

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İBN SİNA METAFİZİĞİ

Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

ANKARA

1985

İBN SİNA METAFİZİĞİ

Doç. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

ANKARA

1985

İBN SİNA METAFİZİĞİ

GİRİŞ: İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK	1
I. BÖLÜM: İBN SİNA'NIN HAYATI VE ESERLERİ	7
A- Hayatı	9
B- Eserleri	13
II. BÖLÜM: İBN SİNA'DA METAFİZİK DÜŞÜNCE	21
A- İbn Sina'da Metafizik Düşünce Sistemi	23
B- İbn Sina'da Metafizik İlmi	25
1- Varlık İlmi Olarak Metafizik ve Varlık	29
2- Metafiziğin Bölümleri	37
3- Metafizik Niçin Tabiattan Önce ve Sonradır	39
4- Metafiziğin Konusu Nedir	39
C- İbn Sina'nın Batıya Tesiri	42
D- İbn Sina'ya Yapılan Tenkitler	45
III. BÖLÜM: METAFİZİK KAVRAMLAR	49
A- Vacib ve Mümkün	51
1- Vacibu'l-Vücut	51
2- Mümkün Varlık	58
3- Vacib Varlık'ın Nitelikleri	60
a) Basittir	62
b) Cismi yoktur	64
c) Cinsi ve türü yoktur	64
d) Düşüncen, Düşüne, Düşünüldür (Akıl, Âkil, Ma'kul)	65
e) Bilgisi Tamdır	66
f) Sevgi, Seven ve Sevilendir (Aşk, Âşık, Ma'suk) ..	72
g) Saf İyiliktir	74

h) Zengindir	75
4- Allah'ın Varlığının Delilleri	76
B- DOĞUŞ TEORİSİ (Sudûr)	79
1- İnayet ve Feyz	82
2- Göklerin Hareketi	94
3- Doğuş Terminolojisi	100
C- MADDE ve ŞEKİL	104
D- İLLİYET NAZARİYESİ (NEDENSELLİK)	111
1- Maddî Sebeb (el-İllet el-Unsuriyye)	113
2- Şekli Sebeb (el-İllet el-Suveriyye)	113
3- Fail Sebeb (el-İllet el-Failiyye)	114
4- Gaye Sebebi (el-İllet el-Gâfiyye)	115
E- ALLAH ve ÂLEM	117
F- NEFS TEORİSİ	123
1- Nefs Bir Cevherdir	125
2- Nefs ile Beden Münasebeti	128
a) Nefs Bedenle Birlikte Varolur	128
b) Nefs Bedenin Olgunluğudur	129
3- Nefs Çeşitleri veya Değerleri	130
a) Nebatî Nefs	131
b) Hayvanî Nefs	132
c) İnsanî Nefs	134
d) Ölümden Sonra Nefs (Meâd)	138
SONUÇ	143
KAYNAKLAR	145
İNDEKS	152

Kısaltmalar:

- AHDLMA** : Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age.
- AIEO** : Annales de l'Institut d'Etude Orientales.
- Büyük** : Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina.
- Distinction** : La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina.
- İ.A.** : İslâm Ansiklopedisi.
- IBLA** : Institut des Belles Lettres Arabes.
- İ.F. DER.** : İlâhiyat Fakültesi Dergisi.
- Livre** : Livres des Directives et Remarques
- MIDEO** : Mélange de l'Institut Dominicaine d'Etude Orientale
- Pensée** : La Pensée Religieuse d'Avicenne.
- Philosophie d'Averroes**: Étude sur la Philosophie d'Averroes.

GİRİŞ

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE METAFİZİK

İnsan, tabiatı gereği, daima gerçeğin arayıcısı olarak görünmüştür ve görünecektir. Çünkü onun yaratılışında, belki de yaratılış gayesinde, bu merak, bu arayış veya bir başka deyişle, en güzele, en iyi olana susamışlık bulunmaktadır. Onun düşünce hayatında, daima, duyularla algılanan duyularla algılanamaz olanı, görünen görünmeyeni, gizli olanı, gerçek de ideal olanı istemiş, gerektirmiştir. Böylece insan, bu kavramlardan en kolay olanda kendini asla yeterli görmemiş; her yeni buluş, biliş ve görüşten sonra bunun da gerisinde daha yeni bir şeyler, hâlâ gizli kalan hususlar bulunduğunu düşünmüştür. Bu şekildedir ki, insanlık, felsefe dediğimiz ve gerçek olanın, ideal olanın, en güzel olanın, gizli olanın arayışı demek olan bilimi ortaya çıkarmıştır. Eski çağlardan beri devam eden bu arayış ve düşünüş, hâlâ devam etmekte ve devam edecektir; yani insanlık felsefe yapmaktan asla geri kalmayacaktır.

Eskiden felsefe bütün bilimleri içine alıyordu; diğer bilimleri ondan ayırmak veya ayrı düşünmek mümkün değildi. Onun için eski çağ filozoflarının bir çoğu sadece felsefe ile değil, onun yanında matematik, mantık, tabiat, fizik, musiki, tıp vs. gibi bilimlerde de söz sahibi idiler. Daha sonra ilimler felsefeden ayrılarak kendi alanlarını ve bu alanda geçerli olan prensip ve kanunları belirlediler. Böylece felsefeye artık ihtiyaç kalmadığı inancına yöneldiler. Ancak içinde bulunduğumuz atom çağı da bize göstermektedir ki, hemen bütün ilimler, bu derece ilerlemiş olmalarına karşılık, gerilerinde hâlâ bir bilinmez, hâlâ gizli kalan bir yan bırakmışlardır ve bizzat kendileri bu arayışın içerisindeyler. Aya kadar ulaşan insanoğlu, onun ötesindeki gezeğenlerin gizliliğini ortaya çıkarma istek ve hazırlığı içerisindeydir. En son teknolojik gelişmeler, bunların ötesinde yeni şeyler bulunduğu inancında daima en iyisini, en güzelini, daha doğrusu gizli ve ideal olanı arayış içinde bulunmaktadır. Her yeni

gelişme, bu arayışı kamçulamakta, insanlığı yeni bir arayışın içine çekmektedir. İnsanda bu arayış olmasaydı uygarlıkların gelişmesi mümkün olmazdı. İşte bu arayış, felsefenin asıl konusu, onun bir başka yönden ortaya çıkarılması demek değil midir? Esasen diğer bilimlerin maddî sebepleri ortaya çıkardıkları halde maneviyata ait olanları keşfetmemişlerdir. Bu, özel bir alandır, felsefedir veya metafiziktir. Dünyanın filozofunu ilgilendiren bu konu, bugünün bilgini de ilgilendirmektedir. Bu nedenledir ki, modern fizik ilmi maddenin ötesine gitmektedir. Atmosferde bir siyah noktada kaybolan galeksileri merak etmekte, bu siyah noktanın ötesinde neler bulunduğunu düşünmektedir. Bu eter, bu evren, bu siyah nokta ve buradan çıkan galaksilerin bulundukları yer, onu daima meşgul etmektedir. Acaba bu siyah nokta bir zaman tüneli midir? Böylece düşünerek felsefe yapmakta, metafizik yapmaktadır. Maddî olandan çıkıp manevî bir alana yönelmektedir. Çağımız fizik bilginlerinin pek çoğu da ilâhî bir kaynağa dayandırmadan bazı olayları açıklamanın zor olduğunu itiraf etmektedirler. Böylece filozof ve bilgin bir konuda birleşmektedirler: Metafizik (İlâhiyat).

Bu kısa girişten sonra İslâm Düşüncesinde¹ metafizik anlayışa bir göz atmak faydalı olacaktır. Üzerinde yaşadığımız dünyayı ve kâinatı fizik-metafizik veya ilmî-felsefî olarak sınıflandırabilir, değerlendirebiliriz. Bunlardan birincisi, duyularla algılanabilenin, görünenin, gerçeğin adı, ikincisi hissi olmayanın, gizli olanın, idealin adıdır. İşte bizim konumuz bu ikincisi, hissi olmayanın ilmî yani metafiziktir. Bu kelime ile ontoloji arasındaki ilgi açıktır; her ikisinin tanımı aynı konuları kapsar ve şöyle denir: Ontoloji veya varlık bilimi veyahut genel metafizik². İlim olarak ortaya çıkışından beri metafiziğin hem taraftarları hem de karşı olanları olmuştur. Sözelimi Viyana ekolü karşı çıkmış ve Hobbes onu “boş ve karanlık” bir araştırma olarak değerlendirmiştir.

Metafizik kelimesi, Aristo’nun fizikten sonra yazdığı kitabın adıdır. Batıda ancak İbn Rüşd’ün yazılarından sonra kullanılmıştır ki, orada bir ilmi ifade eder. Müslümanlar bu Yunanca terimi öğrenmişler, hatta arapçalaştırmışlardır. Tam ifade edememiş olsalar bile onu kendi

1 Ülken bu düşüncenin hâkim karakteri “şekilsiz, hareketsiz, değişmez, mutlak bir sükun içerisindeki ezeli an (an-ı daim) fikridir, bu bütün şekiller ve değişmelerin üstünde aynı kalan ve kendinden şekiller ve değişmelerin doğduğu ezeli âlemdir” der. (İslâm Düşüncesi, İstanbul 1946, s. 7.) Ancak, biz, bu karakterin İslâm düşüncesinin bütününe maledilemeyeceğini yalnız felsefi düşünceye hasredilebileceği kanaatindeyiz.

2 Bkz. Laland (André), Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, 7. bas., Paris 1956.

dillerine çevirmişlerdir: Mâ dün et-Tabia (fizik ötesinde), Mâ fevk et-Tabia (fizik üstünde), Mâ ba'd et-Tabia (fizikten sonra) ve Mâ kabl et-Tabia (fizik öncesi) olarak; fakat bu deyimler bugün kullanılmamaktadır. el-Felsefe el-Ulâ, İlâhiyat ve el-İlm el-İlâhî terimleri daha çok kullanılmıştır.

Tıpkı latin ve yunan metafizikleri gibi, kendine özgü problemleri ve bunları çözme şekilleri olan bir İslâm Metafiziği vardır. Bu metafizik zat'la vücud ve vacib'le mümkün'ün ayrılığında ısrar eder. On akıl teorisini genişçe inceler ve buna semavî âlemi ve cihan şumul sistemini dayanak yapar. Teorik incelemelere ulaşmak için Kur'an verilerinden hareket eder. O, Eflatun'a, Aristo'ya, stoahlara ve yenieflatunculuğa ait elemanları bünyesinde bulundurur³; fakat onları özel bir doktrin biçiminde kendine ait kılar. Başkalarından aldığı şeyler onun özelliğini ortadan kaldırmaz. İslâm metafiziği, dogmatik ve manevî bir metafiziktir: temelde inanç, tepede akıl hâkimdir. Onun Allah'ı akılların akıldır. On akıl ise sırf manevî varlıklardır. Hatta denilebilir ki o, idealisttir. Düşüncenin coşkunuğu, yükselmesi ve özlemi mânâsında idealisttir. İlk Varlık İslâm metafiziğine göre, düşüncelerin düşüncesi, fikirlerin fikridir. Diğer varlıklar bu düşüncenin yayılması ve bu fikrin görünüşleridir.

İslâm düşünce sisteminde, Mutezile, Maturidi, Eş'arî ve dördüncü olarak da filozofların metafiziğinden söz edilebilir. Bu arada İcî'nin Mevâkîf'ı konuları delilleriyle sergileyerek bunların yazarlarını da belirten önemli bir İslâm Metafiziği eseridir.

İslâm metafiziği Aristo'nun metafiziğine oranla daha metodik ve daha sistematiktir. O, parçaların içtenlikle kendisine bağlandığı bir BİR meydana getirir. İlmin prensiplerini ihmal etmeksizin, özellikle, ilâhî şeylerin bilgisine kendini verir. Hatta Gazzâlî bile kelâmın konusunu belirtmek için, sanki metafiziğin konusunu belirtiyormuş gibi, "o, varlık olması yönünden varlıktır" der⁴.

İslâm felsefe okulu, basit olmayan varlığın problemini açıklamak için, doğuş (sudûr) teorisini, benimser. Saf akıl ve mutlak düşünce olan müslüman filozofların Allah'ı, zaman zaman âlemle ilişkisi olmayan

3 Gibb, aristocu ve eflatuncu fikirlerle İslâm düşüncesinin aklılaştığı düşüncesindedir (bk. La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam, fran, çev. F. Arin, Paris 1950, s. 38).

4 Madkour (I.), La Métaphysique en Terre d'Islam, Mélange (7), içinde, Kahire 1962-63, s. 24. Bunun içindir ki müslüman filozoflar yunan hikmetini muhafaza edenler olarak nitelendirilmektedir (bk. Thillet (P.), Sagesse Greque et Philosophie Musulmane, Les Mardis, içinde, Kahire 1958, s. 58-72).

bir Allah olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte O, büyük Yaratacı ve bütün varlıkların kaynağıdır. Müslüman filozoflar duyularla algılanan âlemi, bir seri yayılma ile akılla kavranan âleme bağlar ve Allah'ı bütün kâinatla birleştirirler. Allah'tan ilk akıl yayılır; ve bu ilk akıldan ikinci ve devamla onuncu akıl olan Faal Akıl'a kadar akıllar meydana çıkar. İlk dokuz aklın göğe ait âlemi işgal etmesine karşılık Faal Akıl ayaltı âlemi yönetir. Bu akıldan elemanlar ve madde sudur eder. Böylece görülür ki, doğuş teorisi (sudûr nazariyesi) aklédilir (makulât) ve maddî varlıklarla (mahsusât) ilgilenir. Bu teori hem kutsal ve hem de kutsaldışını aynı zamanda kapsar. BİR ile birleşik (mürekkap) arasında bir ilişki kurar.

İslâm metafiziği, İslâm inançları içerisinde doğmuştur. Çeşitli uygarlıklarla karşılaşan ve düşünce alanında genişleyen İslâm toplumunda önce kelâm tartışmaları başladı. Bu tartışmaların konusunu Allah'ın cevheri veya özü ve nitelikleri meydana getiriyordu. Allah'ın sıfatları konusu öyle yaygın hale geldi ki, bu konuda düşüncelerini sergileyen her gurup, Allah'a, kendilerine göre, bir "suret (biçim)" verdiler. O'nun ellerinin olduğunu, vücuda sahip bulunduğunu ve taht (kürsi) üzerinde oturduğunu söylediler. Hatta müşebbihe, hâşa, Allah'ı insanlaştırdı.

Bunlardan bir bölümü Allah'a "selbî (olumsuzlukla ilgili) ve "subutî" (aslı) nitelikler verdiler. Bunu sünî müslümanlar, özellikle eş'ariler savundular. Mutezile subutî sıfatları Allah'ın birliği yönünden tevîl etti.

Bu konuyla ilgilenenlerin bir amacı da Allah'ın kâinatla olan ilişkisi idi. Bunu açıklamak için uğraştılar. Dokuzuncu yüzyılda mutezilî el-Allaf bu ilişkiyi atomik bir doktrinle açıklamaya çalıştı. Allaf ve Eş'ari'nin kabul ettikleri atomizm doktrinin amacı, Aristo'nun ileri sürdüğü madde-hareket doktrinini ortadan kaldırmaktı. Onlara göre, Allah durmadan atomları yaratmaktadır. Bu doktrinin kabulünde İslâm inancını aklileştirmek ve vahyi akılla uzlaştırma gayreti vardır.

Böylece BİR ve çokluk konusunda çeşitli sorunlar ortaya çıktı. Varlık-yokluk, iyi-kötü, cevher (öz)-araz, nefis, vücut, sebeplilik teorisi vd. bu tartışmaların ve düşüncelerin konusunu meydana getirdi.

İşte bu şekildeki düşüncelerle 9. yüzyılda İslâm felsefesi doğdu. BİR sorununu çözmek için, filozoflar Aristo'nun hareketsiz "ilk hareket ettirici"si üzerine eğildiler. Onlar için Allah, kendinde zorunlu bir varlıktır ve her şeyin kaynağıdır. Varlığında ve özünde Bir'dir. Bunun içindir ki O'nun varlığı ve özü birbirinden ayrılamazlar. Bir ve basit olarak özünün dışında bir niteliği yoktur. O, akıl, âkil ve ma'kul'dur; aşk, âşık ve ma'suk'tur.

Çokluk (kesret) meselesinde filozoflar yenieflatuncu doğuş teorisini ileri sürdüler; aynı teori Allah'la âlem ilişkisi için de geçerli sayıldı ve açıklamalar bu yönde yapıldı.

Metafizik konularıyla, filozoflarla beraber bazı mutasavvıflar da ilgilendiler. Bunlardan, aynı etkiler altında kalmış olan işrak sisteminin kurucusu Sühreverdî (ö. 1191) ye göre, Allah Nuru'l-Envâr'dır ve bütün varlıkların kaynağıdır. Işık yayılması gibi, varlıklar O'ndan yayılır ve bütün kozmolojik ve antropolojik gelişmeler gerçekleşir⁵.

İbn Sab'in'e göre, Allah aşkın bir varlıktır ve âlemi yöneten akıllar O'ndan yayılır. Faal akıl ayaltı âlemini yönetir.

Aristo'ya göre, varlığı varlık olarak, eşyanın cevherini, ilk ve son nedenlerini inceleyen bir ilim olan metafizikle, özellikle müslüman filozoflar ilgilendiler. Söz gelimi,

Kindi, Fi Felsefeti'l-Ulâ'da, bunun en güzel ilim olduğunu söyler; çünkü İlk Gerçek ve İlk Sebebi'nin ilmi en yüksek ilimdir. En büyük sebebin ilmi sonucun ilminden üstündür.

Fârâbî (ö. 950) Aristo metafiziğini inceledi; üzerine yorumlar yaptı, onun açık ve anlaşılır olmadığını da söyledi. İkinci muallim ünvanını aldı. Fî Ağrâdi'l-Hakîm'de bu konuda açıklamalar verdi. Ona göre, bu ilim özel ilimleri aşan küllî bir ilimdir.

İbn Sina (ö. 1037) biraz ilerde daha açık olarak göreceğimiz gibi, Aristo metafiziğiyle uğraştı. Eş-Şifâ', en-Necat, İşârât bu konuyla ilgili eserlerdir. Onun metafiziği her şeyden önce aristocudur; fakat İslâm inancına getirilmiştir. Metafiziğinin konusu, varlık olarak varlık, En Üstün Varlık'tır. Metafiziği ilâhiyatçı metafizik ve metafizikçi ilâhiyatçıdır.

İbn Rüşd (ö. 1192), metafiziği, Aristo'nun anladığı gibi, anlar ve onu öylece yorumlar. Onun metafiziği, a) cinslerinde ve türlerinde duyularla algılanan varlıkların bilgisini, b) ilimlerin ilkelerini, c) ayrılmış maddelerin ve bunların prensiplerinin bilgisini kapsar.

Kelamcılar ve Mutezile de metafiziğin tesirinde kaldılar. Allaf (ö. 870), Nazzam (ö. 865), Eş'arî (ö. 93 /5) bu konuda önemli eserler verdiler. Kelamcıların en önemli amaçlarından biri, âlemi yaratan Allah'ın varlığını isbatlamak yolunda maddenin yaratılmış olduğunu göstermek idi. Çünkü onlar şöyle diyorlardı: Olağan (mümkün) ve sonradan mey-

5 Çubukçu (İ. Ağâh), İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, Ankara 1972, ss. 125 vd..

dana gelmiş olan bir şey kendisini yaratan bir “muhdis”e muhtaçtır; yaratılmış her şey bir yaratana muhtaçtır. İbn Sina buna âlemle Allah arasındaki ilişkinin, meydana getirmek olmayıp imkânla ilgili olduğunu söyliyerek cevap verir.

Gazzali, Makâsıdu'l-Felâsife'sinde varlık etrafında dönen metafizik bir bilgi sergisi yapar. Varlığı, cevher, araz olarak inceler; sebep, sonuç, sonsuz, vacib, mümkün konuları arasındadır. Tehâfüt'de filozoflara hücumla kendini bir çeşit filozof ve metafizikçi olarak takdim eder. Bir metafizikçi olarak da David Hume'dan önce sebeplilik kanununun olumsuzluğunu gösterir.

Fahreddin Razî (ö. 1209) metafizikle ilgili önemli bir eser sahibidir: el-Mebâhis el-Meşrikiyye, varlık üzerine yazılan bu eserde “vacib ve mümkün” incelenir.

Taftazanî (ö. 3132) ve İcî (ö. 1335) Razî'yi izleyerek onu taklid ettiler.

Filozoflar tarafından çeşitli şekillerde adlandırılan metafizik, İbn Haldun tarafından Ma vera et-Tabia ve Ma ba'd et-Tabia olarak kullanıldı⁶; ancak İbn Haldun felsefenin faydasız olduğunu ileri sürdü.

6 Mukaddime, çev. Z.K. Ugan, İstanbul 1970, C. 2, s. 605; C. 3, s. 106.

BİRİNCİ BÖLÜM

**İBN SİNA'NIN
HAYATI VE ESERLERİ**

A- İBN SİNA'NIN HAYATI:

İbn Sina'nın hayatı hakkında bildiklerimiz, onun sadık öğrencilerinden Ebu Ubeyd el-Cüzcanî tarafından bize aktarılmış bilgilerdir. Bu kişi tarafından kaleme alınmış özgeçmişte, İbn Sina hayatını kendisi anlatır. Özellikle bu hayat hikayesinden yararlanmak suretiyle, onun hayatını anlatmaya çalışacağız. Kaynak kitap sahipleri el-Kıftî, İbn Ebi Useybia, Beyhaki, İbn Hallikan, İbn el-İbrî hep bu hayat hikayesini verirler¹.

Ebu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah ibn Hasan ibn Ali İbn Sina hicri 370 sefer ayında (Ağustos 980) Horasan'ın büyük kenti Belh yakınında bir köy olan Hermisan'ın yakınındaki Afşana'da doğdu². Babası Belh şehrindeydi. Nuh b. Mansur'un saltanatı sırasında Buhara'ya gelmiştir. İdari işlerle uğraşmış ve Buhara'ya bağlı Hermisan köyünün yöneticisi olmuştur³. Bu köyün yakınında Afşana diye bir köy vardır. İbn Sina'nın annesi ve babası burada evlenmişler, burada oturmuşlar ve İbn Sina burada doğmuştur. Daha sonra Buhara'ya taşınmışlardır. İbn Sina orada Kur'an-ı Kerim'i ve edebiyatı öğrenmiştir. Kendi açıklamalarına göre, on yaşında Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş ve çok büyük zevk alacak şekilde edebiyatı incelemiştir. Babası ismailî olup bu öğreti konusundaki sorulara en iyi cevap verenlerdendi. İbn Sina, babası, ağabeyi ve diğer kimselerin ismailî anlayışa göre anlatılan nefis ve akılla ilgili konuşmalarını dinler. Babası onu, hind aritmetiğini öğrenmesi için, bir attarın yanına verir⁴. Daha sonra İbn Sina Buhara'ya gelen ve fel-

1 İbn Sina'nın hayatı için bkz. İbn Ebi Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, C. 2, Beyrut 1957, ss. 3-29; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Ayân*, çev. Rodoslu Mehmet, İstanbul 1280 H., s. 192 vd.; Kıftî, *İhbârü'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hükemâ*, Mısır tarihsiz, Beyhaki, *Tetimme Sivan el-Hikme*, Lahor 1351 H.; İbn el-İbrî, *Tarihu Muhtasari'd-Düved*, Beyrut 1980, ss. 325-330; Bk. Görüş, Unesco, yay. Ekim 1980, s. 12 vd.

2 De Vaux (Carra), *Avicenne*, Paris 1900, s. 131 vd., ve diğer kaynaklar.

3 İbn Hallikan, *Vefayât*, s. 192.

4 Useybia, s. 3; Munk (S.), *İbn Sina, Disctionnaire des Sciences Philosophiques*, içinde mak., Paris 1885, C. 1, s. 752.

safi konularda söz sahibi olan Ebu Abdullah el-Natili'nin öğrencisi olur. Daha önce İsmail el-Zahid'in hukuk derslerine devam eden İbn Sina bu konuları çok iyi öğrenir, el-Natili'nin yanında "İzagocya"yı okumaya başlayan İbn Sina, bu kitabın konularıyla ilgili hususlarda hocasını şaşırtan açıklamalarda bulunur. El-Natili, ona hayran kalır ve babasına İbn Sina'yı ilimle uğraştırmasını salık verir. El-Natili'nin yanında mantık ilminin genel konularını öğrenen İbn Sina, hocasının bu ilmin incelikleri konusunda hiç bir şey bilmediğini söyler⁵. Daha sonra mantık kitaplarını kendisi okuyan İbn Sina bunun ustası olur. Öklid'in kitaplarını da okuyan Şeyhu'r-Reis, bir kaç şekli inceledikten sonra kitabın geri kalan problemlerini kendisi çözer. Bundan sonra Batlamyus'un el-Mecesti adlı kitabını incelemeye geçen İbn Sina'ya hocası bir kaç figür gösterdikten sonra, kitabı kendisinin okumasını İbn Sina'ya söyler; İbn Sina konuları en güzel şekilde çözer ve inceliklerini bulur⁶.

el-Natili'nin Karkanc'a hareketinden sonra fizik ve matematik kitaplarını yorumlarıyla birlikte inceleyen İbn Sina için ilimlerin kapısı açılmıştır.

Tıp ilmini öğrenmek isteyen İbn Sina, bu konuyla ilgili kitapları zevkle okur. Tıp onun için zor bir ilim değildir. Çok kısa zamanda bu daldaki diğer kimseleri geçer; öyle ki en iyi doktorlar bile bu ilmi ondan öğrenmeye başlarlar⁷. Çeşitli hastaları tedavi eden İbn Sina, pratikte yapılmayan tedaviler konusunda en geniş görüş açlarına sahip olmuştur. Tıpla birlikte İslâm Hukuku ve onun etrafındaki problemleri de incelemeye devam eden İbn Sina, bu sıralarda on altı yaşındadır.

Bir buçuk yıl müddetle kendini mantık ve felsefeye veren İbn Sina, bu zaman zarfında geceleri hiç uyumamıştır. Gündüzleri ise sadece incelemelerle uğraşan İbn Sina, öğrendiklerini fişlemiş ve bir sınıflama yapmıştır. Mantıkla ilgili bir konuda zor duruma düştüğü ve bir çare bulamadığı zaman camiye gitmiş ve Allah'a dua ederek kendisine bu problemin çözümünü ilhâm etmesini istemiştir. Akşamları evde lambasının altında okumaya devam eden İbn Sina, kendisini uyku bastır-dığı zaman bir şeyler içmek suretiyle, çalışmalarına devam etmiştir. Uyuduğu zamanlarda bile, problemleri düşün- de gören İbn Sina, bu problemlerin çözümünün de düşün- de gerçekleştiğini söyler.

5 Useybia, s. 4.

6 Çubukçu, İslâm Düşünürleri, Ankara 1977, s. 28 vd..

7 Bunun için İbn Sina, batıda "Prince des Medecins" olarak tanınır. Bkz. Encyclopedie Internationale, FOCUS, C. 1, Paris 1957, s. 304.

İnsan gücü oranında, bütün ilimlerin üstadı oluncaya kadar okuyan, öğrenen İbn Sina, sonraları haklı olarak “Şeyhu’r-Reis” olarak çağrılmıştır.

Mantık, fizik ve matematikde üstad olan İbn Sina, metafiziğe yönelmiştir. Arapça tercümelerinden Aristo’nun Metafizik adlı kitabını kırk kere okumuş, ancak hiç bir şey anlamamıştır. Kitabı anlamamanın mümkün olmadığına karar verip ondan ümidini kesmiştir. Bir gün öğleden sonra, kitapçılar çarşısında gezerken bir satıcı kendisine bir kitap satmak ister ve onu İbn Sina’ya uzatır. Metafizikle ilgili bir şeyin bu kitapta bulunmadığına inanan İbn Sina, onu satın almak istemez. Fakat satıcı paraya çok ihtiyacı olduğunu ve ucuza bırakacağını söyler. Kitabı böylece satın alan İbn Sina, onun Fârâbî’nin “Fî Ağrad Kitabı mâ ba’d et-Tabia” (Aristo’nun) Metafizik Kitabının Konusu Hakkında olduğunu görür. Acele eve gidip okuyarak inceler; daha önce kırk kere okuduğu halde anlayamadığı Metafiziği bu eserle anlar ve Allah’a şükür için bol bol sadaka verir.

O sıralarda Buhara’nın sultanı olan Nuh b. Mansur bir hastalığa tutulmuştur. İbn Sina saraya çağrılır ve sultanı tedavi etmesi istenir. Sultanı iyileştiren İbn Sina, onun hizmetine girerek saray kütüphanesindeki kitapları inceler. Felsefe ile ilgili kitapları teker teker okuyarak bilgisini artırır. Onsekiz yaşında bütün ilimleri âdeta ezberleyerek bitirir⁸.

Ebu’l-Hüseyin el-Arûdî adında bir komşusu ondan bütün ilimleri özetleyen bir kitap yazmasını istemiş, o da “el-Hikmetü’l-Arûdiyye” adlı bir eser yazmıştır. Yirmibir yaşında yazdığı bu eserde, matematik dışında bütün ilimleri sergilediğini söyler⁹. Yine Ebu Bekir el-Berkî adlı bir komşusu için, “el-Hâsıl ve’l-Mahsûl” adlı eseri kaleme almıştır. Aynı kişi ahlâk konusunda bir kitap istemiş, İbn Sina bu kere, onun için, “el-Birr ve’l-İsm” adlı bir kitap daha yazmıştır. İbn Sina bu kitabın yalnız onda olduğunu söyler¹⁰.

Karkanc’a gitmek üzere Buhara’yı terkeden İbn Sina, orada felsefeyi seven Ebu’l-Hüseyin el-Sahli’yle beraber çalışır. Nesa, Baverd, Tus, Şikkan, Semnikan ve Câcerm’e seyahatlar yapan İbn Sina, daha sonra Sultan Kabus’un yanına Curcan’a gider. Kabus’un hapsedilmesinden sonra Duhistan’a gider, sonra tekrar Curcan’a döner. Orada sadık

8 İbn Hallikan, Vefayât, s. 193, ve diğer kaynaklar.

9 Useybia, C. 2, s. 18

10 A.g.e., s. 18.

öğrencisi Ebu Ubeyd el-Cüzcanî kendisine bağlandı. Bunun üzerine İbn Sina şu mısraları yazar:

“Büyük bir kimse olduğum zaman, artık hiç bir ülke bana uygun gelmiyor,

Değerim yükseldiği zaman, artık alıcı bulamıyorum”¹¹.

Buraya kadar anlattıklarımız İbn Sina’nın kendi kaleminden çıkmıştır. Diğer bölümünü öğrencisi el-Cüzcanî tamamlamıştır. Buna göre, Curcan’da Ebu Muhammed el-Şirazî adında felsefeyi seven biri İbn Sina için, kendi evinin yanında, bir ev satın alır ve filozofumuz orada oturur. İbn Sina burada el-Şirazî için “el-Mebde’ ve’l-Meâd” ve “el-Ersâdu’l-Küllîye” adlı kitapları yazdı. el-Kanûn’un başlangıcı ve diğer eserlerden bir bölümü burada kaleme alındı.

İbn Sina oradan, Mecc ed-Devle’nin hanımı ve oğluna hizmette bulunmak üzere Rey’e geldi. Mecc ed-Devle melankoliye tutulmuştu, onu tedavi etti. Şems ed-Devle’nin yanına gidinceye kadar orada kaldı. Zorunlu nedenlerle Kazvin ve Hamedan’a giden İbn Sina, Kadbanaveyh’in hizmetine girdi. Bu sırada Şems ed-Devle bir karın ağrısına yakalandı, hemen İbn Sina’yı çağırdılar. O da sultanı tedavi edip iyileştirdi. Kendisine vezirlik teklif edilince İbn Sina bunu kabul etti. Bir müddet sonra ordu İbn Sina’ya isyan etti. Evine hücum ederek onu hapsaneye götürdüler, evinde ne varsa yağma edip öldürülmesini istediler. Sultan bunu redderek İbn Sina’yı sürmekle yetindi. Bu sırada İbn Sina kaçarak kırk gün Ebu Said ibn Dahdûk’un evinde gizlendi. Sultan yeniden hastalanmıştı. İbn Sina’yı çağırdılar. Sultan ondan özür diledi ve onu tekrar vezir olarak atadı. İşte hayatının bu döneminde ünlü eş-Şifâ’sını yazmaya başladı. Sultan ölünce İbn Sina, Alâ ed-Devle’ye mektup yazarak hizmetine girmek istediğini bildirdi. Bunu haber alan yeni sultan Tâc el-Mülk onu bir kaleye hapsedtirdi. İbn Sina orada yazdığı bir şiirde şöyle diyordu: دخول باليقين كاترا وكل شك في امر الخزوج

“Gördüğün gibi hapse girişim gerçek,

Fakat ondan çıkacağım çok şüpheli”¹².

Dört ay kaldığı hapiste, Hayy b. Yakzan, Hidayât ve Kulunç adlı eserlerini yazdı. Daha sonra hapisten kurtulan İbn Sina İsfahan’a gitti. Alâ ed-Devle kendisine çok iltifat etti. Orada eş-Şifâ’ yı tamamladı.

¹¹ Useybia, Uyûn, C. 3, s. 16.

¹² Useybia, Uyûn, C. 3, s. 9; Bir başka kıtası için bk. Bilmen (Ö. Nasuhi), Büyük Tefsir Tarihi, Ankara 1960, s. 232 vd.

Sonra en-Necat'ı yazdı. Sultanla birlikte Hemedan'a gitti; orada farsca "Danışname-i Alâi" adlı kitabını yazdı. "Lisanu'l-Arab"¹³ adındaki eseri müsvedde olarak kaldı.

Öğrencisi Cüzcanî, İbn Sina'nın her konuda kuvvetli olduğunu söyler¹⁴. Bazı tutkuları vardı. Kulunç hastalığına tutuldu. Kendisine günde sekiz kere iğne yapıyordu¹⁵. Aşırı şekilde kendini tedavi etti; fakat gene de zayıf düştü. Hastalık onu iyice sarınca tedaviyi bıraktı ve şöyle dedi: "المدبر الذي كان يدبر بدني قد مجزعن التدبير و الآن فلا تنفع المعالجة" (Bedenimi evirip çeviren tedbirli kişi, artık kendine bir şeyler yapmaktan acizdir, şimdi ilaç da bir işe yaramaz)"¹⁶.

Böylece bir kaç gün kalan İbn Sina, 58 yaşında hicri 428, ramazanın cuma günü (1037 Haziran-Temmuz) Hemedan'da öldü.

Onun hayatı incelenirken görülür ki, bir ilim adamı için kısa denilebilecek hayatında, İbn Sina, hapiste, at üstünde, vezirlik yaparken, gece ve gündüz, her zaman okumuş, yazmış ve tartışmalarda bulunmuştur¹⁷.

İbn Sina'nın türklüğü¹⁸ konusundaki tartışmalara girmeden şunu söylemek istiyoruz ki, müslümanlar eski kültürlerle hristiyanlardan daha çok ilgilenmişler ve Fârâbî, Biruni gibi büyük âlimler yetiştirmişlerdir¹⁹.

B- İBN SİNA'NIN ESERLERİ:

İbn Sina'nın eserleri hakkında çeşitli kaynaklar, birbirinden farklı sayılar vermektedir. Ancak, bu konuda yapılan iki çalışmanın en doğru bilgileri verdiği bir gerçektir. Bunlardan birincisi Yahya Mehdavî'nin

13 Useybia bunun on cilt olduğunu yazar, bk. C. 3, s. 7; Kifti, s. 223.

14 Useybia, Uyûn, C. 3, s. 12; Kifti, s. 225; Remzi Neccar, Felsefetü'l-Arabiyye, Abere't Tarih, Beyrut 1979, s. 162 vd..

15 Useybia, Uyûn, C. 3, s. 13; Kifti, s. 225.

16 A.g.e., s. 226.

17 Bk. Goichon (A.M.), *L'unité de la Pensée Avicennienne*, Archives Intellectuels, Historiqueet Scientifique 31 (1952), s. 290 vd.; Çubukçu, *Makaleler*, Ankara 1967, s. 124.

18 Bu konuda Ş. Günaltay'ın "Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbn Sina" içindeki (İstanbul 1937), *İbn Sina, Milliyeti, Hayatı, Kültürü*" adlı makalesine, S. Ünver'in İbn Sina adlı eserine, A. Sayılı'nın Was İbn Sina an İranian or a Türk? (İSİS, 31-1939, s. 8-24) adlı makalelerine ve Bursali M. Tahir'in "Türklerin Ulûm ve Fünuna Hizmetleri, (İstanbul 1327, s. 36), adlı kitabına başvurulabilir.

19 Barthold (W), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. F. Köprülü, Ankara 1963, s. 51 vd..

“Fihrist” (Tahran 1954) adlı eseri, diğeri Mikdat Yalçın’ın İbn Sina’nın Türkiye’deki eserlerini esas alarak hazırladığı “Müellefâtü İbn Sina el-Mahtutât fi Türkiye” (Kahire 1973) adlı eserdir.

Biz bu iki araştırmayı esas olarak ele alıp İbn Sina’nın eserlerini onlara göre sıralayacağız. Bununla birlikte, bu konuda daha önce yapılmış olup belirttiğimiz araştırmalara ışık tuttuğu bir gerçek olan bibliyoğrafya ve kaynakları da belirtmeden geçemeyeceğiz.

İbn Hallikan, Kıfti, Useybia²⁰ ve diğer kaynaklar, İbn Sina’nın eserlerini belirtiyorlar; fakat tam olarak değil. Ancak bu kaynaklar onun olan eserleri kuvvetlendiriyorlar. O. Ergin, İbn Sina’nın eserlerinin 241 olduğunu²¹, Gardet ve Anawati 276²², S. Nefisi 456, Brokelmann, O. Ergin’in bibliyoğrafyasını esas alarak 241 olduğunu bildirir.

Katip Çelebi, İbn Sina’nın irili ufaklı 57 eserini kaydeder²³. Şifâ’nın sadece mantık bölümü hakkında bilgi veren²⁴ Katip Çelebi’nin İşârât²⁵, Necât²⁶ ve Kanun fi’t-Tıb konusundaki açıklama ve yorumları yeterli bilgi taşır. Zeyl’inde bunlara ek olarak üç eser daha vardır.

De Vaux, Avicenne adlı eserinde onun kitaplarını sıralarken hangi kütüphanelerde bulunduğunu da kaydeder²⁷.

Şimdi onun olduğu kesinlikle belli olan eserlerini alfabetik sırayla belirtelim:

- 1- el-Alâtu’r-Rasadiye.
- 2- İbtâlu Ahkâmi’n-Nucûm.
- 3- İsbâtu’n-Nubuvve.
- 4- Ecvibetu’s-Şeyhu’r-Reis Ebi Ali İbn Sina ila Ebi Said ibn Ebi’l-Hayr.
- 5- el-Ecvibetu an Mesâil Ebi Reyhan el-Biruni.
- 6- el-Ecvibetu ani’l-Mesâili’l-Aşere.
- 7- el-Ecvibetu ani’l-Mesâili’l-Aşere. (İki ayrı risale).

20 Bkz. a.g.e.

21 Bkz. ilgili mak. Büyük Türk. içinde.

22 *Müellefâtü İbn Sina*, Kahire 1950, s. 14; La Pensee Religieuse d’Avicenne, Paris 1951, s. 21.

23 Necât iki kere kaydedilmiştir: en-Necât (C. 2, s. 1929) ve Kitabu’n-Necât (C. 2, s. 1446).

24 Keşfu’z-Zunun, C. 2, s. 1055.

25 Keşfu’z-Zunun, C. 1, s. 94.

26 Keşfu’z-Zunun, C. 2, s. 1929.

27 a.g.e., s. 145 vd..

- 8- el-Ecvibetu ani'l-Mesâili'l-Aşeriniyye.
- 9- el-Ecvibetu ani'l-Mesâil.
- 10- el-Ecvibetu ani'l-Mesâili'l-Hikemiyye.
- 11- el-Ecvibetu ani'l-Mesâil.
- 12- İhtilafu'n-Nas fi Emri'n-Nefs ve Emri'l-Akl.
- 13- el-Ahlâk.
- 14- el-Edviyetu'l-Kalbiyye.
- 15- Urcuzetu fi't-Tıb.
- 16- Urcuzetu fi't-Tıb (fi Hıfzu's-Sıhha).
- 17- Urcuzetu fi't-Tıb (fi Usûlu'l-Erbaa).
- 18- Urcuzetu fi't-Teşrih.
- 19- Urcuzetu fi Vasaya Ubukrat (Hipokrit).
- 20- Urcuzetu fi Mücerrebat.
- 21- Urcuzetu fi Vasaya.
- 22- Urcuzetu fi İlmi'l-Mantık.
- 23- el-Erzâk.
- 24- Esbâbu'l-Âsâri'l-Ulviyye.
- 25- Esbâbu Hudusi'l-Hurûf.
- 26- Esbâbu'r-Rad ve'l-Berk.

27- el-İşârât ve't-Tenbihât (Mantık, Tabiat, ve İlâhiyat olmak üzere üç bölümden meydana gelen bu eser İbn Sina'nın en önemli eserlerindendir. Eser A.M. Goichon tarafından fransızcaya çevrilmiştir: *Livre des Directives et Remarques*, Paris 1951. J. Forget kendisinin yayınladığı bir baskının 119-137 sahifelerini 1894 de *Revue Neoscholastique*'de fransızca çeviri halinde vermiştir.

- 28- el-İşâretu ila İlmi'l-Mantık.
- 29- Eş'âr ve Kasâid.
- 30- el-Adhaviyye fi'l-Meâd.
- 31- el-Ağdiyye ve'l-Edviyye.
- 32- Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye.
- 33- Emru' Mesturi's-Sunna.
- 34- İntifau amma Nusibe ileyhi min Muâradati'l-Kur'an.

35- Kitabu'l-İnsaf: Kitabın ilk bölümü G. Vajda tarafından "Les Notes d'Avicenne sur la Theologie de Aristote" adı altında fransızcaya çevrilmiştir; *Revue Thomiste*, 1951.

- 36- İnfisahu's-Suveri'l-Mevcudeti. (M. fi.)
37- Envâu'l-Kazaya. (fi Zabt..)
38- İzâhu Berâhin Müstenbata.
39- el-Bah (Tibbi mesele). (R. fi..)
40- el-Birru ve'l-İsm. (K.)
41- el-Behcetu fi'l-Mantık.
42- Beyânu Zevâti'l-Cihet.
43- Tahsilu's-Saade Ta'rifu bi'l-Huceci'l-Aşere. (M. fi..)
44- Tedbiru Silani'l-Meni.
45- Tedbiru'l-Müsâfirin. (R. f.i.)
46- Tedbiru Menzili'l-Asker.
47- Ta'biru'r-Ruya.
48- Taakkubu'l-Mevzii'l-Cedelî. (M. fi..)
49- Talikât²⁸.
50- Tefsiru ba'zı Suveri'l-Kur'an (İhlas, Felak, Nas, Alâ surele-
rinin ve bir âyetin tefsirleri).
51- el-Cumanetu'l-İlâhiyye fi't-Tevhid (Kasidetu'n-Nuniye).
52- el-Cumelu mine'l-Edilleti'l-Muhakkıkatı li Bekâi'n-Nefsi'n-Na-
tuka.
53- Cevheru'l-Ecrâmi's-Semaviyye. (R. fi..)
54- Risâle fi'l-Hassı ale'l-İştigâl bi'z-Zikr.
55- Risâle fi'l-Hads.
56- Risâle fi Haddi'l-Cism.
57- Risâle fi'l-Hudûd (A.M. Goichon frnasızcaya çevirdi: Livres
des Definitions, Kahire 1963).
58- el-Hadîs. (fi.)
59- el-Huzn ve Esbâbuha. (R. f..)
60- Risâle fi Hıfzı's-Sıhha.
61- Hakâiku İlmi't-Tevhid.
62- el-Hikmetu'l-Arudiyye. (K.)
63- el-Hikmetu'l-Meşrikiyye. (K.)

28 Asıl adı Kitabu'l-Levâhik olan bu eser, öğrencisi Behmenyar tarafından Talikât adı altında toplanmıştır (bk. Mahmud el-Hudeyri, Deux Opuscules D'Avicenne Traduits en Latin, MIDEO, içinde, 1955 (2), s. 343 vd..).

64- el-Hukumetu fi Huceci'l-Müsebbbitne li'l-Meadı Mebdeen Zamanıyyen.

65- Hayy b. Yakzan (Fransızca çevirisi Henry Corbin tarafından yapıldı: Le Recit de Hayy ibn Yakzan, Tahran 1952, 1954; A.M. Goichon ikinci bir fransızca çevirisini yaptı; Le Recit de Hayy ibn Yakzan, Paris DDB 1959).

66- Hasbu'l-Beden. (M. fi..)

67- Hataun men Kale enne'l-Kemiyyete Cevherun. (R. fi..)

68- Hataun men Kale enne'l-Kemiyyete Cevherun ve men Kale enne Şey'en huve Cevherun ve Arazun mean. (R. fi..)

69- Hutbe.

70- el-Hutbetu't-Tevhidiyye.

71- Hutbe fi'l-Hamr.

72- Danişname-i Alâi (Bu eser mantık, ilm-i berin, ilm-i zirin, ilm-i tabii, hendese (Öklid geometrisi), hey'et (astronomi), aritmetik ve musiki kitaplarını kapsar).

73- Düstur Tıbbî.

74- Dua (fi..).

75- Defu'l-Madari'l-Küllıyyeti ani'l-Ebdani'l-İnsaniyyeti bi Tedariki Envaı Hatai't-Tedbîr. (K. fi..)

76- er-Reddu ala Kitabi Ebi'l-Ferec ibni't-Tayyib. (R. fi..)

77- er-Reddu ala Makâletü's-Şeyh Ebi'l-Ferec ibn Ebi Said el-Yemânî.

78- Risâle ila Ulemâi Bağdad Yes'eluhum el-İnsafe beynehu ve beyne Racülun Hemedanî yedder'l-Hikmete.

79- er-Rekea.

80- ez-Zaviye. (R. fi..)

81- es-Sekencebine. (R. fi..)

82- es-Siyase. (R. fi..)

83- Siyasetu'l-Beden ve Fadâilu's-Şarab ve Menâfiuhu ve Madaruhu (K.)

84- eş-Şifâ' (İbn Sina'nın bu eseri Mantık, Tabiat, Matematik ve İlâhiyat kitaplarını ihtiva eder ve onun felsefî sisteminin meyvesidir. Bu eserin İlâhiyat kısmının birinci cildi (Beş Makale) G.C. Anawati tarafından fransızcaya çevrilmiştir: La Metaphysique du Shifâ', Paris 1979.

Kitabu'n-Nefs bölümü "Psychologie d'Ibn Sina" adı altında Iân Bakos tarafından fransızcaya çevrilmiştir. Prag 1955.

Şifâ'nın latince çevirisi 1508 de Venedik'te "De Anima et Philophie Prima" adı ile yapılmıştır.

Psikolojisinin yeni bir latince çevirisi S. Van Riet tarafından yapılmıştır: "Avicenna Latinus, Liber De Anima, IV-V Louvain-Leyden, 1968.

1907 de Max Horten almancaya çevirdi. Şifâ'nın kimi bölümleri "La Metafisica De Avicenna (1949)" içinde Miguel Cruz Hernandez tarafından ispanyolcaya çevrildi. Bazı bölümlerini de Goichon fransızcaya çevirdi.

Nefs bölümü de ingilizceye F. Rahman tarafından çevrilmiştir: Avicenna's De Anima, Oxford 1952.

85- Risâle fi's-Salat.

86- es-Sanatu ila İmam Ebi Abdullah el-Berkî. (R. fi..)

87- et-Tıbu (R. fi..)

88- et-Tayr. (R.)

89- el-Arus. (R.)

90- Risâle fi'l-İşk (A. Ateş tarafından İstanbul'da 1953 yılında türkçeye, F. Mehren tarafından, "Traites Mystiques d'Avicenne" adıyla Leyden'de fransızcaya çevrilmiştir).

91- İlletu Kıyami'l-Arzı fi Hayyızıha (R. fi..)

92- el-Ahd.

93- Uyûnu'l-Hikme (Mantık, Tabiat ve İlâhiyat olmak üzere üç bölüm).

94- el-Fark beyne'l-Hararete'l-Gariziyyete ve'l-Karibete. (R. fi.)

95- el-Fasd. (R. fi.)

96- Fasılun Tibbiyyetun Müstefadetun min Meclisi'n-Nazar li's-Şeyh Ebi Ali Sina.

97- Feyzu'l-İlâhî.

98- Kanun fi't-Tıb (12. yüzyılda Gerard Crerome tarafından latinceye çevrildi. Daha sonra Milano 1473, Padov 1476, Venedik 1482, 1591, 1708 baskıları yapıldı. P. De Koning bazı bölümlerini "Trois Traités d'Anatomie Arabe" adı altında, (Leyden 1896) fransızcaya çevirdi. Bazı bölümlerinin çevirisi ayrı ayrı gene latince olarak Venedik 1453, 1520-22, 1562, 1582, 1564, 1608, Lyon, 1498,. 1523, Paris 1532, 1555, Bonn 1560 da yapıldı.

- 99- Kasidetu'l-Ayniyye.
100- Kazâ' ve'l-Kader. (fi.)
101- el-Kulunç.
102- Kelamu's-Şeyh fi'l-Mevâiz.
103- Kelimatu's-Şeyhi'r-Reis.
104- Lisanu'l-Arab.
105- el-Mübâhasât. (K.)
106- el-Mebde' vel'-Meâd. (K.)
107- el-Mecâlisu's-Seb'a beyne's-Şeyh ve' l-Amirî.
108- Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık.
109- Mes'eletani.
110- Mesâilu Huneyn
111- Mefâtihu'l-Hazâin fi'l-Mantık
112- Mekâdiru's-Şarab mine'l-Edviyeti'l-Müfredeti.
113- el-Melâiketü, (R. fi..)
114- el-Mantıku'l-Mûciz.
115- el-Mûcizu'l-Sağır fi'l-Mantık.
116- el-Mucizetu fi Usûli'l-Mantık. (R.)
117- el-Nabz. (M. fi.)
118- en-Necât (Mantık, Tabiat, Riyaziyat ve İlâhiyat olmak üzere dört bölümden meydana gelen bu eser, Şifâ'nın bir özeti olarak kabul edilir. Riyaziyat bölümünde aritmetik, geometri, astronomi ve musiki bilimleri bulunmaktadır. Kitabın İlâhiyat bölümü Nemetallah Careme tarafından latinceye çevrilmiştir: *Metaphysices Compendium*, Roma 1926. Mantık bölümünü P. Vattier fransızcaya çevirmiştir: *La Logique du fils de Sina, Communement appelé Avicenne*, Paris 1658.
119- Nasâihu'l-Hukemâi li'l-İskender.
120- en-Nefs ala Seneti'l-İhtisar. (K. fi..)
121- en-Nefs ala Tariti'd-Delil ve'l-Burhan. (R. fi..)
122- en-Nefsu'n-Natıka. (R. fil'-Kelam ala...)
123- en-Nefs. (fi..)
124- Makale fi'n-Nefs (Almanca çevirisi S. Landauer tarafından yapıldı, 1876. Latince çeviri ise 1546 da Venedik'te Andreas Alpagnus tarafından verildi. İngilizce çevirisi de E.A. Van Dyck tarafından "A Compendium on the Soul" adı altında, (Verona) 1906 da yapıldı.

125- en-Nuketü fi'l-Mantık.

126- en-Nirencat. (R.)

127- en-Neruziyyetu fi Maani'l-Hurufi'l-Hecaiyyeti. (r.)

128- el-Virdü'l-Azâm.

129- el-Vüs'atu. (R. fi..)

130- el-Hidaya. (K.)

131- el-Hindiba. (R. fi..)

Mehdavi bu eserlere ek olarak İbn Sina'ya ait olduğu şüpheli olan 111 eser daha kaydeder²⁹. M. Yalçın bir incelemesinde İbn Sina'ya ait olduğu kabul edilen ve Türkiye'de bulunan eserlerin sayısını 127, ona ait olduğu şüpheli olan ve gene Türkiye'de bulunan eser sayısını da 102 olarak belirtir³⁰.

Anawati 276 eser adı verir³¹.

29 bk. Fihrist, Tahran 1333/1954, ss. 259-304.

30 bk. Müellefâtü İbn Sina el-Mahtutâtü fi Türkiya, Mısır 1973.

31 bk. Étude de Philosophie Musulmane, Paris 1974, ss. 237-262.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNA'DA METAFİZİK

A- İBN SİNA'NIN METAFİZİK DÜŞÜNCE SİSTEMİ:

Konuya bu sistemin genel karakterini göstererek girmek gerekir. İbn Sina felsefesi, esas itibarıyla bilimlerin genel bir sistemi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan düşünülürse onun doktrininin dışa dönük ve içedönük açıklamaları arasındaki fark daha iyi anlaşılır. Onun eş-Şifâ'sını, Hikmetü'l-Meşrikiyyesini¹ ve İşârât'ını bu açıdan değerlendirmek gerekir. Nitekim eserleri sistematik organizasyona doğru yükselen bir gelişme göstererek yukarıda belirttiğimiz iki eğilim arasındaki uzlaşmayı ortaya koyar.

İbn Sina Sina felsefesinde, Kur'an-ı Kerim verilerinde yenieflatunculuğun rahatça hareket edebileceği doğal bir metafizik alanı bulunmaktadır. Bu yüzdendir ki, o, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ı ile felsefecilerin veya düşünürlerin tanrısını birleştirmeyi gaye edinmiştir. Bu, onu diğer yenieflatunculardan ayıran bir özelliktir².

Onun felsefesini Aristo ve Eflatun kavramlarından ayıran önemli bir nokta da, İlk Varlık'ın düşünmeyen Düşünce değil, aksine kendisini düşünen salt Düşünce, sadece hâkim bir İyilik ve Güzellik değil, fakat aynı zamanda İlk Aşk ve sadece gaye sebebi (gaî illet) değil, Tümel Neden (Küllî Sebep) olduğudur.

İbn Sina, bir taraftan, islâmî düşüncelerin, diğer taraftan, yunan kültürünün verdiği fikirlerle sistemini geliştirirken zaman zaman tasavvufa yönelmiştir. Onun "Aşkın Mahiyeti Hakkında" risalesi böyledir³. Sadece bu risâlede değil, diğer eserlerinde de bu özellik görülür⁴. Sistemi zaman zaman eklektizm karakteri gösterir.

Bütün yenieflatuncu filozoflarda olduğu gibi, İbn Sina sisteminde de Zorunlu Varlık ve olabilir varlık (Vacip ve mümkün) felsefesinin temelini meydana getirir. Metafizik sisteminin en önemli noktası budur. Saliba, İbn Sina'nın sadece kelâmcılara yararlanmak için bu kavramları

1 İbn Sina'nın kendisinin de açıkladığı gibi, bu eserle diğer metafizik eserler arasında İbn Sina'yı Aristo ve diğer meşailerle karşı karşıya getirecek önemli bir düşünce ayrılığı yoktur. İbn Sina gerçekten, filozofları ikiye ayırır: Doğulular, batılilar. Doğulular Bağdadlı meşşai filozoflar, batılilar Afrodisi İskender, Temistus ve diğerleri. Kitabü'l-İnsaf bunlar arasındaki çekişmeleri, belirtir. (bkz. yazma nüsha Ayasofya, 2403; ayrıca bkz. Bedevi (A.), Histoire de la Philosophie en Islam, Paris 1972, C. 2, s. 609.

2 Bkz. Mesnard (P.), Le Millenaire d'Avicenne, AİED, içinde, 1953 (XI), s. 52; ayrıca bk. Gardet (L.), La Pensée, ss. 31-43.

3 Bkz. A. Ateş yay. İstanbul 1953.

4 Açıklama bilgi için bk. Muhammed Atıf İrakî, Servetü'l-Akl fi Felsefeti'l-Arabiyye, Mısır 1976, s. 173 vd..

düşündüğünü söylüyorsa da buna katılmak mümkün değildir. İbn Sina kavramlara ait şekilleri, dış dünyanın verileriyle devamlı karşılaştırarak düşüncesini güçlendirmiş ve ona esneklik kazandırmıştır⁵.

Mantık'da Aristo'ya sadık⁶ İbn Sina, metafizikte de ona bağlı kalmak ister ve açıklamalarını bu düşünce etrafında toplar. Bu aristoculuğu, yenieflatuncu çerçeve içinde ortaya koyar⁷. Aristo'nun şu ilkesi, İbn Sina'da aynen vardır: "Güç halindeki hiç bir varlık, eylem halinde olan diğer bir varlığın etkisi olmadan eylem haline geçemez". (en-Necat, Tabiat, 2. mak. 2. fasl.).

İbn Sina gerçek sistemini Hikmetu'l-Meşrikiyye'de açıkladığını söylemektedir. Onun sisteminde, yukarda belirttiğimiz gibi, felsefî bilgilerle islâmî bilgiler aynı zamanda birleşir, uyuşmaya çalışırlar. Dünyanın öncesiz (kadim) olduğu düşüncesini ona veren veya onun bu düşüncedeki hareket noktası, Kur'an olmayıp, Aristo ve Eflatun'a ait kozmogoni metafiziğin ortaya koyduğu sonuçlardır. Bu açıdan onun sisteminde egzistansiyel bir determinizm görmek mümkündür⁸. Bu görünümünden dolayıdır ki İbn Sina'nın sistemi, ortaçağ felsefesinin bütün karakterini taşır⁹.

İbn Sina'nın diğer bir orijinallliği, bilgi teorisinde bulunur. Küllî bütün kavramlar "zat" adı verilen zihnî bir gerçeğe karşılık olarak görünürler. Bu "zat" kendisini niteleyen özel hususiyetlerle bütün diğer eşyadan ayrılır. Her genel düşünce Küllî'dir, tıpkı mantığın bilgilerle ilgilendiği gibi, oda özün ayırimlılığı varlıkların bölünmesini gerektirir¹⁰.

İbn Sina'nın felsefî görüşlerinde, çoğu zaman Aristo'nun düşüncelerinin etkisi açıkca görülmesine rağmen, bir kaç nokta hariç -ki bunlarda tenkitlere hedef olmuştur- İslâmiyetle ilgili görüşlerinde, o, kimi kere akılcı, kimi kere de mistik bir havaya bürünür. Halbuki ondan sonra gelen İbn Rüşd'de islâmiyetle ilgili düşünceler daha belirgin olarak bulunur¹¹. Sözgelimi Âhiret hayatı konusunda, belki bir gün aklî açıklama bulunması ümidiyle onlara dokunmamayı öğütler.

İslâm felsefî düşüncesini ve tasavvufu iranlılaştırma gayreti içinde olan H. Corbin, İbn Sina'nın eski İran dinlerinin konularını kapsayan bir

5 Mesnard, a.g.e., s. 50.

6 Madkur (İbrahim), *Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, Paris 1969, s. 100 vd..

7 Bk. Bréhier (E.), *La Philosophie du Moyen Age*, Paris 1937, s. 212.

8 Gardet, *Pensée*, ss. 38, 47.

9 Sunar (Cavit), *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara 1967, s. 84.

10 *La Grande Encyclopedie Larousse*, Paris 1972, C. 3, s. 1348.

felsefe meydana getirmek istediğini, ancak bunu kendinden sonra gelen Sühreverdi'nin başardığını söyleyerek¹² onun ismailî düşüncelerle ilişkisini ortaya koymaya çalışır ve daha sonraki görüşlere kapı açar. Chahine de İbn Sina düşüncelerinde şîî unsurlar bulunduğu kanaatındadır¹³.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Aristo felsefesi ve doğu görüşü ile doldurulmuş eflatuncu idealizmin karışımı karakterini veren İslâm felsefesinin¹⁴ aynı görünümünü, İbn Sina'da taşımaktadır.

Ancak, İbn Sina her şeyden önce bir müslümandır. Onun aldığı dinî eğitim, felsefî eğitiminden öncedir. Hatta felsefî bir meseleyi çözemediği zamanlar camiye giderek Allah'ın kendisini bu konuda aydınlatması için dua ettiği kaynaklarda kaydedilmektedir. Gene onun düşüncelerinin esasında din ile felsefe arasında bir uzlaşma veya uyum vardır. Gerçi onun düşüncelerinde dinî gerçekler için akla yatan bir açıklama bulamadığında kendini tasavvufa vermekten alıkoymadığı bilinen bir konudur¹⁵. Metafizikte, onun sisteminin meşşailikten işrakiliğe geçtiği konusu gerçeklik kazanır¹⁶.

