

Atatürk Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı

H.Ömer Özden

İBN-İ SİNÂ METAFİZİĞİ İLE
DESCARTES METAFİZİĞİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Tez Yöneticisi

Prof.Dr.M.Naci BOLAY

Erzurum-1991.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
İBN-İ SİNÂ.....	1
1- Çevresi ve Yetiştği Ortam.....	1
2- İbn-i Sînâ'nın Sistemi.....	6
3- İbn-i Sînâ'da Metafizik İlmî.....	9
a- Metafiziğin Diğer İsimleri.....	11
b- İbn-i Sînâ'ya Göre Metafiziğin Konusu.....	12
DESCARTES.....	15
1- Çevresi ve Yetiştği Ortam.....	15
2- Descartes'ın Metodu ve Sistemi.....	17
3- Descartes'a Göre Felsefe.....	22
4- Descartes'ın Metafiziğe Bakışı.....	26

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN-İ SİNÂ METAFİZİĞİNİN KAVRAM VE NAZARİYELERİ

1- Varlık Nazariyesi.....	28
a- Varlığın Tarifi.....	29
b- Varlığın İdrâk Edilmesi.....	30
c- Varlığın Sahası.....	31
d- Mahiyet-Varlık İlişkisi.....	33
e- Mümkün Varlık-Zarurî Varlık.....	37
2- Cevher-Araz Anlayışı.....	41
3- Madde ve Sûret Anlayışı.....	46
4- Sudûr Nazariyesi.....	51
a- İbn-i Sînâ'ya Göre Yaratma.....	58
5- Âlem Görüşü.....	63
6- Sebepler Nazariyesi.....	69
a- Maddî Sebep.....	70
b- Sûrî Sebep.....	70
c- Fâil Sebep.....	71

d- Gaye Sebep.....	72
7- Ruh Anlayışı.....	74
a- İbn-i Sînâ'ya Göre Ruhun Cevher Olduğu ve Ruh-Beden Münasebeti.....	76
a1- Ruh-Beden Münasebeti.....	76
a2- Ruhun Bedenden Ayrılması.....	82
b- Ruhun Kuvvetleri.....	83
b1- Nebâtî Ruh.....	84
b2- Hayvani Ruh.....	84
b3- İnsanı Ruh.....	87
8- Allah Anlayışı.....	93
a- Vâcibu'l-Vücûd'un Tarifi.....	93
b- Vâcibu'l-Vücûd'un Varlığının Delilleri.....	94
b1- Ontolojik Delil.....	98
b2- İmkân ve Sebep Delili.....	99
b3- Gaye Delili.....	101
c- Vâcibu'l-Vücûd'un Sıfatları.....	103
c1- Vâcibu'l-Vücûd'un Selbî Sıfatları.....	104
c2- Vâcibu'l-Vücûd'un Subûtî (icabî) Sıfatları....	106

İKİNCİ BÖLÜM

DESCARTES METAFİZİĞİNİN KAVRAM VE NAZARİYELERİ

1- Şüphencilik.....	111
2- Varlık Nazariyesi.....	115
a- Varlığın İdrâk Edilmesi.....	115
b- Varlığın Kısımları.....	119
3- Cevher Anlayışı.....	123
4- Madde Nazariyesi.....	126
5- Âlem Görüşü.....	128
6- Ruh Nazariyesi.....	137
7- Tanrı Anlayışı.....	145
a- Tanrı'nın Varlığının Delilleri.....	145
a1- Ontolojik Delil.....	145
a2- Sebep Delili.....	150
b- Tanrı'nın Sıfatları.....	154

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN-İ SİNÂ METAFİZİĞİ İLE DESCARTES METAFİZİĞİNİN

KARŞILAŞTIRILMASI..... 186

1- Hareket Noktaları Bakımından..... 156

2- Varlık Nazariyesi Bakımından..... 160

3- Cevher-Araz Problemi Bakımından..... 165

4- Madde ve Ruh Problemi Bakımından..... 169

5- Sebep ve Gayelilik Bakımından..... 180

6- Tanrı Anlayışı Bakımından..... 184

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DESCARTES ÜZERİNDE İBN-İ SİNÂ TESİRLERİ..... 186

SONUÇ..... 193

BİBLİYOGRAFYA..... 201

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser.
a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.y.	: Aynı yer.
A.H.M.P.	: A History of Muslim Philosophy.
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi.
Bkz. bkz.	: Bakınız.
B.T.F.İ.S.	: Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn-i Sînâ.
by.	: Beyit.
c.	: Cilt.
d.n.	: Dip not.
D.U.G.D.	: Dünyaya Açılan Pencere Unesco'dan Görüş Dergisi.
edt.	: Editör.
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi.
İ.D.B.Y.A.	: İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı.
Krş.	: Karşılaştırınız.
md.	: Maddesi.
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı.
nşr.	: Neşreden.
s.	: Sayfa.
Sy.	: Sayı.
thk.	: Tahkik eden.
terc.	: Tercüme eden.
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu.
U.İ.S.B.	: Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildiriler.
U.T.H.F.B.İ.S.S.B.	: Uluslararası İbn Türk, Harzemî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler.
vb.	: Ve benzeri.
vd.	: Ve devamı.
vs.	: Ve saire.

ÖNSÖZ

Metafizik, Aristo'dan beri felsefenin en önemli konuları arasında yer almıştır. Tetkike konu edindiğimiz filozoflardan İbn-i Sînâ, İslâm Felsefesinde metafiziği enine boyuna inceleyen şahsiyetlerden biridir. Fârâbî ile başlayan Meşşâî Felsefesi'ni zirveye ulaştırmış bir Türk-İslâm filozofu olan İbn-i Sînâ, İslâm Felsefesine orijinallik kazandırmış ve bu felsefenin dünyaçapında tanınmasına vesile olmuştur. Araştırmamızda üzerinde durduğumuz diğer düşünür Descartes da Batı Felsefesinde mühim bir yeri olan ve Yeni Çağ Felsefesinin kurucusu olarak bilinen bir Fransız filozofudur.

Aralarında altı asırlık bir zaman ve değişik milletlerin fertleri olmaktan kaynaklanan kültür farkları bulunan bu iki şahsiyeti, metafizikleri açısından mukayese etme fikri, doktora derslerimiz sırasında şekillenmeye başladı.

Derslerimiz esnasında İbn-i Sînâ ve Descartes arasında bazı benzer fikirler bulunduğu muttali olduk. Tezimizin konusunu, bu benzerliklerden hareketle tesbit ettik. İslâm Felsefesi ile ilgili genel eserlerde iki filozof arasında bulunduğu iddia edilen, benzer düşüncelerin, filozoflarımızın eserlerinde de mevcut olup olmadığını araştırmaya karar verdik. Tabiatıyla böyle bir çalışmada, yalnızca müşterek hususların değil, farklı olan yönlerin de tesbit edilmesi zarurî idi. Bu bakımdan tezimizi bir mukayese şeklinde düşündük.

Araştırmamız, metafizik gibi spekülatif bir konu olduğu için, çeşitli güçlüklerle karşılaştık. Konunun kavramlara dayanması, mücerred konuların işlenmesi, hele hele metafiziğin ilâhî varlıkla ilgilenmiş olması, problemleri izah ederken bizi ifade yönünden oldukça zorladı. Bununla birlikte meseleleri anlaşılır bir tarzda yazmaya büyük çapta gayret sarfettik.

Çalışmamız esnasında mümkün mertebede ve azamî ölçüde ana kaynaklara inmeye çalıştık.

Descartes'ın görüşlerini, Türkiye'de Descartes hakkında otorite sayılabilecek olan Mehmed Karasan'ın yaptığı tercümelelerinden tesbit ettik.

İbn-i Sînâ ile ilgili olarak karşılaştığımız en önemli güçlük, üslûbunun son derece çetin oluşu idi. Kanaatimizce insan, en iyi kendi lisanını kullanır. Başka bir lisanda eser vermek oldukça zor olsa gerektir. İbn-i Sînâ zor olanı başarmış ve kitaplarını Arapça olarak yazmıştır. Eserlerinde mevcut zor ifadeler bizi oldukça yordu. Uzun müddet İbn-i Sînâ'nın üslûbuna alışabilmek için gayret sarfettik. Anlayamadığımız yerlerde hocalarımızın yardımını talep ettik.

Üzülerek belirtmek gerekir ki İslâm filozofları içerisinde, Türk olmasına rağmen eserleri Türkçeye en az tercüme edilmiş şahsiyet, İbn-i Sînâ'dır. Onun önemli felsefî eserlerinden hiç biri Türkçeye tercüme edilerek okuyucu ve araştırmacıların istifadesine sunulmuş değildir. Tercüme edilen eserleri de küçük bazı risalelerden ibarettir. Halbuki aynı İbn-i Sînâ'nın eserleri, asırlar boyu Avrupa lisanlarına çevrilmiş ve günümüzde de çevrilmektedir. Gönül, hiç olmazsa bundan sonra İbn-i Sînâ'nın bütün eserlerinin Türkçemize kazandırılmasını ister.

Çalışmamız esnasında anlaşılır bir dil kullanmaya gayret ettik. Felsefî ve metafizik terimleri zaman zaman aynen, bazan da Türkçeleştirilmiş haliyle kullandık. Meseleleri objektif olarak ortaya koymaya çalıştık.

Burada tezimizin konusunun tesbit edilmesinden, bu konuya adapte olabilmem için maddî ve manevî teşviklerini esirgemeyerek tezin ortaya çıkmasına; anlaşılması zor olan kısımlarda yaptığı izahlarıyla ufukumuzu açarak güçlükleri gidermesinden, tezin büyük bir titizlikle okunmasına kadar hiç bir yardımını esirgemeyen hocam Sayın Prof.Dr.M.Naci Bolay Bey'e ; İbn-i Sînâ metinlerinde zaman zaman yardımlarına müracaat ettiğim hocalarım Sayın Ok.Yunus Kaya ve Sayın Ok.Arif Yıldırım Bey'lere ; kitap temininde yardımlarını gördüğüm tüm hocalarım ve arkadaşlarıma; ve her zaman maddî ve manevî destekleri ile yanımda bulunan muhterem yakınlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

İBN-İ SİNÂ

1- Çevresi ve Yetiştigi Ortam

İslâm Düşüncesi'nin seçkin simalarından biri olarak eş-Şeyh er-Reîs ünvanı ile tanınan Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ,980 (h.370) tarihinde Buhara'ya bağlı Khormisen kasabasında doğmuştur. Babası aslen Belh'li olup bilâhere memuriyeti sebebiyle Buhara'ya göç etmiştir; annesi ise yine Khormisen'e bağlı olan Efşene'dendir (1).

İbn-i Sînâ'nın, talebesi Cüzcanî'ye anlattığı, hayatına dair malumata bakıldığında, onun çok küçük yaşlardan itibaren ailesi tarafından iyi bir eğitim ve öğretime tâbi tutulduğu görülmüyor (2). Kültür seviyesi yüksek ve köklü bir aileye mensup olan İbn-i Sînâ, gerek annesi Yıldız Hanım'ın hususî ilgi ve terbiyesi, gerekse babası Hüseyin b. Abdullâh'ın tuttuğu özel hocaların nezaretinde yetişmiş ve zekâ yaşının üzerinde bir bilgi seviyesine ulaşmıştır (3).

Ebeveyni ile birlikte Buhara'ya yerleşen İbn-i Sînâ, burada Kur'an ve edeb (*) ilimlerini okumağa başlamış, on yaşında hafız olmuş ve kendi ifadesine göre daha bu yaşta bilgisi ile herkesi hayrete düşürmüştür. İsmail ez-Zâhid'den fıkıh ve usûlünü, Abdullah en-Nâtılî'den mantık ve geometri okumuş, sahip olduğu bilgi sayesinde kısa süre sonra hocasının "artık bana ihtiyacın kalmadı" diyerek Buhara'dan ayrılmasına sebep olmuştur. Sonraki günlerde tabiiyât ve matematik gibi felsefî konularla meşgul olmuş, bu arada daha sonra bayraktarlığını yapacağı tıp sahası ile de ilgilenmeye başlamıştır.

(1) İbn Ebî Usaybi'a, 'Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etîbbâ,II,2; İbn Hallikân,Vefeyâtu'l-A'yân,I,419-420; İbnu'l-Kiftî, Tarihu'l-Hukemâ,413.

(2) İbn Ebî Usaybi'a,a.g.e.,II,2-4.

(3) Ebu'z-Ziyâ Tefvîk, İbn Sînâ, 3-4.

(*) Edeb ilmi: İnsanı yüksek kültüre ulaştıran ve görgü sahibi yapan, ilim meclislerinde konuşabilecek mertebeye çıkaran tahsildir. Özellikle Arap dili, edebiyatı ve şiirini, gramer, mantık vs. ilimleri ihtiva eder.(Goldziher,Edeb md.,İ.A.,IV, 105-106).

Çocuk sayılacak yaşına rağmen tıp ve felsefede geceli gündüzlü çalışan, çözemediği konularda yardımcı olması için Allah'a yalvaran İbn-i Sînâ meseleleri bazan hiç uyumadan, bazan da kısacık uykusu esnasında çözmüştür. O, kendinden önceki hakimlerin eserlerinden de istifade etmek suretiyle bilgisini artırmaya devam etmiştir. Meselâ zor bir kitap olan Aristo Metafiziğini, müteaddid defalar okuduğu halde hiç bir şey anlayamadığı için okumaktan vazgeçeceği sırada Farabî'nin "Aristo Metafiziğinin Maksatları" isimli eserine rastlamıştır. Kitabı büyük bir dikkatle okuduktan sonra konuyu açık bir şekilde anlamış ve kendi metafiziğinin temellerini de bu şekilde atmıştır (1).

İbn-i Sînâ kendisine "eş-Şeyh er-Reîs" ünvanını getirecek olan bilgi seviyesine çocukluk ve ilk gençlik yıllarında ulaşmıştır. Genç yaşta ünlü bir hekim olmuş, Sâmanî hükümdarı Nuh b. Mansûr'un tedavi edilemez gözüyle bakılan hastalığını tedavi etmiştir. Bu, ona sarayın kütüphanesinde çalışma imkânı vermiştir. Saray kütüphanesindeki çalışmaları hakkında, talebesi Cüzcânî'ye şunları söylediğini görüyoruz: "...Bu suretle geceli gündüzlü çalışarak bütün ilimlere, insan bilgisinin imkânı dahilinde vâkıf oldum. Şimdi bildiklerim, o zaman öğrendiklerimden fazla değildir..." (2). "...Bu kütüphanedeki kitapların çoğunu okudum. Diyebilirim ki bir çok kimse burada gördüğüm eserlerin ekserisinin adlarını bile duymuş değildir. Bu kitaplardan istifade ettim; 18 yaşına geldiğim zaman artık okuma ihtiyacı duymuyordum. O zamanlar bilgilerim daha canlı ve bugünkünden daha fazla hafızamdaydı. Fakat bugün o bilgileri daha olgunlaştırmış bulunuyorum." (3).

Bilgilerini derinleştirdikten sonra eserlerini yazmağa başladığını görüyoruz. İlk eseri olan "el-Hikmetü'l-'Aruziyye"yi henüz 21 yaşında iken yazmıştır (4).

Babasının vefatından sonra memuriyet hayatı ve seyahatleri başlıyor İbn-i Sînâ'nın. Buhârâ'dan ayrılarak Gürganc'a, oradan Nesa, Baverd, Tus, Cacerm, Dihistan ve Cürcan'a gitmiştir. Bura-

(1) İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., II, 2-4; İbnu'l-Kıftî, a.g.e., 413-416; Afnan, Soheil M., Avicenna His Life and Works, 59-60.

(2) İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., II, 4.

(3) a.e., a.y.

(4) a.e., a.y.

Buralarda bir yandan tedris faaliyetinde bulunmuş, bir yandan da eserlerini kaleme almıştır. Sonra Rey, Kazvin ve Hemedan seyahatlerinde bulunmuştur. Hemeda'da hükümdar Şemsü'd-Devle'in rahatsızlığını tedavî etmesinden dolayı vezirlik makamına tayin olunmuştur. Kısa bir süre sonra ortaya çıkan siyasî bunalımda vezirlikten azl edilerek hapse atılmıştır. Hükümdarın rahatsızlığının nüksetmesi üzerine hapisten çıkarılmış, hükümdarı sağlığına kavuşturarak tekrar vezirliğe getirilmiştir.

Bu sıralarda bir yandan "el-Kânûn fi't-Tıbb"ı yazarken, diğer yandan en mühim felsefî eserlerinden biri olan "Kitâbu's-Şifâ"yı yazmaya başlamıştır.

Şemsü'd-Devle ölünce filozofumuzun komşu devlete sığınma teşebbüsü farkedildiği için tekrar hapse atılmış ve mahkûmiyeti sırasında bir kitap ve risale yazmıştır.

Bu arada bir fırsatını bularak Isfahan'a Alâu'd-Devle'ye sığınan İbn-i Sînâ, burada da bir taraftan ilmî faaliyetlerine devam ederken, diğer yandan devlet işleriyle uğraşmıştır. Yılların yorgunluğuna dayanamayan bedeni, kulunç (*) hastalığına yakalanmıştır. Başkalarını tedavî etmede gösterdiği başarıyı, kendi rahatsızlığında gösteremeyen İbn-i Sînâ, kaderine boyun eğerek kendisini tamamen ibadete vermiş ve 57 yaşında vefat etmiştir(1).(428h.-1037m.)

Bu tablodan da görüldüğü üzere İbn-i Sînâ, iyi bir eğitim görmüş, buna kendi zekâ, kabiliyet ve tükenmek bilmeyen çalışma enerjisini de katarak dünya çapında bir ilim ve fikir adamı olmuştur. O, sadece ilmî faaliyetle kalmamış aynı zamanda siyaset sahnesinde de boy göstermiştir.

Böylesine dağdağalı bir hayatta "Şifâ" gibi ansiklopedik bir eser, onun kısaltılmışı mahiyetinde olan "Necât" ve "Uyûnu'l-Hikme", "Ta'likât", "Ahvâlu'n-Nefs", sistemini özetlediği "el-İşârât ve't-Tenbihât" ve çeşitli konularda yazdığı, burada sayamayacağımız kadar çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden birkısmı çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Özellikle "el-Kânûn

(*) Bir bağırsak hastalığı.

(1) İbn Ebî Usaybi'a, a.e.,II,2-20; İbnu'l-Kıftî, a.g.e.,417-426; İbn Hallikân, a.g.e.,I, 419-422; Ebu'z-Ziyâ Tevfîk, a.g.e., 1-35; Mar'aşî, Mustafa Kâmil, İbn Sînâ,1-4; Afnan, Avicenna...,57-82.

fi't-Tıbb'ı Avrupa lisanlarına 30'defadan fazla çevrilmiş ve Avrupa üniversitelerinde XVII.asrın ikinci yarısına kadar okutulmuştur. Bu tercümeler günümüzde de devam etmektedir (1). Mustafa Gâlib, Kânûn'un sırf 16.asırda 30 kere basıldığını ifade etmektedir (2).

İbn-i Sînâ'nın yetişmesinde ve büyük bir felsefeci olmasında içinde bulunduğu ortamın da rolü vardır. Evlerinde her gün yapılan toplantı ve tartışmalarda babası ve ağabeyisi, İsmailî propagandacılarının etkisiyle İsmailîliği seçmişlerdir. Bu tartışmalarda sözü edilen konuları dinleyen İbn-i Sînâ'nın, İsmailî telkinlerine iltifat etmediğini, kendi ifadelerinden anlıyoruz: "İsmailî olan babam ve kandeşim aralarında konuştuklarında onların konuştuklarını anlar, fakat söylediklerini kabul etmezdi." (3). O, yaşının küçüklüğüne rağmen İsmailî görüşlere karşı çıkmakta ve reddetmektedir. Böylece İbn-i Sînâ'nın iddia edildiği gibi bir İsmailî olmadığını anlıyoruz. O, serbest düşünceli bir filozof olup, ehl-i sünnet ile de her hangi bir rekabeti ve tartışması da yoktur (4). Burada dikkati çeken nokta, İbn-i Sînâ'nın, felsefî tartışmaların yapıldığı bir ortamda yetişmiş olmasıdır. Kendisinin felsefeyle meşgul olmasını sağlayan önemli faktörlerden biri bu olsa gerektir.

İbn-i Sînâ araştırmacıları tarafından ele alınan mühim konulardan biri de onun milliyeti meselesidir. Sahip olduğu şöhretinden dolayı bazı milletler onun kendilerine mensup olduğunu iddia etmektedirler (*). Onun bazan İranlı, bazan da Arap

(1) Ternovski, İbn Sînâ, terc. Haydar Nevruzhan, 35-37; Bolay, Mehmed Naci, İbn-i Sînâ, 33-35.

(2) Bkz. Mustafa Gâlib, İbn-i Sînâ, 28.

(3) İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., II, 2.

(4) Watt, Montgomery, İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı, terc. Süleyman Ateş, 91-92; Bu hususta Henry Corbin, İbn-i Sînâ'nın bir şîî olduğunu iddia etmektedir (İslâm Felsefesi Tarihi, 171.) Ancak biz, Corbin'le aynı kanaati paylaşmıyoruz.

(*) Bu sahiplenme, çok sevilen şahsiyetler için zaman zaman vâki olan bir durumdur. Meselâ Yunus Emre'nin Anadolu'nun çeşitli yerlerinde -12 yerde- ve Azerbeycan'da mezarları bulunmaktadır. Her vilâyet, Yunus Emre'nin kendi hemşehrileri olduğunu iddia etmektedirler. Bunun gibi İbn-i Sînâ da çeşitli milletler tarafından sahiplenilmektedir.

olduğu iddialarına rastlıyoruz (1). Hatta Süheyl Ünver, İran'da 1954'de yapılan İbn-i Sînâ ile ilgili sempozyumda Rus ilim adamlarının, İbn-i Sînâ'nın doğduğu yerin Rusya sınırları içinde bulunmasından dolayı, Rus sayılması gerektiğini iddia ettiklerini ifade ediyor (2). Fakat gerek Cumhuriyet'in ilk yıllarında ve gerekse son yıllarda Türkiye'mizde yapılan çalışmalarda İbn-i Sînâ'nın Türk olduğunu gösteren oldukça mühim araştırmalar yapılmış ve belgeler elde edilmiştir (3). İbn-i Sînâ'nın hem doğduğu, hem de yetiştiği çevreye bakıldığında, buralardaki nüfusun kahir ekseriyetini bütün zamanlarda Türklerin teşkil ettiği, tarihî ve sosyolojik bir vakıa olarak görülmektedir. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki İbn-i Sînâ, hiç bir şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde Türk milletine mensup bir mütefekkidir (4).

Eserlerinde kullandığı dil göz önüne alınarak milliyetine dair ileri sürülen iddialar, bir mesnede dayanmamaktadır. Zira Orta Çağ'da eserlerini Latince olarak yazmış olan Avrupalı milletlerden hiç biri ırken Latin sayılmadıkları ve kendi milletlerine mensubiyetleri üzerinde tartışma vâki olmadığı gibi, Fârâbî, Bîrûnî, ve İbn-i Sînâ gibi, eserlerini o zamanlar İslâm âleminin ortak medeniyet ve kültür dili olan Arapça ile yazan Türk âlimlerine de başka milliyetler isnad edilmemesi icab ederdi. Bu anlayış doğru olsaydı, eserlerini Türkçe veya Arapça yazan batılı ilim adamlarını da Türk yahut Arap kabul etmek gerekirdi (5).

(1) Afnan, a.g.e., 39-56, 58; Corbin, Henry, İslâm Felsefesi Tarihi, terc. Hüseyin Hâtemî, 169.

(2) Ünver, Süheyl, İbn Sînâ Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar, 143.

(3) Bkz. Günaltay, M. Şemseddin, "İbn Sînâ, Milliyeti, Hayatı, Kültürü", B.T.F.İ.S. (içinde); Terzioğlu, Arslan, "Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir İbn-i Sînâ Portresi ile Yeni Bulunan Belgeler ve Son Araştırmalar Işığında İbn-i Sînâ'nın Türklüğü Meselesi", U.İ.S.B. (içinde), 29-52. sayfalar arası; Kansu, Şevket Aziz, "İbn Sînâ'nın Başının Morfolojisi Üzerine Bir Gözlem", İ.D.B.Y.A. (içinde), 793-798 arası; Çubukçu, İbrahim Agâh, "İbn Sînâ'nın İslâm Felsefesinde Yeri", İ.D.B.Y.A. (içinde), 13-19. sayfalar arası; Watt, Montgomery, a.g.e., 90.

(4) Esin, Emel, "İbn-i Sînâ Çevresinde Türk Kültürü", U.İ.S.B. (içinde), 531-562. sayfalar arası.

(5) Bolay, İbn-i Sînâ, Önsöz kısmı, s.V.

2- İbn-i Sînâ'nın Sistemi

İbn-i Sînâ'nın sistemini tesbit edebilmek için onun metodu-
na göz atmamız gerekiyor. Acaba İbn-i Sînâ, bazılarının zannetti-
ği gibi Aristo'nun sadık bir tilmizi olarak rasyonalizme tam bir
sadakatile bağlanmış mıdır? Veya akılcı metodu benimserken, bunun
yanında başka bilgi kaynaklarına da müracaat etmiş midir? Yoksa
buhlardan tamamen ayrı, kendine mahsus bir metod mu uygulamış-
tır?... Bu soruların sayısını artırmak mümkün olmakla birlikte,
ortaya koymayı düşündüğümüz konumuz açısından bunlar kâfi görün-
mektedir. Fakat çılaşmamızın sınırları itibariyle de konuya kısa
tesbitlerle temas etmemiz gerekmektedir.

