, yokluğunu varlığına tercih edecek bir illetin varlığını gerektirir. Eğer bu illet de mümkün olursa ve mümkünler arasında böyle bir ilişki olursa bunlar asla var olamazlar. Çünkü her bir mümkün kendisini var kılacak bir illete ihtiyaç duyar ki bu bir mümkünler silsilesinin olması anlamına gelir. Dolayısıyla bu varlık, kendisinden önce ancak sonsuz bir varlık olursa varlığa gelebilir. Bu da imkânsız olduğundan mümkün varlıklar nihayetinde zorunlu varlığa dayanmak durumundadır.[459]

İlahî basitlik doktrininin temel iddialarından birisi olan Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımının kabul edilmemesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışlarının temel dayanaklarından birisidir. Filozoflar Tanrı'da bu ayrımı reddetmelerini özellikle Tanrı'nın bir ve zorunlu varlık olmasına dayandırmaktadır. Bu noktada Gazâlî, filozofların Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti kabul etmemelerini zorunlu varlık kavramı üzerinden eleştirmektedir. Gazâlî filozoflardan "İlk'in mâhiyeti bulunsaydı, varlığı ona katılmış/izâfe olmuş, ona tâbi ve onun ayrılmaz/lâzım bir niteliği olmuş olurdu. Ancak başkasına tâbi olan, sebeplidir. Bu durumda zorunlu varlığın sebepli

[458] İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 307-308.

[459] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye fî Tevhîdihi Teâlâ ve Sıfâtihi*, Dâiretu'l-Maârif-i'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, h. 1353, ss. 2-3.

olması gerekir ki bu bir çelişkidir" şeklindeki aktarımıyla filzofların zorunlu varlık kullanımında bir karışıklık olduğuna işaret etmektedir.

Gazâlî'ye göre, İlk'in hakikati ve mâhiyeti vardır. Bu hakikat vardır yani yok/*madûm* değildir ve varlığı ona izafedir. Eğer filozoflar bunu "tâbi olan" ve "ayrılmaz nitelik/*lâzım*" olarak adlandırıyorlar ve bu varlık fâili olmayan ve etkin/fâil sebebi olmaksızın varlığı kadîm olarak kabul ediliyorsa, isimlendirme konusunda bir sıkıntı olmaz. Eğer "tâbi olan" ile kastettikleri fâil illeti olan bir sebepliyi kastetmeleri durmunda Gazâlî buna katılmamaktadır. Çünkü Ona göre ortaya konulan delil, yalnızca sebepler dizisinin sona erdiğini göstermektedir. Bu sona ermenin, mevcut olan bir hakikat ve sâbit bir mâhiyette gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla Gazâlî'ye göre mâhiyetin ortadan kaldırılmasına/*selb* gerek yoktur.[460]

Eğer mâhiyetin, kendisine tâbi olan varlık için sebep olduğu ve bunun da varlığın sebepli ve edilgin/*mefûl* kılacağının söylenmesi durumunda Gazâlî, hâdis olan şeylerdeki mâhiyetin varlık için bile bir sebep olmazken bunun kadîm olan bir varlık için fâil sebep olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Eğer filozoflar bununla onsuz olamayacağı bir şey kastediyorlarsa bunu yapabilirler ancak burada bir imkânsızlık söz konusu değildir. Gazâlî burada imkânsızlığı, sebepler dizisinde görmekte ve o sona erdiğinde imkânsızlığın ortadan kalkacağını düşünmektedir. Bunun dışında imkânsızlığı bilinmeyen hususlarda imkânsızlığın delillendirilmesi gerekir. Ancak Gazâlî, filozofların delil olarak ortaya koyduklarını bir takım dayatmalardan/tahakkümât ibaret görmektedir. Bunun temelinde olan şey, 'zorunlu varlık' ifadesinin 'ayrılmaz nitelikleri olan' şeklinde anlaşılmasıdır ve delilin de

[460] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 116-117.

kendilerinin bu niteliklerle niteledikleri bir zorunlu varlığı gösterdiğini kabul etmeleridir.[461] Filozofların delillerinin, sıfatların ile cins ve fasıla ait bölümlemelerin reddine dayandığını ifade eden Gazâlî bu delili daha kapalı ve daha zayıf olarak nitelemektedir. Halbuki ona göre bu çokluk, yalnız mücerred lafızdan kaynaklanmaktadır. Aksi halde akıl, mevcut olan bir mâhiyetin varlığını takdir edebilir. Gazâli bu durumun bir çokluk içermemesine karşın filozofların var olan her mahiyetin çokluk içerdiğini düşündüklerini ifade etmektedir. Bu durumun hem bir mâhiyet hem bir varlık bulunmaktadır şeklinde düşünülmesi son derece yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü bir olan varlık her durumda akılla kavranabilir ve hakikati olmayan hiç bir varlık olmadığını söylemektedir.[462] Ancak filozoflar için bu ayrım zaten aklî bir ayrımdır ve aklî bile olsa Tanrı'nın zâtında bir bölünme fikrini kabul etmezler. Her halükarda Tanrı'da bir mâhiyetin kabulü, varlık ile mâhiyetin biraraya gelmesi için bir nedeni gerektirecektir.

Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirinin bir diğer yönü, onların mâhiyeti reddetmekle hakikati reddetmiş olmaları yönündedir. Gazâlî'ye göre mâhiyeti reddetmek, hakikati reddetmek demektir ve var olanın hakikati reddedilince, varlık da düşünülemez. Bu durumda filozoflar adeta var olmayan varlıktan söz etmiş olmaktadır ki bu bir çelişkidir. Gazâlî, mâhiyet reddedildiğinde geriye yalnızca varlık lafzı kaldığını ve mâhiyete izafe edilmeden hiç bir varlığın nesnesinden söz edilemeyeceğini söylemektedir.[463] Gazâlî Tanrı'nın hakikati zorunlu varlık olmaktır ve bu da O'nun mâhiyetidir denilmesi durumunda, zorunlu olmanın sebebin reddi dışında başka bir

[461] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* s. 117.

[462] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* s. 117.

[463] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* s. 117.

anlama gelmediğini söylemektedir. Ona göre bu, bir zâtın hakikatinin gerçekleşmesini sağlamayn bir olumsuzluktur.[464]

İbn Rüşd Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik yaptığı varlığın, zâtın zorunlu bir sıfatı olduğu şeklindeki itirazını doğru bulmamaktadır. Çünkü İbn Rüşd'e göre bir şeyin mâhiyeti, onun zorunlu sıfatının nedenidir ve bir şeyin kendi varlığının sebebi olması da mümkün değildir. Çünkü bir şeyin varlığı, onun mâhiyetinden önce gelmektedir. İbn Rüşd'e göre, Gâzâlî'nin iddiasının aksine, bir şeyin mâhiyet ve varlığını özdeş kılmak, mâhiyeti ortadan kaldırmak değildir. Bu yalnızca mâhiyet ve varlığın bir olduğunun kabul etmektir.[465] Filozoflar açısından basit olan varlıkta, varlık, mâhiyete eklenen bir şey değildir ve basit olanda, varlıktan başka bir mâhiyet bulunmamaktır. Buna karşın Gazâlî itirazlarını İlk İlke'nin bir mâhiyeti olmadığı esasına dayandırmaktadır. Filozofların yaklaşımları, mâhiyeti bulunmayan bir varlığın kabulü değildir. Onlar yalnızca Tanrı'nın diğer varlıkların sahip oldukları tarzda bir mâhiyeti olmadığını kabul etmektedir.[466] İbn Rüşd ayrıca Gazâlî'nin zorunlu varlık kavramının kastıyla yalnızca varlığının sebebi olmayan anlamına geldiği görüşüne de itiraz etmektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre zorunlu varlık; hiç bir şekilde bir nedeni, dışarıdan bir fâili ve bir parçası olmayan bir tabiatın lâzımı olan olumlu manada bir niteliktir. Ayrıca zorunluluk da Gazâlî'nin ifade ettiği gibi zâta eklenmiş bir nitelik değildir. Bu, 'O, ezelî ve zorunludur' ifadesindeki gibi bir anlama sahiptir. Eğer varlıktan zihnî bir nitelik anlaşılırsa, bu durumda zâta eklenmiş bir şey olmayacaktır.[467]

---

[464] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 117.

[465] Averroes, *Tahafut Al-Tahafut*, çev. Simon Van Den Bergh, Gibb Memorial Trust, 2012, s. 236.

[466] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Ma'ârif, 1965, ss. 208-209.

[467] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 210.

Sonuç olarak; Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerinde varlık ve mâhiyet kavramlarını, bu kavramların Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar için ne anlama geldiği ve nasıl şekillendiğini sistemli bir şekilde ortaya koymuşlardır. Varlık ve mâhiyet kavramları arasında yaptıkları ayrım, her iki filozofun da ontolojilerinin temelini oluşturmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde, kendisinde varlık mâhiyet ayrımı olmayacak şekilde Tanrı'nın varlığının basitliği ilkesi korunmakta ve O'nun dışındaki varlıklar, varlıkları ve mâhiyetleri arasında ayrım yapmak suretiyle Tanrı'dan ayrılmaktadır. Çünkü Tanrı'nın zâtı, kendisinde herhangi bir ayrımı gerektirmeyecek mükemmelliğe ve tamlığa sahiptir ve varlığı için hiç bir şekilde bir neden söz konus değildir. Buna karşın Tanrı dışındaki varlıklar, cüzlerden oluşan mürekkep varlıklardır ve var olmak için varlık ve mâhiyetlerini biraraya getirecek dışarıdan bir nedene yani Tanrı'ya ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda filozofların ontolojilerindeki bir diğer ayrıma gidilmekte ve nedenli olan varlıklar mümkün varlık olarak adlandırılmaktadır. Tanrı ise varlığı kendinden olan ve var olmak için nedene muhtaç olmayan zorunlu varlık olarak kabul edilmektedir. Filzoflar tarafından ortaya konulan, Zorunlu Varlık'ın en belirleyici niteliklerinden birisi olarak O'nun zorunlu ve bir olmasının gereği kendisinin varlığından ayrı bir mâhiyetinin olmadığı görüşü, en çok tartışılan hususlarından birisidir. Bu tartışmaların bir kısmı mâhiyeti olmayan bir varlığı bilmenin nasıl mümkün olacağı üzerinedir. Bu hususta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kullandığı inniyyet, zât, hakikat ve hüviyyet gibi kavramaların Tanrı'nın mâhiyetini karşılayacağı şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendine has varlığının aynı zamanda bu mâhiyeti içerdiği şeklinde de yorumlanmaktadır. Buna

karşın Tanrı'nın zâtının aynı zamanda O'nun mâhiyetini içerdiği şeklinde bir yoruma gidilemeyeceği de savunulmaktadır.[468]

[468] Mehmet Sait Reçber, "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* içerisinde, ed. Mehmet Mazak, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008, c. I, s. 310.

3. BÖLÜM

İLAHİ BASİTLİK AÇISINDAN TANRI'NIN SIFATLARI MESELESİ

Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nu nasıl anlamamız gerektiği, bir yandan Tanrı'nın mâhiyeti üzerinden açıklanırken diğer taraftan Tanrı'ya atfedilen ilâhî sıfatlar üzerinden açıklanmaktadır. İslam düşünce geleneğinde, genel itibariyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin olduğunu ve Tanrı'nın zatından ayrı sıfatlarının bulunduğunu kabul etmezken kelâmcıların çoğunluğu Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyetini ve O'nun zâtının gayrı olan sıfatların varlığını kabul etmişlerdir. Filozofların konuya yaklaşımının temelinde Tanrı'yı basit bir varlık olarak kabul etmeleri yatmaktadır.

İslâm felsefesinde basitlik düşüncesinin amacı, Zorunlu Varlık olan Tanrı ile O'nun dışındaki diğer varlıklar arasındaki ontolojik farklılığı ortaya koymaktır. Zorunlu olan Tanrı, diğer varlıklardan ayrı olarak; varlığı kendinden olan, var olmak ve varlığını devam ettirmek için herhangi bir nedene ihtiyacı olmayan varlıktır.[469] Hâlbuki parçalardan oluşan, bileşik olan bir şey nedenlidir. Çünkü her bileşik, var olmak için parçaları biraraya getirecek dışarıdan bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Bu da o şeyi nedenli kılacaktır ki Tanrı var olmak ve varlığını idame ettirmek için bir nedene ihtiyaç duymaz. Yine Fârâbî ve İbn Sînâ için basit olan Tanrı, her yönden ve her bakımdan bir ve bölünmezdir. Dolayısıyla her iki filozof da Tanrı'nın zâtından ayrı

[469] Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 214.

sıfatlara sahip olmasının O'nda bir çokluğa yol açacağı düşüncesi ile sıfatları, Tanrı'nın zâtı ile aynı kabul etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ sıfatlar meselesinde Tanrı'ya felsefî terminolojide yer alan sıfatları isnad etmektedir. Ancak filozoflar, dinî terminolojide yer alan sıfatları Tanrı'ya isnad ederken O'nun zâtında bir çokluğa, bölünmeye yol açmayacak şekilde ve O'nun basitliğinin korumak adına bu sıfatları tevil yoluna giderek O'nun zâtından ayrı sıfatlarının varlığını kabul etmemektedir. Aynı zamanda bu yaklaşımla sıfatların çokluğu, Allah'ın birliği ilkesi yani tevhid ile de ters düşmeyecektir.[470] Müslüman filozoflarla birlikte kelam geleneğinde Mutezile ekolü de tenzih ilkesine bağlı kalarak Kuran'daki teşbihi çağrıştıran ayetleri tevil etmişlerdir. Sıfatların Allah'ın zâtında bir çokluğa yol açması endişesi ile sıfatları O'nun zâtına indirgemişler ve Allah'ı zâtı ile âlim, zâtı ile kadir ve zâtı ile mürid olarak kabul etmişlerdir.[471] Ancak filozofların sıfatları ele alış tarzı, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve Selefiye tarafından sıfatların Allah'tan olumsuzlanması/*nefy* olarak görülerek eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerin odak noktasını, sıfatların bu şekilde ele alınmasının Allah'ın kemaliyle bağdaşmayacağı ve pasif bir Tanrı anlayışına yol açacağı endişesi oluşturmaktadır.[472]

Sıfatlar konusunda İslâm filozoflarına yöneltilen eleştirileri ele aldığımızda bunlar; dil, diyalektik ve mâhiyet açsısından eleştiriler olmak üzere üç grupta toplanmaktadır. Öncelikle dilin mantığı açısından bakıldığında; sıfatların zata indirgenemeyeceği, çünkü her bir sıfatın ayrı anlamının olduğu savunulmaktadır. Mesela Allah'ın imkân dahilindeki bir şeyi yaratmayı dilemesi, O'nun irade etmesi;

[470] Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 87.

[471]Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 85; Mutezilenin sıfatlar hakkındaki görüşleri için bkz. Ebü'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, ss. 236-304; 676-682.

[472] Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 87.

seçtiği şeyi yaratması, kudreti ve tüm bu şeylerin bilincinde olması ise O'nun ilmi anlamına gelmektedir. Buna karşın O'nun ilim, irade ve kudretinin aynı anlama geldiğini kabul etmek mümkün değildir.[473]

Diyalektik açıdan, mesela Gazali gibi, filozofların basitlik ilkesini korumak adına sıfatların zâta indirgenmesinin filozofların istediği sonuca ulaştırmayacağı ifade edilmektedir. Buna göre zât ve sıfat birbirinden ayrı şeyler kabul edildiğinde üç durum ortaya çıkmaktadır. Ya zât ile sıfat birbirine muhtaç olacaktır ya da olmayacaktır veyahut zât ve sıfattan birisi diğerine muhtaç olacaktır. İlk ihtimal uluhiyet ile bağdaşmayacağı için, ikincisi ihtimal de politeizmi çağrıştırdığı için kabul edilemez. Üçüncü ihtimalde de filozoflar sıfatların zâta muhtaç olmasının geçersizliğini kanıtlayamayacakları için zât ve sıfat ayrımının hala savunulabilir olacağı iddia edilmektedir. Allah'ın zât ve sıfat birlikteliği şeklindeki terkip zihnî bir işlem olduğundan bu, Allah'ın zâtının bileşik olacağı fikrine götürmemektedir. Ancak Fatih Toktaş bu eleştirinin başlangıç noktasını, zât ve sıfatların birbirinden ayrı şeyler olduğu yönündeki kabul oluşturduğu için geçersiz olacağını savunmaktadır. Çünkü filozoflar zât ve sıfat arasında bir ayrımı zaten reddetmektedir.[474]

Son olarak yöneltilen eleştiri, bir önceki bölümde ele aldığımız, Allah'ı mâhiyeti ile ilgilidir. Buna göre Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelamcılar Allah'ın varlığından ayrı bir mâhiyeti olduğunu kabul etmemenin gerçekte O'nun zâtı ve mâhiyeti inkar etmek anlamına geldiğini iddia etmektedir. Burada kelâmcıların dayanak noktası, Allah'ın yakın cins ve faslının bulunmamasından dolayı filozofların O'nun tanımının yapılamayacağını savunmalarıdır. Kelâmcılara göre bu, mantıkî

[473] Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 87.

[474] Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 88.

olarak Allah'ın zât ve mâhiyetini inkar etmek anlamına geldiğinden O'nun kendine özgü bir mâhiyetinin olduğunu kabul etmek gerekecektir. Ancak bu yaklaşım, Toktaş'ın ifade ettiğine göre, mâhiyeti mantıkî bir zeminden yani varlığın kurucusu olmaktan çıkarıp ona farklı bir anlam kazandırmaktadır. Bu yeni anlamı ile mâhiyet, "bir varlık hakkında konuşulmasını sağlayan terim" anlamına gelmeketdir.[475]

İbn Rüşd'e göre de kelâmcılar "her bileşiğin bir birleştiricisi vardır" önermesini "her varlığı var eden bir yaratıcısı vardır" önermesine benzeterek "varlık" ve "bileşik" kavramlarını eşdeğer görme gibi bir hataya düşmüşlerdir. Ona göre bileşik kavramı edilgen bir sıfat olup "zâtı bakımından bileşik" ve "başkasından dolayı bileşik" gibi kısımlara ayrılmaz. Dolayısıyla Allah'ın zât ve sıfatlardan bileşik bir varlık olduğunu söylemek de zorunlu olarak O'nu birleştiren bir varlığın olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir.[476]

3.1. Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlahî Sıfatların Tanrı'ya İzafesi

Fârâbî ve İbn Sînâ sıfatlar konusunda öncelikle Tanrı'ya isnad edilen isim ve sıfatların O'na izafesinin nasıl olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamalarda her iki filozofun da temel aldığı nokta, bu sıfatların Tanrı'nın basitliğine bir halel getirmeden ve O'nun zâtında bir çokluğa yol açmadan O'na isnad edilmesidir.

Fârâbî İlk/*el-Evvel*'in isim ve sıfatları konusunda, O'na bu isimlerin izafe edilmesinde O'nun kendisi dışında hiçbir şeye muhtaç olmamasına ve bu isim ve sıfatların en yetkin ve en yüksek derecelerine sahip olmasına özellikle vurgu yapmaktadır. Bütün isim ve sıfatların en yetkin, en tam ve en mükemmel haline sahip

[475] Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 89.

[476] Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, ss. 90-91.

olması, O'nun kendi zâtı ve cevherindendir. İlk'in bunlara sahip olmak için kendi zâtı dışında herhangi bir şeye muhtaç olması söz konusu değildir. Fârâbî Tanrı'yı hangi isimlerle nitelememiz gerektiği noktasında, O'nun varlığında bir çokluk olduğu zannına yer verilmemesi için O'na verilen isimlerin delaletlerinin nasıl olması gerektiğini ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Öncelikle İlk'e verilen isimler ve bu isimlerin delaleti, hiçbir şekilde O'na yönelik bir eksiklik anlamı içermemelidir. Çünkü bu isimler, İlk'in kendisi dışındaki bir çok varlık için bizlerin de kullandığı isimlerdir. Ancak O'nun dışındaki tüm varlıklar, kendilerinde noksanlık bulunduran varlıklardır. Dolayısıyla bu isimler O'nun için kullanıldığında bizlerin alışageldiği bu eksiklik anlamının O'nun için düşünülmemesi, bu isimlerin O'nda bir çokluğa yol açtığı tasavvurunun oluşmaması gereklidir. Çünkü çokluk, varlıkta eksikliği ifade etmektedir ki, İlk'in varlığı için eksiklik olması imkansızdır.