Bununla birlikte, İbn Sina'nın sisteminde müphemlik olduğunu ve bazı konularda onun tam olmadığını söyleyen M. Horten'e zaman zaman katılmamak mümkün değildir¹⁷. İbn Sina'nın düşünen Allah'ı hemen hemen fizikî bir zorunluluk gereği, hür olmaksızın hareket etmektedir; halbuki Kur'an'ın Allah'ı sınırsız bir irade ile hareket eder. İşte bu ve benzeri noktalar bizi böyle bir düşünceye yöneltmektedir.

B- İBN SİNA'DA METAFİZİK İLMİ:

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sina'nın metafiziğini incelerken onun en önemli eserlerine başvurarak bu konuyu aydınlatmaya çalışacağız. Çok iyi bilinir ki, bu konuda onun en önemli eseri eş-Şifâ'dır.

11 Mehren, *Étude sur la Philosophie d'Averroes*, Museon 1888, içinde, s. 616; Krş. *Tehafüt et-Tehâfüt*, Kahire, tarihsiz, s. 139.

12 Bkz. *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, s. 360 ve *En Islam Iranien*, C. 2, Paris 1971; ayrıca bkz. Anawati (G.C.), *La Métaphysique du Shifâ*, Paris 1978, s. 47; *Étude de Philosophie Musulmane*, Paris 1974, s. 98.

13 Krş. *Ontologie et Théologie chez Avicenne*, Paris 1962, s. 79.

14 Masse (Henri), *Islam*, Paris tarihsiz, s. 167.

15 Mehren, *Étude sur la Philosophie d'Averroes*, s. 139; Madkur, *La Métaphysique du Shifâ*, MIDEO, içinde, Kahire 1959, s. 1; Gardet, *Pensée*, s. 29.

16 Bkz. Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbi*, C. 2, Ankara 1972, s. 7; *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977, s. 173.

17 Bkz. *Felsefe*, mad. İ.A..

Daha sonra sırasıyla Kitabu'l-İşârât ve't-Tenbihât ve en-Necat gelir. Şifâ' da ise bizi daha çok ilgilendiren ilâhiyat bölümüdür. Mantık, tabiat daha sonra ve ikinci planda gelirler. Mantık konuları veya "Ma'kulât"¹⁸ bizi ilgilendirirse de bu konuda önemli bir kaynak meydana getirmezler.

İbn Sina metafiziği, tıpkı Fârâbî gibi, çoğunlukla Aristo metafiziğine dayanır. Ancak İbn Sina'nın metafiziği Aristo metafiziğinden daha metodik, bu konudaki deyim ve terimleri daha açık ve amacı daha belirgindir. Üstelik İbn Sina Aristo'nun düşüncelerinden etkilenmiş olmasına rağmen sadece onun görüşleriyle yetinmez, bir çok diğer düşüncelerle birlikte onun düşüncelerine ters düşen konulara da yer verir. Temelde daima islâmî bir baza dayanmak ister ve pek çok islâmî konuları inceler.

Her bilimin kendine has bir konusu vardır. İlahî ilmin konusu da varlık olması itibarıyla varlıktır. Böyle bir inceleme pek tabii ve hatta zorunlu olarak sebepleri, sebeplerin sebeplerini, prensiplerin prensiplerini, ayrı cevherleri içine alır. Bu sebeptir ki, bu konu konuların en soylusudur; bu konuyu içine alan ilim de ilimlerin en soylusudur. İbn Sina'nın belirttiği gibi, bütün ilimler ona dayanır, gerçeklik ve güçlerini ondan alırlar¹⁹.

İşte bu ilme İLK FELSEFE adı verilir; çünkü bu ilim, varlıkta ve evrensellikte ilk olanın ilmidir. O, hikmet²⁰ olarak da adlandırılır. Çünkü o, bilginin en güzel konusunun en güzel ilmidir. O, en soylu ilimdir, çünkü söz konusu olan Yaratıcı ve ondan sonra gelen sebeplerdir. "İlâhî" ilim olarak da adlandırılan bu ilim, ontolojik olarak Allah'ın bilinmesinin ilmi olduğundan bu adı alır.

Nihayet bu ilim, metafizik (Mâ ba'd et-Tabia) olarak da adlandırılır. Fakat İbn Sina bu ilme özellikle "İlâhiyat" adını verir. Bunda bir anlam genişliği sezilir. Böylece İbn Sina kelama ait bazı konuları da içine alan bu genişlikle karşı olduğu bir konuyu belirtmek ister. Bu durumda, "tevhid" ilmi felsefecilerle kelimciler arasında ortak, fakat

18 Bkz. Madkur, *Le Traité des catégories du Shifa*, MIDEO, içinde 5 (1958), Mısır 1958, s. 253. Onun merafizik düşüncelerini belirlerken 56 kütüphanede 1500 e varan yazma eserden bu düşünceleri çıkarmak hayli zaman alan ve çok uzun bir çalışma olduğundan, biz bu konuların işlendiği ana kaynakları esas almayı uygun bulduk.

19 Bkz. *eş-Şifâ*, ilâhiyat, C. 1, ss. 4, 6, 17, 18 vd.

20 İbn Sina için, hikmet, nazar sanatıdır; onunla insan nefsi şereflenir, olgunlaşır ve en sonunda âhiret mutluluğuna ulaşır (*Aksamu'l-Ulûmi'l-Akliyye*, Mısır 1238 H, s. 227); o, hikmeti aynı zamanda "insan nefisinin, takatı oranında, eşyanın teorik gerçeklerini düşünme ve kabul etmesidir" şeklinde de tanımlar ve onu bölümlere ayırır (bkz. *Uyûnu'l-Hikme*, Bedevi yay. Kahire 1954, s. 16; ayrıca bkz. Thillet, *Sagesse Greque*, ss. 69-70).

değişik açılardan görülüp incelenen bir konu haline gelmektedir. Bu yönden onun metafiziği, ilâhiyatçı bir metafizik ve metafizik bir ilâhiyattır²¹.

İbn Sina'nın metafiziği, ilk felsefe olarak adlandırması Aristo'dan mülhemdir, Onun, soylu bilim, gerçek varlığın ilmi olması da aynı kaynak sebebiyledir²². İbn Sina, başlı başına bir Allah ve madde kabul eden Aristo'nun bu ikiliğini kaldırarak, Fârâbî gibi, yenieflatuncu sudûr teorisinden hareketle Allah ile madde arasında akıllar zincirini koyar.

İbn Sina'nın metafizik konusunda Aristo'nun düşüncelerinin etkilerinde kaldığı gerçektir. Esasen bunu, Fârâbî'nin şerhinin aracılığıyla gerçekleştiğini söyliyerek kendisi bildirmektedir²³.

Fârâbî ilâhiyatçı ve yenieflatuncu bir filozoftur. Bununla birlikte onda aristocu elemanlar, yenieflatuncu etkilere oranla daha çok önemlidir. O, öncelikle insanın Allah ile olan ilişkisi meselesi ile meşgul olur. Halbuki İbn Sina'nın kişiliği daha başkadır. Çünkü o, hekim ve tabiat bilginidir. Bu yüzden Aristocu elemanlar onda ağır basar. Eflatun ile Aristo arasındaki ayrılığa Fârâbî ile İbn Sina arasında raslanır²⁴. İbn Sina'nın metafiziği yenieflatuncu bir görünüm arzeder. Bazı konularda Aristo ve Eflatun'u kaynak olarak gösterdiğini, onları takibettiğini açıklıyorsa da²⁵ onlarda olmayan düşünceleri de sergiler. Acaba bunları yenieflatunculuktan mı almıştır? Sözgelimi nefsin sahip olduğu bir yetenekle peygamberliğe kadar yükselebileceği konusu bunlardan biridir²⁶.

Bununla birlikte, onun metafiziği Aristo ve Eflatun metafiziklerinden din ile felsefenin birleştirilmesi veya uzlaştırılması şekliyle ayrılır²⁷. Onun metafiziği özellikle Allah ve semavî cisimlerin bilgisinin tümüdür;

21 Madkur, *La Métaphysique en Terre D'Islam*, s. 27;

22 Krş. Aristo, *Metafizik*, T, 2, 1004 a, s. 182; Birand (Kamuran), *İlkçağ Felsefesi*, 2. bas., Ankara 1964, s. 68; Weber (Alfred), *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul 1949, s. 69; Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî*, s. 8; *Felsefe Dersleri*, s. 97.

23 Bkz. eş-Şifâ, ilâhiyat, Kahire 1960, C. 1, ss. 3-4 ve 54; Gardet, *Pensée*, s. 19; Goichon, *L'Unité de la Pensée Avicennienne*, Archives Intellectuels, içinde, 1952, s. 292, *La Personnalité d'Avicenne*, IBLA içinde, (1952), ss. 59, 268; Massignon, *La Philosophie Orientale d'Ibn Sina*, Miscellanea, içinde, Kahire 1954, s. 1.

24 Von Aster (Ernest), *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. M. Gökberk, İstanbul 1943, s. 245.

25 Krş. İbn Sina, eş-Şifâ, el-Medhal, Kahire 1952, s. 11.

26 Gilson (Etienne), *Le Thomisme*, Paris 1947, s. 130 vd.; İzmirli İsmail Hakkı, *İbn Sina Felsefesi*, Büyük.. içinde, s. 13.

27 Bkz. Bahnam (G.P.), *Yenâbî'u'l-Ma'rîfet inde İbn Sina*, RAAD 33/1958, s. 227.

sebeplilik doktrini ve doğuş teorisi, bu iki konu etrafında şekillenir. Her şeyin tepesinde, salt varlık, gerçek ve iyilik olan “Vacibu’l-Vücud” vardır. O’ndan sudûr eden bir fikir dünyasıdır. Bu dünya güç ve bağımlılıkları olmayan saf akıllar serisidir. Bu saf akıllar, İlk Varlık’a doğru yönelmiş olup onu taklit etmeye uğraşmaktadırlar. Onların altında nefisler dünyası bulunur. Maddî şekillerin en üstün şeklini temsil eden bu gök varlıkları, feleklerin cisimlerini ve onlar aracılığıyla yer unsurlarını yönetirler.

Kendisinden bu varlıkların yayıldığı Allah’ı, İbn Sina, bu adıyla değil, felsefî ismiyle adlandırır: BİR, İLK, VACİBU’L-VÜCUD, İLK İLLET, İLK HAKİKAT vd.²⁸

İbn Sina’ya göre, teorik ilim üç bölümü kapsar: Tabiat, Matematik, Metafizik. Tabiatın konusu hareket ve durma halinde bulunan varlıklardır; bunlara kendi özlerinden gelen arazlar da eklenebilir. Matematikğin konusu özü itibarıyla duyularla algılanan fakat maddesi olmayan bir niceliktir²⁹. Halbuki metafizik, özü ve tanımına göre, maddeden ayrı şeyleri inceler. Bu ilimde varlığın ilk sebepleri ve prensiplerin prensibi (Allah) de incelenir. İbn Sina’nın bu tarifi hemen hemen aynı şekilde Aristo da vardır³⁰. Metafizik veya İlk Felsefe salt hikmet” tir. Ama onun konusu nedir? Acaba bu konu Allah mıdır? Bu ilmin konusu Allah değildir. Çünkü her ilmin konusu, o ilimde var kabul edilen bir şeydir; halbuki Allah’ın varlığı metafizik içinde bir konu gibi kabul edilemez; fakat onun içinde aranabilir³¹. Bu araştırma iki yönden incelenebilir: Birincisi O’nun varlığı açısından, ikincisi O’nun sıfatları açısından. Gerçek olan şu ki, Allah’ın bir cismi yoktur, maddeden ve akledilir şekillerden aridir. Tabiatın konusu hareket ve durgunluğa tâbi cisim, matematikğin konusu da soyut ölçülerdir; tıpkı Aristo’da olduğu üzere³² metafizikğin konusu da, varlık olması itibarıyla varlık ve zaruri olarak onunla beraber olanlardır. Öyle ise varlığın türleri, arazları, teklik ve çokluğu, güç ve eylemi, cüz’î ve külliliği, zarureti ve mümkünlüğü gibi şeyler metafizikğin konusunu oluştururlar³³.

Metafizik, konu olarak varlığı incelemesi, kesin anlamda varlıktan söz etmesi, varlık olması itibarıyla varlıktan bahsetmesi sebebiyle İlâhiyat’tır. Fakat o, hangi ölçüde varlık olduklarını belirlemek için, bütün

28 De Vuax, *Avicenne*, s. 241.

29 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, s. 4; Anawati, *La Métaphysique*, s. 289/13.

30 *La Métaphysique*, A, 2, 982 a, s. 12.

31 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, s. 6.

32 *La Métaphysique*, T, 1, s. 171.

33 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, s. 5; *Uyûn*, s. 47; ayrıca bk. Chahine, a.g.e., s. 38.

varlıkları inceler. Varlık olması itibariyle varlık, her şeyde ortak varlık olarak kavranıldığına göre, bütün varlıklar bir ve aynı ilmin konusu olur.

İbn Sina için, felsefenin gayesi, insanın yapmaya gücü olduğu ölçüde bütün eşyanın gerçeğini anlamaktır. Aristo'da benzer bir tarifinde felsefeyi gerçeğin bilgisi olarak tanımlar³⁴. Bir başka tarifde ise felsefe (hikmet) eşyanın tasavvuru ve tanınmasıyla insanî nefsin olgunluğuna erişmesi, insanın elindeki güçler oranında pratik gerçeklerin doğrulanmasıdır³⁵. Metafizik, "Mâ ba'd et-Tabia" veya "el-İlm el-İlâhî" tabiattan tamamen ayrı olanın ilmidir. Hayatı her şeyi kaplayan varlığın ne olduğunu bize gösteren ilimdir³⁶. Metafizikğin varlık olması itibariyle varlık ilmi olduğu düşüncesinden hareket eden İbn Sina, varlık kavramının derin bir analizini yapar ve konuya öyle girer. Bunun içinde normal bir insanın varlık konusundaki düşüncelerini de alarak bunları tenkid eder ve bu kavramın özüne inmeye çalışır³⁷.

1- Varlık İlmi Olarak Metafizik ve Varlık:

İbn Sina için Varlık, varlık adından başka bir şeyle açıklanamaz; çünkü o, her açıklamanın ilk prensibidir. O halde açıklanamaz, belki onun şekli nefiste meydana gelir³⁸. Varlıkla "bir (vahid)" arasındaki ilişkileri belirliyerek varlığı açıklamak isteyen İbn Sina, bunu da yeterli görmeyerek bu kere "varlık" la mahiyet arasındaki ayrılığı ortaya koyarak varlığı açıklamak ister³⁹.

Ona göre varlık, mahiyeti olan şeyler için bir arazdır, yani bu şeyler varlıklarını sonradan kazanmışlardır. Varlığın tanımında onu meydana getiren nitelikler daima dışarda tutulur. Fakat öz, varlıktan ayrı ise bu takdirde özün varlığı nasıl açıklanır? Öz, salt yokluk değildir; karşıtı olan varoluşa karşı koyma anlamında fakat dıştaki imkânında varlığı alıncaya kadar onun yokluğu vardır⁴⁰. Onun için özün varlığı ve yokluğu konusunda kesin çizgilerle açıklama yapılamaz.

34 *La Métaphysique*, x, 1, 993 b, s. 108.

35 Bkz. *Uyûn*, s. 16; Gardet, *Pensée*, s. 30; Atay, (Hüseyin), *İslâm Felsefesinin Doğuşuna Dair*, İ.F. der., C. XIV, Ankara 1967, s. 185 vd..

36 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 287.

37 Bkz. *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, Kahire 1948, s. 17; Goichon, *Livre*, s. 351; Bedevi (Abdurrahman), *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris 1972, s. 616.

38 *Necat*, İlâhiyat, s. 200; Chahine, *Ontologie*, s. 41.

39 Krş. Bedevi, *Histoire*, s. 616.

40 Bkz. *Necat*, İlâhiyat, s. 213; Goichon, *Distinction*, s. 141.

İbn Sina'da kendisiyle ilk anda kavranan, her şeyde ortak olan varlıktır⁴¹. Esasen o, varlık adından başka bir adla yorumlanamaz, çünkü her yorumun ilk ilkesidir, biz onu açıklayamayız; fakat kavramı zihinde aracısız olarak vardır. O, cevher ve arazlara bölünebilir⁴². Akıl hissi verilerle yükselerek bir soyuttan bir başka soyuta çıkabildiği kadar çıksın, yine de varlığın karşısında bulunur; işte bunun için o, her türlü yorumun ilk kaidesidir.

İbn Sina'ya göre, herhangi bir şeye bir kalite vermek, onun, yani süjenin ifade ettiği mânâ ile bu kalitenin aynı olması demek değildir, meselâ insan iki ayaklıdır demekle insan kavramının iki ayaklı kavramıyla aynı olduğu demek değildir. Aksine insan iki ayaklıdır ve iki sıfatı da taşır demektir. Üçgen bir kavramdır, bu kavrama şekil vasfı verilirse yani şeklin üçgenin yüklemi olması halinde üçgenin tabiatı ile şeklin tabiatı aynı olmaz⁴³. Zata benzemeyen her sıfat, ya zatı meydana getiren kurucu bir sıfattır veya zatın zorunlu sonucu olan bir özelliktir, veyahutta bir arazdır⁴⁴. Birincisi tarife yarayan sıfattır, onsuz eşyanın bilinmesi imkânsızdır; yani bu eşyanın kavramını meydana getiren özelliktir. Bu, üçgene göre, şekildir; insana göre de bedendir. İkincisi ondan bir parça olmaksızın zata refakat eden özelliktir⁴⁵, Üçgenin iç açıları toplamı 180° dir, gibi. Üçüncüsü, araz olarak, gençlik, ihtiyarlık gibi özelliktir.

Zatla zorunlu sıfat arasında, bütünle parçaları arasındaki fark vardır. Bir şey birçok kurucu ve zorunlu sıfatlara sahip olabilir. O olduğu şeydir; fakat bir tek sıfat değildir; ama bu sıfatların toplamıdır. Böylece insan, canlılığı itibariyle, sadece hayvan olduğu için insan değil, fakat konuşan hayvan olduğu için insandır⁴⁶. İnsan kavramı insanın zatını meydana getiren bütün nitelikleri kapsar. O halde insanın tarifi cins ve farklar vasıtasıyla belirlenebilen nitelikleri göstermelidir.

Ancak mürekkep şeyler tanımlanabilir, basit olanlar değil; çünkü basitlerin tam olmayan bir tarifleri vardır. Allah mutlak olarak basit olduğundan tarifi yapılamaz. Sadece O'nu diğerlerinden ayıran tasviri yapılır. Eğer "Vacibu'l-Vücut"un tarifi yoksa O'nun hiç bir cinsi,

41 Aynı eser, s. 3; *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 291; *Necat*, İlâhiyat, s. 199 vd..

42 Aynı eser, s. 200; ayrıca, bkz. Gilson, *Avicenne et le Point de Départ de Duns Scot*, ADMA, içinde, 1926/8, s. 110 vd.

43 *İşârât*, s. 5.

44 Aynı eser, s. 7-9; Bedevi, a.g.e., s. 616.

45 *İşârât*, Tabiat, s. 7.

46 *Necat*, Mantık, s. 10.

faşlı ve birleşigi olmadığı içindir⁴⁷. Allah hiç bir tarife girmez., çünkü tarifler zatı meydana getiren özelliklerle yapılır, yoksa varlığı verenlerle değildir. Allah varlığın meydana gelmesine sebep olandır; öyle ise tarife girmez. Bu açıdan zatın (özün) şartları varoluşun şartlarıyla aynı değildir.

İbn Sina'ya göre, tarif ancak sentezle kazanılabilir. Eğer felsefeciler bir şeyin tarifini arıyorlarsa, o şeyin özünden ayrı açık bir düşünce sahibi olmak istiyorlardır⁴⁸. Mevcut olmayanın gerçek bir tarifi yoktur. Ayrım ve tasvir özü temsil için yeterli değildir. Dikkat edilirse İbn Sina nominal tarifi kabul etmektedir. Böylece tanım bize eşyanın zatını (özünü) tam temsil eden bir düşünce vermektedir.

Mümkün kavramlara karşılık olan eşyanın varlığı sadece mümkündür⁴⁹. Bunun için, İbn Sina'ya göre, tarifi, tanımlananın varlığını asla ihtiva etmez. Onun için üçgen tarif edilebilir, aynı zamanda varlığından şüphe edilebilir⁵⁰. Bunun için varlık, zatın kendisini meydana getiren elamanlardan biri değildir; sadece zorunlu bir niteliğidir. Yani zorunlu bir arazıdır. Gilson, İbn Sina'nın bu şekildeki düşüncesini hatalı bulmaktadır⁵¹.

Ancak biz, İbn Sina'nın bu şekildeki düşüncelerinden hareketle onun "zat ve vücut" arasındaki ayrılığı belirleyen düşüncelerine ve sistemine girmek istiyoruz.

Dilbilgisi kurallarına göre, "Zat" zu'nun dışıdır ve sahip olan demektir. Filozoflarda bu kelime "o" mânâsını alır, yani kişi, zaman zaman bu kelime "nefs" ve "ayn" ile anlamdaş olarak kullanılmıştır: bi'z-zat, bi nefsihi, bi aynihi gibi. Felsefe lisanın en çok kullanılan "bi zatihi" dir. Bu kelime çoğunlukla, Vacibu'l-Vücut'un varlığından söz edilirken kullanılmıştır. Sözelimi İbn Sina şöyle der: "Vacib bi zatihi" ve "mümkün bi zatihi"⁵². Vücut ise "ve ce de" kökünden gelmektedir; bulmak, zengin olmak mânâlarına gelmektedir⁵³. İbn Sina felsefesinde kişi (zat) kelimesini ifade eden on anlamdaş kelime vardır: Bunlar, zat, şey'iyye, mahiyet, hakikat, suret, ayn, hüviyet, enniye, tab' ve tabiat'dır⁵⁴. Ona göre, bir şeyin "zat", niteliklerin-

47 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 348.

48 *Necat*, I s. 124.

49 Saliba, *Étude*, s. 82.

50 *İşârât*, s. 140.

51 *L'Être et l'Essence*, Paris 1972, s. 69.

52 *Necat*, İlahiyat, s. 273; *Şifâ*, İlahiyat, ss. 355, 373, 376, vd..

53 Bkz. Atay, *Fârâbi ve İbn Sina'da Yaratma*, Ankara 1974, s. 81.

54 Goichon, *Distinction*, s. 48.

den birinin sebebi olabilir, fakat bu, şeyin varlığı zatı yüzünden ortaya çıkmış değildir; çünkü her sebep varolmadan önce varlıkta sonucundan önce gelir. Zat sadece basit bir varolma imkânını ihtiva eder. Varlıkta olma halinin sebebini zatın dışında aramak gerekir.

Bir şeyin varlığı, özünde bu şeyin prensibine sahip değildir. Bu şeyin prensibi özünün dışındadır. Aristo'daki öz ve varlığın mantıki ayrılığı, İbn Sina'da ontolojik karakter alır. Öz ve varlık ayrımı İbn Sina'dan önce Fârâbî'de de vardır. Zat (öz) varlık değildir ve onun anlayışı içinde kabul edilemez. İbn Sina bunu şöyle açıklar: Eğer insanın zatı varlığını kapsasaydı zatının kavramı varlığının da kavramı olacaktı. Eğer insanın varlığı, onun bedenî ve hayvanî tabiatıyla benzeşiyor veya uyuyor-yorsa bu, insanın kendi tabiatını bilmesi ve ondan şüphe etmemesi sebebiyledir. Biz ancak doğru ve tam bir idrak elde edinceye kadar eşyadan şüphe ederiz.

Böylece varlığın gerçekleştirici bir niteliği olmadığı ortaya çıkmaktadır, o, sadece katkın bir arazdır. Bu açıklamaların hepsi ontolojik düzen içinde oluşan değerlendirmelerdir; çünkü varlığı özü olmayan ve özünün kendisini meydana getiren bir elemanı olmayan her şey, varlığı özünden ayrı olmayan bir varlığa dayanmaktadır⁵⁵.

Varlığın sebepleri, özün sebeplerinin aynısı değildir. İnsan kavramının dış dünyada ve düşüncede varolması olayı, insanın özünden (zatından) tamamen müstakil bir haldir; çünkü eğer varoluş, veya vücut özü meydana getiren bir özellik olsaydı insan akılda varolamazdı. Üstelik özün dış varlığından şüphe etmemiz, varlığın özün kurucu bir sıfatı olmadığını ortaya koymaktadır.

Zat ve vücut'un ayrılığı konusunda görüşlerini kısaca belirttiğimiz İbn Sina, varlığın nefsin sezgisiyle kavranılabileceğine inanır. Dışardan bir duyum olmaksızın ve düşünmeksizin nefis ne olduğunu bilebilir ve varlığının şuuruna varabilir. Bunun için "uçan adam" misâlini verir⁵⁶: "Başından itibaren özünün görünüş ve akıl yönünden tam ve sağlam yaratıldığını düşünsen; bedeninin organ ve şekil yönünden tam olsun; parçaları görünmemiş ve organları hiç bir yere dokunmamış fakat ayrı ayrı olsun ve havada, boşlukta bir anda asılı dursun? Sen onu varlığından başka her şeyden habersiz bulursun"⁵⁷. Böylece İbn

55 *İşârât, İlâhiyat*, s. 32 vd.. ayrıca bk. Keklik (Nihat), Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan, İstanbul 1967, s. 117.

56 *Kitabu'n-Nefs* (De Anima), F. Rahman yay. Oxford 1959, ss. 16, 255.

57 *İşârât, Tabiat*, s. 306.

Sina, dikkatli bir insanın kendi varlığının farkında olacağını, hatta uyuyanın uykusunda, sarhoşun sarhoşluluğunda, zihninde kendi varlığının farkında olmasa bile, kendinden (varlığından) uzaklaşmayacağını bildirmek ister.

Şifâ'da okuduğumuz "uçan adam" misâli, İşârât'da yeniden ele alınarak varlık onunla açıklanmaktadır. Bu uçan adam misâlinde kayranan, varolan bir cevherdir. Öyle ise İbn Sina'da ilk prensip olan şey, hissi deney değil, fakat sezgiyle gerçekleşen bir kavrayıştır. Uçan adamdan şu sonuç çıkartılabilir: İnsan organsız olarak bulunabilir, bununla birlikte, varlığının şuurundadır. Organlardan soyutlanmış olarak devam eden ve varlığını sürdüren bir cevher vardır⁵⁸. Uçan adam'da varoluş düşüncesi⁵⁹, zihnin kendi öz nesnesi karşısındaki bir sezgisi şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Şeyhu'r-Reis'in düşüncelerinde varlık, başka bir şeyin aracılığına ihtiyaç olmaksızın bizzat kendisiyle nefiste şekillenmektedir. Her şeyin kendisiyle o olduğu bir tabiatı vardır ve varlık yokluğa oranla daha iyi bilinir; çünkü yokluk varlıkla bilinmektedir? İbn Sina'nın bu düşüncesi yanında F. Razi, var ile yok arasında bir vasıta kabul etmez⁶⁰, İbn Sina'da olmakla var olmak arasında bir ayırım görmez, yokluk da pozitif bir açıklamanın objesi olamaz. Aynı zamanda yokluk varlığa geçemez; eğer geçseydi onunla ona benzeyen arasında bir ayrılık olurdu, onun yerinde bir başkası bulunurdu. Eğer bu bir başkası ona benziyorsa da o değildir; çünkü o, var olan ve kaybolan değildir, yokluk halinde o kendisi değildi. Var olmayan yeniden var olsaydı o, daha önce kendileriyle beraber olduğu özelliklerle bu yeni olanı meydana getirmiş olacaktı; bu özellikler arasında onun zamanı da vardır. Onun zamanının varlığa döndüğü söylenemez; çünkü var olmayan geri dönmeyecektir. Zira geri dönen (mu'âd) ikinci bir zamanda bulunan demektir⁶¹. Eğer varlık gerçek ise bu onun devamlı olduğunu ifade eder ve o, kendiyile var (kayyûm) ise bu da kendini tanıyor biliyor demektir.

İbn Sina'ya göre, duyularla algılanan nesnelere anlamları olan bir ad verilir; söz gelimi insan adı, bu ad Zeyd'e veya Amr'a bir mânâ ile uygulanabilir. Bu mânâ da, bunlardan biri eğer duyularla algılanıyorsa

58 Aguiler (E. Galindo), *L'Homme Volant d'Avicenne et le Cogito de Descartes*, IBLA, içinde, 1958, s. 83; Saliba, *Tarihi Felsefe*, 1973, s. 222.

59 Bkz. Ülken, *Felsefe Dersleri*, Ankara 1972, s. 114.

60 Muhassal, çev. H. Atay, Ankara 1978, s. 65

61 Şifâ', İlâhiyat, Tahran bas. s. 291 vd.

ya o'dur (yani o anlamdır) veya değildir. Eğer duyularımızla algılanmıyorsa, bu duyularla algılanabilir (mahsus) değildir; bu hal şaşırtıcıdır. Eğer duyularla algılanabilir ise bu takdirde şüphesiz bir durumu (vaz'ı), bir yeri ve belirli bir ölçüsü vardır. Eğer böyle değilse, kavranmaya ve düşünmeye elverişli olmayan şey, nasıl belirli bir nesne olabilir? Çünkü duyularla algılanan ve düşünülen her nesne, bu hallerden biriyle özelleşir; eğer böyle ise "duyularla algılanan (mahsus)", bu halde olmayan bir şeye uygun gelmez. Çünkü bu halde bir çok farklı varlıklara bu ad söylenemez: demek ki bir gerçeği (cevheri) olması veya kişilerin çokluğunun bir farkı olmayan cevheri olması itibariyle insan hissedilir değil, fakat akledilirdir. Bu bütün küllîler için de aynıdır⁶².

Varlıklar çeşitli zatlara sahiptirler, biri insan, biri at, bir diğeri taşdır veya ağaçtır. Bunlardan hiç biri kendiliklerinden var değildir. Öyle ise onların zatlari, varlıkları içinde değildir; varlıkları dışardan verilmektedir⁶³. Halbuki gerçek varlık, başlangıcı olmaksızın varlığını hiç kimseden almaz; onun varlığı kendindendir; fakat zatının bir parçası da değildir. Öyle ise zatı aynı zamanda varlığıdır. Bu tür bir varlık, varlığı zatı olan "V a c i b (Zorunlu)" varlıktır. Halbuki varlıklarını ondan almakla kendilerine dışardan bir varlık alan olabilirlerin (mümkünlerin) çokluğu, benzetme yoluyla varlıklar olarak adlandırılır; fakat bu, asla onun sahip olduğu varlık değildir. Mümkünün varlığının kendinden olmaması, öz ve varlık arasında ayrılık bulunduğunu varsaydırır. Fârâbî ve İbn Sina'nın düşünce sistemleri bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Biraz değişik bir şekilde, İbn Sina'dan sonra M. b. Meymun'da ortaya çıkacak olan bu ayrılık, İbn Sina felsefesinin ana problemidir.

Böylece İbn Sina düşüncesinde, yaratılmış varlıklarda "zat ve vücut" ayrılığı ortaya çıkmaktadır. Goichon böyle bir düşünceden ötürü Yaratıcı'nın varlığı ile yaratıkların varlığının benzeşmesinin ortaya çıktığını ileri sürer⁶⁴. Gerçekten İbn Sina'ya göre, varlık diğerleri gibi bir nitelik değildir. Bu konuda onun görüşleri şöyledir: bir şeyin mahiyetinin onun niteliklerinden bir niteliğin sebebi olması ve bir hasanın özel farklılığı gibi bu niteliğe ait bir niteliğin de bir başka niteliğin sebebi olması mümkündür⁶⁵. Şaşıрма gülmenin sebebi olduğu gibi, bir araz da başka bir arazın sebebi olabilir. Bununla birlikte, varlık olan bir nitelik, varlık olmayan bir mahiyet sebebiyle veya bir başka nitelik

62 *İşârât*, Mâ ba'd et-Tabia, s. 18 vd.

63 Bk. Goichon, *L'Unite*, s. 295.

64 Krş. a.g.e., s. 295.

65 *İşârât*, mâ ba'd et-Tabia, s. 55.

sebebiyle varlık kurallarına uygun olarak sadece eşyaya ait olamaz; çünkü sebep varlıkta öncedir, fakat hiç bir şey varlıktan önce var değildir⁶⁶.

Burada varlıkla diğer nitelikler arasındaki fark şudur: diğer nitelikler mahiyet sebebiyle vardır ve mahiyet de varlık sebebiyle vardır. Böylece İbn Sina varlık niteliğini ayırmaktadır; bu niteliğin ortaya çıkışı mahiyetten ötürüdür. Ondan etkinin gelebilmesi için, mahiyetin varolması gerekir; fakat mahiyet, varlık niteliği eşyada var olmadan yoktur. Bu yüzden, varlık niteliği, mahiyetin diğer nitelikleri sebebiyle var değildir; çünkü bu takdirde mahiyet ve varlık (vücut) niteliği, varolmadan önce varolurlar ki, bu imkânsızdır⁶⁷.

Bu konuda, İbn Sina metafiziğine hâkim olan iki ayrı kutup görülür: a) Varoluşu bir teklikcilik ve b) vacib-mümkün arasındaki ayrılık. İbn Sina'ya göre varlık, zorunlu (vacib) ve olabilir (mümkün) den daha geneldir. Varlık yönünden varlık incelenirse onu "vacib" ve "mümkün" diye ayırmamız gerekmez. Ona göre mantıki bir şekilde bir varolma hali (hâlu'l-vücut) vardır. Böylece varoluş mantıki bir çerçevede ele alınmaktadır. Mümkün varlıkta, öz (zat) varlıktan ayırdır; çünkü o, varlığı başkasından almaktadır. Fakat "mümkün"ün öz varlığı, el-Evvel'in kendisi hakkında sahip olduğu düşüncede bulunan baza sahiptir ve o, varlığını yoktan (ex nihilo) değil, fakat zorunlu bir şekilde gelişen doğuştan (sudûrdan) alır⁶⁸.

İbn Sina'nın, Aristo'nun Teoloji'sinden aldığı bu varoluş tekçiliği, bir'den çokluğa geçişte yenieflatuncu açıklamaların izlerini taşır. İbn Sina daima vacible mümkünü birbirinden ayırmak istegini taşır. İşte onun bütün metafizik analizinin kaynağında bu ikili açıklamalar bulunur.

İbn Sina'ya göre, her şeyin bir gerçeği (hakikati) vardır. Bu da onun "mahiyyeti"dir. Aynı şekilde, her şeyin kendine özgü gerçeği onun varlığından ayırdır. Eğer bir şeyin gerçeği, soyutlanmış olarak veya nefiste veyahutta bu ikisini kapsamına alan mutlak bir durumda vardır denilirse burada "elde edilmiş ve anlaşılmış bir anlam" vardır. Fakat eğer bu şeyin gerçeği şunun gerçeğidir denilirse bu, bir "gereksiz tekrar" olur. Eğer bu şeyin gerçeği bir şeydir, denilirse, bu gene bilinmeyişi açıklamayan bir doğrulama olur? Bunun gerçeği varolan bir gerçektir,

66 Aynı eser, s. 56.

67 Aynı eser, s. 56.

68 Bkz. Gardet, *En l'Honneur du Millenaire d'Avicenne*, Revue Thomiste, içinde, Paris 1951, s. 336.

demek de az yarar sağlar. Fakat eğer “A nın gerçeği bir şeydir, ve B nin gerçeği başka bir şeydir” denilirse, bu ifade doğrudur; çünkü insan nefsinde onun ilk şeyden farklı, özel bir başka şey olduğunu anlar. Bu, tıpkı “A nın gerçeği bir gerçektir ve B nin gerçeği de bir başka gerçektir” gibidir. Bu dolayısıyla söyleyiş (idmar) ve birleştirme (iktiran) dışında hiç bir sonuç bulunamaz⁶⁹.

Böylece varlık kavramı, İbn Sina sisteminin temelini oluşturur. İbn Sina için varlık sözü, başka bir sözün içine giremeyecek kadar geniş mânâ taşır⁷⁰. Varlığın birliği konusunda yaptığı açıklamalarla, o, “akıl-üstü birlik” ile sayısal birlik’i birbirine karıştırmaz esasen o metafizikle matematiği ayırır. ancak, “bir”in çok başka bir anlamda metafiziğin konusu olduğunu kabul eder. İlimler sınıflamasında da matematiği, metafizikle tabiatın arasına kor; çünkü matematik mutlak olarak maddeden ayrı olmayan fakat soyut olan varlıklarla ilgilenir⁷¹.

Düşüncesinde, varlığı, ya dış dünyada (âyan’da) veya zihinde (fi’l-enfus) yahut da mutlak varlık olarak üçe ayıran İbn Sina, bu konuda insan “ben”ini başlangıç noktası olarak ele alır.

Descartes “ben”e düşünce aracılığıyla, Kierkegard günah endişesiyle⁷², Heidegger ölüm korkusuyla⁷³ ulaşırken İbn Sina vasıtasız olarak ulaşmaktadır⁷⁴. Atay, İ. Mehdevi’nin İbn Sina’nın varlık hakkındaki, özellikle “eniyye” (ruh) konusundaki görüşleri ile J.P. Sartre’in görüşleri arasında benzerlik bulduğunu kaydetmektedir. Batı düşünce dünyasına bir hayli etki yapmış olan “Şeyhu’r-Reis”in düşüncelerinin dolaylı da olsa çağımız filozoflarına tesir etmiş olması tabii karılanmalıdır; en azından bir benzerlik olması normaldir⁷⁵.

İbn Sina’nın varlık konusundaki düşüncelerini, Atay en ince ayrıntılarına kadar, terminolojisiyle birlikte açıklamıştır⁷⁶. Bu sebeple biz bu konuyu tekrarlamak istemiyoruz, okuyucuyu adı geçen makaleye göndermekle yetiniyoruz.

69 Şifâ, İlâhiyat, C. 1, s. 32.

70 Mubahasât, Aristo inde’l-Arab, içinde, s. 160; ayrıca bk. Atay, *İbn Sina’nın Varlıkcılığı*, basılıyor, s. 2 vd.

71 Goichon, *Distinction*, s. 10.

72 Krş. Akarsu (Bedia), *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1979, s. 115.

73 Krş. aynı eser, ss. 127, 128 vd.

74 Atay, *İbn Sina’da Varlıkcılık*, s. 27.

75 Krş. Atay, aynı mak. s. 25; J.P. Sartre, *L’Être et le Néant*, Paris 1943, s. 16 vd.

76 Atay, adı geçen mak.

2- Metafizik Bölümleri:

İbn Sina metafiziği bölümlere ayırmaktadır. Bu ayırım⁷⁷ pek tabii olarak ilgilenilen konular itibariyle olmaktadır. Zorunlu olarak bölünen bu ilmin parçalarından birisi, en üstün sebepleri (esbâbu'l-kusva) inceler⁷⁸; bu sebepler, varlığı açısından nedenli (malûl) her varlığın sebebidir. İkincisi, yalnız “mütekemm'im” ve “müteharrik” olması itibariyle değil, nedenli (malul) olması itibariyle, nedenli her varlığın kendisinden yayıldığı İlk Sebeb'i inceleyen bölümdür. Hareket ve nicelik yönünden inceleme yapılsaydı bu fizik ve matematiğin konusuna girer, metafiziğin alanından çıkardı; bunun için sadece illetli olması ve ilk sebepten bu şekilde yayılmış olmaları itibariyle bu bölümde incelenirler. Diğer bir bölüm de, varolanın (mevcud) arazlarından söz eden bölümdür; yani varlığın tekliği, çokluğu, hareket, güç, öncelik ve sonralık gibi hallerini inceleyen bölümdür. Bir diğer bölüm ise, cüzi ilimlerin prensiplerini (mebâdiu'l-ulûmi'l-cüziyye) ele almaktadır. Bu prensipler, ya konu ve bölümlerinin kavranılması gibi mefhumîdirler veya konu vardır gibi hükmedirler⁷⁹.

Metafiziğin yerinin neresi olduğu konusunda bir soruya İbn Sina, bu yerin tabiat ve matematikten sonra olduğunu söyler. O, fizikten sonradır; çünkü metafizikte kabul edilmiş pek çok problem tabiatta incelenip açıklığa kavuşturulmuştur. Bunlar oluş (kevn), bozuluş (fesad), değişme, yer, zaman, her hareketin bir hareket ettiriciye bağlılığı ve bütün hareket edenler “Muhariku'l-Evvel”e çıkarlar, gibi sorunlardır.

Metafizik matematikten sonra öğrenilmelidir; çünkü metafiziğin en yüksek amacı (el-garaz el-aksâ), Yarattıcı Hakim'in (ma'rifetu tedbiri'l-Barî), meleklerin ve sınıflarının, tabakalarının, feleklerin düzenlerindeki tertibin bilgisidir. Ona ancak astronomi, astronomiye de ancak aritmetik ve geometri ile erişilebilir⁸⁰.

77 Metafiziğin beş bölümü vardır: 1- Genel manaların bilgisinin nazarı, hüviyye, vahdet, kesret, vifak, hilaf, tezdad, kuvve, fiil, illet ve malul gibi. 2- Mebdelerin asılları konusunda nazar, tabiat ve matematik gibi. 3- İlk Gerçek'in isbatı ve bilgisi ve diğer hususlar hakkında nazar. 4- İlk ruhanî cevherlerin isbatı konusunda nazar. 5- Semavî ve arzî cisimlerin cevherlerini bilme konusunda nazar (düşünme). Onun ikinci derecedeki konuları vahyin inişi, meâd ve diğerleridir (Bkz. *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*, s. 237-238).

78 Krş. Aristo, *La Métaphysique*, A, 2, 983 a, s. 19; *Şifâ'*, İlahiyat, C. 1, s. 8.

79 Aynı eser, ss. 14-15.

80 *Şifâ'*, İlahiyat, C. 1, s. 19.

Matematik ve fiziğin yanında, musiki, matematiğin küçük bölümleri, ahlâk, politika ve diğer bazı bilgiler, metafizik için zorunlu değil-seler de, yararlı ilimlerdir⁸¹.

İbn Sina için, eğer prensipler, ilmi, amacına uygun olarak, bir doğruluğa götürüyorsa prensip olarak kabul edilebilirler. Metafizikteki prensipler de onun amacına uygun olarak düşünceyi varlığa ulaştırırlar. Bu açıdan fizik ve matematik metafiziğe yardımcı ilimlerdir ve prensipleriyle ona hizmet ederler⁸².

İbn Sina'ya göre, metafizikte "Mebdeü'l-Evvel" in isbatı yapılır. Burada takip edilen metod, endüksiyon yolu olmayıp bir başka yoldur. Endüksiyon yolunda hissî nesnelerden hareket edilirken, bu yolda zaruri olarak varolanların prensibini zaruri olarak kendinde bulunduran ve bu prensibe değişen ve çoğalan olmayı imkânsız kılan Allah'ı isbatlayan küllî öncüller kullanılır. Bu öncüllerle Allah'ın her şeyin prensibi (mebde') olduğu ve her şeyin bir düzene göre zorunlu olarak O'ndan geldiği aklî olarak gösterilir⁸³.

Bu tür düşüncelerden hareket eden İbn Sina için, metafizik, nedenli varlık olması itibarıyla "malul mevcut" un sebeplerini, varlığın arazlarını, cüz'î ilimlerin prensiplerini inceleyen bir ilimdir. Bu disiplin içinde incelenen varlığın istenilen şey olması sebebiyle "matlub" bir ilimdir ve "ilk felsefe (Felsefetü'l-Ulâ) olarak adlandırılır⁸⁴. Daha önce de belirtildiği gibi, bu ilim aynı zamanda "hikmet" tir; bu hikmet en soylu, en üstün bilginin konusunun en üstün ilmidir. İlimlerin en üstünüdür; yani yakın bilinenlerin en üstünü olan Allah'ın ve O'ndan sonra gelen sebeplerin ilmidir. O aynı zaman da küllinin bilgisidir⁸⁵. Allah'ın bilgisi olduğu için "İlmu'l-İlâhî" diye de adlandırılır⁸⁶. Bir başka ifade ile maddeden ayrı olan varlıkların ilmidir. Eğer bu ilimde maddeden önce olan varlıklar da inceleniyorsa bu, onların varoluş yönünden maddeye ihtiyaçları olmadıkları içindir⁸⁷.

İbn Sina'ya göre, metafiziğin dialektik, sofizm ve diğer bazı ilimlerle ortak yönleri bulunabilir⁸⁸.

81 Aynı eser, s. 19.

82 Aynı eser, s. 20.

83 *Şifâ*, İlahiyat, C. 1, s. 21.

84 Aynı eser, s. 15.

85 Aynı eser, s. 16; *Ecrâmu'l-Ulviyye*, Tis'u Resâil, içinde, Mısır 1907, s. 41.

86 *Necat*, İlahiyat, s. 198; *Şifâ*, İlahiyat, C. 1, s. 8; İbn Haldun bunları reddederek "nakl" e uyulması gerektiğini söyler (Kırş. *Mukaddime*, çev. Z.K. Ugan, 2. bas. İstanbul 1970, s. 605).

87 *Şifâ*, İlahiyat, C. 1, s. 15.

88 Aynı eser, s. 16.

3- Metafizik Niçin Tabiattan Önce Ve Sonradır?

Metafiziğe “Mâ ba’d et-Tabia” (ما بعد الطبيعة) denilmesinin sebeplerini İbn Sina söyler açıklar: Tabiat, hareket ve sükunun başlangıcı veya prensibi olan güç değildir; fakat maddeden meydana gelmiş eşyanın tümü, bu eşyadaki kuvvet, güç ve arazlardır⁸⁹. Tabiat sahip olduğu özellik ve arazlarıyla hissî cisimdir. Mâ ba’d et-Tabia’nın mânâsı bize göredir. Varlığı gördüğümüz, onu düşündüğümüz ve hallerini bildiğimiz andan itibaren bu tabîi varlığı⁹⁰ müşâhede ediyoruz. Metafiziğin konusunu meydana getiren varlıklar, müşâhede ettiğimiz bu tabîi varlıkların ötesinde olduğu için, o, “tabiattan sonra”dır.

Ona “Mâ kabl et-Tabia” denilmesine gelince, genel olarak bu ilimde incelenen varlıklar, öz itibariyle, tabiattan önce oldukları için bu ad verilmektedir⁹¹.

Bu ilmin faydalarını belirtirken, fayda nedir ve türleri nelerdir gibi konularda açıklama yapan İbn Sina, bu yararın, cüz’i ilimlerin prensipleriyle ilgili gerçeklik olduğunu ifade eder. Prensip olmasalar bile, özel ilimlerde ortak olan eşyanın mahiyetini ortaya çıkarmak da bu ilmin faydaları arasındadır. Öyle ise metafiziğin faydası, şefin yardımcısına, hizmet edilenin hizmet edene yaptığı yarardır; çünkü bu ilmin diğer ilimlerle ilişkisi, kendindeki varlıkların diğer ilimlerdeki varlıklarla oran-tısı şeklindedir ve bu eşyanın varoluş prensibidir⁹².

4- Metafiziğin Konusu Nedir?

İbn Sina düşüncesinde “nazarî hikmet”in bir bölümü olan metafiziğin⁹³ konusu doğrudan doğruya Allah değildir. Ancak O, metafizikte aranmaktadır⁹⁴. Eğer bu düşünce kabul edilmeyecek olursa ya Allah’ın varlığının, bu ilimin içinde olduğu ve bir başkasında da arandığı kabul edilecek veya bu ilimde olduğu ve diğer bir başkasında aranmadığı kabul edilecektir⁹⁵.

Her iki varsayım da yanlışdır; çünkü birincide O, yani Allah’ın varlığı, bir başka ilimde aranılmaz; zira diğer ilimler ya ahlâktır, ya poli-

89 Kırş. *Risale fi’l-Hudûd*, Tis’u Resâil, içinde, Mısır 1908, s. 86.

90 Eşyanın ontolojik düzeni, İbn Sina ifadesiyle, şöyledir: 1- Kategoriler, 2- Muhey-yelât ve mevhumât, 3- Mahsusât. Bizden yükseliş aksinedir; yani 3, 2, 1 dir.

91 *Şifâ’*, İlâhiyat, C. 1, ss. 21-22.

92 Aynı eser, s. 18.

93 İbn Sina için, metafiziğin konuları çeşitlilik gösterir (Bkz. *Aksâmu’l-Ulûmi’l-Akliyye*).

94 *Şifâ’*, İlâhiyat, C. 1, s. 6.

95 Aynı eser, s. 7.

tika, ya fizik⁹⁶ veya matematik veyahutta mantıktır. Bu bölmenin dışında felsefî ilimlerde bir başka ilim yoktur. Böyle olunca Allah'ın varlığı bunlardan birinde aranamaz ve onlara yerleştirilemez. Esasen bu mümkün de değildir; yani ilimlerde aranan şey, Allah'ın varlığının delili olamaz. Bir ilimin özüne veya varlığına göre onun konusunu meydana getiren şey, bu ilimde aranamaz; ve bütün varolanların prensibi olan, böyle özel bir ilimde incelenemez. İkincisinde, hiç bir ilimde aranmayacak olanın bir başka ilimde aranmamış olması da mümkün değildir. Bu ya kendiliğinden (bizatihi) açık olacak veya onu delillerle göstermekten (bi'n-nazar) ümid kesilecektir (me'yusan). Şimdi O, kendiliğinden ortada değildir ve O'nu delillendirmekten de ümitsiz değiliz. Gerçekten delille gösterilebilir, kaldı ki kendini göstermekten ümid kestiğimiz bir şeyin varlığını nasıl kabul edebiliriz⁹⁷? Geriye O'nun ancak bu ilimde (İlâhiyat) aranabileceği kalır.

Daha önce de görüldüğü gibi, İbn Sina "el-Felsefetü'l-Ulâ" adını verdiği metafiziğinin hangi bölümü içinde olduğunu araştırmakla işe başlar. Buradan hareketle felsefî ilimleri teorik ve ilmî olarak ikiye ayırır. Bu açıdan metafizik "hikmet" adını alır. Metafizik nosyonlar söz konusu olunca onlardan "maâni'l-hikmiyye" olarak bahseder⁹⁸.

İbn Sina'ya göre, varlıklar iki çeşittir: 1- Onların varlıkları istek ve eylemimize bağlı değildir; bu teorik ilim (hikmetü'n-nazariyye)'in konusudur. 2- Onların varlıkları bizim isteğimize bağlıdır ve pratik ilmin konusudur. Teorik felsefe fiilde bulunmayan bir gerçeğin, pratik felsefe ise fiil de olan bir gerçeğin bilgisidir⁹⁹.

Metafizik, bilinen en soyluların en soylu ilmidir. O, en gerçek ve en açık olandır. Her şeyin ilk sebeplerinin ilmidir (العلم بالاسباب الاولى لكل)¹⁰⁰. O halde İbn Sina'ya göre, metafiziğin üç ana karakteri vardır: En soylu, en gerçek ve en açık. İlimlerin en üstünü (efdali) metafiziktir; çünkü o, doğru ve gerçektir, söz götürmez bir ilimdir. Diğer ilimlerde, daha üstün ilimlerden alınmış önermelere başvurma zorunluluğu olduğu halde metafizikte bu gelenek geçerli değildir, ihtiyaç yoktur; üstelik diğer ilimlerin konuları metafizikle uğraşanlar tarafından onlara aktarılmaktadır.

96 Allah'ın varlığı fizikte aranamazsa bile, mademki O, "el-Muharriku'l-Evvel" dir, o halde hareket açısından varlığı söylenebilir. Çünkü fiziğin konusu harekete maruz kalan cisimdir.

97 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, ss. 6-7 vd.; ayrıca bkz. Saliba, *Tarihu Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1973, s. 217 vdd.

98 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, s. 3.

99 Aynı eser, s. 4; ayrıca bkz. Abduh el-Hulu, *İbn Sina*, Beyrut 1974, s. 13.

100 Aynı eser, s. 5.

Onun konusu da üstündür; çünkü onun içinde Allah ve sıfatları tanınmakta, O'na yakın melekler, peygamberler ve kitaplar incelenmektedir. Bilinmektedir ki, en üstün ilmin üstünlüğü, onun konusunun en üstün olmasından, delillerinin doğru ve gerçekliğinden ve onun sonucundan, amacından ve meyvelerinden kaynaklanır¹⁰¹.

Metafiziğin konusu, her şeyde ortak ve varlık olması itibariyle varlıktır (هو الموجود من حيث هو موجود). Çünkü onun konusu mahiyete sahip bütün varolanları kucaklayan genel bir konudur. Bu ilmin araştırma alanı, şartsız varolması itibariyle varlıkla beraber bulunan şeylerdir¹⁰². Bunlar varlık için, öz, nicelik ve nitelik gibi bazı şeylerdir; ancak bunlar mahiyete zihinde gelen şeylerdir; halbuki varlık, mahiyeti ile herhangi bir şeye bağlı değildir; onun zihinde bir şekli yoktur¹⁰³.

Böylece İbn Sina metafiziğin konusuna başlarken eşya ve varlıktan hareket etmektedir; bunlar ilk kavramlardır. Varlık (vücut) sözüne lâyık olan varlığın zatı olduğunu ve daha sonra onun arazlarının olacağını kaydeden İbn Sina, bu düşüncesiyle ortaçağ filozoflarının pek çoğuna özellikle Duns Scot'a tesir etmiştir¹⁰⁴.

İbn Sina metafiziğin konusunu belirlemek için, bu ilime bağlı olan bir konuyu incelemekle işe başlar. Henüz Allah'ın var olup olmadığını bilmiyor. Gerçekte bu bilgi, ne doğuştan ve ne de kendiliğinden açık bir bilgidir, ne de kazanılmasından ümid kesilecek bilgidir¹⁰⁵. Konu, tanımak için Allah'ın varlığını göstermektir. Böyle olunca İbn Rüşd'ün dediklerinin aksine fizikçi bu konuda bir delil ileri süremez. Öyle ise metafizikçi bunu ısbatlayacaktır. Ancak burada bir tezat ortaya çıkmaktadır, yani, bir konu kendini özel bir alana yerleştirmekle yükümlü olsa bile, bir ilim için konu olarak verilemez, o halde Allah'ı metafiziğin konusu olarak ayırmak çelişkilidir. Varlık düşüncesi konusunda da aynıdır. Varlığın bir tür olmayıp deneyüstü (transandantal) olduğu açıkça bilinmektedir. O halde ona, bu türde sıralanan her şeyde bulunabilecek bir öz (zat) verilemez. Bu husus ne varlık için, ne de semavî türler için geçerli değildir. Öyle ise varolan şeylerden her biri bu türler adı altında sıralanır. Her ne kadar türünün bir zatı yoksa da her şeyin bir zatı vardır¹⁰⁶.

101 Aynı eser, s. 6.

102 Aynı eser, s. 13; ayrıca bkz. *Avicenna e Avicennismo*, Enciclopedia Filozofica, içinde, Firenze 1967.

103 Bkz. *Şifâ*, s. 13 vd.

104 Bkz. Gilson, *Avicenne et le Point*, s. 110.

105 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, s. 6 vd.

106 Bkz. Gilson, *Avicenne et le Point*, s. 96.

Allah'ın varlığının araştırılması iki açıdan gerçekleştirilebilir: O'nun varlığı yönünden ve niteliği yönünden. Eğer O'nun varlığının araştırılması, bu ilimde yapılıyorsa O'nun bu ilimin konusu olması imkânsızdır; çünkü metafizik bu konunun varlığını belirtecek muayyen bir ilim değildir. Bununla birlikte, İbn Sina'ya göre, O'nun varlığının araştırması ancak bu ilimde gerçekleştirilebilir. Bu ilim, maddeden ayrı özleri (mufâarakât) inceler. Allah'ın cismi yoktur ve bir varlığın kuvveti de değildir; fakat O, maddeden ayrı kendisinde hareket karışımı bulunmayan bir varlıktır. Öyle ise O'ndan söz eden incelemenin bu ilime ait olması gerekir. O halde metafizik Allah'ın varlığını ısbatlar ve O'nun niteliklerini inceler¹⁰⁷.

Metafiziğin konusu, en yüksek sebepler (el-esbâb el-kusva) de olmaz; hatta onlar mutlak sebep olmaları itibariyle bu konu içine girmezler¹⁰⁸. Böylece İbn Sina "sebepler olmaları itibariyle" diyerek bunu özelleştirmektedir; çünkü külli ve cüz'i, güç ve fiil, varolmaları itibariyle varolan şeylerdeki temel arazlardır. Eğer sebeplerin durumu, sebep olmaları itibariyle değil de, varolmaları itibariyle incelenecek olursa bu takdirde inceleme mutlak varoluşa yönelecektir ve bu durumda konu, sebepler değil, varoluş olacaktır. Çünkü bu ilim, küllî ve cüz'i, güç ve fiil, imkân ve vücubiyet gibi sebeplere, sebep olmaları itibariyle, özgü olmayan, araz olan kavramları inceler¹⁰⁹. Buna rağmen en yüksek sebepleri inceleyen bundan başka bir ilim de yoktur¹¹⁰.

C- İBN SİNA'NIN BATIYA TESİRİ:

Yunan düşüncesi üzerinde çalışan ve onun batı düşüncesine geçmesini sağlayanların müslümanlar olduğu bir gerçektir. Müslüman ilim adamları bütün ortaçağ ve dolayısıyla yakınçağ Avrupa'sına geniş tesir etmişlerdir. Bu konuda İ.A. Çubukçu'nun açıklamaları yeterli niteliktedir¹¹¹.

Batı düşüncesine büyük ölçüde tesir etmiş, hatta bir akım meydana getirmiş olanlardan biri de şüphesiz İbn Sina'dır. O, batıda Aristo'nun bir devamı ve onu en iyi yorumlayan olarak değerlendirilir. Bu yüzden onun batı dünyasındaki tesiri hissedilir şekilde derin olmuştur¹¹².

107 *Şifâ'*, İlahiyat, s. 7.

108 Aynı yer.

109 Aynı eser, s. 8.

110 Krş. Anawati, *Introduction Historique à une Nouvelle Traduction de la Métaphysique d'Avicenne*, MIDEO içinde 1977, s. 174.

111 Bkz. *İslâm Düşünürleri*, ss. 142-152.

112 Bkz. *Gilson, La Philosophie du Moyen Age*, Paris 1976, s. 266.

Esasen Gilson gibi, Anawati de bu tesiri bütün detaylarıyla ortaya koymuştur¹¹³. İbn Sina'nın tesir ettiklerinden biri, Paris eveği Guillaume d'Auvergne (1180-1249) dir. Bu kişi Aristo'yu ancak İbn Sina aracılığıyla tanıyabilmiştir¹¹⁴. Musa b. Meymun'a üstadlık yapan İbn Sina, böylece Guillaume d'Auvergne'e de üstadlık yapmıştır. Ancak kozmolojideki bazı noktalarda İbn Sina'dan ayrılır. İbn Sinacı Augustinciliğin en başta gelenlerinden Roger Bacon, İbn Sina'yı en iyi tanıyanlardan biridir¹¹⁵. Bacon, dünyanın yaratılışı konusunda, yaratılışın bir aracı ile oluşu ve cehennem azabının devamlılığını inkâr etmiş olması konularında İbn Sina'yı tenkid eder¹¹⁶. İbn Sina'yı üstad gibi kabul eden St. Thomas, ve Gilber de La Porre onun tesir etmiş olduğu filozoflardır.

Aristo bilgi meselesinde yalnız akılla ilgilenmez, fakat onun imanla ilişkisiyle de meşgul olur. Eğer bu konu İbn Rüşt açısından düşünülürse imanla akıl arasında uyuma asla mümkün değildir. Halbuki İbn Sina için, mevcut hataları kaldırdıktan sonra bu uyuma mümkün olur.

İşte bu doktrini yorumlama ve uygun hale getirme konusundaki İbn Sina düşünceleri, St. Augustin'e büyük ölçüde tesir etmiştir. Bu yüzden St. Augustin'i ve onun yolundan gidenleri incelerken İbn Sina'yı bilmek gerekir¹¹⁷. İbn Sina'nın düşünce yapısı veya doktrini St. Augustin düşüncesine oldukça yakındır. Bu yakınlık, özellikle İbn Sina'nın Vacib ve mümkün ile Augustin'in "meydana getirilmiş ve yok-olabilir"i arasında görülür. Varlıkların oluşları her ikisinde de hemen hemen aynı açıklama ile belirtilir¹¹⁸.