Filozofumuzun sistemi, Meşşâîliktir. Peripatetisme karşılı-
ğı olarak kullanılan bu terim, İslâm Düşüncesi'nde hiç bir zaman
tam ve mutlak bir Aristoculuk olarak değil; Aristo ve Platon'un,
Plotin vasıtası ile yapılan uzlaştırılması anlaşılmıştır (1).
İbn-i Rüşd bu hükmün dışındadır. O, tam bir Aristocudur. Bu
itibarla İslâm Felsefesi'nde Meşşâîlik, rasyonalizmin tam
karşılığı olarak ele alınmıştır. İbn-i Sînâ, Aristo'nun görüşle-
rine kıymet verdiği gibi, Eflâtun'un fikirlerini de dikkate almış
(2), hatta bunun yanında tecrübeciliği de ihmal etmeyerek mutedil
bir metod uygulamaya gayret sarfetmiştir. Özellikle tabiat felse-
fesindeki metodu ve tıp sahasında elde etmiş olduğu muvaffakiyet-
ler, onun tecrübeden rahatça istifade edebildiğini
göstermektedir. Tecrübeyi aşan felsefi mevzularda dahi tecrübeyi
ihmal etmediği anlaşıyor (3). Böylece İbn-i Sînâ, rasyonalist-
ampirist bir bütünlüğe ulaşıyor. Onun bu yaklaşımı, Orta Çağ
Felsefesinin tam bir karakterini taşımaktadır. Hatta bu açıdan
İbn-i Sînâ, Skolastik felsefenin şahıkasıdır denilebilir (4).

Aristo'ya tam bir sadakatile bağlı olmayan İbn-i Sînâ, yeri

-
- (1) Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Felsefesi-Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru 41.
(2) İbn Sînâ, eş-Şifâ, ilâhiyat, 310-324.
(3) Ayas, Nevzad, "İbn-i Sînâ'nın Felsefi Sistemi", B.T.F.İ.S. (içinde), 1.
(4) Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Düşüncesi, 250; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 208; İslâm Felsefesi, 88.

geldiğinde onu tenkid etmekter ve hatta reddetmekten de çekinmiyor (1).

İbn-i Sînâ, "Şifâ"sının hemen baş tarafında, bu eserini Meşşâî sisteme göre yazdığını, esas sisteminin ise "Hikmet-i Meşrikiyye"sinde açıklanacağını va'detmesine (2) ve bu eseri yazmasına rağmen, bütün bu eserin mantık kısmı hariç, diğer bölümleri mevcut değildir.

İbn-i Sînâ, sözünü ettiğimiz eserin elimizde bulunan "Mantıku'l-Meşrikkîn" isimli birinci kitabının hemen baş kısmında kendisinin engin bir düşünce ufkuna sahip olduğunu, meselelere fanatik bir tutumla yaklaşmadığını belirtmektedir. O, burada, Yunanlı/filozoflardan farklı düşünmekten çekinmediğini ve filozoflara, avam için yazdıklarından daha farklı ve muhtevalı şeyler yazdığını ifade etmektedir (3). Böylece İbn-i Sînâ, kendisinin tam bir taklitçi olmadığını vurgulamaktadır.

Filozofumuz, aynı eserin müteakip satırlarında : "Meşşâî filozoflarının en bilgilisi ve hocası olan Aristo'nun bilgisini kabul ediyoruz; arkadaşlarının ve kendi hocalarının bilmediği şeyleri keşfetmekte, çeşitli ilimleri birbirinden ayırarak bir ilimler tasnifi yapma hususunda, bir çok bilgi dalında doğru metodları düşünüp uygulamada... kendinden önce gelenlerden daha iyi olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte Aristo'dan sonra gelenlerin, onun düşüncesindeki karışıkları düzenlemesi, yapısındaki çatlaklıkları tamir etmesi ve ilkelerini geliştirmesi gerektiği inancındayız. Fakat ondan sonra gelenler, ondan aldıkları mirasın ötesine aşamadılar..."(4) sözleriyle Aristo'nu aşılması, tenkid edilmesi ve ona körü körüne bağlanılmaması gerektiğine işaret etmektedir.

Aslında İbn-i Sînâ kendisinin de bir Meşşâî olduğunu gizlemiyor; hatta felsefeyle uğraştığı yıllar içinde Meşşâîlerin her dediklerini kabul ettiğini de itiraf ediyor. Fakat ömrünün sonla-

(1) Ayas, a.g.e., 10; İzmirli, İsmail Hakkı, "İbn-i Sînâ Felsefesi, Şahsiyet ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi", B.T.F.İ. (içinde), 1.

(2) Ayas, a.g.e., 10.

(3) İbn Sînâ, Mantıku'l-Meşrikiyyûn, 2.

(4) a.e., 2-3.

sonlarına doğru daha farklı bir metod uygulayarak, yüksek hakikatler ihtiva eden Hikmetü'l-Meşrikiyyîn'i yazdığını, felsefeye meraklı diğer insanlar için ise Kitabı's-Şifâ'sının yeterli olacağını belirtiyor (1).

Yine İbn-i Sînâ, fikrî hayatının kemâl çağında iken yazdığı "Risâle fî Mâhiyeti'l-'Aşk" adlı eserinde, Plotin vasıtasıyla Eflâtuncu gibi görünmekte, hatta yeni ve kendine has sistemi olan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır (2). Bu risalede İbn-i Sînâ, maddî aşktan başlayıp, giderek ilâhî aşk noktasına ulaşıyor. Bu son basamakta mutlak sırf iyilik ve güzellik, bizzat idrak edilmeye çalışılmaktadır (3). Bu metod, daha ziyade mutasavvıfların kabul ve tatbik ettikleri bir yoldur. İbn-i Sînâ'nın işrâk meylini gösteren bu eserinden başka, aynı temayülde yazdığı "Hayy b. Yakzan" isimli bir eseri de bulunmaktadır.

O halde İbn-i Sînâ'nın felsefesi rasyonalist-ampirist bir bütünlükten, irrasyonalizme doğru yükselmektedir; bu sistemin İslâm Felsefesi literatüründeki ifadesi "Meşşâilikten işrâkîliğe doğru" dur (4).

İbn-i Sînâ'nın, eserlerini te'lif ederken takip ettiği metod da orijinaldir. Konular arasında kurduğu âhenk ve bir konudan diğerine geçişindeki rahatlık, onun önemli hususiyetlerinden biridir. Şöyle ki; Şifâ, Necât, el-İşârât ve't-Tenbîhât, 'Uyunu'l-Hikme gibi bütün önemli felsefî eserlerinde hep aynı usûlü uygulayarak okuyucuya özellikle "mantık" anlatmıştır. Zira ona göre mantık, araştırıcıyı bilinenlerden hareketle bilinmeyene doğru götüren, zihnin yanılgısını önleyen bir âlet ilmidir (5). Bu itibarla İsmail Hakkı İzmirli "Onun felsefede metodu mantıktır; mantık, felsefenin metodik bir mukaddimesidir; mantık ilimlerin başıdır; İbn-i Sînâ, mantık vasıtasıyla felsefeye ulaşılacağına kâildir." (6) hükmüne varmaktadır.

(1) a.e., 3-4.

(2) Ateş, Ahmet, "Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle" için Giriş, s.V.

(3) İbn Sînâ, Risâle fî Mâhiyeti'l-'Aşk, terc. Ahmet Ateş, 16-19.

(4) Ülken, H. Ziya, Türk Tefekkürü Tarihi, I, 206; İslâm Düşüncesi, 250-251; İslâm Felsefesi Tarihi, 209; İslâm Felsefesi, 90.

(5) İbn Sînâ, Mantıku'l-Meşrikiyyîn, 5.

(6) İzmirli, a.g.e., 16.

İbn-i Sînâ, mantık âletini kullanarak hikmet binasının temelini sağlamlaştırmakta, buradan "tabiat" bölümüne geçmektedir. Fizik hakkında gerekli bilgileri verdikten sonra "îlâhiyât" ismini verdiği metafiziğe geçmek istemektedir. Fakat bu geçişi doğrudan doğruya yapmayarak, fizik bölümünün sonunda nefis teorisine (*) yer vererek îlâhiyata başlamaktadır. İbn-i Sînâ'nın böyle bir metod takip etmekteki gayesi, maddî alemden manevî âleme geçiş için bir hazırlık olsa gerektir. İnsan, bedeni ile maddî aleme bağlı olmasına rağmen, ruhu ile de manevî âleme bağlıdır. Metafizik âlem hakkında sağlam bilgiler elde edebilmek için önce ruhu tanımak ve tanıkmak gereğine inanan İbn-i Sînâ, nefis teorisini bir köprü gibi telakkî etmiştir. Böylece fizik ile metafizik arasında irtibat kurmuştur.

Eserlerinde son olarak da metafizikten bahsetmiştir. Çünkü en yüksek ilim, îlâhiyat ilmidir.

3- İbn-i Sînâ'da Metafizik İlmî :

Fizik, kimya, biyoloji gibi bilinen bir çok ilim, üzerinde yaşadığımız âlemdeki maddî varlıklarla ilgilenmektedirler. Ama insan, görünenlerin yanında görünmeyen, bilinenlerin yanında bilinmeyenleri de merak ettiği için zaman zaman dikkati maddî âlemin ötesine kaymıştır. İnsan, yalnızca maddî bir varlık değildir; bu sebeple dünyaya ayrılmaz bir biçimde bağlı da değildir. Bu itibarla yalnızca maddî ilimlere değil, manevî ilimlere de ihtiyaç vardır. İbn-i Sînâ bu ihtiyacı Necât'da şöyle açıklıyor : Tabîî ve riyazî ilimlerle diğer cüz'î ilimler, varlıkların çeşitli hallerinden bahsetmelerine rağmen hiç biri Mutlak Varlıktan, onun hallerinden ve onun ilkelerinden bahsetmezler. O halde zâtı ve tâbîleri itibariyle Mutlak Varlıktan bahseden bir ilme ihtiyaç vardır ki o da îlâhiyât ilmidir (1).

(*) İbn-i Sînâ, nefis kelimesini genellikle ruh karşılığı olarak kullanmaktadır. Eserlerinde nadiren ruh kelimesine de rastlanır. Nefse bazan ruhtan ayrı manalar da veriyor. Bazan zihin demek yerine nefis diyor. Biz de kullandığı anlama göre mana vereceğiz.

(1) İbn Sînâ, en-Necât, 198.

Metafizik terimine ilk olarak Aristo'da rastlıyoruz. Aristo, Metafiziğin konusunu, varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak izah ediyor (1). Ona göre metafizik diğer ilimlerin hiç birine benzemez. "Zira bu ilimlerden hiç biri genel olarak varlığı, varlık olmak bakımından ele almaz; aksine onlar, örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini inceler." (2).

Biraz önce işaret ettiğimiz üzere, İbn-i Sînâ da bu konuda Aristo gibi düşünmektedir. İbn-i Sînâ, metafizikte Aristo'ya bağlı kalmak istemesine rağmen (3) bunu zaman zaman Aristo'nun Yeni Eflâtuncu yorumlarına müracaat ederek yapmakta, bazan da onun üzerinde Platon'un tesiri görülmektedir (4).

Ancak bu İbn-i Sînâ metafiziğinin orijinal olmadığı manasını taşımamaktadır. İbn-i Sînâ metafiziğinde, Aristo'da yer alan mebde (Metafizik, V. kitap), sebep (Metafizik, 1013a, 20), unsur (1014a, 25), zorunlu (1015a, 25), bir (1015b, 15), varlık (1017a, 5), cevher (1017b, 10), önce, sonra kuvvet (1018b, 5; 1019a, 15), mükemmel (1021b, 10), küllî ve cüz'î (1023b, 10; 1023b, 25) vb. kavramların yanında, eserlerinin ilâhiyât bölümüne ilâhî inâyet (Şifâ, ilâhiyât, 414-422), mebde ve me'ad (âhiret) (ilâhiyât, 423-432, 435-440), Peygamberlik (441-443), ibadetler ve onların dünya ve âhiret hayatına getireceği faydalar (443-446), siyasete dair halîfelik, imamet ve ahlâk (447-455) vb. konuları da ilâve etmek suretiyle müstakil bir metafizik kurmakta ve bu meselelere zaman zaman aklî bazan da dinî izahlar getirmektedir.

Burada İbn-i Sînâ üzerinde Aristo'nun olduğu kadar, İslâmîyet'in de bariz bir etkisi olduğuna işaret etmeliyiz. Zira İbn-i Sînâ, her şeyden önce, çok küçük yaşlardan itibaren İslâm kültürü ile eğitilmiş bir şahsiyettir. Meselâ altı yaşında iken akâid kitaplarını okumuş, on yaşında iken hâfız olmuştur. Bu itibarla filozofumuz üzerindeki İslâmî tesir inkâr olunamaz. Bu, yalnız

(1) Aristo, Metafizik, terc. Ahmet Arslan, 1003, a. 20.

(2) a.e., 1003, a. 20-25.

(3) Altıntaş, Hayranî, İbn Sînâ Metafiziği, 24.

(4) Garter, Lavis, La Pensée Religieuse, D'Avicenne, 23.

İbn-i Sînâ için değil, bir çok İslâm filozofu için de geçerlidir.

İbn-i Sînâ'nın önünde biri İslâmî, diğeri felsefî olmak üzere iki düşünce sistemi vardır. O, bu iki sistemin çatıştığı hususlarda, ikisinden birini tercih etmek yerine, aralarında uzlaştırma yapmak yolunu seçmiştir (1). Esasen onun bu tutumu, Meşşâî felsefe okulunun karakteristik bir özelliğidir.

Bazı konularda Eflâtun dahil pek çok filozofun görüşlerinden de istifade edilmiştir. Bazan uzlaştırmayı da terk ederek meseleye tamamen İslâm nokta-i nazarından yaklaşmıştır (2).

İbn-i Sînâ ve ondan önce de Fârâbî, Yunan ve Yeni Eflâtuncu kaynaklara çok şey borçlu olmakla beraber, dinî düşüncelerinde, ana hatları ile Kur'an'ın çizdiği çerçeveye bağlı kalmışlardır ; hatta Aristo metafiziğini bir adım daha ileri götürerek bu yolla Yunan düşünürlerinin bilmek durumunda olmadıkları bir çok İslâmî kavramı açıklayabilmişlerdir (3).

a- Metafiziğin Diğer İsimleri :

İbn-i Sînâ, Aristo'nun "metafizik"ine, maddî olmayan varlıkları, ilk sebepleri, ilk prensipleri ve daha önemlisi Allah'ı araştırma sahasına aldığı için "İlâhiyat" ismini veriyor (4). İlâhiyat ismini vermesinin bir sebebi de bu ilmin, maddeden hem mantık, hem de varlık bakımından mücerred olan cevherlerin bilgisi olmasıdır. Diğer taraftan filozofumuz metafiziğe, varlıkta ve küllîlikte ilk olanın ve ilk sebebin ilmi olmasından dolayı "el-Felsefetü'l-Ülâ" (İlk Felsefe) adını vermektedir. Ayrıca bu ilim, en mükemmel ve en faziletli ilim olması bakımından "Hikmet" olarak da isimlendirilir. Çünkü bu ilim, kesin ve gerçektir. En üstün varlık olan Allah'tan ve diğer sebeplerden bahseder (5).

İbn-i Sînâ, metafiziğin Arapça karşılığı olan "Mâ Ba'd et-Tabî'a" ismini de kullanıyor. Bu terimde yer alan tabiat kelime-

(1) Gardet, a.e., 35-43.

(2) Altıntaş, a.g.e., 26.

(3) Aydın, Mehmet, Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Erdem Dergisi, c. I, Sy. 5, s. 627.

(4) İbn Sînâ, Şifâ, İlâhiyât, 4.

(5) a.e., 15.

sinden, yalnızca hareket ve sükûnun prensibi olan kuvvetin değil, aksine maddî varlıklarla birlikte, bunlardaki kuvvet ve arazların anlaşılması gerektiğini belirtiyor. Tabiat, bir takım tabîî cisimlerden meydana gelmiştir ve bu tabîî cisimler, kendilerine ait özellik ve arazlarından dolayı hissedilir cisimlerdir. Ma' ba'd et-Tabî'a ismini veren biziz. Bizim ilk müşahede ettiğimiz ve hallerinden tanıdığımız varlık, tabîî varlıktır. Bu ilmin alâkadar olduğu varlıklar ise, madde ve tabiat ötesi âlemi ilgilendirdiği için ma ba'd et-Tabia yani metafizik olarak isimlendirilmiştir (1).

Filozofumuzun bu ilme aynı zamanda "Mâ Kalb et-Tabî'a" ismini vermesi de oldukça dikkat çekicidir ve İbn-i Sînâ'nın orijinal yönlerinden biridir. Bu isimlendirmeye ilk defa İbn-i Sînâ'da rastlanmaktadır. Onu göre bu ilmin araştırma sahasına giren konular, zât itibarıyla tabiattan öncedir (2). Maddî olmayan varlıklar, varlık düzeninde maddî varlıklardan önce meydana gelmişlerdir. Bu, hem dinî metinlerde, hem de felsefî eserlerde bu şekilde karşımıza çıkmaktadır. Filozofumuz da varlık hiyerarşisinde, maddî olanlara göre önceliğe sahip olan metafizik varlıklar için bu isimlendirmeyi yapmıştır. Ancak bütün bu isimler içinde tercihini "İlâhiyât" terimi için kullanmıştır.

b- İbn-i Sînâ'ya Göre Metafiziğin Konusu :

İlimleri, amelî (pratik) ilimler ve nazarî (teorik) ilimler adı altında iki gruba ayıran İbn-i Sînâ (3), İlâhiyatı, nazarî ilimlerden kabul ediyor (4).

Her ilim gibi metafiziğin de bir konusu vardır. Daha önce ifade ettiği gibi Aristo'da metafiziğin konusu, varlık olmak bakımından varlıktır. Bu ifadeye İbn-i Sînâ'da da rastlıyoruz.

(1) a.e., 21-22.

(2) a.e., 22.

(3) İbn Sînâ, Aksâmu'l-'Ulûmi'l-'Akliyye, Mecmû'atü'r-Resâil (içinde), 227; Şifâ, İlâhiyat, 3.

(4) Aksâmu'l-'Ulûmi'l-'Akliyye, 228; Şifâ, İlâhiyat, 4. İbn-i Sînâ nazarî ilimleri ilm-i esfel, ilm-i evsat ve ilm-i a'lâ şeklinde üç kısma ayırıyor ve İlâhiyatı ilm-i a'lâ'dan (en yüce ilim) sayıyor.

Ona göre de ilâhiyatın en başta ele alması gereken konu, "var olması bakımından varlıktır"(1). Varlık kavramı, umumî ve müşterek bir kavram olduğu için mevcut olan her varlığı içine alır ve bunlar, metafiziğin konusuna girerler. Bunun yanında varlığa tâbi olan cevher, kemiyet-keyfiyet, kuvvet-fiil, küllî-cüz'î, mümkün-vâcib gibi konuları da araştırma sahası içine alır (2).

Ahlâk, siyaset, fizik (tabiiyat) ve matematik gibi nazarî ilimler, Allah'ın varlığı ile ilgilenmezler. Nazarî ilimler içerisinde Allah'dan bahsedebilecek, O'nu isbat edecek varlığını açık bir şekilde ortaya koyacak yegâne ilim, ilâhiyattır (3). İlâhiyat yani metafizikte, umumî olarak varlıktan bahsedilmesinin yanında, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ilk sebeplerden, sebeplerin müsebbibinden (müsebbibü'l-esbâb) (*) ve prensiplerin prensibinden (mebdeü'l-mebâdî) de söz edilir ki o da Allah'tır (4). Böyle yüce bir varlıktan bahseden bu ilim, en aslî ve en üstün ilim olması gerekir(5).

Metafiziğin de diğer ilimler gibi kendine has bir metodu vardır. İbn-i Sînâ'ya göre Mebdeü'l-Evvel'in (ilk prensip) isbatı, mahsusata taalluk eden istidlâl yoluyla yapılamaz. Zira duyumlara dayalı olan istidlâl metodu mukaddemler (öncül) cüz'î önermelerdir. Bu ilmin metodu, cüz'iyattan külliyata intikal yolu olamaz. Aksine, tamamen akla dayalı küllî mukaddemlerden hareketle varlığın mebdei olan Vâcibu'l-Vücûd'a varabilir. Bu mukaddemler vasıtasıyla Allah'ın her şeyin prensibi olduğu ve her şeyin belli bir nizam ve tertibe göre zarurî olarak O'ndan geldiği anlaşılmış olur (6). Bununla birlikte İbn-i Sînâ, böyle bir metodun zorluğundan bahsetmeden de geçemiyor: "Bizim, mebde'lerden mahlûklara, sebepten esere geçmeyi ifade eden bu burhan

(1) Şifâ, İlâhiyat, 9; İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-Hikme, Resâil-i İbn-i Sînâ (içinde), 41.

(2) Şifâ, İlâhiyat, 13.

(3) a.e., 6.

(*) Müsebbib, sebebin kendisi, müsebbeb ise sebebin sonucudur, buna bazan eser ismini de vereceğiz.

(4) a.e., 4.

(5) a.e., 5.

(6) a.e., 21.

yoluna tam manası ile ulaşmaya gücümüz yetmez. Tafsîlâtına girmeksizin varlık mertebelerinden sadece pek az bir kısmını muttali olabileceğimiz."(1).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ, metafiziğin özel ilim niteliği taşıdığını kabul etmektedir. Bu sahaya duyumlara değil, küllî aklî önermelerle ulaşılabilir. Ancak bu da çok zordur.

İlâhiyat ilmi, Allah'tan hem varlık, hem de sıfatlar bakımından bahseder (2). Araştırması ve incelemesi zor olmakla birlikte mutlak ve yüksek sebepler de ilâhiyattan başka bir ilim tarafından incelemes (3).

İbn-i Sînâ, tabîî ilim, riyaziye, mantık ilimlerinin konularını tesbit ettikten sonra, cedel (diyalektik) ve sofizmi inceleyip aralarındaki benzerlik ve farklara temas etmektedir(4). Daha sonra mevcut bütün ilimlerde tek bir ortak noktaya parmak basıyor: Bütün ilimlerin gayesi, insan nefsinin uhrevî hayata hazırlamak için onu olgunlaştırmak ve mutluluğa ulaştırmaktadır (5).

Filozofumuz, metafiziğin, diğer ilimler arasındaki yerine de şöyle işaret ediyor: "Şu halde bu ilmin hakkı, diğer ilimlerden üstün olması cihetinden, hepsinden önce olmasıdır. Ancak bize göre bütün ilimlerden sonra olması daha uygundur." (6). Öyle ki İbn-i Sînâ, metafizik hariç diğer bütün ilimlerin ya sırf maddî olmaları veya maddeyle ilgilerinin bulunması yahut sırf zihnî olmaları, buna mukabil metafiziğin, ilâhî olanı ve onunla ilgili meseleleri incelemesi sebebiyle derece ve mertebe itibarıyla öncelik hakkında sahip olduğunu kabul ediyor. Diğer taraftan metafizik zor bir ilimdir; anlaşılabilmesi için belli bir bilgi birikimine ihtiyaç vardır. Bu sebeple önce diğer ilimler öğrenilerek metafiziğe bir zemin hazırlanmalıdır. Dolayısıyla metafizik, öğrenme açısından sonra olmalıdır.

(1) a.e.,a.y.

(2) a.e.,6.

(3) Bkz.a.e.,7-9.

(4) Krş.a.e.,10-14,16.

(5) a.e.,17.

(6) a.e.,21.

DESCARTES

1- Çevresi ve Yetiştigi Ortam :

Batı Felsefesinin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak bilinen Rene Descartes, 1596 yılında Fransa'nın Touraine şehrinin küçük bir kasabası olan La Haye'de doğdu. Asil bir âileye mensup olan Descartes'ın babası, Bretagne parlamantosü üyesiydi. Doğumunun üçüncü günü annesini kaybeden (1) Descartes'a, kendi ifade-siyle kuru bir öksürük ve sarı bir beniz mîras kalmıştır (2).

La Fleche cizvit kolejinde 8-9 yıl süren dinî bir eğitim gören Descartes, hayatının her döneminde bu okulu ve öğretmenle-rini minnetle hatırlamıştır. 1606 yılında girdiği kolejden 1614 yılı sonunda mezun olmuş, bir müddet Paris sosyetesinde vakit geçirdikten sonra 1617 yılında Hollanda ordusuna gönüllü olarak yazılmıştır. Askerliği sırasında ilk eseri olan "Muhtasar Musiki" yi yazmıştır (3).

Descartes'ın askerliği bir meslek olarak değil, bir hobi olarak değerlendirilmelidir. Zîrâ Descartes, askerlere verilen ücreti almamış, bu yüzden de eğitimlere ve zamanındaki harplere bilfiil katılmamıştır. İşte yine harp günlerinden birinde, Almanya'dayken kışın bastırması ile kaldığı evde soba başında düşlere dalmış, uzun düşüncelerden sonra ahlâkî düsturlarının temelini atmıştır. Bu evde yeni ve takdire şayan bir ilmin de temellerini keşfetmiştir. Bu, yeni bir metoddu. Metodunu geliştirmek için askerlikten ayrılmış ve hayatında bir seyahat-ler dönemi başlamıştır(4).