İbn Sînâ ise *er-Risâletü'l Arşiyye*'de sıfatların nasıl ele alınması gerektiği konusunda bir sınıflandırma yapmaktadır. Buna göre her yönden bir ve sebepsiz olan Zorunlu Varlık'ın sıfatları zâtına zâid değildir ve o övgüye layık yetkin/*kemâl* sıfatlarla nitelenmiş varlıktır. Zorunlu varlığın ilim, irade, kudret, hayat, kelâm, gören, işiten ve daha başka güzel sıfatlarının olması gerekmektedir. İbn Sînâ hem Tanrı'nın sıfatlara sahip olmasının ve hem bu sıfatlarının da O'nun zâtından ayrı olmayacak şekilde izah edilmesinin üç şekilde olabileceğini söylemektedir. Ona göre zorunlu varlığın sıfatları ya Tanrı'dan bir durumun selb edilmesi yani olumsuzlanması anlamındadır ya bu sıfatların göreceli/*izafî* olarak anlaşılması gerekmektedir ya da İbn Sînâ o sıfatların bu ikisinin bileşimine indirgenmesini bir zorunluluk olarak görmektedir. Sıfatlar ancak bu şekilde yorumlandığında, sıfatların çokluğu, O'nun birliğine ters düşmeyip O'nun zorunlu varlık olmasıyla da çelişmeyecektir. Sıfatların Tanrı'dan bir olumsuzlama olmasına örnek olarak ezelîlik/*kıdem* sıfatı verilebilir. Ezelîlik sıfatı, öncelikle

Tanrı'dan öncelikle yokluğu/*adem* sonra da sebepli olmayı olumsuzlamakta yani ortadan kaldırmaktadır. Bir başka deyişle Tanrı'nın ezelî olması onun hiçbir zaman yok olmaması, ve hiçbir sebebe muhtaç olmaması anlamına gelmektedir. Mesela "bir" kavramı, Tanrı'dan bölünmeyi nefyetmektedir ve söz ya da fiil olarak herhangi bir şekilde bölünmeyen anlamına gelmektedir. O'nun "zorunlu varlık" olması, O'nun var olduğu ve herhangi bir sebebinin olmadığı, aksine O'nun başkasının sebebi olduğu anlamına gelmektedir. İşte İbn Sînâ "zorunlu" ifadesinin, olumsuzlama ile izafiliği birleştirdiğini ifade etmektedir.Zorunlu varlık için kullanılan yoktan var eden/*bârî*, yaratan/*hâlik* ve sûret veren/*musavvir* gibi tüm fiilî sıfatlar, izafîdir. İrade eden/*mürîd* ve gücü yeten/*kâdir* sıfatları ise bilme ve yaratılanlarla olan ilişkisi açısından bileşikliği ifade etmektedir.[477]

İbn Sînâ'nın sıfatlar konusunda işaret ettiği bir diğer nokta, bu sıfatların kuvve halde olmamasıdır. Ona göre Zorunlu Varlık'ın sıfatları zâtına zâid değildir yani sıfatlar zâtına sonradan katılmış değildir. Eğer O'nun sıfatları zâtına sonradan eklenmiş olsaydı, bu durumda bu sıfatların, zâtına nispetle kuvve halinde olması gerekirdi. Bu durumda zât, sıfatları öncelediği için sıfatların sebebi olurdu. Bu da zâtın, bir bakımdan aktif/*fâil* iken diğer taraftan da pasif/*kâbil* kalması anlamına gelirdi. Hâlbuki zâtın aktif olması ile pasif olması birbirinden çok farklıdır. Hem *fâil* hem de *kâbil* olma söz konusu olduğunda, O'nda iki farklı yön bulunmuş olurdu. Ancak bu durum Tanrı için değil O'nun dışındaki tüm varlıklar için geçerlidir. Çünkü mesela hareket eden bir cisimde bir bakımdan hareket ettirme, bir bakımdan da hareket etme gibi iki farklı yön söz konusudur.[478]

---

[477] İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 313.

[478] İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 311.

3.1.1. İlk'in İsimlendirilmesi

Fârâbî, İlk/*el-Evvel* ile ilgili tüm isimlendirmeleri yaparken, O'nun varlık düzeyindeki yetkinlik ve mükemmelliğine işaretle bu isimleri almaya en layık varlık olduğuna özelikle vurgu yapmaktadır. İlk'e izafe edilen bu isimler, anlam bakımından hiçbir noksanlık içermeyecek şekilde en üstün anlama delalet etmektedir. Bu isimler çok gibi görünse de İlk için kullanıldıklarında, tek bir zât ve tek bir cevhere delalet etmektedir. Bu isimlerin çokluğu, hiçbir şekilde O'nda bir çokluk veya bölünmeye sebep olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde İbn Sînâ da O'nun bir ve zorunlu varlık olmasına, O'nda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığına ve O'nun için iç ya da dış herhangi bir sebebin bulunmadığına sıklıkla işaret etmektedir. O'na isnad edilen sıfatların da bu bağlamda anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.

İlk'in kendisine izafe ettiğimiz bu isimler aynı zamanda çevremizde var olan şeylerin yetkinliğine ve varlık üstünlüğüne de delalet eden isimlerdir. Ancak bunları İlk için kullandığımızda delalet ettiğimiz kemal ve üstünlük; çevremizde var olan şeyler için kullanmaya alıştığımız anlamdaki kemal ve üstünlük ile aynı değildir. Bu isimler İlk için kullanıldığında, kendi cevherinde O'na has bulunan yetkinliğine delalet etmektedir. Yine çok sayıda olan bu isimler ile çok sayıda yetkinlik türüne işaret edilmektedir. Ancak bu yetkinlik türlerini, İlk'in kendilerine bölündüğü ve onların hepsiyle cevherleştiği yetkinlik çeşitleri olarak düşünmemek gerekir. Aksine bu çok sayıdaki yetkinlikle, yalnızca asla bölünmeyen tek bir cevhere ve tek bir varlığa delalet edilmektedir.[479] Bu isimler Tanrı'nın dışında bir şey için kullanıldığında o şeyin cevherinin dışındaki bir üstünlük ve yetkinliğe delalet etmektedir. Ancak bu isimler Tanrı için kullanıldıklarında bunların delaleti O'nun cevherine ilişkin bir yetkinlik ve

[479] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 76-77; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 52-53.

üstünlüğüne olmalıdır. Mesela güzel gibi. Bununla bir şeyin cevherindeki bir yetkinliğe değil, onunla var olanların birçoğu hakkında renk, şekil veya konumla ilgili bir yetkinliğe delalet edilir.[480]

Çevremizdeki şeylerle ilgili olarak yetkinlik ve üstünlük bildiren isimlerin bir kısmı, şeyin başka bir şeye izafeti bakımından değil, şeyin kendi zâtından ötürü sahip olduğu şeye delalet eder. Mesela mevcut, bir, diri/*hayy* gibi. Bu isimlerin bir kısmı ile de, bir şeyin kendisi dışındaki başka bir şeye izafeti yoluyla sahip olduğu şeye delalet edilir. Mesela âdil ve cömert gibi. Bu isimlerin bizde üstünlük ve yetkinliğe ettiği delalette, yetkinliklerden birinin başka bir şeye olan izafeti, bu yetkinliğin zâtının bir parçasıdır. Öyle ki bu izafet, söz konusu ismin delalet ettiği bütünün bir parçası olur ve bu üstünlük ve yetkinliğin devamı da onun başka bir şeye izafetine bağlı olur.[481] Ancak bunlar, İlk'e isim yapıldığında durum değişmektedir. Fârâbî burada İlk ile diğer varlıklar arasındaki isimlendirme noktasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu isimler İlk'in ismi yapıldığında, bu isimlerle O'nun kendisinden taşan varlık sebebi ile kendi dışındaki şeylere izafetine delaleti kastedildiğinde, bu izafet, O'nun, bu isimle kendisine delalet olunan yetkinliğinin bir parçası kılınmamalıdır. Yine aynı şekilde bu ismin delalet ettiği yetkinliğin devamı da bu izafete dayandırılmamalıdır. Yani İlk ile O'nun dışındaki varlıkların ilişkisinde, bu ilişki, o isimle anlatılmak istenen İlk'in yetkinliğinin bir parçası değildir ve bu yetkinlik de böyle bir ilişki ile varlığını sürdürüyor değildir. Aksine bu ismin, İlk'in cevherine ve yetkinliğine delalet etmesi gerekir. Söz konusu izafet de bu yetkinliğe tabi ve bağlı olmalıdır. Bu izafetin devamının O'nun cevher ve yetkinliğine dayandırılması gerekir. Yine bu izafetin de

[480] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* s. 52-55.

[481] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 54-55; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 78-79.

zorunlu olarak, kendisine bu isimle delalet olunan ve cevheri, böyle bir cevher olan şeye tabi ve bağlı olması gerekir.[482]

İlk'in sahip olduğu isimlerin bazıları bütün mevcutları kapsarken bazıları da bu mevcutların yalnızca bir kısmı ile ortaktır. İlk ile birlikte başkalarının ortak olduğu isimlerin çoğunda açıktır ki, her isim öncelikle bizzât O'nun yetkinliğine/*kemâl*, sonra İlk'e nazaran varlıktaki mertebesine göre başkasına delalet eder. Mesela "mevcut" ve "bir" isimlerinde olduğu gibi. Bunlar önce İlk'in cevherleştiği şeye sonra da İlk'ten cevherleşmiş, İlk'ten alınmış ve İlk'ten elde edilmiş olmaları yönünden diğer şeylere delalet eder.[483]

İlk'in cevher ve varlığına delalet eden ortak isimlerin çoğu, O'nun dışında birine delalette kullanıldığında, az ya da çok, onda İlk'in varlığına benzerlik olarak düşünülen şeye delalet eder. Dolayısıyla bu isimler İlk'e izafe edildiğinde, en öncelikli ve en layık yollarla söylenir; O'nun dışındakilere ise ikincil yollarla söylenir. İlk'in bu isimlerle isimlendirilmesinin, O'nun dışındakilerin bu isimlerle isimlendirilmesinden zaman bakımından sonra olması mümkündür. Çünkü açık bir şekilde İlk'i bu isimlerin çoğuyla, başkasından O'na nakletme yoluyla ve onunla belli bir zaman başkasını isimlendirdikten sonra isimlendiririz. Yani, başkalarını isimlendirdikten sonra bu isimleri alıp İlk'e naklederiz. Çünkü tabiat bakımından ve varlıkta önce olanın, zaman bakımından sonra olması imkânsız değildir. Bununla önce olana bir noksanlığın ilişmesi gerekmez.[484]

---

[482] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 54-55; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 78-79.

[483] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 54-57.

[484] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 56-57.

Biz çevremizde şöhret olan yetkinliklere delalet eden çok sayıda ismi, bu yetkinliklere, yetkinliklerin bu türleri olmaları bakımından değil de, yetkinlik olmaları bakımından delalet etmekte kullanırız. O halde kendisinden daha yetkini olmayan, en üstün yetkinlik olan, zorunlu olarak bu ismi almaya daha uygundur. Mevcutlar arasında tam bir yekinlik fark ettiğimizde, onu bu ismi almaya en layık kılarız. Bunu, ilim yoluyla, yetkinliğin nihai noktasında bulunan şeye ulaşıp, onu tabiî olarak bu isimle ilk isimlendirilen yapıncaya kadar devam ettiririz.[485] Sonrasında, diğer varlıkların bu isim karşısındaki hali, onların İlk'in karşısındaki mertebelerinin halleri yapılır. Yani tabiatı bakımından bu isimle ilk adlandırılanın O olduğunu bildikten sonra, diğer varlıklar için bu ismi İlk'in karşısındaki mertebelerine göre kullanırız. Mevcut ve bir gibi. Bunların bir kısmı yetkinliğin başka bir türüne değil, bir türüne işaret eder. Bu isimleri alma noktasında Fârâbî, yetkinlik durumuna göre iki seçeneğe işaret etmektedir. Öncelikle;

> Bu türlerin arasında, İlk'in cevherinde, bu tür için mümkün olan en üst yolla ve vehimde asla hiçbir noksanlık yönü kalmayacak tarzda, bu türün yetkinlik tabakalarının en yücesine yükseltilmiş olarak bulunanlar vardır; ilim, akıl, hikmet gibi isimler böyledir. Bunların benzerleri bağlamında zorunlu olarak şu ortaya çıkar ki O, bu türün ismini almaya en uygun ve en layık olandır.[486]

Dolayısıyla böyle bir durumda Fârâbî'ye göre zorunlu olarak, İlk'in bu söz konusu türün adıyla adlandırılmaya öncelikle layık olduğu bellidir. İkinci olarak;

> Yetkinlik türleri arasında, kendisine varlık bakımından belli bir noksanlık ve düşüklüğün bitiştiği/eşlik ettiği biri olursa ve sonra onu kendine bitişen şeyden ayırmak onun cevherini tamamen ortadan kaldırıyorsa, O'nun bu yetkinlik türünün ismiyle

[485] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 56-57.

[486] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* s. 58.

isimlendirilmesi gerekmez. Eğer böyle ise O, varlık düşüklüğüne delalet eden isimlerle isimlendirilmekten daha uzaktır.[487]

Böyle bir durumda ise yetkinlik türlerinin bazısında varlıkça bir eksiklik bulunur. Onlara ilişen bu eksikliği ayırmak, onların cevherlerini tamamen ortadan kaldırır. Çünkü onların bu çeşit yetkinlikle adlandırılması yakışmaz. Dolayısıyla Fârâbî İlk'in, varlıkça eksikliği gösteren isimlerle adlandırılmaktan uzak olduğuna işaret etmektedir.[488]

İbn Sînâ ise Tanrı'ya isim ve sıfat isnad etmede Fârâbî gibi, O'nun yetkin ve mükemmel olan varlığını ön plana almaktadır. Dolayısıyla O'nun bu niteliklerine halel getirmeyecek şekilde; O'nun zâtında çokluğa sebep olmamak, birliğini bozulmamak ve herhangi bir sebep atfetmemek şartıyla O'na sıfatları izafe edebileceğimize işaret etmektedir. Basit olan Tanrı; zorunludur, birdir ve hiçbir sebebi olmayandır. Dolayısıyla O'nun varlığı tamdır ve hiçbir yetkinlikten yoksun değildir.[489] İbn Sînâ Tanrı'ya isnad edilen sıfatları açıklarken O'nun tüm bu niteliklerini dikkate alarak sıfatlara anlam vermektedir. Mesela Allah'ın Hükümran/*Melik* olması, O'nun hiçbir şeye ihtiyacının olmaması; bilakis her şeyin, her konuda O'na muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. Başkasına muhtaç olmama derken İbn Sînâ'nın işaret ettiği, Tanrı'dan başka bir varlıkta asla bulunmayacak olan üç durum söz konusudur. Öncelikle O'nun zâtı, başkasına bağımlı değildir. İkincisi her türlü izafetten uzak olan sıfatları, başkasına bağımlı değildir. Son olarak bir nispeti çağrıştıran sıfatları da bir başkasına bağımlı değildir. Çünkü O'nun zâtı, izâfe olunan şeylerin ilkesidir. İlke olmasından dolayı, O'nun zâtı, izâfe edilenlerden öncedir. Onlardan önce olduğu için de O, kendisini

[487] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 58.

[488] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 58-59.

[489] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye,* s. 13.

zengin kılacak herhangi bir şeye muhtaç değildir. Tanrı'nın hiçbir şeye muhtaç olmaması, zengin olması, O'nun zâtı gereğidir. Ancak başkası, O'ndan müstağni değildir.[490]

Tanrı'nın *El-Evvel* olması, zâtı bakımından kendisinde herhangi bir bileşiklik/*terkîb* olmayan, sebeplerden uzak olan ve var olanlara nispetle her şeyin kendisinden sâdır olduğu anlamına gelmektedir.[491] O, vardır ve asla başka bir şey için var değildir. O, her şeyden öncedir, dolayısıyla İlk/*el-Evvel*'tir. O, her şeyin hem öncesinde hem de sonrasındadır. Onun dışındaki tüm varlık, yetkinlik ve güzellik İlk, Hak için öncelikli olup başkasından değil O'ndan kaynaklanmaktadır.[492] Âhir sıfatı, var olanların sıra düzeninin ve O'na ulaşmak isteyenlerin yolunun nihayetinde O'na ulaştığını ifade etmektedir.[493]

Görüldüğü gibi sıfatların Tanrı'ya izafesi konusunda her iki filozof da basitlik ilkesini korumaya çalışarak sıfatların İlâhî zât da bir çokluğa yol açmadığına işaret etmektedir. Fârâbî, sıfatların isnadında, Tanrı'nın bölünmezliği ve yetkin varlığını ön plana çıkarırken İbn Sînâ da Tanrı'nin ilk, sebepsiz ve zorunlu varlık olmasına özellikle vurgu yapmaktadır.

---

[490] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 13; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 318.

[491] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye,* s. 13.

[492] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 13; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 318.

[493] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 13; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 318.

3.2. Zorunlu Varlık'ın Sıfatları

3.2.1. Tanrı'nın Zorunlu Varlık Olması

İbn Sîna Zorunlu Varlık'ın aslî sıfatını, onun zorunlu varlığı ile özdeş kılmaktadır. Tanrı'nın Zorunlu Varlık olarak var olmasının yanısıra sahip olduğu diğer sıfatlar da bulunmaktadır. Ancak bu sıfatlar, ya bazı eksikliklerin olumsuzlanmasını ya da var olanların O'nunla sahip olduğu bazı ilişkileri işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki bu bakış açısının, ilahi basitliği korumak adına olduğu açıktır. İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık, bir taraftan birden fazla olumsuz/*selbî* ve izâfî sıfata sahip olurken diğer tarafttan bütünüyle basit kalabilir.[494]

Tanrı'nın sıfatları açısından "zorunlu olması", O'nun aslî sıfatı olarak nitelendirilebilir.[495] İbn Sînâ *Metafizik*'te Zorunlu Varlık'ta varlık ve mâhiyet ayrımı hakkında yaptığı tartışmada, Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin O'nun zorunlu varlığı olduğunu kabul etmek ile ZorunluVarlık'ın herhangi bir mâhiyetinin olduğunu reddetmek noktasında net bir görüş ortaya koymamaktadır.[496] Bunun sebebi, mâhiyetin verili herhangi bir varlık modundan bağımsız olarak ele alınabilmesidir. Mâhiyet, kendinde mâhiyet olması açısından ele alındığında İbn Sînâ'ya göre, atlık veya at olmaklık, bir ya da çok değildir. Bu, somut tikel nesnelerde nefiste mevcut olmadığı gibi, atlık'a dâhil olacak şekilde bilkuvve veya bilfiil bunlardan herhangi birinin içinde

---

[494] Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, Klasik Yayınları, İstanbul, 2022, s. 191-192.

[495] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 192.

[496] İbn Sînâ, *Metafizik II, VIII-4*, ss. 88-93; McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 192; Mehmet Sait Reçber bu konuda İbn Sînâ'nın görüşlerinden, O'nun "Tanrı'nın varlığından ayrı olmayan bir mâhiyetinin olduğu ve bu mâhiyetin bilinemeyeceği" şeklinde bir çıkarım yapılamayacağını savunarak tartışmasını bunun üzerinden yapmaktadır. O'na göre İbn Sînâ'nın görüşleri açısından Tanrı'nın zorunlu olan varlığından başka bir mâhiyeti olduğu düşünülemez. Bkz. Mehmet Sait Reçber, "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", ss. 307-315.

de değildir. O kendinde mâhiyet olması açısından yalnızca 'atlık'tır. İbn Sînâ'nın kendinde mâhiyetle ilgili bu görüşleri Zorunlu Varlık açısından ele alındığında, mâhiyetler belirli herhangi bir varlıktan soyutlanmış olarak ele alınabilmelerine rağmen, Zorunlu Varlık'ın varlıktan bağımsız olarak ele alınması söz konusu olamaz. Bu açıdan bakıldığında Zorunlu Varlık'ın mâhiyeti olamaz. Bu durum İbn Sînâ'nın neden Zorunlu Varlık'ın mâhiyeti ile varlığını özdeşleştirmekten kaçındığını açıklayabilir.[497]

Diğer taraftan İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın mâhiyetini O'nun varlığı ile özdeşleştirmeye de isteklidir. Böyle bir kabul ona, Zorunlu Varlık'ın neden kendini açıklayan bir varlık olduğunu izah etme imkânını verecektir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık'ın ne olduğuna bağlı olarak var olduğunun ortaya konulması, ancak O'nun varlığı ile mâhiyeti özdeş olarak kabul edildiğinde mümkün olmaktadır. Zorunlu Varlık'ın varlığı, âlem için temelsiz bir olgu olmayıp bu varlığın mâhiyeti dikkate alındığında bütünüyle kendini açıklayan bir olgudur. Mesela Aristo gibi, âlemi oluşturan madde ve sûretin varlığının açıklanamayan temelsiz bir olgu olarak görülmesi durumunda, İbn Sînâ'nın kendi sistemi Aristo'nunkinden daha tercih edilebilir olmaktadır. Çünkü Aristo'nun kendi sisteminde açıklayamadığı şeyi, yani madde ve sûretin neden var olduğunun açıklamasını İbn Sînâ'nın sisteminde bulmaktayız. İbn Sînâ bunların varlığını, kendilerinde mümkün varlık oldukları için, varlıklarını Zorunlu Varlık'a dayandırarak açıklamaktadır. Burada madde ve sûret gibi açıklanamayan bir şeyin yerine yine açıklanamayan bir şeyin yani Zorunlu Varlık'ın geçirilmesi de problemi çözemez. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, âlemden farklı olarak, var olmamazlık

[497] McGinnis, *İbn Sînâ*, ss. 192-193.

edemeyecek bir varlığa sahip olduğu için Zorunlu Varlık kendi kendini açıklamaktadır. Buna karşın âlem, zatı itibariyle var olmaması mümkün bir varlığa sahiptir.[498]

Ancak bu, İbn Sînâ'nın tek taraflı bir savunması değildir. Çünkü varlık, âlemi oluşturan mümkün varlıkların mâhiyetlerine dâhil değildir. Buna karşın varlık, Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinde zorunlu olarak içerilir. Çünkü Zorunlu Varlık olmak, böyle olmayı gerektirir. Bu anlamda İbn Sînâ sisteminin açıklayıcı gücü, Aristonun sisteminden daha fazladır. Sonuç olarak İbn Sînâ sisteminde durum iki şekilde izah edilebilir. İlk olarak, mâhiyet varlıktan bağımsız olarak ele alınabildiği için, Zorunlu Varlık'ın mâhiyeti yoktur. İkinci olarak, Zorunlu Varlık'ın "mahiyeti", kendinin zorunlu varlığı olması bakımından bir mâhiyete sahiptir.[499]

3.2.1.1. Zorunlu Varlık'ın Yetkinliği

Bir varlığın yetkinliği/*kemâl*, varlığına nazaran o şeyi tamamlayandır. Örneğin meşe palamudunun yetkinliği, onun meşe ağacı olması; insanın yetkinliği, aklını bilfiil akıl seviyesine çıkarmasıdır.[500]

Fârâbî tüm varlıkların ilk sebebi olan İlk'in, varlığı bakımından her türlü noksanlık türünden uzak olduğunu, O'nun varlığının varlıkların en üstünü ve en önceliklisi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İlk, varlık üstünlüğü bakımından olduğu kadar varlık yetkinliği bakımından da en yüksek mertebeye sahiptir. O'nun varlık ve cevherine bir yokluğun ilişmesi mümkün değildir. O, aynı zamanda hiç bir şekilde kuvve halinde bir varlığa sahip değildir. O, zâtı ve cevheri bakımından daimî

[498] McGinnis, *İbn Sînâ,* ss. 193-194.

[499] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 194.