Bu bilgiler ışığında, şöyle bir soru akla gelebilir. Acaba bir latin İbn Sinacılığı var mıdır? Gilson bunun olmayacağını, çünkü bir hristiyan için, İbn Rüşdcü olmanın İbn Sinacı olmadan daha kolay olduğunu ileri sürer. Ona göre İbn Rüşt her türlü dini tesirden uzaktır; halbuki İbn Sina öyle değildir¹¹⁹. İbn Sina peygamberin söylediklerinin karşısı bir husus öğretmek istemez. İbn Rüşt'ün aristocu olduğu kadar İbn Sina dini bilgilere sadık kalır ve tek bir Allah'ın bulunduğunu göstermek

113 Bkz. *Introduction à la Métaphysique d'Avicenne*, MIDEO 1977, içinde, s. 222, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris 1970, s. 264, *La Métaphysique du Shifa*, s. 56.

114 Aynı eserler; Saliba, *Étude sur la Métaphysique d'Avicenne*, s. 27; Gilson, *La Philosophie*, s. 418.

115 Anawati, *Introduction à la Métaphysique d'Avicenne*, s. 236; Saliba, *Étude*, s. 27.

116 Anawati, a.g.e., s. 236.

117 Bk. Gilson, *Pourquoi St. Thomas a Critiqué St. Augustin*, AHLM, içinde, 1867, s. 8.

118 Bk. Quadri (G.), *La Philosophie Arabe*, Paris 1960, s. 98.

119 Gilson, *Y a-t-il un Avicennisme Latin?*, *Avicenne En Occident Au Moyen Âge*, AHDL-MA içinde, 1970, s. 116.

ister¹²⁰. Ancak bu niyetine rağmen, çoğu zaman Aristo ve eflatunculuğun etkisinde kalarak açıklamalar yapar. Bu tesirden kendini bir türlü kurtaramaz. Bu sebeptendir ki, pek çok konuda onun düşüncelerinde Aristo'nun izleri açıkça görülür. Her ne kadar Gilson İbn Sina'nın tesirini az ve anlaşılmasız bulmakta ise de¹²¹, Goichon, tıpkı Ülken gibi¹²² onun batı düşüncesine olan tesirini kabul edip açıklar¹²³.

Müslüman filozoflar ortaçağ avrupasına öyle tesir etmişlerdir ki, bu tesir zaman zaman çığır açmıştır. Tıpkı İbn Rüşd'ün açtığı çığır (Averroisme) gibi, belki de ondan önce olması sebebiyle daha kuvvetli olan İbn Sina etkisinin (Avicennisme) meydana getirdiği akım bunlardan birisidir. Bu tesiri bir çok yönleriyle batının eserlerinde görmek kolaydır¹²⁴. Nitekim Duns Scot ancak İbn Sina sayesinde temel görüşlerini geliştirmiş ve derinleştirebilmiştir¹²⁵. Onun açıklamalarını İbn Sina metinleri olmaksızın anlamak zordur. Onun için Duns Scot okunurken İbn Sina kitaplarına gerek vardır¹²⁶. Skolastik latin dünyası üzerinde derin tesirler bırakan İbn Sina¹²⁷ kendisinin eserlerini latinceye çeviren Dominicus Gundissalinus üzerinde de derin izler bırakmıştır.

Nihayet Descartes'ın "cogito" sunda, Leibniz'in "inayet teoris-i" nde onun tesirlerini sezmek, en azından benzerlik görmek mümkündür.

İslâm felsefesine damgasını vuran yegane filozof İbn Sina'dır. Bunun içindir ki, E. Renan "İslâm felsefesinin en tam ve en açık ifadesini ancak İbn Sina'da görülebilir" der¹²⁸.

120 Aynı eser, s. 118.

121 Krş. *Pourquoi St. Thomas*, s. 7.

122 *Fârâbî ve İbn Sina'nın Garp Ortaçağ Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münaakaşalar*, İ.F. Der., sayı 1-IV, Ankara 1957-1959, s. 27; ayrıca bk. *İslâm Felsefe Ve İtikadının Garba Tesiri*, İ.F. Der. 1962, s. 11.

123 *Influence d'Avicenne En Occident*, IBLA içinde, 1951, sayı 56, s. 373 vd; ayrıca bk. Nogales (Salvador G.), *İbni Sina Nasıl Avicenne oldu? Görüş*, içinde 1980.,

124 Bkz. Gardet, *La Pensée*, s. 17.

125 Gilson, *Avicenne Et Le Point*, s. 141.

126 Aynı eser, s. 148.

127 Gilson, *Les Sources Greco-Latin De l'Augustinisme Avicennisant*, AHFLMA içinde, 1929, s. 39.

128 *Averreos et Averroisme, Oeuvres Complete*, içinde, Paris 1949, s. 88.

D- İBN SİNA'YA YAPILAN TENKİTLER:

Batı düşünce sistemine bu denli tesir eden İbn Sina, Aristo veya Yunan felsefesini getirmek suretiyle İslâm akide ve düşüncesine karşı çıktığı ve onu bozduğu ileri sürülerek pek çok müslüman alim tarafından tenkit edilmiş hatta küfürle suçlanmıştır. Fakat onu özellikle suçlayan, bunun için özel kitap yazan meşhur Gazzalî'dir. Bu karşı çıkış sadece ona değil, aynı zamanda filozoflara karşıdır. Ancak Makâsıdu'l-Felâsife'de en çok adı geçen-özellikle ruhların haşri konusunda İbn Sina'dır. Gazzalî'nin filozofların düşüncelerini daha çok Tehâfüt'ünde çürütmeye çalıştığı bir gerçektir¹²⁹. Gazzalî filozofların matematik ve mantık ilimlerini kullanarak ve bu ilimlerin görünüşteki kesinliklerinden yararlanarak geniş halk kitlelerinin aklını çeldiklerini ve meydana gelmiş olan karışıklığın müslüman filozoflar arasında en büyükleri olan Fârâbî ve İbn Sina gibi filozofların yorumlarıyla daha da arttığını söyler¹³⁰. Gazzalî Fârâbî ve İbn Sina'ya karşı çıkararak gerçekte Aristo'ya karşı çıkar. Aslında, İbn Sina da Aristo'yu her konuda aynen kabul etmez; hatta bazı şeyleri -sözgelimi renkler konusunda- mânâsız bulur¹³¹. Yenieflatuncu prensip "Bir'den ancak bir çıkar (ex uno unum fit)", İbn Sina için geçerli bile olsa Gazzalî için geçerli değildir. Bu husus filozoflarca doğrulanmış; fakat ısbatlanamamıştır.

Gazzalî mütekellimler ile filozoflar arasında üç noktada sürtüşme ve tartışma olduğunu söyler. Bunlar imanın aşına bağlı olan dünyanın öncesiz oluşu, Allah'ın küllileri bilip cüzileri bilmediği ve cesedlerin haşri meselesidir. Gazzalî'yi göre, felsefecilerin bu konudaki açıklamaları anlaşılmaz ve yetersiz hatta yanlıştır.

İbn Sina'da, maddedeki yetenekleri yıldızlar meydana getirir ve bu yıldızların hareketleri vardır. Maddedeki bu yetenekler, sebeplerine zorunlu olarak bağlanmış sonuçlardır. Gazzalî İbn Sina'nın metafizindeki bu tür determinizm anlayışına karşı çıkar; İbn Sina'nın Allah'ının¹³² sadece adda yaratıcı olduğunu belirtir. "Eğer O, zorunluluk ise yaratıcı değildir; zorunlu olanın isteği ve özgürlüğü yoktur" diyerek

129 Bunlardan birinin yazarı olan Hocaşade'nin, eserini "tefelsüf ehline karşı olarak hak ve yakın ehlini yüceltmek üzere" kaleme aldığı bilinmektedir (Bk. Arslan (Ahmet), *Kemalpaşazade'nin Tehâfüt el-Felâsife Haşiyesi*, ARAŞTIRMA 1972 içinde, s. 35). Esasen Gazzalî de Tehâfüt'ünü bu amaçla kaleme almıştır; yani Fârâbî ve İbn Sina'nın görüşlerinin tutarsızlığını göstermek istemiştir. ayrıca bk. Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 39

130 Mehren, *Étude sur la Philosophie*, s. 623; Tehâfüt, s. 2.

131 Saliba, *Étude*, s. 20.

132 Bütün filozofların Allah anlayışı buna dahildir.

İbn Sina'yı tenkid eder¹³³. Gazzalî İbn Sina'yı diğer eserleriyle birlikte el-Munkız Mine'd-Dalal'ında da üç noktada suçlarken, İbn Teymiye de diğer filozoflarla birlikte İbn Sina'yı peygamberlik meselesinde ve özellikle peygamberin sözleri konusunda tenkid eder¹³⁴.

İbn Sina daha sonraları çok şiddetli tenkitlere ve suçlamalara maruz kalmıştır; bunlardan biri olan Ebu Ömer Takiyyeddin Şehrezurî tarafından âlim değil, fakat şeytan olarak nitelendirilmektedir¹³⁵.

İbn Sina'ya yapılan tenkitler özellikle iki guruptan gelir:

1- Delillerden çok dinî ve derunî deneylere düşkün mutasavvıf-ıflardan,

2- Felsefeye güvenmeyen ve hor gören bazı kalamcılardan. Birincilere göre, İbn Sina akla çok önem verir ve onun akılcılığı insanı Allah'a götürecektir, Allah'la insan arasına perde çeker. Hakim Senaî (ö. 1150) beşeri bir sistemin içinde emekleyen zavallı İbn Sina için Allah'tan merhamet diler. Camî (ö. 1442) İbn Sina'yı şiddetle tenkit eder; onun İşârât'ının kişiyi küfre, âlem anlayışının da mutsuzluğa götürdüğünü söyler. Gene Camî'ye göre, İbn Sina'nın eş-Şifâ' sı hastalık, en-Necat'ı da kölelik kaynağıdır.

İbn Arabî ile bir parça sığınak bulmuş olsa bile, özellikle Gazzalî'den sonra felsefenin yerinmiş olduğu bilinen bir gerçektir. Yukarda söylediklerimize İbn Haldun (ö. 1405), Makrizî (ö. 141), Suyutî (ö. 1505)¹³⁶, Taşköprülüzade (ö. 1554)¹³⁷, İbn Salah (1245), İbn Seb'in (ö. 1269)-in yermeleri eklenebilir. Hatta meslektaşları İbn Rüşd, onu tenkit edenler arasındadır.

Kendisini yerenlere ve suçlayanlara hayatta iken cevaplar veren¹³⁸ İbn Sina'nın, öğrencileri ve kendinden sonra eserlerinden yararlanmak suretiyle ekolünü devam ettirenleri olmuştur. İbn Bacce (ö. 1138), İbn-Tufeyl (ö. 1185), İbn Tumlûs (ö. 1233) gibi onun ekolünden filozoflar yanında Mîlî ve'n-Nihal'inde İbn Sina'ya uzun bir yer veren Şehristanî (ö. 1153) ve Mebâhisu'l-Meşrikiyye'sinde ondan çok yararlanan Fah-

133 Bkz. Quadri, *La Philosophie*, s. 127; Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, s. 105.

134 Bkz. Takiyyeddin Ahmed İbn Teymiye, *Maâricu'l-Vusûl ila Marifet enne Usûle'd-Din ve Furûahu kad Beyyeneha er-Resul*, Kahire 1318 H., fran. çev. H. Laoust, Kahire 1939, ss. 56 vd.; Çubukçu-Çağatay, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976, s. 223 vd.

135 Bkz. Fetava İbn Salah.

136 *Tabakâtü'l-Müfessirin*.

137 *Miftahu's-Saade*.

138 Bu konu için bkz. Ünver (Süheyl), *İbn Sina*, İstanbul 1955, s. 95.

reddin Razi (ö. 1210) gibi bilginler vardır. İci (ö. 1355). Cürcanî (ö. 1413), Taftazanî (ö. 1389) gibi kelâmcılar tarafından da sık sık nakledilmiştir¹³⁹.

Nasiruddîn Tusî (ö. 1273) İşârât ve't-Tenbihât'ı, Kutbuddin Şirazî (ö. 1311) Kanun fi't-Tıb'ı şerhetmişlerdir.

Şîi âleminde Sühreverdî, Muhammed Bakır Damad ve Molla Sadra Şirazî gibi İbn Sina'ya sıkı sıkıya bağlı olanların bulunduğunu söylemek de yerinde olur.

139 Bk. Taftazanî, *Makâsıdu't-Talibîn*; Anawati, *Introduction à la Métaphysique*, s. 200.

III. BÖLÜM

METAFİZİK KAVRAMLAR

A- VACİB VE MÜMKÜN:

1- Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücut):

İbn Sina düşünce sisteminde her varlık, özüne oranla ya “vacib” dir veya değildir. Bu değerlendirmede varlık, diğer bir varlık göz önünde tutulmadan ele alınmıştır. Eğer bir varlık için, varolma özelliği zorunlu bir nitelik ise, o varlık gerçek bir varlıktır; yani o, kendi özüyle vacibdir. Varolmak için dışardan herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur, varlığı kendisiyle kâimdir¹. Eğer varlık mevcut, fakat varlığı zorunlu (vacib) değilse, bu takdirde mümkün varlıktır. Herhangi bir şeyin varolabilmesi için bir sebep yoksa imkânsız (mümteni')dir².

İbn Sina'nın bu tür düşünceleri, varoluşta “imkân” kavramının bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre, “mümkün” varlık, varolabilen ve varolamayan olarak ikiye ayrılır³. Ancak, başka biriyle varlığı zorunlu (vacib bi gayrihi) ve gene başka biriyle imkânsız (mümteni' bi gayrihi) olmak fikri imkân düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. Eğer bir varlığın varolabilmesi için, bir sebep gerekliliği varsa o şey, bu sebeple zorunlu (vacib bi gayrihi) olur. Varolması veya varolmaması hiç bir şart veya sebebe bağlı değilse, bu varlık için “imkân” söz konusudur. Bu durumda o, özü itibariyle, zorunlu (vacib) olmadığı, gibi, imkânsız da değildir⁴. İbn Sina Necat'da bu noktayı şöyle açıklar: “Mümkün kendinde hiç bir şekilde zorunluluğun olmadığı, yani ne varoluşunda ve ne de yokoluşunda zorunluluğun bulunduğu şeydir”⁵. Böylece her varlık, özüyle “zorunlu (vacib)” veya özüne göre “olabilir (mümkün)” olarak iki kategori içinde bulunmaktadır⁶.

Varoluşa bir sebeple geçen bütün varlıklar (ma'lulât), daima kendilerinin meydana gelmesini gerçekleştiren bu sebeple ilişkilidirler; herhangi bir yönden ona bağılılıkları vardır. Âlemde, varlıkları bir sebeple gerçekleşen varlıkların meydana getirdiği silsile, “Vacibu'l-Vücut”da son bulur. Yani bu varlıklar, başlangıçlarını O'ndan alırlar⁷. Çünkü O, varoluşunda sebebi olmayan, fakat varolan diğer bütün varlıkların sebebi olan Varlık'tır.

1 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 36.

2 *İşârât*, aynı yer.

3 Bk. Goichon, *Distinction*, s. 160

4 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 37; ayrıca bk, Anawati, *Étude de la Philosophie Musulmane* s. 103

5 *Necat*, s. 224.

6 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 37.

7 Aynı eser, s. 51; Krş. Aristo, *La Métaphysique*, 8, 1050 b; Kelamencılar Allah'a sebep adını vermek yerine Fail adını vermeyi yeğliyorlardı.

Varlığın özellikleri konusunda verdiğimiz bu çok kısa açıklamadan sonra, Zorunlu Varlık veya Vacibu'l-Vücut'u açıklamaya çalışalım. Vacibu'l-Vücut, kendi varlığıyla diğer varlıklardan ayrılan varlıktır. İbn Sina sisteminde, O'nun varlığı, bu tür bir tanımla belirlenmektedir; çünkü O, Vacibu'l-Vücut'dur; yani varlığı zorunlu olandır⁸. O'ndan başka Vacibu'l-Vücut yoktur. Eğer bir varlığın ortaya çıkması, Vacibu'l-Vücut olma niteliğiyle gerçekleşmiyor da bir başka şeyle gerçekleşiyorsa, bu takdirde o, varlığı vacib olan değil, fakat malûl varlıktır. Eğer bir varlığın varoluşunda, Vacibu'l-Vücut'dan onu takibeder şekilde söz ediliyorsa, sözü edilen malûl varlığın varlığı, kendinden başka bir mahiyetin sonucu olmaktadır; bu ise gerçekleşmesi imkânsız, tezatlı bir durumdur. Eğer bir varlığın ortaya çıkması durumu, bir arazsa bu takdirde sözü edilen hal dış bir sebebe bağlanmaktadır. İbn Sina için varlığın kendisiyle belirlendiği bu şey, varoluşun bir arazi gibi, varlığa dışardan geliyorsa, varlık bir sebeple gerçekleşmektedir ve bu şey "mümkün" varlıktır⁹.

Görülüyor ki İbn Sina mümkün varlığın durumunu açıklayarak, Vacip Varlığın birliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bundan da anlaşıldığı gibi, iki varlık arasında bir fark vardır. Bu, mahiyet-varlık ayırımıdır. İbn Sina bu ayırımla vacib-mümkün ayırımına yükselir. Bunu ortaya koymak için, varlıklar mahiyet ve özlerine, "inniyet"lerine göre ele alınmakta, bu ayırımın gerçekleşebileceği bir temel meydana getirilmektedir. Ancak eğer varlıkta, mahiyet ve varlık birbirinden ayrılmaz niteliklerse bu varlığın mahiyeti varlığının aynısıdır; artık onun mahiyetinden söz edilmez, "öz"ünden söz edilir. Bu varlık, Vacibu'l-Vücut'dur. Böylece, Vacibu'l-Vücut, özünün tanımı itibarıyla "Bir"dir, bir çok kişiyi kapsayan bir nevi değildir (قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بالحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجهه)¹⁰

Bu düşüncesiyle İbn Sina, Vacibu'l-Vücut konusunda aynı değerlendirmeyi yapan Fahreddin Razi'ye kaynak olmaktadır¹¹.

Vacibu'l-Vücut, özüyle özünü ve özünün prensibi olduğu her şeyi kapsar. O, varlık kazanmış, doğuş ve dağılışa maruz bütün varlıkların önce türlerinde ve türlerinin aracılığıyla da kişiliklerinde onların prensibidir. Salt "hüviyyeti" özüne aittir¹².

8 Necat, s. 227; ayrıca bk. Goichon, *Distinction*, s. 353.

9 *İşârât*, Ma Ba'd et-Tabia, s. 58.

10 Aynı eser, s. 64; Aristo düşüncesinde de insanın birliğinden ayrılmadığı gibi, Bir de varlıktan ayrılmaz ve Bir varlığın dışında hiç bir şey değildir (*La Métaphysique*, T, 2, s. 180).

11 Goichon, *Distinction*, s. 123.

12 Necat, s. 244.

Varoluş alanında bulunan varlıklar ikiye ayrılır: a) zatında vacip varlığı olmayanlar; bunların varolmaları imkânsız değildir, aksi takdirde varoluş alanında olmazlar, b) zatında mecburi olarak varolma itibar edilenler¹³. Öyle ise Vacip Varlık'ın özünde bir sebebi yoktur. Varlığı mümkün olanınsa sebebi vardır.

İbn Sina metafiziğinde vacib'in beş niteliği vardır: 1- Sebebi yoktur, 2- Her yönden vaciptir, 3- Eşiti yoktur, 4- Basittir, 5- Gerçekliğinde ortağı yoktur. Bunlara paralel olarak, bağlılığı, arazi, şekli, maddesi, türü, cinsi, tanımı, faili ve sonu da yoktur. Vacib, varlığındaki gerçeği, hiç bir şekilde, bir başkasıyla paylaşmaz; bu açıdan izafi, değişen ve çok gibi nitelikler onun varlığında bulunmaz¹⁴.

Aşağıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, İbn Sina meseleyi hep varlık planında inceler. Bu açıdan Vacib'in sebebi yoktur; eğer olsaydı O'nun varlığı bu sebeple meydana gelmiş olacaktı. Halbuki özünde bir başka şeyle varolanın varlığı, mecburi olamaz ve kendisiyle varolamaz. Eğer Vacibu'l-Vücut'un bir sebebi olsaydı, varlığı kendisiyle vacip olmazdı. Öyle ise "Vacibu'l-Vücut'un sebebi yoktur¹⁵.

Fârâbî ve diğer meşşâî filozoflarda olduğu gibi, İbn Sina düşüncesinde de, Vacib'in -özü yönünden- başkası için vacib olması mümkün değildir. Bir şeyin hem özü yönünden "Vacibu'l-Vücut", hem de başkası yönünden vacib olması mümkün değildir. Eğer bir şeyin varlığı varsayılmazsa, bu takdirde, "Vacibu'l-Vücut"luğu kalmaz ve özü yönünden vacibliği olmaz. Başkasıyla vacibu'l-vücut olan her şeyin, özü yönünden de vücut bulması mümkündür. Çünkü varlığı başkasıyla "vacib" olan her şeyin varlığının vacib oluşu, bir şeye oranla ve ek olarak bağlıdır. Öz yönünden varlığı imkânsız olan her şey, ne kendisiyle ne başkasıyla varolur¹⁶.

13 Şifâ', İlâhiyat, C. 1, s. 37.

14 Aynı eser, s. 37 vd.; F. Razi Vacibu'l-Vücut'un özelliğinin on olduğunu ve bunların özyle ilgili olduğunu kaydeder (Kırş. Muhassal, Atay yay. s. 63 vdd.).

15 Şifâ', İlâhiyat, C. 1, s. 38, C. 2, s. 402; Goichon, *Distinction*, s. 158; ayrıca bk. Mustafa Galib, *İbn Sina*, Beyrut 1979, s. 42 vd; Gazzalî, İbn Sina ve diğer filozofların Allah'tan "Vacibu'l-Vücut" olarak bahsetmelerini eleştirir, ve iki vacibu'l-vücut bulunduğunu varsayımının hatalı olduğunu çünkü Vacibu'l-Vücut sözüyle sadece sebepler zincirinin kesilmesi için varlığının bir sebebi olmayan, sebepsiz oluşunda bir sebebi olmayan şeyin katedildiğini söyler. "Sebebi olmayan bir şeyin malûl olması ya bir sebeptir veya değildir" şeklindeki bir düşünceyi de hatalı bulur. Çünkü ona göre, "sebebi yoktur" sözü sırf selbtir, selbin bir sebebi olmaz (Kırş. Küyel (M. Türker), *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din*, Ankara 1956, s. 118), *İbn Sina On Sorunun Karşılıklarını Beyruni İçin mi Yazmıştır?* BEYRUNİ'YE ARMAÇAN içinde, Ankara 1974, s. 95; Gazzalî, *Tehâfüt*, s. 116.

16 Necat, İlâhiyat, s. 255 vd.

Varlığı başkasıyla zaruri (vacib bi gayrihi) olan her şeyin varlığı, özü yönünden “mümkün”dür; bunun aksi de olabilir. Özü itibariyle varlık kazanan her şey, ya zorunlu olarak vardır veya bu zorunluluğun dışındadır. Varlığı zorunlu değilse sonradan varlık kazanabilir; bu halde “mümkün” varlık olur. Mümkün olan her şeyin varlığı, ya özü yönünden gerçekleşir veya bir sebepten ötürü gerçekleşir. Öz yönünden olursa, özünün varlığı zorunludur¹⁷. Eğer bir sebepten dolayı var ise varlığı sebebin varlığıyla zorunlu (vacib) olur ve ancak onunla gerçekleşebilir. Öyle ise öz yönünden mümkün olan her şey, başkasının varlığı aracılığıyla vacip olur¹⁸.

Görülüyor ki, İbn Sina sisteminde varlıkların kaderine hâkim olan zorunluluk’tur. Aristo düşüncesinden kaynaklanan bu görüş, kelamcılar tarafından haklı olarak tenkit edilir.

İbn Sina Vacib Varlık Allah’ın niteliklerini felsefi açıdan ortaya koyar ve değerlendirmelerde bulunur. Bu görüşlerinde zaman zaman kelamcılarla birleşir. Kelamcıların görüşlerinde her türlü noksan niteliklerden uzak olan Allah, İbn Sina sisteminde de mecburî olarak mükemmeldir. Şimdi onun bu konudaki görüşlerine bakalım.

Şifâ ve Necat’ da yazdıklarına göre, özüyle vacib olan bir varlığın varlığı, bir başkasıyla vacip olamaz. Esasen bir şey hem özüyle ve hem de bir başkasıyla vacip varlık olma imkânına sahip bulunamaz. Eğer gerçekten, varlığı mecburî olarak bir başkasından gelse, bu bir başkası olmaksızın onun varolabilmesi mümkün değildir. Mademki bu şeyin varolması, başkası olmaksızın mümkün değildir, o halde varlığının özüyle vacip olması imkânsızdır. Özüyle vacip olsa varlığı gerçekleşir ve var oluşunda bir başkasının fiili söz konusu olmaz. Bundan anlaşılmaktadır ki, varoluşunda bir başkasından etkilenen şeyin, özüyle vacib bir varlığı yoktur¹⁹.

Varlığı vacib olan bir varlığın eşiti bir başka varlık bulunduğu fikri kabul edilemez²⁰. İki Vacib Varlık’ın bulunduğu kabul edilse onlardan birinin özü, diğeri göz önüne alınmaksızın değerlendirilirse, bu vacib varlık ya kendisiyle vacibdir veya değildir. Eğer kendisiyle vacib ise, ya ikincisiyle değerlendirilmesinden dolayı bir mecburiyeti olması gerekir, o

17 Bkz. Goichon, *Distinction*, s. 158 vd; Gilson, *L’Être et L’Essence*, Paris 1972, s. 71.

18 *Necat*, İlâhiyat, s. 226.

19 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, s. 38; Goichon, *Distinction*, s. 159-175.

20 Aynı eser, s. 39

zaman hem özüyle ve hem de bir başkasıyla vacib olarak varolacaktır, bu olamaz; veya varlığının başkasından gelen bir mecburiyeti yoktur²¹.

İbn Sina düşüncesinde, birbirine eşit iki vacib varlığın varlığı kabul edilmediği gibi, varlıkta eşit iki varlık kabul edilse bile bunlardan birinin vacib diğerinin gayri vacib olması mümkün değildir. Birbirlerinin desteğiyle varolsalar bile vaciblikleri kabul edilemez; özüyle değil B ile varlığı vacib olan A, ve özüyle değil A ile varlığı vacib olan B, kendileriyle değil, başkasıyla vacib varlıklardır. Gerçekte vacib varlık bunlardan uzak, kendisiyle kâim, tek ve olgun bir varlıktır²².

“Vacib” kendisiyle varolan ve kendi özünün sebebi olan varlıktır. “Mümkün” varlık, başkasıyla vacibdir ve bu niteliği taşıması itibariyle oluş ve dağılışa uğrar²³. Vacibu'l-Vücut olan Allah, bu niteliği taşımadığı için en olgun varlıktır.

İbn Sina'ya göre, her varlık kişiliğindeki iyiliği, derece ve konumuna göre aldığı halde, Vacib Varlık varlığını, olgunluğunu, büyüklüğünü ve azametini kendinden alır ve hiç bir şey ona karışmaz. Vacib Varlık'ın dışındaki varlıklar, iki durumda bulunurlar: Ya güç halindedirler veya kendilerine ruh ve hareket veren kaynağa oranla fiil halindedirler; veyahut oluş seviyesinde, fiil hali onlara başkası tarafından verilir. Fiil hali hiç bir ilişki ve görünüş altında onlara ait değildir; ancak onlarda fiil hali varmış gibi değerlendirilirler. Varlıkları mümkün olduğu için fiil halinde bir varlığa sahip olamazlar. Bu halde onlarda var olduğu kabul edilen ve onlara dışardan katılan şey imkândır; bu, güç halinde olmanın değişik bir görünümüdür. Fakat bu imkân bir başkasının zorunluluğuna bağlıdır. Bir şeyin kendi özü bakımından mümkün fakat bir başkasının oluşu yönünden de vacib olması çelişkili değildir. Halbuki İLK (el-Evvel) özüyle vacib olduğundan, söylenenler O'nun için geçerli değildir²⁴.

Eflatunculuk üzerine bina edilen bu görüşler, İbn Sina'nın bu ekole bağlılığını açıkça göstermektedir²⁵. Onun felsefesinde “Vacibu'l-Vü-

21 Aynı eser, s. 39; Gazzali'nin eleştirisi için bkz. *Tehâfüt*, s. 116 vd; Küyel, *Üç Tehâfüt*, s. 118.

22 *Necat*, s. 226; *Risaletü'l-Arşıyye*, Haydarabad 1355 H., s. 307, *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 29; Ayrıca bkz. Mehren, *La Philosophie d'Avicenne*, MUSEON 1882, içinde, s. 506.

23 *Necat*, s. 227; Chain, *Ontologie*, s. 76; Aristo'da da varlık, zorunlu ve olabilir olarak ikiye ayrılır (Krş. *La Métaphysique*, E, 4, s. 343).

24 *Necat*, s. 226-227; *Şerh Kitab İzolocya*, Aristo inde'l-Arab, içinde, Bedevi yay. Kahire 1947, s. 46.

culd", düşüncenin yükselebildiği en son noktadır. O, bir başka şekilde daha fazla tanımlanıp belirtilemez; fakat başka kelimelerle ifade edilebilir.

Şeyhu'r-Reis'e göre, Vacib Varlık'ın kendinden varoluşu, özü ve zarureti vardır; yani bunlar özüne dışardan gelen ekler değildir. Tıpkı kendinden sonraki Fahreddin Razi'deki gibi²⁶, özü bakımından gerekli olan her yönden vacibdir²⁷.

İbn Sina bununla, varlığın, Vacib Varlık'ın özünün mânâsına girdiğini belirtmektedir. Buradaki varlık, yalnız zihinde bulunan varlığa benzer bir varlık olmayıp yalın mânâsında bütün varlıkların İLK PRENSİP'i (Mebdeü'l-Evvel) olan varlıktır; çünkü bu varlığın parçaları yoktur ve O'nun özüdür. "O'nun özü, O'nun inniyesidir" sözü de bunu ifade eder.

İbn Sina düşüncesinde Allah'ın varlığı duyulardan uzaktır. Bu konuda onun görüşleri şöyledir: Vacib Varlık bir vücut olamaz ve bir vücuda bağlı bulunamaz. Varlığı hissedilir bir cisme bağlı olan (veya onunla ilgili olan) her şey, bu cisimle vacib olup zatıyla vacib değildir²⁸. Her hissî varlık, nicelikte sayısal bölünme ile ve şekilde de manevî bölünme ile çokluk (mütekesser) tur. Üstelik hissi her varlıktan, cinsiyeti itibariyle, kendi türünden veya bir başka türden, başka bir varlık bulunur. Öyle ise duyularla ilgili bir varlık ve ondan meydana gelmiş bir bütün nedenli (malûl) dir²⁹.

İbn Sina metafiziğinde Vacibu'l-Vücut birleşik olmadığı gibi, parçalanamaz da. Eğer Vacib Varlık'ın özü iki şeyin birleşimi veya toplanmış birçok şeyden meydana gelmiş olsa O, bu şeylerle vacib olur. Bu şeylerden biri veya her biri ayrı ayrı Vacib Varlık'tan önce varolurlar ve Vacib Varlık'ı meydana getirirler³⁰. Böylece İbn Sina'ya göre, bunlardan hiç biri Vacib Varlık olamaz. Vacib Varlık'ın birleşik olması halinde kendini meydana getiren fakat kendi varlığının dışında bir mahiyeti olur ki bu O'nun gerekliliğinin zıttıdır. Halbuki Allah, "Vacibu'l-

25 Vajda (G.), *Notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote*, Revue Thomiste, içinde, 1951, s. 364.

26 Muhassal, ss. 61, 65.

27 *Uyunu'l-Hikme*, Bedevi yay., s. 55; ayrıca bk. Gardet, *Quelques Aspects de la Pensée Avicennienne*, dans ses Rapports avec l'Orthodoxie Musulmane, Revue Thomiste, içinde 47 (1939), s. 537 vd.

28 Bedensel araz kendinde "olabilir", başkasıyla zorunludur.

29 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 68-69.

30 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 65.

Vücut" olması itibariyle kemâlin en yüksek noktasındadır ve kendini meydana getiren parçaları yoktur. Bu sebeple de O, ne düşüncede ve ne de nicelikte bölünür³¹.

İbn Sina sisteminde, "Vacibu'l-Vücut" nicel bir mânâ değil, fakat kesin ifadesinde "BİR"dir. O'ndan düşünce, düşünen ve düşünen olarak söz edilirken kastedilen, varlığının maddeden ve maddeye bağlı özelliklerden tecrid edilmiş olduğudur. Çünkü O, Kâdir olup her şeye varlık verendir³². "Vacib Varlık özünde tektir ve hiç bir yönden çokluğu kabul etmez³³", demek O'nda bulunan "levâzım"ın sebeplenmiş olduklarını ve asla O'nun özünü veya parçalarını meydana getirmeyeceklerini belirtmektir. Bu düşünce Aristo'nun görüşüyle benzerlik arzeder³⁴. İbn Sina'ya göre, "İLK" in "inniyye" sinden başka mahiyeti yoktur (ان الاول لاماهية له غير الانية)³⁵. "İnniyye" ve varlık, mahiyet için arizîdir ve bütün mümkün varlıkların mahiyetleri dışardan gelmektedir. "İLK" in mahiyeti, cinsi ve türü yoktur; çünkü mahiyeti olmayanın cinsi, farkı, tarifi ve sebebi yoktur³⁶.

İbn Sina âlemde mümkün varlıklarda bulunan niteliklerin vacib varlıkta bulunmadıklarını göstermek suretiyle O'nun tekliğini ve birliğini isbatlamaktadır. O'nun tekliği ve birliği her yöndendir; çünkü O, her yönden (min cemü'l-cihat) varlığı vacib olandır. Bu sebeptir ki, Vacib Varlık'ta öz veya zat, varlıktır ve O'nun mahiyeti yoktur. Mümkün varlık Vacib Varlık'a muhalefet eder. Mümkün yani varolması veya olmaması imkân dahilinde bulunan varlığını, başkasından aldığı için, özü ile gerçek varlığı ayırır.

İbn Sina düşüncesinde, mümkün varlık, gerçekliğini Allah'ın hür iradesiyle yoktan (ex nihilo) değil, fakat "Vacibu'l-Vücut" dan çıkan bir zaruret sonucunda kazanmaktadır. Onun meydana gelmesinde ege-men unsur, bu mecburiyettir. Bu hususu biraz açıklamak gerekir: Mümkün olma hali, öncelikle varlığa değil, varlığı meydana getiren temel ögeye, mahiyete ve cevhere aittir. Çünkü Vacib Varlık'tan başka, varolan her varlıkta, onun durumunu açıklayan üç eleman buluruz: a) Varlık olması itibariyle varlığı, b) Mahiyyetinin ve sınırlı özünün varlığı olması itibariyle varlığı, c) Bu nitelikle olağan (muhtes) olması. Varlığı bu tür

31 Aynı eser, s. 65; Goichon, *Distinction*, s. 169.

32 *Necat*, İlâhiyat, ss. 250-251.

33 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 402 vd.

34 Krş. *La Metaphysique*, Z, 17, 1040.

35 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 344.

36 Aynı eser, ss. 347-348; bk. *Necat*, İlâhiyat, s. 230.

ifadelerle açıklanan varlık, sonradan olan bir varlıktır, fakat vacib bir varlık değildir³⁷. Bu sebeptendir ki, İbn Sina düşüncesinde, Allah'ın özü ve varlığı aynı şeydir.

2- Mümkün Varlık

İbn Sina'nın en olgun varlık olarak tanıttığı "Vacibu'l-Vücud'u" daha iyi anlayabilmek, O'nun "kem âl" sahibi olduğunu daha iyi açıklayabilmek için, mümkün varlığın mahiyetini yakından bilmek gerekir. Böylece "vacib - mümkün" ayrımı bütün ayrıntılarıyla ortaya çıkacak, Allah'ın varlığı ve nitelikleri daha iyi anlaşılacaktır.

İbn Sina'nın metafizik düşüncelerinde, varlığı zorunlu olan İLK'in dışındaki diğer varlıklar, mümkün varlıklardır. Mahiyeti ile varlığı bir araya gelerek, "fiilen dış dünyada varolan" diye tanımlanan varlığın varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrıdır; var veya yok olarak düşünülmesi imkân dahilindedir. Bu tür varlıkların hem mahiyetleri hem de varlıkları vardır. Bu ikisinin birleşmesi ile meydana gelen varlıklara "mümkün" varlık denir. Öyle ise mahiyeti olan her şeyin bir sebebi vardır³⁸. Yani "inniyye"si olmayıp mahiyeti olan her şey malûl dür³⁹. Sebebi olan bir varlığın da imkandan başka bir şeyi yoktur, varolabilmek için kendisine varlık veren muhtaçtır⁴⁰. Bundan anlaşılacaktır ki, varlığı başkasıyla vacib olan her şey, mümkün'dür ve onun fiil halinde olması düşünülemez⁴¹.

İbn Sina Vacib ve mümkünü zıt niteliklerine başvurarak açıklamak eğilimindedir. Buna göre, "vacib" varlığın zaruri olmasına karşılık, "mümkün" varlık ne varlığında ve ne yokluğunda kendinde bir zarureti yoktur⁴². Varlık gerçekten varolan varlık için denir ve ne zaman "varlık vardır" denilirse onun varolma niteliği vardır demektir. İmkânı paylaşan bir varlık, asla kendisiyle varolamaz; çünkü mümkün olması itibariyle, varlığı yokluğundan iyi olmuş olamaz⁴³. İbn Sina her

37 *Şerhu Kitab İzolocya*, s. 61.

38 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 347; Krş. Razi, *Muhassal*, s. 54.

39 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 346; Razi'de mümkünün altı özelliği vardır (bk. *Muhassal*, s. 67).

40 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 263; *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 448.

41 *Necat*, İlahiyat, s. 226; Renan da İbn Sina'nın bu ayrımı kelamcılara hoş görünmek için yaptığı ve taviz verdiği düşüncesindedir (*Averreos*, s. 101).

42 *Necat*, İlahiyat, s. 225, Mantık, s. 21; ayrıca bk. Goichon, *Distinction*, s. 152. İbn Sina'ya göre, vacib kelimesi ile zaruri kelimesinin ifadesi arasında bir ayrım vardır. Zarurinin vacibe oranla daha geniş bir anlamı vardır. Vacib varoluş zorunluluğunu gösterirken, zaruri varolmak veya olmamak zorunluluğunu gösterir.

43 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 40, 141.

varlığın özüne göre, kendinde varoluşa sahip olması veya olmaması gerektiğini kabul eder. Varlığın kendisi için vacib olduğu varlık, gerçek varlıktır ve “kayyum” olarak nitelendirilir. Öyle ise her varlık, özüne oranla, ya vacib veya mümkündür⁴⁴. Görülüyor ki mümkün varlık bazı şartlara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu düşüncelerden hareketle diyebiliriz ki, mümkün, özü varlığından ayrı olan, Vacib ise özü varlığının aynı olanıdır. Böylece mümkün ve vacib zihnimizin kavramları değil, fakat gerçek kavramlardır⁴⁵.

İbn Sina metafizik kavramlar konusunda, bunu kendisine aydınlatan Fârâbî gibi düşünür. Buna göre, Vacib Varlık, bulunması zaruri olanıdır, varolmaması düşünülemez. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu düşünüldüğünde çelişkiye düşülmeyen varlıktır. Vacib Varlık'ın varlığının zaruri olmasına karşılık, mümkün varlığın varlığı varlığında ve yokluğunda her hangi bir yönden değildir (و الواجب الوجود هو ضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أى لافى وجوده ولا فى عدمه)⁴⁶ İbn Sina mümkünün bir sebebe ihtiyacı olduğu ve bu sebebin de zaruri olduğu kanaatindedir⁴⁷. Yukarda belirtildiği gibi, özü itibariyle varlığı mümkün olanın, varlığında ve yokluğunda, bir sebebe ihtiyacı vardır. Çünkü eğer o şey varsa varlığı bir başkası aracılığıyla gerçekleşmiştir. Eğer onun meydana gelmesine sebep olan bir sebep yoksa, yokluk varlığından ayrı olarak ortaya çıkar. Bu iki halden biri ya bir aracıyla veya aracısız olarak o varlıkta tezahür eder. Bir başkası aracılığıyla ise sebep olan, o bir başkasıdır; eğer bir başkası aracılığıyla değilse, önce varolmayıp sonra varolan, kendinden başka bir şeyle özelleştirilmiştir. Yani bir başkasıyla varlık kazanmıştır⁴⁸.

Bu ifadeleriyle İbn Sina, her iki halde de mümkünün bir sebebe ihtiyacını göstermek istemektedir. Burada söz konusu olan varlığın sebebidir; böylece bir sebebin varlığı veya yokluğu problemi ortaya çıkmaktadır⁴⁹. Bu şekilde bir mesele söz konusu olunca, Vacib Varlık'ın

44 Aynı eser, s. 140 vd.

45 Saliba, *Étude*, s. 96; Goichon, *Distinction*, s. 164. İbn Sina'ya göre, mümkünler iki türdür: Bir bölümü zorunludur; yani onlar olmamaya muktedir değildirler; basit cevherler, aynı akıllar, nefler ve semavî varlıklar gibi. Diğerleri basit mümkünlerdir: atalrı âleminin varlıkları. Esasen İbn Sina düşüncesinde varlık üç türdür: a) mümkün varlıklar, b) özü itibariyle mümkün ve kendisi dışında bir sebebe nisbetle zaruri varlıklar, c) vacib varlık (Bkz. Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 32).

46 *Necat*, İlahiyat, ss. 224-225.

47 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 117.

48 *Şifâ*, İlahiyat, C. 1, s. 38, *Uyunu'l-Hikme*, Bedevi yay., s. 55.

49 *Şifâ*, İlahiyat, C. 1, s. 39.

sebebi olmamalı ve her mümkünün de bir sebebi bulunmalıdır. İmkân mahiyetinin varlığını veya yokluğunu gerektirmediğinden, mümkünün varlığı, özü dışında bir başka sebepten gelmekte ve varolabilmek için, onu var eden bir sebebin varlığına mecburi olarak ihtiyacı bulunmaktır. Yokluğu da aynı şarta bağlıdır. Her iki halde de mümkün imkân alanının dışına çıkamaz; çünkü öz itibarıyla mümkündür ve mümkün olarak daima “mümkün” durumda vardır⁵⁰.

Bu açıklamanın ışığı altında, her mümkün varlığın varlığı, özüne veya bir sebebe göre ortaya çıkmaktadır. Bunun için kendinde mümkün olup varlığı ve sebebi eş zamanlı olan her varlık, başkası ile zarıdır⁵¹.

Eğer İbn Sina “bir şey olabilir” diyorsa, bu şey, bir kere vardır, demektir; ikinci kere varolamaz. O ancak devam eder ve yok olur; çünkü varoluş geçici bir mânâ taşır. Mümkünün varlığı ve yokluğu varsayımından geçici iki veri bulunduğunu anlaşılır, ancak bunu mantıksal kurulumuna göre değerlendirmek gerekir.

Daha önce mümkünün vacib de olabileceğini belirtmiştik. Acaba bu hangi şartlar altında ve hangi ilişkiler içerisinde gerçekleşmektedir? İbn Sina’nın ifadelerine göre, varlığı “mümkün” olan, sebebiyle ve ona kıyasla vacib hale gelir. Eğer vacib değilse, sebebin varoluşu sırasında ve ona oranla aynı şekilde “mümkün” olur. Öyle ise İbn Sina’ya göre, mümkün, sebebine oranla vacib ise vardır. Onun için “mümkün, vacib, ve imkânsız” kavramları son derece basittirler; âdetâ tanımlanamaz durumdadırlar. Onları tanımlamak istediğimiz her defa bir diğerinden yararlanmak zorunda kalırız ve böylece kısır döngüye düşeriz⁵².

Gerçekte “mümkün”, “imkânsız” a karşıdır; ancak filozoflar ve İbn Sina onu “vacib’e karşı kullanmaktalar.

3- Vacib Varlık’ın Nitelikleri:

Vacib ve mümkünü ana hatlarıyla böylece belirledikten sonra, şimdi de İbn Sina düşüncesinde, Vacib Varlık’ın nitelikleri nelerdir ve felsefi açıdan nasıl değerlendiriliyor görmeğe çalışalım. Bilindiği gibi, İslâm düşüncesinde, ilk kez müslüman filozoflar Allah’tan Vacibu’l-Vücut, Bir, İlk Prensipten söz etmişlerdir.

50 Aynı eser, s. 47; M. Latifi, *Tarihu Felsefe*, Tunus tarihsiz, s. 59 vd.

51 *Necat*, s. 232, *Risaletü’l-Arşıyye*, Haydarabad 1355 H., s. 2.

52 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 1, s. 35.

Allah'ın ilk niteliğini meydana getiren ve ancak onunla O'dur dediğimiz varlığından başka, Allah'ın kendilerinden yoksun olduğunu kabul edemeyeceğimiz nitelikleri, olumsuz (selbî) veya özünde hiç bir çokluk meydana getirmeyen ilişki nitelikleridir⁵³. Bu açıdan, eğer Vacib Varlık bir cevherdir, denirse bu, olumlu önerme ile olumsuz önermeden başka bir şey değildir; bununla Allah'ın cevher olduğunu söylerken, araz olmadığı da ifade edilir, yani Vacib Varlık bir mevzuda değildir. Vacib Varlık bir'dir, denilince, O'nun çokluk olmadığı gibi, sayıyla veya kavramla bölünebilir olmadığı da bildirilmek istenir; çünkü O'nun birliği, varlığıyla dolayısıyla özüyle aynı şeydir. Eğer söylenilen çelişkili gibi gözükmekte ise bu, sadece kullandığımız dilin eksikliğindendir. Dil her düşünceyi ifadeye yeterli olmadığından, ilahî tabiatı tarif konusunda hataya düşmekteyiz. Öyle ise Vacib Varlık'a vereceğimiz nitelikler, olumsuz (selbî) niteliklerdir. Vacib Varlık'ın özünün dışında tarifi yoktur. Vacib Varlık özüyle akıl, âkıl, ma'kul'dur, dediğimiz zaman O'nun her türlü maddeden ve maddeye bağlı her şeyden ari olduğunu bildirmek istiyoruz. O, İlk Prensip'dir dediğimiz zaman O'nun âlemle ve külliyle ilişkisi olduğunu göstermek isteriz. O'nun saf iyilik olduğunu ifade ettiğimiz zaman güçten ve noksanlıktan etkilendiğini inkâr etmek isteriz⁵⁴. Vacib Varlık olgundur, demek O'nun kusurlu olduğunu inkâr etmek demektir. O'nun her şeye gücünün yettiğini söylemek, O'nun özünden bütün güçsüzlükleri çıkarıp atmak demektir⁵⁵. Sonuç olarak, olumlu nitelikleri ortaya koymak, özüne göre olumsuz nitelikleri formüleştirmektedir.

İslâm düşünce sisteminde teorisyenler, Allah'ın özüne en yakın nitelik olarak O'nun, kudretini, bilgisini, hayat sahibi olduğunu, işittiğini, gördüğünü, konuştuğunu, varettiğini ve iradesini görürler. Fakat İbn Sina, bunların hiç birinden etkilenmeyerek, O'nu sadece "kendi özüyle gerekli" olarak kabul eder. İbn Sina her ne kadar Allah'ın irade niteliğine önem vermekteyse de metafizik konularda yeterli değildir. Diğer taraftan, Allah'a inanç konusunda, mutezile aklın yeterli olduğunu kabul ederken⁵⁶, Eş'ari bunun akılla kavranabileceği gibi âyet-

53 Aynı eser, C. 2, s. 368; ayrıca bk. Mehren, *La Philosophie d'Avicenne*, s. 198; Quadri, *La Philosophie Arabe*, s. 97.

54 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 368; *Ecvibe an Aşere Mesâil*, İbn Sina Risaleleri, içinde, Ülken yay. İstanbul 1953, s. 76. Allah'ın nitelikleri konusunda İbn Sina'nın düşünceleri hemen hemen Fârâbî'nin düşünceleriyle aynıdır (bk. Küyel (M. Türker), *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1959, ss. 83-85).

55 Bu tür ifadelerde mutezilenin etkisi kendini göstermektedir.

56 Çubukçu, *Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara 1978, 3. bas., s. 10.

lerle de sabit olduğunu bu yüzden inanmak gerektiğini bildirir⁵⁷. Matüridiler Allah'ın niteliklerini Kur'an'da belirtildiği veçhile kabul ederler, fakat bu niteliklerin ne Allah'a eş, ne de O'nun özünden ayrı olmayacağına inanırlar⁵⁸. Fakat İbn Sina'nın Allah'ı, kendi kendisiyle gerekli filozofların Allah'ıdır. Yaptığı bir çok sûre ve âyet yorumlara rağmen İbn Sina, dinin tezinden çok felsefenin, bir başka ifade ile, Aristonun ve Eflatun'un etkisinde kalır⁵⁹. Onun anlayışında Allah elbette her türlü imkândan en üstün derecede uzaktır⁶⁰. İmkân maddenin tabiatında olduğuna göre, O, her türlü madde ve maddeye bağlı şeyin dışındadır⁶¹. Öyle ise O'nda güç halinde hiç bir şey yoktur⁶².

a) Basittir :

Her türlü güç ve maddeden uzak olan Allah elbette basittir⁶³. Çünkü O'nun özü çeşitli parçalardan meydana gelmiş birleşik varlık değildir. Zira bir parçanın özü, ne diğer bir parçanın özü, ne de parçalardan meydana gelen bütünün özüdür. Fakat her parça, özü itibariyle bütünden öncedir. Parçaların bütünden ayrı düşünülemedikleri gibi, varlıkları da birbirine bağlıdır. Varlık sebebi, bütünün varoluşundan önce parçaların varlığını zaruri kılar. Böylece birleşik varlığın kendisiyle vacib olmayacağı ortaya çıkar⁶⁴. Öyle ise Vacib Varlık birleşik değil basittir. Bu "basit" niteliğini İbn Sina Aristo'dan almış kendinden sonra Duns Scot kullanmıştır⁶⁵.

Gerçeğin sadece kendisine ait olduğu ve bütün varlıkların kendisinden yayılıp çıktığı Vacib Varlık, tektir. O'nun iki olması imkânsız olduğu gibi, benzerinin olması da saçmadır. Sadece kendine ait kişiliğinde O tamdır. O'nun kendisini daha olgun ve daha iyi yapacak bir başka elemana ihtiyacı yoktur. Bütün varlıkların üstünde olması itibariyle özünün cinsi, türü ve şekli, bu sebeple de tarifi yoktur⁶⁶. O'nun

57 Aynı eser, s. 10.

58 Aynı eser, s. 10.

59 Bkz. Chahine, *Ontologie*, s. 83.

60 *Şifâ*, İlahiyat, C. s. 343 vd.

61 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 29, *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 402.

62 Aynı eser, s. 403.

63 Plotin'de de Bir basittir (Bk. *Les Ennéades*, Paris 1857, C. 3, s. 64); ayrıca bk. Remzi Neccar, *Felsefetü'l-Arabiyye*, Beyrut 1979, s. 135.

64 *Necat*, İlahiyat, ss. 370-371 vd.

65 Krş. *La Métaphysique*, A, 7, s. 678; İbn Sina'nın Allah'ı bu şekilde nitelendirmesini de eleştiren Gazzâlî, "Evvelin hakikati ve Mahiyeti vardır, bu hakikatın vücudu mahiyete muzaf-tır" der (bk. *Küyel*, *Üç Tehâfüt*, s. 146).

66 *Uyunu'l-Hikme*, Ankara 1953, s. 51; *Şifâ*, İlahiyat, C. 1, s. 43.

benzeri ve zıddı olmadığı gibi, özü de kendinden başka bir şeye bağlı değildir⁶⁷. Vacib Varlık olması ve özü itibariyle her yönden gereklidir⁶⁸. Onun basit olması vücudunun olmadığının delilidir. Vücut, tarifi itibariyle parçalara bölünebilir, halbuki Vacib Varlık bölünemez; eğer bölünebilseydi, bir terkip olsaydı, Vacib Varlık olmazdı.

Gazzalî, İbn Sina'nın "Allah'da terkip muhaldır" sözünün delilsiz olduğunu söylerken, İbn Rüşd doğru olarak kabul eder⁶⁹.

O halde İbn Sina'ya göre, Vacib Varlık ne maddede, ne bir vücudun maddesi, ne şekli, ne cismî bir şekil, ne akledilir bir şeklin akledilir bir maddesi, ne de akledilir bir maddenin akledilir bir şeklidir⁷⁰. Vacib Varlık'ın varlığı, O'nun bir oluşunun zaruri bir sonucudur. Zaruri olarak varoluşunun birliği, O'nun kesin olan "Vücub"undan ileri gelir. Çünkü kendisiyle zaruri olan bir tek varlık vardır⁷¹ ve ancak O, varlıkların İlk sebebi ve İlk Prensibi olabilir.

Allah hakkında İbn Sina'nın bu düşünceleri, onun metafiziğinin monist bir karakter taşıdığını göstermektedir.

Vacib Varlık'ın birliğini İbn Sina şöyle açıklar: Biri diğerinden ayrı iki vacip varlığın varlığı kabul edilse A'nın B ile vacib, B'nin de A ile vacib olduğu veya birbirleriyle vacib oldukları kabul edilemez; çünkü onlardan her biri diğeriyle vacib olduğu için ikisi de mümkün olacaktır. Öyle ise ancak bir tek Vacib Varlık'ın varlığı kabul edilebilir⁷².

Böylece İbn Sina vacib'de mutlak bir BİR görür. Bu Bir, yenief-latuncuların Bir'i gibi, maddenin üstünde saf eylem, kendisine olağan herhangi bir şeyin karışmadığı, kendinde ancak kendisi için prensip ve gaye olan bir Bir'dir. O'nda arizî bir nitelik yoktur, basitliği mutlak⁷³.

"Vacibu'l-Vücud'un basitliği konusundaki bu tür ifadeleriyle İbn Sina, O'nun mahiyetinde hiç bir birleşimin bulunmadığını göstermek ister. Çünkü ona göre, varlık bir şeyin mahiyeti olmadığı gibi, mahiyetin bir parçası da değildir; varlık ancak varlığından başka mahiyeti olan şeylere gelir.

67 Goichon, *Distinction*, s. 173

68 Necat, *İlâhiyat*, s. 228.

69 Bk. Küyel, *Üç Tehâfüt*, s. 119.

70 Necat, *İlâhiyat*, ss. 228 vd.

71 Bk. Goichon, *Distinction*, s. 176.

72 Necat, *İlâhiyat*, s. 370 vd., Uyunu'l-Hikme, s. 55; ayrıca bk. Saliba, *Tarihu Felsefe el-Arabiyye*, Beyrut 1973, s. 224.

73 Krş. Plotin, *Les Ennéades*, C. 3, s. 64; Ülken, *İbn Sina'nın Din Felsefesi*, İ.F. Der. 1952, s. 83.

b) *Cismi yoktur :*

İbn Sina'ya göre, Vacib Varlık, cisim olmadığı gibi, cisme ait bir şey de değildir; fakat O, maddeden ayrı, yaşayan bir varlıktır⁷⁴. Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, insan gerçeğinde, insanî kişilerin ortak bir yanı vardır. Bu ortak yan, insanın belirli şekli, belirli ölçüsü veya belirli özelliğidir veya bunlardan hiç birisi değildir. Birinci durumda, kişiler arasında öze ait çeşitli niteliklerin ortak olmaması gerekir; çünkü özel her şey, kendisini başkasından ayırır. İkinci durumda ise, insan mefhumunda bu ortak ölçü yoktur, o sadece kendisidir; onun için şekil, ölçü ve özellik mevcut değildir; fakat o, akılla bilinen bir şeydir. İbn Sina "duyularla algılanamayan şey, akılla da algılanamaz" iddiasının Vacib Varlık'ın duyularla algılanamayan bir prensibinin bulunduğunu doğruladığını söyler⁷⁵. Çünkü her mücerret varlık, kendisiyle varolduğu öze ait bir gerçeğe göre hakikattir ve hissî bir tarifi kabul etmez.

Bir şey mahiyetine ve gerçeğine itibarla sebepli olabildiği gibi, varlığında da sebepli olabilir. İbn Sina bu konuda üçgenin durumunu misal olarak verir ve der ki: "Üçgenin gerçeği, yüzey ve onu şekillendiren çizgiye bağlıdır. Yüzey ve çizgi üçgenin hakikatini taşımaları itibarıyla üçgeni meydana getirirler; böylece bu ikisi maddî ve şekli sebeplerdir. Fakat o varlığı itibarıyla yüzey ve çizgiye değil, bir başka sebebe bağlıdır. Ancak bu sebep, onun üçgenliğini meydana getiren ve tarifinden çıkan bir sebep değil, fakat o, müessir sebep (fail illet) veya gaye sebebi yani müessir sebebin müessirken sebebi olan sebeptir⁷⁶. İbn Sina buradan hareketle İLK SEBEP'e kadar varır.

c) *Cinsi ve türü yoktur :*

İbn Sina metafiziğinde, Vacib Varlık ne bir cevher⁷⁷ cinsine ve ne de varlık cinsine ait değildir. Ona göre, İlk (el-Evvel) ile cevher arasında bir ilişki kurmak hatalıdır⁷⁸. Cins gibi varlıklara veya kişilere verilen kategorik bir durum, hiç bir şekilde Vacib Varlık'a verilemez. Çünkü O, bu hükmün beraberinde bulunduğu bir mahiyete sahip değildir.

74 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 19, *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, s. 402; ayrıca bk. Chahine, *Ontologie*, s. 90.

75 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 22.

76 Aynı eser, s. 22.

77 Aristo, cevheri, "kelimenin ilk ve esas anlamında, ne bir süjeden olduğu ve ne de bir süjede olduğu kesinlikle söylenemiyen" olarak tanımlar (Krş. *La Métaphysique*, A, 8, s. 273).

78 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 72.

79 Aynı eser, s. 74; bk. Goichon, *Distinction*, s. 177; Gazzalî bu fikri Makâsîd'da aynen kullanmaktadır.

Bunun için, Mahiyet Vacib Varlık'ın dışındaki bütün varlıklarda bulunur⁷⁹. İbn Sina sisteminde, Vacib Varlık'ın mahiyetle ortak hiç bir yanı yoktur. Çünkü mahiyet varolma imkânını varsaydırır. Varlığa gelince, o, mahiyet değildir; ne de mahiyetin parçasıdır⁸⁰.

Öyle ise, Vacib Varlık hiç bir şeyle, cinse ve türe ait bir mânâ paylaşmaz; yani O'nun fasla, araza ait bir mânâ ile ayrılmaya, özelleşmeye ihtiyacı yoktur. Aksine o, özüyle ayrılmaktadır. Bu açıdan, O'nun özünün tanımı (haddi) yoktur⁸¹. Onun için cins ve fasl da bulunmaz⁸². Her yönden tamdır.

d) *Düşünce, düşünen, düşünüldür (akıl, âkil, ma'kul:)*

Allah'ın kendini bildiğinden ve akıl, âkil, ma'kul olduğundan söz eden İbn Sina, bu tür ifadeleriyle, O'nun her türlü tanımı aştığını söyleyerek, ilimle ilgili konularda her türlü tarifden uzak olduğunu söyleyen Eflatun teorisinin karşısında bulunur. Aristo için en üstün istenilen, en üstün makule eşdir⁸³. İbn Sina için de ma'kul, tecrid edilmiş mahiyeti bir şeyle elde edilen, âkil herhangi bir şeye ait tecrid edilmiş bir niteliğe sahip olandır. Aristo en yüksek aklın kendisini düşündüğünü söyler, çünkü o, en güzel olandır, düşüncesi düşüncelerin düşüncesidir⁸⁴. İbn Sina'da tekrar ele alınan bu görüşe göre, Allah akıl, âkil ve ma'kuldur. Onun varlığı her türlü madde ve arazdan soyutlanmış olarak vardır⁸⁵.