-
- (1) Höffding, Harald, A History of Modern Philosophy, Almandan İngilizceye terc. B.E.Meyer, I, 212.
 - (2) Descartes, Rene, Ahlâk Üzerine Mektuplar, Prenses Elisabeth'e Mayıs-Haziran 1645 tarihli mektup, terc. Mehmet Karasan, s. 19-20
 - (3) Adam, Cehales, Descartes Hayatı ve Eserleri, terc. Mehmet Karasan 5-9.
 - (4) Descartes, Rene, Metod Üzerine Konuşma, terc. Mehmet Karasan, 31; Sena, Cemil, Filozoflar Ansiklopedisi, I, 506. Descartes, bizzat pek çok seyahate çıktığını belirtmesine rağmen, Münir Yarkın tarafından tercüme edilen "Büyük Filozoflar" (eserin yazarı zikredilmemiş) isimli eserin 119. sayfasında "tesadüfen bir defa seyahate çıktı; fakat bütün ömrünü bulunduğu memlekette geçirdi" cümlesi bulunuyor. Halbuki Descartes bir çok ülke dolaşmıştır.

Fransa'ya döndükten kısa bir süre sonra, metodunu kurmasında yardımcı olan düşlerinden dolayı vadettiği hac adağını ifa etmek üzere İtalya 'ya gitmiştir. Sonra tekrar Fransa'ya dönerek matematik ve optik üzerinde yoğun bir şekilde çalışmıştır (1).

Descartes, 1627 yılında Chandoux isimli bir şahsın Papa'nın mümessili ve kardinal karşısında verdiği konferansta, mezkûr şahsın fikirlerini felsefî, fakat yeni bir tarzda çürütür. Bundan etkilenen kardinal, Descartes'tan bu yeni felsefe için çalışmasını ve geliştirmesini ister. Hatta bunun Descartes için ahlâkî ve manevî bir vazife olduğunu ifade eder. Descartes da bu teşviki bir emir olarak telakki eder. Daha çok çalışabilmek için tekrar Hollanda'ya döner.

Hollanda'da önce üniversiteye kayıt yaptırır. Felsefe ve fizik ilimleri üzerinde çalışmaya devam eder. "Metafizik Düşünceler" in ilk taslağını burada Latince olarak yazar. Bu arada metafizik ve anatomi ilmiyle ilgilenir. "Dünya" isimli bir eser yazarsa da bunu yayınlamaz (2).

1637 yılında "Geometri", "Dioptrik" ve "Meteorlar" isimli eserlerinin baş kısmında "Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod" isimli eserinde ilâve ederek yayınladı. Daha sonra metafizik üzerine yazdığı ilk müsveddeyi geliştirerek "İlk Felsefe Üzerine Düşünceler" adı altında yayınlattı. Bu arada "Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama" isimli eseri de neşredildi.

Descartes'ın felsefesinin tanınıp yayılmasında, kolej arkadaşı Mersenne'in çok büyük rolü olmuştur. Mersenne, Descartes'in eserlerini üniversite çevresine tanıtmış, onların eserler hakkında olumlu olumsuz eleştiriler yapmalarına vesile olmuştur. Böylece Descartes, eserlerini genişletme imkânı bulunmuştur (3).

Descartes, gerek seyahatler ve gerekse mektuplaşmalar yoluyla bir çok devlet adamı ile de tanışmıştır. Alman imparatorunun taç giyme merasimine katılması (4), Bovyera kraliçesi Prenses

(1) Adam, Descartes Hayatı ve Eserleri, 10-11.

(2) Bkz. Adam, a.e., 11-16.

(3) Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, I.506 ; Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, 258.

(4) Descartes, Metod Üzerine Konuşma, 13 (Bundan sonra bu esere yalnızca Metod diyeceğiz).

Elisabeth'le felsefî mahiyette mektuplaşmaları, İsveç'in Fransa büyükelçisi Chanüt'le olan arkadaşlığı, İsveç kraliçesinin daveti üzerine İsveç'e gidip kraliçeye ders vermesi, onun felsefe ve ilmin yanında siyasetle de ilgilenmiş olabileceğini düşündürüyor.

"Felsefenin İlkeleri" ve "Ruhun İhtirasları" isimli eserlerini de tamamlamış ve "burada kışın insanların düşünceleri sular gibi donuyor" dediği "ayılar, buzlar ve kayalar ülkesi" İsveç'te 11.Şubat.1950'de ölmüştür (1).

Descartes, hastalıklı bir bünyeye sahip olmasına rağmen, kendisini çok iyi yetiştirmiş ve oldukça sağlıklı bir şekilde düşünebilmiştir. Yetiştigi okulun papaz eğitimi yaptırması, Descartes'ın kiliseye bağlanmasında ilk adım olmuştur. Yaşadığı dönemde kilise hakimiyetinin devam etmesi, Descartes'ın düşüncelerini etkilemiştir. Zirâ Engizisyon mahkemelerinde pek çok ilim adamı ve düşünür, ağır cezalara çarptırılmıştır. Descartes böyle bir akibete uğramamak için oldukça temkinli davranmıştır.

2- Descartes'ın Metodu ve Sistemi :

Descartes'a göre okullarda okutulan dersler, bilgiyi artırıyor da insan, okudukça bilgisizliği ortaya çıkar (2). O halde yapılacak ilk iş kitaplara ve hocalara bağılılıktan kurtulmaktır. Bunun için de kendini ve âlemi incelemeye ve zihninin bütün kuvvetlerini kullanmaya karar vermiştir (3).

Soğuk bir kış günü sobasının başında aradığı şeyi bulmuştur O da her şeyi metodlu olarak çözmektir. Descartes'a göre her hangi bir şey üzerinde hakikatı methodsuz aramaktansa hiç aramamak daha iyidir. Çünkü düzensiz araştırmalar ve belirsiz düşünceler, tabiat ışığını karartır ve zihni köretilir. Methodsuz olarak sonuca ulaşmak belki mümkündür ama çok zordur. Bu şekilde karanlıklar içinde yürümeye alışan kimselerin gözleri o kadar zayıflar

(1) Höffdig, a.g.e., I, 217. Descartes, vefat etmeden önce saati sormuş ve "kraliçe bekliyor, gitmek zamanıdır" diyerek yatağına düşerken "ruhun uyanma zamanıdır" diyerek hayattan ayrılmıştır (Büyük Filozoflar, terc. Münir Yarkın, 122-123).

(2) Descartes, Metod, 4, 6.

(3) Metod, 11-12.

ki,artık güneş ışığına tahammül edemez olurlar (1). Methodsuz olarak elde edilen bir hakikat, bilerek ve isteyerek ulaşılmış bir gerçek olamaz; olsa olsa rastgele bulunmuş, şuursuz bir hakikat olur ki bunun değeri yoktur. Metodlu olarak hareket eden birinin de ömrünü okullarda ve kitaplar arasında geçirmesine gerek yoktur.

Descartes, metoddan, şaşmaz ve kolay kaideleri kasdetmektedir. Bu kaidelere tam riayet edilirse, hiç bir zaman yanlışlar, doğru olarak kabul edilmez. Metodlu çalışmalar, boş emeklerle kendilerini yormadan yavaş yavaş bilgilerini artırır ve doğru bilgilere ulaşırlar (2).

Filozofumuz, matematikten başka hiç bir ilmin bu ölçüye uymadığını görmüştür. Matematiğin delilleri kesin ve apaçıktır. Başlangıçta matematik hakkında fazla bir bilgi sahibi olmadığı için, bu ilmin yalnızca makinalara tatbik edilebileceği kanaatinde olmuştur (3). Halbuki matematiği inceleyince bu ilmin metodunun, basitten karmaşığa doğru gittiğini anlamış ve matematik isbat yolunun,her sahaya kolaylıkla tatbik edilebileceği sonucuna ulaşmıştır (4). Üstelik matematik isbat yolunda, akıl son sınırına kadar kullanılabilmektedir (5).

İşte Descartes, matematikten de faydalanarak metodunun kaidelerini şu esaslar üzerine kurmuştur :

a- Birinci doğruluğunu bedihî olarak bilmediği hiç bir şeyi kabul etmemek,acele ve peşin hüküm vermekten kaçınmak ve verdiği hükümün şüpheyi barındırmamasına dikkat etmek (6).

Descartes'a göre hakikatin ölçüsü,eski filozofların kanaatleri değil, apaçıklıktır. Apaçık olarak bilinen şeylerin doğruluğundan asla şüphe edilemez (7). Esasen Descartes, kendinden önceki düşünörlere kıymet vermez değildir; ancak o,

(1) Descartes,Rene,Aklın İdaresi için Kurallar,terc.Mehmet Karasan,15.(Bundan sonra bu esere yalnızca"Kurallar" ismi ile atıfta bulunacağız.)Eaton,Ralph,Descartes Selections,49.Bu kitapta Descartes'in eserlerinden bazısı tamamen,bazısı da kısmen İngilizceye tercüme edilmiş durumdadır.

(2) Descartes,Kurallar,15; Eaton,Descartes Selections,49.

(3) Metod,9; Eaton,a.e.,7.

(4) Metod,21-23; Eaton,a.e.17-19.

(5) Metod,23; Eaton,a.e.,19.

(6) Metod,20.

(7) Metod,36;İsameddin,Faika,Descartes ve Felsefesi,23.

eskilere körü körüne bağlanılmasına karşıdır. Ona göre herkes gibi, eski filozofların da hata yapmaları tabiidir. Bu itibarla onların eserlerini okurken çok dikkatli olmak gerekir. Hakikati bilenlerin sayısı az olduğu için, kimin doğru, kimin hatalı olduğu da kesin şekilde ortaya çıkmış değildir. Öyle ise bir mesele üzerinde sağlam bir şekilde akıl yürütüp hüküm verme kapasitesinde olmadıkça, Eflâtun, Aristo ve diğer filozofların fikir ve kanaatlerini ezberlemekle filozof olunamaz. Doğru ve kesin bilginin ölçüsü, apaçıklıktır. Bedihî kavram ve düşünceler üzerine kurulan bütün kanaatler doğrudur (1).

Descartes, bedihilikten, zihnin doğrudan doğruya kavradığı, basit şeyleri anlamaktadır (2). Bu vasıfları ihtiva eden zihin faaliyeti, sezgidir. Zira Descartes'a göre sezgi, aklın ışığından kaynaklanan ve zihinde meydana gelen sağlam ve emin kavrayıştır. Bu yüzden sezgi yanılmaz (3).

Descartes'a göre en bedihî kavramlar ise matematik ve metafizik kavramlardır (4). Bununla beraber metafizikteki bedihîlik, matematik isbatlardaki apaçıklıktan daha kuvvetlidir (5).

b- İkincisi, incelenecek güçlüklerden her birini, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayır-maktır (6).

Descartes'ın bu kaidede ifade ettiği güçlükten maksadı, üzerine hüküm verilen konuda hakikat veya hata kompleksinin bulunması, bölme yapmasının sebebi de bu kompleksin açık olmamasıdır (7). Aslında tam ve son sınırına kadar yapılan bir bölme, bölünemez olanlara ve doğrudan doğruya sezgiyle bilinebilen apaçıklığa götürür (8).

-
- (1) Krş. Kurallar, 10-11; Metod, 36; Descartes, "Felsefenin İlkeleri'ni Latince'den Fransızcaya Tercüme Edene Mektup", Felsefenin İlkeleri (içinde), 11; Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, terc. Mehmet Karasan, 6-7.
- (2) Gilson, Etienne, "Metod Hakkında Nutuk Tefsiri", Lacombe, Olivier, "Descartes", terc. M. Karasan, s. 24'den naklen.
- (3) Lacombe, Descartes, 24-25.
- (4) Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, 37.
- (5) Adam, Charles, Düşünceler Üzerine Önsöz, terc. M. Karasan, (Metafizik Düşünceler'in Türkçe tercümesinin baş tarafında), s. 78.
- (6) Metod, 20; Eaton, a.e., 17.
- (7) Lacombe, a.e., 27.
- (8) Lacombe, a.e., 28.

Descartes,bu kaide ile,bilgisinin temeline ikinci bir unsur yahut bilgi kaynağı daha yerleştiriyor ki o da dedüksiyon (tümenden gelim) dur (1).

c- Üçüncüsü, en basit ve bilinmesi en kolay olanlardan başlayarak, en zora doğru,basamak basamak düşünceleri bir sıraya koymaktır (2). Zira hadiseler birbirlerine sıkı bağlarla bağlıdır; bu yüzden kolay ve basit olanlardan başlayarak zor olanlara doğru gitmek meselenin çözümünü kolaylaştırır (3). Böylece ikinci kaide gereğince bölümlere ayrılan kavram ve düşünceler, bir sıraya konularak üçüncü kaide mucibince kolaydan karmaşığa gidilebilir.

d- Son olarak bu sıralama hiç bir şeyin unutulmadığından emin olmak için bol bol sayışlar ve tekrarlar yapılmalıdır(4).

Descartes'in metodunun kaideleri bunlardan ibarettir. Görülüyor ki filozofumuz,her hangi bir hakikate ulaşabilmek için meseleri ayrıntılı bölümlere ayırmakta,bunları karmaşığa doğru sıralayarak sonuca ulaşmaktadır.

Descartes,geliştirmiş olduğu metodunun ilk bakışta uzun ve içinden çıkılmaz gibi görünmesine rağmen sağlam ve yanıltmaz olduğunu savunur.Sonuncu kaide ise, gelinen noktanın adeta yeniden gözden geçirilmesi, matematik diliyle, çözülen problemin sağlamasını yapmaktır. Gerçi böyle bir sayışta,başlangıç ile sonuç arasında bağlantıların hatırlanmaması gibi bir tehlike olabilir. Hafızadaki bu zayıflığı önleyebilmek için, zihnin sürekli düşünme yoluyla hareketli bulundurulmasına gayret etmek gerekir.Böylece başlangıçla sonuç arasında olabilecek irtibat-sızlık önlenebilir. Bu,bir nevi iç müşâhede gibidir.Zihin, oradaki bağlantıları derhal farkedeceği için, hafızaya bile gerek kalmaz. Böylece A-B-C-D gibibir zincirden meydana gelen problemde A- ile D arasındaki uzunluğa rağmen derhal irtibat

(1) Karasan,Mehmet, Descartes'in Felsefesi ve Hayatı,(Metafizik Düşünceler'in baş tarafında),15-16.

(2) Metod,21; Eaton,a.e.,17; Kurallar,22.

(3) Krş.Descartes,Tabiat Işığında Hakikatı Arama ,terc.M.Karasan,6.

(4) Metod,21.

kurulmuş olur. İrtibatsızlık olduğu anda zincir kopar ve netice-
nin kesinliği kaybolur (1).

O halde hakikati ararken bu dört basit kaldeyi tatbik eden
düşüncemiz, eşyanın bilgisine, yanılsıza düşmekten korkmayarak iki
yolla ulaşır: Sezgi ve Dedüksiyon (2). Onun, metodu tarif ederken
kullandığı ifade de bu sonucun doğruluğunu ortaya koyuyor. Ona
göre "metod, gerçeğe muhalif olan bir yanılmaya düşmemek için sez-
ginin nasıl kullanılması gerektiğini ve her şeyi bilmemiz için
dedüksiyonu nasıl istememiz gerektiğini öğretir." (3). Zira ilk
prensiplerden doğrudan doğruya çıkarılan neticeler, onları
mülâhaza tarzına göre ya sezgi veya dedüksiyonla bilinir. Fakat
ilk prensipler daima sezgiyle, uzak neticeler ise daima dedüksiyon
yoluyla bilinir (4). Çünkü Descartes, sezginin insanda Allah
vergisi olduğunu kabul eder. "Hakikatte insanın zihninde, Tanrı
vergisi öyle bir şey vardır ki, faydalı fikirlerin ilk tohumları
or-aya atılmıştır ve çok zaman kötü bir öğretimle bakımsız ve
çorak kılınmasına rağmen, yine kendiliğinden Hüdayinâbit (Allah
vergisi olarak) bir şekilde meyveler vermektedir." (5).

Laberthanniere'e göre Descartes, metodunu tanıtmak için
felsefesini kurmaya girişmiştir. Buna göre onun metodu, kartezya-
nizmin bütünüdür denilebilir (6). Bilindiği üzere Descartes'ın
kurduğu felsefi sisteme Kartezyanizm denmektedir. Descartesçı
metod, genelleştirilmiş matematik dedüksiyon olduğu gibi, baştan
sona psikolojik bir durum da arz etmektedir. Matematik dedüksiyon
ile sonuca varabilmek için, daha önce de ifade edildiği üzere ilk
prensiplere ihtiyaç vardır. Bu da Descartes'ı iç gözleme
götürmektedir. Metodu meydana getiren kaideler benin iç müşahade-
lerini, matematik dedüksiyonla pratik alana aktaran psikolojik

(1) Bkz. Kurallar, s. 31-32; Eaton, a.e., 61-62.

(2) Karasan, Descartes'ın Felsefesi ve Hayatı, 15.

(3) Kurallar, 14; Eaton, a.e., 48. Burada Descartes sezgiden vasıta-
sız düşünme ve görme, dedüksiyondan ise vasıtalı olarak
düşünme, yani istidlâl yoluyla sonuca ulaşmayı anlamaktadır.
(Kurallar, s. 12, mütercimin d.n'u; Sena, a.e., II, 510)

(4) Kurallar, 17.

(5) Laberthanniere, Descartes Üzerine Tetkikler, 42.

reçetelerdir.Böylece Descartes psikolojik metotla, matematik metodu birleştirmiştir (1).

Descartes, elde ettiği bu terkipten bu kez metafiziğe geçmek istemiştir. Descartes'ın ana fikri bir ilim yapmak gayesiyle matematik metodunu, metafiziğe uygulamaktır. Descartes, az sayıda aksiyon ve tariften hareket ederek,dedüksiyon yoluyla seri ve çok sonuç çıkarmayı hedeflemiştir(2).

Descartes'tan önce de metotla ilgilenilmiş olmasına rağmen, bu çalışmalar sistem haline getirilmiş ve bütün ilim sahalarına uygulanamamıştır.Bunu Descartes başardığı için Yeni Çağ ilim ve felsefesinin kurucusu olarak kabul edilmiştir (3). Descartes'ın ortaya attığı mekanizmin geliştirilmesiyle Garp medeniyeti,sana - yil ve teknolojisi gelişmiştir. Ruh nazariyesi ise batıda kendisinden sonra psikoloji ilminin gelişmesine sebep olmuştur (4).

3- Descartes'a Göre Felsefe :

Descartes'a göre felsefe, bilgeliği incelemektir; bilgelik ise insan hayatına taalluk eden bütün bilgilerdir. Bu bilginin herşeyi ihata edebilmesi için de ilk sebeplerden bahsetmesi gerekir; bu ise her şeyin hakikatini bilmek demektir. Ona göre hakiki ve yegâne bilge (hakim) Tanrı'dır. Çünkü yalnız Tanrı her şeyin künhünü bilir. Bununla birlikte insanlar da önemli hakikatler hakkında bilgi sahibidirler, bu yüzden az veya çok bilgedirler(5)

Descartes, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, eski felsefecilerin fikirlerinin ezberlenmesine karşıdır. Ona göre en garip ve en az inanılılabilecek şeyler, felsefeciler tarafından söylenmiştir. Bu itibarla ilkelerini eski felsefelerden alan ilimlere güvenilemeyeceğine kanaat getirmiştir (6). Bununla hiç bir zaman

(1) Krş.Guérout,Mortial,"Descartes'ta Psikoloji ve Matematism", terc.Vehbi Eralp,Felsefe Arkivi,Sy.12(içinde),s.14;Weber,Felsefe Tarihi,terc.Vehbi Eralp,214-215;Suner,Saffet,Düşüncenin Tarihteki Evrimi,193-194.

(2) Suner,a.e.,194.

(3) Sena,a.e.,II,508-509;Hançerlioğlu,Orhan,Düşünce Tarihi,186. Etienne Gilson,Yeni Çağ Felsefesinin Descartes'la değil,Kant'la başladığı kanaatindedir. (Bkz.Aydın,Mehmet,E.Gilson'un Tanrı ve Felsefe'sine yazdığı önsöz,s.3)

(4) Dawal,Roger,Fransız Düşünce Tarihi,terc.Mehmet Ulaş,14.

(5) Descartes,Felsefenin İlkeleri Latince'den Fransızcaya Tercüme Eden Mektubu,s.6.

(6) Metod,10,18; Eaton,a.e.,8,14.

Descartes'ın iyi bir felsefe eğitimi görmediği iddia edilemez. Aksine La Fleche'de okuduğu felsefe, onun kendi felsefesini şekillendirmede en önemli faktör olmuştur. Felsefesinde Orta-Çağ hristiyan felsefesinin izleri çok rahat olarak görülebilir (1). (Yeri geldiğinde bu hususu detaylarıyla ortaya koyacağız).

Filozofumuz, nakilci felsefeye karşıdır ama yine de eski felsefecilere değer verir. Fakat kişinin kendi bilgi melekelerini kullanarak bilfiil felsefe yapması, yeni düşünceler ortaya koyması daha makbuldür. Onu göre felsefesiz yaşamak, açmaya çalışmadan gözü kapalı yaşamak, başka bir ifadesiyle kaba hayvanlar gibi yaşamaktır. Felsefe yoluyla elde edilen bilgi, insanı her şeyden daha çok mutlu kılar (2). Bununla birlikte insanlar arasında felsefe ile meşgul olmaya pek az insan kabiliyetlidir. "Zira güç bir mesele ele alındığı zaman, hakikatin pek çok değil, pek az kimse tarafından bulunabileceğine inanmak, akla daha uygundur." (3).

Öyleyse varlığının iki yönünden biri de ruh olan insanların temel düşüncesi, ruhun gerçek gıdası olan bilgeliği aramak olmalıdır. Eğer insanlar, bilgeliği arama yolunda muvaffak olacaklarını ümid etselerdi, kendilerini bu araştırmaya vakfetmekten çekinmezlerdi (4).

Descartes bilgelik derecesini şu şekilde sıralamaktadır :

a-Bigeliğin ilk derecesinde, düşünmeksizin elde edilen açık kavramlar,

b-Duyu tecrübelerinin bildirdiği bütün şeyler,

c-Başka insanlardan öğrenilenler,

d-İyi ve güvenilir bilgi vermeye muktedir olan kimselerin eserleri (5).

Descartes, kendi zamanına kadar muhtelif kişilerce elde edilmiş bilgeliğin, ancak bu dört vasıtaıyla öğrenildiği kanaatinde dir. Ancak bu hikmet dereceleri içerisine vahy-i ilâhîyi

(1) Bkz. Larcombe, Descartes, 9; Runes, Descartes, Dictionary,

(2) Descartes, Felsefenin İlkeleri Tercüme Eden Mektup, 7.

(3) Kurallar, 11; Laberthonniere, a.e., 10.

(4) F. İlkeleri'ni Tercüme Eden Mektup, 7.

(5) a.e., 8.

katmıyor."Burada vahy-i ilâhîyi hesaba katmıyorum zira o, bizi basamak basamak değil,hemen bir hamlede yanılmaz bir imana yük-seltiyor."(1).

Burada vahy-i ilâhîyi hariçte bırakması , ona itaatın zaruriliği sebebiyledir.Halbuki felsefede otorite yoktur.Felsefe-değüstad olarak bilinen şu veya bu kimseden geldiği için değerli olarak kabul edilecek ne bir söz, ne de bir doktrin vardır. Bu alanda inanmak için itaat etmeye lüzum yoktur, ancak bilmek için faaliyet göstermeye lüzûm vardır (2).

Bilgeliğe erişmede bu dört dereceden ölçüsüz derecede üstün olan bir beşinci derece bulmak için uğraşmalar olmuştur."Bu da bilmeye muktedir olduğumuz bütün şeylerin sebeplerini kendilerinden çıkarabileceğimiz, ilk sebepleri ve gerçek ilkeleri aramaktır. İşte asıl bu iş için uğraşanlara filozof ünvanı verilmiştir. Ancak bu işte muvaffak olmuş tek bir kişi bulamadım" (3).En büyük filozoflar Eflatun ve Aristo'dur. Ancak bu beşinci vasfa onlar da tam olarak ulaşmış değildirler (4). Daha sonra Descartes, kendi felsefesinin daha farklı temelleri olduğunu ifade ediyor.Bunlardan en önemlisinin apaçıklık olduğunu,apaçık olmayan bir ilkeden çıkarılmayan hiç bir neticenin de apaçık olmayacağını belirtiyor.Bundan sonra da kendi felsefesinin bu beşinci kurala daha yakın ve uygun olduğunu, dolayısıyla da fikirlerinin öğrenilmesi için kitaplarının dikkatlice okunmasını tavsiye ediyor.İlkeler apaçık olduğu için insan, kabiliyetlerini çok iyi kullanırsa felsefeyi elde edebilir (5).Ancak Descartes biraz da böbürlenerek şöyle diyor : "Ama pek şevkli ve ateşli olanlara da bildirmek isterim ki en mükemmel zekâlar bile, yazılarında söylemek istediklerinin hepsini anlamak için çok zaman ve dikkat sarfına muhtaçtırlar."(6).

Bu son ifadelerde filozofumuzun felsefesinde buram buram egoizm koktuğu açık bir şekilde görülebilir.Bir taraftan

(1) a.e.,a.y.

(2) Bkz.Laberthonniere,a.g.e.,11.

(3) Descartes,F.İlkeleri'ni Tercüme Edene Mektup,9.

(4) a.e.,a.y.

(5) Bkz.a.e.,11-15.