[500] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 194.

varlığa sahip olarak ezelîdir ve O, kendisinin varlıkta kalmasını ya da varlığını devam ettirmesini sağlayacak hiç bir şeye muhtaç olmaksızın vardır.[501]

İbn Sînâ için Zorunlu Varlık, tam olan'dır. O'nun varlık ve yetkinliğinde herhangi bir eksiklik söz konusu değildir. Esasen O'nun varlığı, tamlığın da üstündedir. Çünkü Zorunlu Varlık dışındaki tüm varlıkların varlığı O'ndandır, O'na aittir ve O'ndan feyezân etmektedir. Bizâtihi Zorunlu Varlık, yetkinliği ile ilişkili olarak Sırf İyilik'tir. İbn Sînâ'nın tanımında iyilik, herşeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı da ya varlıktır ya da varlık açısından varlığın yetkinliğidir. Zorunlu Varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanan bir şey olmayıp yalnızca bir varlığı ya da varlık yetkinliğini izlemesi bakımından arzulanır. Her şeyin arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı iyilik karşısında, kötülüğün bir zâtı yoktur. Dolayısıyla İbn Sînâ kötülüğü, cevherin ya da cevherin bir haline ait bir iyiliğin yokluğu olarak tanımlamaktadır. İyilik olan varlıktır; varlığın iyiliği de onun yetkinliğidir. Sürekli bilfiil olan varlık, sırf iyiliktir. Dolayısıyla sırf iyilik olan yalnızca bizâtihi Zorunlu Varlık'tır. Bizâtihi mümkün olan varlık, sırf iyilik olamaz. Çünkü mümkünün zâtı, yokluğu imkân dâhilinde barındırdığı için sırf iyilik olması mümkün değildir. Herhangi bir şekilde yokluğu muhtemel olan da kötülük ve eksiklerden uzak olmayandır. İyilik aynı zamanda şeylere yetkinliklerini ve iyiliklerini veren için de kullanılmaktadır. Zorunlu Varlık zâtı gereği varlık ve varlık yetkinliğini veren olduğu için bu anlamda da iyilik'tir.[502] O'nun varlığının yokluk ve eksikliği içermesi söz konusu olmadığı gibi sırf iyilik olduğundan kötülük de O'nun için düşünülemez.

[501] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 44-47.

[502] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/6, ss. 100-101.

Görüldüğü gibi her iki filozof için de basitlik ilkesi gereği varlığından ayrı mâhiyeti bulunmayan Tanrı, kendine has olan varlığı ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu şekilde varlığı kendisi dışındaki mümkün olan varlıklardan kesin olarak ayrılan Tanrı, varlığının yetkinliği bakımından en üstün dereceye sahiptir. Bu yetkinlik gereği O'nun varlığı tam'dır ve tüm eksikliklerden uzaktır. Varlığı en yetkin olan Tanrı, kendisinde hiç bir şekilde bilkuvveliğin bulunmadığı varlıktır. O, aynı zamanda sırf iyi olarak nitelendirilen varlıktır. Çünkü filozoflar için aksi bir durum yani bilkuvve olma ve iyiliğin olmaması, Tanrı için yokluk ve eksik olma halini ifade edecektir. Halbuki böyle bir durumun Tanrı için düşünülmesi mümkün değildir.

3.2.2. Tanrı'nın Büyüklüğü, Ululuğu ve Yüceliği

Fârâbî'ye göre, bir şeyin büyüklüğü/*azamet*, ululuğu/*celâl* ve yüceliği/*mecd* o şeyin cevher veya arazlarından birindeki yetkinliğe göredir. Bunlar insan için kullanıldığında, zenginlik, bilgi ve bedensel nitelikler gibi sahip olduğumuz arazlardan birisiyle ilgili yetkinliği ifade etmektedir. İlk söz konusu olduğunda ise O'nun yetkinliği, bütün yetkinliklerin üzerinde olduğu için O'nun büyülük, ululuk ve yüceliği de aynı şekilde bütün büyüklük ve yücelik sahiplerinden üstündür. O'nun sahip olduğu bu büyüklük, ululuk ve yücelik, O'nun cevheri ve zâtı dışında başka bir şeyden değil, O'nun cevherindendir. O, başkası tarafından ululanmaya, yüceltilmeye, tazim edilmeye muhtaç değildir; O, kendi zâtı bakımından büyüklük ve yücelik sahibidir.[503]

Mevcut olan her şeyde var olan güzellik/*cemâl*, görkem/*behâ* ve ihtişam/*ziynet*, onun varlığındaki en üstünlük derecesine göredir ve o şeyin en yetkinliğe ulaşmasıdır. İlk/*el-Evvel*'in varlığı, varlıkların en üstünü, güzelliği de bütün güzelliğe sahip olanların güzelliğinin üzerindedir. O'nun ihtişam ve görkemi de aynı şekildedir. Bütün

[503] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 64-65.

bunlar, O'nda kendi zâtı ve cevheri bakımından bulunmaktadır; yani kendinde ve kendi zâtının onu akletmesi sebebi ile bulunmaktadır.[504] Bizde ise güzellik, ihtişam ve görkem; bizdeki arazlar nedeniyle ve bunlardan bedenlerimize ait olanlar ve cevherimizde olmayıp dışımızdaki şeylere ait olanlar sebebiyle bulunmaktadır. Diğer sıfatlar da olduğu gibi, güzel olan ve güzellik O'nda tek bir zâttan başka bir şey değildir.[505]

Haz, hoşnutluk, sevinç ve gıpta en güzelin en iyi, en sağlam şekilde idrak edilmesine bağlı olarak en yüksek seviyede gerçekleşir. İlk de mutlak ve nihaî anlamda en güzel, en görkemli, en ihtişamlı olması ve onun zâtının idraki en sağlam idrak ve bilgisinin de mutlak anlamda en üstün bilgi olmasından dolayı, İlk'in duyduğu hazzın künhünü bizim kavramamız mümkün değildir. Böyle bir hazzı biz ancak kendi düzeyimizde, bize göre en güzel en görkemli olan şeyleri duyum, tahayyül yahut akli bilgiye dayalı olarak en iyi şekilde idrak ettiğimiz zaman duyduğumuz az miktardaki hazza kıyasla kavrayabiliriz.[506]

Fârâbî Tanrı'nın sahip olduğu herhangi bir niteliğin bizim sınırlı idrakimizin çok ötesinde olduğunu ifade etmektedir. Biz O'nu ancak kendi sınırlı idrakimiz ölçüsünde kavramaya çalışırız. Bu tür şeyleri biz yaşadığımızda, bizde bütün zevklerin üstünde olduğunu düşündüğümüz bir zevk hasıl olur ve bu zevk ne kadar kısa süreli olsa da, bu hal bizde büyük bir hoşnutluk ortaya çıkarır. O'nun en üstün, en güzel olanı bilmesi ve idrak etmesi ile bizim en güzel ve görkemli olanı bilmemiz ve idrak etmemiz arasındaki durum ya da kıyas nasılsa, O'nun sevinci, hazzı bilmesi ile bunları bizim bilmemiz arasındaki kıyas da aynı şekildedir. Nasıl bizim idrakimiz ve bilgi

[504] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 46-49; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 64-65.

[505] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 66-67.

[506] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 46-49; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 66-67.

nesnemiz/*malûm* ile O'nun idrak ve bilgi nesnesi arasında herhangi bir nispet bulunmuyorsa; bizim haz duymamız, sevincimiz ve gıpta etmemiz ile İlk'in bunlardan sahip olduğu şeyler arasında bir nispet yoktur. Şayet bir nispet varsa da bu da çok sınırlı ve önemsizdir. Çünkü basit bir parça ile miktarı zamanda sonsuz olan bir şey arasında ve son derece eksik olan bir şeyle son derece yetkin olan bir şey arasında bir nispet olamaz.[507] Dolayısıyla bizim sınırlı olan idrakimizle O'nun künhünü kavramamız mümkün değildir.

Bir şey kendi zâtı ile ne kadar haz duyan, gıpta eden, sevinen olursa kendi zâtını da o derecede sever ve ona âşık olur. İlk de zorunlu olarak, kendi zâtına âşıktır, kendi zâtını sevip onunla övünür. Bizdeki durumun aksine İlk'te seven sevilen ile övünen kendisiyle övünülen ile aşık olan aşık olunan ile aynıdır. Bizde aşık olunan, üstünlük ve güzelliktir ama aşık olan güzellik ve üstünlük değildir. Bizde aşık olunan başka bir kuvvedir ve bu, aşık olunanın kendisi değildir. Dolayısıyla bizde âşık, maşûk aynı değilken İlk'te, âşık ile maşûk aynıdır; O'nda seven, sevilendir. Başkasının sevmesine ya da aşık olmasına ihtiyaç olmaksızın O, İlk sevilen/*mahbûb* ve İlk âşık olunan/*maşûk*'dır.[508]

3.2.3. Tanrı'nın Hak Olması

Fârâbî hak/doğru olan ile hakikat olanı, varlıkla eşdeğer olarak görmektedir. Çünkü ona göre bir şeyin hakikati, o şeyin özel/*has* varlığıdır ve en mükemmel yetkin varlık da onun, varlıktan pay olarak aldığı varlığıdır. Hak, aklın kendisi aracılığı ile var olan/*mevcûd* bir şeyle karşılaşıp onu kavradığı akledilire denilmektedir. Hak aynı zamanda, söz konusu bu mevcuda, akılla kavranmış olması açısından da

[507] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 48-49; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 66-67.

[508] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 68-69.

söylenmektedir. Kendisini akleden, kavrayan şeye izafe olmaksızın, yani zâtı açısından ona mevcut denilmektedir. Bu tanımlamalar açısından bakıldığında İlk ise, her iki bakımdan da Hak olarak isimlendirilir. Çünkü bir taraftan O'nun kendine ait varlığının en yetkin varlık olması bakımından Hak'tır. Diğer taraftan da O'nu akledenin, O'nun sayesinde mevcut olan ile, mevcut olması bakımından karşılaşmasını sağlayan makûl olması yönüyle Hak Olan'dır. İlk, makûl olması bakımından hak olması için, kendisi dışında kendisini akledecek bir zâta muhtaç değildir. O, her iki anlamda kendisine hak denilmesine en layık olandır. Ayrıca İlk'in hakikati de O'nun hak olmasını ifade etmektedir.[509]

İbn Sînâ benzer şekilde hakikatin, her şeyin kendisine ait varlığının özel oluşundan ibaret olduğunu söylemektedir. Bu anlamda hak olmaya en layık olan Zorunlu Varlık'tır. O'nun dışındaki varlıkların mâhiyetleri, varlığı değil; kendilerinde veya Zorunlu Varlık'a izâfetleri ortadan kalktığında, yokluğu hak etmektedir. Dolayısıyla onlar, kendilerinde hak değil, bâtıldır. Ancak Zorunlu varlık sayesinde, O'na nispetle hak olmaktadır. O'nun dışındaki tüm varlıklar yok olan varlıklardır. Dolayısıyla gerçek olmaya en hak sahibi olan, Zorunlu Varlık'tır.[510]

İbn Sînâ *Arş Risalesi*'nde O'nun hak olmasını, O'nun varlığının zorunlu olması anlamı ile ilişkilendirmektedir. Çünkü bir şey, zorunlu, imkânsız veya mümkün varlıktır. Zorunlu Varlık, "mutlak hak" olandır. İmkânsız varlık, mutlak olarak bâtıldır. Mümkün varlık için iki durum da söz konusudur. O, kendisi itibariyle bâtıl iken, onu var kılan sebebine nispetle zorunludur. Sebebinin ortadan kalkması durumunda

[509] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 58-59; Abū Naṣr al-Fārābī, *al-Farabi On The Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, çev. Richard Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985, s. 75.

[510] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/6, ss. 101-102.

mümkün varlık, imkânsızdır. Çünkü sebebi ortadan kalktığında imkânsız varlık durumuna düşer ve yok olup gider. Dolayısıyla mümkün varlık, sebebinin bulunup bulunmamasına göre mümkün varlık sayılmaktadır.[511]

3.2.4. Tanrı'nın Hay ve Hayat Olması

İlk'in hay ve hayat olması ile iki değil tek zâta işaret edilmektedir. Hayat sahibi/diri olmak İlk ile ilgili kullanıldığında bu, O'nun en üstün akılla en üstün makulü akletmesi ve en üstün ilimle en üstün makulü bilmesi manasına gelmektedir. İnsan için de en düşük derecede idrak edilir olan şeyleri, en düşük idrak ile idrak ettiği zaman "hayat sahibi" olduğu söylenmektedir. Bu durumda biz, en alt seviyede bilgi nesnesi olan duyulur şeyleri, idrakimizin en alt seviyesi olan duyumlama ve idrak güçlerinin en düşüğü olan duyulurlarla idrak etmeyi "hayat sahibi" olarak adlandırmaktayız. O halde bizden farklı olarak, İlk'in hayat sahibi olması düşünüldüğünde O, bu isme bizden daha layıktır. Çünkü O, akıl olması bakımından akleder. O'nun akıl ve akleden olması, ilim ve âlim olması, O'nunla ilgili olarak bir ve aynı anlama gelmektedir. Aynı şekilde O'nun diri/hay ve hayat olması da tek bir anlamdır.[512]

Fârâbî ayrıca diri/hay isminin, istiare yoluyla hayat sahibi, canlı olmayanlar/*hayevân* için de kullanıldığını ifade etmektedir. Bu kullanımda ilk olarak, son yetkinliğine ulaşmış her var olan için kullanılmaktadır. Bir de kendisinden meydana gelme/*sudûr* özelliği bulunan ve tabiatındaki bu özelliği kendisinden sâdır olmasını sağlayacak varlık ve yetkinlik düzeyine ulaşmış her şey için kullanılmaktadır. İlk'in

[511] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye,* ss. 12-13; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 317.

[512] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 58-59.

varlığı en yetkin, mükemmel varlık olduğundan, istiare yoluyla söylenen bu hayat sahibi olmaya da en layık olan da O'dur.[513]

Fârâbî gibi İbn Sînâ'da Allah'ın hayat sahibi/diri olmasını, O'nun ilmi ile açıklamaktadır. İbn Sînâ'ya göre O, birdir ve O'nun zâtı için bir sebep söz konusu değildir. Hayat sıfatı "Allah'ın kendisini olduğu gibi biliyor olması" anlamına gelir ve bu, O'nun zâtına ârız bir sıfat değildir. O, bir ve O'nun zâtı kendisine gizli olmayan, olduğuna göre O, hayat sahibidir. Çünkü O, kendisini zâtıyla bilen ve zâtını bilmesinden dolayı kendi dışındakileri de bilendir. Ayrıca hayat sıfatı ile etkin olan/*fâil* ve idrâk eden/*müdrik* de kastedilir. İlmi, idrâki ve fiili olan herkes hayat sahibidir. O halde Allah da bütün bilinenlerin, idrâk edilenlerin ve fiillerin kendisinden kaynaklandığı varlık olarak, hayat sahibi olmaya en layık Olan'dır.[514]

3.2.5. Tanrı'nın Akıl Olması

Tanrı'nın zorunlu, varlığının yetkin, sırf iyi olması gibi sıfatlarının yanısıra olumsuz ve ilişkisel sıfatları da bulunmaktadır. Bunlar arasında en çok ön plana çıkanlardan birisi, O'nun cismânî bir varlık olmamasıdır. Zatıyla Zorunlu Olan cismânî veya maddî bir varlık olması durumunda O, maddeyi bilfiil hale getirecek bir sûrete ihtiyaç duyardı ve dolayısıyla da madde ve sûretten bileşik olurdu. Halbuki Zorunlu Varlık mutlak olarak basit kabul edilmektedir. Maddî olmayan Tanrı, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından akıl, akledilir ve akletme fiilinin kendisi olarak kabul edilmektedir. Bunların tamamı Tanrı'dan ayrı sıfatlar olmayıp O'nun maddî bir varlık olmamasının

[513] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 58-59.

[514] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 9; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", ss. 315-316.

bir gereğidir. O'nun maddi olmaması da O'nun zorunlu varlık olmasından gelmektedir.[515]

Fârâbî'de İlk, cevheri itibariyle akıl'dır. Çünkü bir varlığın akıl olmasına ve onun bilfiil düşünmesine, akletmesine engel olan şey, maddedir. Var olmak için maddeye muhtaç olmayan şey, cevheri bakımından bilfiil akıldır. İlk de, bir maddede olmadığı ve hiçbir şekilde maddeye sahip olmadığı için cevheri bakımından bilfiil Akıl'dır.[516] Yine O, maddede ve hiçbir yönden madde olmadığı için cevheri bakımından akledilen/*ma'kûl*'dir. Çünkü hüviyeti akıl olan, hüviyeti akıl olan için makûldür. Bunun makûl olmak için, kendisi dışında olup kendisini akledecek başka bir zâta ihtiyacı yoktur. Aksine bizzât kendisi, kendi zâtını akletmekte ve kendi zâtını akletmesi sonucunda bilfiil akleden/*âkıl* ve bilfiil akıl olmaktadır. Yine zâtının kendisini akletmesi ile de bilfiil akledilen/*makûl* olur. O'nun hem bilfiil akıl hem de bilfiil akleden olması için, kendisini akledeceği ve dışardan edineceği başka bir zâta muhtaç olması söz konusu değildir. Aksine O, kendi zâtını akletmesi suretiyle akıl ve akleden olmaktadır. Çünkü akledilen zât, akleden zâtın kendisidir ve o, makûl olması bakımından bir akıldır. Fârâbî için önemli noktalardan bir tanesi O'nun bir akıl, akleden/*âkıl* ve akledilen/*makûl* olmasının tamamının, bir çokluk ve bölünme ifade etmemesidir. Aksine bunların hepsi, tek bir zât ve bölünmeyen bir cevherdir.[517]

Ancak insan söz konusu olduğunda durum farklıdır. İnsan da akledilendir ancak bilfiil değil bilkuvve akledilendir. Bu akledilen, ancak aklın onu akletmesinden sonra bilfiil akledilen haline gelmektedir. Dolayısıyla insana ilişkin olan akledilen, daima akleden şey ile aynı değildir. Ondaki akıl da her zaman akledilenin kendisi değildir.

[515] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 195.

[516] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 46-47; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 54-55.

[517] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 56-57; Fârâbî, *İdeal Devlet*, terc. Ahmet Arslan, s. 34-35.

Bizim aklımız, akıl olmak açısından akledilen değildir. Biz, cevherimizin akıl olması bakımından aklediyor değiliz. Aksine biz, kendi cevherimizi oluşturmayan bir akıl ile akletmekteyiz. Ancak İlk için böyle bir akletme durumu söz konusu değildir.[518]

İbn Sînâ da Fârâbî gibi Zorunlu Varlık'ı bütün yönlerden maddeden uzak bir zât olmasından dolayı sırf akıl olarak kabul etmektedir. Çünkü bir şeyi akletmesini engelleyen o şeyin varlığı değil, madde ve maddenin ilişenleri ile olan ilgisidir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık için böyle bir durum söz konusu olmadığından O, sırf akıl'dır. Yine madde ve maddenin ilişenleri ile bir ilgisi olmadığından O, sırf akledilendir. O bizâtihi akıl ve bizâtihi akledilen olduğundan O'nun zâtı, akledilir olandır.[519]

Bir şeyin bilfiil akledilir olmasını engelleyen madde ve maddenin ilişenleri olduğundan, kendinde maddeden ayrı olan şey mâhiyeti itibariyle akledilirdir, yani aklın nesnesidir. Zorunlu Varlık da mâhiyet itibariyle maddeden ve maddenin ilişenlerinden uzak olduğu için O'nun varlığı da hüviyeti/mâhiyeti itibariyle akledilir bir şeydir.[520] Zorunlu Varlık bir şeyin soyut bir mâhiyetine sahip olması bakımından akledendir, ki bu şey O'nun zâtıdır. Onun soyut mâhiyetine bir şeyin sahip olması bakımından da akledilendir, ki bu da O'nun zâtıdır.[521] Dolayısıyla İbn Sînâ, aklı, mahiyet itibariyle akledilir olan bir şey ile özdeşleştirmekte yani bir bakıma yalnızca akılları, akledilir nesnelere sahip olanlar şeklinde görmektedir. Zorunlu Varlık da mahiyet itibariyle kendi varlığına sahip olduğundan Onun varlığı, mâhiyet itibari ile

[518] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 56-57; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 35.

[519] İbn Sînâ, *Metafizik II, VIII/6*, s. 102; Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005, s. 285.

[520] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 195.

[521] İbn Sînâ, *Metafizik II, VIII/6*, s. 102; Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, s. 285.

akledilirdir.[522] O'nun akleden ve akledilen olması, o şeyin zatının soyut bir mâhiyete sahip olması ve soyut bir mâhiyetin onun zatına sahip olması anlamına gelmektedir. Onun akleden ve akledilen olması da kesinlikle O'nun zatında bir çokluğa sebep olmamaktadır.[523]

3.2.6. Tanrı'nın Âlim Olması ve Hakîm Olması

Fârâbî'de O'nun bilen/*âlim* olması da akıl olması gibidir. O âlim olmasında, kendi zâtı dışında, kendisini bilmekle fazilet kazanacağı dışardan başka bir zâta muhtaç değildir. O, bilinen/*malûm* olmak için de kendisini bilecek başka bir zâta muhtaç değildir. Bilmesinde ve bilinmesinde kendi cevheri bakımnından yeterlidir. O'nun kendi zâtını bilmesi, cevherinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla O'nun âlim, malûm ve ilim olması da bir çokluk içermeyip bunların tümü tek bir zât ve tek bir cevhere delalet etmektedir.[524]

Fârâbî hikmeti, en üstün şeylerin, en üstün ilim ile akledilmesi şeklinde tanımlamaktadır. Böylece İlk, kendi zâtını akletmesi ve bilmesiyle, şeylerin en üstününü en üstün ilim ile bilmiş olur. Fârâbî'nin en üstün ilimden kastettiği, zâil olmayan daimî olan şeye ilişkin, zâil olmayan tam bir ilimdir. Bu ilim ise, İlk'in zâtına dair olan ilimdir.[525] Bundan dolayı O'nun hakîm olması, kendi zâtının dışında olan bir şeyi bilmekle elde ettiği bir hikmet sebebiyle değildir. Tam aksine O'nun zâtında, kendi zâtını bilmek yoluyla hakîm olma yeterliliği bulunmaktadır.[526]

---

[522] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 195.