İbn Sina düşüncesinde soyut bir mahiyete sahip olan akıl, BİR'in de mutlak akıl olduğunu gösterir⁸⁶. BİR, kendinde akıl ve İLK SEBEP olması sebebiyle, kendilerine varlık vermek suretiyle sebebi olduğu bütün şeyleri bilir; yani Vacib Varlık özünü ve her şeyi bilir⁸⁷. O'nun gerçeği devamlı olup değişmez, akledilir bir gerçektir; özü ve varlığı da aynı şekildedir. Kendisiyle varolan ve akledilir olan İLK BİR, her türlü maddeden ve zatına katılmış olma özelliğini veren her

80 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 70.

81 *Necat*, İlâhiyat, s. 229, *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, s. 402 vd. Gazzalî bunu eleştirerek zayıftır der (bk. Küyel, *Üç Tehâfüt*, s. 132).

82 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 71-77; bk. Goichon, *Distinction*, s. 128; *Necat*, İlâhiyat, s. 228 vdd.

83 Bkz. La Métaphysique, A, 7, 1072 a, b.

84 Aynı eser, A, 9, 1074 b, s. 701.

85 *Necat*, İlâhiyat, ss. 243-244.

86 Aynı eser, s. 244.

87 *Şerhu Harfî'l-Lâm*, Aristo inde'l-arab içinde, s. 31, *Mubahasât*, aynı eser içinde, ss. 122, 239.

şeyden uzaktır⁸⁸. O, saf akıldır, çünkü O, saf fiil olması itibariyle bütün yönlerden maddeden tecrid edilmiştir⁸⁹. Aynı zamanda özü için düşünülebilin (ma'kûl) dir. Zira saf akıl olmaya engel olan maddedir. Öyle ise O, her türlü madde ve madde ile ilgili her ilişkiden uzaktır. Mademki O, özü itibariyle düşünce ve kendisiyle düşünülmüştür, o halde hem düşünce hem düşünen hem de düşünülenidir yani akıl, âkil ve ma'kul dur⁹⁰. Ancak bunlar O'nun özünde hiç bir çokluk meydana getirmezler. Bu durumda, Vacib Varlık, hem akıl, hem akleden ve hem de kendisinin akledilişinin nesnesi olmaktadır. Aklın kendisinden başkasını düşünmesi mecburi değildir; fakat O'nun mücerred özü akıl'dır. Öyle ise Vacib Varlık'ın düşünen ve düşüncenin nesnesi olması, O'nun özünde bir ikilik meydana getirmez⁹¹.

Vacib Varlık zatıyla bilendir, zatı, eşyaya bulundukları düzen içinde varlık verir. Bütün eşyaya varlık veren özü, kendi tarafından bilinir. Öyle ise bütün şeyler O'na kendi özüyle tanınır demektir. Ancak bu eşya O'nun kendileri hakkındaki bilgisinin sebebi olacak şekilde gerçekleşmez, fakat aksine O'nun bilgisi, varolan eşyanın sebebidir. Tıpkı mimarın evin şekli konusundaki bilgisi gibi, mimarın bilgisinde bulunan evin şekli, dış gerçekte, mimarın bilgisinin sebebi olan evin şeklinin bilgisidir⁹².

e) *Bilgisi tamdır :*

Düşünülebilirler (ma'kulât) umumi bir şekilde, onları sonsuz olarak düşünen ilâhî müdrikede bulunurlar; çünkü düşünce, düşünen ve düşünülen, Allah'ta tek ve aynı şeydir. O, mutlak akıldır, özü maddeden ayrıdır. Bir şeyin düşünülemez olmasının sebebi maddede veya maddeyle ilgili şeylerde olmaktır; çünkü şekle ait varlık duyularla algılanan varlıktır. Vacib Varlık kesin olarak düşünülebilir'dir. Öyle ise maddeden ve madde ile ilgili her şeyden uzak bir varlığa sahip her şey düşünülebilir (ma'kûl) dir⁹³.

88 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 78.

89 *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, s. 356, Necat, s. 243; Krş. Aristo, La Métaphysique, s. A, 7, s. 672

90 Necat, s. 243; Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal, Mısır 1910, G. s. De Vaux, Avicenne, Paris 1900, s. 259.

91 Necat, s. 243; Mehren, La Philosophie d'Avicenne, s. 198.

92 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 78; Bedevi, *Histoire*, s. 639; Goichon, *Distinction*, s. 357.

93 *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, s. 348, Necat, s. 343; Plotin düşüncesinde de Tanrı akıl ve ma'kul-dur (Krş. *Les Ennéades*, C. 2, 239, 246 vd, C. 3, s. 67.

Aristo düşüncesinde olduğu gibi, İbn Sina düşüncesinde de Allah Vacib Varlık olarak salt düşüncedir; ancak Aristo'nun aksine Allah dünyadan tamamen habersiz değildir. Kendini bilir, sonra genel bir şekilde dünyayı bilir; yani öz olarak düşünülebilen her şeyi bilir.

İlâhî varoluşlara sahip varlıklar dışında düşünülebilenlerin hepsi Faal Akıl'da bulunurlar. Faal Akıl fiil halinde düşünen bir cevherdir. Düşünülebilen şekilleri kapsayan bu akıl, fiil halinde vardır ve nefsimiz onunla birleşebildiği takdirde düşünülebilenleri (ma'kulât) ondan alır⁹⁴.

İbn Sina Vacib Varlık'ın kendi özünü ve her şeyde varolan iyilik düzenini bildiğini kabul eder⁹⁵. O'nun bildiği bu düzen, O'ndan yayılır, olur ve varolur. Kuşkusuz raslantı ve düzensizliğin düşünülemeyeceği ilâhî bir yaratılış vardır. Bu yaratılıшта bir gaye vardır, fakat bu gaye İLK'in gayesi değildir⁹⁶. (فذلك الشيء المراد لكن ليس مراد الاول هو على نحو مرادنا) Bu düzen ve gaye sudûr teorisi'nde, etkili anlamlarında gözüktür. Gayesi bizim gayemizden çok üstün, saf iyilik (hayr) ve en olgun Varlık olan İLK, özünü özüyle bilir. Aynı zamanda kendinden sudur eden her şeyi bilir; çünkü O, varolan her şeyin sebebidir⁹⁷. O'nun bilgisi her şeyi kaplar. Özünü özüyle tanıması sebebiyle, kendinde "düşünülen (ma'kul)"dir. Eşya varlığını, bilgisi aktif ve özden olan bu BİR'den alır. Allah Vacib Varlık olarak, küllî akıl diye adlandırılan ilk malul'u de bilir. Bu ma'lûl sırasında kendinden sonra gelenin sebebidir. Allah, ilk birinci ma'lûlden sonra gelen bütün şeyleri, bilinen aşama sırası içinde olmaları sebebiyle tanır, bilir. Kendine muhtaç bütün mümkünlerin bilgisi de bu marifete dahildir.

Allah için bir şeyi düşünmek, bu şeyi yaratmak demektir; ve O'nun düşündüğü her şey mevcuttur⁹⁸. Vacibu'l-Vücut'un düşüncesinin nesnesi varolan bir şeydir. Aynı zamanda bir bağlılığı ve gerçeği vardır. İlâhî iradede varolan akledilir şekiller, insan düşüncesi gibi, ona dışardan gelmezler; aksine ilâhî akılda doğarlar ve Vacib Varlık'ın onları düşünmesiyle gerçekleşirler⁹⁹.

Burada hemen şu konuya açıklık getirmek yerinde olur. Mademki Vacib Varlık saf akıldır, eşyayı mutlak olarak ve küllî bir şekilde düşünmektedir, bundan, sonuç olarak, cûz'î şeyleri de düşündüğü hususu

94 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 129.

95 *Necat*, İlâhiyat, s. 249.

96 Aynı eser, ss. 240, 243.

97 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 201; ayrıca bk. Neccar, *Felsefetü'l Arabiyye*, s. 136.

98 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 201.

99 Aynı eser, s. 201.

çıkartılabilir mi? İlk anda bu tür bir soruya olumsuz cevap verilir. Gerçekten de İbn Sina'ya göre, eğer Allah sonsuz ve değişmez ise cüz'î şeyleri düşünemez. Allah'ın cüz'î şeyleri düşündüğünü söylemek O'nun tabiatında değişikliği kabul etmektir; dolayısıyla da özünde bir eksiklik kabul edilmiş olur. O'nun olgun olması için, hareketsiz olması lazımdır, hareketsiz olması için de dünyayı bilmemesi gerekir. Ancak bu tür bir akıl yürüten İbn Sina'nın bu düşüncesinin yanında, Kur'an-ı Kerim Allah'ın her şeyin bilgisine sahip olduğunu bildirmektedir.

Filozoflar Vacib Varlık'ın yalnız kendi özünü bildiğini ve kendisini bilmekten ötürü ortaya çıkan bilgisinin özünün aynı olduğunu söyleyerek O'nun yalnız kendisini bildiğini söylemek isterler. Bu tür düşünce Allah'ta bir çokluk meydana getirmemek içindir. Onlara göre, eğer Allah kendini ve kendinden başka bir şeyi de bilirse O'nda farklı iki bilgi olur. Onun için yalnız kendini bilmesi ve özünde meydana çıkacak çokluğun yok edilmesi gerekir. Diğer taraftan, İslâmiyet için, dünyayı bilmeyen Allah inancı kabul edilemez. Kesin bir şekilde bilgisi (ilmi) olmadan Kâdir Allah inancı nasıl kabul edilebilir? Allah'ın sadece küllîleri bildiğini, fakat fazla bir şey bilmediğini kabul etmek, İslâm inancının aksine bir şey söylemektir. Ama eğer Vacib Varlık olarak Allah'ın her şeyi bildiği söylenirse Allah birleşik ve eksikli olacaktır. Öyle ise bu iki görüşü uzlaştıran bir uyum hali bulmak gerekir. İşte burada felsefe ile dinî uzlaştırma gayreti ortaya çıkar ve İbn Sina bunun için çaba gösterir. Sonuçta, İbn Sina sistemi veya düşüncesi bu uzlaşmayı şöyle formüleştirebilir: Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücud) küllîleri bildiği gibi, cüz'leri küllî bir şekilde bilir¹⁰⁰. Felsefî düşüncelerini İslâm'la uzlaştırma ve İslâm inancına aykırı bir şey söylememe gayretinde olan müslüman bir filozofta başka nasıl bir düşünce olabilir?

Gazzalî Tehâfüt'ünde, İbn Sina'nın zayıf olan bu düşüncesini terk ettiğini ve Allah'ın dünyayı bilmediğini kabul ettiğini söyler¹⁰¹.

İbn Sina sisteminde, cüz'î şeyler, sebepleriyle mecburî kılındıklarından küllîler gibi bilinirler. Onlar bir prensibe bağlıdırlar ve onunla özelleşirler¹⁰². Gardet, bu tür bir açıklama ile, İbn Sina'nın ilâhî bilgi teorisi

100 Şifâ', İlahiyat, C. 2, s. 359; Ülken bu sözün Fârâbî'ye ait olup İbn Sina'nın bunu söylemediğini ve Allah'ın cüzîleri bileceğini kabul ettiğini, fakat kendisine göre, bir tevîl yaptığını ifade eder (Bk. *İbn Sina'nın Din Felsefesi*, s. 87; Krş. Necat, s. 249).

101 Tehâfüt, s.

102 İşârât, Ma ba'd et-Tabia, s. 203; bk. Goichon, *Distinction*, s. 270.

ile Kur'an verilerini uzlaştırma gayretinde başarısızlığa uğradığı kanaatındadır¹⁰³ Goichon da aynı düşünceyi paylaşır¹⁰⁴.

Yukardaki düşünceden hareket eden İbn Sina'ya göre, cüz'î güneş tutulmasının (küşûf) meydana gelişi, kimi kere cüz'î sebeplerin teker teker bir araya gelmeleri sayesinde bilinir¹⁰⁵. Bu, onun zamana ait idrakinden ayrı bir şeydir ki, akıl bundan onun şimdi veya sonra olacağını bilir. İbn Sina'ya göre, güneş tutulmasının ne zaman olacağını bilmek idraki ile onun meydana gelişi arasındaki idraki ayrı şeylerdir. Bir kimse güneş tutulmasının ne zaman, nerede olacağını bilir; ancak onun hakkındaki ilk idrak onun önce veya sonra oluşundan¹⁰⁶ önce belli, sabit bir şeydir¹⁰⁷.

Bu açıklamalardan sonra, tekrar cüz'î şeylerin küllî bilgisine gelelim. Bu şunu ifade eder: Sebeplerin bilgisi sonucun bilgisini de kapsar; prensibi bilen tümevarımla sonucu da bilir. Bunun için, Vacib Varlık her şeyin sebebi ve prensibi olan özünü, buna bağlı olarak da mecburi olarak özünden taşan her şeyi bilir. Böylece Allah cüz'îleri küllilere iştiraki sebebiyle bilir¹⁰⁸; yani cüz'îleri küllilerin bir parçası olmaları itibarıyla bilir. Diğer yünden, ilâhî akıl, insanın aksine, eşyayı bir defada bilir; bu bilgi geçici bir bilgi olmayıp zaman ve süre dışında, akülüstü, aşkın bir bilgidir¹⁰⁹.

İbn Sina'nın bu düşüncelerini reddeden Gazzalî, bunun şeriatı kökünden sökmek olduğunu söyler. Sözelimi güneş tutulmasını görenin durumunda olduğu gibi, "zaman içinde geçen safhalarıyla bilmez, sadece genel olarak tutulmayı bilir, aynı şekilde kişi olan insanı değil, fakat küllî insanı bilir" şeklindeki düşüncelerin hatalı olduğunu söyliyerek, buna dayalı olarak da Allah'ın hangi kulunun günahkâr, hangi kulunun nebi olduğunu bilemeyeceği ortaya çıkar, der¹¹⁰.

"Allah cüz'îleri bilirse değişme gerekir, oysa ki Allah'da değişme muhaldir" iddiasına Gazzalî, Razî gibi¹¹¹, değişikliğin bilgide değil, o nesnede olduğunu, nesneleri bilmenin veya değişikliği bilmenin, değiş-

103 Krş. *Quelques Aspects*, s. 574.

104 Krş. *Livre*, s. 454/1.

105 Ve akıl, sebepleri ve idrakini küllileri bildiği gibi bilir.

106 İbn Sina bu misali Şifâ' ve Necat'ta da verir.

107 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 203.

108 Saliba, *Étude*, s. 121; ayrıca bk, Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'da Yaratma*, Ankara 1974, s. 52.

109 *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, s. 424 vd.; *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 205.

110 Küyel *Üç Tehâfüt*, s. 202; Krş. Gazzalî, *Tehâfüt*, ss. 152, 164.

111 Bkz. *Muhassal*, s., *Mebahis*, s. 169.

meyi gerektirmediğini söyler. Çeşitli şeyleri bilmenin bilgide farklılık gerektireceği iddiasına Gazzalî, o zaman Allah'ın küllîleri de bilememesi gerekirdi; çünkü küllîler de birbirinden ayrımlıdır, diyerek cevap verir¹¹².

Aristo'ya göre, Allah âlemin merkezi olup, bilmeden görmeden bir aşk esasına, yani iyi ve güzel cazibesiyle yönetir. İbn Sina, bunu Fârâbî gibi, Allah âlemin türlerini, küllî kanunlarını, küllîleri bilir, yoksa ayrı ayrı, zaman olarak bilmez şekline çevirmiştir.

M. Horten, Aristo'nun yukardaki düşüncesini felsefe dışı bir ilâhîlik görüşü (deisme) olarak kabul eder ve müslüman filozofların bunu değiştirdiklerini söyler¹¹³.

Allah'ın eşya hakkındaki idraki, özüyle özünde olmaktadır. Bu, eşya için, kavramak ve kavranmış olmak konusunda, en güzel şekildir. Çünkü ilâhî cevher hem âlim hem de ma'lumdur. Allah'ın bu idrakini aklî cevherlerin O'nu kavrayışı izler. Bu idrak, O'nun tarafından verilmiş bir "işrak" sayesinde gerçekleşir¹¹⁴.

Vacib Varlık Allah'ın bilgisi, kendisine hal, geçmiş ve gelecek gi-recek şekilde zamana ait bir bilgi değildir. Aksine cüz'î şeyler hakkındaki bilgisi zaman ve sürenin üstünde kutsal bir görünüşe sahiptir¹¹⁵. Her şeye rağmen, O'nun her şeyi bilmesi gerekir; çünkü O'nunla birlikte bulunan her şey, bir aracıyla veya aracısız (ibdâ' ile) kaderiyle O'nun ilk yargısına ulaşır. Kader ona mecburi olarak gelir; çünkü mecburi olmayan varolamaz¹¹⁶. İbn Sina'nın bu düşüncesi onun sistemindeki determinizmi açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Sina düşüncesinde, Allah hem bilgin (âlim) hem de hayat sahibi (Hayy) dir¹¹⁷. Böylece onun sistemi Allah'da ilim ve hayatı birleştirmiştir. O, bilen ve yaşayandır. Bu yönden Allah'a nisbet edilebilecek tek bilgi, küllî bir bilgidir. O, Allah olarak değişikliği kabul etmez; cüz'îleri cüz'î ve değişen olarak bilmez, fakat onları küllî olarak bilir. Allah'ın özünde, bilgisi ile bilgisinin nesnesi arasında bir ayrılık söz konusu değildir. O, kendini bilmesi, BİR olması ve cisimden soyutlanmış

112 Küyel, *Üç Tehâfüt*, ss. 202-203; Çubukçu, *Gazzalî ve Kelam Felsefesi*, nAkra 1970, s. 14, *Gazzalî ve Şüphencilik*, Ankara 1964, s. 66.

113 Bk. Felsefe, mad. I.A.

114 Krş. Goichon *Distinction*, s. 311; İşrak, mad. I.A.

115 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 205.

116 Aynı eser, s. 205; *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, ss. 439-440, *Necat*, s. 302.

117 Aynı eser, s. 250.

bulunması itibariyle “ÂLİM” ve saf gerçektir. O’nun gerçekliği her zaman “hâzır” ve “nâzır” dır, açıktır, gizli değildir¹¹⁸. Bütün varlıkların O’ndan çıktığını söylemek, O’nda bir çokluğun bulunduğu anlamına gelmediği gibi, O, akıl, ma’kul demek de O’nda çokluğun bulunduğu mânâsına gelmez. O, değişmez bir şekilde bütün varlıkları bilir; çünkü her şeyin prensibi ve gerçeği O’dur¹¹⁹. O, “Hayy”dır, fiillerinde bir kasd, meyil ve benzeri bir şeye muhtaç değildir; işitir ve görür¹²⁰, hiç bir şeye muhtaç değil, her şey O’na muhtaçtır. Özü itibariyle İLK’tir ve özünde birleşik değildir. O, aynı zamanda SON dur; çünkü bütün varlıklar O’na döner. O’ndan başka her şey, O’nun fiilidir, O, zamana bağlı değildir¹²¹.

Meşşâî sistemin en önde gelen şahsiyeti İbn Sina’da Allah, öncesiz olup “S âni”dir, “K âdir”dir; O’nun için fazla bir nitelik yoktur, farklı nitelikler taşıması da mümkün değildir. Eğer Allah’ın özü bu niteliklerin bir sonucu olsaydı, bu parçaların bütünü içinde olurdu; özü varlığını sürdürse de nitelikleri araz olsaydı, bu niteliklerinin ve özünün başka bir sebebi olur, “Vacib”, alıcı (mahal) durumuna düşerdi; halbuki dışardan bir şey alan vacip olamaz¹²².

İbn Sina sisteminde, Allah’ın bilgisiyle iradesinin birliği vardır, Vacibu’l-Vücut olarak iradesi bilgisinden farklı bir yapıya sahip değildir ve O’nun bilgisi denilince iradesinden ayrı bir şey anlaşılmaz¹²³. Mademki filozofumuzun sisteminde Allah’ın dünya ile daimi bir ilişkisi vardır, o halde O’nun bilgisi, iradesi ve eşya arasında bir münasebet bulunmaktadır. Ancak bilgi eşyanın varlığını ifade etmez. Eğer böyle olsaydı “madum”un bilgisine sahip olunamazdı. Bir şey bir kere bilinmiş ve bir kere de bilinmemiş olursa bu bilenin zihninde bir değişiklik olduğunu gösterir. Halbuki Vacib Varlık’ın bilgisinde değişiklik olması imkânsızdır¹²⁴. Değişiklik kabul edilse O, eşyayı bu gün var, yarın yok olarak bilir ki bu saçmadır. Onun için Allah cüz’leri küllî ve değişmez bir şekilde bilir.

Yukarda Gazzalî tarafından tenkid edilen İbn Sina’nın bu düşünce, Razi tarafından da kabul görmez. Razi, Allah’ın her sonradan olan nesneden önce olduğunu, sonra onunla beraber bulunduğunu ve ondan

118 Aym eser, s. 250.

119 *Risaletü’l-Arşîyye*, s. 8, *Şifâ’*, İlâhiyat, C. 2, s. 357.

120 *Risaletü’l-Arşîyye*, s. 11.

121 *Risaletü’l-Arşîyye*, s. 13.

122 Bk. Bedevi, *Histoire*, s. 634.

123 *Necat*, İlâhiyat, s. 250, *Şifâ’*, İlâhiyat, C. 2, s. 367.

124 *İşârât*, Ma ba’d et-Tabia, s. 205.

sonra da “B âkî” kaldığını ifade ederek “izafetlerdeki değişikliğin zatta bir değişiklik gerektirmediğini, Allah’ın bilineni bilmesi, bilgisi ile bu bilinen arasında bir izafettir, bilinen değişince yalnız o izafet değişir” der¹²⁵.

İbn Sina bu ilâhî bilginin kesin ve sonsuz olduğunu bildirir. Öyle İLK olan Allah’ın eşyayı varoluşuna göre bilmesi varsayılmaz; çünkü Allah’ın eşyayı varoluşuna göre bilmesi onları önceden bilmediği sonucuna götürür, eğer onları bilmezken varoluşlarıyla bilseydi bilgisinde değişiklik olacaktı ki bu, imkânsızdır. Allah’ın bilgisi varlıklardan elde edilmiş olmayıp özündendir. O, İLK olarak en olgun ve en âlimdir ve bu itibarla da gerçek bilgiye sahiptir. O, tam, güçlü ve hiç bir eksikliği olmayandır. İnsanların bilgisi değiştiği halde O’nun ilâhî bilgisi değişmez. Bilgi O’nda sadece iradedir ve her şeyde bulunan iyilik düzeni O’nun özünden kaynaklamaktadır¹²⁶.

Her şeye rağmen, İbn Sina, Allah’ın ilminden hiç bir şeyin kaçmayacağını bildirir: “O, eşyayı külli olarak bilir; bununla birlikte O’ndan şahsî şeyler, hatta zerreler saklı kalmaz, bilgisinin dışında olamaz”; bu ifadesi bir âyetle birleşir: (بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض)¹²⁷

f) *Sevgi, Seven, ve Sevilendir (Âşk, Âşık ve Ma’şuk)*:

İbn Sina metafiziğinde, “Âlim, Kâdir ve Hayy” olan Vacib Varlık Allah, aynı zamanda “aşk, âşık ve ma’şuk” tur; hem sever hem sevilir; O, saf parlaklığa ve güzelliğe sahiptir. Hiç bir güzellik O’nun güzelliğini geçemez. O, aynı zamanda saf akıl ve her türlü noksanlıklardan soyutlanmış saf iyiliktir. Akıl, gerçek ve iyilik, yaratıkta en yüksek olgunluğu ve en üstün güzelliği ortaya çıkarır? Varlığın güzelliği, olması gerektiği gibi olmaktır. Öyle ise salt varlığa ve salt zorunluluğa sahip¹²⁸ Vacib Varlık’ın güzelliği hakkında insanî sözlerle ne denilebilir¹²⁹?

Gerçek güzellik, istenilen ve sevilen olma, tabiatı iyilik olan Allah’a aittir. Varlıkta olgunluk ve iyilik ne kadar büyük ve kuvvetli olursa iyilik nesnesi o derece istenir ve sevilir. Allah en yüksek olgunluk

¹²⁵ *Muhassal*, s. 169; ayrıca bk. Hammude Garabi, *İbn Sina beyne’l-Din ve’l-Felsefe*, Mısır tarihsiz, s. 101 vd.

¹²⁶ *Talikat*, s. 100 vd.

¹²⁷ *Necat*, İlâhiyat, s. 247; *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 359; Kur’an-ı Kerim, Sebe, 3.

¹²⁸ Onun sisteminde Allah, “fail-i muhtar” (istediğini yapmakta serbest) değil, “fail-i mucib (gerekeni yapan)” dir. Krş. Aristo, *Métaphysique*, A, 7, 1072 b, s. 680.

¹²⁹ *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, ss. 363-370.

ve en üstün güzellik sahibi olması, özünü düşünmesi ve sevmesi sebebiyle aynı zamanda en yüksek derecede sevilendir. O'ndan taşıp yayılan varlıklar da, derecelerine göre, bir ölçüde olgunluk ve güzellik vardır. Öyle ise varlıklar da ilâhî sevginin nesnesidirler. Her şey Allah'a yönelir ve O'na doğru hareket eder; çünkü O, gayelerin gayesi, aşk ve şevkin nesnesidir¹³⁰. Bu aşk, bilgisiyle tek ve aynı olan vacib varlığın isteği ve hayatının gerekli bir sonucudur. Allah'ın bilgisi kendisini düşünmek değilse nedir¹³¹.?

Özü itibariyle seven, sevilmiş, iyi ve hoş olan Allah güzelliği ve ihtisamıyla her şeyin üstündedir¹³². O, saf iyilik olup mevcut sevginin nesnesidir¹³³. Aristo için, "İlk Muharrik", varlığı zaruri bir varlıktır; varlığı zaruri olması itibariyle İyilik'tir¹³⁴. İbn Sina metafiziğinde de benzer bir görüşle, Allah, Vacib Varlık olarak daima en olgun ve en güzeldir; düşünen düşünülen, seven ve sevilendir. O, her türlü noksanlıklardan uzak bir olgunluğa ve güzelliğe sahiptir; kendisi saf İyilik ve olgunluk olduğu için O'ndan taşıp yayılan her şey de iyilik ve olgunluktur¹³⁵. Yaratılmış her varlık, doğuştan, salt iyinin aşkıyla bezenmiştir. Mutlak, kendi âşıklarında yani varlıklarda ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış farklı derecelerde gerçekleşir. Bunun için dünyanın yaratılışının veya varolan her varlığın taşıp yayılmasının prensibi aşk'tır. İşte bu prensiple her şey zaruret kanununa göre Allah'tan çıkar ve gene O'na döner¹³⁶.

İbn Sina'nın "Vacib, Bir, Saf Akıl ve Aşk" olarak nitelediği Allah, St. Thomas felsefesinde de vardır. O da İbn Sina'nın Allah'ı bu şekilde nitelendirmesini hoş karşılamıştır¹³⁷.

İbn Sina sisteminde, Allah İlk Prensip olarak her türlü ilişki yönünden salt vacib varlıktır; bu yönden de eksiksiz (mükemmel)dir. ilâhî olgunluk O'nun gerekliliğini bir sonucudur. Bilim, irâde ve diğer nitelikler, tabiatı olduğu andan itibâren özünde bulunurlar. O, sadece her yönden eksiksiz değil, aynı zamanda en yüksek olgunluğun da üs-

130 *Necat*, İlahiyat, s. 246; Aristo düşüncesinde de her şey Tanrı'ya ulaşmak ister (bk. Birand (K.), *İlkçağ Felsefesi*, Ankara 1964, s. 76).

131 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, ss. 368-369.

132 *Necat*, s. 254; *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 221; *Şifâ*, İlahiyat, s. 369.

133 O'nun güzellik ve değeri vardır (*Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 368).

134 Krş. *La Métaphysique*, A, 7, 1072, b. s. 680.

135 *Necat*, İlahiyat, s. 254.

136 Mehren, *Vues Théosophiques d'Avicenne*, MUSEON içinde, 1981, s. 602.

137 Gilson, *Pourquoi St. Thomas*, s. 36.

tündedir. Nitelikleri varlığını meydana getiren özellikler değildir; eğer böyle olursa, o kadar Allah kabul etmeye zorlanırız. İbn Sina bu nitelikleri ilâhî zata nisbetle arazlar olarak kabul eder¹³⁸; bunların sonsuzluğu Allah'ın birliğine hiç bir zarar vermez. Böylece ilâhî zat çokluk ve değişiklikten kurtulur.

g) *Saf İyiliktir* :

Allah'ın özünü düşünmesinden akledilir şekiller ortaya çıkar. Bu oluş O'nun özüyle zorunludur. "Hayr" veya "İyi" Allah'ın özünden, akledilir şeklinin sonucu ve tabiatı gereği, belli akli düzene göre dünya üzerine taşar. Vacib Varlık olması itibariyle Allah'ın düzen hakkında bilgisi vardır ve bundan ötürü iyyinin şekilleri dünyaya yayılır¹³⁹. Çünkü Allah yaratıklarını sever; O, saf akla sahiptir, önce özünü sonra yaratıkları sever.

İbn Sina metafiziğinde, İlk Prensip olan Allah, zorunluluğu ve olgunluğu sebebiyle saf iyiliktir (hayr mahz). Acaba iyilik nedir? Bu soruya İbn Sina'nın cevabı, iyiliğin özce istenilen şey olduğudur. İyi aynı zamanda kendi olgunluğu gereğince varlığını tamamlamak isteyen her varlığın isteğidir. Özü olmayan ve eksikliğe bağlı olan kötülüğe karşılık, iyilik varlığa bağlıdır. Varoluş bir iyilik ve varoluş olgunluğu varlığın iyiliğidir¹⁴⁰. Her varlık kendisiyle iyi olduğu özel bir olgunluğa sahiptir; bu iyilik ona Allah'tan gelir. Bu âlemdeki eşya özü itibariyle mümkün, bir başka yönle de vacibdir. Öyle ise mümkün, özüyle iyilik olmadığı için onda bulduğumuz iyilik bu yönüne aittir? Bu durumda, zarurete bağlı olan iyilik, eşyanın cevherinin aşlı değildir; aksine ona ayrı bir prensipden gelmektedir. Mümkün varlık, eksik ve kötüdür; çünkü o, özüyle yokluğa ortaktır.

Biraz önce belirttiğimiz gibi, meşşâilîğin en seçkin temsilcisi olan İbn Sina'ya göre, Allah saf iyilik'tir¹⁴¹; bu iyilik olma hali, özünden kaynaklanmaktadır¹⁴². İyi genel olarak, her şeyi isteyendir, kendisi de her şeyin istediği varlıktır veya varolma alanında varlığın olgunluğudur¹⁴³. Yokluk (adem), yokluk olması itibariyle, istenilen bir şey değildir; varlık, saf iyilik veya saf olgunluktur¹⁴⁴. İyilik (hayr), her

138 Bk. *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 355 vdd.

139 *Necat*, İlahiyat, s. 229.

140 Aynı eser, s. 229.

141 Krş. Aristo, *La Métaphysique*, A, 10, 1075 a, s. 706.

142 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır 1910, s. 1103

143 *Necat*, İlahiyat, s. 229.

144 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 355 vd.; ayrıca bk. Saliba, *Tarihu Felsefe*, s. 226.

şeyin, özünde istediği ve varlığını onunla tamamladığı şeydir. Bu durumda varlık, iyilik; varlığın olgunluğu, olgunluğun varlığıdır. Allah her varlığa varlığını verendir; onun için kötülük ve eksiklikten özgür, saf iyiliktir¹⁴⁵. O, yaratılıştan önce, hikmet'i her şeyi kaplayan, birbirine zıt elemanları bir araya getirip insana farklı özellikleri veren kaderlerimizin hâkimidir¹⁴⁶.

Şifâ' ve onun özeti olarak bilinen Necat'da Allah'ın nitelikleri konusunda verilen bilgilere göre, "Vacibu'l-Vücut" olarak adlandırılan Allah, saf gerçek (el-Hak el-Mahz)dir. O'nun zatından başka daha gerçek bir şey yoktur; O'ndan başka hiç bir varlık, O'nun varlığına ve O'ndan üstün bir varlığa sahip değildir. İLK BİR olarak vacibliği yalnız kendisine mahsus bir gerekliliktir, halbuki diğer varlıklar gerçekliklerini O'ndan alırlar. Her şey yokolma konusudur, yalnız O'nun zati bunun dışındadır¹⁴⁷. Gerçeği "tam anlamıyla varlığa sahip olduğuna inanılan şeydir" diye tanımlayan İbn Sina, bu konuda Aristo ile birleşir¹⁴⁸.

h) Zengindir :

Saf iyilik ve saf gerçek olan Allah, İbn Sina'nın felsefi sisteminde, aynı zamanda gerçek mülk sahibi (Melik)dir, O, salt anlamda hiç bir şeye muhtaç olmayıp her şeyin özüdür; çünkü her şey O'ndan gelmekte ve O'nun emrinde bulunmaktadır¹⁴⁹. Gerçek zengin ve Hâkim olan Allah, ihtiyaçları insanlara bağışlar, ihsan eder. O'nun niceliği, niteliği yoktur, zaman ve süre O'nun için söz konusu değildir; bir kapsamı ve kapsayıcı düşünülemez.

Vacibu'l-Vücut diye nitelendirilen Allah, öyle zengindir ki, herhangi bir gaye ve istek söz konusu olmaksızın, faydaların kendinden taşmasına izin verir (تفيض منه الفوائد)¹⁵⁰.

O, mevki itibarıyla aşağıda olan herhangi bir şeyi gaye edinmez. Vacibu'l-Vücut olarak en yüksek (el-Âlâ) olan Allah, kendisi için gaye rolü oynayabilecek aşağı bir şeyin araştırmasında da değildir¹⁵¹. O, hareket ve iradenin üstündedir; çünkü hareketli olan olgunluk arar¹⁵².

145 Şifâ', İlahiyat, C. s, s. 356; Uyunu'l-Hikme, s. 58; Necat, s. 229.

146 Risaleti'l-Kader, *Traité Mystique d'Abu Ali al-Hasain b. Abdullah b. Sina ou Avicenne*, Mehren yay. Leyden 1899, s. 2.

147 Şifâ', İlahiyat, C. 2, s. 355 vd.; Necat, İlahiyat, s. 229; Şehristahî, *Milel*, s. 1106.

148 Krş. *La Métaphysique*, C. 1, 933, s. 110.

149 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 151.

150 Aynı eser, s. 153; Krş. Çubukçu, *Araştırmalar*, s. 127.

151 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 154; Necat, İlahiyat, s. 273.

152 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 156.

İbn Sina bu şekilde bir ifade ile Yaratıcı'nın tabiatı gereği iradesiz hareket ettiğini ima ederek hür yaratıcılığını safdışı etmekte ve Aristo tesirinden gelen bir düşünce sergilemektedir¹⁵³.

Allah'ı zengin olarak nitelendirdiğine göre, İbn Sina için zenginliğin şartları nelerdir? Ona göre zengin, dışardan gelecek üç şeye bağlılığı bulunmayandır: 1- Özünde, 2- Özünü gerçekleştiren konularda, 3- Olgunluğuna ilişkin konularda. Çünkü özünü tamamlamak veya mevcut halini gerçekleştirmek için, şekil, güzellik v.s. gibi konularda dışardan bir şeye muhtaç olan her şey, kazanmak ihtiyacında ve fakirdir.

Böylece, İlk Prensip olarak nitelendirilen Allah'ın fiilinde gayenin olmadığı düşüncesi daha iyi anlaşılmaktadır. Sünnî inanışa uyan bu görüş, İbn Sina'da sık sık raslanan bir yorum değildir¹⁵⁴.

Filozofumuzun sisteminde, Allah zenginliğine paralel olarak cömerttir¹⁵⁵. Çünkü her şeye varlık veren O'dur. O'nun bu cömertliği karşılıksız bir eylemdir; varlık verdiği şeylerden bir şey istemez.

4- Allah'ın Varlığının Delilleri:

İbn Sina düşüncesi, Allah'ın Vacibu'l-Vücut oluşu konusunda kelâmcıların görüşüne çok yakındır. İbn Sina'ya göre Allah sebeplerin sebebi ve İlk Etken (el-Fail el-Evvel) dir¹⁵⁶. Kelâmcılar için de bundan farklı bir şey değildir. İbn Sina için sebeplerin sebebi olan Allah aynı zamanda sonların da sonudur.

İbn Sina'nın Allah'ın varlığı konusunda yararlandığı bir delil gaye sebebi (gâî illet)dir. Tabiatatta bir sonluluk görüyoruz, her şeyin bir sonu var; hareket eden her şey bir sona, bir gayeye doğru gidiyor¹⁵⁷. Eğer gayeye ait sebep varsa zorunlu olarak sonludur; çünkü gaye sebebi her şeyin kendisince varolduğu sebebdir¹⁵⁸. Sonsuza kadar bir gayenin başka bir gaye için varolduğu hipotezinin imkânsızlığını ileri süren İbn Sina, varlıkların, olgunluklarının prensibi olan bir son sebepte durmak gerektiğini söyler; böylece son gaye Allah'a ulaşır.

Eşyanın şekli sebebi de sonludur; çünkü fiil halindeki bir şeyde varolan küçük parçalar yalnız sonlu olabilirler. Bu tek ve aynı şeyin

153 Krş. Aynı eser, s. 156.

154 Krş. Aynı eser, s. 148; Goichon, Livre, s. 361/1.

155 Şifâ', İlâhiyat, C. 2, s. 327.

156 Şifâ', İlâhiyat, C. 2, s. 342.

157 Aynı eser, s. 285.

158 Aynı eser, ss. 340-341.

en güzel şekli sadece “bir” olabilir. Bu şekildeki düşüncelerle İbn Sina, iyi ve olgunun tabiatı üzerine aklyürüterek bir İlk Prensip’in varlığında karar kılar¹⁵⁹.

İbn Sina Allah’ın varlığı konusunda, ilk hareket ettiriciden de yararlanır¹⁶⁰. Onun sistemi içinde sık sık tekrar edilen bir hususa göre, hareket eden her şeyin hareketinin sebebi olan bir hareket ettirici vardır. Böylece sonsuza kadar gidilemeyeceğinden bir İlk Hareket Ettiricinin kabulü zorunludur.

Yokluk (adem) varlığa ancak bir sebeple geçebilir ve varlığa geçen her şey için varoluş imkânı varlığından önce gelir. Mademki hareket varlıkta yeniden ortaya çıkan bir şeydir, o halde onun zorunlu olarak, kendini yokluktan varlığa geçiren bir sebebi olmalıdır. Hareket kendisiyle vacib değildir, aksine dışardan bir şeyle zorunludur; onun özü sadece mümkündür. İşte bu ilk prensip, ilk hareket ettirici Vacib Varlık olan Allah’tır¹⁶¹.

İbn Sina sisteminde, Allah’ın varlığı peşin olarak kabul edilmiştir. Vacibu’l-Vücut, İlk Sebep veya İlk Prensip olarak adlandırıldığı Allah, vacib ve mümkün isbatlamalarında önceden vardır.

Buna göre, mümkün vacibe karşıdır. Mümkün olabilir veya olmayabilir olandır. Vacip varolamaz olamayandır; onun varolmaması düşünülemez, düşünülmesi halinde çelişkiye düşülür; halbuki olabilir veya mümkün varolması veya varolmaması düşünüldüğü zaman çelişkiye düşülmeyendir; onun varolmasında veya olmamasında bir zorunluluk yoktur; çünkü o, olabilir’dir. Vacib’in varlığında zorunluluk vardır¹⁶². Mümkün varlık, kendinden zorunlu olmadığı için “mümkün”dür ve yokluktan varlığa geçebilmek için bir sebebe muhtaçtır. Bu ilk sebep Vacib Varlık’tır. Vacib Varlık olarak Allah’ın sebebi yoktur; halbuki belirtildiği gibi, mümkün, varlığını başkasından aldığından dolayı bir sebebe bağlıdır. Fakat mümkün varlığın sebepleri, gene mümkün sebepler olamaz. Öyle ise varlığını başkasından almayan vacib bir varlıkta durmak gerekir. Bu Allah’tır¹⁶³.

159 Aynı eser, s. 341.

160 Aynı eser, ss. 373, 390.

161 Aynı eser, s. 340.

162 Necat, İlahiyat, ss. 244-245.

163 Aynı eser, s. 245; Şifâ, İlahiyat, C. 1, s. 37 vd. İbn Sina “mümkün-vacib” konusunda olduğu gibi, Allah’ın varlığı konusunda da Fârâbî’den yararlanmıştır (Bkz. Çubukçu, *Allah’ın Varlığının Delilleri*, s. 31 vd.)

Bu, İbn Sina'nın sisteminin özelliğidir; çünkü ona göre Allah'ın tarifi ve sebebi olmadığı için delili de yoktur, fakat O, âlemin tümünün delilidir.

Bu türlü bir usulle İbn Sina, Allah'ın varlığının ıspatlanması konusunda kendinden sonra gelen monist mutasavvıfların öncüsü ve habercisi olur. Bu tekçi felsefe onda Mantıku'l-Meşrikiyye ile başlayan doğu felsefesinin bir görünümüdür¹⁶⁴. İbn Sina'nın Allah'ın varlığının ıspatlanması hususundaki düşünceleri, kendinden sonra, hristiyan dünyasında St. Thomas'a kaynaklık etmiştir¹⁶⁵.

Allah'ın varlığı konusunda, İbn Sina'nın ileri sürdüğü delillerden birisi de illiyet (kozalite) delilidir. Bu delil, vacib ile mümkün ayrımı hususundaki delilden çok farklı değildir. Esasen bunun böyle olması da çok normaldir. Çünkü Vacib Varlık Allah, sebeplerin sebebi konusunda en son sebeptir.

Hiç bir "mümkün" varlık, kendisinin sebebi olamaz. Böyle bir varlığın, hem kendisinin varlığının sebebi ve hem de özü ile mümkün olduğu kabul edilse, bu takdirde, sebep sonuçtan önce olduğu için, kendi öz varlığının fail sebebi olması gerekecektir. Bu durumda, mümkün varlık kendisinden önce varolacak ki, bu çelişiktir¹⁶⁶. Öyle ise bütün mümkünlerin sebebi Allah'tır.

Bu görüşe göre, bir şeyin yok iken varolması için bir sebebe ihtiyacı vardır. Herhangi bir şey varolduğu ve varlığı için bir sebep olmadığı zaman, o şey kendi kendine yeterli olarak varolur. Bu hal, ancak Vacib Varlık olan Allah için söz konusudur. Bu bakımdan mümkün varlıkların kendilerinin sebebi olmaları söz konusu olamayacağından onların sebebi Allah'tır.

O halde, mademki her olabilir (mümkün) malûldür, sebebin sebebi konusundaki zincirleme sonsuza kadar gidemez; sebepler bir daire de meydana getiremezler. Öyle ise sebebi olmayan bir sebebde durmak gerekir. Bu sebeb, daha önce de belirtildiği gibi, sadece Allah'tır¹⁶⁷.

Allah'ın varlığının delilini, varolma düşüncesinin çözümlemesiyle kazanacağı gerçeklik konusunda İbn Sina, sezgici bir yol tutar. Çünkü İşârât'da bu konuya başlarken "iyice düşün (teemmel)" terimini kul-

164 Massignon (L.), *Recueil de Textes Inédits*, Paris 1929, s. 187.

165 Bkz. Gilson, *Le Thomisme*, s. 115.

166 *Necat*, İlâhiyat, s. 236.

167 Bkz. aynı eser, s. 264 vd.; *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 50.

lanır: İlk'in varlığını, birliğini ve maddeden soyutlanmış olduğunu belirlemek için, açıklamamızın düşüncemizi varlıktan başka bir şeye yöneltmeye nasıl ihtiyacı olmadığını (تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الاول و وحدانيته و برائته عن الصات bir düşün التي تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتاج الى اعتبار من خلقه و فعله)¹⁶⁸

“Teemmül” kelimesi rasyonalist olmaktan çok sezgicidir. İbn Sina Allah'ın mevcudiyetini, varlığının dışında bir başka şeyle ısbatlamaya yönelmemektedir. Her ne kadar yarattıkları Allah'ın varlığı için bir delil meydana getirirler de İbn Sina bunlara başvuramaz. Yalnız varlıktan hareket, ona göre, en sağlam ve en şerefli olandır¹⁶⁹ لكن هذا الباب او ثقی و اشرف

Eğer varlığın durumu göz önüne alırsa, varlık, varlık olması itibariyle, Allah'ı ısbatlar ve bundan sonra O, kendisi, varlıkta kendinden sonra gelenlere tanıklık eder¹⁷⁰. İbn Sina burada Kur'an-ı Kerim'den bir âyeti model olarak gösterir: “Gerçeği anlamalarına kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz”¹⁷¹. İbn Sina bu kaidenin halk için olduğunu söyliyerek âyetin devamını getirir: “Rabbinin her şeye tanık olması yetmez mi?” “Bu da sıddıklar için kaidedir” diyerek bunun Allah tarafından O'nunla yönlendirilmiş bir tanıklık olduğunu fakat O'nun üstüne olmadığını söyler¹⁷².

İbn Sina'nın daha önce hep duyulur nesnelere başvurusu yanında, bu sezgisel düşünce nereden kaynaklanmaktadır? Acaba mistik karakter taşıyan “Hikmetü'l-Meşrikiyye”sinden mi? Bu konuyu bir başka araştırmaya bırakıyoruz.

B- DOĞUŞ TEORİSİ (SUDÛR):

İbn Sina'nın doğuş teorisine onun metafizik anlayışını düşünerek girmek gerekir. Bu teori, ilerde de görüleceği gibi, Allah'ı Vacibu'l-Vücud olarak anlayışının bir sonucudur. Temelini de illiyet kanunu meydana getirir. Her şeyin kuvveden fiile çıkmasına imkân veren budur. İlâhî olan kendinden, mümkün olanda başkasından dolayı vacibdir. Öyle ise yukarıda belirttiğimiz şekilde Allah Vacibu'l-Vücud olarak ilk plana gelmektedir. Onun için bu teoriye buradan başlamak gerekir.

¹⁶⁸ Aynı eser, s. 79.

¹⁶⁹ Aynı eser, s. 79; ayrıca bkz. Goichon, *Livre*, s. 371/1.

¹⁷⁰ *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 79.

¹⁷¹ Fussilet (41), 53; Goichon aynı âyetin Fârâhî tarafından da kullanıldığını kaydeder (Kırş. *Distinction*, s. 336).

¹⁷² *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 79.

İslâm dinine göre, Allah kâinatı yoktan yaratmıştır. Bu durumda yaratılış yoktan varlığa geçiştir. Bütün İslâm âlimleri buradan hareket etmişlerdir. Kelâmcılar Allah'ın varlığını bu açıdan isbatlamaya çalışmışlardır. Allah hür bir iradeye sahiptir. İsteddiği zaman istediği şeyi vareder. Fiillerinde asla hiç bir zorunluluk yoktur. Güzel adlara (es-mâu'l-husna) sahip, herşeyin hükmü ve kaderi elinde, Kâdir bir Allah'tır. Yaratılış yönünde de hiç bir yükümlülük ve gerekliliğe bağlı değildir, çünkü O, "Hâlık" ve "Bâdî"dir. O, herşeyden haberdardır, O'nun bilgisi içinde olmaksızın bir yaprak bile yere düşmez. O, görünmeyen (gayb) sahibidir.

İşte İslâm dininin bu tür öğretisi karşısında, ortaya Aristo ve Eflatun etkisinde kalmış felsefe çıkıyordu. Çünkü felsefe ve felsefeciler en büyük üstad¹⁷³ olarak Aristo'yu kabul ediyorlardı; çoğunlukla onun düşüncelerini kabul ediyorlardı, böylece islâmî öğretiyle çatışıyorlardı. Çünkü Aristo'nun temsil ettiği yunan felsefesi kâinatın ezeli olduğunu söyler. Müslüman filozoflar bu iki öğretilerden birini seçmek zorunda idiler. Ya İslâm öğretisinin belirttiği şekilde kâinatın yoktan varedildiğini kabul edecekler veya Aristo öğretisi doğrultusunda onun ezeli olduğunu söyleyeceklerdi. Ama müslüman düşünürler bunlardan hiç birisini kabul etmeyip ikisini uzlaştırmayı denediler. Özellikle İbn Sina bu konuda büyük çaba gösterdi ve felsefe ile din arasında aracı veya uzlaştırıcı bir teori kabul etti. Bununla birlikte, o, İslâm inancına en çok saygılı olanıdır¹⁷⁴. Ancak bu teori pek çok kimse tarafından reddedildi. Özellikle Gazzalî bu teoriyi anlaşılmaz olarak niteledi.

İbn Sina hakkında düşünülenleri daha önce kaydettik tekrarlamıyoruz.

Biraz sonra söyleyeceklerimize ışık tutacak mahiyette olup yaratıcı ile yaratık arasındaki ilişkiyi belirten İbn Sina düşüncesini görelim. Ona göre, filozof olmayanlar yaratığın yalnız varlığı almak için Yaratıcı'ya ihtiyacı olduğunu düşünürler. Bunlar edilgenin (me'ful) etkene (fâil) bağlılığı konusunda, edilgeni edilgen (olay, sonuç) ve etkeni de yapan kişi anlamında düşünürler. Bu çeşit bir açıklama ile edilgen, kendisine varlık verilmiş olup bir sanatkârın eseridir ve yapılmış olduğunu ifade eder; etken de varlık verdi, meydana getirdi (sanaa) ve yaptı anlamındadır. Bu şu demeye gelir: varlık bir şeye, o şey olmadan önce bir başka şeyden gelmiştir.

173 Muallim-i evvel

174 Bkz. Gardet, *l'Islam*, Paris 1970, s. 227.

İbn Sina'ya göre, bazı kere, bir varlığın varlık bulduktan sonra faile ihtiyacı olmadığı ve failin yok olabileceği ileri sürülür. Buna göre, göre, yapılmış nesne kalır. Kimileri eğer Yaratıcı (Bârî) nın yokluğu kabul edilseydi onun yokluğu âlemin varlığını yoketmeyecekti, derler. Gerçekte âlemin varolmak için Yaratıcı'ya ihtiyacı vardı; yani onu varlığa geçirdi (اخرجه من العدم الى الوجود), böylece fâil oldu¹⁷⁵.

Hatta denilir ki, eğer âlemin, Yaratıcı'ya, varolması yönünden ihtiyacı olsa idi, her varlık kendisini vareden bir başka şeye (mucid) muhtaç olacak ve böylece sonsuza kadar gidecekti. Bunun çelişmeli bir durum meydana getireceği açıktır.

İbn Sina bu konuda neye inanmak gerektiğini söyleyerek, yaptı, meydana getirdi, varlık verdi ve zorunlu kıldı (فعل وضع و اوجد) deyimlerinin anlamlarını açıklar. Bu açıklamada nesneye arizî olarak giren şey ele alınmaz. Buna göre, bir şey varolmadığı (madum) ve sonra belirli bir şey sebebiyle yokluktan sonra varolduğu zaman, biz o şeyi edilgen (me'ful) olarak adlandırırız. Bu anda birinin diğerine maledildiğine dikkat etmelidir. Bu ister aynı eşitlikte, ister daha genel, ister daha özel olsun; yani onun için bir fazlalığa ihtiyaç bulunsa bile meful daima fail'e muhtaçtır. Ona, bu şey sebebiyle yokluktan sonra varolan denir; bu varlık dışardan bir hareketle, bir eylemle, bir âletle, tabiatla, doğma sayesinde veya benzer bir şeyle gerçekleşir. İbn Sina edilgenin bu fazlalıklarıyla ilgilenmez, onun ilgilendiği Fâil'dir¹⁷⁶.

İbn Sina'nın bu Fâil Allah'ı filozofların Allah'ıdır. Fakat İbn Sina, Eflatun'un ilgisiz "Bir" kavramını asla kabul etmez. Çünkü Eflatun'da "Bir" düşünmeyen saf düşüncedir. Fakat denilebilir ki, İbn Sina Aristo'nun Tanrı inancına yaklaşmıştır. Çünkü Allah'ı ifade eden "Vacibu'l-Vücut" terimi onun düşüncesini karakterize eder. Diğer taraftan, gene onun kullandığı "el-Evvel" ifadesi bir anlamda doğuşun kaynağı Allah'ı belirterek Eflatuncu Bir'i hatırlatır. Ancak İbn Sina'nın "İlk Varlık" olarak nitelendirdiği Allah, düşünmeyen düşünce değil, fakat kendini düşünen salt Düşünce'dir¹⁷⁷. O, aynı zaman da sadece Güzellik ve İyilik değil, fakat İlk Aşk'tır¹⁷⁸. Sadece son sebep değil, fakat aynı zaman da külli sebeptir. Böylece Eflatun "İyi"sinin üçlü bir görünümüne şahid olmaktayız: Aristo'nun salt Eylem'i, Eflatun'un Bir'i ve

175 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 85; *Necat*, İlâhiyat, s. 213.

176 Aynı eser, s. 89.

177 *Necat*, İlâhiyat, s. 243 vd.

178 Aynı eser, s. 245.

Kur'an'a sadık kalan İbn Sina'nın bütün yaratıkların sebebi Allah anlayışı. Her ne olursa olsun, yaratılış konusunda, İbn Sina'nın teorisinde yenieflatunculuk egemendir.

İbn Sina bir yönden âlemin ezeli olduğunu söylerken¹⁷⁹, diğer yönden onun mümkün olduğunu kabul eder. Onun anlayışına göre, âlem Allah'la birlikte daima vardı. Bir yönden Allah'ın âlemden önce olmaya-
cağı, diğer yönden de O'nun âlemden önce olduğu kanaatındadır. Böylece ilk bakışta İbn Sina'nın düşüncelerinde bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Eğer âlem Allah'la birlikte varsa öncesiz, Allah ona oranla bir önceliğe sahipse mümkün veya yaratılmış (muhdes)tır. Ancak İbn Sina, bu çelişkiyi şöylece ortadan kaldırmak ister: ona göre, Allah, âlem-
den zaman itibariyle değil, fakat, tıpkı sebebin sonucundan önce olduğu gibi, öz (zat) ve sıra önceliği itibariyle öncedir. Kitabı'l-İnsaf'da şöyle der: "Fiilin doğuşu Hakku'l-Evvel'den itibaren, salt başlangıca oranla zamansız bir öncelik görünümündedir. Yalnız eskiler sebeblilik ilişkilerini açıklamak istedikleri ve öncelikten söz etmek zorunda kaldıkları zaman, konuşma şekilleri, yanlış olarak, İLK'in fiilinin geçici ve önceliğinin de geçici öncelik olduğu izlenimini vermektedir. Bu, yanlışır, hatalıdır"¹⁸⁰. Öyle ise O'nun önceliği devamlı bir önceliktir.

Allah'da bir değişiklik veya bir yenilik olmasını, O'nun gerekliliği yönünden, mümkün görmeyen İbn Sina, âlemin yaratılmış (muhdes) olmasını da uygun görmez. Âlemin yaratılmış olduğunu savunanlara, Allah'ın onu yarattığı andan daha önceki bir zamanda, onu niçin yaratmadığını sorar. İbn Sina, Allah'ın belirli bir zamanda âlemi yaratma konusunda güçsüz olduğu varsayılabilir mi? veya O'nun en olgun olma halini bir başka anda kazandığını ve böylece âlemi yarattığı kabul edilebilir mi, diye sorar. Öncesiz olanın tabiatında hiç bir değişiklik meydana getirmeden, ondan yaratılmış (muhdes) bir şey çıkarmak mümkün değildir. Âlemin varlığı, varolan varlığından önce mümkün idi, işte bu imkân öncesizdir; çünkü zamanda başlangıcsızdır. Her yaratılmış, mümkün olarak ele alındığı zaman, varolma imkânı varoluştan önce gelir. Bu konudaki gerçek şudur: varlık bir nitelik olması ve kendisiyle varlığını sürdürememesiyle, öncesiz bir şekilde, maddeye bağlı bulunmaktadır¹⁸¹.

1. İNAYET VE FEYZ

Âlemin külli düzeni, varlığını ilâhî ilimden alır. Bu düzen, kendine uygun düşen gerekli zaman dahil, bir tertip içinde, bütün ayrıntılarıyla

¹⁷⁹ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 32, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 54.

¹⁸⁰ *Şerhu Kitab İzolocya*, s. 47; Vajda, *Notes d'Avicenne*, s. 365.

¹⁸¹ *Şifâ*, *İlâhiyat*, C. 2, s. 171; *Necat*, *İlâhiyat*, s. 219.

ve akledilir bir şekilde O'ndan taşar¹⁸² (يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله). Bu, İbn Sina düşüncesindeki "inâyet"tir. Ona göre, yüksek sebepler (akıllar) insan veya dünyaya yönelik bir gayeyle çalışmazlar, bu husus Allah için olduğu kadar ayrı akıllar için de geçerlidir. Fakat dünya sistemi içinde, hayvanlar ve bitkilerde görünen olağanüstü düzene dikkat etmek gerekir; bu düzen bir raslantı sonucu gerçekleşemez, fakat belli bir düzenlemeyi (tedbir ma) işaret eder¹⁸³. Daha sonra bu düzenin nasıl gerçekleştiğini araştıran İbn Sina, "inâyet"in bir tarifini verir: "BİR olan Allah, özüyle (bi zatihi) iyilik sistemi içinde âlemin varoluşunu bilir; şöyle ki, O, özüyle, bu âlemde gerçekleşen olgunluğun (kemâlin) ve iyiliğin (hayrın) sebebidir ve iyiliğin bu şekilde gerçekleşmesinden memnundur. Allah iyilik düzenini, imkânın en güzel yönü altında düşünür ve O'nun düşüncesinden, en güzel düşünüş şekline uygun olarak, bir düzen ve iyilik yayılır. Bu yayılış, düzende sonuçlanacak en güzel şekilde olur (ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجوب في نظام الخير وعله لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلق في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما ما وحيرا على الوجه الابلق الذي يعقله فيضانا على اتم تاديه الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية)¹⁸⁴

Böylece "inâyet" ontolojik gereklilik haline gelmekte ve iyilik düzeninin oluşmasıyla karışmaktadır. Görüldüğü gibi, "inâyet" Allah'ın kendisini bilmesinden ileri gelmektedir. Bu bilgi, gerçekleşebilecek en güzel şekle dayanmaktadır. Allah kendisini düşünerek dünyayı, olabilen en güzel şekle göre, yaratır. İbn Sina "olabilen en güzel şekil de ısrar eder. Bu sınırlama, dünyanın olağan, mümkün ve maddeyle birleşmiş olmasından gelmektedir ve bu yüzden âlem salt anlamda olgun olamaz.

İşârât'da ise bu oluşumu şöyle tanımlar: "İnâyet" Allah'ın bilgisinin külliyi ve vacibi tam kavramasıdır; tâ ki en güzel şekle göre varolma şeklinde külli O'na dayansın. Aynı şekilde, Allah bunu mecburi olarak kendinden ve kendisinin inâyet hakkında sahip olduğu idraktan geldiğini de bilir. Öyle ise varlık, Allah kendisine bir niyet ve istek aşılamaksızın, en güzel şekle göre, gerçekleşen bilinene karşılıktır. Bu durumda, Allah'ın küllinin varoluşunu düzenlemek için kendi davranışı konusunda sahip olduğu bilgi, küllide iyiliğin (hayrın), "feyezan" m kaynağıdır¹⁸⁵.

182 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 158; bk. De Boer, *Feyz*, mad. İ.A.; Abdülhak (A.), *Fârâbi*, mad. İ.A.

183 Bkz. Bedevi, *Histoire*, s. 656; *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, s. 414

184 Aynı eser, s. 415; *Necat*, İlâhiyat, s. 284; Goichon, *Distinction*, s. 292.

185 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 205-206, fran. çev. s. 458.

Ancak “inâyet”’in bu şekilde anlaşılmış olması, varlıkların yaratılışında olduğu kadar, âlemin düzeninde de mecburiyeti kapsamakta olup hür isteği ortadan kaldırmaktadır. Böylece, bu anlayışta, Allah’ın çizdiği bir plan, niyet ve isteğiyle takdir ettiği bir oluş yoktur. Onun için, bu fiil, âdetâ, en güzel mümkünün düşüncesi ve ilâhî bir zaruret-ti¹⁸⁶. Varlıkların yaratılışı ve düzeni konusunda Allah âdetâ kendisini gene kendisinin düşünce şekline bağlamaktadır.