(6) a.e.,16.

kendinden, önce bu hakikatlere ulaşılamiyacağını söylerken, diğer taraftan "bu ilkeler her zaman belli idi ve bütün insanlar tarafından doğru ve şüphe edilmez olarak kabul edilmiştir"(1) ifadesi ile kendi kendini nakzetmiyor mu ? Mademki hakikat açık ve seçiktir, öyleyse tarihin derinliklerinde herkes tarafından bilinmesi ve ortaya çıkarılması daha akılcı bir yaklaşım olmaz mı ? Esasen felsefede tek bir hakikatten ve meselelerin kesin çözümünden söz edilemez. Böyle olsaydı felsefenin başladığı yerde bitmesi icab ederdi. Bu itibarla her filozof hakikate kendisinin ulaştığı kanaatindedir. Descartes'ın kendinden önceki şahsiyetleri tenkid etmesi normal olmakla birlikte, kendisi hariç hiç kimsenin filozof ünvanını almaya hak kazanamadığını iddia etmesi haklı ve tutarlı olmasa gerektir.

Descartes, bilgeliği temsil ettiği gibi kendi felsefesini de tasnif etmekte ve onu bir ağaca benzetmektedir. Buna göre insan önce hayatının işlerini düzenleyecek bir ahlâk edinmeli, sonra mantık öğrenmelidir ama klasik Skolastik mantığını değil. Çünkü o, insanın sağduyusunu bozar. Bunun yerine, bilinmeyen hakikatleri bulmak için, akıllı iyi kullanmanın yollarını öğreten mantığı öğrenmelidir. Bundan sonra ciddi olarak gerçek felsefe ile uğraşmalıdır ki bunun ilk bölümü metafiziktir. Bunda alemle ilgili görüşler incelenir. "Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir : Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da bütün ilimlerdir..."(2).

Son olarak Descartes'ın felsefe ile ilgili şu ilginç görüşüne yer vermek istiyoruz : "Bir milletin fertleri ne kadar iyi tefelsüf ederse, o milletin de o kadar medenî ve incelmış olacağına inanmak gerektiğini göstermek isterdim; böylece bir devlette mevcut olabilecek en büyük nimet, orada gerçek feylesofların bulunmasıdır."(3).

Şüphesiz bütün bunlar, Descartes'ın felsefeye ne derece kıymet verdiğini ve gayesinin felsefe yoluyla mutluluğa ulaşmak olduğunu gösteriyor. Ancak dinini felsefenin üzerinde ve eşsiz kabul ediyor. Bu itibarla da dinî inancını şüphe dışı bırakıyor.

(1) a.e., 13.

(2) a.e., 16-17.

(3) a.e., 6.

4- Descartes'ın Metafizik Bakışı :

Descartes, bir filozof olarak karşımıza çıkmasına rağmen, onun asıl mesleği bir tabiat bilgini ve matematikçi oluşudur. Hayatı boyunca gözlük camlarıyla, teleskoplarla uğraşması, matematik metodu felsefeye uygulaması, yazdığı eserlerinin büyük bir kısmında tabiat ilmine yer vermesi bunu göstermektedir. Bu bakımdan Laberthonniere'in "Descartes'ın bütün felsefesi, kelimenin tam anlamıyla ilmin müdafaasıdır; düşüncenin muhtariyetini elde etmek ve dünyayı fethetmek vasıtası olarak anlaşılan ilmin müdafaasıdır." (1) cümlesi onun müsbet ilme bakış açısını göstermesi bakımından önem arz eder. Ancak Descartes, yukarıdaki cümlelerinden de anlaşılacağı üzere ilimlerin ve felsefenin temeline metafiziği yerleştiriyor. Metafiziği kök olarak değerlendiriyor. Nasıl ki bütün ağacı kök beslerse bütün felsefe ve ilimleri de metafizik besler. Bu temel üzerine yerleştirilen felsefe ve ilim başarıllı ve doğru olabilir.

Descartes'a kadar, okullarda okutulan kitaplarda metafizik, bütün diğer ilimlerden sonra okutuluyordu. En önce de fizik okutuluyordu. Descartes bunun aksini yaparak tam bir inkılap yapmıştır. Felsefe, artık görünen şeylerden görünmeyen şeylere, dünyadan Tanrı'ya yükselmek değildir. Okullarda yapıldığı gibi metafizik, sıra itibarıyla ilimlerin en yüksek basamağını teşkil etmiyor; aksine metafizik, zarurî bir hareket noktası halini alıyor. Descartes önce metafiziğini kuruyor, buradan fiziğe geçiyor (2). Bu sebeple metafizik eserine "İlk Felsefe Üzerine Düşünceler" (Meditationes de Prima Philosophia) ismini vermiştir. Bu metodu hemen hemen bütün eserlerinde görebiliyoruz. Böylece metafizik gaye olmaktan çıkmıştır. Descartes'ın gayesi, tabiat ilimlerine vâkıf olabilmektir. Bunun gerçekleşmesi, kendisinde ilimlerin temel ilkelerini bulunduran metafizik sayesinde olacaktır. Çünkü "Metafizikte bilginin ilkeleri vardır. Bu ilkelerde de Tanrı'nın sıfatlarının, ruhumuzun ölmazlığının ve bizde bulunan bütün açık ve basit fikirlerin açıklaması vardır." (3). Zîra metafizik,

(1) Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, Giriş, XV.

(2) Adam, Charles, İlkeler Üzerine Önsöz. F. İlkeleri'nin baş tarafında, s. II.

(3) F. İlkeleri'ni Tercüme Edene Mektup, 16-17.

varlık düzeni itibariyle fizikten önce gelir.Bu itibarla fizik, prensiplerini metafizikten veya Descartes'in deyimiyle ilk felsefeden alır. Bütün bu izahlar da gösteriyor ki: "Descartes fizikçi bir metafizikçidir."(1).

Burada tesbit etmemiz gereken başka bir mesele de Descartes'a göre metafiziğin konularının neler olduğudur.

O,Felsefenin ilkelerinde metafiziği diğer bütün ilimlerin kökü, ilimleri de dalları sayarken metafiziğin konusuna da işaret ediyor. Metafizikte bilginin ilkelerini ve Tanrı'nın sıfatlarının, ruhun ölmeliğinin ve bizde bulunan bütün açık-seçik fikirlerin inceleneneğini ifade ediyor (2).

Metafiziğin konusu, Tanrı ve sıfatları yanında cevherler, bunları açıkça kavramak, ayırt etmek ve bu cevherlerin gerçekten var olup olmadıklarını araştırmak ve isbat etmektir.Cevherlerin kendilerine göre bir işleyişleri vardır. Bu itibarla meselâ ruhu ele alarak onun sıfatlarını, sıfatlarını ve pasiyonlarını (münfaiyet) inceler. Bu suretle metafizik, cevherleri hem varlık itibariyle, hem de sıfat itibariyle ele almış olur. Öteki ilimler ise aynı cevherlerin tavırlarını inceler (3).

Netice itibariyle Descartes,matematik metoda dayalı yeni bir metafizik kurmuştur diyebiliriz. Ancak o, metafiziğini kurmak ve yazmak için düşünce şeklini tesadüfen seçmemiştir.Dinî hayat-tan alınan bu şekil, takip ettiği maksada en uygun olan şekildir (4).

(1) Laberthonniere, a.g.e.,46.

(2) F.İlkeleri'ni Tercüme Edene Mektup,16-17.

(3) Bkz. Laberthonniere, a.g.e.,80-81.

(4) Lacombe, a.g.e,44.

I . BÖLÜM

İBN-İ SİNÂ METAFİZİĞİNİN KAVRAM VE NAZARİYELERİ

1- VARLIK NAZARİYESİ :

İbn-i Sînâ, Aristo gibi (1) metafiziğin temeline "varlık" kavramını koyuyor. Varlık, İbn-i Sînâ metafiziğinin temelini teşkil eder (2).

Türkçedeki "varlık" kelimesinin Arapçadaki karşılığı "vücûd" ve "mevcûd"dur (3). Vücûd kelimesinin çok çeşitli manalarından biri de "var olmak"tır (4). İbn-i Sînâ hem vücûd, hem de mevcûd kelimelerini hiç bir güçlkle karşılaşmadan ve eş anlamlı olarak kullanmıştır. "Mevcûd, şey ve zarurî, zihinde ilk olarak bulunan kavramlardır." (5) cümlesi ve "Vücûd'un ve Şey'in manası zihinlerde tasavvur edilir ve ikisi de aynı manadadır." (6) ifadesi, bu kanaate ulaşmamızı sağlar. Buna göre İbn-i Sînâ, vücûd ve mevcûd arasında bir fark gözetmeyerek ikisini de aynı manada kullanmıştır (*).

(1) Aristo, Metafizik, 1003 a, 20, 25, 30.

(2) Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 252; İslâm Felsefesi, 100.

(3) Felsefe Tarihi'nde varlıktan ilk olarak Elealı Parmeniden "varolanın var olduğu, varolmayanın da var olmadığı" şeklinde bahsetmiş, sonradan Eflâtun, "ne varlık vardır, ne yokluk, sadece izafî varlık ve yokluk mümkündür" demekle konu üzerinde kısa da olsa durmuştur. Meseleye en derin şekilde Aristo yaklaşmış ve varlık ile cevheri eş anlamlı saymıştır. Daha sonra varlık kavramı İslâm Düşüncesi içerisinde hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından işlendi. Ancak İslâm düşünürleri arasında "vücûd" kavramı, "mevcûd" kelimesinden daha fazla tutulmuştur. Zira "mevcûd", müşahhas bir gerçeklik ifade ettiği için Allâh'a mevcûd denip denmeyeceği konusunda ihtiyatlı davranılmıştır. (Karlığa, Bekir, Vücûd md., İ.A., c.13, s.323-324.)

(4) V-c-d kelimesinin var olmak, bulmak, zengin olmak gibi manaları yanında "evcede" formunda yoktan yaratma, var kılma (icâd) manaları da vardır. (Mu'cemu'l-Vasît, II, 1013.)

(5) İbn Sînâ, Şifâ, İlâhiyat, 29.

(6) a.e., 31.

(*) Vücûd bir masdar, mevcûd ise ism-i mef'uldür. Morfolojik bakımdan aralarında fark var gibi görünüyorsa da masdarların hem ism-i fâil, hem ism-i mef'ül olarak kullanabilme özelliğinden dolayı her ikisi de (vücûd ve mevcûd) aynı manayı ifade ederler.

a- Varlığın Tarifi :

Tarif bir şeyin tanınmasını sağlar. Ancak İbn-i Sînâ'ya göre tarifi yapılmayan şeyler vardır. Var olan şeyler, bir takım müfred manalardan meydana gelmişlerdir. Her şeyin tarifi yapılabilseydi, o zaman her müfred kavramın da ayrı tariflerinin olması gerekirdi. Her müfred kavram da başka müfred kavramlardan meydana geldiği için, bunlar için de başka müfred kavramlar söz konusu olacak ve bu sonsuza kadar devam edecekti. Bu itibarla her şeyin mutlaka bir tarifinin olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Tarif edilememekle birlikte bir takım ilk kavramlar tasavvur edilebilir (1). İşte tarif edilemeyecek olan bu ilk kavramlardan biri de varlıktır. O halde İbn-i Sînâ'ya göre varlık, zihinde yer alan ilk tasavvurlardandır. Dolayısıyla da bedîhîdir. Varlık, basit yani mürekkep bir kavramdır. Bu sebeplerden dolayı İbn-i Sînâ varlığın ne olduğunun dahi sorulmaması gerektiğini savunuyor (2). Varlık, zihinlerdeki ilk kavramlardan biri olduğu için, kendisinden daha iyi bilinen kavramlarla açıklanmaya ihtiyacı yoktur (3). Esasen varlık bedîhî olduğu için kendisinden daha iyi bilinen bir başka kavram da yoktur. Bu yüzden varlığın tarif edilmeye ihtiyacı yoktur. İbn-i Sînâ'ya göre varlık kavramı, başka her hangi bir kavramın içine giremeyecek kadar geniş bir mana da ifade eder. Hiç bir tanımın mahiyetini teşkil edecek bir unsur değildir (4).

Öyleyse varlık, varlık isminden başka bir şeyle açıklanamaz. Çünkü varlık, her türlü açıklamanın ilk temeli, ilk prensibidir. Fakat varlık cevher ve araz gibi kısımlara ayrılabilir (5). Kendisinden başkasıyla tarif edilmeye kalkıldığında bu, sonsuzca devam eder, dolayısıyla da içinden çıkılamaz fâsid bir dairenin içine düşülmüş olur (6).

Bilindiği üzere tarif, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından meydana gelir. Meselâ insanı, hayvan-ı nâtık olarak tarif etmek gibi (7). O halde tarif yapabilmek için, onun

(1) İbn Sînâ, Evibe an Aşere Mesâil, Resâil-i İbn-i Sînâ (içinde), II, 82.

(2) a.e., a.y.

(3) Sifâ, İlâhiyat, 29.

(4) İbn Sînâ, el-Mübâhasât, Aristo inde'l-Arab (içinde), 160; Krş. Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 28.

(5) İbn Sînâ, Necât, 200.

(6) Sifâ, İlâhiyat, 30.

(7) Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedâd, 32.

yapısını teşkil eden bu iki yapıcı unsuru çok iyi bilmek lâzımdır, Halbuki varlık kelimesinin cinsi ve faslı yoktur (1). Bu sebeple varlığın mantıkî bir tarifi de yapılamaz. Aynı şekilde varlık, başka bir şeyin de cinsi ve faslı olamaz (2).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ, varlığın tarif edilemeyeceği kanaatindedir. Aslında ona göre varlığın tarife ihtiyacı da yoktur.

b- Varlığın İdrak Edilmesi :

Varlığın idrâk edilişi meselesi, İbn-i Sînâ'nın en orjinal yönlerinden birini meydana getirir. İbn-i Sînâ, tamamen kendine has bir temsil ile varlığın idrak edilmesini izah eder. O, bu temsilde boş bir uzayda ani bir yaratılışla var olan bir insan tasavvur eder. Bu insanın bütün organları mükemmel bir şekilde yaratılmış olmasına rağmen birbirlerine temas etmediklerini, birbirlerini hissetmediklerini farz ediyor. Böyle bütün duyulardan arındığı, çevreyle olan irtibatının kesildiği varsayılan bu insan, hiç bir şeyin farkına varmamakla birlikte, kendi varlığını idrâk edebilmektedir (3). Bu insan, hiç bir duyum alamadığı halde kendi varlığının şuurunda olarak "ben varım" diyebilmektedir.

Filozofumuz, varlığı tesbit edince hemen arkasından bu idrakin nasıl ve ne ile olduğunu araştırıyor. Varlığı biliş herhangi bir vasıta aracılığıyla mı olur, yoksa vasıtasız mı ?

İbn-i Sînâ, dünyaca meşhur bu "uçan adam" istiaresiyle duyu organlarının tamamını olarak farzetmektedir. İnsan, bütün duylardan tecrîd edilse dahi varlığının farkında olacağına göre, varlığı idrâk eden şey, duyu cinsinden bir şey olamaz (4). Bu algılamayı yapan kalp ya da beyin de olamayacağına göre (5) idrak ediş vasıtasız olmaktadır. İbn-i Sînâ varlığın algılanışının herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmadan vasıtasız bir şekilde doğrudan doğruya olduğu kanaatindedir (6).

İbn-i Sînâ'nın işârât'ını şerh eden Nasîreddin Tûsî, "Mutlak surette idrâklerin ilki ve en bedihî olanı, insanın kendi

(1) Afnan, a.g.e., 115.

(2) Atay, Hüseyin, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 28.

(3) İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Tabiiyyat, 319-320.

(4) a.e., 322-323.

(5) a.e., 322.

(6) a.e., 321.

varlığını algılamasıdır. Açıktır ki böyle bir idrâk, tarif ile ya da başka bir delil ve isbat ile elde edilemez." (1) ifadesiyle varlığın idrâk edilişinin vasıtasızca olduğu konusunda İbn-i Sînâ'yı desteklemektedir. Öyleyse "ben varım" hükmünü veren varlık, yani varlığın farkında olan nedir ?

Filozofumuz bu soruya, İşârât'ında "kendi zâtını idrâk eden yine sensin" (2) şeklinde cevap verirken, daha önce yazdığı Necât'ında verdiği cevap daha sarıhtır. Buna göre "Varlık, ruhta her hangi bir vasıtayla değil, doğrudan doğruya tasavvur edilir." (3). Demek ki varlık ruh tarafından idrâk edilmektedir. Tûsî de bu hususta "İnsanın kendisini algılaması, kendi ruhu ile olur. Bu idrakte ruhtan başka bir kuvvet veya başka her hangi bir şey yoktur." (4) ifadesiyle "ben varım" hükmünü verenin ruh olduğunu belirtmiş oluyor.

Her ne kadar varlık, bedihî, basit ve kavram olarak da bizâtihi tasavvur edilebiliyorsa da anlaşılabilmesi için zihnin uyarılması gerekir. Bazen varlık kavramı, her hangi bir işaretin veyâ alâmetin zihni uyarması ile hatırlanabilir (5). O halde H.Ziya Ülken'in de dediği gibi varlık ruhta bedihî bir vaziyette bulunur; zihni teemmülle de ortaya çıkar (6).

İbn-i Sînâ'ya göre varlık, umumî ve müşterek bir kavram olduğu için (7) bütün varlıkları içine alabilir. Bu suretle maddî olsun, manevî olsun, hatta sırf hayalda bulunsun her şeye varlık hükmünü verebiliriz. Görülüyor ki İbn-i Sînâ "varlık" kavramı ile bütün âlemi ve felsefe sahasını boydan boya katedebilmektedir.

c- Varlığın Sahası :

İbn-i Sînâ varlık kavramı ile felsefe sahasını baştan başa katederken, bunun bir gösterisi olarak varlığın hakikatından ve bu hakikatin hangi sahada gerçekleşebileceğinden bahsediyor. O, varlık ile hakikatı bir tutarak "Hakikat ya âyânda (*) veya

-
- (1) Tûsî, Nasîreddin, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, (İşârât'la birlikte), Tabiiyyât, 320.
(2) İbn Sînâ, el-İşârât, Tabiiyyât, 323.
(3) Necât, 200.
(4) Tûsî, a.g.e., 321.
(5) Şifâ, İlâhiyat, 29; Ecvibe an Aşere Mesâil, II, 82.
(6) Ülken, İslâm Düşüncesi, 276.
(7) Şifâ, İlâhiyat, 31.
(*) İbn-i Sînâ, âyândan zihin haricinde gerçekliği bulunan varlığı kastetmektedir.

zihinlerde mevcuttur. Veyahut da mutlak olarak her ikisinde bulunur." (1) ifadesiyle varlığın ya yalnızca zihinde veya yalnızca harici âlemde veyahut da her ikisinde umumî ve mutlak olarak bulunabileceğini ifade etmektedir.

İbn-i Sînâ'nın başka bir cümlesi bu konunun daha rahat anlaşılmasını sağlamaktadır. Buna göre: "Varlığın manası daimî olmayı gerektirir. Çünkü varlık ya âyânda bulunur veya vehimde ve akılda bulunur. Bu şekilde olmayan şey, var değildir." (2).

Şimdi bu iki ifadeye göre varlığın gerçeklik kazandığı iki alan ortaya çıkmaktadır :

1- Zihni Varlık

2- Âyânda Varlık

Bir de İbn-i Sînâ mutlak varlıktan bahsetmektedir ki bu da zihinde, akılda veya dış âlemde her hangi bir kayıt ve şarta bağlı olmayan, mücerred olarak bulunan varlıktır. Yani Mutlak varlık, sözünü ettiğimiz iki varlık sahasına da bağlı değildir. Zihin ve zihin dışındaki varlık varlıklarının özelliklerinden tecrîd edilmiştir. Mutlak varlık için hiç bir sınırlama getirilemez (3).

Böylece mutlak varlık terimi bütün, varlık sahasını içine almak-tadır. Bu, fizik, metafizik ve zihni olan bütün varlıkları kapsar. Böylece mutlak varlık sahası tam metafizik ve felsefî bir saha olarak karşımıza çıkar. Bu sahaya ancak akıl yoluyla ulaşılabilir (4) ki bu varlık alanından ancak metafizik bahsedebilir. O halde daha önce işaret ettiğimiz iki varlık sahasına mutlak varlık sahasını da ilâve ederek İbn-i Sînâ'nın yaptığı üçlü tasnife ulaşabiliriz.

Diğer iki varlık sahasından biri olan zihni varlıklardan maksat, eğer zihin varsa veya bunları düşünüyorsa var, eğer düşünmüyorsa var olmayan varlıklardır (5). Bu manada küllîler, zihni varlıklardır. Çünkü tümeller, bir takım kavramlardır.

(1) Şifâ, a.y.

(2) a.e., 32.

(3) Atay, Hüseyin, Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, 11; İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 38-39.

(4) Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 39.

(5) Krş. İbn Sînâ, Necat, 221; Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 43-44.

Tümellerin zihin dışında varlıkları söz konusu değildir (1). Bunun yanında zihin dışında bulunan varlıkların da zihinde manaları mevcuttur. Dolayısıyla iki türlü zihni varlık ortaya çıkar. Biri zihin dışında varlığı bulunmayan kavramlar, diğeri de zihin dışında varlığı bulunan şeylerin zihinde de manalarının bulunması ve algılanmasıdır. Meselâ bir ağaç, bir köprü hem dış âlemde mevcuttur, gerçekliği vardır. Hem de zihinde mefhum olarak bulunmaktadır. Halbuki sırf zihinde bulunan tümeller, cins, fasıl gibi kavramlar zihin dışında bir varlığı söz konusu değildir (2). İbn-i Sînâ Şifâ'da bunu şöyle ifade ediyor : "Zihinde sâbit olan, mevcûd olan bir şeyin, haricî şeylerde bulunmaması mümkündür." (3).

Âyânda varlığa gelince : Bu, dış âlemde yani zihin dışı âlemde, düşünülmeden bulunan varlıktır. Dışarda bulunan varlık, biraz önce de işaret ettiğimiz gibi zihinde de bulunabilir. Ama onun esas özelliği zihne bağlı olmaksızın dış âlemde var olmasıdır (4).

d- Mahiyet-Varlık ilişkisi :

Orta Çağ İslâm ve Hristiyan felsefesinde en çok tartışılan problemlerden biri de mahiyet-varlık arasındaki ilişkidir (5).

Pek tabii olarak İbn-i Sînâ da bu tartışmanın içerisine girmiştir.

Bu konu ilk olarak Aristo ile başlar. Aristo'da varlık-mahiyet, birbirinin aynıdır. Eğer ikisi arasında bir ayrılık kabul edilecek olursa bunun sonsuza varacağını belirtir (6). Mahiyet ve varlık arasındaki ayrılığa ilk olarak Fârâbî'de rastlanır (7). Konumuzu teşkil eden İbn-i Sînâ'da durum nedir ? Onda da bir mahiyet-varlık ayrılığı var mıdır ?

İbn-i Sînâ mahiyetin, o nedir ? sorusunun cevabı olduğunu kabul eder (8). Tümel kavramların sadece zihindeki fertlerinin dikkate alınmasına mahiyet denir (9). Buna göre mahiyet,

(1) Kırş.Şifâ, İlâhiyat, 206-207; Atay, a.e., 44.

(2) Atay, a.e., 46.

(3) Şifâ, İlâhiyat, 32.

(4) Bkz. Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, 12; İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 50-51.

(5) Kaya, Mahmut, "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi", İ.D.B.Y.A. (içinde), 453.

(6) Aristo, Metafizik, 1032 a.

(7) Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, 15.

(8) İbn Sînâ, İsârât, Mantık, 202; Tûsû, Serhu'l-İsârât, Mantık, 202.

(9) Öner, Necati, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, 20; Kaya, a.g.m., a.y.; Bingöl, Abdülkuddûs, "İbn-i Sînâ'da Mantikî Mahiyet", U.T.H.F.B.İ.S.S.B. (içinde), 141.

tamamen zihne ait olan bir kavramdır. Şu halde mahiyet söz konusu olduğunda onun var veya var olmayan, küllî veya cüz'î, hususî veya umumîlik durumları dikkate alınmaz. Ancak, mesele gerçeklik yönünden ele alınınca ise hakikat karşısında ve zihin dışında varolması itibariyle mahiyet, hakikate hakikat ismi verilmektedir (1). İbn-i Sînâ da hakikati, gerçeklik kazanmış mahiyet olarak kabul etmektedir. O, mahiyetin zihinlerde tasavvur edildiğini, dış âlemde de tahakkuk ettiğini yani gerçeklik kazandığını belirterek (2) aynı zamanda bu gerçeklik kazanmanın da mahiyete dayandığını ifade eder (3). Demek ki hakikat, realite haline gelmiş mahiyet demektir. Buna göre mahiyet, hakikatten daha geneldir. Hakikat ancak var olan şeylerde kullanılırken, mahiyet, mevcûd olan ve olmayanlar için kullanılabilir (4). O halde varlık gibi mahiyet de üç sahada incelenebilir : Mutlak mahiyet, zihni mahiyet, dış dünyadaki mahiyet ki bu mahiyet, mantık dışına taşan varlık yönünden bir mahiyet ve o şeyin mahiyeti ve hakikatını verir (5).

İbn-i Sînâ'ya göre her şeyin bir mahiyeti vardır (6). Tûsî'ye göre burada anlatılmak istenen, mürekkep mahiyettir (7). Mahiyeti meydana getiren cüzlerden her birine mukavvim (yapıcı unsur) denir. Mahiyetin zihinde veya dışarda bulunması itibariyle mahiyet olabilmesi için, onu meydana getiren yapıcı unsurların da haliyle orada bulunması zorunludur. Bu mukavvim cüzler oldukça olmadıkça mahiyet meydana gelmez (8). Meselâ üçgen kavramını ele alalım. Üçgen kavramı için şekil kavramı, yapıcı bir unsurdur. Üçgen mahiyetinin meydana gelebilmesi için şekil kavramının yani üç kenarlı olmasının mutlaka bulunması lazımdır (9).