[523] İbn Sînâ, *Metafizik II, VIII/6,* s. 104.

[524] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 46-47; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 56-57.

[525] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 58-59.

[526] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 46-47.

İbn Sînâ'da da aynı şekilde O'nun kendi zâtını bilmesi, bilgisi ve bilginliği aynı anlama gelmektedir. O, hem başkasını bilendir hem de bilinenleri zâtıyla bilendir. Allah'ın her şeyi bilmesi, tek bir bilgi iledir. O'nun bilgisine konu olan şeylerin, var olması veya yok olması ile O'nun bilgisinde herhangi bir değişiklik meydana gelmez. İbn Sînâ O'nun kendi zâtını bilmesini, O'nun bir ve bütün sebeplerden berî olması ile açıklamaktadır. İlmin manası, cisme ait olan özelliklerden soyutlanan bir gerçekliğin elde edilmesidir. O halde ilim, cisim ve cisme ait özelliklerden soyutlanmış olarak bir olduğuna göre, bu tarzda bir gerçeklik yalnızca Allah'ta bulunmaktadır. Bu soyut gerçekliğin/hakikat olduğu kimse, bilen/*âlim* olur. O'nun bu ilminin kendi zâtı veya başkası hakkında olması farketmez. O'nun zâtı kendisinden ayrılmaz olduğu için O, zâtını bilendir.[527]

İbn Sînâ'da Allah'ın ilim, malûm ve âlim olmasına gelince; ona göre ilim, soyut hakikatten ibarettir; dolayısıyla bir hakikat soyut ise o zaman ilimdir. Bu soyut gerçeklik, O'ndan gizli olmayıp her an O'nun nezdinde hazır olmasından dolayı O, âlim/bilgindir. Bu soyut hakikat ancak O'nunla gerçekleştiği için O, bilinendir. Burada kullanılan ifadeler değişik olsa da bunların hepsi yani ilim, malûm ve âlim olma, O'nun zâtına nispetle tek bir şeydir. Mesela insanın zihni/*nefs* bilgiyi kabul edecek yapıdadır. İnsan kendisini bildiğinde bu bildiği kendisi de olabilir başkası da olabilir. Eğer bildiği başkası ise o zaman insan kendisini bilmiş olmaz. Eğer kendisi ise o zaman bilen ve bilinen insanın kendisi olur. Eğer insanın zihinde yer eden sûret kendisiyse o zaman kendisi bilgi olur yani zihin bilgiyle özdeşleşmiş olur. İnsan tekrar kendi zihnine dönüp

[527] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 8; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 313.

düşündüğünde bir farklılık olduğu bilinci oluşmadığı sürece insan kendi sûretinin mâhiyet ve hakikatine dair bir şey bulamaz.

O halde O, kendi zâtını akleder ve bu O'na ilave bir şey katmaz. Dolayısıyla O'nun bilgi, bilen ve bilinen olması, O'nun zâtında bir çokluğa yol açmaz. Burada, Allah'ın bilen ile akleden sıfatları arasında bir farklılık bulunmaz. Çünkü her ikisi de mutlak anlamda maddeden soyutlanmış olmayı ifade etmektedir.[528]

"Allah başkasını bilendir" önermesini İbn Sînâ şu şekilde açıklamaktadır: Kendisini bilen herkes, kendisinden sonra başkasını bilmiyorsa buna engel bir durum var demektir. Bu engel, kişinin kendisinde olursa bu onun kendisini de bilmemesini gerektirir. Eğer bu engel, dışardan ise bunun ortadan kaldırılması mümkündür. O halde Allah'ın bir şeyi bilmesine engel olacak bir durum mümkün olmadığına göre O, kendisi dışındakileri bilir hatta O'nun kendisi dışındakileri bilmesi zorunludur. Allah aynı zamanda ilme konu olan her şeyi bilendir. O, kendi zâtını bilendir ve zâtını bildiğinde O'nun zâtı nasıl ise ilmi de öyledir. O, hem bütün gerçekliklerin hem de varlığın ilkesidir. Yerde ve gökte olan hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalamaz. Var olan her şey yalnızca O'nun sebebiyle var olur. O, sebeplerin sebebidir. Dolayısıyla O, sebebi olduğu, var ettiği ve yarattığı her şeyi bilir. O'nun ilmi varolan her şeyi kuşatır, bütün gerçekliğin ve varlığın ilkesi olduğundan hiçbir şey onun ilminin dışında olamaz.[529]

Filozoflar tarafından kabul edilen basitlik ilkesi gereği Tanrı'da bir değişimin olması söz konusu değildir. Bu durum Tanrı'nın ilmi açısından da geçerlidir. Çünkü değişen bilgi, onu bilen için bir değişimi beraberinde getirir. Ancak ne Tanrı'da ne de

---

[528] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 9; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", ss. 313-314.

[529] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye,* ss. 8-9; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 314.

O'nun ilminde bir değişmenin olması kabul edilmez. Bu bağlamda İbn Sînâ, Allah'ın bütün eşyayı tek bir ilim ile bildiğine ve O'nun ilmine konu olan şeyin değişmesi ile O'nun ilminde bir değişme olmasının söz konusu olmadığına işaret eder. O'nun bilgisi zâtına ilave olan bir bilgi değildir. Allah, bir şeyin kendisine ârız olmasından ve değişimden uzaktır. Dolayısıyla Allah eşyayı, değişmez bir şekilde bilmektedir. Çünkü bilinenler, O'nun bilgisine tâbidir ancak O'nun bilgisi bilinenlere tâbi değildir. Bundan dolayı bilinenler değiştiğinde bu, O'nun ilminde bir değişmeye sebep olmaz. O'nun eşyayı bilmesi, aynı zamanda, varlıkların meydana gelişinin sebebi olduğu için O'nun ilmi ile kudretinin aynıdır. O, var olanları bildiği gibi aynı şekilde var olabilecekleri de bilmektedir. Hâlbuki bunların var olabilmeleri imkân dâhilinde olsa da biz onları bilemeyiz.[530]

Diğer taraftan İbn Sînâ işitme ve görme sıfatlarını da Allah'ın ilmi bağlamında ele almaktadır. Allah'ın işitilen ve görülen varlıkları bilmesi, O'nun işiten ve gören olduğu anlamına gelmektedir. İlim tektir ancak ilişkili olduğu varlıklar, bilinenler değişken olduğu için bu ilim farklı isimlere sahip olmaktadır. Mesela bu ilim eşyanın bâtınına yönelik olursa Habîr/gizlilikleri bilen, onların zâhirleri ile ilgili olursa Şehîd/görüp,bilen, sayılan şeylerle ilgili olursa Muhsî/sayısını bilen, görülen şeylere yönelik olursa Basîr/gizlilikleri gören ve bu bilgi eşyanın inceliklerine ve onları gözetip kollamaya yönelik olursa Latîf ismini almaktadır. Bunların hepsi ile ilgili olduğunda "O, gizli ve açık olanları bilendir, yerde ve gökte zerre ağırlığında bir şey bile O'nun ilmi dışında değildir" (Sebe', 34/3) denilir.[531]

---

[530] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 9; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 314.

[531] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 11; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 316.

3.2.7. Tanrı'nın İlmi

Akıl, akleden ve akledilen olan Zorunlu Varlık'ın şeyleri akletmesi, onlar hakkındaki bilgisinin nasıl oması gerektiği, kendisinde bir çokluk ve değişime yol açmaksızın bilgisinin nasıl açıklanabileceği filozoflar ve kelâmcılar arasındaki tartışma konularından birisidir. Madde ve maddenin ilişenlerinden, zamandan ve değişimden uzak olan Zorunlu Varlık'ın oluş ve bozuluşa tâbi ve zamansal olan varlıklara dair ilmi nasıl olduğu, Tanrı'nın tikeller yönelik bilgisi konusundaki bu tartışmalar en azından Aristo'ya kadar geri gitmektedir. Aristo'nun Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi'nin temaşasına en uygun ve layık olan yalnızca kendisi olduğundan O'nun, kendi altındaki varlıkları bilmesi veya onlarla ilgilenmesi söz konusu değildir.[532] İslam filozoflarından ne Fârâbî ne de İbn Sînâ için Tanrı'nın tikelleri bilmemesi gibi bir durumdan söz edilemez. Ancak bu bilme, Tanrı'ya has bir bilme olup insanın bilmesinden farklı olarak ele alınmıştır.[533] İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık tikelleri çok özel bir anlamda bilmekte ve O'nun genel anlamda bilmesi ve tikelleri bilmesi mümkün varlıkların bilmesinden tamamen farklı olarak açıklanmaktadır. Bizler, dış nesnelerin bizi etkilemesi sonucu meydana gelen aklî idrak ile bilirken aksine bir şekilde Zorunlu Varlık'ın bizzat şeylere dair bilgisi o şeylerin kendilerini meydana getirmektedir.[534]

---

[532] McGinnis, *Avicenna,* s. 196.

[533] Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ilmi hakkındaki görüşleri beraberinde O'nun tikelleri bilip bilmediği hakkında bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bilgi için bkz. Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi,* 1: 20, (2006), ss. 99-118; Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler içerisinde, ed. Mehmet Mazak, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008, c. I, ss. 345-356.

[534] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 196.

Zorunlu Varlık'ın ilminin nasıllığı açısından konuya baktığımızda O'nun bizim gibi şeyleri, şeylerden akletmesi mümkün değildir. Eğer O, şeyleri, şeyler yoluyla aklediyor olsaydı O'nun zâtı, aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olurdu. Bu durumda O'nun varlığı bu şeylere bağlı olurdu. Ya da akletmenin O'nun zâtına ilişmesi gerekirdi. Bu durumda O, kendisine bir şey ârız olduğundan her bakımdan zorunlu varlık olamazdı ki bu imkânsızdır. Çünkü her bakımdan zorunlu olana bir şeyin ârız olması mümkün değildir. Dolayısıyla O'nun kendi akletme fiili ile mâhiyet itibariyle özdeş olması gereklidir. Yine O, şeyleri şeylerden akletmiş olsa idi, dışarıdan bir takım şeyler olmadan O, bir halde bulunmazdı ve kendi zâtının değil bir başkasının gerektirdiği bir hale sahip olmuş olurdu. Böyle bir durumda bir başkasının ona tesir etmesi söz konusu olurdu. Hâlbuki tüm bu durumlar Zorunlu Varlık için geçerli değildir. Şeyler tarafından etkilenmek suretiyle aklediyor olsa, o şeyler akletme fiilinin nedenleri konumunda olurdu. Halbuki O, bütün varlığın ilkesidir. Bundan dolayı ilkesi olduğu şeyleri, zâtı gereği akletmektedir. O, tam mevcutların [göksel varlıklar] aynlarının/somut varlıklarının, oluş ve bozuluşa tabi varlıkların öncelikle türlerinin ve bunların vasıtasıyla fertlerinin ilkesidir.[535]

Diğer taraftan yine Zorunlu Varlık'ın ilmi açısından O, değişen bu şeyleri, değişimleriyle beraber, değişen şeyler olmaları açısından, zamanda ve somutlaşmış bir şekilde akletmez. O'nun bazen zamansal bir akletme ile onların yok/*madûm* değil var olduklarını bazen de zamansal bir akletme ile var değil yok/madûm olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle bir akletme söz konusu olsaydı, bu varlık ve yokluk durumlarından her birisinin aklî bir sûreti olurdu. Bu iki sûretten birisi diğeri ile birlikte

[535] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/6, s. 104; McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 197.

varlığını sürdüremeyeceğinden bu da zorunlu Varlık'ın zâtında bir değişime neden olurdu.[536]

İbn Sînâ'ya göre oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklar, soyut mâhiyet ve ona bağlı bireyleşmeyen şeyler ile akledildiklerinde bunlar, bozuluşa uğramaları açısından akledilmiş olmazlar. Yine bu varlıklar madde, maddenin ilişenleri, vakit ve bireyleşme/somutlaşma ile birlikte idrak edildiklerinde duyulur yahut hayal edilmiş olurlar ancak akledilir olmazlar.[537] Duyulur ve hayalî olan her sûret, duyulur ya da tahayyül edilir olması bakımından tikelleşmiş bir araç vasıtası ile idrak edilir. Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda O'nun bir çok fiilinin ve çok sayıda akletmesinin olduğunu kabul etmek O'nun için bir eksikliktir. Bundan dolayı İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın her şeyi yalnızca tümel bir tarzda aklettiğini kabul etmektedir. Böyle bir akletmede hiç bir tikel O'nun bu akletmesinin dışında kalmaz.[538] Sonuç olarak İbn Sînâ Tanrı'nın ilmini, zamansal olan varlıkların değişiminden, oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların bu özelliklerine dayalı bir bilme tarzından uzak bir şekilde açıklama gayretindedir.

Sonrasında İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın tümel olarak bilmesinin niteliğini açıklamaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık, kendi zâtını ve kendisinin bütün varlıkların ilkesi olduğunu aklettiğinde/bildiğinde, kendisinden çıkan ilk varlıkları ve onlardan türeyenleri de akletmiş olmaktadır. Varlığa gelmiş olan her şey, mutlak bir açıdan onun sebebi ile zorunlu hale gelmiştir. Bu sebeplerin çatışmalarından da tikel şeyler meydana gelmiştir. Zorunlu Varlık bu sebepleri, zorunlu olarak bu sebeplerin yol açtığı şeyleri, bu sebeplerin birbiriyle örtüşmesini, bunlar arasındaki zamanları ve bunların

[536] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/6, s. 104.

[537] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/6, s. 104.

[538] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/6, s. 105.

sonuçlarını bilmektedir. Bunlardan birini bilip bir diğerini bilmemesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık tikelleri, külli olmaları yani sıfatlara sahip olmaları yönünden bilmektedir.[539] İbn Sînâ için tikelleri bilme iki yöndendir. İlk olarak bazı türler mesela insanlık, atlık gibi bu belirli bir zamandaki somut örneğini oluşturan bazı tikeller hakkında söylenir. Bu türün somut örnekleri, farklı zamanlardaki farklı bireylerden oluşur. Diğeri ise semavî türler içindir. Bunların somut örneği, daima belirli bir zamanda bir ve aynı bireydir. Çünkü bunlar maddî varlıklar olmadıkları için, bunları bireyleştirecek maddeleri yoktur. Bunlar ancak suretle birbirlerinden ayırt edilirler. Yalnızca farklı türsel suretler yoluyla bireyleşen bu türün yalnızca bir tek üyesi vardır. Zorunlu Varlık kendisini bütün farklı türlerin nedeni olarak bildiğinde bu semavî türlerin altındaki bir ve tek olan bireyi de bilir.[540]

Diğer türler arasında yer alan tikellerin bilinmesi, buradaki bireylerin küllî nedensel yasaların bir sonucu olması yoluyladır. İbn Sînâ bu bilmeyi meşhur güneş tutulması örneği üzerinden vermektedir. Güneş tutulması hakkında ona ilişen tüm bilgiler külli bir yolla bilinebilir ve bu anlam bir çok güneş tutulmasına yüklem yapılabilir. Güneş tutulması ile ilgili şeyler bilindiği zaman tutulmanın ne zaman gerçekleşeği de önceden tahmin edilebilir. Ancak güneş tutulması hakkında bizim bilgimiz tutulmanın öncesinde, tutulma esnasında ve tutulmanın sonrasında farklılık arzedecektir. Zaman tâbi olmamız açısından, bilginin kendisi ile birlikte onu bilen özne olarak bizde bir değişim söz konusu olacaktır. Ancak bu durum Zorunlu Varlık için geçerli değildir. O, her şeyin ilkesi olduğu için O'nun her şeyi bilmesi kendi zâtındandır.[541]

---

[539] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, s. 105.

[540] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 199.

[541] İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, ss. 106-107.

İbn Sînâ tikelin külli bir tarzda bilinmesini savunmasındaki amacının,- muhtemeldir ki bu konuda ortaya konulacak itirazların farkında olarak- böyle bir bilmenin tartışılması olmadığını söylemektedir. Aksine onun amacı cüzîlerin, bilenin kendisi ile değiştiği bir bilgi ve idrak ile nasıl bilindiğini ve yine bunların bilenin değişmediği bir bilgi ve idrak ile nasıl bilindiklerini ve idrak edildiklerini açıklamaya çalışmaktır.[542]

Görüldüğü gibi hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Tanrı ile O'nun dışındaki mevcutları varlık bakımından birbirinden ayırmaktadır. Tanrı ilmi açısından da mükemmel ve en yetkin varlığınının gereği bir ilimle bizden faklı olarak bilmektedir. Çünkü herhangi bir varlığa benzemekten yüce olan Tanrı'nın herhangi bir varlığa benzemekten uzak bir şekilde akletmesi gerekmektedir.[543] Tanrı'nın kendisi dışındaki tüm çokluğu bilmesi O'nun zâtında bir çokluğa yol açmamaktadır. Çokluk âlemi Tanrı'dan ilk aklın suduru ile başlamaktadır. Dolayısıyla filozoflar için Tanrı'nın ilminin epistemolojik boyutunun yanısıra ontolojik boyutu da söz konusudur. Çünkü onlar için Tanrı'nın bilmesi aynı zamanda O'nun yaratmasıdır.[544] O'ndan sâdır olan şey de O'nun razı olduğu ve O'nun kudretinde olandır.

---

[542] İbn Sînâ, *Metafizik II,* VIII/6, s. 106; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüzileri külli bir tarzda bildiği şeklindeki görüşleri, Gazâlî tarafından filozoflara göre Tanrı'nın cüzileri bilmediği noktasından tartışılmıştır. Bkz. Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife,* ss. 135-143. İbn Rüşd ise Gazâlî'nin görüşlerine karşı izafî bilginin bilende değişim getireceğini açıklamaktadır. Bkz. İbn Rüşd, Ez-Zamîme, *Felsefe ve Din İlişkileri* içerisinde, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, ss. 127-138.

[543] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, çev. İsmail Hanoğlu, c. II, s. 55.

[544] Gürbüz Deniz, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", *Felsefe Dünyası*, 1:47, (2008), s. 96.

3.2.8. Tanrı'nın İrade Sıfatı

İbn Sînâ irade sıfatını açıklarken öncelikle Allah'ın dışındaki varlıkların fiilleri hakkında bilgi vermektedir. Ona göre Allah, bir ve zorunlu varlıktır. O'nun dışındaki tüm var olanlar ister aşağıya ister yukarıya doğru olsun bir varlık düzeninde O'na dayanırlar. Her şey O'ndandır, her şey O'na dönecektir ve her şeyin varlığını devam ettirmesi O'nun sayesindedir. O halde kendisi dışındaki her şey O'nun fiili; O, kendisi dışındaki her şeyin fâili ve varlık verenidir. Bir fâilden bilfiil sâdır olan şey ya şuurludur ya da değildir. Eğer şuur sahibi değil ise fiil aynı ve beraber/*müttefik* de olabilir farklı/*muhtelif* da olabilir. Bu fiil aynı ve beraber olduğunda bunun ilke ya da sebebi tabiat/*tab'*; farklılık arzettiğinde ise bunun ilke veya sebebi bitkisel nefistir. Eğer fiilini şuurlu olarak yapıyorsa ya akletme/düşünme ve ilim sahibidir ya da değildir. Eğer bunlara sahip değilse, o kendisinde hayvanî fiillerin sâdır olduğu ilkedir. Eğer bu fiili akletme ve ilim ile yapıyorsa onun fiili birlik ya da farklılık arzeder. Eğer fiilleri farklılık arzediyor ise o ilke insani nefistir; eğer bir birlik arzediyorsa o ilke de felekî nefistir. Bilgisinde bir çeşitlilik olmadığı için felekî nefsin fiili, birlik arzeder.[545]

Allah'ın fiiline gelince, O'nun fiilleri, bilgisizlik ve değişimin olmadığı bir bilgiden çıkmaktadır. İrade ile gerçekleşmiş her fiil, varlıktaki düzen ve mükemmelliği/*kemâl* en güzel şekilde bilmekten doğan bir fiildir. O halde Allah, kendisinden çıkan varlıktaki düzen ve mükemmelliği zâtı ile bilir. Varlıktaki farklılık, onların özüne ait, özünden ayrılmayan gerekli bir özelliktir. Tabiat, zâta ait bir özellik olduğundan bu özellik ondan ayrıldığı takdirde tabiat, tabiat olmazdı. Mesela güneşten güneşlik sûreti alınsa, o artık güneş olarak kalamaz. Nebâtî, hayvânî, insânî ve felekî

[545] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 10; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 315.

nefisler için de aynı durum geçerlidir. Tüm bunlardaki değişim ve farklılık maddeden kaynaklanmaktadır. Madde de onların özlerinde bulunmaktadır. Bir şeyde özsel/*zâtî* olanı ortadan kaldırmak imkânsızdır.[546]

İlk, ilmi ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. En güzel, en iyi olan düzende tam ve mükemmel olan, en sağlam şekilde ve sürekli olarak devam eden bütün varlığın sebebi, O'nun bu ilmidir. İbn Sînâ'ya göre irade ile kastedilen de tam olarak budur. Zira bu fiillerin suduru, O'nun kâmil varlığının ve yetkinliğinin eseridir. Bu da Zorunlu Varlık'ın bu fiilleri irade ediyor olmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ, inâyetin/*gâye* ne anlama geldiğinin de buradan anlaşılacağını ifade etmektedir. Ona göre inâyet, yaratılanların bir kısmına verip bir kısmını ihmal etme eğilim ve amacında olmamaktır. Nitekim Allah gâye sebepten uzaktır. O halde inâyet, her şeyde iyilik düzeninin/*hayr* tasavvuru demektir. Her şey O'nun ilmine göre varlık alanına dâhil olur. İşte değişimin söz konusu olmadığı bu yüce tasavvur, inâyeti ifade etmektedir. Varlık düzenindeki yetkinlik/*kemâlât*, O'nun irade ve inayetinin eseridir.[547]

3.2.9. Tanrı'nın Kudret Sıfatı

Allah bilendir, O'ndan sâdır olan fiil O'nun ilmine uygundur. O'nun iradesi, iyilik düzenini, O'nun varlığının yetkinliğinin eserleri olduğunu bilmeyi sağlayacak bir şekilde bilmektir. Allah'ın kudret sahibi /*kâdir* olması ise fiillerinin kendisinden irâdesine uygun olarak sâdır olması anlamına gelmektedir. Allah, bir fiili dilerse yapar, dilemezse yapmaz. Ancak bu, bazen dileyip bazen dilememesi için O'nun iradesi ile dilemesinin/*meşîet* farklı olması gerektiği anlamına gelmez. Çünkü iradelerdeki

[546] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 10; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 315.