Görüşlerini bu tür prensiplere dayandıran İbn Sina, doğuş teorisinde “Bir’den yalnız bir çıkar” prensibinden hareket eder¹⁸⁷. Allah, Vacib Varlık olarak, kesinlikle Bir’dir; çünkü özünün, kendisi dışında, bir başka şeyle hiç bir ortak yanı yoktur. Yukarıda belirttiğimiz prensip gereği, kesinlikle Bir olan Allah yalnız bir, tek ve basit bir varlık yaratılabilir. Fakat âlemde varolan çokluğu nasıl açıklamak gerekir? Mademki tek ve basit bir sebep, sadece bir sonuç meydana getirebilir, birliğe çokluk sokmadan ve dolayısıyla Allah’ın tabiatında bir değişiklik yapmadan O’ndan yayılan eşyayı nasıl açıklayacağız? Bu konuda İbn Sina, matematikî düşünce şeklinde bir çokluk ortaya kor. Bunu gerçekleştirmek için ilk sebeplenmiş (malûl evvel) düşünür. Kendisi de bir olan ilk malûl, “Bir’den bir çıkar” ilkesince BİR olan Allah’tan doğmaktadır. Böylece iki “bir” ortaya çıkar; biri sebepsiz, diğeri sebepli bir. Bu durumda, bir tür ilişki çokluğu elde edilir. Bu ilişkinin tabiatını, bilgi, Vacib ve mümkün kavramları belirlemektedir. İlk malûl kendini ve İlk Varlığı bilir; bu, bir ikilik meydana getirir. Üstelik ilk malûl kendisiyle mümkün, Allah’la Vacib olarak kendini bilir. Böylece bir üçlülük ortaya çıkar¹⁸⁸. Bu da çokluğun meydana çıkmasına yeterlidir. Çokluğa bir başlangıç verme konusunda ilk malûlün rolü görülüyorsa da, semavî varlıkların ve nefislerin nasıl meydana geldikleri hususunda ilk malûlün bilgisinin çeşitli yönleri açıkça görülmemektedir. Gazzalî bunu anlaşılmaz olarak kabul eder.

Böylece daha aşağıda da belirteceğimiz gibi, İLK PRENSİP olan Allah’tan bu birinci malûl olan akılla birlikte dokuz akıl ve felekleri türer. Allah’tan önce ilk akıl veya külli akıl çıkar, bu çıkış, Allah’tan doğrudan doğruya aracısız olan tek çıkıştır. İlk aklın çıkışı, Nur olan ilâhî “cevher”’den gelen ışıldama çeşididir. İlk akıl veya “el-Mübde el-evvel”

186 Bkz. Ülken, *İbn Sina’nın Din Felsefesi*, İ.F. Der. 1955, s. 84; Bedevi, *Histoire*, s. 658; Plotin düşüncesinde, Tanrı’nın düşünmesi ve bu yüzden dünyayı yaratması gerektiği için dünya yaratılmadı; çünkü o, zorunlu idi (Krş. *Les Ennéades*, C. 3, s. 65 vd).

187 Krş. Plotin, a.g.e., s. 65 vd.

188 *İşârât*, Ma ba’d et-Tabia, s. 190; bk. Corbin (Henry), *Avicenne et le Recit Visionnaire*, Tahran 1954, s. 66; Mehren, *Étude sur la Philosophie d’Averroes*, s. 8 vd.

Allah'tan yayılan güce ortaklık eder, fakat varlığını başkasından almış olması sebebiyle Allah'tan ayrıldığı bir husus vardır ki, bu da imkân içinde değildir. O halde onda bir birleşim vardır¹⁸⁹. İşte bu birleşim âlemdeki çokluğun kaynağıdır.

İbn Sina'nın doğuş teorisinde ikinci prensip olarak şu konu göze çarpar: Ayrılmış cevherlerde düşünmek yaratmak demektir. İlâhî iradede düşünce eşyadan önce gelir. Çünkü ayrı cevherler bir şeyi düşündüğü andan itibaren, bu şey, düşünülmüş olduktan sonra varolur¹⁹⁰. Üçüncü bir diğer prensip, onun sisteminin merkezini veya eksenini meydana getirir: "kendi özüyle Vacib olmayan, kendisiyle mümkün ve kendinden başka biriyle Vacibdir". Varlığı Vacib olan bir tek varlık olduğuna göre, ondan başka bütün varlıklar, mümkün varlığa sahiptirler¹⁹¹.

İbn Sina sisteminde, âlem, ilk sebep ve sebeplerin sebebi olan Allah'tan yayılır¹⁹². Ancak bu oluştta Allah için bir gaye söz konusu değildir. Çünkü en yüksek bir varlık aşağıda olanı kendine gaye edinmez; O, özü itibariyle Fâil'dir¹⁹³. Âlemin yaratılışı ve öncesizliği, tez ve antitez olarak, doğuşun varsayımı olabilecek bir sentez meydana getirirler. Yukarda, âlemde varolan çokluğun nasıl açıklanabileceğini konusunda İbn Sina'nın ilk malûlu ortaya koyduğunu söylemiştik¹⁹⁴. Bu akıl veya ilk malûl, Bir'den yalnız bir çıkar¹⁹⁵ kaidesi gereğince, Allah'tan yayılan tek varlıktır. İşte Allah'tan çıkan bu varlık maddî bir şekil değil, akli şekildir¹⁹⁶.

Fahreddin Razî, İbn Sina ve diğer filozofların doğuş teorilerine karşı çıkar ve bu "Bir'den bir çıkar" düşüncesinin batıl olduğunu söyler¹⁹⁷.

İbn Sina sisteminde kaydedilen bu kaide gereğince, kesinlikle bir olan Allah'tan, İbn Sina terimiyle Vacibu'l-Vücud'dan, bu ilk ve

189 Bkz. Gardet, *Pensée*, s. 50.

190 Bk. Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, ss. 97-98; Hammuda, *İbn Sina beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 130.

191 *Necat*, İlâhiyat, s. 225; *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, ss. 37-38.

192 Aynı eser, C. 2, ss. 402-403, 415; *Necat*, İlâhiyat, s. 274.

193 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 147.

194 İbn Sina'dan sonra gelen Thomas d'Aquin de aynı yoldan gider (bk. Gilson, *Le Thomisme*, s. 215). Daha sonra İbn Rüşd bu ilkeyi atarak Allah'ın eşyayı bütün çokluğuyla doğrudan yarattığını söyler (Bk. Horten, *Felsefe*, mad. İ.A.).

195 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 119.

196 *Şifâ'*, İlâhiyat, C. 2, s. 405; bk. Şehristânî, *Milel*, C. 2, s. 1089.

197 Bkz. *Mebâhis*, s. 198 vd.

tek akıl yayılır¹⁹⁸. Bu aklın Varlığı Allah'ın kendi özünü düşünmesiyle gerçekleşir¹⁹⁹. Âlemdeki çokluğu açıklamak ancak bununla aydınlığa kavuşur. Artık varlıklar, bir derecelenme içinde, Allah'tan taşarak (فَيُفِيضُ عَنْهُ مَا يَافِقُهُ) yavaş yavaş ortaya çıkarlar. Ancak hepsi birden değil; çünkü O, mutlak birdir ve O'ndan ancak bir yani ilk akıl çıkarılabilir²⁰⁰. Diğer varlıklar, bu ilk akıl ve ondan sonrakilerden ileri gelirler.

Gilson'un da belirttiği gibi²⁰¹, İbn Sina düşüncesinde, bir yönden eşyayı Allah yaratırken, diğer yönden de O'ndan yayılanlar kendinden sonra varolanların yaratılışında rol oynamaktalar. Bunun içindir ki, Allah tarafından yaratılmış ilk ayrı cevher kendinden sonraki feleğin cevherini ve nefsinı yaratır.

İlk akıl özülle mümkün ve Allah'a oranla Vacibdir. Bu akıl, yaratılmış ve birleşik olarak, kendini fiil halinde düşündüğü an, ondan bir nefis ve en uzak (aksa) feleğin şekli çıkar. Kendini güç halinde düşündüğü zaman, bu feleğin cismi meydana gelir; sebebi olan Allah'ı düşündüğü zaman da ondan ikinci bir "ayrı akıl" çıkar²⁰². İlk aklın kendini düşünmesinden –ki bu iki yönlüdür– yani ilk akıl özünü Vacib Varlık Allah'la "zorunlu" olarak ve kendinde de "mümkün" olarak düşünmesinden, ikili bir görünüş ortaya çıkar²⁰³. Onun, özünü İlk Sebep Allah'la Vacib olarak düşünmesinden feleğin nefsi ve özünü kendinde kendisiyle mümkün olarak düşünmesinden de feleğin cismi çıkar²⁰⁴. İşte bu iki farklı bilgi, zaruretin bu iki yönüyle çokluğun kaynağıdır²⁰⁵. Öyle ise bu ilk akıl, düşündüğü şeyle vardır; çünkü onun varlığı düşündüğü bu şeye bağlıdır; yani onun cevherine bağlıdır ve bu akıl kendinden sonra gelecek bir başka şeyin prensibidir. Bu düşüncede, öncelik veya sonralık yoktur, yani akıl daha sonra düşüneceği sebebi için önce kendini düşünmez. O kendi sebebini düşürken kendisini de varlık olarak düşünür. Onun Allah'ı düşünmesi kendi öz hareketi değildir, fakat onda sebepsiz ve zorunlu olarak beliren Allah'tır; yani Allah akla tecelli ettiği zaman akıl onu düşünür ve kendisi de düşünülür.

198 Şifâ', İlahiyat, C. 2, s. 404; Krş. Plotin, *Les Ennéades*, C. 1, s. 149.

199 Krş. Aristó, *La Métaphysique*, AA, 9, s. 701.

200 Krş. Plotin, a.g.e., C. 3 s. 65 vd.

201 Krş. *Le Thomisme*, s. 177.

202 İşârât, Ma ba'd et-Tabia, s. 192; Şifâ', İlahiyat, C. 2, ss. 277-278,

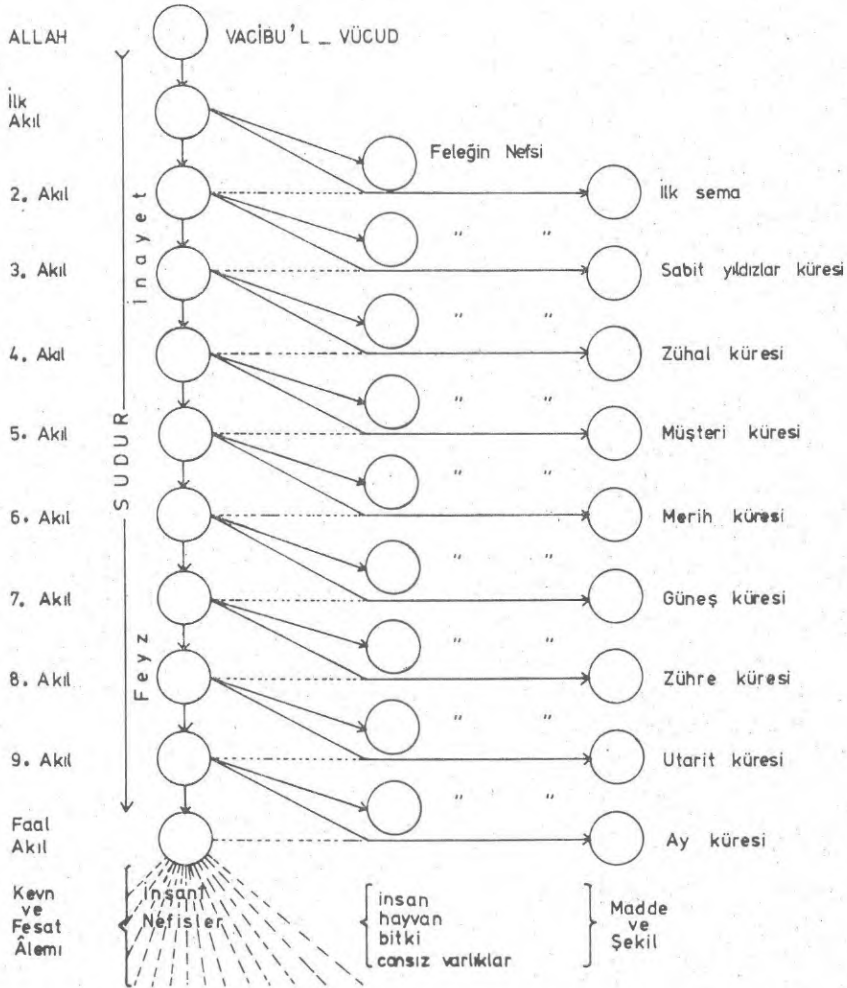
203 Bkz. Vajda, *Notes*, s. 370.

204 Şifâ', İlahiyat, C. s. 2, 402 vdd.

205 İşârât, Ma ba'd et-Tabia, ss. 119, 121, 191; Necat, İlahiyat, ss. 276-277; ayrıca bkz. Corbin, *La Philosophie Islamique des Origines à la Mort d'Averroes*, Histoire de la Philosophie, içinde, C. I, Paris 1969, s. 1048; *Histoire de la Philosophie Islamique*, s. 239.

Öyle ise ilk aklın varlığı iki cephelidir: kendisiyle mümkün bir varlığı, Vacibul-Vücut'la mecburi olan bir diğer varlığı. İlk aklın bu iki yönlü varlığı, âlemdaki çokluğun sebebidir.

Belirttiğimiz bu üçlü düşünme olayından üç çeşit varlık ortaya çıkar: 1- İkinci akıl, 2- Göğün şekli olan nefsi, 3- Sınırlı göğün varlığı, ki bu da maddesidir. İkinci akıldan, aynı şekilde düşünmeden üçüncü akıl, göğün nefsi ve maddesi ortaya çıkar. Bu hal, böylece ay feleğine kadar devam eder, yani "faal akl"a kadar²⁰⁶.



206 Şifâ', İlâhiyat, C. 2, ss. 404-405; Necat, İlâhiyat, s. 275 vd. Feleklerin sayısı konusunda bkz. Aristo, *La Métaphysique*, A, 8, 1073 b.

Ancak, akılların diğer bir akıldan çıkmaları, “faal akıl” da son bulur; yani “sudûr” adı geçen akıldadır. Çünkü sonsuza kadar devam edemez. Acaba Vacib Varlık Allah’tan taşan “feyz” neden bu onuncu akılda duruyor? Doğuşun (sudûrun) burada birdenbire durmasının mânâsını anlamadan ve bunun sebeplerini bilmeden bu bilgi yeterli bulunursa, İbn Sina’nın sisteminde bizi şaşırtan bir kesiklikle karşılaşırız ve diğer akıllara benzeyen onuncu aklın neden bir başka akıl çıkarmadığını anlayamayız. Acaba bu akıl diğer akıllardan farklı bir akıl mıdır? O da, diğerleri gibi, Vacib Varlık’ı düşünmüyor mu? Kendini Vacib Varlık’la zorunlu, fakat kendisiyle mümkün olarak kavramıyor mu? Eğer düşünüyorsa gene üçlü bir varlık grubu ortaya çıkmayacak mı²⁰⁷?

İbn Sina’nın sisteminde, prensip olarak, her akılda bulunan çokluktan, varlıkların çokluğu meydana gelmektedir. Gerçekten de her akıl, kendileriyle çokluğa sahip olduğu farklı üç yöne malik bulunmaktadır. Kişiliği göz önüne alındığı takdirde, akıl, bir yönden, kendisiyle kendinde mümkün, bir başka yönden de, kendinden başka bir şeyle, yani Vacib Varlık Allah’la vacibdir. Eğer Allah’ı düşünürse onun bu düşüncesinden bir akıl ve eğer kendi özünü düşünürse iki şey ortaya çıkar: özünün Vacib yönünden göğün nefsi ve gene özünün mümkün yönünden göğün cismi çıkar. Bu düşünce ilişkisi, “faal akıl” a kadar olan bütün akıllarda aynı şekilde vardır ve aynı sonucu vermektedir. Bunun için, akıl ve nefis farklı oldukları halde benzer yönleri de vardır. Çokluk, aklın kendinde bulunan çokluktan kaynaklanmaktadır; aksi halde “bir”den sadece bir çıkar²⁰⁸. Her akılda bulunan ilki düşünmeden varlıkta bir çokluk bulunduğu sonucu çıkarılırsa da, her aklın, sonsuza kadar devam edecek bir çokluğa sahip olduğunu kabul etmek gerekli değildir. Öyle ise her aklın sahip olduğu niteliklerin kendinde bulunmadığı, dolayısıyla kendinden, başka bir aklın çıkmayacağı bir akla ulaşılmalıdır²⁰⁹. Birinci akıldan çıkan çokluk, sadece cins itibariyle bir çokluktur²¹⁰; çünkü ilk akıl, kendinden çıkan akıllar sayısına eşit bir çok yöne sahip bulunmaktadır. Oluş ve dağılıp (kevn ve fesad) dünyasına ait nefisler doğrudan doğruya ondan yayılmamakta, fakat ondan daha aşağıda bulunan, yaratılıştaki adigeçen dünyanın elemanlarını yöneten bir akıldan çıkmaktadır. Faal aklın Allah’tan aldığı akıldan –yani O’nu akletmesinden– insana ait akıl ve onun düşünmesinden mad-

207 Bkz. Gardet, Pensée, s. 52; Saliba, Étude, s. 132.

208 Bk. Şehristânî, Milal, C. 2. s. 1120.

209 Saliba, Étude, s. 132.

210 Şifâ, İlâhiyat, ss. 402–403; Necat, İlâhiyat, s. 278.

de ile maddeye bağıl eşya oluşmaktadır²¹¹. Bu son akıl göğe ait hareketlerin yardımıyla, ayaltı dünyasının şekillerinin içinde bulunduğu, yani içinde yaşadığımız âlemi meydana getirir²¹².

Bundan başka, son akıl, alıcı nitelikteki maddenin şekillerini fiil halinde kendinde bulundurur. Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, bu akıl diğer akıllardan farklı bir tabiata sahiptir ve doğuş, âlemin artık bir başka akla ihtiyacı kalmadığı anda son bulur. Bu anda, son akıl olan “faal akıl” bölünüp çoğalabilen akli cevherleri kapsar²¹³. Buraya kadar söylediklerimiz, doğuşun sonsuza kadar devam edemeyeceği konusunda İbn Sina’nın ileri sürdüğü delillerdir. Her akılda bulunan çokluk, ondan yayılan varlıkların çokluklarının sebebidir. Bu çokluk, mecburi olarak her akılda bulunmadığından, doğuş elemanlarının bozulup dağılmalarını yöneten bir akıl ve onun dünyasının ontolojik derecelenmesinde son bulur²¹⁴. Doğuş (sudûr)un son bulabilmesi için, bu son aklın ne birinci prensibi (Mebdeü’l-Evvel) ve ne de kendinden önceki akılları bilmesi gerekir. Böyle bir varsayım kabul edilemeyeceğinden İbn Sina, akılların tür yönünden aynı olmadıklarını söyler²¹⁵. Aynı akıllar, göğe ait cisimler ve onların hareket ettiricileri, ve akılların sayıları çok²¹⁶, cinsleri ve tabiatları ayrı ayrıdır²¹⁷. Fakat, mademki düşünme, dolayısıyla da yaratma fiili bütün akıllara ait bir özelliktir: Nasıl oluyorda son akıl olan “faal akıl”, kendinden sonra bir başka akli meydana getirmiyor? İbn Sina sisteminde, bu soruya inandırıcı bir cevap bulmak kolay değildir. O bunu âlemin sonlu olduğuna bağlamak ister ve bu yolda açıklamalar yapar; bu konuda yukarda belirttiğimiz delilleri ileri sürer. Ancak kısır döngü içine düşmekten kendini kurtaramaz. Halbuki bu son akıl, taştan bir akıldır²¹⁸.

İbn Sina bunları açıklamak ve ortaya attığı bu sistemi savunmak, bu suretle onun gerçekliğini göstermek için, bir çok açıklamalar yapar. Bu açıdan onun düşünceleri değerlendirilirse eğer “faal akıl”²¹⁹ akle-

211 Bkz. Vajda, *Un Champion de l’Avicennisme*, Revue Thomist, içinde, 1948 (37); *Théologie et Philosophie*, Paris 1943, s. 505 vd.

212 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 410.

213 Aynı eser, s. 410.

214 Aynı eser, s. 400 vd.; *Necat*, İlâhiyat, s. 278.

215 Aynı eser, s. 276; *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 407.

216 Krş. Aristo, *La Métaphysique*, A, 8, 1073 b.

217 *İşârât*, Ma ba’d et-Tabia, ss. 185-186.

218 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 401.

219 De Boer, Göklerin nefislerinin Allah’a yakın meleklerle bir tutulduğu ve Faal Akılın da Cebrailin adı olduğu kamısındadır (bk. *Akıl*, mad. İ.A.)

dilir bir şey düşünürse kendisini düşünmeden onun varlığını gerekli kılmaktadır; onun için onda akledilirler bulunmaktadır. Nefsimizde bulunan ma'kul şekiller ve maddede bulunan hissî şekiller “faal akıl” adı verilen bu ayrı cevherden yayılıp çıkarlar. Allah'ın görüntüsünden (tecellî) uzanan bir görüntü ile nefisler, insanî akıllar, dört unsur ve dünyaya ait her türlü şekiller ortaya çıkar. Akıllarının doğuşunun son halkası olan bu akıl, gerçek doğuşu ma'kul âlemden insan aklına aktaracak olan akıldır ve gerçeğin aydınlanmasında, insan aklı ile ilişki noktası olan, onu güç halinden fiil haline geçirecek olan akıldır²²⁰. Fakat “faal akıl” kendinde varolan ma'kulleri düşünmezse ondan hiç bir şeklin çıkmayacağı açıktır²²¹. Burada İbn Sina sisteminin eflatuncu realizmden kaçmak isteyen dinamik bir yönünü görmekteyiz. Bu, akılların tabiatlarında bulunan durgun karakteri, düşünceci çıkarıp atan dinamik bir yönün görüntüsüdür.

Cisimler maddeleri itibariyle benzer; fakat şekilleri itibariyle farklıdır²²².

Bu “faal akıl” âdeta bir küllî dağıtıcı rolünü oynamaktadır. Çünkü ana hazırlayıcı semavî akıldır. Sözelimi insan düşüncesinde aynı şey oluşur. Önce bir fikir düşünmeyen bir nefis, bu fikir hakkında ancak güç halinde akla sahiptir, onu düşünmeye başladığı andan itibaren fiil halinde bilgili olur. Nefsin, bu şekilde, güç halinden fiil haline geçmesi için bu fikre fiil halinde sahip olan ve onu nefse veren bir sebebin bulunması gerekir. Bu sebep, ancak akli şekillere sahip ve bize onları verebilecek “semavî akıl” olabilir. Bu aklın bizim aklımızla ilişkisi, güneşin gözümüzle olan ilişkisi gibidir. Tıpkı aklın kendiliğinden ma'kul olduğu gibi, güneş de kendiliğinden görünür ve güneş, karanlıkta olmaları itibariyle, güç halinde görülebilir olan eşyayı ışığı ile bize fiil halinde görünür kılar; “faal akıl”da, kendisi tarafından aydınlatılmadan önce, güç halinde ma'kul halde olan düşünceleri bize fiil halinde ma'kuller kılar²²³.

Elemanlar dünyasının maddesi, son akıl “faal akıl” dan sonra meydana gelmektedir. Bu aklın üstünde, bulunan diğer cisimlerin ona yardım etmeleri mümkündür, bunun için bir engel bulunmamaktadır; fakat “faal akıl”da olmayan şekillerin ortaya çıkmalarını sağlamak için, bu yardım da yeterli değildir²²⁴.

220 Necat, İlâhiyat, s. 273; *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 192.

221 Necat, İlâhiyat, s. 280.

222 Aynı eser, s. 281; Necat, İlâhiyat,

223 Bkz. Gilson, *Pourquoi*, s. 41.

224 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 192.

Semavî cisimlerin varlık vermeksizin madde üzerine tesir edebilecekleri bilinmektedir²²⁵. Ancak cisimler başka cisimlerin maddelerinin sebebi olamazlar; sonra aynı cinsten ve türden pek çok varlığın kendi bireyselliğini belirleyecek bir sebebe ihtiyacı vardır²²⁶. Maddedeki kıymetlerine ve hazırlanışlarına göre çeşitlenen şekiller de “faal akıl”dan taşıyıp yayırlarlar ²²⁷(واما الصور فتفيض أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولها) Sözelimi su, ya su şeklini veya sıcaklık derecesine göre hava şeklini alır. Bu çeşitlenmede semavî cisimlerden başka, rol oynayan bir prensip yoktur. Semavî cisimlerin merkez ve çevrelerine yakınlıkla ilgili olarak gelişen bu çeşitlilikle, nebati, hayvanî ve konuşan (natık) nefis de faal akıldan doğarlar²²⁸ (وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العلم) Akli cevherlerin varlık düzeni, konuşan nefisde (en-Nefs en-Natıka) durur. Konuşan nefsin beden organlarıyla ve onu faal akla yaklaştıran yüksek akışlarla (ifâ zât) olgunluk kazanmaya ihtiyacı vardır²²⁹. Böylece daha ilerde de görüleceği gibi, natık nefis ancak bedenle birleşmesi halinde olgunluk kazanmaktadır.

Eğer varlıklar birbirinden, özellik olarak, şekilleriyle ve sayısal olarak maddeleriyle ayrılmıyorlarsa ne ile ayrılıyorlar? Çünkü şekil ve madde, oluş ve dağılıp (kevn ve fesad) âlemine ancak faal akıl adı verilen ayrı cevherden yayılmaktadır; öyle ki, şekil, semavî feleklerin, tabiatları gereği, birbirinden ayrılmalarından meydana gelmektedir. Çünkü onların nitelikleri birbirine benzer olmadığı gibi, farklı hareketleri ve nefisleri vardır²³⁰. Öyle ise her akıl kendinden aşağıda olandan farklı, üstün düşünülebilirleri bulundurur demektir. Böylece Allah’da bulunan düşünülebilir (ma’kul) veya daha uygun bir deyimle, aklının benzeri olan düşünülebilir, ontolojik düzenin tepesinde ve bu hiyerarşi içerisinde, bütün diğer düşünülebilirlerden üstün durumda bulunmaktadır. Onun içindir ki, İbn Sina felsefesinde, şekiller, düşünülebilir bir şekilde ayrı cevherlerde ve varolma modeline göre önceden bulunmaktadır. Mademki Allah bütün varlıkların İlk Sebebi ve İlk Prensibi’dir, öyle ise ilâhî düşünülebilir diğer bütün düşünülebilirlerin sebebidir.

225 Necat, İlahiyat, s. 281.

226 Bkz. Coichon, *Distinction*, s. 460.

227 Necat, İlahiyat, s. 281; *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 410 vdd; ayrıca bkz. *İşârât*, Ma ba’d et-Tabia, s. 201.

228 *İşârât*, Ma ba’d et-Tabia, s. 192.

229 Krş. Plotin, a.g.e., s. C. 2, s. 243.

230 Göğün canlı olduğu sorununda, Gazzalî, mümkün olsa bile, filozofların bunu bilmeyeceklerini eğer böyle olsaydı bunu peygamberlerin bildirmesi gerektiğini, bu yüzden filozofların düşüncelerinin kamdan öteye geçemeyeceğini ifade eder (bkz. Küyel, *Üç Tehâfüt*, s. 324 vd.; *Tehâfüt*, s. 174).

Allah âlem hakkında sadece genel bir bilgiye sahip olmayıp aynı zamanda cüzî olayları sonuçları itibariyle ve kendisini bilmesi itibariyle bilir²³¹. Bu durumda, tamamen düşünülebilir olan ilâhi zâtın bilgisi, genel bilgiyi de kapsar; dolayısıyla cüzî olayların bilgisi de onun içinde bulunmaktadır. Çünkü herhangi bir şekilde cüzî olayların bilgisine sahip olunamıyorsa genel bir bilgiye sahip olunamaz. Bu açıdan, İbn Sina düşüncesine göre, tıpkı gayenin sebebde veya sonucun prensipte varolduğu gibi, ilâhi bilgide de ma'kul olanlar vardır. Bu sebeptendir ki, İbn Sina doğuş teorisinde veya varlıkların yayılışında yaratıcı olan yaratıkların²³² varlığını kabul eder, bu doğuş ve yaratış mecburi bir oluşturmaktır²³³. Doğuşun bütün dönemlerinde mutlak zaruret hâkimdir, çünkü her şey zaruriden ileri gelmektedir. Bu zaruri (vacib) BİR'dir. Nasıl ki nicelikler (zamanla değil fakat tabiatlarıyla yani mutlak mânâda) BİR'e dönmek zorundadırlar²³⁴, tıpkı onun gibi bu BİR de zaruri olması sebebiyle (zamanla değil fakat tabiatı ile, yani mutlak mânâda) nicelikler haline gelmek zorundadır.

Böylece ilk ayrı akıl, ikinci bir akli ve birinci göğün nefsinin ve cismini üretir (فالاول يبدع جوهرها عقليا هو بالحقيقة مبدع، ويتوسطه جوهرها عقليا وجرما سماويا، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تم الاجرم السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي)²³⁵

Aynı şekilde, yaratıcı akılda bulunan ve diğer akılların çıkmasına elverişli bir çokluğun sebep olduğu yayılma ile ikinci akıl üçüncü akli çıkarır²³⁶. Bu akıl-yayılma-yaratması dünyamızı idare eden “faal akla” kadar devam eder ve onda son bulur. O artık ilk sebebi düşünmediği için kendinden sonra akıl doğuşu durur. Ancak bu son, İbn Sina'nın mistik varoluş anlayışının özelliğini ortadan kaldırmaz. Eğer ilk sebebi bilmemiz asla mümkün değilse, bizi “faal akıl”la birleştirecek olan nedir? Çünkü onun sisteminde akıl çeşitli geçitleri aştıktan sonra ilâhi güzellik ve iyiliği görüp ondan zevk alabilir²³⁷. Öyle ise faal aklın Vacib Varlık'ı tanımaması olamaz. Eğer yayılış-doğuş sonsuza kadar gitmiyor-

231 *Necat*, İlahiyat, s. 248; bk. Tusî, *Şerhu İşârât*, Mısır 1290, s. 432; *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 201.

232 Aynı akıl cevherleri gibi.

233 Bk. Saliba, *Étude*, s. 136.

234 *Şifâ'*, İlahiyat, C. 2, s. 373; ayrıca bk. Quadri, *La Philosophie Arabe*, s. 99.

235 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 192.

236 İbn Sina'ya göre nefislerin benzediği varlıklar çeşitli olduğu için akıllar da çoktur (*İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 171).

237 Krş. Aynı eser, *Tabiat*, s. 387 vd; ayrıca bk. Mehren, *Traitées Mystiques d'Avicenne*, s. 65.

sa bu, Vacib Varlık olan Allah'ın tabiatında bulunmalıdır. Eğer Allah düşünce, düşünen ve düşünülen olması itibariyle sonsuza kadar bir doğuş kapsamıyorsa bu konuda söylenecek olan nedir? Mademki Allah'da güç halinde, potansiyel olarak hiç bir şey yoksa ve kapsadığından başka bir şey de çıkaramıyorsa durum nasıl açıklanacaktır? Vacib Varlık Allah'a oranla ilk aklın mümkünlüğü varlığından önce değildir²³⁸. Diğer yönden bir ve aynı sebeb, ancak bir ve aynı sonucu meydana getirebilir. Bu açıdan, bir tek ve aynı Allah ancak bir tek ve aynı dünyayı yaratabilir. Akılların sayıları konusunda İbn Sina'nın açıklamaları, onların sayılarının herkesce kabul edilmiş olduğu ve sonlu oldukları yönündedir²³⁹.

Doğuş teorisi yalnız ayrı cevherlerin zorunlu bir sonucu olmayıp o, aynı zamanda bir düşünüş ve akıl şeklidir²⁴⁰. Bu açıdan yaklaşırsa daha uzağa giderek doğuşun isteğe bağlı bir fiil olduğu söylenebilir mi? Gerçektende İbn Sina, küllinin kendisinden taşıp yayılmasından Vacib Varlık olan Allah'ın memnun olduğunu söyler²⁴¹ (فالاول راض بفيضان الكل عنه) "O'nun özünde küllinin kendinden taşıp yayılmasına engel olan hiç bir şey yoktur"²⁴². O'nun özü, olgunluğunun ve büyüklüğünün kendisinden iyinin taşmasıyla meydana geldiğini bilir. O, aynı zamanda, bunun kendisine hoş gelen gereklerinden (levâzım) biri olduğunu da bilir. Her öz kendinden taşıp yayılan her şeyi bilir ve kendinden taşan şeyde kendini görür. Öyle ise Allah kendinden taşan bu âlemde kendini görür²⁴³.

İbn Sina bu tür bir anlayışla aristocu düşünceler ve yenieflatuncu kavramlar arasında dalgalanmaktadır.

İbn Sina'ya göre, Allah'ın düzeni yaratma konusunda fiilinin bir gayesi yoktur, fakat O, özülle Fâil 'dir. O'ndan önce ve O'nunla bir şey yoktur, Fiil'i için de bir gaye yoktur. O, her şeyin varlığının amacıdır²⁴⁴.

Böylece İbn Sina kelamcılarının Allah'ın âlemi yaratması konusundaki "yararlı olma" düşüncesini kabul etmez. Ona göre, kendinden bir başka şey olmasıyla güzelliğe sahip olan bir şey, bu şeyin olmamasıyla daha uygun ve daha lâyıktır (evlâ ve elyak).

238 *Necat*, İlâhiyat, s. 278.

239 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 185-186; ayrıca bk. Saliba *Étude*, s. 107

240 Bkz. *Necat*, İlâhiyat, s. 274.

241 Aynı eser, s. 274 vd. Aynı düşünce Plotin'de var (Krş. a.g.e., C. 1, s. 149).

242 *Necat*, İlâhiyat, s. 274.

243 Aynı eser, s. 274; Bk. Goichon, *Distinction*, s. 218.

244 Bk. *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 151-152.

İlk akıl ikinci aklın prensibi olup her türlü madde ve madde ile ilgili konulardan uzaktır. Bunun için de onun maddî bir sonucu ve gayesi yoktur. Öyle ise ilk akıl, hiç bir maddede bulunmayan bir şekildir²⁴⁵. Eğer o, maddî bir şekil olsaydı ancak maddesiyle varolabilirdi; bu durumda da asla kabul edilmeyecek bir şekilde madde “şeklin” yaratıcısı olurdu²⁴⁶. Bu sebeple ilk aklın maddeye dayalı bir durumu olmadığı görülmektedir. Bu tür bir özellik sudûrun devamını sağlamaktadır.

2- Göklerin Hareketi:

Her aklın bir nefsi ve bir de cismi yani göğü vardır. Bu sonuncusu bir hareket içindedir. Acaba bunun hareketini sağlayan nedir? Mademki felekler hareket ediyorlar, onları harekete geçiren nedir? Eğer akıllar, kendilerine karşılık olan semavî varlıkların –çünkü bu varlıklar onlardan çıkıyor– hareketlerinin uzak sebepleri olsalar, yakın sebep olmaları söz konusu olmaz. Onun için akıl kendisini düşündüğü anda, feleğin varlığından fazla ve aracı olarak hizmet edecek nefsi meydana getirmek zorundadır. Nefs, mümkün bir varlık olarak aklın kendisini düşünmesinden ortaya çıkmış düşünülebilir (ma’kul) nesne olur²⁴⁷. Bununla birlikte, meydana geldiği ilk halde olgunluğunu bulamaz. O halde denilebilir ki, nefis, cevherinin meydana çıkması ve bu oluşu izleyen olgunluk halinde tamamen düşünülebilir (ma’kul) değildir. Bundan dolayı kendinde henüz gerçekleşmemiş olan olgunluk prensibine onu istek ve aşk ulaştırır. İşte bu olgunluğa erişmek için, nefis, cismi (feleği) harekete geçirir; çünkü cisim nefse bağlıdır. Bu sebeple, yani bu hareketi açıklamak için, varlıklar hiyerarşisinde onun varlığı gereklidir²⁴⁸.

Bu düşünceden, her feleğin doğrudan hareket ettiricisinin bir üst akıl tarafından meydana getirilmiş nefis olduğu anlaşılmaktadır²⁴⁹. (ان محرك القريب للساوت لاطبيعة ولا عقل بل نفس) İbn Sina bu konuyu ısbatlamak için feleklerin hareketlerinin tabii veya zorla yapılmış hareketler olmadıklarını, fakat ulaşılmak istenen bir gaye olduğunu söyleyerek konuya girer. Ancak, sadece semavî cismin nefsi veya şekli hiç bir sebepliliği gerçekleştiremez. Semavî cisimlerden biri diğerinin sebebi değildir. Cisimler şekilleriyle (bi suverihi) hareket ederler; varolan şekil-

245 *Şifâ*, İlähiyat, C. 2, s. 405.

246 Necat, İlähiyat, s. 275.

247 *İşârât*, Ma ba’d et-Taiah, s. 182.

248 Bkz. Gardet, *Pensée*, s. 55.

249 *Şifâ*, İlähiyat, C. 2, s. 381; *Necat*, İlähiyat, s. 257; Krş, Tusî, *Şerhu İşârât*, s. 399; ayrıca bk. *İşârât*, Ma ba’d et-Tabia, s. 160, vd.

ler de cisimleriyle hareket ederler. Bu hareketlerin meydana gelişleri konusunda, İbn Sina'nın düşüncesi şudur: hareketler, cisimleri olgunluğa götüren şeylerden kendisinde hareketin bulunduğu bir başka şey aralığıyla çıkarlar²⁵⁰. Diğer yönden İbn Sina, semânın bu hareketinin itaat sonucu gerçekleştiği kanaatindedir. Bu sebeple de, "semâ Allah'a itaat eden bir hayvandır (ان السماء حيوان مطيع لله عزوجل)" der²⁵¹. Semânın Allah'a itaatı dolayısıyla bu hareket, istekli bir harekettir.

Yukarda semânın hareketinin tabiî olmadığını söylemiştik. İbn Sina'nın delillerine göre, tabiî hareket doğru çizgi meydana getiren bir harekettir ve tabiî olmayan bir andan tabiî olan bir ana geçiştir. Hiç bir cisim kendi tabiatıyla hareket etmez; çünkü cisimlerde tabiî olan, cisimden ayrılamaz. Halbuki hareket, cismin tabiatından ayrılabilir olduğundan bir tabiatın sonucu olamaz²⁵².

Feleklerin hareketlerinin şeklini belirtmeden önce onun kaynağının nereden geldiğini açıklamak yararlı olacaktır. Bu kaynak, semâvî nefse yönelen ve devamlı tahrikler veren aklı ayrı bir prensiptir (فالمبدأ الفارق العقل). Bu tahrikler nefsin eğilimleri yönündedir²⁵³.

Bir çok noktada olduğu gibi, İbn Sina bu konuda da Aristo'ya başvurur ve düşüncelerini ısbatlamak için onun tanıklığını sergiler²⁵⁴.

Feleklerin hareketlerinin şekline gelince, İbn Sina bu konuda Plotin gibi düşünür; onların hareketleri dairevî ve sonsuzdur²⁵⁵. Feleklerin dairevî hareketlerinde, kendilerinden aşağıda olanları hedef alan bir gaye yoktur; fakat yüksek bir şey için hareket ederler²⁵⁶. Bunun içindir ki, bu hareketler tabiî hareket değildir; eğer böyle olsaydı tabiî olmayan bir halden tabiî bir hale geçişten ibâret olurdu ve sonuçta da takibedilen gayeye ulaşınca durdu.

Diğer taraftan, feleklerin hareketleri zorunluluk sonucu gerçekleşen bir hareket değildir; aynı şekilde bir tabiî halden tabiî olmayan bir hale geçiş değildir. Zorunlu hareket tabiî hareketin aynısıdır; ikisi de doğru

250 Aynı eser, s. 189. Fârâbî'deki aynı düşünce için bkz. Küyel, (M. Türker), *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1959, s. 97.

251 *Necat*, İlâhiyat, s. 257.

252 Aynı eser, Tabiat, s. 109.

253 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 183; Felek oluş ve dağılışa uğramayan semavî basit bir cisimdir ve merkezin üstünde hareket eder (*Risale fi'l-Hudûd*, s. 89).

254 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 184.

255 Krş. *Les Ennéades*, C. 1, s. 158.

256 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 175; Plotin düşüncesiyle aynileşen bu fikir için bk. a.g.e., C. 1, s. 150, 158.

bir yön takibederler ancak yönleri zıttır. Mademki feleklerin hareketleri tabii ve zorunlu degillerdir; öyle ise bunların hareketleri bir istek sonunda meydana çıkan harekettir. Bu istek, olgunluğa (kemâle) ulaşmak arzusudur.

Yukarda belirttiğimiz gibi, feleğin bir yakın hareket ettiricisi (el-muharrik el-garib) vardır ve bu, nefstir²⁵⁷. Aynı şekilde onun bir bir de uzak hareket ettiricisi vardır, o da akıldır²⁵⁸. Eğer feleğin yakın hareket ettiricisinin akıl olduğu kabul edilirse onun tabiatında değişiklik kabul edilmiş olacağından İbn Sina için bu düşünce geçerli değildir. Çünkü ona göre, akıl alanında olan, değişmez; ma'kul olan da değişikliğe uğramaz²⁵⁹. Aksine nefis, kendinde, kavram ve istekleri yeniler; o, hayâlî bezenmiştir, yani özel olanı ve değişikliği algılar, O. bir şekildir, semanın cisminin olgunluğudur. Halbuki akıl, değişikliğe uğramaz; çünkü maddeden tecrid edilmiştir. Nefsin maddeyle ilişkisi vardır- bu yüzden değişir ve değiştirir; o, nefsimizin bizde olduğu gibi, feleğin cisminde de bulunur. Bu yüzden İbn Sina'ya göre, akılların sayısı hareketlerin sayısına eşittir²⁶⁰.

Niçin nefsin feleği hareket ettirdiği ve her feleğin bir akıl etrafında döndüğü varsayımının ne yararı olduğu sorulabilir. İbn Sina buna şöyle cevap verir: nefis feleği hareket ettiriyorsa bu, "iyiliği aradığı" içindir. O halde, nefsin, feleği hareket ettirmesi ahlâkî bir sebebe dayanmaktadır. Bu sebeple, her felek için, hareketi belirleyen ve nefsin ona doğru yöneldiği gaye olan bir akıl vardır. Sonuç ve gaye iyiliktir, en çok istenilen şeydir. Bu durumda, nefis iyiliğe ulaşmak için vücudunu ona doğru hareket ettirmekten başka bir şey yapamaz²⁶¹. Ancak bu iyiliğe ulaşmak asla mümkün değildir; onun için, "iyi (hayr)" hareketin sınırıdır. Ona ulaşmak ve benzetmek için nefis hareket eder ama asla ulaşamaz. Akılsa feleği nefsin aracılığıyla hareket ettirir.

İbn Sina sisteminde, feleğin hareketi, akla bir olgunluk sağlamak için değildir; çünkü akıl ontolojik hiyerarşi içinde kendisinden üstte olandan başka bir şey alamaz²⁶². Gaye veya sonuç olgunluğunu (kemâ-

257 Şehristânî, *Milel*, C. 2, s. 1120.

258 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 160.

259 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, ss. 282-283; *Necat*, İlâhiyat, ss. 259, 262.

260 Aynı eser, s. 273.

261 Bkz. *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 452-456; *Necat*, s. 170; *Risale fi'l-Hudûd*, s. 91; İbni Sina bu açıklamalarıyla sanki, "İyi her şeyin kendisine doğru uzandığı şeydir" diyen Plotin' yorumlamaktadır (Krs. *Les Ennéades*, C. 2, s. 21).

262 *Necat*, İlâhiyat, ss. 263, 267.

lini) sebebi olan şeyin fiilinden alır ve onu artırmak için sebebin üstüne dönemez; çünkü sonucun olgunluğu daima sebebin olgunluğundan aşagıdadır.

Bu açıdan, İbn Sina metafiziğinde, nefis, feleğe verdiği hareketle²⁶³ onu akıldan yayılan olgunluğu almaya hazırlar. Feleği hareket ettirmek suretiyle nefsin aradığı olgunluk kendisindedir. Bu olgunluk, her varlığın isteyip aradığı olgunluktur. Varlıklar Allah'a benzemeyi ister; bu da O'nu düşünmektir; ancak onu istemeden o düşünülemez. Öyle ise feleğin hareketinin prensibi, öncesiz kemâlinde, kendini düşündükten sonra Gerçek Hâkim'e benzeme isteğidir²⁶⁴.

Tıpkı Eflatun metafiziğinde olduğu gibi, İbn Sina metafiziğinde de, ilâhî yaratılıştta, gerekli olan bir tür aşk vardır. Bu, kendi prensibine ulaşmak isteyen varlığın aşkıdır. Nefisteki bu ontolojik aşk değerlendirmesiyle İbn Sina, tasavvufî bir plana yönelmektedir. Onun siteminde, semavî her cevher sonsuz bir kuvvet tarafından hareket ettirilir. Bu cevherlerin hareketlerinin son hareket ettiricisi onların dışında bulunur. Her feleğin akli, özüyle Vacibu'l-Vücud olan Allah'ı düşünür; Allah'ın gücünden ve sonsuz nurundan kendi kuvvetini sonsuz kılan bir şey akıl üzerine akar durur²⁶⁵. Durum böyle olunca, feleğin nefsi sadece "ayrı akl"ına (aklu'l-mufarık) değil, fakat Allah'tan aklına yayılan şeye de benzemeyi ister. Her akıl, Allah'tan kendisine gelen ve öze ait olan bir imkâna ve gene dışardan gelen bir zarurete sahiptir. Akıl dışardan sahip olduğu zarurette iyiliktir (hayırdır) ve Allah'tan kendisine dökülen iyilikle zaruridir²⁶⁶.

İbn Sina'nın Necat'da yaptığı açıklamalara göre, bir yandan Allah'a, diğer yünden de O'ndan ışık alan akla benzemek için yönlendirilen feleklerin hareketleri, aynı özelliği taşımazlar. Birbirinden hız ve yön itibarıyla farklıdır²⁶⁷. Her feleğin yöneldiği prensip de hepsi için aynı değildir. Çünkü her felek kendi aklına sahiptir. İbn Sina sisteminde, akılların bulunduğu semavî âlemde, her feleğin ve aklın Allah'a uzaklığı da değişmektedir²⁶⁸. Ancak, feleklerin hareketleri bazı noktalarda farklı iseler de bazı noktalarda birleşirler. Gerçek şu ki, İbn Sina düşüncesine göre, bütün feleklerin bir tek sebebi vardır ve felekler onunla hareket-

263 Bk. *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 449.

264 *Necat*, İlâhiyat, s. 263; *Şifâ*, İlâhiyat, s. 397 vd; Krş. Plotin, a.g.e., C. 1, s. 164.

265 *Necat*, İlâhiyat, ss. 263-264.

266 Aynı eser, s. 264.

267 Aynı eser, s. 267.

268 Aynı eser, aynı yer.

lerinde ortak özelliklere sahiptirler: Düzen, sonsuzluk ve dairevi olma gibi. Bu ilk sebep, ilk muharriktir. Çünkü hareketler sonsuza kadar gidemezler, hareket etmeyen bir İlk Muharrik'te durmak gerekir²⁶⁹.

Yukarda belirttiğimiz düzen, İlk Prensip'ten yayılan "İyi (hayr)"den kaynaklanmaktadır. İbn Sina düzeni onunla açıklamaktadır. En büyük İyi'ye benzeme isteği, mecburi olarak varlıkların olgunluğunu korur. Esasen İbn Sina'ya göre iyi, feleklerin hareketlerini gerçekleştiren nefislerin isteğiyle ortaya çıkar. İyi'ye olan sevgi, büyük ve çok olduğu oranda feleklerin hareketi şiddetli olur. Bunun için, İlk Prensip'e en yakın olan ilk feleğin hareketi, en büyük hıza sahip harekettir²⁷⁰. İbn Sina, bu konuda, kendinden önceki filozofların şu görüşüne karşıdır: "Bu hareketlerde nefislerin faydası, sadece mutlak iyi'ye benzemektir, kendilerinin özel hız ve yönleriyle dünyamız içinde bir iyilik bulundurlar"²⁷¹. İbn Sina, buna, "göge ait hiç bir hareketin dünyamızla ilgili herhangi bir gayesi yoktur" diyerek itiraz eder. Çünkü, eğer dünyamızın nesneleri göklerdeki hareketlerin gayesi olsaydı, gaye vasıtasından üstün olduğu için, adı geçen eşya göklerden üstün olurdu. Bu durumu tezadlı bulan İbn Sina, feleklerin hareketlerinde dünyaya ait bir gaye kabul etmez.

Buraya kadar söylediklerimizden, İbn Sina'nın metafizik düzeninde (yani âlemde) bir derecelenme ve sıralanmanın olduğu açıkça görülür. Bu derecelenmede, varlıklar en aşağı seviyede olan soyluluktan başlayarak en üstün olana doğru hareket ederler. En sondaki varlık, Vacib varlık Allah'la kaynaşır. Ontolojik derecelenmede varlık, içinde bulunduğu hiyerarşiye göre kemâl kazanır. Hiç bir sebep, kendisinden sonuç olarak çıkan bir gayeye sahip olamaz; işte bunun için göge ait hareketlerin dünyamızla ilgili gayeleri yoktur. Söz gelimi şekil, semavi feleklerden çıkmaz; fakat o, özü her şeyden asil ve üstün bir prensipten kaynaklanır. Bu yüce prensipten her türün düşünceye ait maddî şekli akıp gelir. Feleklerin hareketleri, maddeye ancak alıcı olabilecek bir özellik verir. Bu konuda İbn Sina'nın kullandığı benzetmeyi aynen verelim: doktor sanatıyla sağlığın şeklini meydana getirmez; o, ancak, bedeni sağlığı kabul etmeye elverişli bir durum için hazırlar²⁷². İbn Sina için, sağlığın şeklini meydana getiren doktor değil, fakat "vâhibu's-

269 *Necat*, İlâhiyat, s. 266 vd.

270 Aynı eser, aynı yer.

271 Bk. Plotin, a.g.e., s. 165.

272 Bk. *Necat*, İlâhiyat, s. 268.

suver” adı verilen üstün prensiptir. Bu açıdan değerlendirilince, doktor yalnızca hastanın yararına çalışmaz, maddeyi şekli almaya hazırlayarak kâinat düzeni içinde işlem yapar²⁷³.

“BİR” den taşıp yayılan, akılları, nefsleri ve bu nefslerle iyiye benzeme isteği içinde hareket ettirilen gökleri olan, maddi dünyasını “faal akıl”la gerçekleştiren bu âlemin varlık yönünden niteliği nedir? Allah’a oranla nasıl değerlendirilmektedir?

İbn Sina, Şifâ’da²⁷⁴ âlemin varolmadan önce mümkün olduğunu söyler. Ona göre, “hâdis” in varoluşunun imkânı, varoluşundan önce vuku bulmuştur. Böylece İbn Sina maddede kendiliğinden bulunan “imkân”la onun öncesizliğini göstermek ister. Maddeden ayrılmayan imkânın öncesizliği kabul edilirse maddenin de ezeliğini kabul etmek mecburi olur. İbn Sina’nın bu ve diğer bazı görüşlerini tenkid eden Gazzalî, imkânın zihnimizin basit bir görüşü olduğunu ve özellikle olabilecek hiç bir gerçek varlığı gerektirmediğini söyler²⁷⁵. Üstelik “Vacib” ve “ezeli” kelimeleri arasındaki fark tartışılabilir bir konudur. Öncesiz nasıl kendisiyle mümkün olacaktır? Eğer bir mecburiyet değilse devamlı imkân nedir?

İbn Sina için, sonsuz olanlarda “imkân” mecburiyettir. Sonsuz imkânın düşünülebileceğini söyleyen Eflatun, bu konuda da İbn Sina’ya kaynak olur. Felsefî açıdan değerlendirildiği takdirde, diğer filozoflar gibi, İbn Sina için de, âlemin yaratılışı gerçekte ilâhi cevherde olabilir ve güç halinde varolan her şeyin sadece bir değişikliğidir. İşte bu mânâda âlem ezeli olmaktadır²⁷⁶. Fakat insan düşüncesi için, Allah’ta salt mânâda birbirine zıt iki düşünceyi (sözelimi varlık ve yokluk) birleştirmek imkânsız olduğuna göre bunlar nasıl açıklanabilir? Bu soru cevapsız kalır.

Mademki âlem “mümkün”dür, öyle ise İbn Sina düşüncesi gereği, “hâdis (sonradan olan)”tir. Bu konuda İbn Sina, kelâmcıların etkisindedir. Her ne kadar “bir “vacib” varsaymak âlemde varolan imkânın mecburiyetidir, aksine âlemin “hadis” olmasından dolayı değildir” diyorsa da bu tesirden kendini kurtaramamıştır²⁷⁷. Tıpkı İbn Sina’nın

273 Aynı eser, s. 271.

274 Şifâ, İlâhiyat, C. 1, ss. 181-184.

275 Tehafüt, s. 49 vdd.

276 Bk. Mehren, *Étude sur la Philosophie d’Averroes*, s. 613 vd.; Neccar, *Felsefetü’l-Arabiyye*, s. 140; Galib, *İbn Sina*, s. 45.

277 Krş. Necat, İlâhiyat, s. 213.

“mümkünün bir sebebi olmalıdır, sebebi olması onun “hâdis” olduğunun işâretidir” düşüncesinin kelâmcıların da düşüncesi olduğu gibi. İbn Sina da kelâmcılar gibi, âlemin varoluşunun mümkün olduğunu kabul eder; arada sadece kullanılan kelimeler farkı vardır. Âlem mümkün bir varlıktır, varoluşun kendisine İlk Sebep tarafından verildiği olağan bir varlık; ancak o, “Vacibu'l-Vücud” olan Allah'la zaruridir. Esasen bu düşüncesinden ötürü, İbn Rüşd onu kelâmcıların fikrini kabul etmekle suçlar²⁷⁸.

Bir yönden âlemi öncesiz (kadîm) kabul edip diğer yönden onun mümkün olduğunu söylemekle İbn Sina, Gazzalî'nin tenkidlerine hedef olmuştur. Gazzalî'nin tenkidlerini eserinde çok güzel inceleyen Küyel'in söylediklerini burada tekrarda yarar görmüyor ve okuyucuyu oraya göndermekle yetiniyoruz²⁷⁹. Yaratılış düzenindeki zorunluluk, imkân gibi düşüncelerle yunan kozmogonisinin tesirinde olan İbn Sina²⁸⁰ zaman zaman bundan kurtulmak ve islâmî düşüncelerle âlemin varoluşunu açıklamak isterse de birincisi daima kuvvetlidir.

Hem âlemin niteliğini iyice anlamak, hem de yaratılışı aydınlığa kavuşturmak için, İbn Sina'nın bu konuda kullandığı terminolojiyi bilmek gerekir. Onun bu konuda kullandığı kelimeler, düşüncelerini daha iyi ortaya koyacaktır. Böylece varlığın Allah'tan “sudûr” yoluyla mı, yoksa yaratılma ile mi ortaya çıktığını daha iyi anlayacağız.

3- Doğuş Terminolojisi:

İbn Sina metafiziğinde, varlıkların İlk Varlık (el-Vücud el-Evvel)'tan yayılıp taşmaları bir “feyz” veya bir “inbias”tır. Eğer yaratılış Allah'ta aktif bir şekilde ele alınırsa mecburiyet formülüne göre böyledir. Eğer yaratılış pasif bir biçimde ele alınırsa, yani varlıkta gerçekleşmesi ve mecburiyet teriminde ele alınırsa tercihli olarak “ibda” ve “halk” kelimeleri ile ifade edilir. İbn Sina'ya göre, “ibdâ” iki kavramın adıdır. Birincisi bir şeyin, herhangi bir şey ve aracı olmaksızın gerçekleştirilmesidir. İkincisi aracı olmaksızın varlığını sebepten alan şeydir²⁸¹. Bu açıdan, zamana sığmayan sonsuz bir şekilde ele alınırsa yaratılmış varlığın mutlak başlangıcını en iyi ifade eden ibda' olabilir.

278 Bk. Saliba, *Étude*, s. 106; Renan, âlemin ezeliliği konusunda Aristo ve İbn Sina'nın görüşlerini bir hata olarak kabul eder (bk. *Averroes*, s. 183).

279 Bk. Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. 210.

280 Bk. Brehier, *La Philosophie du Moyen Âge*, s. 213; Gökberk, (Macit), *Felsefenin Evrimi*, İstanbul 1979, s. 29; Gardet, *La Pensée*, s. 191.

281 Kitâbu'l-Hudûd, s. 101; Krş. Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, İstanbul 1300, s. 3.

Burada hiçbir şey yaratılmış varlıktan önce değildir; hiçbir şeyin bu varlığa önceliği yoktur; hatta yokluğun bile. Bu varlık İlk Varlık'tan ne almışsa kendinde o vardır. *جوهرها عقلياً هو بالحقيقة مبدع* ibdâ-resinde aynı mânâdadır²⁸². Varlıkların İlk Varlık'tan ileri geldikleri kabul edildiği zaman bu prosesüs "inbias" adını alır; İlk Varlık'ın varlıklara olan ilişkisi değerlendirilirse bu gelişme ibdâ' adını alır²⁸³. Bu değerlendirmenin ışığında, ibdâ' varlığın aracısız olarak fışkırmasını ifade etmektedir²⁸⁴.

Zaman zaman "sudûr" ve "halk" kelimelerini de kullanan İbn Sina, bu terimlere aynı mânâyı verir²⁸⁵. İbn Sina "halk" kelimesinin mümkün iki mânâsını ayırır. Bunlardan biri, en geniş bir anlamda, Kur'an-ı Kerim'in kullandığı "halk" ifadesidir. Halk önce, ne olursa olsun, varlık kazandırmayı ifade eder; diğeri, daha özel mânâda ne olursa olsun, madde ve şekilden fiile ulaşan bir varlığa varlık kazandırmayı ifade eder²⁸⁶.

Burada dikkatimizi çeken özel bir durum, İbn Sina'nın yaratılışın -ki bu sonsuz manevî varlıkları da kapsar- salt başlangıcına koyduğu işârettir. Yokluğun olağan varlığa hiçbir önceliği yoktur. Varlıkların oluşları ibdâ' veya halk ile tanımlanabilir. Fakat varlıkların çeşitliliklerine veya onların sebepsiz İlk sebeble²⁸⁷ olan ilişkilerinin çeşitliliğinde göre, İbn Sina dört terimden faydalanır:

Birinci olarak, madde, âlet ve zaman aracılığı olmaksızın öncesiz (ezelî) bir yaratılış söz konusu olduğu zaman kullanılan ibdâ'nın özel anlamı. *الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون* *متوسط من مادة* 288. Halbuki zamana ait bir yokluğun (ademin) kendisinin önüne geçtiği şey, maddenin kendisine gerekmediği bir şey olamaz; böylece yokluğun kendisinden önce olduğu şey, zaman ve madde ile de önüne geçilen olur. Öyle ise ibdâ' ve sun' birbirinin karşıtıdır; çünkü sun' yaratmak değil şekillendirmektir. Ancak Allah'tan bahsedilince yaratma anlamı verir. Bu açıklamalara göre, ibdâ', derecelen-

282 İşârât, mâ ba'd et-Tabia, s. 192; ayrıca bk. M. Fahri, Tarihu'l-Felsefeti'l-İslâmiye, Beyrut 1979, s. 201.

283 Şerh Kitâb İzolocya, s. 60-63 vd.; Gardet, La Pensée, s. 62; En L'Honneur, s. 345.

284 Şerh K. İzolocya, s. 62.

285 Vajda, Gloses sur La Théologie, Revue Thomiste 1951, s. 384; Bedevî, Histoire, s. 649.

286 Tisu' Resâil, s. 102.

287 Kırş. Aristo, Métaphysique, E, 4, s. 343.

288 İşârât, Mâ ba'd et-Tabia', 4. na. s. 115-116; ayrıca bk. Abdülkerim et-Tarakî, Mu'ce-

mede, Tekvin ve İhdas'tan üstündür²⁸⁹. Tekvin maddî bir varolma ister, ihdas da zamana ait bir varolma, İbda', İlk Sebeb'e bu ikisinden daha yakın olması sebebiyle, mertebede onlardan daha yüksektir.

O halde ibdâ' öncelikle düşünülebilir (ma'kul) salt nesnelerin oluşlarına, akıllara, nefislere, kendilerine karşılık olan akıllardan doğrudan çıkmış feleklerin vücudlarına ve nihayet zamana ve harekete uygun düşer²⁹⁰.