Görülüyor ki basit olsun, mürekkep olsun bütün mahiyetlerin mukavvim unsurları vardır. Bu mukavvim unsurların da bir arada bulunmaları gerekir.

Bu izahtan sonra mahiyet ve varlık arasındaki ilişkiye geçebiliriz. Mahiyeti meydana getiren mukavvimlerin beraber

(1) Cürçânî, S. Şerif, et-Tatîfât, 195; Öner, a.g.e., a.y.

(2) İşârât, Mantık, 202.

(3) Şifâ, İlâhiyat, 31.

(4) Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 25.

(5) Atay, Hüseyin, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", U.İ.S.B. (içinde), 149

(6) İşârât, Mantık, 202.

(7) Tûsî, a.g.e., a.y.

(8) İşârât, Mantık, 202, 220.

(9) a.e., Mantık, 199.

bulunmaları zarureti, mahiyet ve varlık için de geçerli midir ? Bir başka ifade ile mahiyet ve varlık aynı mıdır, ayrı mıdır ? Varlık, mahiyetin yapıcı bir unsuru mudur ?

İbn-i Sînâ'nın eserlerine bakıldığı zaman biri mahiyet, diğeri de varlık olmak üzere iki ayrı kavramla karşılaşırız. "Varlığı zarurî olan (Vâcibu'l-Vücûd) dan başka bütün şeylerin mahiyeti vardır. Bu mahiyetlerin kendileri, varlıkları mümkün olanlardır ve varlık onlara dışardan âriz olur." (1). Bu ifadeye dikkat edilecek olursa, Vâcibu'l-Vücûd'dan başka şeylerde biri varlık, diğeri de mahiyet olmak üzere iki ayrı kavramdan bahsedildiği açık bir şekilde görülüyor. Üstelik varlık, mahiyete dışardan gelir ifadesiyle de mahiyet ve varlığın aynı şey oldukları, birbirlerinden ayrı oldukları özellikle vurgulanmıştır. Meselâ bütün insan fertlerini şümûlüne alan insan nev'inin ifade ettiği manâ ile bir veya çok olması, Ahmet, Mehmet gibi müşahhas hale gelmiş olan fertlerin ifade ettiği anlam aynı değildir. Buna göre insanlığın mahiyeti ve zihindeki tasavvuru, insanın zihin dışında varlık kazanmasından öncedir (2). Aynı şekilde üçgenin, dışarda bir varlığı olup olmadığı konusunda şüpheyne düşülse bile üçgen kavramı bilinebilir. Üçgen denince zihinde hemen üç kenar ve üç kenarın meydana getirdiği satıhtan ibaret olan şekil canlanır. Fakat bu durum, onun dışında varlığına delil teşkil etmez (3).

İnsan zihni, müşahhas varlıklar dünyasından bir grubun bütün fertlerine uygulanabilen küllî kavramları çıkarır. Meselâ insan kavramı, insanın tabiatını dile getirir ama insanın mahiyeti, kendi başına var olamaz, varlık ona dışardan verilmiştir. Bu durum, bütün mümkün varlıklar için geçerlidir. Zamanın içinde bir başlangıca sahip olan bütün var olanlarda mahiyet, varlıktan ayrılır (4).

Buna göre mahiyet, varlıktan öncedir ve varlıktan mahiyete geçilmez, aksine mahiyetten varlığa geçilir. Zihnî bir tasavvur

(1) Şifâ, ilâhiyat, 347.

(2) Necât, 220-21.

(3) İşârât, ilâhiyat, 15.

(4) Aydın, Mehmet, Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Erdem Dergisi, c.I, sy. 3, s.627.

olan mahiyet, dış dünyadaki nesneleri gösterebilmesi için bir varlığa muhtaçtır. Bu sebeple varlık, mahiyete sonradan katılan bir nitelik oluyor (1).

Bütün bu ifadeler, İbn-i Sînâ'nın varlık ve mahiyeti kesin çizgilerle birbirinden ayırdığını ortaya koymaktadır. Hatta ona göre varlık, mahiyetten sonra olduğu ve mahiyete dışardan katıldığı için, onun mukavvimi de olamaz (2). Eğer varlık mahiyetin mukavvimi, onun zâtî bir unsuru olmuş olsaydı, bu parça olmadıkça onun zihinde mahiyet olarak tasavvur edilmesi mümkün olmazdı (3). O halde varlık, zihinde de zihin haricinde de mahiyetten ayrıdır. Birbirlerinden ayrı olduklarına göre aralarında bulunan bağlantı için iki ihtimal söz konusu olabilir. Bu ilişki ya lâzım olan bir ilişkidir, ya da lâzım olmayan bir bağlantıdır (4). İbn-i Sînâ, varlığın araz-ı lâzım olduğu kanaatinde (5).

İbn-i Sînâ'nın burada kullandığı araz, mantıkta kullanılan araz değildir. Mantıktaki araz, cevherin karşıtı olan, cevher sayesinde var olan, kendisine cevherin asla muhtaç olmadığı şeydir. Halbuki İbn-i Sînâ'nın burada kullandığı araz, antolojik ve reel anlamdaki arazdır. Yani mahiyetin, tasavvur olmaktan çıkıp gerçeklik kazanması demektir. Yoksa mahiyet, cevher gibi var olup da sonradan yeni bir varlık kazanmış değildir. Öyle olsaydı varlık sıfatı, önceden var olan bir şeyin sıfatı durumuna düşerdi ki, bu imkansızdır (6). Buna göre varlık, mahiyeti olan şeyler için bir arazdır. Bunlar varlıklarını sonradan kazanmışlardır.

Dış dünyada düşünülen bu varlık-mahiyet ayrılığı, zihni sahada da söz konusu olmaktadır (7).

İbn-i Sînâ'da göze çarpan mahiyet-varlık ayrılığı, onun antolojisinin de temel noktasını teşkil etmektedir (8). Çünkü bu, sadece mantıkî bir ayrılık değil, aynı zamanda antolojik bir ayrılıktır (9).

(1) Kaya, a.g.m., 453.

(2) Şifâ, ilâhiyat, 347.

(3) İşârât, Mantık, 203.

(4) a.e., 202.

(5) Şifâ, ilâhiyat, 347.

(6) Kaya, a.g.m., 454.

(7) Olguner, Fahrettin, Üç Türk-İslâm Mütefekkirî İbn Sînâ, Fahrettin Râzî ve Nasirettin Tûsî Düşüncesinde Varoluş, 38.

(8) Aydın, a.g.m., 627.

(9) Nasır, S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilgin, trc. Ali Ünal, 36.

Büyük Türk Filozofu, varlık ve mahiyeti birbirinden ayrı olarak kabul etmek suretiyle varlığa yeni bir boyut kazandırmaktadır. O, bu ayrılığı, varlıkların meydana gelişlerini izah etmek için tıpkı bir sıçrama tahtası, bir başlangıç noktası olarak ele almakta ve bununla mümkün, zarurî kavramlarına ulaşmaktadır.

e- Mümkün Varlık-Zarurî Varlık :

Mahiyet-varlık ayrılığını gördükten sonra şu soruyu sormak gerekiyor : Her şeyin mahiyeti var mıdır ? Varsa bu ayrılık nereye kadar gitmektedir ? Mahiyet ve varlık arasında bir birleşme söz konusu olursa, bu durum kendiliğinden midir ? Yoksa müessir bir faktör var mıdır ?

İbn-i Sînâ'ya göre üç tür varlıktan söz edilebilir. Bunlar vâcib, mümkün ve mümteni'dir. Bu terimleri tarif etmek zordur. Tarif yaparken önceki ifadelerden faydalanılacağı için bu bir kısır döngü olacaktır. Esasen bu terimler özellikle mantığın konuları arasındadır (1). Demek ki İbn-i Sînâ bu üç kavramı, önce mantık konuları olarak görmektedir. İbn-i Sînâ'nın vâcib dediği zorunlu, mantıkta varlığın varlığın devamına, mümteni (imkânsız) yokluğun devamına, mümkün ise varlığın devamsızlığına delâlet eder (2). Bu kavramlar tamamen mantıkîdir ve bu üçlü tasnif tamamen zihnî bir faraziye'dir. Zira mümteni, hiç bir zaman var olmaz ve varlığı da düşünülemez (3). "Çünkü mümteninin bir özü (zâtı) yoktur, bu yüzden hakkında müsbet bir hüküm verilmez" (4). Bu itibarla biz de mümteni'yi bahis konusu etmeksizin mümkün ve vâcib kavramları üzerinde duracağız.

Filozofumuz, varlığın ya özü itibariyle vâcib (zorunlu-zarurî) veya mümkün olduğu kanaatindedir. Başkaları ile olan bağı dikkate alınmaksızın sırf kendi zatlari yönünden bakılacak olursa varlığı özünün gereği olan varlık zarurî, varlığı özünün gereği olmayan yani varlığı zorunlu olmayan da mümkün varlıktır (5).

(1) Bkz. Şifâ, ilâhiyat, 35.

(2) Necât, 17; Bolay, M. Naci, "İbn-i Sînâ Mantığında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbn-i Hazm Vasıtasıyla İslâm Fıkhi'na Uygulanışı", U.İ.S.B. (içinde), 207.

(3) Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 130.

(4) İbn Sînâ, et-Ta'likât, 175.

(5) Bkz. Şifâ, ilâhiyat, 37; Necât, 224; İşârât, ilâhiyat, 19; İbn Sînâ, el-Mübâhasât, Aristo İnde'l-Arab (içinde), 173.

Buna göre Vâcibu'l-Vücûd, "var olmaması asla düşünülemeyen varlıktır" (1). İşte bu sebeple Vacibu'l-Vücûd, zorunlu olan varlıktır. Zarurî Varlığın, yokluğu düşünüldüğü zaman çelişki doğar, zira zorunlu varlık sebebe bağlı olmayan, varlığını kendi özünden alan varlıktır.

Mümkün varlık ise var olması da var olmaması da düşünülebilen varlıktır. Mümkün varlıkta her hangi bir zaruret söz konusu değildir (2). Buna göre mümkünün varlığı da yokluğu da imkân bakımından eşittir. Hem var olmasının, hem de olmamasının eşit derecede düşünülebilmesi, onun bir sebebe ihtiyacı olduğunu göstermektedir (3). Zira, "zâtı bakımından imkân hakkına sahip olan bir şey, kendiliğinden var olamaz. Mümkün olması itibariyle varlığı, yokluğundan daha üstün değildir. Eğer ikisinden birinin üstünlüğü söz konusu olursa bu, başka bir şeyin bulunmasına veya bulunmamasına bağlıdır. Şu halde mümkün olan her şeyin varlığı, bir başkasındandır." (4). Meydana gelen her şeyin varlığı, var olmadan önce kendinde mümkündür. Eğer mümkün değil de mümteni olsaydı, o zaman asla meydana gelmezdi (5).

Mümkünün varlığı, kendisinden başkasına bağlı olduğuna göre her mümkünün sebebi vardır. Bu sebepler de mümkündür ancak hiç bir mümkünün sonsuz sebebi olamaz (6). Sebepler zinciri sonsuzca gidemeyeceği için de (7) mümkünün varlığı Vacibu'l-Vücûd'da son bulur (8). Bu suretle mümkün varlık, kendisini sahasına çıkaracak bir sebebe zarurî olarak ihtiyaç duymaktadır.

İbn-i Sînâ, bu iki varlık türünden ayrı olarak üçüncü bir varlık nev'inden daha bahsediyor. O da bigayrihi vâcib (başkası sayesinde zorunlu veya başkasıyla zorunlu) dir. Fakat İbn-i Sînâ'nın konuyla ilgili eserlerini incelediğimiz zaman bu varlık türünün esas itibariyle mümkün varlıklara dahil olduğunu görüyoruz. Esâsen İbn-i Sînâ'ya göre "özü dolayısıyla varlığı mümkün olan her şey, gerçekleştiği zaman bigayrihi vacib olur." (6).

(1) Necât, 224.

(2) a.e., 224-225; Talikât, 36.

(3) Talikât, 36.

(4) İşârât, İlâhiyat, 20.

(5) Necât, 219.

(6) a.e., 235.

(7) a.e., 239.

(8) a.e., 235.

(9) a.e., 226.

O halde, sebebin neticeyi meydana getirmedeki zaruretime bakılarak buna başkasıyla zorunlu varlık denir (1). Öyleyse başkasıyla zorunlu olan özü gereği mümkün olan varlıktır (mümkünün bizâtihi) Eğer varlığı özü gereği zarurî olsaydı, o zaman bigayrihi vâcib değil, bizâtihi vâcib olurdu. Halbuki bigayrihi vâcibin sebebe ihtiyacı vardır, bu yüzden de özü gereği mümkündür.

Bu katagoride değerlendirilen varlıklar, ara varlıklar olup vâcib ile mümkün arasında vasıta vazifesi görürler. Bunlar mufârik akıllar veya semâvî varlıklar olarak isimlendirilir (2).

O halde iki temel varlık çeşidi vardır :

1- Zarûrî Varlık, 2- Mümkün Varlık.

Burada üzerinde durulması gereken son bir husus, bu iki varlık çeşidinde varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğudur.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Vâcibu'l-Vücûd'dan başka bütün varlıkların mahiyetleri vardır. Bu mâhiyetler, mümkün mahiyetler olup, varlık onlara dışardan katılmakta ve bütün varlıklar, varlıklarını İLK (el-Evvel-Allâh)'dan almaktadır (3). Varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrı olan mümkün varlıkta, bu ikisi, sebep tarafından birleştirilince gerçek varlık ortaya çıkmaktadır. Zarurî Varlık böylece mümkünün varlığını yokluğuna tercih etmektedir. Mümkün varlık, gerçeklik kazanınca mahiyet-vücûd ayrılığı sona ermektedir. Bu durum Vâcibu'l-Vücûd hariç, diğer bütün varlıklarda-bigayrihi vâcib de dahil-böyledir. O halde mümkünde varlık mahiyet üzerine zâittir, dolayısıyla da mümkünün zatı, varlığından başkadır (4).

Zarurî Varlık'ta ise durum daha farklıdır. "Vâcibu'l-Vücûd'un, varlığının zorunluluğunu gerektiren bir mahiyetinin bulunması imkânsızdır." (5), Çünkü "mahiyeti olan her şey bir sebebe bağlıdır." (6). Halbuki Zarurî Varlığın mahiyeti değil, inniyeti vardır (7). Inniyet, bir şeyin varlığının ta kendisi olduğu anlamına gelir (8).

(1) a.e., a.y.; İbn Sînâ, Uyûnu'l-Hikme, Resâil-i İbn Sînâ (içinde), II, 48.

(2) Nâsr, Üç Müslüman Bilge, 39.

(3) Sifâ, İlâhiyat, 347. İbn-i Sînâ Vâcibu'l-Vücûd'a bazan "İlk" ismini veriyor.

(4) Öztürk, Halil Nimetullah, "İbn-i Sînâ'nın Metafiziği", B.T.F.İ.S. (içinde), 47.

(5) Sifâ, İlâhiyat, 344.

(6) a.e., 347.

(7) a.e., 347; Ta'likât, 36.

(8) Goichan, A.M., İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, trc. İsmail Yakıt, s. 40, d.n. 102.

Görülüyor ki Vâcibu'l-Vücûd için mahiyet kavramını kullanamayız. Esâsen mahiyet ve varlık Zorunlu Varlık'ta birbirinden ayrı düşünülmediği için varlığı, mahiyetinin aynı olmakta ve bu yüzden de mahiyet yerine zât (*) veya inniyet terimleri kullanılmaktadır (1). Eğer Zarurî Varlık'ta da mümkündeki gibi bir mahiyet-varlık ayrılığı düşünülseydi, ister istemez varlığın mahiyete bir ilâve olduğu sonucuna varmak kaçınılmaz olurdu. Halbuki Allâh'ın varlığı, mâhiyete bir ilâve ve ona tâbi değildir (2). Vâcibu'l-Vücûd'da zât ve vücûd aynı şeydir (3). Zirâ O'nda hiç bir yönden bir çokluk, bir terkip düşünülemez (4).

İbn-i Sînâ,Vâcibu'l-Vücûd'da varlık ve mahiyet ayrılığından söz edilemeyeceğini ifade ederek mahiyetin,Allâh'ın zâtının bir kısmı veya bir yönü olarak anlaşılamayacağını da vurgulamak istemektedir (5). Bu durum Vâcibu'l-Vücûd'un her bakımdan bir olduğunu da göstermektedir (6).

Sonuç olarak İbn-i Sînâ Zorunlu Varlık için mahiyet-varlık ayrılığının söz konusu olamayacağını ifade ederek O'nun inniyetinden ve zâtından bahsedilebileceği kanaatine ulaşmaktadır. Filozofumuzun bu fikri, hem Zarurî Varlığın birliğine, hem de basit oluşuna (mürekkep olmayan) bağlıdır.

(*) Fahrettin Olguner,mahiyetin ikinci derecede cevher olduğunu ifade ediyor.Bir şeyi daha derinden kavramak için "zât" terimine ihtiyaç vardır."Mahiyet, bu "zât"ın en esaslı vasfını teşkil eden,zât'a ait unsur veya unsurlar olarak görülmektedir." (Üç Türk-İslâm Mütefekkeri İbn Sînâ,Fahreddin Râzî,Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş,s.33). Ancak "zât,ontolojik yönden şeyin ilk temeli ve şeyin kavranmasını sağlayan ilk kavram olmasına mukabil,şey,oluş yönünden ele alınıncâ mâhiyet,oluş hâdisesine zât'dan önce girmektedir." (Olguner,a.g.e.,35). Bu durumda Allâh için zat ve inniyet kelimesinin kullanılmasının sebebi,Allah'ta varoluştan söz edilememesinden kaynaklanıyor. Binaenaleyh zat da inniyet gibi varlığın kendisini göstermektedir. Biz mâhiyet kelimesini daha çok tercih ettik.

(1) Atay,İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 124.

(2) Bkz.Shehadi,Fadlou,Metaphysics in Islâmîc Philosophy,85.

(3)İbn Sînâ, Dânişnâme-i Alâî,77.

(4) a.e.,76.

(5) Shehadi,a.g.e.,84.

(6) İbn Sînâ, Danişnâme-i Alâî,77.

2- CEVHER-ARAZ ANLAYIŞI :

İbn-i Sînâ metafiziğinin önemli konularından biri de cevher-araz problemidir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Zarurî Varlık'ta asıl olan her bakımdan "Bir" olmasıdır. Çokluk, mümkün varlıklar için geçerlidir. İşte özünde çokluk bulunan mümkün, cevher ve araz gibi iki kısma ayrılır (1). İbn-i Sînâ'ya göre bir şeyin varlığı bazan bizzat olur, insanın insan olarak varlığı gibi. Bu, varlık bakımından öncelik hakkına sahiptir ve cevherdir. Bazan da varlığı araz yoluyla olur, meselâ Ahmed'in beyaz tenli olması gibi (2).

Cevher, müşterek bir isimdir (3). Bir çok insan, bedenî ve rûhî bakımdan farklılıklar göstermelerine rağmen, ortak oldukları nokta, insan olma yönüdür ve insan cevher-dir. İbn-i Sînâ cevheri tanıtırken, "bir mevzûda (konuda) olmayan her zâttır." (4) şeklinde tarif ediyor. Araz ise "bir mevzûda bulunandır." (5).

İbn-i Sînâ, cevherin çeşitli anlamlarını açıklayarak nelerin cevher olabileceğini ortaya koyuyor. Buna göre 1- Her zât için cevher denir. İnsan ve beyaz gibi. 2- Varlıkta kendine yakın başka bir şeye muhtaç olmayan şeye cevher denir, ta ki bilfiil var olabilsin. Bu manada cevher, kendi kendine kaim olandır. 3- Bu açıklanan mana ile, birbirini takip etmek şartıyla zıtları kabul edebilene de cevher denir. 4- Varlığı bir cevherin mahallinde bulunmayan her zata da cevher denir. 5- Varlığı bir konuda olmayan her zat da cevherdir. Aristo'dan beri cevher hep bu anlamıyla istilâh haline gelmiştir. Buna göre varlığı bir konuda olmayan varlık demek, kendi kendine bilfiil kaim olandır. Var olmak için bir mahalle yakın olmayandır. Bu manada cevherin varlığı mahalle bağlı değildir ama cevher mahalde (mekan) bulunabilir. Bu manalara bakılacak olursa, beyaz, hararet ve hareket birinci manaya göre cevherdir. Mebde-i Evvel (İlk Prensipte), ikinci, dördüncü ve beşinci manalara göre cevher ise de, üçüncü

(1) Şehristânî, Ebu'l-Feth, el-Milel ve'n-Nihal, 173.

(2) Şifâ, İlâhiyat, 57.

(3) Necât, 200.

(4) Necât, 200; Ta'likât, 186.

(5) İbn Sînâ, Risâle fi'l-Hudûd, Tis'a Resâil (içinde), 60.

üçüncü mana ile cevherliği ortadan kalkmaktadır. Heyûlâ dördüncü ve beşinci manaya göre cevherdir, fakat ikinci ve üçüncüye göre değildir. Sûret, beşinci manaya göre cevherdir ; ikinci, üçüncü ve dördüncüye göre değildir (1). Görülüyor ki İbn-i Sînâ beş çeşit cevher tarifi ortaya koyuyor.

Cevherin tariflerinde en ziyade dikkati çeken husus cevherin bir konuda bulunmaması ifadesidir. İbn-i Sînâ Risâle fi'l-Hudûd'da mevzu (konu) dan maksadın ne olduğunu şu şekilde ifade ediyor : Mevzû, kendisinde yetkinlik bulunan ve kendi kendine kaim olan mahal (yer) dir (2). O halde cevherin kendisi konudur.

Şimdi İbn-i Sînâ'nın "cevher, bir mevzûda olmaksızın dış dünyada (â'yân) var olandır." (3). ifadesine dikkatle bakacak olursak dış dünyanın mekân veya mahal olduğu, cevheren yani mevzûun da bu mekânda bulunduğu ortaya çıkar. Mevzuda ise az bulunur.

İbn-i Sînâ, cevherin mahiyeti yine cevherdir (4) derken, cevherin bir mahiyetinin bulunduğunu ifade etmektedir. Cevherler sayı itibarıyla çok olduğu için ortak bir mahiyet tesbit edilemez. Bu itibarla İbn-i Sînâ, cevherin mahiyetini yine cevherle izah etmektedir. Ona göre mahiyeti bulunmayan şeye cevher denemez. "Cevherin hakikatı mahiyettir. Bu itibarla mahiyeti bulunmayan şey, cevher değildir. O halde Vâcibu'l-Vücûd cevher değildir." (5).

Filozofumuz, Allah için cevher denip denemeyeceği gibi bir sorunun akla gelebileceğini hesap ederek Allah'a cevher denemeyeceğini ifade ediyor. Bunu da mahiyeti dikkate alarak açıklıyor. Cevher, mahiyetsiz anlaşılamaz ve mahiyeti olmayan şeye cevher denemez. Halbuki Allah'ın mahiyeti yoktur. Öyleyse Allah cevher olamaz.

İbn-i Sînâ, İşârât'ında cevherdeki " bir mevzûda olmama ve kendi kendine kaim olma, varolma " şartının, Tanrı ile cevher arasında bu yönden bir benzerlik ve ortaklık olduğunu düşündürebileceğini göz önüne alarak -ki cevher tariflerini verirken

(1) Risâle fi'l-Hudûd, a.y.

(2) Risâle fi'l-Hudûd, 58.

(3) Şifâ, İlâhiyat, 140 ; Ta'likât, 146.

(4) Şifâ, a.y.

(5) Ta'likât, 186.

Mebde-i Evvel (Allah)'in iki, dört ve beşinci manalara göre cevher olabileceğini ifade ediyor- bu problemi şu şekilde çözmektedir : "Bir mevzuda olmayan ifadenin manası, umumî bir cins olarak Tanrı'ya ve başkasına şâmilidir. Böylece Tanrı da cevherler cinsi içine girmiş olur şeklinde düşünülür ve böyle olduğu zannedilirse de bu, bir hatadır. Çünkü cevherin tasvîrindeki 'bir mevzûda bulunmayan mevcûd' hükmü, 'bir konuda kalmaksızın var olan fiilî mevcûd' manasını ifade etmez. Nitekim Ahmed'in bizzat cevher olduğunu bilen bir kimse buradan onun bilfiil var olduğu hükmünü çıkaramaz; üstelik bu varlığın keyfiyetini de asla bilemez.

Aksine tasvîrî olarak cevhere yüklenen ve içinde kuvvet halindeki aynı nevîden bütün cevherlerin bir cins olarak ortak bulundukları mana tam bir mahiyet ve hakikatten ibarettir. İşte böylece o, varlığı 'bir mevzuda olmayan' bir varlıktır. Onun Ahmed'e, Mehmed'e yüklenmesi kendi zâtlarından dolayıdır, yoksa bir sebepten dolayı değildir.

Bilfiil mevcûd olması durumuna gelince : Bir konuda olmak-sızın var olan ve fiilî varlıkta bir parçasını teşkil eden cevherin mahiyetinin bilfiil hale gelmesi ancak bir sebeple olur. (Henüz fiil haline gelmemiş) bir mahiyetle ilâve bir mananın (yani mücerret bir kavram olan varlığın) terkibi (dış bir sebep olmaksızın, başka türlü) nasıl olabilir di? İşte Ahmed'e bir cins olarak yüklenen varlık kavramının aynı şekilde Tanrı'ya da hamledilmesi asla uygun değildir. Zira Allah, bu tür hükmü gerektirecek mahiyete sahip değildir..."(1).