[547] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye,* ss. 10-11; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", ss. 315-316.

farklılık, gayelerdeki farklılıktandır. Hâlbuki Allah'ın fiillerinde herhangi bir gaye söz konusu değildir. Bu da O'nun dilemesi ile irâdesinin bir olduğu anlamına gelir. Çünkü "bir fiili dilerse yapar, dilemezse yapmaz" önermesinin şartlı bir önerme oluşu, dilememelidir, işlememelidir sonucunu vermez. "Dilerse işler" ifadesinin dilemesi ve yapması gerekir sonucunu vermesi gibi. Dolayısıyla Onun iyilik düzenini en üstün en mükemmel şekilde bilmesi, O'nun irade ve dilemesinde bir değişimin olmadığını göstermektedir.[548]

İbn Sînâ imkan kavramı bağlamında kelamcıların iddia ettiği gibi imkânın kudret üzerinden tanımlanmasına ve onunla özdeş kılınmasına karşı çıkmaktadır. Buna göre imkân kavramı bağlamında kudret sıfatı ele alındığında kelâmcılar, imkâna *istitâ'at* anlamı vererek imkânın zemin ve açıklamasını bir failin kudreti olarak görmektedir. Çünkü bir şeyin mümkün olması için mutlaka failin onu yapma ve yaratma kudretine sahip olması gereklidir. Bu bakımdan kelâmcıların çoğunluğu bu konuda vesileci görüşü benimser ve dolayısıyla bütün failliği yalnızca Tanrı'ya tahsis ederler. Onlara göre ancak ve ancak Tanrı bir şeyi yapabildiği durumda o şey mümkün olur.[549] Buna karşı İbn Sînâ Tanrı'nın kudretinin imkânsıza değil yalnızca mümkün olana kâdir olduğu görüşünü benimser. Kudret her zaman mümkün olana atfedildiğinden bu görüş, mesela Tanrı'nın çelişki içeren bir şeyi yapamayacağı şeklindeki bir konuşmayı gereksiz kılar.[550] İbn Sînâ imkânın kudret üzerinden tanımlanmasına ve imkânın failin kudreti ile özdeş olmasına karşı çıkmaktadır. İmkân failin kudretine indirgenirse, kudret veya imkân terimi, doğruluk değerinden bağımsız

[548] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 11; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 316; İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, çev. İsmail Hanoğlu, c. II, s. 63.

[549] McGinnis, *Avicenna*, s. 210.

[550] İbn Sînâ, *Metafizik I,* IV/2, s. 162-163; McGinnis, *Avicenna*, ss. 210-211.

olarak birbiriyle yer değişebilir, bu durumda iki terimden birisinin kullanıldığı herhangi bir ifadenin doğruluk değeri korunmuş olur du ki bu yapılabilir bir şey değildir. Ona göre bağımsız bir imkân kavramı gereklidir aksi halde Tanrı'nın her şeye kadir olmasının kendisi boş bir hale gelir. Çünkü her şey, yapma kudretine sahip olduğu şeyi yapma kudretine sahiptir. İbn Sînâ'ya göre imkân yalnızca zorunlu bir varlığın izafî yokluğudur. Varlığa gelen her şey, sahip olduğu herhangi bir zorunlu varlığı Tanrı'dan almıştır. Buna karşın zorunlu varlık olmak bakımından eksik olan ne varsa onu da kendisinden almıştır. Bu bakımdan Zorunlu Varlık, kendinden mümkün olanın varlığa gelmesi için neden olduğunda, onu yoktan yaratıyordur. Tabi buradaki yoktan yaratmadan kastın, daha önce bilfiil olmayan bir şeyden yaratma olması gerekir.[551]

İbn Sînâ varlığa gelme imkanını bir cevher olarak görmemektedir. Bu ilk varlığa gelme imkanının, maddî ya da maddesiz bir taşıyıcıda içkin olarak bulunması gerektiğini savunmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi kendinde imkanın Tanrı'nın kudreti olarak onunla ilişkilendirilmesini kabul etmemektedir. Çünkü böylesi bir kabul, her şeye kâdir olma mefhumunu boş bir mefhuma çevirecektir. Bunun bir başka nedeni de Zorunlu Varlık hiçbir şekilde kendisi dışında bir varlığın taşıyıcısı ya da mahalli olamaz. Zorunlu Varlık'ın bir yandan mutlak anlamda basit iken diğer yandan mümkün varlığın taşıyıcısı olması düşünülemez. Çünkü böyle bir durumda taşıyıcı olarak Zorunlu Varlık ve O'nda içkin bulunduğu varsayılan şey ortaya çıkacaktır ve bu da O'nun basitliğine zarar verecektir.[552] İbn Sînâ için bu taşıyıcı ayüstü alemdeki şeyler için maddesiz bir akıl, ayaltı alemdeki şeyler için ise maddedir.[553]

[551] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 211.

[552] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 212.

[553] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 214.

3.3. Zorunlu Varlık'tan Varlıkların Sâdır Olması/Yaratma

Sıfatlar meselesi, bir yönüyle Tanrı'nın zâtında çokluğa yol açmayacak şekilde açıklanmaya çalışılırken; diğer taraftan Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği noktasında önem arzetmektedir. Bu noktada basit, zorunlu, bir ve bölünmez olan Tanrı'dan bileşik/*mürekkeb*, mümkün ve çokluğun olduğu âlemin nasıl varlığa geldiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi basitlik düşüncesi, yaratan ve yaratılan arasındaki ontolojik ayrımı ortaya koymaktadır. Bu ikisi arasındaki başka bir ifade ile Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin ortaya konulmasının temelinde de basitlik ilkesinin korunması bulunmaktadır. Bu ilkenin gereği olarak filozoflar ilim, irade, yaratma ve kudret sıfatlarını birbirine indirgeyerek âlemin meydana gelmesini O'nun yetkin varlığından bir taşma olarak yani sudûr teorisi ile açıklamışlardır.

İbn Sînâ yaratma konusunda zamandışı yaratma/*ibdâ* ile zamansal yaratma/*hudûs* veya varlığa gelmeyi iki tür yaratma olarak birbirinden ayırmaktadır. Zamandışı veya mutlak yaratmada, Tanrı'nın yaratma fiilini O'nun varlığı dışında hiçbir şey öncelemez. Tanrı zamansal olarak değil yalnızca ontolojik olarak yaratmadan öncedir. Bu Aristoda olduğu gibi önceden var olan sûret ve maddeyi gerektiren bir oluş değildir tam aksine bu hakikî bir yoktan yaratmadır. Yine bu yaratmada Tanrı'yı ezelî olarak yaratmaktan alıkoyacak bir engelden ve sonsuz geçmişte bir ilk anı gerektirecek herhangi bir şeyden söz edilemez. Buna karşın zamansal yaratma ya da varlığa gelmede, hareket, değişim ve bir şeyin yok iken varlığa gelmesi bulunmaktadır. İbn Sînâ için ayaltı alem böyle bir yaratmayı içermektedir.[554]

[554] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 206; İbn Sînâ *Kitabu'l-Hudûd*'ta yoktan yaratma/ibdâ', yaratma/halk ve sonradan var etme/ihdâs şeklinde bir sınflama yapmaktadır. İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara, 2013, s. 64-67.

Âlemin varlığa gelmesi konusunda Fârâbî İlk için "O, mevcûdatın kendisinden varlığa geldiği şeydir" ifadesi ile İlk'i tüm varlığın kaynağı olarak göstermektedir.[555] İlk'in kendine has varlığı ile var olmasından zorunlu olarak, insanın irade ve ihtiyarına bağlı olmaksızın diğer varlıklar O'ndan varlığa gelirler. Bu varlıkların bir kısmı duyularla gözlemlenirken bir kısmı da burhanla bilinmektedir. Diğer varlıkların O'ndan varlığa gelişi, varlığa gelmesi başka bir şeyin varlığına bağlı olan bir taşma/feyz yoluyla, O'nun dışındaki varlıkların bizzât O'nun varlığından taşmasıyla gerçekleşmektedir. Bu noktada Fârâbî bu varlığa geliş ile ilgili birkaç noktaya işaret etmektedir. Buna göre İlk'ten varlığa gelenin varlığı, ne O'nun varlığının bir gayesi olması anlamında ne de O'na belli bir yetkinlik kazandırması, bir mükemmellik sağlaması anlamında hiçbir şekilde O'nun sebebi olamaz. Hâlbuki böyle şeyler ya bizim onlar için var olduğumuz gayelerdir yahut da bunlar bize, bizde daha önce olmayan bir yetkinliği kazandırmaktadır.[556] Mesela oğul olması bakımından oğul, ebeveyn olması bakımından ebeveynin varlığının gayesi olabilir. Ya da bizler başkasına bir mal vermemiz sebebiyle bundan bize bir yetkinlik kazandıran zevk veya iyilik elde ederiz. Ancak İlk için böylesi bir durum söz konusu değildir. O'nun varlığı ne başkası içindir ne de kendi vasıtasıyla başka bir şeyin var olması içindir. Bunun aksi bir durum söz konusu olsaydı; O'nun varlığının amacı, diğer şeyleri var etmesi olurdu. Dolaysıyla da O'nun varlığı için kendisi dışında bir sebep olurdu. Varlığı için kendisi dışında bir sebep olan şeyin de İlk olması imkânsızdır.[557]

Fârâbî varlığın İlk'ten meydana gelişini herhangi bir sebep veya gayeye dayandırmama noktasına ısrarla vurgu yapmaktadır. Çünkü O'nun dışındaki herhangi

[555] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 70-71; Fârâbî, *İdeal Devlet,* s. 40.

[556] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* s. 50-51; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 70-71.

[557] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 70-73.

bir sebep, gaye veya O'na yönelik bir yetkinlik kazandırma, O'nun İlk olmasına halel getireceği için varlığın O'ndan çıkmasını, O'nun varlık ve cevherinin gereği olarak görmekte ve bu çıkışın zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bir kimse malı ile veya başka bir şey ile cömertlik yaptığında olduğu gibi, O kendisi dışındakilere varlık vermesi suretiyle, sahip olduğu yetkinliğin dışında başka bir yetkinlik elde etmediği gibi kendi zâtının yetkinliğini de elde etmez. Hâlbuki insan malıyla veya başka şeyle bir cömertlik yaptığında vermiş olduğu şeyler karşılığında bir haz, onur ya da iyilik gibi yetkinlikler arasından bir şeyler elde eder. Böylece başkasının varlığı, kendisi için ortaya çıkan bir iyiliğin ve sahip olmadığı bir varlığın sebebi olur. Bu gibi durumların İlk için geçerli olması imkânsızdır. Çünkü böyle bir durumda O'nun dışında bir şeyin, O'nun ilkliğini ve önceliğini ortadan kaldırması ve O'nun için bir sebep haline gelmesi söz konusu olur. Ancak O'nun varlığı, yalnızca kendi zâtı içindir. O'nun dışındakilerin varlığı, O'nun cevher ve varlığına bağlıdır ve O'na tâbi olur, O'ndan zorunlu olarak çıkar.[558]

Fârâbî'nin özellikle vurguladığı noktalardan birisi de, İlk'in dışındaki mevcudâtın O'ndan varlığa gelişinde bunun O'nun zâtında bir bölünmeye, bir çokluğa yol açmadığıdır. O'nun kendisinden başkasına taşan varlığı, kendi cevheridir. Ve kendi zâtında cevherleştiği varlığı ise, kendisinin dışındakinin varlığının meydana geldiği varlığı ile aynıdır. İlk, bizlerden farklı olarak, bir yandan zâtının cevherleştiği diğer taraftan da başka bir şeyin kendinden meydana geldiği iki şeye bölünüyor değildir. Ancak bizde, mesela ilki kendisiyle cevherleştiğimiz düşünme/konuşma gücü ve diğeri yazı yazdığımız yazma sanatı olmak üzere iki durum bulunmaktadır. Ancak İlk, tek bir

[558] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 50-53; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 72-73; *On The Perfect State,* ss. 91-93.

zât ve tek bir cevherdir. O'nun cevherleşmesi de O'ndan başka bir şeyin meydana gelmesi de bu tek zât ve tek cevher iledir.[559]

Fârâbî'ye göre İlk, kendi varlığından başka bir şeyin varlığının taşmasında, kendisi dışındaki herhangi bir şeye muhtaç değildir. O, ateşin; sudan ve kendisinden bir buharın meydana gelmesinde, suyun ısınması için bir sıcaklığa ihtiyaç duyması gibi bir araza ihtiyaç duymaz. Veya güneşin bizi ısıtmasında, kendisinde öncesinde bulunmayan bir hâli elde etmek için hareket etmeye ihtiyaç duyması gibi daha öncesinde sahip olmadığı bir hâli kendisine kazandıracak bir harekete ihtiyaç duymaz. Ki güneşin bu hareketi vasıtasıyla elde ettiği hâl ile dünya için bir ısı oluşur. Yine marangozun odunu kesmek için bir balta veya testereye ihtiyaç duyması gibi, O kendi zâtının dışında bir alete ihtiyaç duymaz. İlk'in kendisinden başkasının varlığının taşması bakımından varlığı, kendisi ile cevherleştiği varlığından daha yetkin değildir. Yine O'nun kendisi ile cevherleştiği varlığı da, kendisi dışındakilerinin varlığının kendisinden taştığı varlığından da daha yetkin değildir. Bunların her ikisi de tek biz zâttır.[560] Yine İlk'in kendisinde ya da O'nun dışında, başkasının varlığının O'ndan taşmasına engel olacak herhangi bir şeyin bulunması mümkün değildir.[561]

Fârâbî İlk'in varlığın kendisinden feyziyle birlikte bunun O'nda bir çokluğa yol açmadığına özellikle işaret etmektedir. Çünkü İlk'in, kendisi dışındaki varlığın kendisinden feyzettiği varlığı, O'nun kendi cevherindendir. O'nun kendisi ile kendi zâtında cevherleştiği varlığı ile başkasının varlığının kendisi ile meydana geldiği varlığı birbiriyle aynıdır. Burada birisi ile zâtının cevherleştiği diğeri ile de başka bir şeyin kendisinden meydana geldiği iki şeye bölünme söz konusu değildir. Ayrıca

[559] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 72-73; *On The Perfect State,* s. 93.

[560] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 72-75.

[561] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 74-75.

varlığından, başka bir şeyin varlığının taşmasında O, kendi zâtının ve cevherinin dışında herhangi bir şeye ihytiyaç duyuyor değildir. Biz ve fâil durumunda olan mevcutların birçoğu ise böyle bir ihtiyaç söz konusudur. Kendisinden başkasının varlığının taşması bakımından O'nun varlığı, kendisi ile cevherleştiği varlığından daha mükemmel değildir. Bundan dolayı O'ndan varlık kazanan şeyin varlığı zaman bakımından asla O'ndan sonra değildir; o, ancak sonra olmanın diğer türleriyle O'ndan sonra gelir".[562] İlk zaten, varlığın ve yetkinliğin kemal noktası olduğu için dışarıdan başka bir şeyin Ona kazandırabileceği bir yetkinlik olamaz, O'nun varlığına bir sebep ve O'nun için bir gaye olamaz.

İbn Sînâ ise varlıkların bu meydana gelişlerinde Tanrı'nın dışındaki tüm varlıkların varlık bakımından O'ndan sonra olduklarına dikkat çekmektedir. Buna göre, Allah'ın dışındaki her şey, O'nun fiilidir ve zâtı gereği olarak O'ndan sudûr eder. Yokluğun ve zamanın onu öncelemesi şart değildir. Çünkü zaman, harekete tâbidir ve onun fiilidir yani onun sonucudur. Ancak zâtî yokluğun/*el-ademu'z-zâtî* öncelemesi tabiki şarttır. Çünkü her şey kendisinde bozulmaya ve yok olmaya tabidir ve tüm bunların varlığı yalnızca Allah'tandır. Varlığı kendinden olan yani Allah, varlığını başkasından alandan öncedir. O halde Yüce Yaratıcı'dan başka her şeyin varlığından önceki yokluk, zâtî ve gerekli olarak vardır.[563]

Tanrı'dan sudurun neden gerçekleşmesi gerektiği noktasında İbn Sînâ'ya göre, öncelikle zâtı gereği bir fiili yapan fâil, dışarıdan ârız olan bir sebepten dolayı fiili yapan fâilden şerefli ve yücedir. Eğer zâttan bir şey sudûr etmeyip o olduğu hal üzere kalırsa, bu ondan bir şey sudur etmediği anlamına gelir. Şayet ondan bir şey sudur

[562] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 52-53.

[563] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye,* ss. 13-14.

ederse, bu takdirde kendisinde bir irade, bir tabiat/*tab'* veya benzeri bir yapının meydana gelmesinden dolayı onun zâtında bir değişimin olması gerekir ki bu mümkün değildir. Çünkü Allah zâtında kâmildir ve fiiller ondan sâdır olur. Burada sudur zamana, fiili yapmak için en uygun olan zamanı belirlemeye, meydana gelmesi için gâî sebebe, bir teşvik edici/*bâis* veya zorlayıcıya/*hâmil* bağlı değildir. Çünkü kendisinden bir şey sudur etmeyen zâta sudûr ârız olduğunda, onun etkenliği/*fâiliyye* fiilinin mümkün olmasını gerektirir. Mümkün ise bir sebep olmaksızın iki taraftan, yani varlık ve yokluktan birisini tercih edemez. Dolayısıyla önceden fâil olmayıp sonradan fâil duruma geçen şeyin durumu ancak içten veya dıştan bir sebepten dolayıdır. Dıştan bir sebep olamaz; çünkü dıştan ona etki etmesi mümkün olan bir varlık yoktur. Eğer sebep içten ise bu onun zâtında bir değişme ve etkilenme/*infiâl* olacağı anlamına gelir. Kurandaki "Allah dilediği hükmü silip kaldırır, dilediğini de yerli yerinde bırakır. Asıl kitap O'nun katındandır" (er-Ra'd 13/39) ayetinde işaret edildiği gibi varlıklar sürekli değildir, bazı türler bazıları vasıtasıyla ortadan kalkar ve başkaları onların yerine geçer. Ancak varlıklardaki bu değişme ve etkilenme durumu, Allah için de bir değişme ve etkilenme olacağı anlamına kesinlikle gelmez. Ümmü'l-Kitâb, onun değişim ve zevalden uzak yüce külli ilmine taalluk eder. O, gaybın anahtarlarının elinde olduğu ebedî kâdir ve ezelî yaratıcı/*sâni'* dır. Varlığın aslı O'ndandır. O halde O'nun ezelî varlığı zorunlu, ilmi O'nun varlığının, fiili de ilminin ayrılmaz bir gereği/*lâzım* olduğu sabittir.[564] Kendisine nispetle fiili, ittihad yoluyladır; var olanlara nispetle fiili itibâr yoluyladır. Bundan dolayı varlıkların değişmesi ve yok olmasından, O'nun da değişip yok olacağı sonucu çıkarılmamalıdır. Aksi halde bu, bozulup yok olandan sürekli bâkî olana çıkarım yapmak anlamına gelir. Aksine İbn Sînâ O'nun, öncelikle kendisinin

[564] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 14; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", ss. 318-319.

delili; ikinci olarak da O'nun, yol gösteren/*mürşidun ileyh* olduğunu ifade etmektedir.[565]

Yok olanlar bir mucîde ihtiyaç duyduğu gibi, var olanlar da bir kadîme ihtiyaç duyarlar ve kadîm olan ise yalnızca Allah'tır. Çünkü yokluk O'nu öncelememiştir ve O'nun varlığı bir başkasından değildir. Duyularla algılananlardaki değişimler söz konusu olduğunda bunlar, yoktan yaratılanlarda/*ibdâiyyât* değil, maddî varlıklardadır. O bütün varlıkların hem varoluşlarında hem de varlıklarının devamında gerçek fâildir ve bu durum, O'nun ebedî ve sürekli olmasını gerektirir. Çünkü sonradan olanın varlığı yoklukla öncelenmiştir ve onun varlığı kendi zâtından değil evvel olan Allah'tandır.[566]

Bundan sonra İbn Sînâ Allah'tan fillerin sudûru hakkında açıklama yapmaktadır. Burada İbn Sînâ İlk'ten sudûr eden fiilin bir olmasına dikkat çekmektedir. Aksi halde bu, fâilde çokluğa, bölünmeye ve bileşikliğe sebebiyet verecektir. Daha önce de ifade edildiği gibi O, bir ve zorunlu varlıktır. Sıfatlar, O'nun çeşitli fiilleri gerektiren zâtına zâid değildir. Aksine fiil, O'nun kâmil zâtının eseridir. Durum böyle olunca buradan O'nun ilk fiilinin bir olduğu anlaşılmalıdır. Eğer Ondan iki fiil sudûr edecek olsa, o sudûrda iki farklı yön bulunması gerekirdi. Çünkü fiilde ikilik, fâilde ikiliği gerektirir. Eğer fiili, zâtı gereği kendisinden sudûr eden bir ise o halde ondan ancak bir fiil sudûr eder. Eğer onda ikilik varsa bu onun bileşik olduğu anlamına gelir. Bu durum Allah için imkansızdır. Allah'tan sâdır olan fiilin bir olması gerektiğini bu şekilde ortaya koyan İbn Sînâ, sonrasında da O'ndan sudûr edenin cisim olamayacağına işaret etmektedir. Ondan sudûr edenin cisim olmaması gerekir. Çünkü cisim,

[565] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 14; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 319.