Halk etme'nin özel mânâsı maddeden oluşan varlıklara uygun düşer, bunun için madde ve şekil ister, bu, ayaltı dünyasının bozulabilir maddesi olduğu gibi, göklerin bozulmaz maddesi de olur. Öte yandan, ayaltı dünyası bütününde başlangıcı olduğu kabul edilmiş olduğundan sonu da olacaktır. Ayaltı âleminin içinde bulundurduğu varlıklar, oluşturulmuş ve dağılabilir olarak, son akıl olan Faal Akl'ın yaptığı fiille varoluşa geçerler. Bu mânâda, şekil ve eylemin birleşimindeki ilişki yönünde "halk etme" ile açıklanabilecek, yokolabilir varlıkların meydana gelişleri, İbn Sina terminolojisinde daha özel ve daha açık olarak tekvin'le tanımlanmaktadır²⁹¹.

Eğer mümkün varlıkların oluşumu, onların özündeki zorunsuz olma hali ve uğradıkları değişikliklerin olağanlığı üzerinde konuşuluyorsa İbn Sina'ca kullanılan kelime ihdas'dır. Bu kelime bir başlangıç olduğuna işâret eder²⁹². Ancak İbn Sina'nın Risâle fî Hudûd'l-Eşya adlı eserinde belirttiği gibi²⁹³, bu başlangıç ya geçici veya sonsuz olabilir²⁹⁴, Mümkün bir varlık, sonsuz bile olsa, Vâcibu'l-Vücud olmadığı için sonsuzluğa kadar "sonradan meydana getirilmiş (muhtes)"tir. İhdas fiili, başlangıç ve sonu olan varlıklar için kullanılmıştır; yani tekvin'e maruz kalmış varlıklar için. Bu bilgilerin ışığı altında İbn Sina'nın yaratılış konusundaki terminolojisini şöyle şekillendirebiliriz:

İhdas: Olağan varlıkların oluşumunu ifade eder.

İbdâ': Edebî varlıkların aracısız meydana getirilişleri.

Halk: Aracılı veya aracısız maddî varlıkların meydana getirilişleri.

Tekvin: Dağılabilir varlıkların bir aracıyla meydana getirilişleri (daha özel anlamda).

mu'l-Felsefe, Tunus 1977.

289 İşârât, aynı yer.

290 Bk. Goichon, Distinction, s. 252; Gardet, La Pensée, s. 63.

291 Goichon, Distinction, s. 252, 253.

292 Bk. Lisânu'l-Arab, C. s. 2. 131; Cürcânî, Ta'rîfât, s. 6.

293 Bk. s. 102.

294 Bk. Goichon, Distinction, s. 255.

Görülüyor ki, İbn Sina'nın metafizik sisteminde "mümkün" "vâcib"e, güç Mutlak Varlık'a bağlıdır. Bu bağlilik ilişkisiyle bütün yaratılış teorisinin gayesi ortaya çıkmaktadır. Onun sisteminde iki eğilim karşılaşmakta ve uzlaşmayı denemektedir. Bir yönden İbn Sina İslâm dininin inanç sistemiyle kendine yol vermeye çalışmaktadır. Akilüstü, aşkın bir Allah'a imanı var. Bu Allah aynı zamanda Yaratıcı'dır; öyle bir Yaratıcı ki, yeri, göğü ve onların kapladığı her şeyi yoktan yaratır²⁹⁵. Diğer yönden entellektüel eğitiminde ve felsefi düşüncelerinde, yunan felsefesinden gelen, tam bir bütünlüğe sahip, her varoluşun tek prensibi olan fakat mutlak anlamda yaratıcı niteliği olmaksızın tek prensip olan bir Varlık'a dayanır. İbn Sina zihin için yeterli bir şekilde "Vâcibu'l-Vücut"un varlığını gösteren akilyürütmeyi takib eder; fakat Goichon onun bazı noktalarda anlaşılması zor ifadeler kullandığını hatta hatalar bile yaptığını kaydeder²⁹⁶.

Kendisinden varlığın yayılıp taşması (feyezân) için atılan İlk Varlık deyimi, özel bir kullanım olarak, Aristo'ya atfedilen İsolocya'yı hatırlatmaktadır. Çünkü orada "her şey ondandır ve her şey yalnız ondan fışkırır" denilmektedir²⁹⁷. Buraya kadar kısaca söylediklerimiz, yaratılış konusunda İbn Sina'nın Kur'an ve felsefeyi birleştirme denemesi gibidir. Gerçekten de Allah'ın akilüstü aşkınlığı, doğuş teorisıyla, varlıkların taşmasıyla zıddı söylenmiş oluyor. Buna iyilikle geliştirilmiş yaratma mecburiyeti tezi, daha aşağıdakilerin yaratılışında mümkünleri hazırlayan bazı üstün varlıkların oynadıkları aracı rolü, sadece başlangıç olarak değil, fakat devamlı bir yaratma mecburiyeti eklenebilir. Bunlar İbn Sina'nın bütün eserlerinde görülür. Onun için İbn Sina'nın gözünde, yaratılış, bir hareket noktasından mümkün varlıklar zincirine varan bir mecburiyetle ortaya çıkmaktadır. Âlemin yaratılışı böylece determinist yayılıcı bir nomizme doğru gider. Bunun için, belirttiğimiz bu hususa bağlı olarak, İbn Sina'nın halk'ının Kur'an-ı Kerim'in halk'ıyla ortak yönü sadece adı olarak gözükmektedir.

İlk Sebep, Vacib Varlık'tır. Fakat O, başkalarına oranla veya özünün tabiatı olarak vacib değildir, her yönüyle vacibdir (min cem'î cihetihi). Yaratılmış varlıklara oranla Yaratıcı olma durumu veya özüne göre Yaratıcı olma şekli İbn Sina için mecburidir. Bu, mümkün varlığın temeldeki bağımlılığının önünde gelen her şeyden sonuç olarak çıkan

295 Bu tür yaratılıştan sözeden âyetler şunlardır: A'raf (7), 52; Yunus (10), 3; Hud (11), 9; Furkan (35), 60; Secde (32), 3; Fussilet (41), 8-11; Kaf (50), 37; Hadid (57), 4; İbrahim (14), 22; Nahl (16), 3; Ankebut (29), 43; Rum (30), 7; Zümer (39), 7; Ahkaf (46), 3; Fatır (35), 17.

296 Bkz. Distinction, s. 201.

297 Krş. Métaphysique A, 2, s. 645.

bir durumdur. Bunun geçerliliği ne şekilde olursa olsun, İbn Sina için, kaidenin şu olduğu anlaşılmaktadır: Her şeyin prensibi Vacib bir zattır. Fakat Vacib Varlık kendisinden itibaren varolan her şeyi mecburi kılmaktadır.

Şeyhu'r-Reis'e göre yaratılış, Vacib Varlık'ın mutlak lütfunun sonuçlarında biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer yaratılış bir "lazım"sa lütufla zaruri olarak beraber olur. Sonuç özden akıp taşan bir karakterdir; çünkü lütuf yalnız varlıkla gerçekleşmektedir. Eğer İlk Prensip varlıksa aynı zamanda lütuftur. "Lâzım" yani lütuftan dökülen karakter, bununla özden taşmaktadır. İlk Prensib'in gereklileri (levâzım) arasında bulunan yaratılış O'nun "hüviyyet"inden taşar (el- faiza an hüviyetihi). Hüviyyet ise varolan mücerred zattır.

Bazı kere İbn Sina Vacib Varlık'ı "menba'" olarak da adlandırır. Bu konuda kullanılan diğer bir kelime de "tecellî"dir. Kur'an'da Leyl suresinin ikinci âyetinde "ve'n-nehâri izâ tecellâ" olarak ve el-A'râf suresinin 143. âyetinde "felemma tecella rabbehu" şeklinde geçmektedir. Felsefede bambaşka bir mânâdadır. Tecellî Vacib Varlık'ın ışıldamasıdır. Bu ışıldama varolan ve onu görmek için değişen yaratıklar üzerine değil fakat onu bilmeden alan ve bu ışıldama ile varolan bütün yaratıklar için vardır. Mutlak iyilik zatı itibariyle tecellisinin verilmiş olmasını istemekte ve eşyanın varlığı onun tecellisi ile varolmaktadır²⁹⁸. Böylece tecelli ile feyz'in aynı mânâya geldiğini görüyoruz.

Varlığın kaynağına uygulanan İbn Sina terminolojisi, Sunar'ın da belirttiği gibi²⁹⁹, monist bir eğilime sâhiptir. Yaratılış konusunda İbn Sina'nın sarfettiği büyük çaba, Bir ve Tek olan Varlık'a çokluk sokmaksızın böyle bir yaratılışı açıklamaktır. O bunu felsefede böyle görüyor ve böyle vermek istiyor. Fakat bu istek, birlik'le çokluk arasında bir uyuşma yapmak için yeterli olamıyor. Bir tür pantezizm olarak görünen doğuş teorisi, İslâmî bilgilerle meşşailik arasında dalgalanmakta ve bir fantazi olmaktan öteye geçememektedir.

C- MADDE VE ŞEKİL:

Âlemin Allah'tan nasıl taşıp yayıldığını ve oluştuğunu gördükten sonra, en son akıl, faal aklın dünyamıza nasıl şekil verdiğini, oluş ve dağılış (kevn ve fesad) dünyasının temelini meydana getiren madde ve şeklin oluşlarını, ne olduklarını ve aralarındaki münasebetlerin neler

²⁹⁸ Bkz. Risâle fî Mâhiyeti'l-İşk ,çev. A. Ateş, İstanbul 1953, s. 25 vd.

²⁹⁹ Bk. İslâm'da Felsefe ve Fârâbî, s. 9.

olduğunu görmek, İbn Sina kosmogonisini daha iyi anlamamıza yardım edecektir. Çünkü İbn Sina düşüncesine göre, üzerinde yaşadığımız dünya faal akıl tarafından yönetilmekte ve bütün oluşlar ancak onunla gerçekleşmektedir. Şimdi İbn Sina'nın madde ve şekil konusundaki görüşlerini incelemeye çalışalım.

İbn Sina düşüncesinde cismî her cevher madde ve şekilden meydana gelir ve bu ikisinden herbiri, diğeri olmaksızın fiil halinde varolamaz. Çünkü varlık, onların birleşmelerinden meydana gelen bir üründür. Madde yalnız bir hazırlık, kendine verilecek olanı almaya hazır bir yetenek ve bir güç halinde bulunmadır; halbuki şekil bir gerçekleşme ve bir fiil halinde bulunmadır³⁰⁰. O halde İbn Sina'nın bu tür ifadesinden maddenin şekilsiz varolmadığı anlaşılmaktadır. Mecburî olarak ikisi birden mevcuttur. Şekilden arı, bağımsız cismî bir madde düşünmek, bizi gerçek varoluş dünyasının dışına çıkarır³⁰¹. Bununla birlikte madde ve şeklin birbirlerine ilgileri, izafî bir bağ değildir; bu, şu demektir: Biz bunlardan birini, ancak diğere başvurmakla anlayabiliriz. İbn Sina, "birçok cismî şekilleri kavradığımıza göre, bunlardan bir bölümünün maddesi olduğunu belirtmek bizim için zordur"³⁰² diyerek bütün şekillerin daima maddî olmalarının düşünülmeeyeceğini belirtmek istemektedir. Esasen ona göre madde ile ilişkisi olmayan birçok "ayrı şekiller" vardır³⁰³. Maddî şekil varoluş sırasında cismî maddeden öncedir ve ancak şekilleri verici (vahibu's-suver) ona varoluşu verince cismî madde varlığa geçer³⁰⁴.

Yukarda belirttiğimiz noktada, İbn Sina, Aristo'dan ayrılmaktadır. Çünkü Aristo, sonsuz âlemdeki değişikliği açıklamak için madde ve şekilden söz ederken³⁰⁵, İbn Sina aynı elemanlardan yaratılışı (hilkat)-Kur'an-ı Kerim verilerine göre- açıklamak için yararlanır. Varoluş hali herşeyden önce maddenin kendine uygun düşen şekille birleşmesi durumudur; yokoluş ise bunların ayrılığından ibârettir.

Filozofumuzun düşüncelerinde şekiller Faal Akıl'da sonsuz olarak vardır. Faal Akıl şekilleri verdiği zaman bir "oluş (kevn)" ve bun-

300 Şifâ, İlâhiyat, C. 1, s. 74.

301 A.g.e., s. 77.

302 A.g.e., s. 80.

303 A.g.e., ss. 37-88.

304 A.g.e., s. 89.

305 Krş. La Métaphysique, Z, 3, 1029 a; Z, 10, 1034 b; madde ve şekil ayrımı Aristo'da mantık önermesi iken (krş. Métaphysique, H, 1042 a, 454) İbn Sina'da bu ikisinin ayrımı metafizik bir olaydır (bk. Gürkan (Kazım), Ebu Ali İbn Sina, İstanbul 1954, s. 11.).

ları aldığı zaman bir “dağılıp (fesad)” vardır³⁰⁶. Böylece Aristo düşünce-
sinde mevcut madde karanlığından çıkıp sonsuza kadar devam eden
elemanlar ve bunlarla birlikte bir madde buluyoruz. Yani “Faal Akıl”
İlâhî Hikmet’in gereklerine göre, elemanlara istenilen şekil vermek-
mektedir. Bu tür bir yaratılıp düşüncesiyle İbn Sina, felsefe ile imanı
birleştirmek çabası içindedir. Esasen bu konu hemen hemen bütün or-
taçağ filozoflarında bulunan bir husustur. Ancak İbn Sina, böyle bir
eğilimine, yani yaratılıp bile Ku’an verilerine göre açıklamasına rağ-
men, pek çok kimsece doyurucu bulunmamıştır. Bu yüzden de tenkidlere
hedef olmuştur. Çünkü onlarca, İbn Sina’nın açıkladığı bu tür öncesiz
bir yaratılıp, Yaratıcı’nın faaliyetlerine hiç yer vermeyen mutlak hayalî
bir yaratılıp olma tehlikesini ortaya çıkarabilecek niteliktedir. Bundan
başka maddî şeklin bu şekilde ortaya konusu, ferdiyet prensibi mesele-
sini ortaya çıkarmaktadır. Bu mesele ise oldukça skolastiktir. Acaba
varlıkların ferdiyetlerinin temeli madde midir, şekil midir? Bu konuda
İbn Sina, kendisinden sonra Duns Scot’un yaptığı gibi daha çok şekle
yönelir; Saint Thomas ise maddeden yanadır³⁰⁷.

İmkânın bir güç olduğunu kabul eden İbn Sina, bu düşünceden ha-
reketle maddenin de güç olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, im-
kân, onu kendinde taşıyan bir süjede, kendinde pozitif olma karakterini
gizleyen madde de bulunabilir³⁰⁸. Her ne kadar madde varoluş sırasında,
cevher, şekil ve varlıktan sonra dördüncü sırada bulunmakta ve bu yüz-
den gerçek süje değilse de bir imkân taşımaktadır³⁰⁹. Ancak şu bir gerçek
ki, varlık kendisinin sebepleri olan madde ve şekilden meydana gelmek-
tedir. Çünkü Şifâ’nın verdiği bilgilere göre, şekil maddenin gerekli bir
ileneği (araz)dır³¹⁰. Sebebin sonuçtan önce olduğunu kabul eden İbn
Sina, sebep olarak maddenin de varlıktan önce gelmesi gerektiğini ifade
eder. Ona göre, şekil de varoluşa, bir önceliğe sâhiptir. Onun bu ön-
celiği maddeye oranla düşünölmelidir. Gerçekten ikisinden herbiri, di-
ğeri için varolan iki şeyin bulunması mümkün değildir; çünkü bu iki
şeyden herbiri, varoluşa, diğerine oranla bir önceliğe sâhip olmak
zorundadır. Yani bağımlılık tek taraflıdır. Onun için madde ve şekil
bağımlılıkta ve aynı zamanda oluşta eşit derecede değildirler; fakat şeklin
oluş ve dağılıpı belli bir önceliği vardır³¹¹. Şeklin bu önceliği, sebep ve

306 Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 410-414.

307 Madkour, *La Métaphysique du Shifa*, s. 292.

308 Saliba, *Étude*, s. 67.

309 Necat, s. 208.

310 Bk. C. I, s. 12; İbn Sina, Hayy b. Yakzan’da maddeyi garb sınırı, şekli de doğu sınırı
olarak sembolize eder (bk. Mısır 1952, s. 19).

311 Bkz. Şifâ, İlâhiyat, C. I, s. 80-82; İşârât, mâ ba’d et-Tabi’a, s. 81-84.

zat önceliğidir. Şifâ ve İşârât'ın bildirdiklerine göre madde dışardan bir sebeple (faal akıl) vardır. Bu açıdan değerlendirildiği zaman sebep yok olursa ma'lûl da yok olur. İbn Sina sebebin sebeplenmişe tesirini, anahartarlı elin hareketine benzetir. Ma'lûl yokolursa sebep yokolmaz³¹². Bunun için şeklin maddeye oranla bir önceliği vardır³¹³.

Yukarda maddenin varlıktan önce gelmesi gerektiğini söylemiştik; ancak bu ifade maddenin, vücudun varoluş sebebi olduğu mânâsında anlaşılmalıdır. Madde varlığın (vücudun) varoluş sebebi olmayıp, sadece varoluşu kabul eden yerdir. Buna İbn Sina'nın ileri sürdüğü delil, madde ile varlığın kişiliğini meydana getiren şekilde maddenin varoluşudur. O halde ontolojik derecelenmede madde, sadece şekilden değil, aynı zamanda varlıktan da aşağıdadır. Madde ancak şekilde vardır ve şekilden ayrılmaz³¹⁴.

İbn Sina maddenin şekilden ayrı olamayacağını ve kendinde fiil halinde varolamayacağını belirtmektedir³¹⁵. Çünkü maddeyi güncelleştiren şekildir. Bu düşünce ile İbn Sina yenieflatuncu fikirlere yaklaşmaktadır.

Acaba madde ile şeklin arasındaki ilişkinin tabiatı nasıldır? Varlık açısından madde izafi birşey olmayıp şeklin bäsit bir bağlantısıdır³¹⁶. Maddenin şekille bağlantısı, İbn Sina düşüncesinde, ilişki kategorisine girmez; çünkü maddesiz bir şekil düşünebileceğimiz gibi, şekilsiz bir madde de düşünülebiliriz.

Cismânî maddenin ancak şekilde varolduğunu belirten İbn Sina, aynı şekilde maddî şeklin de ayrı olarak varolamayacağını, bu yüzden de aralarında bir ilişki bağının (alakatu'l-muzaf) olmadığı kanaatinde. Ona göre, madde ve şekil, önemli bir ilişki bağı olmaksızın, birbirinden bağımsız olarak vardılar; onları karakterize eden tek şey birarada bulunmalarıdır³¹⁷. Ancak onların arasında karşılıklı ilişkilerin bulunduğu inkâr edilemez³¹⁸. Onların bu ilişkileri, sebeple (illet) malul ilişkisi gibidir. Biri illet diğeri illetlenmiştir³¹⁹. Yani şekil, ilişkiyle maddeye ait değildir.

312 A.g.e., s. 89.

313 Aynı eser, s. 92. İşârât varoluş düşüncesinde cismin yüzeyden yüzeyin çizgiden ve çizginin noktadan önce olduğunu bildirir (s. 109).

314 Necat, ss. 204-206; R. fi'l-Hudûd, s. 58; İşârât, Tabiat, s. 59.

315 Aynı eser, s. 203; Şifâ, İlâhiyat, C. I, ss. 87-88.

316 Şifâ, İlâhiyat, C. I, s. 80 vd.

317 Aynı eser, s. 81.

318 Aynı eser, s. 82.

319 Aynı eser, s. 63, 87; ayrıca bk. Atay, İbn Sina'nın Varlıkçılığı (basılıyor), s. 87.

İbn Sina düşüncesinde madde şeklin sebebi olamaz; çünkü o, sadece şekli kabul etme gücüne sâhiptir³²⁰ ve alıcı olmanın üstüne çıkamaz. O, kendini şu veya bu şekilde almaya hazırlayan bir yeteneğe sâhiptir. Madde varolma olayında kendine yeterli değildir; ancak şekille varolur³²¹. Burada şunu hemen belirtelim ki, maddeleri olabilecekleri şekle hazırlayan semavî feleklerin çeşitli hareketleridir. Bu şekli onlara veren de faal akıl'dır. İbn Sina felsefesinin şekil açısından karakteristik yönü bu "hazır olma hali"dir. Madde konusunda, biraz ileride açıklanacağı gibi, onun bu şekli almaya tamamen uygun olduğu an, bir şekli almaya hazırlandığı görüşü vardır. O halde şeklin meydana gelişinin açıklanmasında, İbn Sina felsefesinde üç eleman rol oynamaktadır: madde, maddeyi hazırlayıcı ve bu madde hazır olunca ona şekli veren akıl (yani faal akıl)³²².

Yukarda söylediklerimizi biraz açalım. Biz suyun maddesinden bir heykel yapamayız; fakat o heykeli ancak tunçtan veya benzeri bir madden yaparız. İşte maddeye verilmiş bulunan bu "alıcılık" niteliği, onun şeklin sebebi olmasına sebep olur; çünkü alan şey aldığı şeyin sebebi olamaz³²³. "Güç halinde olan asla fiil halinde olanın sebebi olamaz³²⁴" prensibinden hareket eden düşünce tarzında madde şeklin sebebi olamaz. Üstelik, eğer madde şeklin sebebi olsaydı, cevheriyle daha önce oluşunu şekle borçlu olacaktı; ancak daha önce belirttiğimiz gibi, madde yaratılış düzeninde, kendinden önce gelen şekilden önce değildir. Bundan sonuç olarak şu çıkartılabilir: Madde şeklin sebebi olamaz³²⁵.

İbn Sina maddenin, "dışardan bir tabiatla fiil haline gelmedikçe, kendisiyle fiil halinde olduğu bir "hakikatı" ve güç halinde olduğu bir başka "hakikatı" yoktur" diyerek maddenin kendinde (fi nefsihi) ve ağırlığının özü itibariyle güç olduğunu ve ona dışardan gelen tabiatın şekil olduğunu söyler³²⁶.

Fakat eğer madde şeklin sebebi değilse onun sonucu olacak mıdır? Aynı şekilde şekil maddenin sebebi olarak kabul edilebilir mi? İbn Sina bu konuda, maddeden ayrılmayan şekil ile bir başka şekle yerini verebil-

320 Krş. Plotin, Les Ennéades, s. 195.

321 A.g.e., C. II, ss. 404-405; C. I, s. 83; İşârât, Tabiat, s. 81.

322 Bkz. Gilson, Pourquoi..., s. 39 vd.

323 Şifâ, İlâhiyat, C. I, s. 85; Necat, s. 207. Bunun içinde ki, İbn Sina bir eserinde, maddeyi "kemali kabul eden mevzu" olarak tanımlamaktadır (Fî'l-Hudûd, s. 84).

324 Şifâ, İlâhiyat, C. I, s. 84.

325 A.g.e., s. 67, 68, 83; Uyûnu'l-Hikme, s. 48 vd.

326 Şifâ, İlâhiyat, C. I, s. 68; İşârât, Tabiat, s. 64.

mek için maddeden ayrılan şekil arasına bir ayrılık kor³²⁷. İbn Sina'ya göre, varsayım ayrılmayan şekil hakkında geçerlidir, yani şekil madde- nin sebebi olabilir. Halbuki maddeden ayrılan şekil, yani maddeyi bir başka şekle yer vermek için bırakan şekil asla kendi özüyü maddenin sebebi olamaz. Çünkü bu halde, eğer şekil maddenin sebebi olsaydı bu madde şeklin kayboluşundan sonra kaybolacaktı ve yeni verilen şekli taşıyacak olan bir ikinci madde ile yer değiştirecekti. Fakat bu imkân- sızdır. Maddenin sebebi şekil olmayıp, belki şekille beraber bir başka şeydir³²⁸.

İşte bunun için, İbn Rüşt, İbn Sina'nın ayrı bir fail kabul ettiğini söylüyordu³²⁹. Gerçekte, İbn Sina düşüncesinde maddenin varlığı ona şekil veren sebebin varlığından ileri gelmektedir³³⁰. Eğer var olan şekil kaybolursa maddenin varlığı, "şekillerin bağışlayıcısı"nın şanlı adını taşıyan ve kaybolan şekle yeni bir şekil ikâme eden ilk sebebin varlığıyla sağlanmaktadır. "Varlıkta şekil maddeden önce gelir" formülünü bu şekilde anlamalıdır. Madde şekli meydana getirmemektedir; çünkü o, şeklin sebebi değildir³³¹.

İbni Sina'nın bu şekildeki düşüncesi, arazların devamlı olarak yaratıldığını, onların ancak etki eden (müessir) sebebin her zaman mevcut aksiyonu ile varlıklarını sürdürdüklerini kabul eden kelâmcıların düşüncesinden uzak değildir. Bununla birlikte kelâmcılarda arazların kendilerinden süreleri olmadığı halde, İbn Sina düşüncesinde, şekiller, ancak maddedeki yeni uygunluk, maddeyi Allah tarafından verilmiş yeni şekli almaya hazırladığı sırada kaybolurlar. Çünkü kelâmcılar için olsun, İbn Sina için olsun, gerçekte Allah müessir sebep olarak kalır³³².

Şekillerdeki farklılık, feleklerin kendi aralarındaki hız ve aralıkla birbirlerinden farklı olmalarından ileri gelmektedir. Halbuki maddedeki benzerlik feleklerin dairevî hareketlerinde uyuşmalarından ileri gelmektedir. Buna göre, felekler arasındaki durumların ayırımından şekil ve onların benzerliğinden madde ileri gelmektedir. Gerçekte şekiller, felekî hareketler yardımıyla, şekilleri meydana getiren son aklın dün-

327 A.g.e., s. 84 vd.

328 A.g.e., s. 89.

329 Saliba, Étude, s. 70.

330 Krş. De Boer, Madde, mad. I.A.

331 İşârât, Tabiat, s. 70.

332 Bkz. Necat, s. 281; Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 410 vd.

333 Aristo ise, gerçeğin ne maddeye, ne de şekle ait olmadığını, ancak ikisinin ona katkılarını olduğunu ve gerçeğin yalnız onların birleşiminde olduğunu söyler (bk Hamelin (P), *Le Système d'Aristote*, Paris 1920, s. 403).

yamız üzerindeki eyleminden ileri gelmektedir. Böylece madde varolduğu andan itibaren şekli almak için genel bir uygunluğa veya elverişliliğe sâhiptir. Fakat bu genel elverişlilik, maddenin nasıl olup da bir başka şekli değil de, kendinde bulunan şekli benimsediğini açıklamak için yeterli değildir. Üstelik maddenin, kendinde semavî varlıkların tesirinden meydana gelen özel bir elverişliliği kazanmaya hususî bir şekilde hazırlanmış olması gerekir³³³.

Böylece, şekil kevn ve fesad âleminde olup, dünyamızı yöneten, semavî düzenin en son akli, faal akıl olan ayrı bir cevherin madde üzerine etkisinden ileri gelmektedir.

Bu açıklamalardan kolayca anlaşılmaktadır ki, şeklin esasa ait özelliği “ilâhî olmak”tır (gerçekle dolu ve olgunluğun kaynağı)³³⁴. Basit bir misâl vermek için denilebilir ki, suyu ısıttığımız zaman onun maddesinde ateşinkine benzer sıcaklığın şeklini alacak bir elverişlilik (yetenek) meydana getiriyoruz. Isıtmaya sonuna kadar devam ettiğimiz takdirde ateşin şeklini soğuk şeklin yerine koyuyoruz. Ateşin şeklinin suda meydana gelmesi için, bu suyun maddesinin daha önceden bir şekli almaya hazırlanmış olması gerekir³³⁵.

İbn Sina sisteminde, şekilsiz bir madde durumsuz olur³³⁶. Eğer madde alıcı bir cevherse, kendinde birleşme olmaksızın veya şekil bulunmaksızın kendisi bir ölçü veya bir boyut olamaz³³⁷. Bundan anlaşılmaktadır ki, İbn Sina’ya göre, madde zatında değil, fakat varolmasın-şekle ihtiyacı vardır. Ne zaman madde fiil halinde varsa, işte o zaman şekille beraberdir. Bu düşünceler altında maddenin şekilden tecrid edilmesinin imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun için ilk madde varoluşta şekilden önce gelmez; çünkü o şekli alıcıdır ve böyle olması itibarıyla de mümkündür³³⁸.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Sina, varlıkları, varlığa en çok lâyık olanlardan başlayarak incelemektedir. Onun düşüncesinde maddenin bir çeşit yetersizliği vardır ve bir başka yerden şekil aracılığıyla olgunluk (kemâl) almaktadır. Kendiliğinden varlığını sürdüren cevherler arasında şeklin, kendine değer sağlayan bir yeri varken madde güç halin-

334 Böylece fizikte, en mühim yeri işgal eden, madde, metafizikte ise şekil olmaktadır. Bunlar metafizikte cismi teşkil eden unsurlardır. Madde edilgen (munfail), şekil etken (fâil) unsurdur (bk. De Boer, *Madde*).

335 Bk. *Necat*, ss. 101, 282.

336 *İşârât*, Tabiat, ss. 54, 97; *Necat*, s. 203.

337 A.g.e., s. 205.

338 Krş. *Şifâ*, İlâhiyat, C. I, ss. 72, 77; *İşârât*, Tabiat, s. 24.

deki cevherliliği kabul edenler arasında sayılmaktadır. Yetersizlik halinde bulunan madde varlığa erişememekten endişelidir. Madde, âdetâ, varolmak için şekle doğru eğilimlidir; onda mutlak yokluk bulunmama ile birlikte “görelî yokluk (izâfî adem)” vardır.

İbn Sina’ya göre şekiller faal aklın yayılmalarıdır; bize sezgiyle inmekler veya bizimle faal aklın birleşmesine yardım etmekte.

Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi, madde kavramı konusunda İbn Sina yenieflatuncu fikirlerin tesirindedir.

D- İLLİYET NAZARİYESİ (NEDENSELLİK)

İbn Sina İlâhiyat konusunda büyük titizlik gösterir; daha önce de belirttiğimiz gibi bu konu en güzel ve en mükemmel olanın ilmidir. İlâhiyat konuları içinde de sebepler konusuna büyük yer verir. Onu bir düzen ve açıklıkla sergiler. Bu konuda Aristo’ya oldukça bağlıdır; fakat Aristo’dan farklı yeni şeyler söylediği de gerçektir. Muallim-i Evvel’de bulunanlar hemen hemen aynen onda da bulunur. Fakat belki daha güzel şekilde analiz edilmiş ve geliştirilmiş olarak sergilenir. Bu konunun işleniş şekli, İbn Sina’nın sisteminin amacına en uygun şekilde gelişir.

İslâm Felsefesinde Sebep ve İlet kelimeleri birbirinin anlamdaşı (müteradif) olarak kullanılmıştır; ancak İbn Sina bunlardan çoğunlukla ikincisinden faydalanır. Onun düşüncesinde oluşun ve varolanın sebebi ilk ve son sebep olan Allah’tır. Sebep ve sonucun (gaye) hemzaman olduğunu kabul eden İbn Sina için olgun bir sebep hiçbir zaman sonuçsuz veya gayesiz olamaz. Bunun içindir ki zaman bakımından değil fakat olgunluk (kemâl) bakımından ve sıra yönünden Allah âlemden önce gelir. Allah âlemi düşünür, aynı anda âlem var olur. Onun Allah’ın düşüncesi ile hemzaman bulunan oluşu, hiçbir engelle karşılaşmaz; ne belirli bir süre kabul eder, ne kesilmeye uğrar. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi kelâmcılar için, Allah âlemi yaratma konusunda hür iradeye sâhiptir.

Her şeyden önce, İbn Sina, sebebi nasıl anlıyor veya tanımlıyor bilinmesi gerekir. İbn Sina felsefî tarifleri sıraladığı Risâle fi’l-Hudûd adlı eserinde sebebi (illet) şöyle belirtir:” Sebep bir varlığın fiil halindeki varlığını kendisinden aldığı, bir başka varlığın vücudunun zatıdır, ve ve sebep varlığını, fiil halindeki bu varlıktan almaz. العلة كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها هذا بالفعل وليس من وجود ذلك بالفعل.³³⁹

339 Fi’l-Hudûd, s. 100.

Sebepli (malûl) ise bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, “fiil halindeki varlığı bir başkasından gelen zattır.³⁴⁰ المعلوم كل ذات وجودها بل فعل من وجود غيرها

Bu tarifden anlaşılmaktadır ki İbn Sina ontolojisinde malûl varlığın vücudu sebebe (illet) bağlıdır³⁴¹. Diğer yünden İbn Sina’ya göre, a) sebep (illet) ve sebepli (malûl) hemzamandır, “illetin” kayboluşuyla “malûl” da kaybolur, b) sebep sebepliden daha yüksek ve önemli bir yer işgal eder, c) ilk sebep ve herşey için varlığı zorunlu olan Allah mutlak olarak basittir, d) Allah’tan başka her varlıkta bir mahiyet ve bir varlık (vücut) ayrılığı vardır, e) bir şeyin mahiyetinin ilk sebebi madde ve şekil (suret), aynı şeyin varlığının ilk sebebi fail sebep ve gayedir, f) son gaye, fail sebebi belirler ve böylece o, fail sebebin de fail sebebidir³⁴².

Öyle ise fiil halinde olan sebep, sebebin varlığından ortaya çıkmaz³⁴³ ve sebep varlığa sebepliden daha önce lâyıktır. Sebeplinin varlığı sebebin varlığına bağlıdır, sebep yoksa sebepli de yoktur³⁴⁴. Malûl, sebebin sebebi olamaz, aksine varlıkta sebep öncedir ve malûle varlık verir³⁴⁵. İbn Sina bu konuda Aristo’nun etkisindedir³⁴⁶.

Gene Aristo’nun etkisinde kalarak sebeplerin çeşitleri konusunda, Necat ve Şifâ’da verdiği bilgilere göre, dört çeşit sebep (illet) vardır: Maddî, şeklî, fail ve gayesel (gai)³⁴⁷. İbn Sina bu şekilde adlandırdığı sebepleri Uyûnu’l-Hikme’de bir başka biçimde sergiler: Ma fihi (onda): maddî; ma bihi (onunla): şeklî; ma minhu (ondan): fail; ma lehu (onun için): gai³⁴⁸.

Bu tür bir ayırımın yanında, sebepleri, bizzat şeyin sebebi, araz, yakın sebep, uzak sebep, şeyin varlığının sebebi ve şeyin varlığının devamının sebebi olarak da sınıflandıran³⁴⁹ İbn Sina, bu tür bir ayırımıyla da Aristo’nun tesirindedir³⁵⁰.

340 Aynı eser, s. 100.

341 Bk. *İşârât*, Mâ ba’d et-Tabia, s. 110.

342 Bk. De Boer, *Sebep*, I.A.

343 *Hudûd*, s. 100.

344 *Necat*, s. 222.

345 *İşârât*, Tabiat, s. 89 vd; *Necat*, s. 222.

346 Krş. *Métaphysique*, A, 2, 10136, 1014, a.

347 *Necat*, s. 83, 236, 252; *Şifâ*, İlâhiyat, s. 257; krş. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul 1949, s. 62.

348 Bedevi yay., s. 52.

349 Bk. Şehrîstanî, *Milel*, C. 2, s. 1900; ayrıca bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 94.

350 Krş. Aristo. s. 57 *Métaphysique*, A, 2, 1014 a.

Eş-Şifa'da verdiği açıklamalara göre, maddî sebep, eşyanın güç halindeki kurucu kısmıdır; şeklî sebep güç halindeki parça; fail sebep, eşyanın varlığını meydana getiren; gaî sebep de, kendisi sebebiyle varlık kazanılan fakat kendinden ayrı olan gayedir³⁵¹. Bu sebepler ancak dört tane olabilirler; çünkü sebep ya malûl varlığın yapısında vardır veya yoktur. Eğer bu sebep varlığın yapısında varsa, o güç halindeki varlığı gerçekleştirendir ki maddedir; veya o, varlığı fiil halinde gerçekleştiren- dir, yani şekildir. Eğer bundan ayrı olarak sebep varlığın yapısında değil de dışardan bir sebepse, ya bu sebep sebebiyle değişiklik meydana gel- mektedir; bu takdirde o gayeye ait sebeptir. Veya sebep olduğu varlığın özünde bulunmaksızın gene onun varlığında rol oynar, bu takdirde de fail sebeptir. İbn Sina sebeplerin sayısını beşe çıkarmanın mümkün olabileceğini ancak mevzu' ile suret aynı şeyi vereceğinden bunun bir şeyi iki defa tekrar etmek olduğunu söyler³⁵². Şifâ'da mevzu' yerine "kâbil" terimini kullanan³⁵³ İbn Sina daha sonra bu konudaki açıklamaları verir.

Bu açıklamalara göre:

1- Maddî Sebep (el-illet el-unsuriyye):

Bu herhangi birşeyi alabilme yeteneğidir; tıpkı yazıyı almaya ye- tenekli tahta, karyola olmaya yetenekli ağaç veya çoğalmaya elverişli sayılar gibi³⁵⁴. Tek bir cümle ile ifade edilmek istenirse, madde, olduğu gibi yani madde olması itibariyle, basit bir terkiib olup şekli ona dışar- dan gelir; çünkü o, madde (unsur) olması itibâriyle sadece kabul eden niteliğini taşır³⁵⁵. İbn Sina düşüncesinde madde güç halindedir³⁵⁶; fiil haline geçmek için, kendisine ait şekle oranla basit olduğu zaman yer (mevzu') olarak adlandırılır. İbn Sina, maddenin birleşik olması halinde unsur olarak adlandırılacağını söyleyerek ona kategorik bir çehre ver- meye çalışır³⁵⁷.

2- Şeklî Sebep (el-illet el-suveriyye):

İbn Sina'nın anlayışında bu sebep (el-illet el-suveriyye), bir şeyin heyetinin bir bölümüdür; şey onunla oluşur ve onunla fiil halinde bu-

351 Uyûnu'l-Hikme, Bedevi yay., s. 52.

352 Krş, İlâhiyat s. 57.

353 Krş, İlâhiyat, s. 257.

354 Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 278-279.

355 Aynı eser, s. 281.

356 Aristo'dan aktarılan bu görüş için bk. Bolay (S.H.), *Aristo Metafizikiği ile Gazzali Meta- fizikiğinin Karşılaştırılması*, Ankara 1976, s. 42.

357 Aynı eser, s. 280.

İnür. Şifâ'da verdiği bilgilere göre, şekil diye iş görebilen her şeye denir³⁵⁸. Yani şekil kelimesi ayrı cevherlere uygulanır. Ayrıca, şekil denince kastedilen, maddeyi belirten ve onu tamamlayan şeydir. Bu şekil hareketin ve farklı arazların kaynağıdır³⁵⁹. İbn Sina şekli farklı özellikler, cins, tür hakkında da kullanılabileceğini söylemektedir. Onun bu tür bilgileri Aristo'dan kaynaklanmaktadır.

Mânâ yönünden, fiilen yapılabilen her şeye şekil adı verilebileceğini söyleyen İbn Sina'ya göre, ayrı cevhere de bu mânâda şekil adı verilebilir. Çünkü o, bir maddenin fiilen varolması halinin şeklidir. Ancak bu durumda aklı cevherler ile araza şekil (suret) denemez³⁶⁰. Şekli sebep bir maddeyi olgunlaştıran şeydir. Bu açıdan değerlendirildiği takdirde bütüne parçaların şekli denilenilmektedir.

İbn Sina'nın bu konudaki açıklamalarına göre, sanat, yapılan bir şeyin içindeki şeklidir. Bina, zatında hareketin bir tür şeklidir. Sağlığın selâmetin şekli olduğu gibi, ilacın tarifi de şifalandırmanın şeklidir³⁶¹. İbn Sina'nın "şekil, farklı özellikler, cins, tür hakkında da kullanılır" sözünü bu değerlendirmeler ışığında anlamalıdır.

3- Fail Sebe (el-illet el-failiye):

Bu sebep, başka bir varlığın kendisinin sağlayamadığı vücudu ona veren sebeptir. O varlığın ortaya çıkması bu kaynakla (fail sebeple) gerçekleşir. İbn Sina düşüncesinde Fail sebebin daima fiil halinde olması gerekmez; aksine onunla herhangi birşey fiil halinde varolur³⁶². Fail oluşu itibariyle sebebiyi (malûl ve mefulu) ortaya çıkarabilir.

Eşyanın sadece varlık kazanabilmek için fail sebebe muhtaç olduğu ve bu varlığı kazandıktan sonra ondan ayrılabilceğinin düşünölebileceğini ifade eden İbn Sina, bu durumda fail sebebin rolünün varlığı ortaya çıkarmak olduğunu söyler. Böylece failin, sebepli (malûl) nesneden önce olduğu anlaşılmaktadır. Hiçbir şey onun bu nesneye beraber olmasını gerektirmez. Bu tür bir görüş İbn Sina için tutarlı olamaz. Çünkü varoluş ya kendiliğinden gerçekleşir; bu halde dışardan bir sebebe muhtaç değildir; veya varoluş varlığı alan nesnenin cevherinden ayrıdır; bu halde de ancak onu meydana getiren sebep sayesinde varolup, hayatta kalabilir³⁶³.

358 Aynı eser, s. 282.

359 A.g.e., s. 258 vd-282; ayrıca bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina'da...*, s. 96.

360 Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 282.

361 A.g.e., s. 282.

362 Aynı eser, s. 259.

363 Aynı eser, s. 261-262.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, İbn Sina (finaliteye) yer vermekteyse de fizikî alanda sebeplilik (causalité) ilkelerine bağlıdır.

İbn Sina'nın kozalite anlayışında fail sebep (fail illet) sonucundan ayrıdır; zaman içinde ondan önce gelir. Bunun gibi, etken ve edilgen (fail ve meful) zaman içinde sonuçtan önce gelirler. Fail sonuçtan daha üstün ve daha asildir; çünkü fail ona varlığı verendir ve veren alana göre daha asildir. Birisi ebedî olarak alıcı (müstefid) diğeri (fâil) veren (müfid)dir. Ayrıca İbn Sina fâilin bazan şeklin bazan da maddenin sebebi olduğunu söyler.

4- Gaye-Sebeb (el-illet el-gâiyye):

İbn Sina, metafiziğinde, gayeyi şöyle tanımlar: "Gaye kendisi vücut olmayıp, fakat vücutun onun için olduğu şeydir"³⁶⁴. Bu tarif sonucu, gaye sebebinin diğer sebeplerden hem önce hem sonra olduğu anlaşılmaktadır. Ashında onun gerçekleşmesi bir şeyin varlık kazanmasından sonra olur; ancak o, gerçekleşme eyleminin başlamasından önce de vardır; çünkü oluş bu gaye için başlamıştır. O halde gaye oluşun bitişiyle ortaya çıktığından oluşun veya hareketin devam ettiği sürece gerçekleşmez³⁶⁵. Sözgelimi insan bir yeri özler, bulunduğu yerden çıkar ve oraya yönelir. Hareketi özlediği yere varınca sona erer. Onu isteklendiren, özleten, adalelerini harekete geçiren kuvvetin ulaştığı yer, özlediği yer yani gayesidir. Veya bir insan arkadaşını hatırlar, özlem duyar, onunla karşılaşabileceği bir yere hareket eder ve hareketi o yerde son bulur. Ancak burada özleme gücü ile hareket gücünün gayesi aynı değildir; fakat özleyen bu gayeyi takibetmektedir ve bunun sonunda arkadaşı ile buluşmaktadır. Bunlardan anlaşılmaktadır ki organlardaki hareket ettirici kuvvet olan gaye, ilk güçtür³⁶⁶. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılabileceği gibi, İbn Sina düşüncesinde, gaye bir sebeptir, oluşan bir şeye sebep olan failin sebebidir, bu da şeklin ortaya çıkmasının sebebidir, bu son sebep de birleşik olanın ortaya çıkmasının sebebidir. Tıpkı şifa için çalışan doktorun durumunda olduğu gibi: Doktor şifa için çalışır; şifanın şekli nefiste tıbbî bir sanattır. İşte bu sanat doktorun iradesini çalışmaya sevkeder ve sonunda şifa meydana çıkar³⁶⁷.

İbn Sina gayenin fail dışında da oluşabileceğini ifade etmektedir. Kazanılan bir zaferin başkalarında meydana getirdiği sevinç ve bir baş-

364 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 283; *Necat*, s. 213 vd.

365 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 283; *Necat*, s. 213 vd.

366 *Şifâ*, İlahiyat, C. 2, s. 281; *Necat*, s. 213.

367 Aynı yer; Ayrıca bkz. *Kütâb en-Nefs*.

kasına zevk vermek için yapılan bir hareketin meydana getirdiği sonuç bu türdendir. Bilinen gayelerden biri başkalarının yaptığı gibi yapmaktır; bu halde şiddetli bir arzunun nesnesi olması itibâriyle taklit misâli bir gaye ve taklit kendisi de bir gayedir³⁶⁸.

Şifâ ve Necat'ın verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır ki, İbn Sina kozalitesinde gaye sebebi diğer sebepleri de belirler; bu sebep hem mantikî hem de ontolojik olarak onlardan önce gelir, o, sebeplerin sebebidir³⁶⁹. Esasen İbn Sina, açıklamalarıyla diğer sebepleri gaye sebebine yöneltmektedir³⁷⁰. Bu tür bir yorumlama ile sebepleri maddî şekle yönelten Aristo'dan ayrılır. Aristo'ya göre fail sadece bir şekle göre hareket eder ve hareket ettirici yalnız gaye edindiği bir şekle göre harekete geçer³⁷¹. İbn Sina'nın Aristo'dan daha fazla finaliteye dayanması tabiidir; çünkü onun bütün dünyası gayelerin gayesi İlk Yaratıcı'ya teslim olur. Finaliteden bahsetmek rastlantıları inkâr etmek demek değildir; çünkü İbn Sina için raslantı, belirsiz saklanmış bir gayedir³⁷².

İbn Sina sisteminde, bu görüşün bir sonucu, yaratılmış âlemde, bütünüyle, gayesiz yaratılmış, boşuna bir şey yoktur; aksine onda herşey bir düzen içinde hareket eder ve ebedî bir hikmete göre gerçekleştirilmişlerdir³⁷³. Bu ifade Âlû İmran suresinin 191. âyetiyle aynileşir.

İbn Sina, düşüncelerindeki finalite gereği, her harakette özlem duyulan bir nesne olduğunu kabul eder; ona göre işte bu nesne hareketin gayesidir. Eğer hareket o nesne için yapılyorsa, sözü edilen gaye hareketin bitişinden sonra ortaya çıkacaktır. Bunun için İbn Sina, "hareket, şevk ve hayâlin birleştiği bir son, iradî bir gayedir" der; ona göre bu, gaye değilse abestir³⁷⁴.

"Şeyhu'r-Reis"ın düşüncesinde, eğer hayâl özlem başlangıcı ise boşuna bir uğraşı olur. Teneffüs etme gibi, tabiatla birlikte bir hayâl ise bu fiile, tabiî veya zarurî kasıt denir. Bu hayâl yaratılıştan veya nefsanî bir yeti ise buna âdet veya alışkanlık denir; çünkü yaratma fiillerin kullanılmasıyla ortaya çıkar. Bu düşüncelerden hareket eden İbn Sina yaratma'nın da bir âdet olduğunu ifade eder³⁷⁵.

368 Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 283.

369 Aynı eser, s. 292.

370 Krş. Aynı eser, s. 2094 vd.

371 Krş. *Métaphysique*, A. s. 30.

372 Krş. Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 284 vd.

373 Aynı eser, s. 289 vd.

374 Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 286.

375 Aynı eser, s. 287.

Şifâ'daki bilgiler gözönüne alınırsa, gerçek sebepler sonuçlarıyla birlikte bulunurlar, halbuki sonuçlarından önce gelen sebepler arizî sebeplerdir. Sebepler sonludurlar, yani onlar, başkasının kendine asla sebep olmadığı, bizzat kendisiyle sebeplerin sebebi olanda son bulurlar³⁷⁶.

Böylece ilk sebep düşüncesine vararak Allah'ı sebeplerin sebebi kabul eden İbn Sina, en olgun sebebin, varlık veren ve bu varlığı koruyandır diyerek ibdâ'yı buradan açıklamaya yönelir. Çünkü onun düşüncesinde, ibda' mutlak yokluktan (leys) sonra varoluştur (eys)³⁷⁷. İbdâ'ya bir başka anlam daha veren İbn sina, bunun en açık bir mânâ olduğunu söyler. Buna göre İbdâ' öngörülen maddesiz yoktan (ex nihilo) var etmedir; en yüksek şekli ise aracısız olması ve İlk Sebep den doğrudan sudurudur³⁷⁸.

Böylece İbn Sina, felsefî terminolojisine bir açıklık kazandırmaktadır. Bu dört sebep, doğrudan karışmasalar bile genel mânâda ilimlerin prensibleridir. Dördü fiziğin temellerini, maddî ve şekli, birlikte matematik ilimlerin temelini meydana getirirler. Fail sebeple gaye sebebi de metafiziğin dayanaklarını meydana getirirler³⁷⁹.

E- ALLAH VE ÂLEM:

İbn Sina'nın bu konudaki fikirlerini anlamak için, doğuş (sudur) teorisini göz önüne getirmek yerinde olur. Bu teoriye göre, Allah her varlığın kaynağıdır. Bütün varlıklar varlıklarını O'ndan alır. Varlığın kaynağı olduğu için, bütün varlıkların ilk sebebidir. Kısaca, âlemde varolan her şey O'ndan taşıp yayılır (feyezân eder). Öyle ise, Allah'ın kendisinden taşıp yayılan bu varlıklarla, veya âlemde ilişkisi nasıldır?

376 Böylece Allah "Müsebbibu'l-Esbâb" olmaktadır.

377 Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 265; bunu İbn Sina'nın "muhtes" anlayışı ile daha çok belirleyebiliriz. Ona göre, muhtes adı "leys"den sonra "eys" olan herşeye verilirse, zaman itibarıyla sonralığı yoksa da her malûl mutlak olmamakla beraber muhtes olur. Muhtesin şartı, kendisinden önce bir zamanın bulunmasıdır. Bu muhtese gelince, sözü edilen zaman ibtal olur; dolayısıyla muhtesin sonralığı ve önceliği beraber olamaz. Her malûl da muhtes olmaz. Ancak malûlün mevcudiyetinden önce bir zaman varsa, bu, bir hareket değişikliğidir. Muhtes, mânâ itibarıyla, mutlak bir "leys"den sonra varolur; veya mutlak olmayan "leys"den sonra varolur. Eğer vücud mutlak bir leysten sonra ise onun suduru bir sebepten ötürüdür ve bu sudur ibdâ'dır. Bu en iyisidir; çünkü adem mutlaklıktan kurtarılmış, ona varlık zorla kabul ettirilmiştir. Mutlak bir yokluktan bir varlık ortaya çıkamaz; bu varlık maddî olmasa bile vardır (Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 266 vd.

378 Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 287.

379 Aynı eser, s. 327 vd..

Mademki varlıklar, Vacib Varlık'tan, bir zaruret sonucu taşıp yayılıyorlar, acaba bu zaruretin tabiattaki rolü nedir? Acaba âlem önüne geçilmez bir zaruretle mi yönetiliyor? Yoksa, İbn Sina sisteminden çıkartılabilecek bir sonuca göre, âlemde hâkim olan tabiat kanunları lüzumu mudur? Eğer bir zaruret sözkonusu ise Allah, Aristo'da olduğu gibi, artık âlemi kendi haline mi bırakmıştır? Âlemde gerçekleşen olaylarda O'nun rolü nedir? Bu tür sorulara cevap vermek için her şeyden önce Allah'ın ve âlemin niteliklerinden hareket etmek gerekir. Daha önce belirttiğimiz gibi, İbn Sina'nın felsefi sisteminde, Allah, Vacib Varlık (Vâcibu'l-Vücud) ve âlem mümkün'dür. Öyleyse bu ilişki "Vâcib"le "mümkün" arasında olacaktır. Bununla birlikte âlemin mümkün oluşu öncesiz (kadîm) oluşuna bağlıdır. Çünkü akılların Bir'den doğuşu bir anda olmamıştır. Gene İbn Sina'ya göre Vacib Varlık akılların varoluşundan önce zamanda yalnız olarak var değildir. Bunun içindir ki, İbn Sina, Vacib Varlığın âleme göre önceliğini, öz (zat) yönden bir öncelik olarak değerlendirir. Tıpkı sebebin sonuca önceliği gibi, Allah âlemden öncedir. Bu bilgilerin ışığı altında İbn Sina sisteminde öncesiz (ezelî) olanla vâcib olan ayrılmakta, ancak "mümkün" ve "ezelî" deyimleri birleşmektedir. Fakat âlemin mümkün ve özüyle (zatiyla) olağan olması, İbn Sina'nın olağanı eşyanın temeli yaptığı anlamına gelmez. Ancak şu bir gerçek ki, buraya kadar incelediğimiz İbn Sina düşünce sistemi bizi böyle bir hipotezin varlığına ulaştırabilecek nitelik taşımaktadır.

Mümkün'ün çeşitli mânâları olduğu hatırlanmalı ve burada ortak bir mânâda kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır; yani mânâsında zorunluluğu da kapsadığı unutulmamalıdır. Gerçekten de İbn Sina düşüncesinde âlem, hem mümkün hem vâcibdir: O, mümkündür, çünkü kendiliğinden var değildir; Vacibdir, çünkü öncesizdir (kadîmdir) ve Allah tarafından zaruri olarak vardır. Kelâmcılar Allah'la âlem arasındaki ilişkiyi, sadece yaratma ve varoluş açısından ele aldıkları halde³⁸⁰, İbn Sina ilişki sözünü bu şekilde ele almaz. O, varoluş ilişkisi olduğu kadar, aynı zamanda zaruret ilişkisidir.

İbn Sina düşüncesi yakından incelenirse, bu sistem içinde, eşyanın temeline raslantıyı yerleştiren bir olağanlığın yerine, tabiat düzeninde güveni Vacib Varlık'a veren bir determinizmin bulunduğu görülür. Şifâ'daki görüşler bunun açık misâlleridir. Bu görüşlerde İbn Sina, gerçek bir mecburiyetin varlığından açıkca söz etmektedir. Ona göre,

380 Bk. Razi, *Muhassal*, s. 116.

381 Şifâ, Tabiat, (Tahran bas.), s. 31.

“eğer fenomenler raslantı sonucu meydana geliyorsa niçin incir ve zeytin veren bir ağaç görmüyoruz?”³⁸¹. Türler ayrı ayrı vardırlar; fakat aynı gayeye yönelmişlerdir. Âlemde sadece bir determinizm değil, aynı zamanda finalizm (gayecilik) de vardır. Bu finalizm, akılların ve diğer varlıkların Bir’den düzenli bir şekilde taşıp yayılmalarından açıkca anlaşılmalıdır³⁸². Her şeyin tabiatında bir gaye vardır. İbn Sina tabiatla gayenin eksik olduğunu gördüğümüz her zaman bu eksikliği sanatla tamamladığımız kanaatindedir. Bu, tıpkı doktorun, tabiatın gayesine yönelmesine engel olan hastalığın sebebini ortadan kaldırarak sağlığın şeklini vermesi gibidir. Bu engel ortadan kalktığı ve tabiatın amacına yönelmesine engel olan bir araz kalmadığı zaman, beden kendisinin iyiliği olan sağlığına yeniden kavuşur.

Diğer taraftan, sebepler teorisi içinde gayenin aynı zamanda bir sebep olduğunu biliyoruz. Bu yönden gaye, prensip ve iyi olduğundan diğer sebeplerden önce gelir³⁸² *وذلك لان سائر العال انما تصير عللا بالفعل لاجل الغاية*. Bununla beraber gayenin tarifinden onun sonralığı ortaya çıkar. Bu halde gayenin önceliği zaman düzeninde değildir. İbn Sina, bunun için, “vacib” varlığı zaman dışında bırakır. Çünkü sebep ancak gaye ile güc halinden fiil haline geçer; zira her şeyde ilk fail ve ilk hareket ettirici (muharriku’l-evvel) gayedir.³⁸⁴ *وان الفاعل الاول و المحرك الاول في كل شئ هو الغاية*. Gaye, cisimlerin birleşik olan şekillerin varoluşlarında bulunan olsun sebebidir³⁸⁵. Aristo’da olduğu gibi³⁸⁶, İbn Sina’da da mecburiyeti ortaya çıkaran şekil veya gayedir. Mecburiyetin ayüstü âlemin üstündeki cisimlerde olduğunu söyleyen Aristo’nun aksine, İbn Sina, “mutlak zaruret” yalnız “Vacibu’l-Vücut”da bulunduğunu, onun dışındakilerin bir şarta bağlı yani göreceli (izafi) zaruret taşıdıklarını söyler. Mutlak zaruret dairevî bir oluşum bulunduğu yerde vardır. Meselâ niçin bulut vardır? Çünkü buharlaşma vardır. Niçin buharlaşma vardır? Çünkü toprak ıslak iken güneş onu ısıtmıştır. Niçin toprak ıslaktı? Çünkü yağmur yağdı. Niçin yağmur yağdı? Çünkü bulut vardı. Böylece dairevi bir oluşumun varlığı görülmektedir. Burada mutlak zaruret vardır³⁸⁷. Ancak en güzel şekilde bir dairevî oluşa sahip olmayız. Bu ancak fail sebep ve sebeplerinin “bir” olduğu yerde en güzeldir. Öyle ise tabiatla gördüğümüz dairevî oluş, yukarda olduğu gibi, tür itibariyle başlangıç

382 Mehren, *La Philosophie*, s. 107.

383 Necat, *İlahiyat*, s. 212.

384 Aynı eser, s. 212.

385 Aynı eser, s. 213.

386 *La Métaphysique*, A, 2, 10.

387 Necat, s. 85.

ve bitişindeki terim aynı olan bir oluşturmaktır. Suyun sebebi olan bulutlar, kesinlikle ondan çıkan şeylerle aynı değildir; sadece aynı türdendir. Gerçek mutlak zaruret A biçiminde ifade edilmiş tahlili zarurettir. Tabiatla hiçbir şey, bize, zaruretin bu şekilde bir tahlili şekli altında gözükmez. Aksine eşyayı kendilerine Allah tarafından verilmiş olan şekil aracılığıyla zaruri olanlara katılmış olarak görüyoruz; bu şekil onların tip ve türleridir. Ancak eşyanın bu şekilde zaruriye katılmasıyla ortaya çıkan bu özel benzerlik bile gerçek zarureti sağlamaktan uzaktır. Çünkü türler, kendi öz zatlarıyla varlığa sahip olmamışlardır. Öyle ise Vacib Varlık olmasaydı zaruret olmayacaktı. Fakat hemen belirtmek yerinde olur ki, Vacib Varlık varolamaz olamaz, çünkü O'nun sonsuz ve zaruri varlığı tabiat düzeninin en iyi garantisidir. Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, İbn Sina sisteminde, tabiat kanunlarının olağanlığı yoktur. Söz gelimi, faal akıl maddeyi şekillendirir ve varoluşuna uygun zorunlu şeklini verir, çünkü madde, kendisi şeklin sebebi değildir³⁸⁸.

Eserlerinden özetlenen bu açıklamalarla, İbn Sina belirli bir determinizm ortaya koymuştur. Onun düşüncelerinin, bu özelliğiyle, ne derece Aristo tesirinde kaldığı açıkça görülmektedir. Varlıkların doğuşunun sadece Allah'ın bilgisiyle değil, fakat Allah'ın bilgisinden farklı olmayan, hatta aynı olan iradesiyle gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. İlk akıl, Vacib Varlığın kendi zatını düşünmesinin zaruri bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Öyle ise sonuç, mümkün ve olağan olamaz; sebebine oranla o, daima vacibdir³⁸⁹. İbn Sina sisteminde görülen olağanlık, aslında mutlak determinizmden başka birşey değildir. İbn Sina için âlemin mümkün olması, tabiatla olağanlığın sürmesi demektir. Âlem özüne oranla mümkün, sebebine oranla daima vacibdir. İbn Sina gerekli hallerde kelâmcıların görüşünü kabul etmektedir. Buna göre varlıkta "imkân" sözkonusu olunca, Kur'an'ın İlk Sebeb'e verdiği gücü kabul etmek mümkün olur. Aksine varlık ve âlemin, özleriyle zorunlu oldukları kabul edilince, bir başka gerçek içinde onların varlıklarının sebebinin aramak kolay olmaktadır. İbn Sina düşüncesinde âlemin imkânı, hiçbir şekilde eşyada olağanlığı kapsamaz.