Görülüyor ki Tanrı ile cevher arasında bir benzerlik olabilir mi? Sorusuna İbn-i Sînâ'nın verdiği cevap kesin ve çok açıktır. Cevap "hayır" dır. Fahrettin Olguner'in tetkikine göre her ne kadar İbn-i Sînâ cevheri tanıtırken "kendi başına varolan" şeklinde vasıflandırıyorsa da, bu türlü tanıtılan cevher "bilfiil varolan bir cevher" değildir. Zira kendi kendine var olabilen hiç bir cevher yoktur. Eğer "kendi kendine var olabilen bir cevher" kabul etmek gerekirse bu, "Tanrı'nın ta kendisidir" ve bu manada ikinci bir cevher yoktur (2). Buna göre cevher, varolabilmek için

(1) İşârât, ilâhiyât, 51-52; Krş. Olguner, Fahrettin, Üç Türk-İslâm Mütefekkiri, 85-86.

(2) Olguner, a.g.e., 87.

bir sebebe muhtaçtır. Eğer cevher sebebe muhtaç olmadan kendi kendini var edebilen bir varlık olarak anlaşılırsa -ki böyle değildir- o takdirde hiç bir cevher bulunamaz.

İbn-i Sînâ cevheri iki kısma ayrılır :

1- Cismi bulunan cevher.

2- Cismi bulunmayan cevher (1).

Cismi bulunan cevherin derinlik, uzunluk, genişlik olmak üzere üç buudu vardır (2) ve bunları cisimsiz düşünmek mümkün değildir. Cismi bulunmayan cevherler de ya kısmen cisimle ilgisi bulunan veya cisimden bütünüyle ayrı olan cevherlerdir. İbn-i Sînâ cisimle, onu harekete geçirmek gibi bir ilgisi olan cevhere "nefs" adını veriyor. Maddeden her yönüyle ayrı olan cevher ise "akıl" dır (3).

Görülüyor ki maddî veya cismanî cevherlerin, cisim olmaksızın varlıklarını düşünmek imkansızdır. Cismanî olmayan cevherler ise cisimle sınırlı ilgisi olmakla birlikte yine de cisimden ayrı olarak düşünülebilmektedirler. Meselâ taş, eni, boyu ve derinliği olması sebebiyle hem cisimdir, hem de cevherdir. Taş, bu üç özellik olmaksızın varlık kazanamaz. Halbuki hareket etme, idrâk etme ve mizacı koruma kuvvetlerinin temeli olan ve beden bütününde tasarrufu olan nefis yani ruh da bir cevher (4) olmasına rağmen, beden olmadan da düşünülebilmekte ve varlık sahasında bulunmaktadır. Cismanî olmayan cevherlerin, madde ve suret gibi cisimden bir parça olarak kabul edilen kısmı da vardır (5).

Bu cümleden olarak İbn-i Sînâ, Meleklerin hayat sahibi basit birer cevher; feleklerin, oluş ve buluş konularına tâbi olmayan basit cevherler; su ve arzın da hareketli basit cevherler olduklarını kabul etmektedir (6).

Araz, daha önce de belirttiğimiz gibi " bir mevzuda bulunan" dır. Bir mevzuda bulunduğuna göre kendi başına var olması mümkün değildir. Bu yüzden varlığı başkasına bağlıdır.

Arazın bir başka arazda bulunması, devir ve teselsüle yol açacağı için mutlaka bir cevherde bulunması gerekir. "Eğer mevzû,

-
- (1) Sifâ, ilâhiyat, 60.
 - (2) Sifâ ilâhiyat, 61; Necât, 201.
 - (3) Sifâ, ilâhiyat, 60.
 - (4) İsrâât, 329-330.
 - (5) Sifâ, ilâhiyat, 60.
 - (6) Bkz. Hudûd, 61-62.

cevher değilse ve araz bir başka arazda bulunursa bu, sonsuzca gider ki, böyle olması muhaldir. Şüphesiz sonuçta, kendisi bir mevcûda olmayan cevherde bulunması gerekir. Bu takdirde cevher, varlık itibarıyla arazın mukavimi olur. Öyleyse cevher, varlık yönünden arazdan önce bulunur." (1).

Cevherde olduğu gibi arzın da çeşitli manaları vardır. bunlardan ilk ikisi : Cevhere ârız olduğu zaman 1-Bir mahalde, 2-2-Bir mevzûda bulunan şey, arazdır. Diğer manalar : 3-Bir çok ferde yüklem olan küllî bir manaya denir ki bu arazî diye isimlendirilir. 4- Bir şeyin mahiyetine dahil olmaksızın o şeyde bulunan manaya denir. 5- Başka bir varlığın yakınında bulunma -sından dolayı bir şeye yüklem olan her manaya ve nihayet. 6- Cevherden sonra var olan her manaya araz denir. Buna göre : Sûret, yalnız birinci manada araz olur; çünkü sûret aynı zamanda cevher olup bir mevzûda bulunmaksızın bir mekânda bulunabilir. Bir zâta veya kara yüklenen beyazlık, üçüncü manaya göre araz olur. Arzın aşağı doğru hareketi birinci, ikinci ve üçüncü manaya göre araz, dördüncü, beşinci ve altıncı manaya göre araz olmaz. Gemide oturan kimsenin hareketi ise dört ve altıncı manaya göre araz olur (2).

Bu duruma göre araz, kendi kendine kaim olmayan, ancak ve ancak bir cevherde bulunabilendir. Meselâ "beyaz" bir mahal ve mevzuda olan bir haldir. "Beyaz" kara hamledilemez, beyaz bir kar da yoktur. Fakat beyaz denilince, beyaza sahip olan şey anlaşılır. Yoksa beyaz, kendi başına kaim değildir (3). Biz beyazı ancak, beyaza konu olan şeyle idrâk edebiliriz. Cevher ve araz konusunda Gazalî de İbn-i Sînâ gibi düşünmektedir (4).

İbn-i Sînâ'ya göre mantıktaki on katagoriden ilki cevher, diğer dokuzu ise arazdır (5). İbn-i Sînâ bu dokuz katagoriyi fiziğinde rahatlıkla kullanmaktadır (6). Bununla birlikte cevher ve araz, hem metafiziğin, hem de fiziğin konularındandır.

(1) Şifâ, ilâhiyat, 57.

(2) Hudûd, 61.

(3) Bolay, S. Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, 134.

(4) Krş. Bolay, a.g.e., 129-136.

(5) Şifâ, ilâhiyat, 93-95.

(6) Necât, 99 vd.

3- MADDE VE SÜRET ANLAYIŞI

İbn-i Sînâ'ya göre her tabîî cisim, iki cüzden meydana gelmiştir. Bunlardan bir heyûlâ veya madde, diğeri de sûret (şekil) tir (1). Bir cisme sahip olan maddenin sûretten ayrı olarak bilfiil var olması mümkün değildir (2). O halde cisim, madde ve sûretten mürekkeptir.

İbn-i Sînâ, sûreti yalnızca bu lafızla isimlendirirken, maddeye bazan heyûlâ ismini de vermektedir. Heyûlâ, kabul etmeye hazır olduğu cismanî sûreti olarak bilfiil var olur. Bu kabullenme onda kuvve halindedir. Dolayısıyla da kendine has bir sûreti yoktur. Hayûlâ, varlığının bilfiil gerçekleşmesinden dolayı, cevherdir. Bu yüzden yetkinliği ve sûreti kabul edebilen her maddeye denir (3).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ hüyûlâ ve maddeyi eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Madde, sûreti alabilme kabiliyetinde olan belirsiz bir güçtür. Bu güç, sûreti kabul ederek hüviyet, yani belirlilik kazanmaktadır. Meselâ taş, her hangi bir maddedir. Buna Sokrat'ın sûreti verilerek hüviyet kazandırılmakta ve bu taş artık muayyen bir şahsın heykeli olmaktadır. Öyleyse maddeye aktivite kazandıran sûret ne demektir?

İbn-i Sînâ, sûreti de çeşitli anlamlarda kullanmaktadır. Buna göre :

1- Sûret, bir nevidir. Mahiyetin cevabı olarak bir çok şeye söylenebilir.

2- Bir şeyin keyfiyetini bildiren mahiyete denir.

3- Yetkinlik manasına da gelir. Ancak bu; nev'in kendisiyle ikinci gelişmesini (istikmâl) tamamladığı bir yetkinliktir. Bunlar ikinci derecedeki kemallerdir. Yani mevcuddan bir cüz değildir, ama varoluşu onsuz tamam olmaz. Meselâ insanda bulunan ilim ve faziletler böyledir.

4- Bir mahalli meydana getiren hakikate de sûret denir. Bu mana dikkate alındığında sûret, başka bir şeyde bulunan varlıktır. Fakat sûret, ne o başka şeyin parçasıdır, ne de varlığı

(1) Uyûnu'l-Hikme, 14 ; İşârât, İlâhiyat, 183.

(2) Şifâ, İlâhiyat, 72 ; Necât, 203, 206.

(3) Risâle fi'l-Hudûd, 58.

ondan ayrı olarak mümkün olabilir. Bununla birlikte bu sûretin varlığı, o başka şeyde bilfiil meydana gelir. Meselâ ateşin maddesinde, ateş sûretinin meydana gelmesi gibi. Çünkü ateşin maddesi, ancak ateşin sûretiyle veya ateşin sûreti hükmündeki başka bir sûretle bilfiil meydana gelir.

5- Nev'î meydana getiren hakikate de sûret denir. Bu anlamıyla sûret, her hangi bir şeyde ondan bir parça gibi olmaksızın bulunan varlıktır. Fakat nevî, sûretten ayrı olarak meydana gelmez. Sûret bulunmadan da varoluş mümkün olmaz. Sadece tabii nevi meydana gelir. Meselâ tabii bir cisimdeki insanlık ve hayvanlık sûreti gibi.

6- Maddeden ayrı mükemmelliğe de sûret ismi verilir. Meselâ nefis gibi. Nefs, cismanî olmayan bir cüzdür ve maddeden ayrı bir varlığı vardır (1).

Bu altı tarifte dikkatimizi çeken husus, sûretin ve maddenin birbirlerine olan ihtiyaçlarıdır. Sûret, maddeye hem gerçek varlığını kazandırmakta, hem de ona olgunluk vermektedir. Bu itibarla da cismanî varlığın bu iki unsurdan yalnızca biri ile gerçeklik kazanması söz konusu olmaktadır (2). Varolmak, bu ikisinin terkebine, birleşmesine bağlıdır (3). İbn-i Sînâ bunu, Uyûn'unda bir karyola misali ile izah ediyor. Karyolanın odun kısmı onun maddesi, ondaki karyola şekli ise sûretidir. Karyolayı bu iki unsurdan uzaklaştırmak mümkün değildir (4).

Cisim, madde ve sûretten mürekkep olduğu için bölünebilir. Maddî bir sûrete sahip olma kâbiliyetinde olduğu için kuvve halindedir; sûreti aldıktan sonra ise fiil halindedir (bilfiil). O halde cismin iki yönü vardır. O, bir tariftan bilkuvve, diğer yandan bilfiil cevherdir (5).

Maddeye katılan şekil, maddenin kendi faaliyeti sonucu değil, Vâcibu'l-Suver (sûretleri veren) olarak da isimlendirilebilecek olan faal akıl tarafından verilir; faal akılda

(1) Hudûd, 57.

(2) Şifâ, İlâhiyat, 79.

(3) a.e., 72; Fazlu'r-Rahman, "Essence And Existence In İbn Sînâ The Myth And The Reality", Hamdard İslamicus, c.4. Sy.1. (içinde) s.4.

(4) Uyûnu'l-Hikme, 14.

(5) Nasır, Seyyid Hüseyin, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, trc. Nazife Şişman, 245.

sonsuz sayıda sûretler vardır. Vâcibu's-Suver sûretleri verince varlığa geliş yani oluş, sûretleri geri alınca da varlıktan gidiş yani bozuluş (kevn ve fesâd) meydana gelir (1).

İbn-i Sînâ bu noktada Aristo'dan tamamen ayrı düşünmektedir. Aristo, madde ve sûreti, âlemdeki değişmenin izahı için kullanırken İbn-i Sînâ, aynı unsurlarla, yaratmayı Kur'an-ı Kerim'de bildirilen hal üzere açıklama gayretindedir(2).

Madde ile sûret arasındaki alâkayı araştıran İbn-i Sînâ'ya göre madde, sûretin varlığı için sebep olamaz. Çünkü maddenin, madde olması yönünden sadece kabullenme kuvveti vardır. Bu, onda bir istidattır. Bir şeyi kabullenmekabiliyeti olan, kabulleneceği şeyin sebebi olamaz. Ayrıca madde henüz kuvve halindedir. Bilkuvve olanın bilfiil olana sebep olması mümkün değildir. Evvelâ kendisi bilfiil olmalı ki sonra da başkasına sebep olabilsin (3). O halde madde, sûretin varlığı için sebep değildir. Aksine madde, kendisine sûretin katılması ile -ki bu katılma, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Faal Akıl sayesinde olmaktadır- bir gerçeklik kazanmaktadır. Faal Akıl, bu sûretleri, maddeye ilâhî hikmetin bir gereği olarak vermektedir (4). O halde madde, sûret için bir mekân, bir mahal vazifesi görmektedir (5).

Buna göre İbn-i Sînâ'nın da belirttiği gibi sûretin madde- den önce olması gerekir. Sûretin kendi kendine daima bilkuvve var olduğu söylenemez. O, bilfiil madde ile bulunur; çünkü sûretin cevheri, fiilleşmektir (6). Sûret, fiilî olarak madde ile gerçeklik kazanmasına rağmen, varlığı heyûlâya bağlı değildir (7). Ancak sûret, maddeyi fiiliyata geçirdiği için, maddenin sebebi olmaktadır (8).

Bu konu, kısmen de olsa sudûr nazariyesine bağlı olduğu için, izahında bu meseleye müracaat etme zarureti doğmaktadır. İleride izah edeceğimiz üzere İbn-i Sînâ'nın sudûr teorisinde

-
- (1) Bkz. Şifâ, İlâhiyât, 410-414; Altıntaş, İbn Sînâ Metafiziği, 105; a.g.e., 246.
(2) Madkour, İbrahim, Mukaddime, (Şifâ'nın İlâhiyat Bölümüne), Şifâ, İlâhiyat (baş tarafında), 18.
(3) Bkz. Şifâ, İlâhiyat, 83.
(4) Madkour, a.g.e., a.y.
(5) Şifâ, İlâhiyat, 88.
(6) Şifâ, a.y.; Necât, 207.
(7) Şifâ, İlâhiyat, 89.
(8) a.e., 85.

Faal Akıl, ay-altı âlemde faaliyet icra etmekte, madde, sûret, diğer unsur ve varlıklar, bu akıldan sudûr etmektedir(1). O halde madde ve sûret, Faal Akıl'da bulunmaktadır.

Madde ve sûret hakkındaki bu inceleme, insanı ferdiyet prensibini ortaya koymaya götürüyor. Ferdileşmenin temeli madde midir, sûret midir? İbn-i Sînâ bu hususta tercihini sûret lehine kullanmaktadır (2). Fazrurrahman'ın da tesbit ettiği gibi varlığın fiillilik ve geçerlilik kazanması için cismanî sûret, maddeden daha fazla ihtiyaç duyulan bir faktördür (3).

O halde madde, âlemde bulunan her hangi bir şeyin sebebi olamaz (4). Sûretteki öncelik ise maddeyi yokluktan varlığa çıkarmak bakımından değildir. Sûretin fonksiyonu, bilkuvve olan heyûlâyı bilfiil hale getirmektir.

İbn-i Sînâ, maddenin sûretten asla ayrılamayacağını ve bilfiil varlığının sûret sayesinde olduğunu kabul etmektedir. Maddenin tevehhümünde bilesûretten ayrı olduğu farzedilse, madde bilfiil olmaktan çıkar (5). Böyle bir durum bizi gerçek varlık dünyasının dışına sürükler.

Filozofumuz, sûretin iki şekilde bulunabileceğini kabul eder.

a- Maddeden ayrılmayan sûretler

b- Maddeden ayrılabilen, fakat maddenin benzerlerinden boş kalamıyacağı sûretler (6).

Buna göre maddeden ayrılamayan sûretler, cismanî sûretlerdir. Faal Akıl cismânî sûreti vermeden madde varlık sahasında fiilî olarak bulunamaz.

İbn-i Sînâ'nın üzerinde durduğu sûretlerden biri de maddeden ayrılabilen sûretlerdir. Ona göre sûretin maddeden ayrılması, kendisinden sonra gelebilecek bir başka sûrete imkân vermesi açısından olup bu ayrılma, birbirini takip etme şeklindedir. Böylece sûretteki bu takibiyet, maddenin devamlılığını sağlayan bir vasıta durumundadır. Zîra burada vasıta olan sûretin, hem

(1) a.e., 410.vd.

(2) Madkour, a.e., a.y.

(3) Fazlu'r-Rahman, "Essence and Existence In Ibn Sînâ The Myth And The Realty", Hamdard Islamicus, c.4.1, (içinde), s.4.

(4) Bkz. Necât, 275.

(5) Necât, 206.

(6) Şifâ, İlâhiyat, 87; Necât, 206.

kendisini hem de başkasını yaşatmaya elverişliliği vardır (1). Kanaatimize göre maddeden ayrı sûretten maksat -İbn-i Sînâ'nın da ifade ettiği gibi- sûretin maddeden, kendisinin yerine bir başka sûretin gelmesi için ayrılması ve bir başka maddeye geçişi sırasındaki maddesizlik halidir. Bununla birlikte maddeden tamamen ayrı olarak düşünülebilecek sûretler de vardır. Nefs gibi. Ancak burada hemen işâret edelim ki nefis veya ruh, sûret olmasının yanında aynı zamanda bir cevherdir. İşte ruh, bir cevher olduğu için maddeden müstakil olarak bulunabilen bir sûrettir.

Öyle anlaşılıyor ki İbn-i Sînâ, sûret kavramı ile fizik ve metafizik âlem arasında bir bağ kurmak istiyor.

Burada son olarak şu hususu da belirtmek gerekiyor : İbn-i Sînâ'ya göre Allah ne sûrettir, ne maddedir dolayısıyla ne cisimdir, ne cismin sûreti ve maddesidir. Ancak zamanda O, ne akledilebilir (makûl) bir sûret için makûl bir madde, ne de akledilebilir bir madde bulunan makûl bir sûrettir. O, bütün bu sûret ve madde nevilerinden münezzehtir (2).

Madde ve sûret nazariyesinde de Gazalî, İbn-i Sîna gibi düşünmektedir (3).

İbn-i Sînâ, maddenin en küçük parçası olduğu kabul edilerek bölünemez denenen atomların bölünebileceğini iddia etmektedir. O, atomculuğa karşıdır. İbn-i Sînâ'ya göre visim, atom denenen ve bölünmez sanılan parçalardan mürekkep değildir. Atomcular, atomların meydana getirdiği bütünün sonlu, ama atomların tek tek sonsuz olduklarını iddia ederler. İbn-i Sînâ buna da karşı çıkarak cismin sonsuzca bölünebileceğini kabul ederek atomların sonsuzluğunu reddeder (4).

Aynı şekilde İbn-i Sînâ boşluk fikrini de reddeder. O, bölünebilen bir şeyi, dolayısıyla boşluğun da bir miktarı bulunduğunu kabul eder (5). İbn-i Sînâ'nın boşluğu reddetmesinin en mühim sebebi, onun tabiat felsefesinde tecrübe metodunu benimsemiş olmasıdır. Tecrübe, boş mekanın olmadığını göstermektedir (6).

(1) Şifâ, ilâhiyat, 87-88; Necât, 206.

(2) Necât, 228.

(3) Krş. Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, 137-141.

(4) Bayraktar, Mehmet, el-Kindî ve İbn Sînâ'da Atomculuğun Tenkidî, İ.D.B.Y.A. (içinde), 478 vd.

(5) Bkz. Necât, 220-21; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 228.

(6) Ülken, a.g.e., a.y.

4- SUDÛR NAZARİYESİ

İbn-i Sînâ metafiziğinde önemli bir yeri olan sudûr (*) teorisi, mevcûdâtın meydana gelişini anlatması açısından dikkate değer. İbn-i Sînâ'nın sudûr teorisinin, Fârâbî'ninkinden esas itibarıyla farklı bir tarafı yoktur. Çünkü her ikisi de bu konuda İskenderiye ekolünden, yani Yeni Eflatunculuğun temsilcisi Plotin'den istifade etmişlerdir (1). Fakat İbn-i Sînâ, Fârâbî'ye nisbetle maddeye daha az önem atfederek ma'kûlât(**) maddeden üstün tutmuştur. Hatta nefis de ma'kûlât ile cisimler arasında bir vasıta gibi görerek maddeyi en aşağı varlık olarak kabul etmiştir (2). Ancak hemen belirtmek gerekir ki Fârâbî de, İbn-i Sînâ da bu nazariyeye Plotin'den daha farklı bir yorum getirmişlerdir.

İbn-i Sînâ'nın sudûr nazariyesi, üç temel üzerine oturtulmuştur :

- a- "Birden yalnız bir çıkar" ilkesi.
- b- Vâcibu'l-Vücûd için düşünmek,ibdâ etmek demektir(**).
- c- Varlıkların zarurî ve mümkün diye iki kısma ayrılması(3).

Şimdi bu esaslar muvacehesinde İbn-i Sînâ'nın sudûr nazariyesinin nasıl bir seyir takip ettiğini ve varoluşun ne şekilde olduğunu ortaya koyabiliriz.

Evvela şunu belirtmek gerekir ki İbn-i Sînâ, Aristo'da yer alan hareket etmeyen hareket ettirici problemi üzerinde durmaz. Onun maksadı Allâh'ın yalnızca bir son ve gaye sebep olmayıp, aynı zamanda bir fâil sebep olduğunu isbat etmektir. Bu sebeple O, Allah ile âlem arasındaki münasebeti açık bir şekilde ortaya

(*) Sudûr kelimesi çıkmak anlamındadır.Felsefi terim olarak varlıkların,Vâcibu'l-Vücûd'dan bir sıra dahilinde taşıp yayılması var olması manasına gelir. Yakın terimleri feyezân (feyz), inbiâs,inbisâk'tır. Batı literatüründe emanation kelimesi ile karşılanır.

(1) eş-Şimâî,Dirâsâtün fi Tarihi'l-Felsefeti'l- Arabiyye,364; el-Yazıcı,Kemal-Kerem, Anton Gattâs,A'lâmu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye,507.

(**) Ma'kûlât; Meşşâî Felsefe'de metafizik âlem için kullanılan bir terimdir. Akıl yolu ile nüfûz edilebilen varlıklar anlamında kullanılmıştır.

(2) De Boer,T.J.İslâmda Felsefe Tarihi, trc. Yaşar Kutluay,96.

(***) İbdâ,örneği bulunmaksızın yaratma,yok iken var etme anlamına gelir.

(3) Saliba, Cemil, Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye,232.

koymak ve buna bağılı olarak da "halk" ve "ibdâ"ın açıklamasını yapmak için sudûrdan bahsetmektedir (1).

İbn-i Sîna'ya göre bütün mevcûdatın varlığı Allah'tan'dır (2). Allah her bakımdan ilktir. Meselâ İlk Mevcûddur, İlk Gerçektir, İlk Sebeptir...gibi. O, aynı zamanda sırf akıldır, maddesi, sûreti ve cismi yoktur (3). Allah, Mebdeü'l-Evvel'dir. Her yönden Bir olduğu için onda çokluk bulunması mümtendir; çeşitli durumlara ve çokluğa şamil olmaktan münezzehtir (4). Kendisi için hiç bir bakımdan söz konusu olabilecek bir sebep bulunmamaktadır (5). Halbuki varlığı bir sebebe bağılı olan mümkünler, çokluktan hali değildir. O halde Vâcibu'l-Vücûd her bakımdan Bir olduğuna göre kendisinden de ancak bir varlık sudûr edebilir (6). Bu düşünce, "Birden yalnız bir sudûr eder" şeklinde formülleştirilmiştir (7).

Sudûr nazariyesinde taakkul yani düşünmek, ibdâ yani meydana getirmek, yaratmak demektir. İbn-i Sîna'ya göre "Vâcibu'l-Vücûd'un kendi zâtını düşünmesi, varlık için bir sebeptir." (8). Ancak Zarurî Varlık'ın tekvinde yani varlıkları meydana getirmede bizim kasdımız gibi bir niyeti ve maksadı yoktur (9). O, Zarurî Varlık olduğu için taakkul etmesi ve bu düşünmenin neticesi olarak zâtından varlığın feyezân etmesi de zarurîdir. Çünkü Allâh, zâtını zorunlu olarak düşünmektedir (10). Onun özüyle Vâcibu'l-Vücûd olması, her bakımdan zarurî olmasını gerektirir. Kendi zâtını zarurî olarak düşününce, meydana gelen varlıklar da zarurî olarak var olacaklardır (11).

İlk Varlık olan İlk Sebep'ten sayı, zat ve mahiyet itibarıyla bir olan tek varlık meydana gelir. Bu İlk Akıl'dır. İlk aklın maddesi, sûreti ve cismi yoktur. Bu varlık ilk müsebbeb (*) (el-ma'lûlu'l-evvel) olup, onun karakteri de sırf akıl olmasıdır.

(1) Madkour, Mukaddime, 25.

(2) Şifâ, İlâhiyat, 402.

(3) a.g.e., a.y.; Gâlib, İbn-i Sîna, 45.

(4) İşârât, İlâhiyât, 217.

(5) Şifâ, İlâhiyat, 402.

(6) İşârât, İlâhiyat, 218.

(7) Bkz. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, II, 187; Teysîr Şerhu'l-Arz, el-Medhal ilâ Felsefeti İbn-i Sîna, 226.