[566] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye,* ss. 14-15; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 319.

madde/*heyûlâ* ve sûretin birleşmesinden oluşmaktadır. Bunların her ikisi, iki farklı sebebe ya da iki yönü olan tek bir sebebe muhtaçtır. Böyle olunca madde ve suretin Allah'tan sudûr etmesi imkansızdır. Çünkü O'nda hiç bir şekilde bileşiklik bulunmaz.[567]

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın felsefî sisteminden Allah'tan ilk sudur eden şey kesinlikle gayr-ı cismânîdir. Allah'tan sudûr eden cisim olmayacağına göre, O'ndan ilk sudûr eden şey, soyut bir cevher olan İlk Akıl'dır.[568] İbn Sînâ burada Allah'ın ilk yarattığının akıl ve kalem olduğunu söyleyen Hz. Peygamber'in hadislerine ve Allah'ın sünnetinde bir değişme ya da bir sapma olmayacağını ifade eden ayetlere (el-Fâtır 35/43) işarette bulunmaktadır. Ayetteki Allah'ın sünnetinde herhangi bir değişme olmadığı kısmı, yaratmanın sürekli olduğuna; Allah'ın kanununda bir sapma olmadığı kısmı da bu emrin devamlılığına işaret etmektedir.[569]

3.3.1. Âlemin Ezeliliği

Tanrı'nın basitliği meselesi Tanrı ve âlem ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde âlemin ezelî olup olmadığı meselesi ortaya çıkar. Çünkü basit bir Tanrı'nın ezelî bir âlem mi yoksa hâdis bir âlem mi yaratacağı tartışmalara konu olmuştur. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ âlemin varlık değil zaman bakımından ezeli olduğunu savunmaktadır. İlahi basitlik açısından bakıldığında İbn Sînâ'nın bu konudaki delilleri basitlik ilkesi ile yakından ilişkilidir. Bu delillere kısaca baktığımızda İbn Sînâ'nın alemin zamansal kıdemini üç delille savunduğu görülmektedir.

---

[567] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 15; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 320; İbn Sînâ, *Metafizik II*, ss. 148-149.

[568] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 80-81; İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 15.

[569] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 15; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 320.

Bunlardan ilki hadis varlıkların doğasına dayanan delildir. Buna göre âlem kendinde mümkündür. Kendinde mümkün olmaması durumunda âlemin, ya kendinde zorunlu ya da kendinde imkânsız olması gerekirdi. Âlem önce yok iken sonra var olduğu için kendinde zorunlu olamaz. İmkânsız olan hiç bir zaman olmayacağı için âlem kendinde imkânsız olamaz. Çünkü o vardır. Maddesiz ve maddî suretler ile bu maddî sûretlerin içkin olacağı maddeden bileşik olan âlem, kendinde mümkün olduğu için imkân, alemin meydana gelmesini önceler. Hadis varlıkların imkânı kendi başına bir cevher olmayıp bir mahalle, yani maddeye ihtiyaç duyar. O halde madde ve sûretlerin bileşiminden olan alem eğer zamansal olarak yaratılmış olsaydı, maddenin yaratılmadan önce var olması gerekirdi ki bu saçmadır.[570]

Âlemi yaratma imkânı ancak madde var olduğu sürece vardır. Madde ise bilfiil varlığa gelmek için surete muhtaçtır. İbn Sînâ alemin varlığının imkânının ezelden beri var olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan İbn Sînâ, âlemin kendisi olan madde suret bileşimini, nihai metafizik fail nedeni olan Zorunlu Varlık'a dayanmaktadır. Aristo ise bu delilinde âlemi oluşturan madde ve sûreti sürekli kılmıştır ve dolayısıyla âlem her zaman vardır. İbn Sînâ ise alemin sûret ve maddesini ezeli olarak Zorunlu Varlık'a bağlı kılmıştır.[571]

İkinci olarak zamanın doğası açısından âlemin kadim olmasını savunmaktadır. Öncelikle İbn Sînâ'nın tahlilinde zaman, düzgün hareket eden cisimlerin daha uzun mesafeyi katetme imkânıdır. Âlem de uzun değişim ve hareketlere tabidir. Bu değişimlerin mümkün uzunlukları belirsiz bir şekilde geniş olabilir. Tüm bunlar göz önüne alındığında zaman, sonsuz geçmişe uzanacak şekilde var olmalıdır. Ayrıca

[570] McGinnis, *İbn Sînâ*, ss. 220-221.

[571] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 221.

zaman, bu belirsiz uzun hareketler imkânına karşılık geldiği hatta onlarla özdeş olduğu için sonsuz geleceğe uzanacak biçimde var olacaktır.[572] Bunun sonrasında Aristo'nun âlemin kıdemine dair ispatı yer alır. Sonlu geçmişte âlemin harekete geçtiği veya yaratıldığı bir an var ise, var olduğu varsayılan bu anda önce bir zaman olmalıdır. Aristo'nun bu delilini İbn Sînâ daha ileriye taşıyarak buna kendi modal tahlilinden bağımsız bir ispat sunmaktadır. Aristo'nun söylediği zamana ek olarak bir de hareket olmalıdır. Çünkü hareket, zamanın içkin olduğu ve varlığını kendisinden aldığı taşıyıcıdır. Eğer hareket varsa bu harekete tabiî olan madde ve sûret de olmalıdır. Çünkü âlem madde ve suret bileşiminden oluşmaktadır. Bütün bunların yanında âlemin belli bir anda yaratıldığı varsayıldığında, sûret ve maddenin var olmadığında, suret ve maddenin var olduğu kabul edilmiş olur. O halde âlemin sonlu bir geçmişte yaratıldığını savunmak saçma bir sonuca götürmektedir.[573]

Son olarak İbn Sînâ nedenli ve Zorunlu Varlık'ın doğasına dayanan ispatı kullanmaktadır. Bu delil Proklos'un kullanmış olduğu delilin bir çeşididir. Yaratma, İlahî varlığın ezelî iyiliğindendir. Bu iyilik hiç değişmediği için O'nun, ezelden beri yaratıyor olması gerekir.[574] İbn Sînâ'nın nedensellik anlayışında etki, etkinin tam nedeninin varlığı ile eş zamanlı olmalıdır. Mâhiyet itibariyle, düzenlenmiş veya metafizik nedenler biraraya geldiğinde bunlar ile onun etkisi arasında zamansal bir boşluğun olmaması gerekir. Bunun gereği olarak Zorunlu Varlık varsa, O'ndan etki olarak çıkan her şey de var olmalıdır. Eğer Zorunlu Varlık olup da âlem olmasaydı bu nedensellik anlayışı gereği Zorunlu varlık âlemin tam etkin nedeni olamazdı.[575]

[572] McGinnis, *İbn Sînâ*, ss. 222-223.

[573] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 223.

[574] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 223.

[575] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 223.

Zorunlu Varlık açısından bakıldığında bir şey, Zorunlu Varlık'tan oluşa gelir veya gelmez. Eğer bu şey oluşa gelmezse, onun oluşa gelmesinin nedenine ilişkin soru cevapsız kalır. Çünkü Zorunlu Varlık her şeyin tam nedenidir. Söz konusu şey ise yok iken sonradan varlığa gelmiştir. Dolayısıyla bu şey varlığa geldiğinde, Zorunlu Varlık değişmiş olur ve öncesinde sahip olmadığı bir varlığa sahip olmuş olur. Halbuki İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık her açıdan zorunludur dolayısıyla hiç bir açıdan değişmez. O halde Zorunlu Varlık, alemin kendi zorunlu varlığının ezelî olarak değişmeyen tam nedenidir. Ve etkiler tam nedenleri ile eşzamanlı ve birlikte var olmak zorundadır. Sonuç olarak alemin Zorunlu Varlık'tan zorunlu bir şey olarak kadim olarak var olması gereklidir.[576]

Basitlik ilkesi açısından bu delillere bakıldığında Tanrı ile âlem ilşkisinde âlem mümkün Tanrı ise Zorunlu Varlık'tır. Kendisinde imkân barındıran âlemin varlığı ve devamı nihai metafizik fail neden olan Tanrı'ya dayanmaktadır. Tanrı basit iken O'ndan sudur eden âlem bileşiklik ve çokluk içermektedir. Madde ve sûretin bileşiminden oluşan alem aynı zamanda hareket ve zamana tabidir. Tanrı ise hareket ve zamanın dışındadır. Dolayısıyla ontolojik açıdan yalnızca Tanrı vardır ve zaman ve hareket âlem iledir. Eğer zamanın olup yaratmanın olmadığı bir duum olsaydı bu filozoflar açısından Tanrı'nın önce yaratmayıp sonradan yaratması anlamına gelecektir. Bu ise Tanrı'da bir halden başka bir hale geçişi yani bir değişimi ve bu değişimi gerektirecek bir gaye ya da sebebin olmasını zorunlu kılacaktır. Tüm bunlar basit kabul edilen Tanrı'nın sahip olduğu niteliklere ters düşeceği için filozoflar âlemin zamansal ezeliliğini savunarak bu çerçevede yaratmayı, sudur teorisi ile açıklamayı tercih etmişlerdir.

[576] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 224.

3.3.2. Sudur Teorisi

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Zorunlu Varlık'tan alemin nasıl meydana geldiğini kaynağını Yeni Eflatunculuktan alan sudur teorisi ile açıklamaktadır. Burada gökler ve yerden ya da ayaltı ve ayüstü alemden oluşan iki alemin izah edilerek hareket ve değişme olgusu açıklanmaktadır. Bu teoride esas mesele bir ve çokluk meselesini çözme ve değişenle değişmeyeni karşılaştırmaktır. Bu mutlak anlamda bir olan Tanrı ile çokluk arasındaki ilişkinin nasıllığını açıklamak için bir yoldur. Tanrı'dan ilk aklın suduru çokluğa giden ilk adımdır. Bilme, yaratmaya eşittir. Çünkü bir şeyin varlığa gelmesi için o şeyin akledilmesi/düşünülmesi yeterlidir. İlk akıl kendisi itibariyle mümkün, başkasına nispetle zorunlu bir varlıktır. Dolayısıyla çokluk, İlk akıl ile başlamaktadır. O, hem kendisini hem de bir'i düşünür. O kendi zatında bir iken bu düşünceleri yönünden çoktur. İbn Sînâ'dan farklı olarak Fârâbî'de ilk akıldan iki şey sudur eder. Kendisine nispetle mümkün olduğunu düşünmesinden madde ve ilk feleğin formu, Bir'i düşünmesinden bir diğer akıl sudur eder.[577]

Sudur teorisinde yer alan on akıl ile bir yandan birlik ve çokluk poblemi çözülmeye çalışılırken diğer taraftan Aristoteles'in geleneksel madde anlayışı ile İslam'ın yaratılış doktrini uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Tanrı'nın birliğinin korunması için on akıl Tanrı ile ayaltı alem arasında vasıta olarak kulanılmaktadır.[578]

Sudûru anlatmak için her ne kadar güneş ve ateşten ışık ve ısının sadır olması ancak bunların güneş ve ateşin kendisi olmaması üzerinden anlatılsa da bu örnekler doğal bir zorunlulukla gerçekleşen doğal süreçlerdir. Halbuki filozoflara göre sudûr, iradî olarak ilerlemektedir. İbn Sînâ için Zorunlu Varlık sadece yetkin değil yetkinliğin

[577] Mian M. Şerif, "Fârâbî", *İslam Düşüncesi Tarihi* içerisinde, haz. Mian Muhammed Şerif, çev. Ahmet Ünal ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 580-581.

[578] M. Şerif, "Fârâbî", s. 582.

üstünde olduğu için, zorunlu varlığın kendisi ondan iradî olarak çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ı, farklı akılların hepsine ve farklı türden mümkün varlıklara ait zorunlu varlığın doğrudan veya aracısız nedeni olarak değil onların nihaî nedeni olarak görmektedir. Aksi takdirde Zorunlu Varlık'ın kendisinden sâdır olan şeylerin çokluğunu açıklamak için, farklı nedenler yönlerinin bulunması gerekirdi. Bundan dolayı İbn Sînâ, bir şeyden mutlak olarak ancak bir şeyin çıkacağı görüşünü benimsemektedir.[579] Âlemdeki çokluk ve karmaşıklık Zorunlu Varlık'tan olmasına karşın bunun O'ndan suduru bütünleşik ve bileşik olmayan bir şekildedir. Diğer taraftan âlemin Zorunlu Varlık'tan feyezânının sudûr ile açıklanmış olmasına karşın, O'nun bu çokluğun nihaî nedeni olmasının nasıl olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık'tan ilk olarak bir akıl çıkmaktadır ve İbn Sînâ'nın takip ettiği ilke gereği ondan da bir şey çıkmalıdır. Ancak İlk Akıl'dan nasıl üç şeyin sâdır olduğu sudur teorisinde açıklanmış değildir. Bu durum ayaltı âlemin varlığa gelişinin açıklanmasında da devam etmektedir. İbn Sînâ bu soruna kendi modal ontolojisi ile bir çözüm üretmektedir. Zorunlu Varlık'tan sadır olan İlk Aklın bileşik olması gereklidir. Çünkü bu akıl, kendinde mümkün, başkası ile zorunlu bir varlıktır. Bu aklın zorunlu Varlık'ı temaşasından başka bir akıl sadır olur. İlk akıl kendisini yalnızca kendinde mümkün bir şey olarak temaşa ettiğinde göksel bir cisim sadır olur. İlk akıl kendisini başkasıyla zorunlu olarak temaşa ettiğinde o göksel cismin nefsi sâdır olur. İkinci Akıl da, İlk Akıl ve Zorunlu Varlık ile kendi ilişkisini temaşa eder. Bu sudur yeni akılların, nefisler ve göksel cisimlerin meydana gelmesiyle Faal Aklın sudûruna kadar devam eder.[580]

---

[579] Yeni Eflatunculuğun "Bir'den ancak bir çıkar" şeklinde ifade edilen bu ilkesi, Şehristanî tarafından Tanrı'dan alemin varlığa gelişini yeterince açıklamaması ve zorlama bir yorum olması dolayısıyla eleştirmektedir. Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, ss. 78-79.

[580] McGinnis, *İbn Sînâ,* ss. 229-230.

Faal Akıl mümkün varlığın kendisiyle olan ilişkisi ve bundan dolayı olan yoksunluk derecesi yüzünden bileşik tek bir varlığın kendisinden sâdır olması için yeterli değildir. Bunun yerine Faal Akıl'dan kendi başlarına kaim olamayan ve maddeyi gerektiren sûretler taşmaktadır. John McGinnis, böyle bir çokluğun ortaya çıkışını, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın yokluğu üzerine yaptığı imkan tahlilinin ve Yeni Eflatuncu-Aristocu geleneğin varlık ve birlik arasında kurduğu yakın ilişkinin bir sonucu olarak yorumlamaktadır.[581]

İbn Sînâ âlemin Zorunlu Varlık'tan sudûrunda herhangi bir nedenin olmamasına özellikle işaret etmektedir. Âlem, bizatihi Zorunlu Varlık dışında bir nedenden dolayı yaratılmış değildir. Bütün mevcudatın varlığının kendisinden olduğu zorunlu Varlık'ın bir ilkesinin veya nedeninin olması mümkün değildir. O'nun kendisinden, kendisinde, kendisiyle veya kendisi için meydana geldiği bir sebepten ve O'nun bir şey için olmasından söz etmek imkânsızdır. Bu sebeple Âlemin varlığa gelmesinde bizlerde olana benzer şekilde O'nun bir amacının/*kasd* olduğu düşünülemez. Böyle bir durumda Zorunlu Varlık kendisinden başka bir şey için kasteden olurdu. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın zâtında bir çoğalmaya sebep olacağı için âlemin varlığa gelişinde bir amacın bulunmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Aksi halde Zorunlu Varlık'ın kendisi sebebi ile kastedeceği, amaçlayacağı bir şey bulunurdu. Ki bu şey de O'nun, kastın zorunlu olduğuna, onun arzu edilir ya da kendisinde bir iyiliğin bulunduğuna dair bilgisidir. Sonrasında bu kastın, amacın vermiş olduğu bir fayda söz konusu olurdu ki bu imkânsızdır.[582] Ayrıca Zorunlu Varlık'tan bu amacın elde edilmesine vesile olan bir fiil çıkacaktır. Son olarak söz konusu kasıt ya da amaç için, fiili yapmakla elde edilen bir

[581] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 230.

[582] İbn Sînâ, *Metafizik II*, IX/4, s. 146; McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 231.

şey ortaya çıkacaktır. Ancak Tanrı'nın mutlak basitliği açısından bakıldığında bunların tümü imkânsızdır.[583]

Âlemin/küll O'ndan varlığa gelişi tabii, doğal yolla değildir çünkü bu varlığa geliş, O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın gerçekleşmez. Zaten O'nun kendi zâtını akleden sırf akıl olmasından dolayı bu mümkün değildir. O halde O, zâtını sırf akıl ve ilk ilke olarak aklettiği için, âlemin kendisinden meydana gelmesi gereğini de zorunlu olarak akletmektedir. Âlemin kendisinden meydana gelmesini, kendisinin onu ilkesi olması bakımından akleder. O'nun kendi zâtında, âlemin O'ndan meydana gelmesine bir engel veya bir isteksizliğin olması mümkün değildir. O'nun zâtı, yetkinlik ve yüceliği, O'ndan iyiliğin taşacağı bir şekildedir. O, bütün varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur.[584] İbn Sînâ burada Zorunlu Varlık'ın âlemin varlığını amaçladığını söyler ancak sonrasında O'ndan çıkan şeyin doğası gereği, yani zorunlulukla çıkmadığını da ekler. Buna delil olarak, herhangi bir fiili doğa gereği olmadığını gösteren iki koşulun bulunduğunu ifade eder. Fiili yapan fâilin tarafında bir bilmenin/*marifet* olması ve fiilin fâilin rızasını içermesidir.[585]

İbn Sînâ bu varlığa gelme fiilini bir akletme, bilme eylemi olarak görmektedir. Buna göre, İlk Gerçek'in/*Hak* kendi zâtına ait ilk fiili, kendi zâtını akletmesidir ve O'nun zâtı, varlıktaki iyilik düzeninin ilkesidir. Bundan dolayı O, hem varlıktaki iyilik düzenini hem de bu düzenin nasıl olması gerektiğini akledendir. Bu, tek bir akletme olup; hiçbir şekilde kuvveden fiile çıkan ya da bir akledilirden diğer akledilire intikal eden bir akletme değildir. Çünkü O'nun zâtı bilkuvve olan tüm yönlerden uzaktır. O'nun varlıktaki bu düzeni akletmesi, bu düzenin nasıl olması gerektiğini ve bütün

[583] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 231.

[584] İbn Sînâ, *Metafizik II,* IX/4, s. 147.

[585] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 231.

varlığın O'nun akletmesine göre olabileceği en iyi şekilde nasıl varlığa gelmesi gerektiğini akletmesini gerektirir. O'nun katındaki akledilir hakikat; bilgi, irade ve kudrettir.[586] Bu şekilde İbn Sînâ ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarını birbirine indirgemektedir.

Zorunlu Varlık kendisi düşünen saf akıl olarak mevcut olduğundan âlemin varlığının kendisinden sadır olduğunu bilir. Dolayısıyla âlemin varlığı hakkında bilmediği yahut farkında olmadığı bir durum yoktur. Âlem ve âlemdeki bu düzen O'nun rızasıyla O'ndan sâdır olmuştur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre rızada iki durum söz konusudur. İlk olarak kişi kendisinden çıkan şeyi bilmeli ve ikincisi bu çıkışa engel olan bir şey bulunmamalıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık âlemin kendisinden sâdır olduğunu bildiği ve buna engel olacak herhangi bir şey söz konusu olmadığı için sudûr, İbn Sînâ'ya göre, O'nun rızası ile olmalıdır. Buradan İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ta sudûrun doğa gereği değil, ilahî irade ile olduğu sonucuna varmaktadır.[587]

Ancak İbn Sînâ'nın sudûru bir yandan amaçsız kabul ederken diğer taraftan onun iradî olduğunu söylemesi paradoksal bir şey olabilir ancak bu yalnızca semantik bir paradoks olarak görülebilir. İbn Sînâ amaç/*kasd* ile irâde arasında ayrım yapmaktadır. Biz bir şeyi irade ettiğimiz veya amaçladığımız zaman kendimizden başka bir iyiliğe ihtiyaç duymuşuzdur. Ancak Zorunlu Varlık'ın bir şeyi irade etmesinde O'nun bizzât varlığı anlamına gelen iyilikten başka bir şey irade edilmez. Dolayısıyla bizim irademiz ile Zorunlu Varlık'ın irade etmesi birbirine karşıt anlam taşımaktadır. Zorunlu Varlık'ın sâdır edici fiili içerisinde bildiği ve irade ettiği iyilik O'nun zâtından başka bir şey değildir. Yani O, kendi kendisiyle zorunlu olarak bilir,

[586] İbn Sînâ, *Metafizik II*, IX/4, s. 147.

[587] McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 232.

onun iyi olduğunu bilir ve onun iyi olduğunu bilerek irade eder. Dolayısıyla İbn Sînâ için Zorunlu Varlık kendini-açıklayan bir varlıktır.[588]

Zorunlu Varlık'ın kendini bilmesi sonucu varlığa gelen şey, tamamlanan, yetkinleştirilen ve yarar sağlayandır. Yoksa bildiği şeyin varlığı kesinlikle Zorunlu Varlık'ı bütünlemez, tamamlamaz veya O'na bir yarar sağlamaz. İnsan bir şeyi amaçladığında veya irade ettiğinde kendisi için dışsal bir iyilik, iyilik için fiili yapma iradesi ve kişinin kendisine dönecek bir yarar söz konusudur. Zorunlu Varlık için dışsal bir iyilik yoktur, iyilikten ayrı bir iyilik iradesi fiili yoktur. Alemin O'ndan sadır olmasında O'nun kazanacağı hiç bir yarar söz konusu değildir.[589]

Biz tasavvur ettiğimiz şeyi gerçekleştirirken, bir amaca, iradeye ve harekete ihtiyaç duyarız. Ancak Zorunlu Varlık için böyle bir durum söz konusu değildir. O'nun akletmesi, bir taraftan aklettiği tarzda varlığın illetidir. Diğer taraftan varlığının gereği ve ona tabi olarak, kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. O'nun varlığı, kendisi dışındaki diğer şeylerin varlığı için değildir. O, her şeyin fâilidir. Şu anlamda ki, her varlık O'nun zâtndan ayrı bir taşma/*feyezân* ile taştığı varlıktır ve bu şeyin meydana gelmesi gereklilik/*lüzûm* yoluyladır. Çünkü zâtı gereği Zorunlu Varlık her yönden zorunlu bir varlıktır.[590]

Zorunlu Varlık'tan meydana gelen mevcutlar, yok iken var olanlardır ve bu mevcutların ilkinin hem sayı bakımından hem de madde ve sûret bölünmesi bakımından bir çokluğun olması mümkün değildir. Çünkü O'ndan meydana gelen şeyin gerekliliği O'nun zatındandır yoksa dışarıdan başka bir şey sebebiyle değildir. Zorunlu

[588] McGinnis, *İbn Sînâ,* s. 232.