Daha önce görüldüğü gibi, İbn Sina metafiziğinde Allah, mümkün olan her olgunluğun sahibidir; aynı zamanda zaruri olarak akla sahip bulunmaktadır. Akıl, aynı zamanda, zatlarıyla mümkün olan ve düşünülebilen (ma'kul) varlıklarda da bulunur. Üstelik Vacib Varlık saf

388 *Şifâ*, İlâhiyat, C. I, s. 83.

389 *Necat*, s. 276.

düşüncedir. O halde Vacib Varlık'ın bilgisi de vardır. Bu görüşlerin sonucunda ortaya çıkan şudur: Vacib varlık, sadece mutlak birlik, İlk Sebep değil; fakat aynı zamanda her türlü bilginin prensibidir.

İbn Sina her aklın yaratıcı bir gücü olduğu kanaatındadır. Böylece, âlem, âdeta, sebepler çokluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır³⁹⁰. Gerçekte, İbn Sina'nın bu konuda yaptığı açıklamalar, BİR'in bağrında çokluğun ve basit olanda birleşimin nasıl meydana geldiğini açıklamak içindir³⁹¹. İlk Akıl, kendinde mevcut yaratıcı güce, sadece gene kendinde varolan şekli ve ilâhî şey gereğince sahip bulunmaktadır. Söz gelimi onun düşünce fiili Allah'ın düşüncesinin bir sonucudur. Kendisi de ilk akıl olarak İlk Sebep'in bir sonucudur; o, kendi özüne nisbetle "mümkün", Vacib Varlık'a nisbetle vâcib dir. İlk Akıl'ın imkânı varlığından önce değildir; kendi mecburiyetine bağlıdır. Çünkü sonuç, sadece kendine nisbetle mümkün veya olağandır. Üstelik ilk akıl Vacib Varlık'ı düşünmekle bir başka akıl yaratır ve yalnız, imkân özünde bulunan düşünme fiiliyle nefsi çıkarır. O halde akıllar, özlerinde bulunan Vacib Varlık'ın varlığıyla ve onun nurunun faaliyeti (etkisiyle) altında yaratıcı olabilmektedirler. Eğer İbn Sina sisteminde, âlemin varoluşu için, olağanlığın varlığı kabul edilirse, onların sadece üç yönlü bir düşünme eylemi ile üç tür yaratık meydana getirmeleri konusunda aralarında bulunan uygunluk nasıl açıklanacaktır? Olağanlık mevcut olsaydı her akıl farklı varlıklar meydana getirmeyi miydi? Halbuki bir zaruretin sonucu hepsi aynı şekilde düşünmekte³⁹² ve aynı varlıklara kaynaklık etmektedirler. Öyle ise akıllar, yaratıcılıkta isteğe bağlı olmayıp, bir tür sınırlılıkla hareket etmektedirler.

Allah'ın zatında ilâhî bir akıl vardır. Eğer O, her türlü olgunluğa sahipse, zaruri olarak akla da sahip olmalıdır. Bu yönden o saf düşüncedir; ve bilgisi vardır. Saf akıl, saf düşünce olması ve bilgiye sahip bulunmasından ötürü, O, herşeyin İlk Prensibidir³⁹³. Allah'ın bilgisi konusunda O'nun düşünce, düşünen ve düşünülen (akıl, âkil ve ma'kûl) olduğunu hatırlamalıyız. Ancak bu, O'nun basit olmadığını kesinlikle göstermez. Vacib Varlık en güzel şekilde zatını bilir ve zatını bilmek suretiyle tabiatın fenomenlerini de bilir. Ancak Allah'ın âlem hakkındaki bu bilgisi, O'nun zatında, bir sezgi sonucu meydana gelmiş değildir; eğer

390 Bkz. Goichon, *Distinction*, ss. 283-284.

391 Krş. Aynı eser, s. 231.

392 Faal akıl hariç. Gardet, İbn Sina'da, İslamiyetteki meleklerle ilâhiyattaki akıllar, nefisler ve felekleri birleştirme temayülü olduğunu kaydeder (bk. *La Connaissance Suprême de Dieu (Ma'rîfetullah) Selon Avicenne*, IBLA (1951) içinde, s. 56.

393 *Necat*, ss. 249-250.

oöyle olsaydı ilâhî akıl arizî olacak ve Allah Vacib Varlık olmayacaktı³⁹⁴. Onun içindir ki Vacib Varlık, eşyayı zatının dışında görmez; aksine eşyayı, kendisinde düşüncenin nesneden önce geldiği, zatında görür.

Vacib Varlık'ın eşyayı bir sezgi sonucu bilmediği konusundan, yani Allah'ın âlem hakkından sahip olduğu bilginin sebebinin eşya olmadığından hareket edilirse, şu düşünce şekli ortaya çıkar: Bir şey hakkında bilgi sahibi olmak için Vacib Varlık'ın zatının dışında başka bir şeye bakmağa ihtiyacı olmadığı açıktır; çünkü O, kendisini varolan her şeyin prensibi olarak bilir³⁹⁵. İbn Sina "Vacib Varlık, en güzel varlıkların prensibi ve varolan ve kaybolan şeylerin öz prensibidir" der. ولأنه كما سنين مبدا كل وجود فيمقل من ذاته ماهو مبدا له وهو مبدا للموجودات التامة باعياها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك باشخاصها. (396) Bu düşüncelerden anlaşılmaktadır ki, Vacib Varlık, önce türleri, sonra da türler arasında kişileri bilmektedir.

Bu bilgilerden Vacib Varlık'ın cüzî şeyleri kendilerinde değil, fakat zatında bildiği sonucunu çıkartabiliriz. İbn Sina, bu tür bir düşünce ile ilâhî zatta olabilecek her türlü noksanlığı ortadan kaldırmayı gaye edinmiştir. Ancak ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır: Allah cüzîleri bilmeden ve âdeta kişileri bilmeden nasıl olgun (kâmil) olacaktır? Bu nasıl halledilecektir? Allah cüzîleri zatını bilmek suretiyle tanımaktadır; çünkü cinsin genişliği, içinde kişileri kapsadığı gibi, aynı şekilde, kişi, cinsini mânâsında kapsamaktadır. Yani tür, bir mânâda, kişide bulunmaktadır³⁹⁷. Ve Allah, türü tanımak suretiyle kişiyi de bilmektedir. Bununla birlikte Vacib Varlık, maddeleri, arazları olması, zamanda ve belli bir yerde bulunmaları sebebiyle cüz'î şeyleri bilemez. İbn Sina benzer bilginin "ilim" değil, sezgi olacağını söyler. وان ادركت بما هي مقارنه لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة (398)

Ancak İbn Sina Vacib Varlık'a noksanlık getirecek şeyleri O'ndan uzaklaştırırken bazı şeyleri de O'nun bilgisinden çıkarmaktadır. Bunun için Allah'ın âlem hakkındaki bilgisi küllî bir bilgidir. İşte bunun için İbn Sina tenkid edildi, hatta küfürle suçlandı³⁹⁹.

Bu konuda, İbn Sina, güneş tutulmasını (küsûf) belirtir. Belirli bir güneş tutulması hakkında, bilgi sahibi olmak için, bu olayı meydana

394 A.g.e., ss. 246-247; *Şifâ*, İlâhiyat, s. 357.

395 *Necat*, s. 246.

396 Aynı eser, s. 246.

397 Aynı yer.

398 *Necat*, ss. 246-247 vd.

399 *Tahâfüt*, s.

getiren prensibleri genel olarak bilmek yeterlidir. Madem ki Vacib Varlık sebepleri ve onların uygunluklarını biliyor, sonuçlarını da bilir⁴⁰⁰.

والاول يعلم الاسباب و مطابقتها فيعلم ضرورة مايتادى اليها

İbn Sina, bir yönden, Allah'ın âlem konusunda küllî bilgiye sahip olduğunu söylerken, diğer yönden "yerde ve gökte hiç bir zerrenin Allah'tan gizli kalmıyacağını" söyleyerek, daha önce belirttiğimiz gibi âyetle birleşir بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كل ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

Böylece o pek çok konularda olduğu gibi bu konuda da, Aristocu, yenieflatuncu ve islâmî düşünceler arasında dalgalanır durur; başlangıçta aldığı islâmî eğitimin dışında birşey söylememek isterken, daha sonra edindiği felsefî eğitimin etkisi altında aristocu düşünceler sergilemekten de kendini alıkoyamaz.

F- NEFS TEORİSİ:*

İbn Sina'nın bu konudaki düşünceleri, hem fiziğe hem de metafiziğe bağlıdır. Çünkü o, Kanun fi't-Tıb gibi eserlerinde tecrübî bir nefis psikolojisi, Necat, İşârât, Şifâ ve nefisle ilgili diğer risalelerinde rasyonalist bir nefis psikolojisi, Hayy b. Yakzan, Makâmâtü'l-Ârifin ve Risale'tü'l-Tayr adlı eserlerinde de mistik bir psikoloji yapar. Yani onun nefis teorisi fizikle metafizik arasında âdeta bir köprü görevini görür,. Bu açıdan değerlendirildiği takdirde de onun teorisi empirik ve sistematik bir karakter taşır⁴⁰².

İbn Sina, nefis konusundaki düşüncelerinde Aristo'ya tamamen sadık kalmaz, aksine Plotin'in düşüncelerine yaklaşır; zaman zaman, özellikle nefsin cevherliliği konusunda orijinal görüşler sergiler⁴⁰³.

400 Necat, ss. 247-248; Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 320.

401 Necat, s. 247; Şifâ, İlâhiyat, C. 2, s. 359; Kur'an-ı Kerim, Yunus (10), 61.

* İbn Sina, nefisle ruhu birbirinden ayırır. Ona göre, ruh, bedenî ve nefsî kuvvetlerin ilk bineği olup ruhanî ve laîf bir cisimdir (Bkz. *Kitabu'n-Nefs*, Avicenna's De Anima, F. Rahman yayını, s. 263). Ancak, Aristo'nun etkisinde kalarak yapılmış bu ayırım yanında, İbn Sina, zaman zaman, nefis kuvvetlerini ruha verip yaptığı ayırımı ortadan kaldırır. Buna göre, İbn Sina'nın değerlendirmelerinde ruh, bazan görme idrakinin yeri (bkz. s. 144, 276 vs.), bazan psiko-fizik kuvvetlerin ilk bineği (bkz. s. 263), bazan da düşünen ruhtur (bkz. s. 268). Bu sebeptendir ki, biz bu konuya başlık olarak, onun en çok kullandığı kelimeyi ve kitabına verdiği adı esas almayı uygun bulduk. Bununla birlikte, Kur'an-ı Kerim'de de zaman zaman nefis ve ruh kelimelerinin kullanıldığına dikkat çekmek isteriz.

402 Bu konuda bkz. Goichon, *Distinction*, s. 131; Chahine, *Ontologie*, s. 96 vd; Anawati, *Histoire de la Philosophie Musulmane*, s. 105 vd; Ülken, *İbn Sina Ruhiyatı*, Büyük Türk Felsefisi, içinde, s. 16; Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, ss. 91-94.

403 Bkz. Saliba, *Min Eflatun ila İbn Sina*. Şam 1937, s. 106; Ülken, *İbn Sina Risaleleri*, İstanbul 1953, s. 10; Calverley (E.E.), *Nefs*, mad. İ.A.

İbn Sina sisteminde nefis sözü, kendisi için nefis denilen şeyin cevherine delâlet eder⁴⁰⁴. Risale fi'l-Hudûd'da insan, hayvan ve bitkinin ortak olduğu bir mânâyı ifade ettiğini, bu yüzden bir çok anlamları olduğunu söyler⁴⁰⁵.

Tabiatla, insanların, hayvanların ve bitkilerin büyüdüklerini, geliştiklerini, ürediklerini görüyoruz. Bu saydıklarımızda ortaya çıkan hallerin bir istek içinde gerçekleştiklerini bilmekteyiz. Bütün bu haller, fiil ve olayların sebebi olan bir prensiple gerçekleşmektedir. Nefs işte bu prensiptir⁴⁰⁶. İbn Sina düşüncesinde, canlıların gerçekleştirdikleri fiillerin, operasyonların varlığı nefsin varlığına birer işaretir. Bu yüzden İbn Sina, nefsi bir kuvvet olarak görür.

Cesedi canlandıran bir prensip olan nefis, İbn Sina'nın bir kasidesinde yazdığına göre⁴⁰⁷, yüksek bir âlemden bedene düşmüştür⁴⁰⁸ (هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع) Ancak burada söz konusu düşüşe uğrayan insanı nefstir. Bu nefis için bedenle birleşme âdeti kafese girmek gibi bir şeydir. Nefs bedenle olan eğilimlerinden dolayı en yüksek noktaya yükselememektedir ve gereken ilerlemeyi gerçekleştirememektedir⁴⁰⁹. Ona yükselme fırsatını veren, geldiği en üstün âleme yükselmesini sağlayan ölümdür. Ölümle bedenden ve onu bu âlemde tutan eğilimlerden kurtulmaktadır⁴¹⁰.

İbn Sina düşüncesinde, tıpkı Aristo⁴¹¹ ve Eflatun için olduğu gibi, nefis bedenin hareket ettirici kuvvetidir. Aynı şekilde, gökler de istekli bir hareketle belli bir gayeye yönelik olarak hareket etmektedir; bu da onların nefsi sayesinde gerçekleşmektedir. Öyle ise, biraz önce belirttiğimiz gibi, nefis, insan hayvan, bitki ve meleklerde ortak bir addır⁴¹².

404 Talikât, s. 75.

405 Aynı eser, s. 81.

406 *Kitabu'n-Nefs* (Avicenna's De Anima, F. Rahman yay.), s. 4; *İşârât*, Tabiat, s. 316 vd.

407 *Kaside fi'n-Nefs*, Journal Asiatique, içinde 1899, C. XIV, s. 157; S. Ünver Kıftı'nın M. b. Abdüsselam tarafından şerhdildiğini söylediği (Tarihu'l-Hükemâ, Laibzig 1903, s. 290) bu kaside ile Ebussuud Efendi'nin Kaside-i Nuniyye-i Ruhiye'si arasında benzerlik bulunduğunu söylemektedir (bk. İbn Sina, İstanbul 1955, s. 116).

408 O, sana yüksek bir yerden düştü, kül rengi, iffet ve anlaşılmazlık dolu bir güversin". (Krş. Plotin, a.g.e., C. 2, s. 436).

409 Bk. Raci İnayet, İbn Sina, Beyrut 1976, s. 39.

410 İbn Sina'nın ruh hakkında yazdığı kasideyi ve fikirlerini, İsmaili yaratılış kavramı yönünden yorumlayarak, onu âdeti bu tür fikirlerin bir temsilcisi gibi gösterme eğilimlerinin eksik olmadığını belirtmemiz gerekmektedir (Krş. Habib Feki, *Les Idées Religieuses et Philosophiques de l'Ismailisme Fatimide*, Tunus 1978, s. 24).

411 *De l'Âme*, Fransızca çev. J. Tricot, Paris 1947, II, 1, 412 b.

412 *Risale fi'l-Hudûd*, s. 81.

İbn Sina nefsi, bir mânâda, tabii cismin olgunluğu⁴¹³ olarak değerlendirirken diğer bir mânâda da, bedeni istekle harekete geçiren cevher olarak nitelendirir⁴¹⁴.

Böylece ortaya nefsin varlığı ve cevherliliği konusu çıkmaktadır. Bu konuda İbn Sina, tıpkı Aristo gibi⁴¹⁵, nefsin ne olduğunu araştırmakla işe başlar. Nefs şahsî bir şey midir, cevher midir, nicelik midir, nitelik midir?

1- Nefs Bir Cevherdir:

Şüphesiz İbn Sina için, nefs manevî bir cevherdir⁴¹⁶. Onun varlığı konusunda ise, tabii, psikolojik, zamanî (devam etme-istimrar), delilleri ile “ben” ve “uçan adam” delillerini ileri sürer. Eğer bedenün düşünülebilirlerde (makulât) görünmesi mümkün değilse ve görünmüyorsa İbn Sina’ya göre, bu, onun akli bir cevher olmayışındadır. Böyle bir hal, insan nefsinin cismin dışında, bölünmeyen bir cevher olduğunu göstermektedir⁴¹⁷.

Maddeden ayrı bu cevherin, düşünülebilen fenomenleri algılama özelliği vardır⁴¹⁸, ve şeklin düzenindedir. Çünkü o, kendisinde bulunduğu beden için, hareketin prensibidir, kuralıdır. Bir başka tarifle, nefs, düzenlediği, geliştirdiği, besleyip hareket ettirdiği bedeninin olgunludur⁴¹⁹. Zaman zaman Aristo’dan farklı düşünceler sergileyen İbn Sina, bu noktada onunla aynı fikirdedir⁴²⁰.

Yukarda İbn Sina tarafından yapılan tarifte nefs, yaptığı, işle tanımlanmakta olup, bulunduğu veya olduğu halde tanımlanmamaktadır. Nefsin bedeninin olgunluğu olduğunu söylemek, onun hayvandan bir hayvan, insandan bir insan yapan bir kural olduğunu söylemektir. Fakat

413 Aristo için Krş. Chevalier (J.), *Histoire de la Pensée*, Paris 1955, s. 352.

414 *Risale fi'l-Hudûd*, s. 81; ayrıca bk. De Dillon (Emile), *Trois Traités d'Avicenne*, Le MUSEON içinde, s. 303.

415 Krş. *De l'Âme*, fran. çev. J. Tricot, Paris 1947, I, 1, s. 402 a, b.

416 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 310-313; Ancak Gazaalî, bu noktada İbn Sina'yı eleştirir (Bkz. Küyel, *Üç Tehâfût*, s. 102 vd).

417 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, ss. 387; Mesâil an Ahvâlî'r-Ruh, İbn Sina Risaleleri, içinde, İstanbul 1953, s. 68.

418 *Necat*, İlâhiyat, ss. 158, 174.

419 *Uyunu'l-Hikme*, Ülken yay. s. 13 vd; *Risale fi'l-Hudûd*, s. 81; *Şifâ'*, Tabiat, Kitabü'n-Nefs (Avicenna's), s. 5-9; *Ahvâlu'n-Nefs*, Kahire 1952, s. 55; *Risale fi Emri'l-Mead*, Mısır 1949, s. 90; ayrıca bk. Arnaldez (Roger), *Un Précédent Avicennen du Cogito Cartésien*, Annales Islamologiques, içinde, Kahire 1972, C. XI, s. 347.

420 Krş. *De l'Âme*, II, 1, 412 b.

bu kural kendinde nedir? Eğer cevherse ne çeşit bir cevherdir? Nefsin varlığı ve cevherliliği konusunda araştırılacak konular bunlardır. Ona sadece nefis demek yeterli değildir. Onun manevî bir cevher olduğunu isbatlama hususunda, İbn Sina şunları söylemektedir: Farklı iki şey daima farklı iki tarife tekâbül eder, öyleyse ayrıca düşünülen ayrıdır. Varsayım bu şekilde konulduğu takdirde, nefsin tabiatı meselesi, onun bedenden ayrı olarak tanınıp, tanınmadığı ve bedenin varolup olmadığını bilmeden önce onun varolduğunu isbatlamaya bağlamaktadır. Eğer durum varsayım doğrultusunda ise, o takdirde nefis, bedenden gerçekten ayrıdır ve manevî bir cevherdir⁴²¹. İbn Sina'nın bu konuda tuttuğu yol, önce insanın manevî cevherini isbatlamak ve sonuç olarakta onun bu manevî tarafının bedenden ayrı olduğunu göstermektir⁴²². Çünkü onun cisme ait veya cisimde olması mümkün değildir; aklî bir şekil olması itibâriyle onun için bir yer yoktur⁴²³.

İbn Sina'nın nefsin varlığı ve cevherliliği konusunda kullandığı "uçan adam" misâli ise şöyledir: "Aramızdan birinin Allah tarafından, doğuşundan itibâren, olgun yaşta yaratılmış olduğunu varsayalım. Onun yüzü dış dünyadan hiç bir şey görmeyecek şekilde perdeli olsun. Toprak üzerinde yer değiştirmesin, fakat havada, daha doğrusu boşlukta bulunsun. Bu havanın kendisine yapacağı basıncı duymaması için, organları hiç bir yere dokunmasın ve ona hiç bir duyu vermemesi için ayrılmış olsun. Böyle bir insan gerçekten varolduğunu anlayacaktır; bununla birlikte, ne dış organlarının, ne de iç organlarının, ne beyninin, ne de kendinde bulunan hayatî unsurların varolduğunu söyleyemeyecektir. Bu konuda hiç bir şey söyleyemez. Bununla beraber, genişliği, uzunluğu ve derinliği olmayan bir varlık olarak⁴²⁴ varolduğunu anlayabilecektir. Hatta bu anda onun için bir el veya herhangi bir organ hayâl etmenin mümkün olduğunu varsaysak, o, bunun kendi organlarından biri olduğunu idrak edemeyecektir. Öyle ise, varlığı isbatlanan, aynı anda varlığı isbatlanmayandan farklıdır. Bundan dolayı, insanın kendisi

421 *Necat*, İlahiyat, s. 184; Nefsin birliği ve cevherliliği konusu, Descartes ve daha önce, Aristo ve Eflatun tarafından incelenmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Macid Fahri, *Tarihi Felsefe el-İslamiyye*, s. 212).

422 Bk. Aguilar, a.g.e., s. 284 vd.

423 *Risale fi Emri'l-Meâd*, s. 101; *Necat*, Tabiat, s. 177.

424 Descartes'a göre de, nefis, ne genişliği ve boyutlara ve ne de maddenin diğer özelliklerine sahip olmayan bir tabiata maliktir (Le Foyer) (H. Dreyfus, *Traité de Philosophie Générale*, Paris 1965, s. 278). İbn Sina düşünceleriyle Descartes düşüncelerinin aynılığı açıktır. (İbn Sina'dan hayli sonra, onun düşünceleriyle, insani nefsin varlığını, cevherliliğini ve ölümsüzlüğünü göstermek isteyen Descartes, 18., 19., ve 20. yüzyılın dinsiz materyalizminin babası olarak değerlendirilir. Bkz. Tresmontant (Claud), *Les Problèmes de l'Atheisme*, Paris 1972, s. 71.

olarak varlığını ısbatladığı bu şey, bu insanın organlarının olup olmadığını bilmeksizin gene onun tarafından tanınabilir⁴²⁵. Bu insan, nefsinin bedeninden farklı olduğunu ortaya koyma halindedir. Daha açık bir ifade ile, onun nefsini algılaması ve var olduğunu bilmesi için bir bedene ihtiyacı yoktur⁴²⁶

Böylece İbn Sina, insanın veya insanî nefsin, kendini vücut gibi bir âlet aracılığıyla değil, fakat kendisiyle, doğrudan doğruya tanıdığını belirtmektedir. Bunun için ileri sürdüğü delil şudur: eğer nefs kendini bir âlet aracılığıyla tanısaydı, bu âleti tanımayacak, fakat sadece onunla tanıyacaktı. Öyle ise o, kendini bilir ve bildiğini bilir⁴²⁷. Bu düşünceden hareketle İbn Sina, varlığın sezgisel idrakiyle insan ruhunun varlığını ısbatlamaktadır. İşârât'ta da bu konuya temas eden İbn Sina, "uçan adam" misâlini tekrar ederek, dikkatli bin insanın kendi varlığının farkında olacağını, hatta uyuyanın uykusunda, sarhoşun sarhoşluğunda, zihninde kendi varlığının farkında değilse bile, kendinden uzaklaşmadığını söyler⁴²⁸.

Nefsin cevherliliği konusu, İbn Sina'dan sonra, Descartes'da, onun- kenden daha sistematik olarak aynen ortaya çıkar. Descartes, İbn Sina'nın eserlerini doğrudan okumamış olsa bile, ondan tevarüs eden düşünceleri, kendi kültürünü hazırlayanlar aracılığıyla aldığı bir gerçektir. Bu konuda Descartes'ın ifadeleri şöyledir: "Sonra ne olduğumu inceden inceye gözden geçirdim, ve hiçbir bedenim olmadığını, ne bulunduğum bir dünya, ne de bir yer bulunmadığını farz edebildiğim halde; bundan ötürü, kendimin var olmadığını farz edemeyeceğim" diyerek nefsin veya ruhun bedenden ayrı bir cevher oluşunu şöyle bitirir: "..... Öyle ki bu ben, yani, kendisi ile ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamiyle farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır, ve beden var olmadığı halde bile, ne ise, o olmaktan geri kalmaz"⁴²⁹.

425 Necat, Tabiat, s. 178 vd.

426 Şifâ', Tabiat, Kitabu'n-Nefs (Avicenna's De Anima), ss. 16, 255; Bu düşüncenin kaynakları konusunda bk. Gilson, *Introduction à l'Étude de St. Augustin*, Paris 1930, s. 57 vd).

427 Necat, Tabiat, s. 179 vdd; bk. Gilson, *Les Sources*, s. 46; Bunun ontolojik delil olarak kullanılması konusunda bk. Dağ (Mehmet), *Ontolojik Delil ve Çıkımları*, İ.F. Der. XXIII, 1978, s. 291.

428 İşârât, Tabiat, ss. 305-306; Tusî, *Şerhu İşârât*, s. 121; ayrıca bk. Bedevi, *Histoire*, s. 671.

429 *Metod Üzerine Konuşma*, çev. M. Karasan, Ankara 1962, ss. 41-42; Krş. *Dicours de la Methode*, IV. bl. OEUVRES de DESCARTES içinde, Le Club Français du Livre yay. Paris 1964, C. 1, s. 430.

Bu konudaki karşılaştırmayı bir başka incelemeye bırakarak İbn Sina'nın "uçan adam"ından çıkartılabilecek sonucu gözden geçirelim. "uçan adam" da, varoluş düşüncesi⁴³⁰, zihnin kendi öz objesi karşısındaki bir sezgisi olarak görünmektedir; ancak bu sezgi hangi mânâdadır? Varlığın zihin yoluyla gerçekleşen doğrudan idraki midir? Bu, İbn Sina için, imkânsız değildir; çünkü nefis bedenın şeklidir, bedene girmiş ayrı bir şekil. Bu yüzden onun tarafından idraki mümkündür ve bu varlığın kavranışının aracısıdır⁴³¹. "Uçan adam" düşüncesi, İbn Sina'nın zihnindeki gerçek bir şüpheden değil, fakat bir cevherin varlığından kaynaklanmaktadır⁴³². İnsan organsız olarak bulunabilir, bununla birlikte varlığını anlar. Organlardan, duydudan soyutlanmış olarak devam eden ve varlığını sürdüren bu cevher nefistir.

2- Nefs ile Beden Münâsebeti:

a- Nefs bedenle birlikte varolur :

Cevherler kategorisine giren nefis⁴³³, bedenden önce midir, sonra mıdır, ona oranla durumu nedir? Bu tür sorulara İbn Sina'nın verdiği cevaplar öz olarak şöyledir; Nefs, bedenın iyiliği için, özellikle yaratılmıştır; kendisiyle birleşeceği beden yaratılmadan önce var değildir ve şahsî varlığı yoktur. Çünkü böyle bir halde onun kişiselleşme ilkesi eksik olur. Nefs, sultanlığı ve âleti olacak olan bedenî maddenin var olmaya başladığı andan itibaren nefis adıyla varolmaya başlar. Yani onun varlığı bedenledir ve varlığı (hudusu) cisimle ilgili değildir; fakat o bir cevherdir, cevherse cisim olmayan bir şekildir وقد وضع لنا من ذلك ايضا ان وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية⁽⁴³⁴⁾

Nefs yaratılışının başlangıcından itibaren, kendisini bedeniyle meşgul olmaya, yönetmeye ve her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya yönelten ve bir çeşit eğilim olan tabiî bir sevgi duymaya başlar. İşte bu sevgiyle bedene katılır⁴³⁵ ve ona has bir nefis haline gelir⁴³⁶. Biz, tabiatlarını tamamen bilemediğimiz bu ilişki ve sevginin ancak sonuçlarını görebiliriz⁴³⁷.

430 Bkz. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 60.

431 Bk. Goichon, *La Philosophie de l'Être*, IBLA içinde 1952, s. 52 vd.

432 Ayrıntılı bilgi için bk. Aguiler, a.g.e., s. 289 vdd.

433 *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2. s. 286.

434 *Necat*, s. 192; ayrıca bk. Ahvâlu'n-Nefs, s. 96; Calverley, *Nefs*, mad. İ.A.

435 Bu katma eylemi, faal akıl tarafından gerçekleştirilmektedir (*Necat*, s. 193 vd.).

436 *Risale fi Meâd*, ss. 90, 95.

437 *Necat*, s. 184.

İbn Sina'ya göre, bedenle birleşmesinden önce varlığından söz edilmeyen nefis⁴³⁸, beden olmadığı gibi, beden mizacında da değildir. İdrak ettirici, hareket ettirici, koruyucu gibi, mizaca ait kuvvetler nefisten başka şeylerdir. Nefs vücudu ve vücudun parçalarını kullanan bir cevherdir⁴³⁹. Beden de nefis için şekli ve olgunluğa ait bir sebep değildir⁴⁴⁰. Bedende elemanların ahenkli bir birleşmesi sonucu bir denge meydana çıkar. Elemanlar arasındaki uyum ve oranın olgunluğu ölçüsünde, nefis varlıklar arasında derece yönünden yükselir. Nefs, insanda az çok farklı güçlerle kendini gösteren ve bedende meydana gelen gerekli yetilere göre ortaya çıkan cevherî bir şekildir. Bunun için İbn Sina nefsi güneşle (kimi kere ateş, kimi kere de ışık ve alevle) karşılaştırır⁴⁴¹. Nefsin bedendeki üç ayrı görünümü ise semavî cevherlerin etkisiyle olmaktadır. Nebatî, hayvanî ve insanî nitelikleri alan nefiste bir yükseliş söz konusudur. Bu yükseliş en yüksek olgunluğu kazanmak için nefsin daha çok yumuşamasıyla gerçekleşmektedir. Nefs yumuşayıp yoğunluğunu kaybederek hoşluk kazanmakta ve böylece yükselmektedir⁴⁴².

Bedenin geçiciliğini ve nefsin sürekliliğini kabul eden İbn Sina şöyle der, "Ey akıl bu gün kendini düşün, nefsin bütün ömrünce var; hatta sen geçen olayları hatırlarsın, öyle ise sen sabitsin (müstemir); bunda şüphe yok; fakat beden parçaları sabit değil, daima değişmekte. Eğer insandan kısa bir zaman için gıda çekilir, azaltılırsa beden parçaları eksilir. Nefsini düşün, onda bir eksilme olmaz"⁴⁴³.

b- Nefs Bedenin Olgunluğudur :

İbn Sina, bir mânâda, nefsi, güç halindeki hayatı, tabiî cisim halinde olgunlaştıran şey olarak değerlendirirken⁴⁴⁴, ikinci bir mânâda ise, nefsi, soyut bir cevher, fiil veya güç halindeki aklı bir prensibe göre kendiliğinden (bi'l-ih-tisar) aldığı bir cesedin veya beden olgunluğu olarak niteler. Her iki halde de, o, olgunluktur. Tıpkı Aristo gibi, nefsi bir olgunluk olarak değerlendiren İbn Sina için, bu mücerred cevher, güç

438 Aynı eser, s. 300.

439 *İşârât*, Tabiat, s. 312 vd.; *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 95.

440 *Necat*, s. 186.

441 Aynı eser, s. 192.

442 Aynı eser, s. 158; *Şifâ'*, Tabiat, Tahran bas. s. 258.

443 *Risale fi Ma'rifeti'n-Nefs en-Natika ve Ahvâluha*, Ahvâlü'n-Nefs, içinde, Kahire 1952, s. 187.

444 Aristo felsefesinde "entelechie" bkz. Bolay (S.H.), *Aristo Metafizigi ile Gazali Metafiziginin Karşılaştırılması*, s. 85 vd.

halinde olan (bi'l-kuvve) insanî nefsin kendine has farkıdır veyahutta küllî nefsin özelliğidir. O halde nefs bir vücudun olgunluğu veya olgunluğunun en kusursuz noktaya ulaşmasıdır⁴⁴⁵.

Daha önce de belirtildiği gibi, İbn Sina için cevher sınıfına girip bedenî şekli olan⁴⁴⁶ ve insanda nefs diye adlandırılan bir tek öz vardır. Bu tek öz, insanın ortaya koyduğu eylemleri gerçekleştiren bir çok kuvvetlere sahip bulunmaktadır⁴⁴⁷. Bu kuvvetler birbirine yardımcı oldukları gibi, biri diğerinin fiilini takib eder. Ancak söz gelimi öfke için, duymak gerekir; bizde duymak için bir yeti ve öfke için ayrı bir yeti olduğu düşünülürse, bu yetilerden ikincisinin birincisini de kapsadığını kabul etmek zorunda kalırız; yani aynı güç, hem öfkede, hem de duyguda bulunacaktır. Bu imkânsızdır; çünkü bir gücün eylemi her şeye verilebilir, fakat asla bir başka güce verilemez⁴⁴⁸. Bu tür bir düşündeden hareket eden İbn Sina, bir gücün sadece kendi eylemini tamamlayabileceğini ve bütün güçlerin gerisinde, onların prensibi olan bir tek şeyin bulunduğunu ve onun, bedenî aksine devamlı olduğunu kabul etmek gerektiğini ifade eder⁴⁴⁹. Ona göre, işte bu soyut öz, duygu ve öfke yetisine sahiptir. Mademki her gücün gerisinde bu tek öz veya cevher vardır; öyle ise bu cevher nedir? İnsanın bedeni onu meydana getirdiğine göre, acaba o bütün fiillerin prensibi olabilir mi? Bunun olamayacağı açıktır; bu durumda, insanda öfkeyi duyan ve idrak eden bir kuvvet, bir güç vardır; bu nefistir, fakat beden değil⁴⁵⁰.

3- Nefs Çeşitleri veya Değerleri:

İbn Sina doktrininin en belirgin karakteri, değerlendiriliş şekli ne olursa olsun, nefis düşüncesini şekil düşüncesinden ayırmasıdır. İbn Sina sisteminde, yaşayan bir varlıkta nefislerin çokluğu imkânsızdır⁴⁵¹. Onun görüşlerinde nefis, kendinden pek çok yetinin yayıldığı tek prensiptir ve bu yetiler bedende değil, fakat ancak nefiste birleşebilirler. Öyle ise nebatî nitelikle hayvanî niteliği birbirinden ayrı olarak göz

445 *Necat*, Tabiat, s. 189 vdd.; *Şifâ'*, Tabiat, 6. kitap, 1. mak. 1. Bl.; Krş. Vajda (George), *Notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote*, Revue Thomiste, içinde, 1951, s. *Şerhu Kitap İzolocya*, s. 37; ayrıca Krş. Aristo, *De Anima*, fran. çev. J. Ticot, Paris 1947, ss. 67-69.

446 *Necat*, s. 189; Krş. Aristo, *De l'Âme*, s. 67; Saliba, *Min Eflatun ıla İbn Sina*, s. 108.

447 *Necat*, s. 189.

448 Aynı eser, s. 190.

449 Aynı eser, s. 190.

450 Aynı eser, s. 191; *Risâle fi's-Saade*, Haydarabad 1353 H., s. 12.

451 *Necat*, s. 183.

önüne getirmelidir; esasen onlar nebatî ve hayvanî de ayrı ayrı buluşmaktadırlar; ancak bulundukları nefiste birleşmiş haldedirler. Aralarındaki ilişkiyi anlamak için önce basit nitelikleri, sıcakla soğuğu, kurulukla yaşlığı çarpıştıran ana çelişkiyi göz önünde bulundurmak gerekir. Çelişkiler uzun zaman devam ettiği taktirde varlığı meydana getirecek öğeler hayat sahibi olamazlar. Bu başlangıçtaki çelişkililik azaldıkça unsurlar arasında uyum ve ahenk artar ve karışımları semavî vücutların yapılarına yaklaşır; bu andan itibaren cisim bu vücutları yöneten ayrı cevherlerden canlandırıcı bir nitelik alır ki, bu nebatî nefisrit. Eğer mizaç daha çok saflaşırsa unsur hayvanî bir nefis alır; daha da saflaşması halinde şekilleri dağıtan ayrı cevherle (faal akılla) birleşmeye yetenekli insani nefis alır⁴⁵². Bu bilgilerden anlaşıldığı gibi, nefsin çeşitlenmesi veya derecelenmesi, unsurlar arasındaki uyum ve ahenge bağlı olarak ortaya çıkmaktadır; bu konuda önemli rolü faal akıl ve diğer semavî varlıklar oynar.

Böylece İbn Sina sisteminde nefsin üçe ayrıldığını görüyoruz: A) Nebatî nefis, B) Hayvanî nefis, C) İnsani nefis.

a) *Nebatî Nefs*:

Bu nefis, doğan, büyüyen ve beslenen tabiî bir bedende bulunur⁴⁵²; kendine has hareketlerle bedeni korur ve onun devamını sağlar. Bu nefsin besin maddesini özümleme yeteneği vardır⁴⁵⁴. Bu hareket ve yeteneklere rağmen bu nefis, seçimsiz ve bilgisiz fonksiyon görür⁴⁵⁵; ancak nebatî olgunlaşma için gerekli yeteneklere sahiptir; bunlar şu kuvvetlerdir: beslenme kuvveti (el-kuvve el-tegazziye), büyüme kuvveti (el-kuvve el-tenmiye) ve üreme kuvveti (el-kuvve el-tevellüde)⁴⁵⁶, İbn Sina'nın bir başka ifadesiyle "el-kuvve el-gaziye", "el-kuve el-tenmiye" ve "el-kuvve el-müvellide"dir⁴⁵⁷.

452 *Risâle fî ma'rifeti'n-Nefs*, s. 158; Ayrıca bk. Goichon, *Livres des Directives et Remarques*, s. 29. Bu tez İbn Sina'dan sonra büyük Albert ve Dominicus Gundissalinus'da devam edecektir (Bk. Gouillon, *Les Sources*, s. 47).

453 *Necat*, s. 158; *Şifâ'*, Tabiat, Kitabu'n-Nefs (Avicenna's De Anima), F. Rahman yay., Oxford 1959, s. 39; *Ahvâlû'n-Nefs*, s. 57 vd.; ayrıca bk. Günaltay (Şemsettin), *Felsefe-i Ülä*, İstanbul, 1341 H., s. 307.

454 *İşârât*, Tabiat, s. 443.

455 *Necat*, Tabiat, s. 100.

456 *İşârât*, Tabiat, ss. 443-444; ayrıca bk. *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*, çev. A. Ateş, İstanbul 1953, s. 5, arapça metin, 3. bl. s. 10.

457 *Necat*, Tabiat, s. 158; bkz. Munk (S.), *İbn Sina*, Dictionnaire des Science Philosophiques, içinde, Paris 1885, C. 1, s. 254.

İbn Sina nebatî nefsin bu güçlerinde, fonksiyon yönünden bir tür aşk bulur; nefs bu duygu içinde hareket eder. Bu açıdan nebatî nefse ait üç tür aşk vardır: Biri besin alıcı güce ait olup besinin alınması sırasındaki “şevk” gücünün prensibidir. İkincisi, yetiştiren güce ait olup, besin alınacak yer etrafında kendine uygunu elde etmek için varolan şevk gücünün prensibidir. Üçüncüsü de doğurucu güce ait olup kendine benzeyenin hazırlanması için varolan şevkin prensibidir⁴⁵⁸.

Öyle ise nebatî nefse ait hareketler, vücudun korunması ve devamı için olan hareketler ve besin maddesinin seçimi ile tamamlanan eylemlerdir⁴⁵⁹; çünkü İbn Sina’ya göre, nebatî nefis organik cismin üreme, gelişme ve beslenme yönünden ilk olgunluğudur (النفس النباتية هي الكمال الاول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتولد ويربو ويقتدى)⁴⁶⁰

b) Hayvanî Nefs :

Hayvanî nefse gelince, o, İbn Sina tarafından organik cismin, idrak ve eylem yönünden, ilk olgunluğu olarak değerlendirilir (النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة يدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة)⁽⁴⁶¹⁾ Böylece bu nefis, istekli hareket etmekte ve cüzi nesneleri kavramaktadır. Bu nefsin hareket ettirici (muharrik) ve kavrayıcı (müdrîke) güçleri vardır⁴⁶². Hareket ettirici güç sayesinde bedene aksiyon kazandırır; itici ve çahştırıcı diğer iki güç yardımıyla da onu yönetir⁴⁶³. Hareket ettirici yetinin iki yardımcısı daha bulunmaktadır: a) zevk elde etmek amacıyla yönelinen şeylere doğru hareket ettiren “el-kuvve el-şehviyye”⁴⁶⁴, b) yararsız olan şeyleri geri çevirme yetisi olan “el-kuvve el-gadabiyye”⁴⁶⁵.

458 *Risale fi Mahiyeti'l-Işk*, s. 10, türkçe çev., s. 5.

459 *İşârât*, Tabiat, s. 444; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 31; Krş. Aristo, *FDe l'Ame*, ss. 80-81.

460 *Necat*, Tabiat, s. 158; *Şifâ'*, Tabiat, Kitabu'n-Nefs (Avicenna's De De Anima), F. Rahman yay., s. 39. Eğer tür şekliyle özünde olgunluk bulmuşsa ona ilk olgunluk, niteliğinde olgunluk bulmuşsa ona ikinci olgunluk denir. Sözelimi, demirin kılıç şekli ilk olgunluğu, kılıcın kesmesi ise ikinci olgunluğudur (Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 311).

461 *Necat*, s. 158; *Şifâ'*, Tabiat, K. en-Nefs (Avicenna's), ss. 39-40.

462 Krş. *el-Kuva el-insaniyye ve İdrakuha*, Mısır 1328 H., s. 216; Goichon bu eserin İbn Sina'ya değil, Fârâbî'ye ait olduğunu söz ileri sürer (Bkz. *Livre*, s. 318).

463 K. en-Nefs, s. 41; Krş. Aristo, *De l'Âme*, ss. 80. 86; Keklik (Nihat), *Felsefe*, İstanbul 1978, s. 239.

464 Krş. *İşârât*, Tabiat, s. 446.

465 *Necat*, Tabiat, s. 158; *Şifâ'*, Tabiat, K. Nefs (Avicenna's), s. 39-40.

Ancak biz, daha çok, bu nefsin kavrama (idrak) gücü üzerinde durmak istiyoruz. Gerçek şu ki, hayvanî nefis varlığını sürdürmek için, dışarının etkilerini kendisine aktaran duyumlara ihtiyaç duymaktadır. Bunun içindir ki, onun bu duyumları alabilecek bir güce sahip olması gerekmektedir. İbn Sina işte bu nefiste görevlerinin sayısı sekize varan güçler aracılığıyla yürüten bir yetiyi (hayvanî idrak) belirler; bu, dış duyum diyebileceğimiz “el-his ez-zâhir” ve insanın içinde bulunan “el-havâs el-bâtımye”dir⁴⁶⁶. İbn Sina için beşduyu ve diğer üç duyumun meydana getirdiği güçler içinde en önemlisi dokunma duyusudur; çünkü ondan yoksun hiçbir canlı yoktur. Bu duyu olmazsa hayvanî nefis de olmaz⁴⁶⁷. Hayvanî nefsin içe ait yetilerine (el-havâs el-bâtımye) gelince; onlar da birinciler kadar önemlidir⁴⁶⁸. Bunlardan bir bölümü duyumların şekillerini, bir bölümü de duyumların anlamlarını kavrar⁴⁶⁹. İç yetilerle biz, hissedilir gerçeklerin imajlarını ve gene bu gerçeklerin kavramlarını idrak ederiz. Duyularımızın verilerini öğrenerek eşyanın yokluğunda da onları zihnimizde saklarız. İmajların idrakı ile bunların kavranılması arasındaki ayırım şudur: İmajlar önce duyumlarla kavranır sonra hayvanî nefsin iç yetileriyle idrak edilir; halbuki mânâlar yalnız nefisle kavranır.

Umumî mânâda idrak, insan ve hayvanda ortak bir husustur. İbn Sina'ya göre insanî idrak, kişinin hayvanî tarafını meydana getiren bir güçtür. Ona göre, doğru bir hat çizerek düşen su damlası ve hızla dönerek bir yay çizen noktanın görünüşleri hep duygusal olarak yani gözle görülerek gerçekleşir, ama hayâl veya hatırlama ile değil⁴⁷⁰. Gözde sadece karşıda bulunanın resmi şekillenir; bu ya daire ya nokta veya çizgidir. O halde, önce, kendisinde karşıda bulunanın şekillendiği bir kuvvet vardır. İnsanda, görüşten önce, bakışın kendisine hissî sezgiye benzer bir şeyler ulaştırdığı bir yeti vardır ve duyumların verileri onda toplanır ve bu verileri kavrar. Aynı şekilde, hissî şekiller kaybolduktan sonra onları kendisinde saklayan bir kuvvet daha vardır. Ortak duygu (müşterek his) ve hayâl⁴⁷¹ adı verilen bu iki yeti ile bir zevkin şu zevkten ayrı olduğuna karar verilebilir⁴⁷². “Müşterek his”den ortaya çıkan eylem farklı duyumlarla algılanan maddenin, yokluğundaki maddî şekil-

466 Necat, ss. 158-160; Şifâ, Tabiat, K. Nefs (Avicenna's), s. 41.

467 Aynı eser, s. 160; Şifâ, Tabiat, K. Nefs, s. 42 vd.

468 Uyûnu'l-Hikme, Bedevi yay., s. 38; Şifâ, Tabiat, K. Nefs (Avicenna's), s. 43.

469 Necat, s. 162; Şifâ, Tabiat, K. Nefs, ss. 43-44.

470 Krş. Şifâ, Tabiat, K. en-Nefs, s. 58; Aristo, De l'Âme, s. III. 3.

471 Tis' Risâil, s. 64; Necat, s. 163.

472 İşârât, Tabiat, s. 347.

leri yerinde tutar. Duyu idrak için mutlaka zorunludur. İdrak, süje için, organda oluşma sayesinde, şekil oluşmasıdır. İbn Sina için bir şey iki defa yani bir kere organla, bir kere de beyinle idrak edilmez; hattâ bir zevki onun hayâliyle karıştıramayız. Konuşan (nâtık) olsun veya olmasın hayvanlar cüzi duyulabilirlerin cüzi mânâlarını kavrarlar⁴⁷³. Bu mânâda duygu dışı ve duyu organlarıyla nakledilmemişlerdir; tıpkı koyunun kurtta duygu dışı bir düşünce kavradığı gibi, koç da koyunda duygu dışı bir kavramı, özel bir şekilde kavrar. İmajlarda bu rolü oynayan düşünceye ait bir yeti bulunmaktadır⁴⁷⁴. İnsanda ve hayvanda bu düşünceleri saklayan yeti “hıfz”dır. Bu yetilerden her birinin özel maddî bir organı ve ona ait özel bir adı vardır. Ortak duygunun (müşterek his) yeri (organı) ruh olup duyarlılık sinirinin kaynağı üzerinde yayılmıştır; özellikle beynin (dimağın) ön kısmındadır⁴⁷⁵. Müsterek his farklı duyuların verileri arasında bir birlik sağlar; altıncı his değildir, fakat karar veren yetilerin birincisidir; adı da Aristo’dan gelmektedir⁴⁷⁶. İbn Sina’nın “musavvere” ve “hayâl” olarak iki şekilde adlandırdığı ikinci yetinin organı ruh olup ön boşlukta (batnu’l-mukad-dem) bulunur⁴⁷⁷.

Organı beynin tamamı olan üçüncü bir yeti “vehm”dir. Bu, bir dördüncü yeti tarafından yardım görür; duyulardan elde edilmiş şekiller arasında en yakın olanlarını parçalamak ve birleştirmekle görevlidir. Bu yeti, aynı zamanda şekillerle düşünceleri birleştiren yetidir; bunun idrak kuvveti yok fakat seçim kuvveti vardır. Bu yeti, kendisini akıl kullandığı zaman “el-kuvvetu’l-müfekkire” ve vehm tarafından kullanıldığında da “mütehayyile” olarak adlandırılır⁴⁷⁸. “Hafıza” veya “zâkire” adlı diğer bir yeti ise ruhun yayıldığı boşlukta bulunur⁴⁷⁹.

c- İnsânî Nefs :

Bu nefis, düşünceye ait eylemleri akletmesi ve genel işleri idraki yönünden bedenın ilk olgunluğudur⁴⁸⁰. İbn Sina düşüncesinde insanî nefis, daha önce belirtildiği gibi, cisim olmadığı gibi cisimle varlığını sürdüren bir varlık da değildir. Bir başka ifade ile insanî nefis maddeye

473 Krş. *Necat*, ss. 162 vd.

474 *İşârât*, *Tabiat*, s. 351.

475 Aynı eser, s. 353.

476 *De l’Âme*, III, 1, 2.

477 Bk. *İşârât*, *Tabiat*, s. 355.

478 Bkz. aynı eser, ss. 356-357; Krş. Aristo, *De l’Âme*, III, 3.

479 *İşârât*, *Tabiat*, s. 358; *Necat*, s. 163; ayrıca bk. Qadri, *La Philosophie Arabe*, s. 117.

480 *Necat*, *Tabiat*, s. 158; *Şifâ*, *Tabiat*, K. en -Nefs (Avicenna’s de Anima), s. 40.

girmiş cismî bir kuvvet olmadığı gibi, duyularla gösterilebilir bir cisim de değildir. Ancak özünde maddeden soyutlanmış, fakat hareketlerinde maddeyle yakınlaşmış bir cevherdir.

Bu nefis aynı zamanda “natık” nefis olarak da adlandırılır. İbn Sina onun iki kuvveti olduğunu söyler: a) bilici kuvvet (el-kuvvetu'l-âlime), b) yapıcı kuvvet (el-kuvvetu'l-âmîle)⁴⁸¹. İbn Sina bu ikisine ortak ad olarak “akıl” der. Esas akıl “el-kuvvetu'l-âlime”dir ve İbn Sina sisteminde “el-aklu'l-heyulânî, el-akl bi'l-fiil, el-aklu'l-müstefâd” veya “el-akl bi'l-meleke” adlarıyla çeşitlenir.

Her yaştan insanda varolan natık nefis⁴⁸² için en belirgin özellik, akli yeteneğidir⁴⁸³. O, ne cisim ve ne de cisimde bir kuvvet olduğundan âletle değil, özülle akleder (فأذن تعمل بذاته لا بآلة)⁴⁸⁴. Bedene oranla bu nefsin yönetmek ve akletmek gibi iki eylemi bulunduğunu söyleyen İbn Sina, bu ikisinin birararaya gelmedikleri hususunda ısrar eder⁴⁸⁵.

Natık nefsin, bedeni, yönetmek için kullandığı kuvvete “amelî akıl” adı verilir⁴⁸⁶. Bu akıl, seçilmiş amaçlara ulaşmak için yapılmış insanî eylemler arasında gerekli öncülleri, ilk prensipleri, örf ve âdetlerle tecrübenin meyvesi yaygın düşünceleri bular. Bu konuda ona teorik akıl yardımcı olur⁴⁸⁷. Nefsin yetileri arasında cevherini fiil halinde akıl haline getiren bir yeti daha vardır. İşte bu iki yetiden birincisini düşünülebilirler (mâkûlât) doğru çeviren bir kuvvet daha bulunmaktadır. Bazılarınca “aklu'l-heyulânî” olarak adlandırılan bu kuvvet İbn Sina düşüncesinde, Kur'an verilerine dayanan dinî-felsefî bir çehre kazanarak “mişkât (oyuk, baca)” olarak görünür⁴⁸⁸. İbn Sina onu felsefî bir mânâda yorumlar⁴⁸⁹; “mişkât” mecazî mânâda maddî aklî temsil etmektedir; bu aklın “müstefad” akılla, mişkât ve ışığın aralarında sahip olduğu ilişki gibi bağlantısı vardır⁴⁹⁰.

Bu yetiyi, kendisinde ilk bilgilerin meydana gelişinde nefste ortaya çıkan bir başka yeti izler. Bununla nefis ikinci bilgileri kazanmaya hazır-

481 Aynı eser, s. 45.

482 *Risâle fî's-Saade*, Mısır 1354, s. 5.

483 *Şerh Kitab İsolocyâ*, s. 39.

484 *Ahvâlû'n-Nefs*, s. 90.

485 Aynı eser, s. 94.

486 Bk. *el-Kuva el-İnsaniyye ve İdrâkuha*, s. 216.

487 *İşârât*, Tabiat, s. 361.

488 Aynı eser, s. 369.

489 Bkz. *Şifâ*, Tabiat, K. en-Nefs (Avicenna's), s. 49; Coichon, *Distinction*, s. 322.

490 Bkz. Kur'an-ı Kerim, Nur (24), 35; krş. Nur mad. *İA*. Gazzali'nin *Miškâtü'l-Envar*'da İbn Sina'dan esinlendiği bir gerçektir.

lanır. Bu, fiil halindeki akla çok yaklaşmış ve ileri derecede gelişmiş maddi akıldır. Eğer bu, düşünceye oranla, zayıfsa, zeytin ağacı olan fikirler, eğer kuvvetli ise, yağ olan akli sezgiyle (hads ile) gerçekleşir. O zaman bu yeti “bi'l-meleke akıl” olarak adlandırılır ki, o da camdır⁴⁹¹. İbn Sina düşüncesinde, bu yeti soylu ve olgundur ve onun yağı daima yanmaktadır⁴⁹².

İbn Sina'ya göre âyetteki yer ve gök herşeyi gösterir. Mişkât” heyulânî ve insanî akla işâret eder. Çünkü “mişkât” iyi aydınlanmak için duvara daha yakındır; duvara yakın olan, daha çok yansır ve daha çok ışık verir. Fiil halindeki aklın ışığa benzediği gibi, akli alan da aynen ışığı alan cisme benzer, yani ışığı geçirene; ışığı en iyi geçiren havadır ve en iyi atmosfer de mişkât'tır. Öyle ise baca, ışıkla bacanın sahip olduğu ilişkilere sahip olan maddî akli imâ eder; çünkü ışık (nur), ışık geçirici için bir olgunluk (kemâl)tur ve onu güç halinden fiil haline geçirir. Kazanılmış (müstefâd) akıl, maddî aklın karşısında, onunla, lamba ile bacanın sahip olduğu ilişkiler içindedir⁴⁹³.

İbn Sina bu nefse daha sonra fiil halinde bir yeti ve olgunluğun geldiğini söyler. Ona ulaşan bu olgunluk (kemâl), ona fiil halinde verilen düşüncelerden⁴⁹⁴ ve zihinde onları temsil eden bir sezgiden ibârettir⁴⁹⁵ ki, bu “nurun alâ nur”dur. Şeyhu'r-Reis'e göre, dışardan , faal akıldan gelen düşünülebilirin nuru, düşünme yetisi olan nurun üzerindedir. Düşünme yetisi güç halinden fiil haline geçince bir kemâl sahibi olur. Kazanılmış düşünceyi istediği zaman ortaya çıkarma fiili, bu yetiye aittir. İbn Sina bunu lamba olarak niteler, yani faal akıl tarafından yakılmaktadır⁴⁹⁶. Bu kemâl veya olgunluk, “müstefâd akıl”, bu yetide fiil halinde akıl olarak adlandırılır⁴⁹⁷. Çünkü İbn Sina düşüncesinde, düşünülebilirler (makulât) faal akıldan kazanılmaktadır⁴⁹⁸, ve maddî akıldan kazanılmış (müstefâd) akıl derecesine geçtiği zaman insan nef-

491 Krş. İsbatu'n-Nubuvve, *Tis' Resâil* içinde, s. 125.

492 Bk. *İşârât*, Tabiat, s. 371; İsbatu'n-Nubuvve, s. 125.

493 *İsbatu'n-Nubuvve*, ss. 125-126; ayrıca bk. Goichon, *Distinction*, s. 328.

494 Bkz. Mehren, *Vues Théosophiques*, s. 600.

495 Bk. *Necat*, ss. 166-167.

496 Çünkü insanla kişilik kazanmasından ötürü büyük bir temizliğe kavuşan nefis akli prensiplerle birleşerek faal akıldan ilham alır (*Necat*, s. 167). Bu birleşme organların herhangi bir aracılığı olmaksızın kendisiyle gerçekleşir (*İşârât*, s. 359) krş. Plotin, *Les Ennéades*, C. 2, s. 477.

497 *Risâle fi'l-Hudud*, s. 80.

498 Faal Akıl yardım etmezse nefis düşünme gücünü kullanamamaktadır (*Necat*, s. 192; *İşârât*, Ma ha'd et-Tabia, ss. 387, 396.)

sinde ortaya çıkar⁴⁹⁹. Çünkü güç halinden fiil haline geçen, bir başkası tarafından işletilmektedir. Makulâtı kazanan insanî akılların Faal Akılla ilişkileri, sezgiyle renkleri kavradıkları zaman hayvanların güneşe bakışlarının ilişkisi gibidir. Öyle ise İbn Sina düşüncesinde meleke halindeki aklı fiil haline, “heyulânî aklı” da meleke haline çıkaran Faal Akıl yani “nur”dur⁵⁰⁰.

İbn Sina düşüncesinde, güç halindeki bir zekadan fiil halinde bir zeka yapan Faal Akıl, kendisi de bir tür zeka olup ancak kendisiyle görülebilen güneş gibidir. Yani güneş güç halinde görülebilir olan şeyleri ışıklarıyla fiil halinde görülebilir olan yapılar⁵⁰¹.

İbn Sina'nın İşârât'da verdiği bilgilere göre, işte böyle bir anda, yani konuşan nefsin faal akılla birleşme yetisini kazandığı zaman organların kaybı ona bir zarar vermez; çünkü o, kendini kendisiyle tanıır, bir âletle değil⁵⁰². Üstelik duyu organlarının zayıflamasına karşılık akıl yetisi sağlam kahr, gelişir, büyür⁵⁰³. İbn Sina, bu düşüncenin sahibi olarak, Aristo ve diğer filozofların aklın bir şeyi düşündüğü an nesne haline geldiği fikrini reddeder⁵⁰⁴. O, nefsin kendisiyle idrak⁵⁰⁵ fiilini gerçekleştirdiği inancındadır. Bunu ispatlamak için önce şu soruları sorar: “Daha önce ve sonra olduğu gibi, şu anda kendini ne ile kavırıyor-sun? Sendeki kavrayan şey nedir? Bu idrak eden şeyi, sezgi ile idrak eden beş duyu organından biri olarak mı görüyorsun, yoksa aklın olarak mı veya duyu organlarından başka veya onlara benzer bir şey olarak mı idrak ediyorsun? Eğer bu aklınsa ve duyulardan başka bir meleke ise acaba doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı kavıryorsun?” İbn Sina, bu sorulara, insanın bir yetenek ve aracıya gerek kalmaksızın kendini idrak ettiğini söyleyerek cevap verir⁵⁰⁶. İnsanın kendisi hakkındaki bil-

499 Bk. Goichon, *L'évolution Philosophique d'Avicenne*, Livre içinde, s. 36

500 Bk. *İşârât*, Tabiat, s. 377. Bu iki akıl ile nefis bir yönden akıl âlemiyle diğer yönden de duyum âlemiyle ilişki halindedir (R. Fî's-Saade, s. 18). İbn Sina düşüncesinde, eşyanın güç halinden fiil haline geçmesinde faal aklın rolü oldukça önemlidir (*Necat*, s. 192). İbn Sina, Faal Akıl'ın bir zeka olduğunu söylerken “Faal Akıl'sız hiçbir şey düşünmez” diyen Aristo'nun (*De L'Âme*, III, 5, 430 a, 25) etkisindedir. Böylece Faal Akıl, güç halinde bir zeka olan herşeyin nedenidir. Bu şey, ancak onunla fiil haline geçer (*Necat*, s. 192-193; Goichon, *Distinction*, s. 309).

501 *Necat*, s. 193.

502 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 195; krş. 3. namat, ss. 310-312; *Risâle fi'l-Meâd*, s. 105.

503 Bkz. *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 195 vd.; *Necat*, s. 185 vd.; *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 423 vd.; Mehren, *La Philosophie d'Avicenne*, s. 510.

504 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 196; ayrıca bk. Chahine, *Ontologie*, s. 103.

505 İdrak çeşitleri konusunda bkz. *Necat*, s. 171; *İşârât*, Tabiat, namat, s. 338; *Şifâ*, Tabiat, K. en-Nefs (Avicenna's), s. 58 vd.