(8) Saliba, a.g.e., 232; Teysîr Şerhu'l-Araz, a.g.e., 226-227.

(9) Necât, 273-274.

(10) Şifâ, İlâhiyat, 402.

(11) Bkz. Şifâ, İlâhiyat, 403; Necât, 274.

(*) Müsebbeb : Varlığı sebep sayesinde olan, sebebin eseri ve sonucu olan. Müsebbib : Sebebin kendisi.

Mufârik (maddeden ayrı) akıllar silsilesi de bu akıl ile başlar (1). İlk akıl, Vâcibu'l-Vücûd'un, kendi, zatını zarurî olarak düşünmesinden meydana gelir. Dolayısıyla da ilk aklın zarurî sebebi, Vâcibu'l-Vücûd'dur(2).

İlk akıl, iki yönlü düşünür. Vâcibu'l-Vücûd'u zarurî olarak, kendisini ise mümkün olarak düşünür (3). Yani İlk Akıl, Allah'a nisbeti bakımından zarurîdir. Çünkü akıl, Allâh'tan zarurî olarak sudûr etmiştir. Bu bakımdan bigayrihi vâcib (başkası sebebiyle zorunlu) dir. Kendi zatına göre ise mümkündür. Zîra Allah'tan başka bütün varlıklar mümkündür.

İlk aklın iki yönlü düşünmesi ile çokluk süreci de başlamaktadır (4). Vâcibu'l-Vücûd'da aslolan "Bir" olmaktır. Fakat Allah, bu "Bir"likten çokluğun meydana gelmesine ilk akıl ile imkân vermektedir. İlk akıl tekdir, ama kendisinde aynı zamanda çokluk da imkân halinde bulunmaktadır (*). Bu çokluk, ilk aklın iki yönlü düşünme kabiliyeti ile ortaya çıkmaktadır.

İlk aklın Allâh'ı zarurî olarak düşünmesinden ikinci akıl sudûr eder. Bu ilk aklın zatını Allah'tan aldığı zaruretle zorunlu olarak düşünmesinden en uzak feleğin sûreti olan nefsi; kendisini, kendi zatındaki imkan ile düşünmesinden de en uzak feleğin cismi sudûr eder. Feleğin sûreti olan nefis, aynı zamanda onun kemâlidir. Şu halde ilk akıl'dan üç şey sudûr etmektedir : a- İkinci Akıl, b- Birinci feleğin sûreti yani nefis, c- Birinci feleğin cismi. Bundan sonra her akıldan bu üç varlık ibdâ yoluyla sudûr etmektedir (5).

İbn-i Sînâ'nın burada sözünü ettiği felekler, semavî varlıklardır. Bu felekler, onlara yetkinlik veren nefsleri ile aynı hizada bulunurlar ve bir müşâreket yoluyla, birbirlerine

{1} Şifâ, İlâhiyat, 404; Necât, 275.

{2} eş-Şimâli, Dirâsâtun fî Tarihi'l-Felsefiyyeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye, 364.

{3} el-Yazıcı-Kerem, Alâmu'l-Felseti'l-Arabiyye, 508.

{4} Şifâ, İlâhiyat, 405-406; Necât, 277.

{*} Kemal el-Yazıcı ve A. Gattas Kerem, Alâmu'l-Felsefiyyeti'l-Arabiyye'nin 508. sayfasında İlk Akıl ile ilgili izahlarda bu akıl için el-Mebdeü'l-Evvel tabirini kullanıyorlar. Kaynak göstermeden verdikleri bu isimlendirme hatadır. Bu isimlendirmeye gerekçe olarak ilk aklın çokluğun kaynağı olmasını gösteriyorlar. Halbuki daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn-i Sînâ, İşârât'ında Mebdeü'l-Evvel tabirini Allah için kullanıyor. Üstelik debu isimlendirmeye gerekçe olarak Onda çokluk bulunmasını gösteriyor (İşârât, İlâhiyat, 217). İbn-i Sînâ, ilk akıl için el-malulü'l-evvel ifadesini kullanıyor. Kendisi bir sebebin eseri olan varlık, nasıl olurda ilk prensip olabilir ?

{5} Şifâ, İlâhiyat, 405-406; Necât, 277; İşârât, İlâhiyat, 229-230.

tavassut ederek kuvveden fiile geçerler. Bu hal, akıldan akıla, felekten feleğe geçerek devam eder. Fakat bu akıllar ve felekler silşilesi sonsuz olarak devam etmez. Akılların ve nefsleriyle beraber feleklerin sudûru, Faal Akıl ismi verilen akılda durur(1)

Faal akla kadar kaç akıl ve felek olduğu hususunda İbn-i Sînâ'nın ifadeleri çelişkilidir. Önce bunların hareketli yıldızlar sayısınınca olduğunu söylüyor. Ancak daha sonra akılların sayısının on olduğunu ve bu onuncu aklın da faal akıl olduğunu ifade ediyor. Faal akıl, yeryüzünü idare eden akıldır (2). O halde bu onuncu akla tekabül eden felek, dokuzuncu felektir ve buna da Kamer Feleği (Kürretü'l-Kamer-Ay) ismini vermektedir (3). Yani dokuzuncu aklın iki yönlü düşünmesinden onuncu akıl olan faal akıl, dokuzuncu felek olan kamer feleği ve bunun nefsi sâdır olur ve artık faal akıl'da akılların ve semavî varlıkların sudûru sona erer.

Burada akıllar ve feleklerin taşıp yayılmasının neden faal akılda durduğu ve bu üçlü taşmanın niçin devam etmediği sorusu akla gelebilir. İbn-i Sînâ bu soruya şöyle cevap vermektedir. O, bu taşmanın silsile halinde devam edip gidemeyeceğini, bir yerde durmasını gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre Allah'tan başka diğer akıllarda görülen çokluk gerekli ve lâzım olan bir çokluk değildir (4). Akılların çokluğundan gereklilik yani zaruret bulunmadığı için de akılların sudûrunun bir yerde durması beklenecektir. İşte durulan bu son akıl, onuncu akıldır. Zîra bu son akıl, âlemin cevheri durumunda olup, kendisinden sonra bir başka akıl ve felek meydana getirebilecek saflıkta değildir (5). Akıllar ve feleklerin nefslerinin meydana gelişi, akıllarda bulunan en yüksek derecedeki saflıktan meydana gelirken, feleklerin cisimleri, akıllardaki en az dereceye inen saflıktan meydana gelir. Bu saflık derecesi, giderek azalır; neticede saflığın yok olduğu, yerçekimi ve kirliliğin hâkim olduğu ay feleği meydana gelir. Buradan itibaren cisim artık semavî şekilleri kabul edemez

(1) Şifâ, ilâhiyat, 405-406; Necât, 277; İşârât, ilâhiyat, 229-230.

(2) Şifâ, ilâhiyat, 401; Necât, 273.

(3) Necât, 280; Saliba, a.g.e., 235; el-Yazıcı-Kerem, a.g.e., 509.

(4) Şifâ, ilâhiyat, 407; Necât, 277.

(5) Nasr, S. Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, 41.

bir hal alır ve artık oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âlemi meydana gelir (1). İbn-i Sînâ bu kamer feleğinden sonra meydana gelen fizik âleme ay-altı âlem, ay feleğine kadar meydana gelmiş olan akıllar ve feleklere de ay-üstü âlem adını verir (*).

Diğer taraftan akılların ilk Sebebi düşünmeleri de faal akılda durur ve faal akıl ilk Sebebi düşünmez. Bu sebeple de kendisinden bir başka akıl çıkmaz ve akıl silsilesi sona erer(2).

Ancak bütün bunlara rağmen itiraf etmek gerekir ki İbn-i Sînâ, faal akıldan sonra akılların sudûr etmesinin duruşu konusunda tatmin edici bir açıklama getirmemektedir. Gerçi o, bir başka yerde bunu, âlemin sonsuzluğu ile izaha çalışarak akılların ve buna bağlı olarak semavî cisimlerin de sonlu olacağını belirtirse de (3) sudûr, faal akıl ile son bulmamakta ve devam etmektedir. Sona eren yalnızca, akıllar ve semavî cisimlerin taşıy yayılmasıdır. İbn-i Sînâ, burada sudûru, faal akılda durdurmakla birlikte, daha sonra nebatlar, madenler ve hayvanların sudûr ettiğini söylemektedir. İbn-i Sînâ'nın bu konudaki ifadeleri çelişkili gibi görünmektedir (4).

Faal akıl, semavî varlıkların da (**) yardımı ile içinde bulunduğumuz süflî âlemi yani ay-altı âlemini meydana getirir. İbn-i Sînâ faal akıl ile semavî varlıklar arasındaki irtibatı ve ona olan yardımlarını semavî varlıkların canlı oluşlarına bağlıdır(5). Semadaki yıldızlar, devranî hareketle müşterek sevi- lene (maşûk) doğru aşkta birleşirler. İlk sebep, hepsine ortak bir aşk ve arzu verir. Her felek, iyiliği düşünen nefsi sayesinde hareket eder; cismanî yönüyle de cüz'îleri tasavvur eder. Her

(1) Nasr, Seyyid Hüseyin, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, trc. Nafize Şişman, 232.

(*) İbn-i Sînâ'da ve ondan önce Fârâbî'de rastladığımız bu terimler, Aristo'dan alınmıştır. (Bkz. Bolay, S. Hayri, Aristo Meta- fiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, 67-79 ve 78-103). Âlemi ay-altı ve ay-üstü olmak üzere ikiye ayran bu nazariyenin günümüzde hiç bir geçerliliği bulunmamaktadır.

(2) Altıntaş, İbn Sînâ Metafiziği, 92.

(3) Bkz. Şifâ, İlâhiyat, 407-409.

(4) Bkz. Altıntaş, a.g.e, 89.

(**) İbn-i Sînâ, semavî varlıklardan gezegenleri kastediyor. Her bir felek, bir gezegene tekabül eder ve her birinin kendine has bir ismi vardır. Krş: Şifâ, İlâhiyat, 401; Ferruh, Ömer, Taruhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldun, 415-416; Çubukçu İbrahim Ağâh, "İbn Sînâ'nın İslâm Felsefesinde Yeri", İ.D.B. Y.A.(içinde), 16.

(5) Necât, 258.

felek nefsi, bu tasavvur gücünü ilk Prensip'den alır. Sevme gücü ise feleklerin ilk Prensib'e yakınlık ve uzaklığına göre değişir ve her felek, sevme gücünü ilk Prensib'e kendisinden daha yakın olandan alır. Semavî varlıkların nefsanî hareketleri, ihtiyarîdir. Bu hareketler, sürekli yenilenen feleğin muhtâr nefsinden sudûr ederler. Sonunda bütün bu hareketler, faal akla ulaşır (1).

Faal akılda ay-altı alemindeki varlıkların sûretleri mevcuttur. O, semavî varlıkların da yardımı ile bu sûretleri dağıtmaya başlar. Bu yüzden faal akla aynı zamanda "Vâhibu's-Suvr" de denmektedir (2). Semavî cisimlerin dairevî hareketlerindeki ve durumlarındaki farklılık, ay-altı alemindeki varlıkların da madde ve sûretçe farklı olmalarını gerektirir (3). Faal akılda aynı zamanda makûllerin bilgisi de bulunmaktadır. Bu aklî cevherden, maddedeki kıymetlerine ve hazırlanışlarına göre çeşitlenen sûretler (4) sonra nebatî, hayvanî ve nâtık (insanî) nefsler ve insan akıllı (5) ve nihayet unsurlar ortaya çıkar (6) ve ait oldukları varlıklara verilirler. Bu çeşitlenmede faal aklın yanında semavî cisimlerden başka bir prensip yoktur ve bu çeşitlilik, semavî cisimlerin merkez ve çevrelerine olan yakınlıkları ile ilgili olarak gelişir (7).

Buraya kadar izah etmeye çalıştığımız sudûr nazariyesinin yaratma manası ifade edip etmediği mevzûunu biraz sonra ele almak üzere burada öncelikle dikkatimizi çeken bir kaç hususa temas etmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

İbn-i Sînâ akıllardan ve varlıkların bunlar vasıtasıyla meydana gelişlerinden niçin söz etmiştir ? Öyle görünüyor ki İbn-i Sînâ bu kavramları tamamen sembolik olarak kullanmıştır. Filozofumuz, bu sembolik kavramlar yoluyla İslâm'ın yaratma görüşüne

(1) Necât, 272-273.

(2) Fazlur Rahmân, "İbn Sînâ", A.H.M.P.(içinde), edt:M.M.Sharif, I, 481; Krş:Şifâ, İlâhiyat, 411; Necât, 283; Talikât, 46. İbn-i Sînâ metafiziğinin önemli unsurlarından biri olan faal akıl hakkında geniş bilgi için bkz: Türker-Küyel, Mübahat, "İbn Sînâ'da al-Akl al-Faal'in Kökleri", İ.D.B.Y.A., (içinde), 591-670; Türker-Küyel, Mübahat, "İbn Sînâ ve al-Akl al-Faal", İ.B.Y.A., (içinde), 707-747.

(3) Tûsî, Şerhu'l-İşârât, İlâhiyat, 232.

(4) İbn Sînâ, İşârât, İlâhiyat, 233.

(5) a.e., 236-237.

(6) a.e., 235.

(7) a.e., 234.

felsefî bir yorum getirmiş görünmektedir. Onun kullandığı bu terimler, yabancı kaynaklı olabileceği gibi, bizzat Kur'an-ı Kerim'den ve hadîs-i şeriflerden almış ve bunlara felsefî bir yorum kazandırmış olması da kuvvetle muhtemeldir. İbn-i Sînâ bu ve benzeri terimlerle dinî hüviyeti olan kavramlara felsefî kimlik kazandırmayı hedeflemiş olabilir. Böylece filozofumuz akıllarla, melekleri ve alem-i emri; ay-üstü alemle, metafizik alemi; ay-altı terimi ile unsurların hâkim olduğu âlem-i halk'ı yani yeryüzünü işaret etmiştir. Bu, bir nevî aklî te'vildir. Nitekim Kur'an'da geçen bir kısım terimler de müfessirler tarafından edilmiştir (1).

Hz.Muhammed (S.A.V.)'in "Allah'ın ilk yarattığı şey, ilk akıldır."(2) hadisi ile İbn-i Sînâ'nın Allah'dan ilk sudûr eden, ilk akıldır. ifadesi arasındaki benzerlik çok dikkat çekici olduğu gibi, Gazâyî'nin bu hadîse getirdiği yorum da aynı derecede ilgi çekmektedir. Gazâlî'ye göre bu hadiste geçen akıl kelimesi, melek terimi karşılığı kullanılmıştır. Çünkü Allah'dan başka ancak melekler her hangi bir talîme ihtiyaç duymaksızın kendi zatı ve cevheri ile eşyayı düşünebilir (3). Diğer taraftan Gazâlî, "Allâh ilk olarak kalemi yarattı"(4) hadisinde geçen kalem'in de akıl manasında kullanıldığını ve akla bundan başka "melek","ruh","emîn","şedidu'l-kuvâ" gibi isimler verileceğini belirtmektedir (5).

Öte yandan feleklerin yani semavî cisimlerin nefislerinden her biri de bir meleğe işaret ediyor olabilir. Özellikle de onuncu akıl olan faal akıl ile Cebraîl meleğinin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir (6).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ, kullandığı terimleri bizzat Kur'an'dan alarak onlara felsefî bir veche vererek değişik yorum-

(1) Kırş:Zayed,Saîd,"Müşkiletü't-Te'vîli'l-Aklî inde Müfekkiri'l-İslâm fi'l-Maşriki'l-Arabî ve Hâsseten inde İbn-i Sînâ", Hâvliyyâtü Külliyyeti'l-Adâb,6.yıllık,28.risâle,s.61.

(2) el-Aclûnî,Kesfu'l-Hafâ,c.I,s.275,hadis no:723.

(3) Gazâlî,Ebû Hâmid,Faysal et-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zenadîka,Mecmuatu'r-Resâil-i Gazâlî (içinde),c.III,s.125.

(4) Sünen-i Ebû Davud, Sünnet,16; Sünen-i Tirmizî,Kader,17; Ahmed b. Hambel,Müsned,V,218; Kesfu'l-Hafâ,I,309,hadis no:824; Gazâlî,Faysal et-Tefrika.III,125.

(5) Gazâlî,a.e.,III,125-126.

(6) De Boer,T.J.,Akıl md.,İ.A.,I,238; Fazlur Rahmân, "İbn Sînâ", A.H.M.P.,I,481.

lar kazandırmıştır. Özellikle Meşşâiliğe bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış bulunan Gazâlî'nin konu ile ilgili yorumları da son derece dikkat çekicidir.

a- İbn-i Sînâ'ya Göre Yaratma

İbn-i Sînâ'da oluş, meydana geliş, sudûr demek olduğuna göre bu nazariyeye yaratma gözü ile bakabilir miyiz? İbn-i Sînâ, yaratmayı ifade edebilecek çeşitli terimler üzerinde durmakta ve yeri geldikçe bunları izah etmektedir.

Bu terimlerden biri "halk" kelimesidir. Kur'an'da sıkça kullanılan bu kelime İbn-i Sînâ'ya göre bir kaç anlam ifade eden müşterek bir isimdir. Birinci anlamda her hangi bir şekilde varlık kazandırmayı ifade ederken, ikinci anlamda nasıl olursa, madde ve şekilden meydana gelen varlığı ifade eder. Bu mana, varlıkta madde ve sûreti gerekli görüp, kuvvet halinde bulunan bir şeye varlık kazandırmayı anlatır (1). O halde İbn-i Sînâ'ya göre halk kelimesi, yoktan yaratma anlamında değildir.

İbn-i Sînâ'nın çokça kullandığı diğer bir terim, ibdâ'dır. Ona göre ibdâ, var olmayan bir şeyi, bir sebebin vasıtasız olarak vücûda getirmesi, o şeyi tesis etmesidir (2). Öyle ise ibdâ'nın manası, halk kelimesinden daha şümûllüdür. Çünkü ibdâ, mevcut olmayan, sûretsiz ve maddesiz olan, sûreti ve maddesi ile bir bütün olarak var kılmayı anlatmaktadır (3). Bu yolla varlık kazanan şey, öz itibariyle varlığı bulunmayan (leys), varlığını (eys) başkasına borçlu olandır. O halde ibdâ, zât itibariyle mutlak olarak var olmayan bir şeyi (4), her hangi bir âlet, madde, zaman ve başka şeylerin vâsıtası olmaksızın yaratmak demektir (5). Ona göre "bir şeyin varlığı mutlak olarak mevcut değilse sonra sonra ise, bir sebepten sudûr ediyor demektir. İşte bu sudûr, ibdâdır" (6). İbn-i Sînâ, başta ilk akıl olmak üzere, bütün akıl âleminin akli cevherler olarak ibdâ edildiğini belirtmektedir (7).

(1) İbn Sînâ, el-Hudûd, 69.

(2) a.e., a.y.

(3) Şifâ, ilâhiyat, 342.

(4) a.e., a.y.

(5) İşârât, ilâhiyat, 95; Tûsî, a.g.e., 229.

(6) Şifâ, ilâhiyat, 267.

(7) İşârât, ilâhiyat, 229; İbn Sînâ, Risâle-i Neyrûziyye, Tis'a Resâil (içinde), 135.

O, Vâcibu'l-Vücûd'u "örneği bulunmayan varlıkları yok iken meydana getiren (mübdî)"(1) olarak vasıflandırıyor. O halde İbn-i Sînâ hiç yoktan yaratmayı kabul etmektedir.

Ancak burada hemen bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekiyor; İbn-i Sînâ, "leys" (yok) kelimesini kullanıyor. Bu kelime, zatı itibariyle mevcut olmayan, fakat bir sebepten sudûr eden anlamını taşıyor. Yokluk manasına gelen "adem" kelimesini ise kullanmamaya gayret ediyor. Çünkü ona göre mutlak yokluk, bir şeyin var olmasına mânidir (2). Böylece o, "yokluktan" demek yerine "yoktan" yani "yok iken" demeyi tercih ediyor.

İbn-i Sînâ'nın sözünü ettiği yok olma (leys) halî, var olma (eys) helîdir öncedir. Ancak bu öncelik, zaman bakımından olan bir öncelik değil, zihinde zat itibariyle olan bir önceliktir. Dolayısıyla var olma halinin var olmama durumuna göre olan sonralığı da zaman bakımından değil zât bakımından olan sonralıktır (3).

Filozofumuzun ilgilendiği bir başka terim de ihdâs veya hudûs -tur. İhdâsı, zamanda ve zamanda olmayan şekilde iki kısma ayırıyor. Var olmayan şeye, önceki bir zamanda varlık kazandırmaya hudûs-i zamanî (zaman bakımından sonra olan) derken, zatında zaman itibariyle bir başlangıç bulunmaksızın var olana da hudûs-i zâtî demektedir (4). O halde zaman içinde meydana gelen varlıklara hudûs-i zamanî, zâtî bakımdan sonra meydana gelenlere de hudûs-i zâtî denilmektedir. Zâtî hudûs yoluyla meydana gelen varlık da varlığını başkasından almaktadır. Eğer kendisine bir sebep etki etmezse yokluk durumundan kurtulamaz. Böyle varoluştan önce bulunan bir zamandan söz edilemez. Zamanî hudûsta ise var oluştan önce bir zaman geçmiştir; varlık kazanma da zaman içinde cereyan etmektedir.

Bu durum dikkate alındığında her müsebbeb için iki durumdan söz edilebilir : Biri var olmadan önceki durum, diğeri de

(1) Risâle-i Neyruzîyye, a.y. Ayrıca bkz. Atay , Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, 121.

(2) Şifâ, İlâhiyat, 266

(3) Bkz. a.e., a.y.

(4) Hudûd, 69.

varlık durumu (1). Öyle ise "her hâdis, var olmadan önce mümkündür (2). Yani var olması da olmaması da imkân dahilindedir.

Görülüyor ki İbn-i Sînâ'nın zâtî hudûs dediği yaratma türü, İbdâ kelimesiyle eş anlamlı olmakta ve her ikisi de hiç yoktan yaratmayı ifade etmektedir.

Nasîreddîn Tûsî, İbn-i Sînâ'da yaratma ile ilgili bulunan kavramlardan birinin de "tekvîn" olduğuna işaret ediyor. Tekvîn, bir şeyden maddî bir varlığın meydana gelmesidir (3).

O halde İbn-i Sînâ, dört çeşit yaratma kabul etmektedir. Bunlardan, yoktan yaratma anlamına gelen İbdâyı diğerlerinden daha üstün kabul ediyor (4).

Bilindiği üzere yaratmak, irade ile olur. Halbuki sudûrda bir zaruret vardır. İşte İbn-i Sînâ bu zarureti sevgi ve rıza ile yumuşatmaktadır. Vâcibu'l-Vücûd aşk yani sevginin bizzat kendisi olduğu gibi, aynı zamanda hem âşık (seven), hem de maşûk (sevilen) tur (5). Vâcibu'l-Vücûd'u kendisine yönelten ve zâtı hakkında düşündüren de bu sevgi ve muhabbettir. Diğer taraftan Vâcibu'l-Vücûd'dan varlıkları sudûr etmesine mâni olacak hiç bir kuvvet yoktur. Varlıkların kendisinden taşması, O'nun bilgisi dâhilinde ve Onun rızası, isteği ile olmaktadır (6). Eğer Allah, varlıkların kendisinden sudûr etmesine razı olmasaydı, hiç bir varlık meydana gelemezdi.

Böylece İbn-i Sînâ, Allâh'ın iradesi ile varlıkların sudûr ettiğine işaret etmekte, bununla birlikte ilerde izah edileceği üzere Allâh'ın irade ve kudretini O'nun ilmi ile açıklamaktadır (7). Diğer taraftan "âlemde mevcut olan nizam O'nun iradesi ile gerçekleşmiştir" (8) ifadesi de sudûrdaki zarûreti yumuşatmaktadır. Fakat Allâh'ın iradesi, bizimki gibi değildir. O, zatından kaynaklanan bir irade sahibidir ve bu, sırf aklîdir (9).

(1) Necât, 223.

(2) İşârât, İlâhiyat, 78.

(3) Tûsî, Şerhu'l-İşârât, İlâhiyat, 95.

(4) İşârât, İlâhiyat, 95.

(5) Necât, 245.

(6) Şifâ, İlâhiyat, 402-403; Necât, 274.

(7) Şifâ, İlâhiyat, 403.

(8) a.e., 366.

(9) a.e., a.y.; Necât, 250; Gurâbe, Hamûde, İbn Sînâ Beyne'd-Dîn ve'l-Felsefe, 103-104.

Fakat Vâcibu'l-Vücûd'un iradesi, varlığın feyezânında bir maksada taalluk etmez. Bu itibarla irade, aynı zamanda feyezânı ifade eder ve bu manada ele alındığında da varlık verme (cûd) anlamına gelir (1). Buna göre Vâcibu'l-Vücûd'un ilmi (bilgisi), kendi zatına taalluk ettiği anda, varlıkların sudûru, O'nun rızası ve iradesi doğrultusunda gerçekleşir. Zira O'nun kendi zatına olan sevgisi, bilgisi, rızası ve iradesi, hepsi aynı anda tezahür etmektedir. Alemde mevcûd bulunan düzen de, O'nun iradesine delâlet etmektedir. Çünkü O, âlemdeki bütün iyilik düzeninin mebdeidir (2).

Allâh, iyilik ve nizamın feyezânındaki kemalin kendi zatından kaynaklandığını bilir. Sudûrda, fâilden meydana gelen her varlık, fâili için bir kemâldir ve istenen de budur. Bu sebeple fâil, müriddir. Dinde ortaya konan da budur (3).