[589]McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 233.

[590] İbn Sînâ, *Metafizik II,* IX/4, ss. 147-148.

Varlık'ın zâtında, söz konusu bu şeyin meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm ile bu varlığın değil de başka bir şeyin meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm aynı değildir. Eğer O'ndan varlık itibariyle iki ayrı şey varlığa gelecek olsa, bunların O'nun zatındaki iki farklı yönden meydana gelmeleri gerekirdi. Dolayısıyla bu durum O'nun zâtında bir bölünmeye sebep olurdu ki bu imkânsızdır. İbn Sînâ buradan bir, bölünmez ve mutlak anlamda basit olan Tanrı'dan çokluk âleminin nasıl meydana geldiğinin ifade edildiği kaynağı Yani Eflatunculuğa dayanan ilkeye gitmektedir. Sonuç olarak, İlk'ten meydana gelen şey sayı bakımından bir olmalıdır.[591]

3.3.3. Varlıkların Mertebeleri

Âlemin Tanrı'dan meydana gelmesini sudûr yoluyla açıklayan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre bu varlığa gelişte varlıklar belli bir mertebeye, düzene göre sıralanmaktadır. Çünkü varlığa gelen çok sayıdaki mevcut, birbirinden farklı üstünlük derecesine sahiptir. İlk'in cevheri, yetkin ya da noksan olsun farketmez bütün varlığın kendisinden taştığı/feyzettiği bir cevherdir. İlk'in cevheri öyle bir cevherdir ki, bütün var olanlar ondan taştığında mertebelerine göre bir sıraya girerler. Her mevcut, varlıktan hak ettiği pay ile İlk'in karşısındaki derecesine göre meydana gelir. Var olanların bu düzeni, varlık bakımından en yetkin olan ile başlar ve varlık bakımından daha eksik olan onu izler. Mevcutların düzeni bu şekilde varlık bakımından noksan olandan daha noksan olana doğru ilerler ve varlık bakımından daha ötesine geçilmek istendiğinde artık var olması mümkün olmayan şeye ulaşıncaya kadar devam eder. Böylece var olanlar, ötesine geçildiğinde artık ötesinde olanın asla var olmadığı, hatta var olmanın imkânsız olduğu varlıkta son bulur.[592]

[591] İbn Sînâ, *Metafizik II,* IX/4, s. 148.

[592] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye,* ss. 74-75; *İdeal Devlet,* s. 42.

Fârâbî var olanların İlk'ten bu varlığa gelişlerini O'nun cömertliği ve adil olması bakımından açıklamaktadır. İlk'in cevheri, O'nun varlığı altında bulunan hiçbir varlığın varlığı ihmal edilmeksizin bütün var olanların kendisinden taştığı bir cevher olması bakımından O, cömerttir ve O'nun cömertliği kendi cevherindendir. Var olanların tertiplenmesinin O'na dayanması ve her varlığın O'nun karşısındaki derecesine göre varlıktan payını almasından dolayı O, âdildir. O'nun âdil olması kendi cevherindendir yoksa cevherinin dışındaki bir şey için değildir.[593] İbn Sînâ da O'nun cömert/cevâd oluşunu benzer şekilde ele almaktadır. O'na cömert denildiğinde bu; karşılık beklemeden, övgü ya da yergiden kaçma amacı taşımadan ve başkasından menfaat beklemeden varlık veren anlamına gelmektedir.[594]

Yine O'nun bu cevherinin gereği, var olanlar O'ndan kendi mertebelerine göre meydana geldiğinde, birbirleriyle tam bir uyum, irtibat ve intizam içinde olmaları zorunludur ki bu sayede çok sayıda şey, tek bir bütün haline gelip tek bir şey gibi meydana gelir. Bu uyum ve irtibatı sağlayan şey, bazen bunların cevherindedir ve bu sayede onların varlığını oluşturan cevherleri, bu uyum ve irtibatı sağlar. Bazılarında ise cevherlerine tabi olan birtakım haller, bu uyum ve irtibatı sağlar. Mesela insanları birbirine bağlayan sevgi gibi. Sevgi, bunların kendilerini var kılan cevherleri değil, onlarda bulunan birtakım hallerdir. Bu haller de yine İlk'ten alınmış olarak onlarda bulunur. Çünkü İlk'in cevherinde, çok sayda var olanın cevherinin yanısıra onları birbirine bağlayıp uyum ve irtibat içinde olmalarını sağlayan halleri O'ndan alması da bulunmaktadır.[595]

---

[593] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 74-77.

[594] İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşiyye*, s. 13; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 318.

[595] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 76-77.

Tüm varlık, belli bir düzende ve aracılar vasıtasıyla Allah'tan sudûr etmiştir. Fiilin O'ndan sudûr ettiği söylendiğinde bununla sebep ve sonucun her ikisinin de O'ndan sudûr ettiği ve bunun O'nun fâilliğine bir eksiklik getirmediği aksine her şeyin O'ndan, O'nun sebebiyle ve O'na yönelmek üzere sudûr ettiği anlamına gelmektedir. Bu sudûr, varlıkların bilinen sıra düzenine göre aracı varlıklarla sudûr etmesi şeklindedir. Öncekinin sona, sonrakinin öne geçmesi söz konusu değildir. Öncelik ve sonralık O'nundur. Bu varlık düzeninde Allah'tan ilk sudûr eden varlık, varlık bakımından en şerefli olandır. Bu varlık düzeni en şerefliden başlayarak en bayağıya varıncaya kadar devam eder. O'ndan ilk sudur eden akıl, sonra ruh/*nefs* sonra göğün maddesi/*cirmu's-semâ* ve son olarak sûretleri ile dört unsurdur. Bunların maddeleri ortaktır, sûretleri farklıdır. Sonra en bayağı olandan en şerefli olana bir yükseliş devam eder ve nihayetinde bu akıl düzeyine denk bir aşamaya ulaşır. İşte bu varlık sürecini bağlatıp sonra da onu geri döndürmesinden dolayı Allah *Mübdi'*/varlık sürecini başlatan ve *Mu'îd*/varlık sürecini geri döndüren'dir.[596]

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın basitlik anlayışlarına uygun olarak Tanrı'nın zatından ayrı sıfatlara sahip olmaması gerektiğini savunurken en çok öne çıkan kaygıları, Tanrı'nın birliğinin korunması ve İlahî Zât'ta bir bölünmenin çoğalmanın olmamasıdır. Bu kaygı her iki filozofun ilahî sıfatlara bakış açısına etkileri sıfatları nasıl ele aldıklarında görülmektedir. Bu bağlamda her iki filozof da sıfatları yalnızca Tanrı'ya ve O'nun kendine has varlığına delalet edecek şekilde tevil yoluna gitmiştir. Çok sayıdaki sıfat yalnızca tek bir zâta işaret edecek şekilde ele alınarak bu sıfatlar zâtın gayrı olarak kabul edilmemiştir. Filozofların sıfatlar konusunda ortaya koydukları bu yaklaşım eleştiriye tabi tutulmuştur. Özellikle ilahi sıfatların Tanrı'nın zâtı ile özdeş

[596] İbn Sînâ, "*er-Risâletu'l-Arşiyye,* ss. 15-16; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", ss. 320-321.

olup olmaması eğer özdeş ise hangi anlamda özdeş oldukları tartışma konusu olmuştur.[597] Diğer taraftan filozoflar sıfatlar meselesinde öne çıkan birlikten çokluğa geçişi yani Tanrı'dan âlemin varlığa gelişini, yine bir çok tartışmaya konu olan sudur teorisi ile açıklamıştır.[598] Bu yolla yaratma yahut varlığın Tanrı'dan taşması, Tanrı'nın en yetkin olan varlığının bir gereği olarak izah bulmuştur. Varlığın Tanrı'dan suduru, iradî bir taşma kabul edilmektedir. Çünkü Tanrı'dan O'nun irade etmediği bir şeyin sadır olması mümkün olmadığı gibi, O'nun razı olduğu şeyin kendisinden suduruna engel olacak herhangi bir şeyin olması da mümkün değildir. Varlığın meydana gelişi, O'nun ilmiyle açıklanmakta ve Tanrı'nın bilmesi aynı zamanda O'nun yaratması, irade etmesi ve kudreti ile özdeş kılınmaktadır. Basitlik teorisi açısından bir diğer konu ise sıfatlar konusundaki bu yaklaşımın, Tanrı'nın bilinmesini nasıl mümkün kılacağıdır. Tanrı'nın sıfatları zâta indirgenirse Tanrı nasıl bilinebilir? Aşağıda bu konu ele alınacaktır.

3.4. Tanrı'nın Bilinmesi

Tanrı'nın bilinmesi hususunda hem Fârâbî hem de İbn Sînâ için temel bakış açısı, insanın Tanrı'nın hakikatini kuşatamaz oluşudur. Bu, Tanrı'nın bilinemez oluşundan kaynaklanan bir durum değil aksine insanın tabiatındaki sınırlılıktan kaynaklanan bir durumdur.

---

[597] Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", ss. 213-227.

[598] Sudûr teorisi hakkındaki eleştiriler için bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr ve terc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 66-78; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 204-225. Gazâlî her ne kadar *Tehafüt* adlı eserinde sudur teorisini eleştirse de *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde sudur teorisine daha yakın duran bir varlık görüşünü savunduğu da ileri sürülmektedir. Bkz. Gazzâli, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr.-trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Fârâbî için zihinlerin İlk'i tam olarak idrak ve tasavvur etmesi söz konusu değildir. Ancak bu durum idrak ve tasavvur ettiğimiz varlıktaki bir eksiklik ya da O'nun idrakinin zorluğundan değil; aksine bu, bizlerin O'nu idrakinde akıl ve tasavvurumuzun yetersiz kalmasından dolayıdır. Ona göre varlığı en tam olan şey, akledildiğinde ve bilindiğinde onunla ilgili akledilen ve bilinen de tam olur. Çünkü hem onun bizdeki/nefsimizdeki makulü, onun varlığı ile mutabık olur hem de söz konusu şeyin nefislemizdeki makulüne uygun varlığı, bu şeyin nefsimiz dışındaki varlığına göre olur. Eğer bu şeyin varlığı noksan olursa, bizim nefislerimizdeki makulü de noksan olur. Bundan dolayı hareket, zaman, sonsuzluk, yokluk ve benzeri şeylerin nefislerimizdeki makulleri, bunların eksik varlığa sahip olmasından dolayı, eksik makullerdir. Buna karşın sayı, üçgen, dörtgen ve benzeri şeyler daha yetkin varlığa sahip olduklarından bunların nefislerimizdeki makulleri daha yetkindir. Fârâbî buna yaklaşıma göre en yüksek varlık yetkinliğine sahip olmasından dolayı İlk'in nefislerimizdeki makulünün en yetkin makul olması gerekirken aslında durumun böyle olmadığına işaret etmektedir.[599]

Varlık bakımından en yüksek yetkinliğe sahip olan İlk, bizzat kendisi açısından idraki zor değildir. Yokluk ve maddenin ilişmiş olmasından dolayı bizlerin akletme gücü zayıf olduğu için O'nu idrak ve tasavvur etmek bizim için zordur. Dolayısıyla O'nu gerçekte olduğu gibi akletmede biz yetersiz kalırız. O'nun sonsuz yetkinliği bizi aciz bıraktığı için O'nu tam olarak tasavvur etme gücüne sahip değiliz. Fârâbî burada bir ışık benzetmesi kullanarak ışığın, görülen şeylerin ilki, en yetkin ve en açığı olduğunu söyler. Diğer şeyler ancak onunla görülür ve renklerin görülür olmasının sebebi de budur. Dolayısıyla görülebilir şeylerle ilgili olarak; en tam ve en büyük olan,

[599] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 60-61.

görme gücü tarafından daha tam şekilde idrak edilmesi gerekendir. Ancak gerçekte durum bunun tam aksinedir. Çünkü görülebilir şey, ne kadar tam ve ne kadar büyük olursa, görme gücümüzün onu idrak etmesi de o kadar zayıf olur. Ancak bu, görülen şeyin gizli ve eksik olmasından dolayı değildir; çünkü onun kendisi, açıklık ve aydınlığın son noktasındadır. Fakat nur olmasından dolayı onun yetkinliği göz kamaştırır ve göz onu görmekte yetersiz kalır. Bizim akıllarımıza kıyasla, İlk'in İlk Sebep, İlk Akıl ve İlk Hay olmasında da durum bu şekildedir. Ne O'nun bizdeki makulünün eksik olması, O'nun kendisindeki bir eksikliğe dayalıdır ne de O'nu idrak etmemizdeki zorluk, O'nun kendi varlığındaki bir zorluğa dayalıdır. Aksine bunların sebebi, bizim akletme gücümüzün O'nu tasavvur etmede yetersiz kalmasındandır.[600] Fârâbî bu noktada zihinlerimizde eksik olarak bulunan ve kendilerine ilişkin tasavvurumuzun zayıf olduğu makulleri iki gruba ayırmaktadır:

> a) Varlığındaki zayıflık, zâtı ve cevherindeki eksiklikten dolayı kendi zâtı bakımından tasavvuru imkânsız olan ve dolayısıyla tam bir tasavvurla akledilemeyenler
>
> b) Zatı bakımından en tam ve en yetkin biçimde tasavvuru mümkün olan ancak söz konusu şeyin cevherinden uzak ve zayıf olması nedeniyle zihnimizin ve akletme gücümüzün en tam ve sahip olduğu varlık yetkinliği üzere kendisini tasavvur etmesinin imkânsız olduğu makul.

Bu iki grubun her birisi diğerine göre varlıkta en uç noktada yer almaktadır. Çünkü bunlardan birisi yetkinliğin diğeri ise eksikliğin nihai noktasında yer alır. Madde ile karışmış olmamızdan ötürü İlk Cevher'den uzak kalan bizlerin cevherleri, O'na ne kadar yaklaşırsa, O'na ilişkin tasavvurumuz da o kadar kesin ve doğru olacaktır. Bizim

[600] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 62-63.

maddeden ne kadar uzaklaşırsak, O'na ilişkin tasavvurumuz da o kadar tam olur. O'na daha yaklaşmamız ancak bizim bilfiil hale gelmemize bağlıdır. Maddeden tam olarak sıyrıldığımızda O'nun zihnimizdeki makulü, olabilecek en yetkin hale gelir yani O'nu kavrayışımız daha tam olur.[601]

İbn Sînâ da Fârâbî gibi Tanrı'nın bilinmesi hususunda bizlerin eksik olan tabiatına işaret etmektedir. Buna göre eşyanın tabiatını kavramada yetersiz olan insanın, özellikle şeylerden basit olanların hakikatini idrak etmesi mümkün değildir. Aksine insan bu şeylerin lazımlarından birini ya da hassalarından bir hassayı idrak edebilir. *El-Evvel*'e gelince O, şeylerin en basit olanıdır. İnsan bu hakikati idraki mümkün olmasa da bu lazımın en özeli olan zorunlu varlık oluşunu idrak edebilir.[602]

İbn Sînâ'ya göre, şeylerin hakikatine vakıf olmak insanın kudretinde olmadığı için insan ancak eşyanın kendine özgü özelliklerini, lazımlarını ve arazlarını bilmektedir. Ancak insan bunları oluşturan ve hakikatine delalet eden ayrımları bilmemektedir. Mesela bizler *el-Evvel*'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun, toprağın hakikatini bilemeyiz. Bizler arazların kendilerine ait hakikatlerini de bilemeyiz. Mesela cevherin hakikatini bilmememiz gibi. Bizim cevherin, bir konuda olmayan mevcut şeklinde tanımlandığını bilmemize karşın bu tanım, cevherin hakikati değildir. İbn Sînâ'ya göre bizim cisim ya da canlının hakikatini de bilmeyişimiz aynı şekildedir.[603]

İbn Sînâ bizlerin özel bir şeyi tespit edip, ona ait olan özellik ya da özellikleri bildiğimizi söylemektedir. Sonrasında biz bu özelliklerden daha önce bildiklerimiz

---

[601] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* ss. 62-65; *İdeal Devlet*, s. 38.

[602] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât,* thk. Abdurrahman Bedevî, s. 34.

[603] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât,* s. 63.

aracılığıyla bu şeye ait yeni özellikler öğrenmekteyiz. Daha sonrasında kendilerine ait özelliklerini öğrendiğimiz şeylerin varlığına dair bilgiye ulaşıyoruz. Bu aynı zâtları bakımından değil de kendilerine ait varlıklarını tespit ettiğimiz nefis, mekan ve bu ikisi arasındaki şeyler gibidir. Bizim bunları bilmemiz, bildiğimiz şeylere yaptığımız nispetleri bakımından veya bunların arazları ve lazımları bakımındandır. *El-Evvel*'e geldiğimizde, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, biz O'nun hakikatini değil, O'na ait varlığın zorunlu olduğunu biliriz. Bu zorunlu olma, O'nun lazımlarından bir lazımdır ve O'nun hakikati değildir. Bu lazım aracılığı ile O'nun hakkında birlik ve diğer sıfatların durumunda olduğu gibi, başka lazımların bilgisine ulaşırız. İbn Sînâ'ya göre *el-Evvel*'in hakikati, kendi zâtıyla var olan varlığıdır. Bu kendi zâtıyla var olan varlığı, bizim hakikatini bilmeden bir şeye işaretimiz gibidir. Bu hakikat, O'nun varlığını, diğerlerinin hakikatinden ayrılmasını sağlayan mâhiyetlerden bir mâhiyet değildir. O, kendi zâtında varlığın illetidir. Bu durumda varlık, O'nun tanımına girmektedir ancak O'nun hakikatinden bir cüz değildir. *El-Evvel* için varlığın üzerinde bir hakikat vardır ve böylelikle varlık, hakikatin lazımlarından olmaktadır. Basit olan Tanrı'nın tanımına ait olan cüzler, O'nun varlığı için değil tanımı için olan cüzlerdir. El-Evvel'in zâtına gelince, O'nun zâtı için herhangi bir cüz söz konusu değildir. Tanrı hakkında öncelikle O'nun zâtıyla Zorunlu Varlık olduğunu biliriz ki bu, kazanımsal olmayan bir bilgidir. Çünkü varlık zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmaktadır. Sonrasında O'nun tek olması gerektiğini biliriz ki böylece O'nun kendi varlığına ait tür, başka bir varlığın türüne muhalif olur. Daha sonra O'nun birliğini biliriz ki bu da O'nun Zorunlu Varlık olmasıdır.[604]

[604] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât,* s. 64-65.

İbn Sînâ *İşârât*'ta ise *el-Evvel*'in bilinmesine yönelik "*el-Evvel*'in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne de faslı vardır. Dolayısıyla O'nun tanımı da yoktur. O'na yalnızca apaçık aklî bir irfan ile işaret edilebilir" demektedir.[605]

Sonuç olarak ilahî sıfatlar açısından Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'yı basit kabul etmelerinden dolayı sıfatların O'nun zâtının gayrı olmasını kabul etmemektedir. Sıfatların çokluğu Tanrı'da bir bölünme ve çokluğa ve bölünmeye yol açmaması için sıfatlar Tanrı'nın zâtına indirgenmiş ve ilim, irade, yaratma ve kudret sıfatları aynı kabul edilmiştir. Tanrı ile âlem ya da birlik ile çokluğun ilişkisinde, Tanrı'nın birliği ve bölünmezliğini korumak için yaratılış, yoktan yaratma teorisinin sorunları da göz önünde tutularak, sudur teorisi ile açıklanmıştır. Filozoflar tarafından ortaya konulan sıfatlar anlayışı ve alemin yaratılışı İslam düşünce geleneğinde halen devam eden tartışmaları beraberinde getirmiştir.

[605] İbn Sînâ, *İşârât,* s. 133.

SONUÇ

Tanrı, genel olarak felsefenin olduğu gibi İslam felsefesinin de en temel konusudur. Çünkü sahip olunan Tanrı tasavvuru, insan için, fizik ve metafizik âlemi birleştirerek bütüncül bir dünya görüşü oluşturmasını sağlamaktadır. Bundan dolayı Tanrı'ya yönelik sorular ve sorgulamalar felsefenin de en temel tartışma alanını oluşturmaktadır. Felsefenin başlangıcından itibaren Tanrı'nn varlığına, varlığının delillerine, Tanrı'nın nasıllığına/mâhiyetine ve Tanrı'nın nasıl bilinebilir olduğuna dair sorgulamalar devam etmektedir.

Tanrı'nın mâhiyeti/nasıllığı hakkındaki yaklaşımlardan birisi olan İlahî basitlik, bir bakıma Tanrı'nın mükemmel varlık olmasını temellendirme çabasıdır. Mükemmel olan Tanrı, diğer varlıklarla paylaşmadığı, yalnızca kendine özgü bir varlığa sahiptir. Bu noktada ilahî basitlik teorisi Tanrı'nın varlığı ve mâhiyeti ile ilgili üç temel iddiaya sahiptir. İlk olarak; Tanrı'da mantıksal, fiziksel ve metafizik anlamda herhangi bir şekilde bir bileşiklik yoktur. İkinci olarak; Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı yoktur. O'nun varlığndan ayrı bir mâhiyeti bulunmamaktadır. Son olarak da Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatları yoktur. Bu sıfatlar O'nun zâtı ile özdeştir.