506 Aynı eser, s. 308.

gisinin objesi, kendi öz benliğidir. Bunun nefisle ilgisi kişilik ilişkisidir. Onun içindir ki İbn Sina'da nefis, hareketlerin ve idraklerin prensibidir⁵⁰⁷. Nefsin kendisi hakkındaki bu doğrudan bilgisi, İbn Sina, felsefî sisteminin özelliğidir; çünkü nefis cevherî bir şekildir ve ayrı (müfârık) akli şekiller dünyasına aittir. Bu konuda Gardet'nin düşüncesini benimsiyor, Goichon'un vücudun şekli olduğuna dair fikrini ise kabuledilebilir görmüyoruz⁵⁰⁸.

d — Ölümden Sonra Nefs (Meâd):

Söylenegeldiği gibi, nefis sonsuzluk için yaratılmıştır. Kendisinde iyi, gerçek ve güzelin karıştığı, bağımsız ve manevî bir mikrokozmos da gelişmek amacındadır. Dünyadaki hayatımızda, gelecek durum hakkında sadece bir önsezimiz var; bu önsezi huyların (yaratılışların) çeşitliliğine göre az veya çok şiddetli bir istek meydana getirir. Bu istek bizim hazırlık derecemize bağlıdır. Bu hazırlık sadece nefsin en yüksek yeteneklerinin gelişip olgunlaşmasıyla tamamlanır. Duyular bu konuda ilk bazı sağlayan yeteneklerdir. Bu dünyada, yalnız bedenden ayrılışı sırasında sonsuzluğa erişmek arzusuna kanacak olan nefis için, o isteği meydana çıkarma hususunda hangi hazırlık derecesinin gerekli olduğunu tesbit etmek son derece zordur⁵⁰⁹.

Nefis, bu dünyada gerçeği bulmak için sezgisel ve açık nosyonlar şeklinde manevî şekilleri idrak etmeli ve onların hakikatinden emin olmalıdır. Aynı şekilde âleme ait hareketler olmaları sebebiyle dünya olaylarının kevnî sebeblerini de anlamış olmalıdır. Kâinat nizamı ezeli ve tek bir varlıktan en aşağıya kadar bu anlayış içinde değerlendirilmelidir. Nefis, ilahî feyz tabiatının ve özünün idrakinde olarak, bu birliğin ne şekilde bölünmekte olduğunu, gerçekleşen değişikliğe bağlı olarak nasıl çokluk haline geldiğini anlamalıdır. Aynı şekilde, bu dünyadaki çokluk ve değişikliğin ezeli Bir'e bağlı olduğu şuurunda olmalıdır. Bu, nefsin âhiret mutluluğuna erişebilmek için bu dünyada tamamlanması gereken hazırlıktır. Bu hazırlık, nefiste sonsuz bir istek meydana getirmelidir. Esasen nefsin ilk kaynağında ve yaratılışındaki aktif bir kabi-

507 Pines (S.), *La Conception de la Conscience de Soi Chez Avicenne*, AHDLM, içinde, 1954, C. 29, s. 29

508 Krş. Gardet, *Quelques Aspects de la Pensée Avicennienne*, s. 696; Goichon, *Livre des Directives et Remarques*, s. 308/1.

509 Bkz. Ahvâlû'n-Nefs, s. 98, 123 vd.

liyet, bu hazırlığı gerçekleştirecek karakterdedir. Böylece hazırlanmış bir nefis, bedenden ayrıldığı andan itibaren ebedî mutluluğun zevkine ulaşır⁵¹⁰.

Nefsin âhiret hayatı hakkında bu şekilde değerlendirmelerde bulunan İbn Sina, onun, bedeninin ölümünden sonra ölmediğini ve yok olmadığını söyler. Nefis sonucun sebebe bağlılığı gibi bir bağlılıkla bedene bağlı değildir⁵¹¹. Bunun için o, asla yok olmaz⁵¹². *فقد بان اذن ان النفس البتة لا تمعد*

İbn Sina sisteminde, düşünme ve araştırma ile varlıkların gerçeğini anlayan insan cevherinin ölümsüz olması gerekir; çünkü düşünülebilen (makul) maddî olanda değil, aksine akli olan bir cevherde yerleşebilir⁵¹³. İbn Sina, nefsin ölümden sonraki halleri konusundaki bilgilere bazı soruları ortaya koyarak girer. Ona göre herşeyden önce şunları bilmek gerekir: 1- Nereden geliyoruz? 2- Niçin geldik? 3- Dönüşümüz nereyedir? 4- Durumumuz ne olacak? Bu tür sorulara Mecmuâtü'r-Resâil'de⁵¹⁴ ilginç cevaplar veren ve açıklamalar yapan İbn Sina, Meâd'ın (âhiret) değerlendirmesini özellikle yapar⁵¹⁵. Meâd kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de 28. (Kasas) suresinin 85. âyetinde bir defa kullanılmaktadır: "Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere döndürecektir". İbn Sina 89. surenin (Feth) 27 ve 28. âyetlerine dayanarak Meâd'ı doğrular. Bu konuda varoluşun nasıl gerçekleştiğini, en asil cevherden başlayıp maddeye nasıl geldiğini, en küçükten en soylu olana, "natık" nefis i ve kazanılmış (müstefad) akla kadar çıktığını anlatarak şunları ekler: "Mademki akli şekiller için belli bir yer (mevzu) olan "nâtık" (konuşan) nefis, kendisiyle varolduğu bir cisimde (bedende) şekillenmiş değildir, fakat bu bedenle bir âlete sahiptir, o hale bedeni kendisi için bir âlet olmaktan çıkaran ve cisimle olan ilişkisini kaybettiren ölümün gerçekleştirdiği değişiklik nefsin cevherine bir zarar vermez; aksine vücudun mebdei (varlığın prensibi) olan sonsuz cevherler sayesinde bâki kalır"⁵¹⁶.

510 Bkz. *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 195 vd.; *Necat*, s. 185 vd.; *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 423 vd.; Mehren, *La Philosophie d'Avicenne*, s. 510.

511 *Necat*, s. 185. İbn Sina'nın bu düşüncesinden etkilenen Musa b. Meymun da aynı fikirdedir (bkz. *Delâletü'l-Hâirin*, Atay, yay, Ank. 1974, s. 96-97).

512 Aynı eser, s. 189.

513 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 401.

514 Mecmuâtü'r-Resâil, Kahire 1328 H., ss. 250-255.

515 Bkz. *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 195; *Necat*, ss. 299-303; *Ahvâlü'n-Nefs*, ss. 114-116; *Şifâ*, İlâhiyat, C. 2, s. 423 vd.

516 *İşârât*, Ma ba'd et-Tabia, s. 95; ayrıca bk. *Tabiat*, s. 305 vd.

Nefs bedenden ayrıldıktan sonra, beden canlı bir varlık olma niteliğini yitirir ve ceset haline gelir; bedende nefsin yerini cansızlık alır. Bir başka ifade ile, beden, nefsin kendisini terketmesinden sonra tür değiştirir; canlı varlıklara ait bir tür olmaktan çıkar. Bu halde beden, nefis ile sahip olduğu maddî özellikleri taşır durumda değil, fakat beden olarak tabiatındaki elemanları taşımaktadır. Öyle ise nefis başka bir şekil tarafından meydana getirilmiş bir süjenin arazı değildir⁵¹⁷.

İbn Sina düşüncesinde, bedenle birlikte bulunduğu sırada eğilimleri ile kirlenmeyen nefisler kolayca göğe yükselir⁵¹⁸. Düşünülebilir (makul) süslere sahip olmak isteyen nefis, üstün cevherlerle karşılaşmaktan zevk alır; çünkü neşe, güzellik ve gerçek ihtişam onlara aittir. Böylece akıl âlemine dönen nefis, orada küllî vücudun nakşını alır. Artık başka bir nakşa ihtiyacı yoktur. Bu dünyada bulunan hiçbir şeyle meşgul olmaz⁵¹⁹ ve bu dünyada sahip olduğu güçten daha üstün bir güce sahip olur.

Nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra dünyada yapamadıkları temizliği akıl âleminde yapıp yapamayacakları konusunda, İbn Sina tereddüt eder. Necat'ta, fazla açıklama vermeksizin, bunun olabileceğini söylerken⁵²⁰, İşârât'ta şüphe içindedir⁵²¹, belki de bu, olabilir der. Eğer nefisler dünyada iken semavî haller ve nefislerle ilişki içinde bulunabilmişler ve çeşitli vasıtalarla bir şeyler alabilmişlerse bu temizlik gerçekleştirebilir.

Böylece İbn Sina'nın, yenieflatuncu bir açıklama verirken, bunu İslâm dininin ceza ve mükâfat konusundaki açıklamalarının objektif bir gerçeği olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Burada ayrıca insanî nefislerin semavî nefislerle doğrudan ilişkilerinin bulunduğu görülmektedir. Semavî nefisler, âdeta insanî nefislerin temizlenmelerini üslenmişlerdir.

İbn Sina "Meâd'ın şekli konusunda üç gurubun bulunduğunu söyler.

- a) Meâd'ın sadece beden için olduğunu savunanlar.
- b) Meâd'ın sadece nefis için olduğunu savunanlar.
- c) Meâd'ın nefis ve beden için olduğunu savunanlar⁵²². Bu durumda İbn Sina a ve b şıklarının batıl olduğunu, bunlara ek olarak tenasüh

517 *Necat*, s. 185; ayrıca bk. Gilson, *Les Sources*, s. 50.

518 Krş. Plotin, *Les Ennéades*, C. 2, s. 486.

519 *Şerh Kitab İzoloçya*, s. 47.

520 Aynı eser, s. 182.

521 Aynı eser, s. 196.

522 *Risâle Edhaviyyetu fî Emri'l-Meâd*, Mısır 1939, s. 36.

yoluyla nefis için olmasının da batıl olduğunu, öyle ise Meâd'in beden ve nefis için olduğunu kabul eder⁵²³. Çünkü onun için peygamberlerin diliyle gelen din ve şeriatlar herkese hitabeder فيه فينبغي أن يعلم فيه (اما أمر الشرع: وهو أن الشرع والملل الآية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة) 524 Bunun yanında, kimi istiare ve teşbihlerin halk için olduğunu belirtir; filozofları dışarda bırakan bir ifade ile “şeriatların, halkın anladığı bir dille geldiklerini, halkın anlamadıklarını da teşbih ve istiarelerle zihinlere soktuklarını” söyler (فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة الخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا مالا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتشليل. ولو كان غير ذلك لما اغنت الشرائع البتة)⁵²⁵

Böylece İbn Sina, âhiretin beden ve nefis için olacağı kanaatındadır. O, bu konuda Fahreddin Razi'nin aksine düşünür ve madumun (yok olanın) tekrar varolmayacağını ileri sürer; çünkü madum, hakkında varlığın söylendiği ilk şeydir⁵²⁶. Çünkü, eğer yok yeniden varolursa onunla ona benzeyen arasında fark olmalıdır. Bununla birlikte, bir benzerlik varsa ve eğer benzeri, madum olduğuna göre, o değilse ve yokluk halinde bu diğerinden başka bir şey idiyse, o halde madum belirtildiği şekilde varolacaktır. Ayrıca eğer madum geri gelirse dönüşünde, önceden onlarla olduğu gibi, bütün özellikleriyle geri gelmelidir. Onun bu özellikleri arasında zamanı da vardır. Eğer zamanı varlığa geri dönerse madum geri dönmüş olmayacak, çünkü bu “geri gelen” ikinci zamanda varolandır. Eğer madumun kendisiyle birlikte yok olanlarla geri gelmesi mümkün olsaydı, bu halde zaman ya şimdi varolmayan varoluşun gerçeğine sahip bir şey ya da varolanın bir arazla uyuşması olacaktır. Bu anda bir zaman ve bu zamana benzer bir diğer zaman olmayacaktır. Öyleyse dönüş olamayacaktır⁵²⁷.

Gazzalî bu iddiaları reddederek bedenlerin haşrini savunur⁵²⁸. İbn el-Cevzî de aynı düşüncede İbn Sina ve onunla aynı görüşteki diğer filozofları eleştirir⁵²⁹.

523 Necat, *İlâhiyat*, Mısır 1357, s. 291.

524 “Şeriat durumuna gelince, burada bir tek kanunun olduğu bilinmelidir: şeriat ve Allah katından gelen dinler peygamber lisaniyle gelirler ve herkese hitap ederler” (*Risale Adhaviyye fi emri'l-Meâd*, s. 44). Ancak, İbn Sina, halka nazaran üstün seviyede olan filozofların bundan müstağni oldukları kanısındadır.

525 “Bundan anlaşılan, şeriatların, halkın anlayacağı şekilde, herkes için geldiği, anlaşılması zor olan yerlerin de teşbih ve istiarelerle anlaşılır kılınarak onların zihin seviyelerine yaklaştırılmış olduğudur. Eğer şeriatlar böyle olmasaydı bir fayda temin etmezlerdi” (Aynı eser, s. 50); ayrıca bk. Macid Fahri, *Tarihu Felsefe el-İslamiyye*, Beyrut 1979, s. 192.

526 *Şifâ*, *İlâhiyat*, C. 1, s. 36.

527 Aynı eser, s. 36.

528 Bkz. Küyel, *Üç Tehâfüt*, ss. 109-110; Bedevi, İbn Sina'nın bazı eserlerinde sözgeli mi

Ancak bütün ifadelerine rağmen, İbn Sina Meâd'ın beden ve nefisle beraber olacağına inanır. İşte bu konuda en-Necat'ta bulunan cümleleri:

“Şer'an tekrar dirilme vardır. Bunun isbatı şeriat yoluyla ve Peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdikle olur. Baas zamanında ruh bedenle birlikte olacaktır. Şeriatın peygamber vasıtasıyla bildirdiği mutluluk veya mutsuzluk bedene göredir. Bu husus akıl ve bürhanla anlaşılır. Peygamber bunu tasdik etmiştir. Nefisler için gerçekleşecek olan mutluluk veya mutsuzluk kıyas yoluyla anlaşılabilir. Ruh nasıl mutlu veya mutsuz olur düşünemeyiz. Ancak İlâhiyatçı hakimler ruhun mutluluğunun bedeninkinden daha fazla olduğu söylerler; hatta onlar bedenın mutluluğuna önem vermişler. Bedenin mutluluğunu kabul ederlerse de onun mutluluğu ruhun mutluluğu kadar üstün değildir derler. Ruhun mutluluğu Hakku'l-Evvele ulaşmaktır”⁵³⁰.

İsbâtu'n-Nübüvve'de, cismanî haşri kabul ettiğini, bazılarında da inkar ettiğini söyler (bk. *Histoire de La Philosophie*. s. 660.

529 Ebi'l-Ferec Abdurrahman İbn el-Cevzi el-Kureşi el-Bağdadi, *Telbis İblis*, Şam tarih-siz, s. 47 vd.

530 Necat, İlâhiyat, Mısır 1351, s. 291.

SONUÇ

Bizzat kendi metinlerinden parçalar vererek analiz etmeye çalıştığımız İbn Sina metafiziği, anlaşıldığı gibi, aristocu, yenieflatuncu ve islâmî düşüncelerin bir sentezi mahiyetindedir. Aristo metafiziğinde bulunan konuları aynen inceleyen İbn Sina, problemlere islâmî görüş açısından bakar; ancak yenieflatuncu düşüncelerin de karışmasıyla ortaya yeni bir görüş çıkar. Bu çerçeve içerisinde, üç tür fikir uzlaşmayı denerler. Bazı konularda bir uyuşma sezilirse de bir çok konuda kendi öz niteliklerini muhafaza ederler. Kendinden öncekilere oranla daha açık, daha kuvvetli ve daha metodik olan İbn Sina sistemi, bu yüzden pek çok kimse yanında kabul görmez.

Felsefî açıdan değerlendirildiği takdirde, onun sisteminin, özellikle öz ve varlık (zat ve vücut) ayırımında, büyük başarı kazandığı bir gerçektir. Onun batı dünyasında açtığı çığır ve yaptığı etki bunun açık bir misâlidir. Batı düşüncesi onun sayesinde Aristo düşüncesini anlayabilmiş ve ilerleme kaydedebilmiştir.

Öz ve varlık ayırımından hareketle, vacib mümkün ayırımına yükselen İbn Sina'nın bu konudaki fikirleri, tatmin edici olup daha sonrakilere temel teşkil edecek niteliktedir. Varlık konusundaki düşünceleri onun kadar sistematik olmasa bile Descartes düşüncesine kaynak olabilecek mahiyettedir.

Allah'ın nitelikleri konusunda verdiği bilgiler, yukarda belirttiğimiz üçlü karakteri aynen taşır. Bir yönden iyiliği bütün âleme yayılan ve varlığın kaynağı olan Eflatun İyi'si, diğer yönden varlık olarak kendinde ve düşüncelerinde Aristo'dan gelen bir mecburiyet taşıyan Allah ve nihayet bir çok İslâmî nitelikleriyle İslâm'ın Allah'ı.

Allah'ın nitelikleri, âlemin varoluşu ve nefsin ölümden sonraki halleri konusunda verilen bilgiler, İbn Sina'nın felsefî sisteminin mistik bir karakter taşıdığı izlenimini vermektedir. Onun doğuş teorisi, bir çeşit anjeolojiyi karşımıza çıkarır; çünkü bu teori kozmolojiyi ortaya koyduğu gibi, antropolojiyi de meydana getirir.

İbn Sina âleminde ontolojik olağan olmayıp aksine zaruret vardır. Onda Aristo'nun üç şekli bulunur: mümkün, vacib ve inkânsız. Bu bakımdan onun yaratılış düşüncesi bu zaruret halinin ortaya koyduğu bir üründür. Ezelilik düşüncesinde istemli bir etkililik söz konusu değildir; belki söz konusu olan ilâhî bir mecburiyettir. Bu yönden, yaratılış, kendi kendini düşünmesi itibariyle ilâhî düşüncenin fiilinden ibârettir. Bu açıdan, varoluş düzeninde de fikri yöneliş mecburî olarak determinist ve sudurecu bir tektanrıcılığa doğru gider. Bilindiği gibi, bu mecburiyet veya determinizm, Plotin'den ve Aristo'ya atfedilen Teoloji'den kaynaklanmaktadır.

Varlıkları, varlığa en çok lâyık olandan başlayarak inceleyen İbn Sina sisteminde, özellikle doğuş teorisinde, bir fantazi görülür.

Bütün metafizik sisteminde bir yönden aldığı islâmî kültür doğrultusunda açıklamalar vermek isterken, diğer yönden sonradan aldığı ve birincisini bastıran felsefi kültür, bilhassa kırk kere okuduğu halde anlayamadığı, ancak Fârâbî'nin şerhiyle nüfuz edebildiği Aristo metafiziği ağır basar.

Onun düşüncesinde gerçek sebepler sonuçlarıyla beraber bulunmakta olup sonludurlar. Çünkü onlar Allah'ta son bulurlar. Âlemde bir gaye hüküm sürmektedir. Gayelerin gayesi Yaratıcı'ya yönelen bir gaye. Onun için İbn Sina sisteminde, finaliteden söz etmek raslantıları inkâr etmek değildir; çünkü raslantı belirsiz saklanmış bir gayedir. Yaratılmış âlemde bütünüyle, boşuna, gayesiz yaratılmış hiç bir şey yoktur; aksine her şey, İbn Sina'nın İyilik Düzeni adını verdiği bir tertip içindedir.

Kendiliğinden varlığını sürdüren cevherler arasında şeklin özel bir yeri vardır; halbuki madde, güç halindeki cevherliliği kabul edenler arasında sayılmaktadır. Çünkü madde, yetersizlik hali içindedir.

İbn Sina'nın nefs hakkında verdiği bilgiler, Aristo'nun görüşlerine uygundur. Ancak nefsin veya ruhun varlığı ve cevherliliği hususunda gösterdiği deliller, verdiği bilgiler ortaçağ düşüncesini aşarak, yeniçağa ışık tutar mahiyettedir. Varlık İbn Sina için en önemli konu olduğundan, varlığı ilk belirleyen nefs üzerinde hayli durmuştur.

İnsan için kısa denilebilecek ömründe durmadan, yılmadan çalışmış, pek çok eser meydana getirmiştir.

KAYNAKLAR

- Abdullah el-Hulu: *İbn Sina*, Beyrut 1974.
- Anawati (G.C.): *Müellefatu İbn Sina*, Kahire 1950.
- Anawati (G.C.): *La Métaphysique du Shifa*, Paris 1978.
- Anawati (G.C.): "Introduction Historique à une Nouvelle Traduction de la Métaphysique d'Avicenne", MIDEO 1977 içinde.
- Anawati (G.C.): "Un Manuscrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina", MIDEO 1954, Kahire.
- Anawati (G.C.): *Étude de Philosophie Musulmane*, Paris 1974.
- Akarsu (Bedia): *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1979.
- Aristo: *La Métaphysique*, fran. çev. J. Tricot, Paris 1953.
- Aristo: *De l'Âme*, fran. çev. J. Tricot, Paris 1947.
- Arnaldez (Roger): "Un Précédent Avicennien du Cogito Cartesien", *Annales Islamologiques*, içinde, Kahire 1972.
- Arslan (Ahmet): "Kemal Paşazade'nin Haşiya ala Tehafüt el-Falasifesi", ARAŞTIRMA içinde, Ankara 1972.
- Atay (Hüseyin): "İslâm Felsefesinin Doğuşuna Dair", İ.F. Der. XIV, Ankara 1967.
- Atay (Hüseyin): *Fârâbî ve İbn Sina'da Yaratma*, Ankara 1974.
- Atay (Hüseyin): "İbn Sina'da Varoluşçuluk", *İbn Sina'nın 1000. Doğum Yılına Armağan*, içinde, basılıyor.
- Bahnam (G.P.): "Yenabiu'l-Marife inde İbn Sina", RAAD 33/1958 içinde.
- Barthold (W.): *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. F. Köprülü, Ankara 1963.
- Bedeve (A.): *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris 1972.
- Bilmen (Ö. Nuhu): *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1960.
- Birand (Kamuran): *İlkçağ Felsefesi*, Ankara 1964.

- Bolay (S. Hayri):** *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara 1976.
- Brehier (Emile):** *La Philosophie du Moyen Âge*, Paris 1937.
- Brockelman (C.):** *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Leyden 1938.
- Bursalı (M. Tahir):** *Türklerin Ulûm ve Fünuna Hizmetleri*, İstanbul 1327 H.
- Calverley (E.E.):** "Nefis", İ.A.
- Chahine (Osman):** *Ontologie et Théologie chez Avicenne*, Paris 1962.
- Chevalier (Jacque):** *Historie de la Pensée*, Paris 1955.
- Corbin (Henri):** *Histoire de la Philosophie İslamique*, Paris 1964.
- Corbin (Henri):** *En Islam Iranien*, Paris 1971.
- Corbin (Henri):** *Avicenne et le Récit Visionnaire* Tahran 1954.
- Corbin (Henri):** *La Philosophie Islamique des Origines à la Mort d'Averroes, Histoire de la Philosophie* içinde, C. 1, Paris 1969.
- Cosnier (Jacque):** *Clefs pour la Psychologie*, Paris 1971.
- Çubukçu (İ. Agah):** *Gazzali ve Kelâm Felsefesi*, Ankara 1970.
- Çubukçu (İ. Agah):** *Gazzali ve Şüphecilik*, Ankara 1964.
- Çubukçu (İ. Agah):** *İslâm Düşünürleri*, Ankara 1977.
- Çubukçu (İ. Agah):** *Makaleler*, Ankara 1967.
- Çubukçu (İ. Agah):** *İslâm Mezhepleri Tarihi* (N. Çağatay'la birlikte), Ankara 1976.
- Çubukçu (İ. Agah):** *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1972.
- Çubukçu (İ. Agah):** *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, 3. bas., Ankara 1978.
- Dağ (Mehmet):** "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", İ.F. Der., C. XXIII, Ankara 1978.
- De Boer (T.J.):** "Akıl", İ.A.
- De Boer (T.J.):** "Madde", İ.A.
- De Boer (T.J.):** "Sebeup", İ.A.
- De Dillon (Emile):** "Trois Traités d'Avicenne", MUSEON içinde, Paris 1882.
- Descartes (René):** *Metod Üzerine Konuşma*, çev. M. Karasan, 2. bas. Ankara 1962.
- De Vaux (Carra):** *Avicenne*, Paris 1900.

- De Vaux (Carra):** *l'Avicennisme Latin*, Paris 1934.
- Ebu'l-Berekat el-Bağdadi:** *Kitabu'l-Muteber*, çev. M. Şerafettin, İstanbul 1932.
- “İbn Sina”, *Encyclopedie Internationale*, Paris 1957.
- “İbn Sina”, *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1967.
- Fahreddin Razî:** *el-Muhassal*, çev. H. Atay, Ankara 1978.
- Feki (Habib):** *Les Idées Religieuses et Philosophiques de l'Isamélisme Fatimide*, Tunus 1978.
- Le Foyer (H.D.):** *Traité de Philosophie Générale*, Paris 1965.
- Garabi (Hammude):** *İbn Sina beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, Mısır tarihsiz.
- Gardet (Louis):** *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris 1951.
- Gardet (Louis):** “Quelques Aspects de la Pensée Avicennienne dans Rapports avec l'Orthodoxie Musulmane”, *Revue Thomiste* 1951, içinde.
- Gardet (Louis):** “La Connaissance Suprême de Dieu selon Avicenne”, *IBLA* içinde, Tunus 1951.
- Gardet -Anawati:** *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris 1970.
- Gazzalî (Ebu Hamid Muhammed):** *Tehâfutü'l-Felasife*, Beyrut 1962.
- Gibb (H.A.R.):** *La Structure de la Pensée Religieuse de l'Islam*, fran. çev. J. ve F. Arin, Paris 1950.
- Gilson (Etienne):** *La Philosophie du Moyan Âge*, Paris 1976.
- Gilson (Etienne):** *l'Être et l'Essence*, Paris 1972.
- Gilson (Etienne):** “Pourquoi St. Thomas à Critiqué St. Augustin?”, *Les Archives d'Histoire*, içinde, I, 1926.
- Gilson (Etienne):** “Y a-t-il un Avicennisme Latin?”, *AHDLMA* içinde, Paris 1970.
- Gilson (Etienne):** “Les Sources Greco-Arabs de l'Augustinisme Avicennisant”, *MUSEON* içinde, 1929.
- Gilson (Etienne):** *Introduction à l'Étude de St. Augustin*, Paris 1930.
- Gilson (Etienne):** *Le Thomisme*, Paris 1947.
- Gilson (Etienne):** “Avicenne et le Point de Départ de Duns Scot”, *ADMA* içinde, 1927 Paris.
- Goichon (A. Marie):** *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'Après IBN SINA*, Paris 1937.
- Goichon (A. Marie):** “Influence d'Avicenne en Occident”, *IBLA* içinde, Tunus 1951.

- Goichon (A. Marie): "L'Unité de la Pensée Avicennienne", *Archives Intellectuels*, içinde, Paris 1952.
- Goichon (A. Marie): "La Personnalité d'Avicenne", IBLA içinde, Tunus 1952.
- Goichon (A. Marie): "Le Philosophie de l'Être", IBLA içinde, Tunus 1952.
- Gökberk (Macid): *Felsefenin Evrimi*, İstanbul 1979.
- : *La Grande Encyclopedie Larousse*, Paris 1972.
- Günaltay (Ş.): *Felsefe-i Ulâ*, İstanbul 1341/1939.
- Günaltay (Ş.): "İbn Sina, Milliyeti, Hayatı, Kültürü", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina*, içinde, İstanbul 1937.
- Hamelin (P.): *Le Système d'Aristote*, Paris 1920.
- Horten (Max): "Felsefe", İ.A.
- İbn Ebi Useybia: *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâtü'l-Etibba*, Beyrut 1957.
- İbn el-Cevzi (Ebu'l-Ferec Abdurrahman): *Telbis İblis*, Şam tarihsiz.
- İbn Haldun: *Mukaddime*, çev. Z.K. Ugan, İstanbul 1970.
- İbn Hallikan: *Vefayâtü'l-Ayân*, çev. Rodoslu Mehmet, İstanbul 1280 H.
- İbn el-İbri: *Tarihu Muhtasari'l-Duvel*, Beyrut 1980.
- İbn Sina: *Ahvâlu'n-Nefs*, Kahire 1952.
- İbn Sina: "Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye", *Mecmuâtü'r-Resâil*, içinde,
- İbn Sina: "Ecvibe an Aşere Mesâil", *İbn Sina Risaleleri*, içinde, İstanbul 1953.
- İbn Sina: "Ecrâmu'l-Ulviyye", *Tis' Resâil*, içinde, Mısır 1907.
- İbn Sina: *el-Fiil ve'l-İnfial ve Aksâmuha*, Haydarabad 1353 H.
- İbn Sina: *Hayy b. Yakzan*, Mısır 1952.
- İbn Sina: *Hikmetü'l-Meşrikiyye*, yazma Ayasofya 2403.
- İbn Sina: *İşârât ve't-Tenbihât*, S. Dünya yay. Mısır 1908; *Livre des Directives et Remarques*, fran. çev. A.M. Goichon, Paris 1951.
- İbn Sina: "Kaside fi'n-Nefs", *Journal Asiatique*, içinde, Paris 1899.
- İbn Sina: "Kitâbu'l-Hudûd", *Tis' Resâil*, içinde, Mısır 1908.
- İbn Sina: *el-Kuva'l-İnsaniyye ve İdrakuha*, Mısır 1238 H.
- İbn Sina: "Mesâil Ahvâli'n-Nefs", *İbn Sina Risaleleri*, içinde, İstanbul 1953.
- İbn Sina: "Mubâhasât", *Aristo inde'l-Arab*, içinde, Bedevi yay, Kahire 1947.

- İbn Sina:** *en-Necat*, Mısır 1938.
- İbn Sina:** *Risâletu'l-Arşîyye*, Haydarabad 1353 H.
- İbn Sina:** "Risâletu'l-Kader", *Mecmua Resâili İbn Sina*, içinde, Mısır 1354 H.
- İbn Sina:** *Risâle Adhaviyyeti fi Emri'l-Meâd*, Mısır 1949.
- İbn Sina:** *Risâle fi Mahiyyeti'l-Işk*, türkçe çev. A. Ateş, İstanbul 1953.
- İbn Sina:** "Risâle fi's-Saade", *Mecmua Resâili İbn Sina*, içinde, Mısır 1354 H.
- İbn Sina:** "Şerhu Harfi'l-Lam", *Aristo inde'l-Arab*, içinde, Bedevi yay. Kahire 1947.
- İbn Sina:** "Şerhu Kitab İzolocya", *Aristo inde'l-Arab*, içinde, Bedevi yay. Kahire 1947.
- İbn Sina:** *eş-Şifâ*, Kahire 1960; *Medhal*, Kahire 1952.
- İbn Sina:** *Kitabu'n-Nefs* (Avicenna's De Anima, F. Rahman yay.) Oxford 1959.
- İbn Sina:** "Talikât", *Aristo inde'l-Arab*, içinde, Mısır 1947.
- İbn Sina:** *Uyûnu'l-Hikme*, Ülken yay, İstanbul 1953.
- İbn Teymiye (Takyeddin Ahmed):** *Maâricu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti enne Usûlu'd-Din ve Furuuhu kad Beyyeneha er-Resûl*, fran. çev. H. Laouste, Kahire 1939.
- İzmirli (İ. Hakki):** *İbn Sina'nın Felsefesi*", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sina*, içinde, İstanbul 1937.
- İzmirli (İ. Hakki):** *İslâm Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara 1964.
- Keklik (Nihat):** *Felsefe*, İstanbul 1978.
- Keklik (Nihat):** *Sadreddin Konevi'nin Düşüncesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, İstanbul 1967.
- Küyel (M. Türker):** *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956.
- Küyel (M. Türker):** "İbn Sina On Sorunun Karşılıklarını Beyruni İçin mi Yazmıştır"? *Beyruni'ye Armağan*, içinde, Ankara 1974.
- Küyel (M. Türker):** *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1959.
- Kıftı (C. Ali b. Yusuf):** *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır tarih-siz.
- Macid Fahri:** *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Beyrut 1979.

- Madkur (İbrahim): *Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*, Paris 1969.
- Madkur (İbrahim): "La Métaphysique en Terre d'Islam", MELANGE içinde, Kahire 1962.
- Madkur (İbrahim): *Fi Felsefeti'l-İslamiyye*, Mısır tarihsiz.
- Madkur (İbrahim): "La Métaphysique du Shifa", MIDEO içinde, Kahire 1959.
- Madkur (İbrahim): "Le Traité des Catégories du Shifa", MIDEO içinde, Kahire 1958/5.
- Mahmud el-Hedeyri: *Deux Opuscules d'Avicenne Traduits en Latin*, MIDEO içinde, Kahire 1955.
- Massignon (Louis): "La Philosophie Orientale d'Ibn Sina", MISCELLANA içinde, Kahire 1954.
- Massignon (Louis): *Recueil de Textes Inédits*, Paris 1929.
- Mehren (F.): "La Philosophie d'Avicenne", MUSEON içinde, 1882.
- Mehren (F.): "Étude sur la Philosophie d'Averroes Concernant son Rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali", MUSEON içinde 1888.
- Mehren (F.): "Vues Théosophiques", MUSEON içinde, 1886.
- Mehren (F.): *Traité Mystique d'Abu Ali al-Hosain b. Abdullah b. Sina ou Avicenne*, Leyden 1899.
- Mehren (F.): *Traité sur l'Amour*, Leyden 1894.
- Mehren (F.): *Traité sur la Nature de la Prière*, Leyden 1899.
- Mesnard (P.): "Le Millenaire d'Avicenne", AIEO içinde, 1953.
- Muhammed Atif İraki: *Servetü'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Mısır 1976.
- Muhammed Latifi: *Felsefeti'l-İslâmî*, Tunus tarihsiz.
- Munk (S.): "İbn Sina", *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, içinde Paris 1885.
- Mustafa Galib: *İbn Sina*, Beyrut 1979.
- Musa b. Meymun: *Delâletü'l-Hâirîn*, H. Atay yay. Ankara 1974.
- Neccar (Remzi): *Felsefeti'l-Arabiyye abre't-Tarih*, Beyrut 1979.
- Pines (S.): "La Conception de Conscience de Soi chez Avicenne", AHDLMA içinde, 1954.
- Quadri (G.): *La Philosophie Arabe*, Paris 1961.
- Raci İneyet: *İbn Sina*, Beyrut 1976.
- Saliba (Cemil): *Min Eflatun ila İbn Sina*, Şam 1937.
- Saliba (Cemil): *Étude sur la Métaphysique d'Avicenne*, Paris 1936.

- Saliba (Cemil): *Tarihu Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1973.
- Sartre (J. Paul): *L'Être et le Néant*, Paris 1943.
- Sunar (Cavit): *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara 1967.
- Sunar (Cavit): *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977.
- Sunar (Cavit): *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara 1972.
- Şehristani (Muhammed): *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır 1910.
- Taraki (Abdülkerim): *Mu'cemu'l-Felsefe*, Tunus 1977.
- Tresmontant (C.): *Les Problèmes de l'Athéisme*, Paris 1972.
- Thillet (Pierre): "Sagesse Grecque et la Philosophie Musulmane", *Dar el-Salam*, içinde, Kahire 1958.
- Üçyiğit (Ekrem): "Ortaçağ İslâm Medeniyetinin Avrupa Medeniyeti Üzerine Tesirleri", *İ.F. Der.*, Ankara 1955.
- Ülken (H. Ziya): *La Pensée de l'İslam*, İstanbul 1953.
- Ülken (H. Ziya): *Felsefeye Giriş*, Ankara 1958.
- Ülken (H. Ziya): "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *İ.F. Der.*, Ankara 1962.
- Ülken (H. Ziya): "Fârâbî ve İbn Sina'nın Garb Ortaçağ Düşüncesi Üzerinde Tesirlerine Dair Yeni Bazı Münakaşalar", *İ.F. Der.*, Ankara 1959.
- Ünver (Süheyl): *İbn Sina*, İstanbul 1955.
- Vajda (George): "Notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristoté", *Revue Thomiste*, içinde, Paris 1951.
- Vajda (George): "Un Champion de Avicennisme", *Revue Thomiste*, içinde, Paris 1948.
- Veber (Alfred): *Felsefe Tarihi*, çev. V. Eralp, İstanbul 1949.
- Von Aster (E.): *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. M. Gökberk, İstanbul 1943.
- Yalçın (Mikdat): *Müellefatu İbn Sina el-Mahtutat fi Türkiye*, Kahire 1973.

İ N D E K S

— A —

adem 74, 77, 101
Afsana 9.
akıl 4, 61, 65, 66, 71, 88, 96
âkil 4, 61, 65, 66
el-Akl bi'l-Fiil 135
el-Akl bi'l-Meleke 135
Akıl (faal) 106
el-Aklul-Heyulani 135
aklu'l-müfark 97
akıl (ayrı) 86
akülüstü 86
aksa feleği 86
el-Â'la 75
Alâ ed-Devle 12
alâkatü'l-muzaf 107
el-Allaf 4, 5
Allah 3, 4, 5, 6, 10, 25, 26, 27, 28, 41, 56, 74,
75, 84, 88, 101, 112, 116, 118, 120
âlem 82, 83, 85, 86, 92, 93, 100, 117, 119
Âlim 70, 71, 27
Âlü İmran Suresi 116
A.M. Goichon 14, 16, 17
Anawati 14, 17, 20, 43
Andreas Alpagus 19
Antropolójik 5
araz 4, 30, 42, 52, 106
Aristo 2, 3, 4, 5, 11, 23, 24, 25, 27, 28, 35, 42,
43, 44, 45, 62, 70, 73, 75, 76, 80, 95, 103,
105, 106, 111, 112, 114, 116, 118, 120,
124, 125, 137, 143, 144
aristocu 123, 143
arızî sebebler 116
aşk 4, 70, 73
âşık 4, 72
Atay 36
Augustincilik 43

ayaltı âlemi 120
ayaltı dünyası 89
ayn 31
Avicennisme 44
Avrupa 42

— B —

Bâki 72
Bâdi' 80
Bâri' 81
Basit 62, 84
Batlamyus 10
Batnu'l-Mukaddem 134
Baverd 11
Belh 9
ben 125
Beyhaki 9
bi'l-ihisar 129
bi'l-Kuvve 130
bi'n-nazar 40
Bir 3, 4, 28, 60, 63, 65, 70, 73, 77, 81, 89, 94,
99, 121, 138
el-Birr ve'l-İsm 11
bizatihi 40
bozuluş 37
Borckelmann 14
Buhara 9, 11

— C —

Cacerm 11
Cami (Molla) 46
Chahine 24
causalité 115
cevher 4, 30, 33, 114, 125, 126, 127
Curcan 11
Curcanî 47

Cüzcanî 13
cüz'i 42, 68, 69, 70
cüz'iler 45, 69, 71

— Ç —

Çokluk 56
Çubukçu (İbrahim Agah) 42

— D —

dairevî oluş 119
Danişname-i Alâî 13
David Hume 6
deism 70
deneyüstü 41
Descartes 36, 127, 143
determinizm 118, 120
De Vaux 14
Doğuş Teorisi 79, 85, 93
Dokuz akıl 84
Duhistan 11
Duns Scot 41, 44, 72, 100

— E —

E.A. Van Dyck 19
Ebu Abdullah en-Natûlî 10
Ebu Bekir el-Berkî 11
Ebu'l-Hüseyn el-Arudî 11
Ebu'l-Hüseyn el-Sahhî 11
Ebu Muhammed el-Şirazî 12
Ebu Ömer Takiyyeddin Şehrezurî 46
Ebu Said ibn Dahduk 12
Ebu Ubeyd el-Cüzcanî 9, 12
Eflatun 3, 23, 24, 27, 62, 80, 81, 99, 124, 134
eflatunculuk 44, 55
eflatuncu realizm 90
Eflatun Teorisi 65
endüskiyon 38
enniye 31, 36
Ernest Renan 44
el-Ersadü'l-Küllîyye 12
esbâbü'l-kusva 37, 42
esmâü'l-hüsna 80
Eş'ari 3, 4, 5, 61
el-Evvel 35, 55, 64, 81
ex-nihilo 57, 117
ex-une unum fit 45

eys 119
ezeli 99, 118

— F —

Faal akıl 4, 5, 67, 87, 88, 90, 91, 92, 99, 102,
105, 107, 108, 120, 131, 137
Fahreddin Razî 6, 33, 46, 52, 56, 85, 141
fail 51, 80, 81, 85, 93, 110, 115
el-Fail el-Evvel 76
Fail İllet 64
Fail-i Mucib 72
Fail-i Muhtar 72
Fail Sebeb 114, 117
el-Faiza an hüviyyetihi 104
Fârâbî 5, 27, 32, 45, 70
Fazlurrahman 18
felek 96, 97
felekler 84, 95
feleki hareketler 109
Felsefetü'l-Ulâ 3, 38, 40
fesad 37, 106
Feth Suresi 139
feyezan 83, 103, 117
feyz 88
Fi Ağradî'l-Hakim 5
Fi Ağrad Kitabu ma ba'd et-Tabiâ 11
Fi Felsefeti'l-Ulâ 5
Fihrist 14
fi'l-enfüs 36
finalite 115, 116
finalizm 119
F. Mehren 18

— G —

Gaî illet 76
el-Garaz el-Aksa 37
Gardet (Louis) 14, 138
gayb 80
gaye 111
gayecilik 119
gayelerin gayesi 144
Gaye sebeb 115 117
Gazzalî 3, 6, 45, 46, 63, 68, 69, 70, 71, 80, 84,
99, 100, 141
George Vajda 15
Gerard Crerome 18

Gerçek Mutlak Zaruret 120
Gilber de la Porre 43
Gilson 43, 44, 86
Goichon 34, 44, 69, 103, 138
görelî yokluk 111
Guillaume d'Auvergne 43
güzellik 23, 81

— H —

Hadd 65
hadis 99, 100
hafıza 134
hakikat 31
el-Hakk el-Mahz 75
Hâkim 75, 97
Hakim Senâî 46
Hâhk 80
halk 100, 101
halk etme 102
Hakku'l-Evvel 82, 142
hâlu'l-vücud 35
Hamedan 12, 13
el-Hâsıl ve'l-Mahsûl 11
haşr 142
el-havas el-batiniyye 133
hayr 67, 74, 83, 96
hayâl 134
hayr mahz 74
hayvanî nefis 131
Hayy 70 71
Hayy b. Yakzan 12, 132
hazır 71
Heidegger 36
Henri Corbin 24
Hermisan 9
heyulanî akıl 137
hıfz 134
Hidayat 12
hikmet 38, 40, 75
el-Hikmetü'l-Arudiyye 11
Hikmetü'l-Meşrikiyye 2, 3 24, 79
hikmetü'n-nazariyye 40
el-Hissü'z-Zahir 133
Hobbes 2
Horasan 9
hudus 128
hüviyyet 31, 52, 104

— İ —

İan Bakos 18
ibdâ' 70, 100, 101, 117
İbn Arabî 46
İbn Bacce 46
İbn el-Cevzî 141
İbn Ebi Useybia 9
İbn Haldun 46
İbn Hallikan 9, 14
İbn el-İbrî 9
İbn Rüşd 5, 43, 44, 46, 100, 109
İbn Sab'in 5, 46
İbn Salah 46
İbn Teymiyye 46
İbn Tufeyl 46
İbn Tumlus 46
İci 3, 6, 47
İdmar 36
idrak 133, 134
ifâzat 91
ihdas 102
ikinci akıl 87
ikinci vacib varlık 86
iktiran 36
ilâhî akıl 69, 121
ilâhî irade 67
ilâhî bilgi 68
ilâhî cevher 84
ilâhî hikmet 106
ilâhî ilim 82
ilâhî zat 92
ilâhî müdrike 66
ilâhîlik görüşü 70
ilâhiyat 2, 26, 40
ilk 28, 55, 57, 58, 64, 67, 71, 72, 79, 82.
ilk akıl 121
ilk aşk 23, 81
ilk bir 65, 75
ilk etken 76
ilk felsefe 26, 28, 38
ilk gerçek 5, 37
ilk hakikat 28
ilk illet 28
ilk madde 101
ilk ma'lul 84
ilk muharrik 73, 98
ilk prensip 56, 61, 63, 65, 73, 74, 76, 77, 84,
91, 98

ilk sebep 5, 37, 64, 77, 85, 86, 91, 100, 102, 103, 117
ilk varlık 3, 81, 100, 101
ilk yaratıcı 116
illet 107, 111, 112
el-İlletü'l-Failiyye 115
el-İlletü'l-Caîyye 115
el-İlletü's-Suveriyye 113
el-İlletü'l-Unsuriyye 113
İlîyet nazariyesi 111/
ilmü'l-ilahi 3, 29, 38
imkân 42, 51, 82, 85, 99, 106, 120
imkânsız 51, 60
inayet 83, 84
inbias 101
inniyye 56, 57, 58
insanî nefis 127, 129, 131, 134
iradî gaye 116
isfehan 12
İslâm 3, 4, 68, 80, 103
İslâm Düşüncesi 2
İslâm Felsefesi 4
İslâm Felsefe Okulu 3
İslâm Metafizigi 3, 4
İsmail ez-Zahid 10
İsolocya 103
İşârât 23, 26, 33
İşrak 70
iyi 74, 81, 96
iyilik 23, 73
iyilik düzeni 144
iyi ve güzel cazibesi 70
izâfi adem 111
İzagocya 10

— J —

J. Forget 15
J.P. Sartre 36

— K —

kâbil 113
Kadbanaveyh 12
kadîm 24, 100, 118
kadir 57, 68, 72, 80
el-Kanun 12
el-Kanun fi't-Tıbb 14

Karkanc 10, 11
Kasas Suresi 139
Katip Çelebi 14
kavrama 133
Kayyum 33, 59
Kazvin 12
kemâl 58, 83, 110, 111
kendiliğinden 129
kesret 5
kevn 37, 105
kevn ve fesâd 88, 91, 104, 110
el-Kıftî 9, 14
Kierkegard 36
Kindî 5
Kozalite 78
Kozmolojik 5
Kulunç 13
Kur'an-ı Kerim 68, 69, 79, 82, 101, 104, 105, 120, 139
Küsuf 122
Kutbüddin Şirazî 47
el-Kuvvetü'l-Âlime 135
el-Kuvvetü'l-Âmile 135
el-Kuvvetü'l-Müfekkiye 134
el-Kuvvetü'l-Müvellide 131
el-Kuvvetü't-Tegazziye 131
el-Kuvvetü't-Tenmiyye 131
külli 24, 42, 68, 79, 70, 71, 72, 83, 93
küllîler 45
külli bilgi 123
külli öncüller 38
külli sebep 81

— L —

Latin İbn Sinacılığ 43
Lazım 104
Leyl Suresi 104
leys 117
Lisanü'l-Arab 13

— M —

Maâni'l-Hikmiyye 40
Ma ba'd et-Tabîa 26, 29, 39
Mâ bihi 112
madde 62, 63, 104, 105, 108, 109, 110, 113, 114

maddî sebep 113
 maddî şekil 114
 ma'dûm 71, 81, 141
 mâ fihî 112
 mahiyet 35, 56, 57, 58, 64, 65, 112
 mahsus 34
 Mâ Kable't-Tabîa 39
 Makâmâtü'l-Arifîn 123
 Makasîdu'l-Felâsife 45
 Makrizî 46
 ma'kul 56, 58, 61, 65, 66, 71, 90, 91, 94, 102,
 112, 114, 120, 121, 139, 140.
 ma'kulât 26, 51, 67, 125, 135, 136, 137
 ma'lûl 37, 84, 107, 112
 malum 70
 malûl evvel 84
 malûl mevcud 38
 malûl varlık 113
 mâ minhu 112
 mantık 11, 26
 el-Mantuku'l-Mu'ciz 19
 matematik 11, 38, 40
 matlub 38
 Matürîdî 62
 Max Horten 18, 70
 meâd 138, 139, 140
 mebd'e 38
 Mebdâiu'l-Ulûmi'l-Cüz'iyye 37
 mebd'ü'l-evvel 56, 89
 el-mebdeü ve'l-meâd 12, 19
 el-Mecâlisü's-Seb'a beyne's-Seyh ve'l-Amiri 19
 Mecd ed-Devle 12
 el-Meccestî 10
 Mecmuatü'r-Resâil 139
 Mefatihü'l-Hazâin fi'l-Mantuk 19
 Mehdavî 20
 mef'ul 80, 81, 114
 melik 75
 Mesâilu Huneyn 19
 meşşâlik 25
 metafizik 2, 4, 6, 8, 11, 27, 29, 47, 53, 127
 mevcud 37, 105
 mevzû 139
 me'yûsân 40
 Miguel Cruz Hernandez 18
 Mikdat Yalçın 20
 Milano 18
 Milel ve'n-Nihal 46

mistik psikoloji 123
 mişkât 135
 Molla Sadrâ Şirazî 47
 monist 63
 maşuk 72
 el-Mubahasât 19
 Muallim-i Evvel 111
 mucid 81
 el-Mucizu's-Sagir fi'l-Mantık 19
 el-Mucizetu fi Usûli'l-Mantık 19
 Mufarık akli şekiller dünyası 138
 Muhammed Bakır Damad 47
 muharrik 132
 muharrikü'l-evvel 37
 el-müharrikü'l-garib 96
 el-Muhtsaru'l-Evsat fi'l-Mantık 19
 muhdes 57, 82, 102
 el-Munkuzu mine'd-Dalâl 46
 Musa b. Meymûn 34, 43
 musavver 134
 musiki 38
 mutezile 61
 mutlak 73, 86
 mutlak iyilik 104
 mutlak varlık 103
 mücerred 129
 Müellefâtü İbn Sinâ
 el-mahtutat fi Türkiye 14
 müessir 109
 müessir sebep 64, 109
 mükemmel 73
 mümkün 34, 35, 51, 53, 54, 55, 57, 59, 63, 77,
 78, 82, 84, 86, 99, 100, 103, 118, 121, 144
 mümkün varlık 52, 57, 58
 mümteni bi-gayrihî 51
 musiki 19
 müstefad akıl 136
 müştefid 115
 müsterek his 133
 müteharrik 37
 mütekemmim 37
 mütekesser 56

— N —

en-Nabz 19
 Nasâihu'l-Hukemâi
 li'l-İskender 19

Nasıruddin Tusi 57

nâtık 134

natık nefis 135, 139

nazarî hikmet 39

nâzır 71

nebatî 129

nebatî nefis 131, 132

nefis 19, 27, 31, 86, 96, 124, 125, 126, 128, 129,
130, 131, 132, 134, 135, 138, 139, 141

nefis feleği 96

nefis teorisi 123

en-Nefs alâ Senetü'l-İhtisâr 19

Necât 13, 14, 19, 26, 46, 51, 54, 75, 97, 112,
116, 140, 142

nedenli 37

Nemetullah Careme 19

Nesâ 11

nicelik 125

nitelik 125

Nomizm 103

Nuh b. Mansur 9, 11

en-Nuketü fi'l-Mantık 20

Nur: 84, 137

nurun alâ nur 136

— O —

olay 80

olgun 122

olgunluk 83, 96

oluş 105

ontoloji 83

ontolojik 91, 116

ontolojik derecelenme 98, 107

ontolojik hiyerarşi 96

Osman Ergin 14

— Ö —

ölüm 124

öncelik 82

öz 32, 35, 41, 52, 73, 76, 82, 83, 86, 118, 131,
143

özbenlik 138

özümleme yeteneği 131

— P —

Padov 18

panteizm 104

Paris 17, 18, 19

peygamberler 142

Plotin 95, 123

politika 38, 40

Prag 18

Psychologie d'Isn Sina 18

P. Vattier 19

— R —

Razî 69, 71

er-Rekea 17

Revue Neoscholastique 15

Revue Thomiste 15

Rey' 12

Risâle fi Haddi'l-Cism 16

Risâle fi'l-Hads 16

Risâle fi Hıfz's-Sıhha 16

Risale fi Hudud al-Eşya 16, 111, 124, 102

Risâle fi'l-Işk 18

Risâle fi's-Salât 18

Risâle ilâ Ulemâi Bağdad 17

Risâletü't-Tayr 123

Riyaziyyat 19

Roma 19

ruh 36, 142

— S —

saf akıl 67, 73

saf eylem 63

saf iyilik 74

salt 83

salt hikmet 28

salt varlık 28

sanaa 80

sani 71

sayısal birlik 36

sebeb 58, 59, 60, 64, 109, 111, 112, 113, 116,
117

sebebli 112

sebeblilik 82, 115

sebebler teorisi 115

selbî 61

semavî 41

semavî akıl 90
semavî cisimler 94
semavî felekler 108
semavî nefisler 95, 140
semavî varlık 84, 110
Semnikan 11
Senâî 46
sezgi 128
es-Siyase 17
skolastik 44
S. Landauer 19
sofizim 38
son 71
sonuç olgunluğu 96
soyut 129
St. Augustin 43
St. Thomas 43, 74, 78, 106
sudûr 35, 79, 88, 89, 94, 100, 101, 117
sun' 101
sûret 31, 112, 114
Sühreverdî 25
süje 134
sükûn 39
sünnî inanış 76
S. Van Riet 18

— Ş —

şekil 104, 105, 106, 109, 110, 112, 114
şekiller 111
şekillerin bağışlayıcı 109
şekli 112
şekli sebeb 113, 114
Şems ed-Devle 12
şeriat 69, 142
Şeyhu'r-Reis 10, 11, 33, 36, 56, 104
şevk gücü 132
şey'iyye 31
Şifâ 12, 14, 17, 18, 23, 25, 26, 33, 46, 54, 75,
99, 106, 107, 112, 113, 114, 116, 117,
118
Şikkan 11
el-Şirazî 12

— T —

Taakkubu'l-Mevzii'l-Cedeli 16
tabiat 15, 26, 39, 76
tabii cismin olgunluğu 125

tabii hareket 95
Ta'bîru-r-Rü'tâ 16
Tac el-Mülk 12
Taftazânî 47
Tahsilü's-Sadâde Ta'rîfu
bi-Hucceti'l-Aşere 16
Tahran 17
Tanrı 17
tasavvuf 23
et-Tayr 18
tecelli 90
tedbir mâ 83
Tedbiru Menzili'l-Asker 16
Tedbiru'l-Müsâfirîn 16
Tedbiru Silâni'l-Meni 16
teemmül 78, 79
Tehâfüt 45, 69
tekvîn 102
teoloji 35
Tevhid İlmi 26
et-Tîbu 18
Traité Mystiques d'Avicenne 18
transandantal 41
Trois Traités d'Anatomie Arabe 18
Tus 11
tümel neden 23
türler 119

— U —

uçan adam 33, 125, 126, 127, 128
Useybia 14
Uyunu'l-Hikme 18, 112
uzak sebeb 112

— Ü —

Ülken, H. Ziya 44
üreme kuvveti 131

— V —

vâcib 23, 34, 35, 51, 53, 54, 55,
62, 71, 73, 85, 86, 92, 99, 103, 120, 144
vacib bi-gayrihi 51
vacib bi-zâtihî 31
vacib-mümkün arasındaki ayrılık 35
vacib varlık 55, 56, 57, 59, 60, 62,
66, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 77, 85, 86, 88.

92, 93, 98, 103, 104, 118, 120, 121, 122, 123
vacibü'l-vücûd 28, 30, 51, 52, 53, 56, 57, 60, 67, 68, 71, 75, 81, 87, 97, 100, 102, 103, 118
vâhibu's-suver 98, 103
varlık 29, 31, 32, 34, 35, 36, 41, 51, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 84, 97, 109, 111, 112, 113, 115, 117, 143
varoluşçu teklikçilik 35
vaz' 34
vehm 134
Venedik 18, 19
Verona 19
el-Virdü'l-A'zam 20
vucûb 63
vucûbiyet 42
vücûd 32, 34, 63, 107, 111, 112, 114, 115, 138, 143
vücûdu'l-evvel 100
vücudun mebdai 139
el-Vüs'a 20

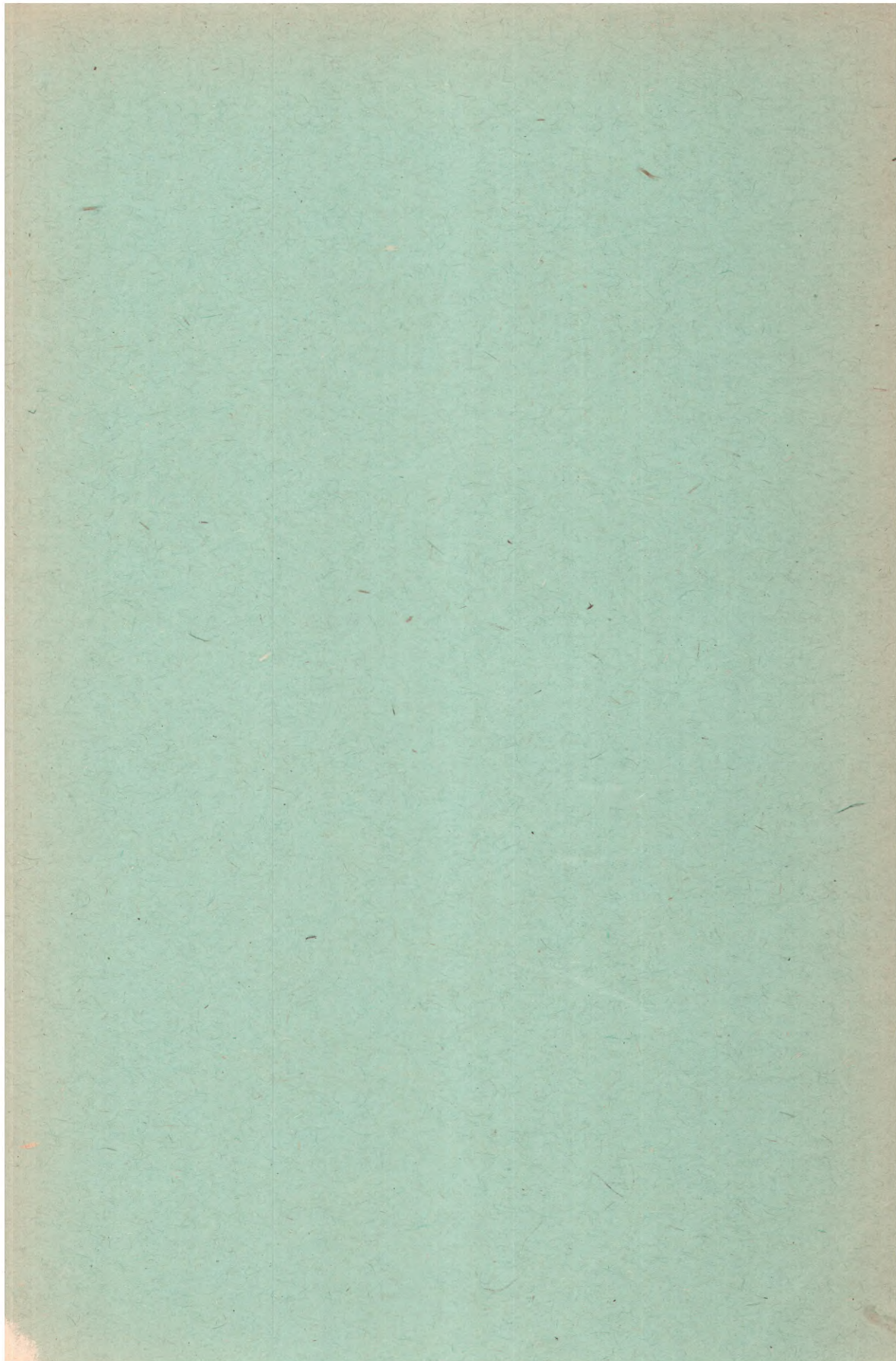
— Y —

Yahudi 26

Yahya Mehdavî 13
yakın sebeb 112
yaratıcı 26, 34, 37, 76 80 81, 103, 106
yaratık 80
yaratılış 84
yaratılmış 82
yayılış-doğuş 92
yeni-eflatunculuk 23, 27, 63, 77, 83, 107, 111, 140, 143
yokoluş 105
yokluk 77
yüksek sebebler 83

— Z —

zaman 102
zamanî 125
zaruret 120
zarurî 54, 92, 119
zât 24, 31, 32, 34, 35, 118, 143
ez-Zâviye 17
zorunlu 34, 35, 86
zorunluluk 45, 80
zorunlu hareket 95
zorunlu şekil 120
zorunlu varlık 23, 51, 52, 68



Fiyatı : 450 TL.