İlahî basitlik, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından Tanrı anlayışlarını temellendiren bir teori olmuştur. Müslüman filozofların Tanrı'yı basit olarak kabul etmelerinde temel etken, varlığı kendinden ve zorunlu olan Tanrı ile varlığını başkasından alan ve mümkün olan varlığın sınırlarını çizmeyi amaçlamalarıdır. Tanrı'yı O'nun dışındaki varlıklardan ayıran filozoflar Tanrı'nın kendi zâtında da O'nun bir ve bölünmez olmasına özellikle vurgu yapmışlardır. Tanrı'ya yönelik olan her şey tek ve bir zâta delalet ettiğinden İlahî basitlik bir anlamda filozofların Allah'ın birliği/*tevhid* ilkesini ifade biçimleri olmuştur.

Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'da herhangi bir şekilde bölünme ve bileşiklik kabul etmezler. Çünkü parçalardan oluşan bir şeyin, varlığı ve varlığını devam ettirmesi bu parçalara bağlıdır. Parçalardan oluşan bir şeyin ontolojik olarak parçaları, o şeyin kendisinden öncedir. Parçalardan oluşan şey, varlığa gelmek için bu parçaları biraraya getirecek kendisi dışında dışarıdan başka bir şeye muhtaçtır. Halbuki zorunlu olan Tanrı'nın varlığı zâtındandır; dolayısıyla O'nun var olması, varlığını devam ettirmesi için kendisi dışında bir şeye muhtaç olması mümkün değildir. Bir şeye ihtiyaç duyma ve bir illete sahip olma, ontolojik anlamda eksik olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bunlara sahip olduğunu söylemek, O'nun varlığındaki bir eksikliğe delalet edecek ve bu da Tanrı'nın mükemmel, tam ve yetkin varlık olması ile çelişecektir.

Tanrı'da madde ve sûret ayrımı yoktur. Çünkü O, madde ve maddede değildir; varlığı için sûrete muhtaç olan madde gibi bir şeye muhtaçlık içinde değildir. Madde ve sûretten oluşan bir şey, bu ikisini biraraya getirecek bir illete muhtaçtır. Tanrı'nın ise bir illeti yoktur. Varlığı için bir illetin olması, tüm mümkün varlıklar içindir. Tanrı ise her şeyin ilkesi ve İlk Sebebi'dir. Tanrı'nın cinsi ve faslı yoktur. Cinsi ve faslı olmadığı için tanımı da yoktur. Filozofların Tanrı'nın mantıksal bir zeminde tanımının olmadığını kabul etmeleri, O'nun zâtını inkar ettikleri anlamına gelmemektedir. Tanrı'da bir tanımı kabul etmemeleri Tanrı'nın zâtında tanımının yapılacağı şekilde bir bölünmenin olmamasından dolayıdır. Çünkü O, herhangi bir varlık sınıfının altında yer alacak ve kendisini bir diğerinden ayıracak tarzda bir varlığa sahip değildir. O, kendisi dışında hiç bir varlığın paylaşmadığı bir varlık derecesine sahiptir. Bilkuvve ve bilfiil olma anlamında da Tanrı'da bir bölünme bulunmaz. Bilkuvve olan şeyin bilfiilliğe geçişi, bir değişimi beraberinde getirmektedir. Bilkuvve olan şey, bilfiil hale gelerek varlığı bakımından daha yetkin bir noktaya ulaşır. Aynı zamanda kendisini kuvveden fiile çıkaracak olan bir şeye ihtiyaç duyar. Tanrı herhangi bir değişimden uzak olduğu

gibi, varlığının yetkinliği bakımından da kendisini daha yetkin hale getirmesi söz konusu değildir. Çünkü O, varlık bakımından en yetkin Olan'dır. İbn Sînâ'nın kuvve ve fiil konusunda imkân kavramını merkeze alması önem teşkil etmektedir. Hem var olma ve hem de var olmama imkânı taşıyan mümkün varlığın, varlık sahasına geçebilmesi kendisine varlık verecek bir illete bağlıdır.

Tanrı'nın basit olması gereği olarak hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin olmasını kabul etmezler. Varlık ve mâhiyetin ayrı olması yalnızca mümkün varlıklar içindir. Zorunlu olan Tanrı'da böyle bir ayrım söz konusu değildir. Bu noktada filozofların varlık konusunda yaptığı bir diğer ayrım olan, zorunlu mümkün ayrımı önem kazanmaktadır. Buna göre mâhiyetin valıktan ayrı olması yalnızca mümkün varlıklar içindir. Zorunlu olan varlıkta böyle bir ayrım yoktur. Çünkü mâhiyetin varlığa ilişmesi, mümkün varlığın kendisi dışında bir şeye ihtiyaç duymasını gerektirmektedir. Böyle bir ihtiyacın Zorunlu Varlık için düşünülmesi mümkün değildir.

Tanrı'da varlıktan ayrı bir mâhiyeti kabul etmeyen filozoflar, Tanrı'nın varlığını ifade için inniyyet kavramını kullanmışlardır. Bir şeyin varlığına yapılan tekid ve vurguyu gösteren inniyyet, Tanrı'nın varlığını ifade için kullanılmaktadır. Filozofların Tanrı'nın varlığı için yaptıkları bu vurgu, kelamcılardan farklı olarak varlığı dereceli/teşkikî kabul etmelerinde de kendisini göstermektedir. Buna göre varlık kelimesi, hem zorunlu hem de mümkün için kullanılan bir kavramdır. Kelamcılar için varlık, hem zorunlu hem de mümkün olması fark etmeksizin eşit dereceli bir anlam ifade etmektedir. Filozoflar ise bu kavramın eşit dereceli olmayıp zorunlu ve mümkün varlıklar için dereceli bir anlam ifade ettiğini kabul etmektedir. Buna göre en yetkin, en tam ve mükemmel bir varlığa sahip olan Tanrı'dır. O'nun dışındaki hiç bir varlık O'nun sahip olduğu varlık derecesine sahip olamaz. Filozofların Tanrı'nın mâhiyetini kabul

etmeyip varlığını ön plana çıkarmaları beraberinde bu yaklaşımın Tanrı'nın nasıllığının/neliğinin açıklanması için yeterli olmadığı tartışmalarını getirmektedir.

Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkide başlangıç noktası her zaman Tanrı'dır. Varlık düzeninde merkezde Tanrı yer almakta ve öncelikle Zorunlu Varlık olan Tanrı açıklanmaktadır. Bundan dolayı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefelerini âlemden Tanrı'ya değil Tanrı'dan âleme doğru okumak gerekmektedir. Tanrı'ya isim ve sıfatlar isnad edilirken, bunların O'nun Tanrı olmasının, zâtının gereği olan nitelikler olduğu kabul edilmiştir. Tanrı'nın bilen olması O'nun Tanrı olmasının bir gereğidir yoksa yarattıklarından dolayı bilen değildir. Ancak bu Tanrı'nın yarattıklarını bilmediği anlamına gelmez tam aksine O'nun ilmi var olan her şeyi kuşatmaktadır. Varlıklar, O'nun ilminin bir gereği olarak ve O'nun bilmesinin sonucu olarak varlığa gelmektedir. Tanrı'nın sahip olduğu diğer sıfatlar da geleneksel anlamları dışında tevil yoluyla açıklanmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamalarında ön plana çıkan birlik-çokluk ilişkisidir. Çünkü filozoflar; bir olan, değişmeyen, zaman ve mekandan münezzeh olan bir Tanrı ile değişen, zaman ve mekanın içinde olan ve çokluk barındıran bir âlem arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini Tanrı'nın basitliğine halel getirmeyecek şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Mutlak anlamda bir olan Tanrı'dan âlemin meydana gelişini açıklamaları, Tanrı'yı bu değişim, çokluk ve bölünmeden uzak tutmak amacını gütmektedir. Bunun için filozoflar âlemin varlığa gelişini yoktan yaratma değil, sudur yoluyla açıklamaktadır. Buna göre âlem Tanrı'dan tek bir yaratma ile sudur etmiştir. Bir'den ancak bir çıkar ilkesi gereği de Tanrı'dan ilk İlk Akıl sudur etmiştir. İlk sudur edenin akıl olması, onun madde olmamasından dolayıdır. Bu varlığa geliş açıklamasında Tanrı'nın herhangi bir vakitte âlemi yaratması söz konusu değildir. Çünkü Tanrı her daim bilfiil bir varlık olduğu için O'nun

sıfatlarında da bir bilkuvvelik yoktur. Bundan dolayı Tanrı'nın alemi yoktan yaratması durumunda bu, yaratma sıfatının âlemin yaratıldığı zamana kadar bilfiil halde bulunmamasını gerektirmektedir. Diğer taraftan illiyet prensibi gereği illetin malulü ile birlikte olması gerekmektedir. Bundan dolayı filozoflar, kadîmi, zat ve zaman bakımından iki kısma ayırarak, âlemin varlığa gelişini ontolojik bakımdan değil zaman bakımından ezeli olarak kabul ederler. İrade sıfatı açısından Tanrı'nın irade etmesini, var olan iki seçenek arasında bir seçim yapmak olarak açıklamazlar. Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşattığı için O'nun iki şey arasında seçim yapmasını gerektirecek bir durumu yoktur. Bu noktada Tanrı'nın ilim, irade ve yaratma sıfatları özdeş kabul edilerek tüm sıfatlar O'nun zâtına indigenir.

Filozoflar tarafında ortaya konulan bu Tanrı âlem ilişkisi nokasında, Tanrı ile onun dışındaki varlıklar arasındaki bağlantı ayaltı alemden ayüstü âleme doğru kurulmaktadır. Her anlamda yetkin, mükemmel, sırf iyi olan Tanrı bütün mevcudatın kendisine ulaşmayı arzuladığı bir varlıktır. Mükemmele ulaşma çabası içinde tüm varlıklar fiillerinde O'na benzeme arzusu taşımaktadır.

İslam düşünce geleneğinde Tanrı'nın bölünmez olması, Tanrı'nın çokluk barındırmaması, O'nun 'bir' olması filozoflar kadar kelamcılar için de kabul görmektedir. Ancak kelamcıların çoğunluğu, Tanrı'nın kendine özgü bir mâhiyeti olmasını ve sıfatların Tanrı'nın zâtının gayrı olmasının O'nda bir bölünme ve çokluğa sebep olacağını düşünmezler. Filozoflar ise Tanrı'nın mutlak birlik ve bölünmezliğinin ifadesi için O'nun basit bir varlık olmasını şart görmektedir. Onlar Tanrı'da bir bölünmeyi kabul etmek bir yana bunun imasının bile O'nun mükemmel varlığı ve birliği ile çelişeceğini düşünmektedir. Varlık-mâhiyet meselesi, sıfatlar ve âlemin yaratılışı gibi konularda filozoflar ve kelamcılar arasındaki tartışmalar geçmişte olduğu gibi günümüzde de süregelmektedir. Bu konular hakkında gelenekte var olan

tartışmaların ortaya konulması, sonrasında bu tartışmaların günümüze taşınması ve günümüz dünyasının sorunlarına ışık tutacak şekilde yeniden ele alınması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abū Naṣr al-Fārābī, *al-Farabi On The Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*, çev. Richard Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Acar, Rahim, "Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 20:1, (2006), ss. 99-118.

Adamson, Peter, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, Duckworth, Londra, 2002.

"The Theology of Aristotle", https://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/, 07.12.2022.

Akyol, Aygün, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası,* Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

Aristoteles, *Organon III: Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1966 (2. Baskı).

Organon IV: İkinci Analitikler, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1951.

Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996 (2. Baskı).

[Aristoteles], *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel, Tüba Yayınları, Ankara, 2017.

Armstrong, A. H., *Plotinus*, Collier Books, New York, 1962.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, I-V, İstanbul, 2010.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Averroes, *Tahafut Al-Tahafut*, çev. Simon Van Den Bergh, Gibb Memorial Trust, 2012.

Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2005.

Avicenna's Deliverance: Logic, çev., Asad Q. Ahmed, Oxford University Press, Karachi, 2011.

Az, Mehmet Ata, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Otto Yayınları, Ankara, 2017

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Copleston, Frederick, *History of Philosophy: Greece and Rome*, Image Books Doubleday, New York, 1993.

Çağrıcı, Mustafa, "Hakikat", *DİA*, c. 15, İstanbul, 1997, ss. 177-8.

D'Ancona, Cristina, "The Greek Sage, The Pseudo-Theology of Aristotle and The Arabic Plotinus", *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea* içerisinde, ed. R. Anzen, J. Thielmann, Peeters, Leuven, 2004, ss. 159-176.

"The Origins of Islamic Philosophy", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* içerisinde, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, c. II, ss. 869-893.

Deniz, Gürbüz, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", *Felsefe Dünyası*, 1:47, (2008), ss. 93-105.

Derin, Necmi, "Hikmetü'l-'Ayn Geleneğine Göre Varlık: İbn Mübârekşah Yorumu", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, (2012), ss. 69-86.

Kemal Paşazade ve Taşköprizade Risaleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi, İlâhiyât, Ankara, 2016.

Dişkaya, Abuzer, "Asâlet-i Vücûd ve Mahiyetin İtibarîliği Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar* içerisinde, haz. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021, c. II, ss. 885-910.

Dolezal, James E., *God Without Parts*, Pickwick Publications, Eugene, 2011.

Durusoy, Ali, "Hüviyyet", *DİA*, c. 19, İstanbul, 1999, ss. 68-9.

Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, thk., çev. ve şrh. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınclık, İstanbul, 2017.

Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Farki'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir ve Enes eş-Şâmî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2014.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.

Endress, Gerhard, "The Circle of Al-Kindi Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences: Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday* içerisinde, ed. Gerhard Endress ve Remke Kruk, Leiden, 1997, ss. 43-76.

Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî: Metafizik*, I-III, yay. haz. Ekrem Demirli, Fikriyat Yayınevi, İstanbul, 2022.

Fârâbî, "Bir ve Birlik", çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2 (2008), ss. 441-466.

İdeal Devlet, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 2004 (İkinci Baskı).

Kitâbu'l-Burhân, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.

Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

"Kitâbu İsâgûcî", *Mantığa Giriş Risaleleri* içerisinde, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Mantıkta Kullanılan Lafızlar, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

el-Medînetü'l-Fâzıla: Tanrı Alem İnsan, çev.- metin: Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Peri Hermenias Muhtasarı, çev. Mübahat Türkel Küyel, AKM Yayınları, Ankara, 1990.

es-Siyâsetü'l-Medeniyye: Mevcutların İlkeleri, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies IV* içerisinde, ed. Richard Hunt ve Raymond Klibansky, The Warburg Institute-University of London, 1958, ss. 1-16.

"İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:2, (Temmuz-Aralık 2010), ss. 193-208.

İslam Felsefesi ve Problemleri, çev. Mehmet Ata Az ve Ömer Ali Yıldırım, Otto Yayınları, Ankara, 2015.

Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr.-trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Tehâfütü'l-Felâsife, nşr. ve terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018.

Gordon, Cyrus H., "His Name is One", *Journal of Near Eastern Studies*, 29:3, (Temmuz, 1970), ss. 198-199.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2018.

Ivry, Alfred L., *Al-Kindi's Metaphysics*, Suny Press, Albany, 1974

Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Ma'ârif, 1965.

Tehâfütü't-Tehâfüt, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.

ez-Zamîme, *Felsefe ve Din İlişkileri* içerisinde, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, ss. 127-138.

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, yay. haz. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

İhlâs Sûresi Tefsiri, çev. Ahmet Hamdi Akseki, DİB Yayınları, İstanbul, 2014.

el-İşârât ve't-Tenbîhât, çev. Tahir Uluç, I-II, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021.

Kategoriler, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, I-II, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

en-Necât, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.

er-Risâletu'l-Arşiyye fî Tevhîdihi Teâlâ ve Sıfâtihi, Dâiretu'l-Maârif-i'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, h. 1353.

et-Ta'lîkât, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire: el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1973.

et-Ta'lîkât, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara, 2021.

Tanımlar Kitabı, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara, 2013.

"Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, der. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 307-324.

Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, thk., çev. ve şrh. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayınclık, İstanbul, 2017.

Kaya, M. Cüneyt, "İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* içerisinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 15-36.

Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînî'ya İmkânın Tarihi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

Kennedy-Day, Kiki, *Books of Definition in Islamic Philosophy: The Limits of Words*, Routledge Curzon, Londra ve New York, 2004.

Kılıç, Cevdet, "Fârâbî'nin Kitabu'l-Vahid vel'l-Vahde İsimli Eserinde "Bir/lik" ve "Çok/luk" Kavramı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:2, (2008), ss. 377-402.

Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

"Tarifler Üzerine", *Felsefî Risâleler* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Yayınları, Bursa, 2000.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşaî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Maraş, İbrahim, "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler I*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 53-62.

McGinnis, Jon, *Avicenna*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

İbn Sînâ, çev. E. Burak Şaman, Klasik Yayınları, İstanbul, 2022.

Moore, Edward, "Middle Platonism", https://iep.utm.edu/midplato/, 07.12.2022.

Morewedge, Parviz, "Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, 92:3, (Jul. – Sep., 1972), ss. 425-435.

Öçal, Şamil, "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları", *Felsefe Dünyası*, 1:57, (2013), ss. 36-58.

Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2018.

Plotinus, *Ennead V*, çev. A. H. Armstrong, Harvard University Press, Londra, 1984.

Dokuzluklar, çev. Zeki Özcan, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 2011.

Reçber, Mehmet Sait, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:1, (2010), ss. 59-78.

"Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler I*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 307-316.

"Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, ss. 213-227.

Rescher, Nicholas, "Al-Farabi on the Question: Is Existence a Precidate?", *Studies in The History of Arabic Logic* içerisinde, University of Pittsburgh Press, 1963, ss. 39-42.

"'Varlık Bir Yüklem midir?'" Sorusu Üzerine Fârâbî", çev. Halil İmamoğlugil, *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar* içerisinde, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019, ss. 35-41.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2015.

Kitâbu't-Ta'rîfât, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2012.

Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2014.

Stump, Eleonore, "Simplicity", *A Companion to Philosophy of Religion* içerisinde, ed. Philip L. Quinn ve Charles Taliaferro, Blackwell Publishing, 2004, ss. 250-256.

Şahin, Hasan, "Ayniyyet", *DİA*, c. 4, İstanbul, 1991, s. 278.

Şerif, Mian Muhammed, *İslam Düşüncesi Tarihi,* I-II, çev. Kolektif, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Taş, Murat, "Zihnî Varlık Teorisi", *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar* içerisinde, haz. Ömer Türker, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2021, c. II, ss. 696-716.

Teftezânî, *el-Makâsıd: Kelam İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.

Terkan, Fehrullah, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler* içerisinde, ed. Mehmet Mazak, İBB Kültür A.Ş., İstanbul, 2008, c. I, ss. 345-356.

Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.

Türker, Ömer, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2019.

Uyanık, Mevlüt, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi 'Varlık' Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* I (2002), ss. 132-159.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

Wisnovsky, Robert, *İbn Sina Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

"Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet: Bir Taslak", çev. Bilal Taşkın, *Kader,* 16:2 (2018), ss. 504-524.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Hamdi Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008 (2. Baskı).

ÖZET

ATAR, Armağan, *Klasik İslam Felsefesinde İlahî Basitlik Kavramı: Fârabî ve İbn Sînâ Örneği*, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. İbrahim MARAŞ), Ankara Üniversitesi, 2022, 266 sayfa

İslâm Felsefesinde Tanrı'nın neliği ve nasıl bir varlık olduğu hakkında genel olarak iki yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi Tanrı'da varlıktan ayrı bir mâhiyetin varlığını ve Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatlarının olduğunu kabul eden yaklaşımdır. Bu, İslâm düşünce geleneğinde kelamcıların çoğunluğu tarafından savunulmaktadır. Bir diğeri ise Tanrı'da varlıktan ayrı bir mâhiyetin varlığını kabul etmeyen ve ilahî sıfatların zâtın aynı olduğu görüşünü savunan yaklaşımdır. Bu, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından savunulmakta ve filozoflar ilahî basitlik teorisi çerçevesinde bir Tanrı anlayışı ortaya koymaktadır. İlahî basitlik hem İslam felsefesinde hem de Batı felsefesinde kendisine geniş bir yer bulan ve Tanrı'da mantıksal, fiziksel veya metafizik herhangi bir bölünmeyi reddetmek suretiyle Tanrı'yı her türlü bileşiklikten uzak basit bir olarak varlık kabul eden teoridir. Fârâbî ve İbn Sînâ da Tanrı anlayışlarını bu teorinin ortaya koyduğu ilkeler üzerine inşa etmiştir. Bu çalışmada Fârâbî ve İbn Sînâ'nın neden basitlik teorisi çerçevesinde bir Tanrı anlayışı ortaya koydukları ve bunu nasıl temellendirdikleri ele alınmıştır. Filozofların ortaya koydukları bu Tanrı anlayışı, kavramsal düzlemde, varlık ve mâhiyet ilişkisi açısından ve zât sıfat ilişkisi açısından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlahî Basitlik, Varlık, Mâhiyet, Zorunlu Varlık, İlahî Sıfatlar.

ABSTRACT

ATAR, Armağan, *The Concept of Divine Simplicity in Al-Farabi and Ibn Sina in Classical Islamic Philosophy*, Ph.D. Thesis (Supervisor: Prof. Dr. İbrahim Maraş), 2022, 266 pages.

In Islamic Philosophy, there are generally two approaches to what God is and what kind of a being he is. The first approach accepts that God has an essence different from his existence and that God's attributes are separate from his essence. This is the approach advocated by the majority of theologians in the tradition of Islamic thought. According to the other approach, God has no essence apart from his existence and divine attributes are not separate from the essence. This approach is advocated by philosophers such as al-Fârâbî and Ibn Sina, and these philosophers have put forward an understanding of God in accordance with the divine simplicity theory. Divine simplicity has found a wide place in both Islamic philosophy and Western philosophy. This theory rejects any logical, physical, or metaphysical division in God and, it accepts God as a simple being, far from all kinds of compounds. Al-Fârâbî and Ibn Sina also formed an understanding of God in accordance with the principles set forth by this theory. In this study, it is discussed why al-Fârâbî and İbn Sina put forward an understanding of God within the framework of the theory of simplicity and how they ground this understanding. This understanding of God put forward by the philosophers has been examined in terms of concepts related to simplicity, in terms of the relationship between existence and essence, and in terms of the essence-attribute relationship.

Key Words: Divine Simplicity, Existence, Essence, Necessary Existence, Divine Attributes.