Vâcibu'l-Vücûd'un irade sahibi olduğunu da ortaya koyduktan sonra, sudûr veya feyezânın da hiç yoktan yaratma manasını ifade ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Ancak bu, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, varlığın zatî bakımdan olan yokluğunu ifade etmektedir.

İbdâ kelimesi, Kur'ân'da "Bedî" şeklinde vardır ve Allâh'ın isimlerinden biridir. "Allâh, semavât ve arzın Bedîdir (en güzel ve eşsiz şekilde yaratanıdır)..." (4) ayetinde geçen "bedî" kelimesine müfessirler maddesiz, zamansız ve benzeri bulunmaksızın yaratmak anlamını veriyorlar (5). O halde İbn-i Sînâ'nın bu konudaki ifadeleri ile Kur'an-ı Kerîm'in açıklamaları bazı noktalarda birbirine benzemektedir. Bu da İbn-i Sînâ'nın islâmî izahlara verdiği değeri göstermektedir.

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerîm'de çok sık kullanılan "halk" kelimesinin de yaratmanın çeşitli türlerini karşıladığını görüyoruz. Bunlar içerisinde dikkatimizi çeken manalardan biri de

(1) Şifâ, ilâhiyat, 367; Necât, 250.

(2) Şifâ, 368; Necât, 251.

(3) Gurabe, a.g.e., 103.

(4) Kur'an-ı Kerîm, Bakara, 101; En'âm, 117.

(5) Bkz. Mehmed Vehbî Efendi, Hulâsâtu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân, I, 212; IV, 1494; Sabûnî, Saffetü't-Tefâsîr, I, 90-91; Tefsiru'n-Nahcivânî, I, 49.

mevcûd bir şeyden yeni bir varlık icâd etmedir. Muhtelif sûreler içerisinde geçen bu âyetlere bir örnek vermek, meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır : "Andolsun ki insanı kuru balçıktan, işlenebilen kuru topraktan yarattık. Cinleri de daha önce, dumahsız ateşten yarattık." (1). Bu âyette insanın, daha önce yaratılmış olan topraktan, cinlerin ve başka bazı âyetlerde de şeytanın, ateşten yaratılmış olduğunu görüyoruz. Burada dikkatimizi çeken husus, insanın mevcut bir şeyden yaratılmış olduğudur. Fakat buna rağmen insan, daha önce insan olarak var değildir. Önce yok iken, sonra var edilmekte, yaratılmaktadır.

İbn-i Sînâ da daha önce açıkladığımız gibi "halk" kelimesine vastalı veya vastasız var etme anlamını veriyor. Aynı şekilde "halk" ona göre maddesi ve sûreti ile var kılma manasınadır. Bu ifade Kur'an-ı Kerim'de geçen "Andolsun ki sizi yarattık, sonra şekil verdik" (2) âyetiyle birleşiyor.

Sonuç olarak İbn-i Sînâ, "İbdâ" şeklinde olan yaratmayı akıllara, "halk"ı tabii varlıklara, "tekvin"i ise fesâda uğrayan yani bozulabilen varlıklara tahsis etmektedir (3).

Bu suretle İbn-i Sînâ, sudûr nazariyesi yoluyla âlemde meydana gelmiş bulunan varlıkların nasıl meydana geldiğini, aklî bir surette ve cesurca ele almış ve işlemiştir. Tabii olarak akla aşan bir konunun akla dayalı olarak çözülmeye çalışılması, bir çok problemi de beraberinde getirmiştir. Sudurdaki zaruret tamamen ortadan kaldırılamadığı gibi varlığın yine bir varlıktan yani Allah'ın zatından taşması -her ne kadar yok iken var olmuşlarsa da- yoktan yaratmanın nasıl olduğunu izahta yeterli olamamıştır. Üstelik mümkün varlıkların zaman bakımından değil zât bakımından sonralığı da problemlerin artmasına (*) ve Gazalî'nin bu hususta haklı tepkilerine yol açmıştır.

(1) Kur'an-ı Kerim, Hicr, 26-27. âyetler. Bu âyetlerin sayısını artırmak mümkündür: Arâf, 11-12, 54; Hacc, 5; Mü'minûn, 12-14; Ankebût, 44, 61; Yasin, 77; Sâd, 15-16; Mü'min, 67.

(2) Arâf suresi, 11.

(3) Risâle'i Neyruzîyye, Tis'a Resâil (içinde), 137; Atay, a.g.e., 140.

(*) Zaman meselesine "âlem nazariyesinde" yer vereceğiz.

5- ALEM GÖRÜŞÜ

İbn-i Sînâ'nın âlem görüşü, sudûr nazariyesi ile yakından alakalı olan bir konudur. Alemin kadîm mi, yoksa hâdis mi olduğu, sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu hususta ilâhiyatçı filozoflar, özellikle Gazalî tarafından ağır tenkitlere tâbi tutulmuşlardır.

Kadîm ve hâdis kavramları, zamanla ilgilidir. İbn-i Sînâ'da zaman kavramı, hareket kavramı ile birlikte ele alınmaktadır. Ona göre "zaman, ancak hareketle tasavvur edilebilir; hareketin hissedilmemesi durumunda zaman da hissedilemez. Eshâb-ı Kehf kıssası, bunun en güzel örneğidir." (1). İbn-i Sînâ, bu ifadeyle zaman varlığı değil, idrâk edilmesini harekete bağlamaktadır.

Hareket, beraberinde devamlı bir yenilenmeyi ve değişmeyi getirmektedir. Hareket ve hareketli olana bağlı olan değişme, devamlıdır. Ancak böyle sürekli bir devirde, öncelik ve sonralık vardır. İşte bu zamandır. Zaman, değişmenin yani hareketin ölçüsü ve miktarıdır. Bu ölçü ve miktar, mesafe yönünden değil, öncelik ve sonralık bakımından; fakat öncelik ve sonralık bir arada bulunmaz (2). Bunlar birbirini takip edecek şekilde meydana gelir ve son bulur.

Zaman her ne kadar hareketin ölçüsü ve miktarı ise de, kendisinin bir miktarı ve mekânı yoktur (3). Ona göre zaman, sabit olmayan, akıp giden bir haldir ve değişmez değildir (4). Öyleyse zamanda süreklilik ve miktarı olmadığı için de değişme vardır. Yani şu andaki zaman, biraz sonraki ile aynı değildir.

İbn-i Sînâ, zamanla ilgili olarak iki kavramdan daha bahseder. Bunlar da dehr ve sermeddir.

Zamanın içinde bulunmamasına rağmen, yine de zamandan ayrı olarak mütalaa edilmeyen süreye İbn-i Sînâ dehr adını veriyor.

(1) Necât, 116. İbn-i Sînâ, Eshâb-ı Kehf'in mağarada geçen süre zarfında zamanın geçtiğini anlayamamalarını, onların hareket-siz olmalarına bağlıyor. O, bu örneği, Kur'an-ı Kerim'den iktibas etmiştir.

(2) İşârât, İlâhiyat, 76-78.

(3) Uyûnu'l-Hikme, 21.

(4) Bkz. Necât, 116; Uyûnu'l-Hikme, 22; Atayî, a.g.e., 67. İbn-i Sînâ'nın bu düşüncesi, Heraklitos'un "Bir nehirde iki defa yıkanılmaz" sözünü hatırlatmaktadır.

Bazı varlıklar, bu süre yani dehr içinde meydana gelmişlerdir (1)

Sermed ise zamanı aşkın olan, zamanla ifade edilemeyen bir kavramdır (2).

Sermedde asla zamanda bulunma özelliği yokken dehr, bir yönüyle zamanın dışında, diğer bir yönüyle de zamanla beraberdir, fakat zamanın içinde değildir. Meselâ arabanın gölgesi, o arabanın içinde değildir fakat arabadan da ayrılmamaktadır. Dehr, zamanın içinde olmadığına göre, varlığını sermedden almaktadır(3)

Bu üç kavramı ortaya koyduktan sonra, bunların bir başlangıcının olup olmadığını inceleyebiliriz :

İbn-i Sînâ'ya göre zaman için zamanda bir başlangıç tayin edilemez. Zamanın belli bir vakitte başladığı kabul edilse bile o vakitten önce de zamanın bulunduğunu kabul etmek gerekir. Zira zaman, öncelik ve sonralığı ihtiva eder. Zamanın başladığı varsayılan noktadan önce de bir öncelik vardır ve dolayısıyla bu öncelik de zamandır. Bu durum sonsuzca uzayıp gider (4).

Zaman gibi, dehr ve sermedin de zamanda bir başlangıçları yoktur. Bu itibarla İbn-i Sînâ her üç kavramın da zaman itibariyle kadîm olduğunu kabul eder. Bununla beraber zaman ve dehr, zât bakımından hâdistirler. Zira zat bakımından bir mebdeye dayanmaktadır. Yani zamanı meydana getiren, zamandan zat itibariyle öncedir. Zaman, ibdâ yoluyla var edilmiştir (5).Değişme özelliğine sahip olan yani oluş ve bozuluş kanunlarının cari olduğu varlıkları, zamana bağılıdırlar. Özleri itibariyle değişmeyen fakat davranış ve hareketleri değişen felekler, değişen yönleri ile zamanda, değişmeyen özleri ile de özleri ile de dehr içinde yer alırlar (6). Nihayet ne öz, ne de davranış ve hareket bakımından zaman veya süre içinde bulunan Allah, sermedî yani ezeli varlıktır. Zamandan ve dehrden müteâldir (7). Allah, ezeli olduğu için hem zat, hem de zaman bakımından ezeli'dir.

(1) Uyûnu'l-Hikme,24; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, 226.

(2) Uyûnu'l-Hikme, 24.

(3) a.e., a.y.

(4) Bkz.Necât,218;Krş.Atay,Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma,80.

(5) Necât,217-218.

(6) Uyûnu'l-Hikme,24.

(7) Atay,Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma,79-80.

Sudûr konusunu işlerken üzerinde durduğumuz ibdâ yoluyla yaratmanın, zaman bakımından hâdis olmadığını, sadece zatî bakımdan hâdis olduğunu İbn-i Sînâ diliyle ifade etmiştik. Burada da görüldüğü gibi İbn-i Sînâ, zamanın da zaman içinde bir başlangıcı olmadığını ve fakat sadece varolma bakımından bir başlangıcının bulunabileceğini ifade etmektedir. Zaman da zatî bakımdan hâdis tir; hareket de aynı hükme tâbidir ve her ikisi de ibdâ yoluyla meydana gelmişlerdir. Vâcibu'l-Vücûd, sözünü ettiğimiz bu varlıklardan zaman bakımından değil, sadece zat bakımından öncedir (1).

Zamanı ve hareketi bu şekilde değerlendiren İbn-i Sînâ, mümkün varlıktaki imkanın da zaman bakımından kadîm olduğunu savunur (2). Bu imkân kuvve halindedir ve kuvveden fiile yani realiteye geçmesi zarurîdir. Ancak mümkün, zat itibariyle hiç yoktan var olur (3).

İbn-i Sînâ, mümkün varlığın var olma imkanına "varlığın kuvvesi" (güç halinde varolması); varlığın kuvvesini kendinde bulundurana da "varolma gücünün taşıyıcısı" adını veriyor. Bu taşıyıcı, heyûlâ veya maddedir. Şu halde her hâdisin öncesinde madde vardır (4).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ maddenin kadimliğini (*) savunarak, maddede bulunan bu ezeliîliğe potansiyel bir güç olarak bakmaktadır. Nasıl ki tohumda ağaç olma veya bitki olma gücü saklı ise, heyulâ yahut madde de varlıkların varolma imkânı olarak bulunmaktadır. Öyleyse heyulâya bağlı olarak alemin kadîm olduğu sonucu ortaya çıkmaz mı?

Meşşâî filozoflarının bu izah tarzından dolayı Gazâlî, onların alemin ezeliî olduğunu iddia ettikleri kanaatindedir ve bu bakımdan oldukça ağır tenkitler yapmıştır (5). İbn-i Rüşd de bu

(1) Bkz. İbn Sînâ, Şifâ, Tabiyyât, I, 111, Tahran; Zayed, a.g.e., 68-69'dan naklen.

(2) Necât, 219; İşârat, ilâhiyat, 78.

(3) Bkz. Ta'likât, 36.

(4) Necât, 220.

(*) Müteaddid defalar ifade ettiğimiz gibi maddedeki kadîmlik, zat bakımından değil, zaman yönündendir. Maddenin de zamanda bir başlangıcı yoktur. Fakat zat itibariyle varlığını Allah'tan almaktadır. Allah olmasa, bunların varlığı söz konusu olamaz. Bu bakımdan zaman, madda, hareket, kısacası, âlem, Cenâb-ı Allah'ın zatı sayesinde varolmaktadır.

(5) Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid, Tehâfütü'l-Felâsife, trc. Bekir Karlığa, 17-46.

hususla Gazalî'yi eleştirmektedir. O, Gazalî'nin "âlem, filozoflara göre kadîmdir, daima vardır, o halde fâili yoktur" şeklindeki yorumuna şöyle karşılık veriyor: "Âlem ya kendiliğinden kadîm olur veya hudûsta daimî olmak yönünden kadîm olur. Filozoflar, ikinciye kabul ederler; o bakımdan âlem, Allâh'ın ihdâs ettiği bir şeydir."(1).

Gazalî'nin esas tepkisine yol açan husus, İbn-i Sînâ ve ondan önceki Meşşâîlerin zamanı kadîm olarak kabul etmeleri ve varlıkların meydana gelişlerine zamanda bir başlangıç tayin etmeleridir. Kanaatimizce Gazalî'nin bu konudaki tenkitleri haklı sebeplere dayanıyor. Zira zamanın kendisine ve varlıklarla zamanî bir başlangıç tayin etmemek, Allah'tan başka ezeli varlıkların bulunduğunu kabul etmek gibi sonuca götürür ki, bu İslâm inancı-naaykırı bir durumdur.

Bununla birlikte İbn-i Sînâ, âlemin zatî bakımdan hâdis olduğunu ve varlığını Vâcibu'l-Vücûd'dan aldığını kabul ederek zamana, maddeye ve hâliyle de âleme mutlak bir ezelîlik vermez. Mutlak manada ezelî olan, yalnızca Allâh'tır. Allah hem zaman hem de zat bakımından kadîm iken, âlem zaman bakımından kadîm, zat bakımından ise hâdistir. Eğer zaman, madde ve âlem, zatî bakımdan kadîm olsalardı sebebe ihtiyacı olmazdı. Halbuki bu varlıklar sebebe muhtaçtırlar.

Filozofumuz, âlemin zaman bakımından bir başlangıcının olamayacağını sebep-eser münasebetiyle de izah etmeye çalışır. İbn-i Sînâ, sebep ile sonuç arasındaki bağın zaruretine inandığı için, sebep mevcut ise eserin de mevcûd olacağını kabul eder. Sebep varsa eser de var, sebep yoksa müsebbeb de yoktur. Sebep, eserinden zaman bakımından değil, zat itibarıyla öncedir. Kısacası sebep ile sonuç (müsebbeb-eser) arasında zaman farkı olmadığı için, beraber bulunurlar (2). İbn-i Sînâ bunu el ile elde bulunan anahtar veya yüzüğün hareketini örnek göstererek izah eder. Eldeki anahtar veya parmaktaki yüzüğün hareketi, elin hareketine bağlıdır. Elde veya parmakta bir hareket olduğu anda

(1) Türker, Mübahat, Üç Tehâfût Bakımından Din Felsefe Münasebeti, 378.

(2) Bkz. Necât, 222; Ta'likât, 39; Atay, Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, 94; Altıntaş, İbn Sînâ Metafiziği, 112.

anahtar veya yüzük de harekete geçer. Burada anahtar ile elin veya veya parmak ile yüzüğün hareketleri sırasında aralarında zaman farkı olmamasına rağmen anahtarın ve yüzüğün hareketi ele ve parmağa bağlıdır (1). Âlem ile Allah arasındaki ilişki filozofumuza göre bu misaldeki gibidir.

Böylece İbn-i Sînâ, yerinde ifade edildiği gibi zatî bakımdan hâdis olan âlemin mevcut değilken Vâcibu'l-Vücûd'un ona varlık kazandırmasıyla sudûr ettiğini ve bunun hiç yoktan ve örneksiz şekilde yaratma olduğunu kabul etmektedir. Varlığı kendi zatının gereği olmayan hiç bir şey, bir sebebin tesiri olmadan vücûd bulamaz. Allah sebeptir, âlem ise Onun eseridir. Âlem, Allah'ın ezeli ilmirde mevcuttur; görünen âlem, Onun bu bilgisinin haricî varlık kazanmış şeklidir. İbn-i Sînâ, bu gayretleriyle Allah'ın ezeli olan yaratma sıfatına, bir fasıla getirmeksizin yine ezelde işlerlik kazandırmayı hedeflemiş de olabilir. Bunun yanında o, âlemin hem zaman hem de zat bakımından hâdis olduğunu yani mutlak olarak yoktan yaratıldığını savunan İslâm'ın yaratma görüşü ile Aristo'nun ezeli âlem nazariyesini birleştirmeye çalıştığını da böylece müşahade etmiş bulunuyoruz. Bu uzlaştırmayı yaparken İbn-i Sînâ'nın oldukça zorlandığı görülmektedir.

Âlem, varlığını Allah'tan alması yönünde hâdis, sebeple sonucun bir arada bulunması, aralarında zaman farkı bulunmaması ve sudûrda daha önce de ifade ettiğimiz üzere yumuşak bir determinizm bulunması yönünden kadîmdir. Bu noktada İbn-i Sînâ'nın izahlarının yetersiz olduğu, hatta meseleyi içinden çıkılmaz bir mecraya sürüklediği kanaatindeyiz.

Bütün bu izahlardan sonra İbn-i Sînâ'nın âlemi nasıl tasvir edişini de kısaca izah etmek yerinde olacaktır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İbn-i Sînâ âlemi bazan ay-üstü ve ay-altı şeklinde ikiye ayırırken, bazen semavî âlem ve unsurlar aleme olarak (2) bazan da ulvî ve süflî âlem (3) ismiyle tanıtmaktadır. Bir başka yerde ise âlem-i akıl, âlem-i nefis ve

(1) Krş. İşârât, ilâhiyat, 87-88.

(2) Şifâ, ilâhiyat, 410.

(3) Necât, 268.

âlem-i cismânî olmak üzere üç âlemden bahsetmektedir (1).

Genel hatlarıyla ikiye ayrılan âlemdeki varlıkları,yerlerine göre şöyle taksim edebiliriz :

1- Ay-üstü âlem : Burada a- Akıllar, b- Felekler (semavî varlıklar), c- Semavî varlıkların nefsleri.

2- Ay-altı âlem : Değişme,oluş ve bozuluşun cereyan ettiği, dünyevî âlem. Burada bütün maddî varlıklar,maddeler,bitki,hayvan ve insanlar ve unsurlar bulunur.

Vâcibu'l-Vücûd bunları hepsinden müteâldir. İki âlem arasındaki ilişki ise faal akıl vasıtası ile olmaktadır.

"Semavî âlem,Allâh'a itaat eden canlı bir âlemdir."(2). Semavî varlıkların nefsleri bulunduğu için hareket halindedir ve bu hareketler dairevîdir. Bunlar,irade ve ihtiyar dahilinde yapılan hareketlerdir (3). Cisimler dünyasındaki varlıkların hareketleri ise doğru halindeki, hareketlerdir (4).

İbn-i Sînâ, âlemi kısımlara ayırmakla birlikte, yine de âlemde bir bütünlüğün olduğu kanaatindedir. O, bu bütünlüğe hâlel getirecek hiç bir çokluğu kabul etmez. Cisimler arasında bir boşluk söz konusu değildir. Bu âlemin dışında bir âlemi kabul etmez. Ona göre âlem, bir ve tektir (5).

(1) İbn Sînâ,"Risâle fî Marifet en-Nefs en-Nâtıka",Ahvâlu'n-Nefs (içinde),181.

(2) Necât,258.

(3) a.e.,267-268; İşârât,îlâhiyat,129.

(4) Bkz. Necât,136-139.

(5) Bkz.a.e.,137; Salibe,Tarihu'l-Felsefi'l-Arabiyye,229.

6- SEBEPLER NAZARİYESİ

İbn-i Sînâ metafiziğinin önemli konulardan birisi de sebepler teorisi. İbn-i Sînâ, eserlerinde bu konuya genişçe yer vermektedir (*).

O, sebebi, "kendisi bilfiil olup, başkasına da bilfiil varlık veren; fakat varlığını, varlık verdiği şeye borçlu olmayan varlıktır." (1) şeklinde tarif ediyor. Eser veya İbn-i Sînâ'nın ifadesiyle ma'lûl ise "bilfiil varlığı, sebebe bağlı olarak meydana gelen şeydir." (2).

Bu tariflerden anlaşılıyor ki sebep, etki eden; eser ise etkilenendir. Sebebin esere ihtiyacı yoktur ama sonucun varlığı sebebe bağlıdır (3).

İbn-i Sînâ, sonsuz sebeplerden söz etmek yerine bütün sebeplerin dört sebep çerçevesi içerisinde toplanabileceği kanaatinde. İbn-i Sînâ'ya göre bu dört sebep, Aristo'daki gibi, maddî, surî, fâil ve gaye sebepleridir.

(*) İbn-i Sînâ, bu hususta genellikle illet kelimesini kullanmakla birlikte sebep kelimesine de yer verir. Hüseyin Atay, hem "Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma" isimli doçentlik tezinde (s.90), hem de "İbn Sînâ'ya Göre Varlık Nazariyesi" (s.205-206) isimli eserinde bu iki kelimenin ayrı manalar taşıdığını belirtiyor. Ona göre "illet" için neden kelimesini kullanmak gerekir. Fakat "sebeb" kelimesine henüz Türkçe bir karşılık bulunamadığına işaret eden müellif, İngilizcede bu iki kelimenin ayrı olduğunu kaydediyor. İngilizcede "cause" kelimesi illet'i, "reason" ise sebeb'i karşılamaktadır. Bizim tesbitimize göre İbn-i Sînâ "illet" ve "sebeb" i müteradif (eş anlamlı) olarak kullanmaktadır. Aynı cümle içerisinde her ikisini birden kullandığı gibi (Şifâ, İlâhiyat, 264), Risâle fi'l-Hudûd'da sadece "illet" ve "malûl"ün tariflerinden bahsedip, "sebeb" ve "müsebbeb" in tariflerini vermemesi de bu kanaatimizi güçlendirmektedir. Nitekim Hüseyin Atay da İbn-i Sînâ'nın bu kelimeleri eş anlamlı kullandığı sonucuna ulaşılıyor. Aristo'da da böyle ikili isimlendirme bulunduğunu belirten De Boer, onun da bunların Yunancadaki karşılıklarını eş anlamlı kullandığını ifade ediyor. (Bkz. De Boer, "Sebeb" md., İ.A., X, 289-290). Biz bu iki kelimeden Türkçeye daha yakın olan sebebi tercih edeceğiz.

(1) Risâle fi'l-Hudûd, 68.

(2) a.e., a.y.

(3) Necât, 223; Atay, Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, 94.

a- Maddî Sebep :

İbn-i Sînâ'ya göre maddî sebep : "Kendisinde şeyin varlığının kuvve halinde bulunduğu"(1) sebeptir. Bu başkasından arız olabilecek her hangi bir değişmeyi veya oluşu alabilme kabiliyetidir. Meselâ levhanın yazılmaya, mumun heykel, spermin canlı bir varlık, çocuğun adam, suyun buhar (2) ve nihayet ağacın karyola olmaya (3) hazır olması gibi. Madde, şekil olmayı veya değişmeyi kabul etmeye müsait ise de bu kendiliğinden olmaz. Şekil, maddeye başkası tarafından verilir (4). O halde madde, başkası tarafından idare edilen, şekil kazandırılarak fiiliyata geçmeyi bekleyen, oluşa hazır, ikinci dereceden bir sebeptir.

b- Sûrî Sebep :

Müsebbebin fiilen ortaya çıkmasını sağlayan (5), bilfiil meydana gelmeye elverişli olan her şeye sûrî sebep denir. Bu manada muvafık (ayrı) cevherlere de sûret adı verilir (6). Sûrî sebep, kuvve halinde bulunan maddeye şekil kazandırmaktadır. İbn-i Sînâ, tekliği veya terkeb halinde bulunmayı kabul eden her fiil ve hey'ete de sûret denebileceğini belirterek, bu manada hareketler ve arazların sûret aldıklarını kabul eder. Biraz önce de işaret edildiği üzere maddeyi fiilen meydana getiren şeye de sûret denir. Ancak bu manada aklî cevherler ve arazlar sûret olarak kabul edilemezler. İbn-i Sînâ, sûretin maddeyi olgunlaştıran unsur olduğunu da ifade eder. Maddede sun'î olarak meydana getirilen husûsî şekillere, bir şeyin nev'ine, cinsi ve faslına da sûret ismini verir. Ona göre sûret bazan noksan olur, hareketler gibi; bazan da tam olur, bir şeyi dört köşeli hale getirme veya yuvarlak bir şekil verme gibi (7).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ'da maddî ve sûrî sebepler, birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Madde, suret için bir malzeme teşkil etmekte, sûret de belirsiz olan bu maddeye hüviyet yani belirlilik kazandırmaktadır.

(1) Şifâ, ilâhiyat, 278, 258.

(2) a.e., 278-279.

(3) a.e., 279; Necât, 83.

(4) Şifâ, ilâhiyat, 281.

(5) a.e., 258.

(6) a.e., 282.

(7) a.e., a.y.

Sûret maddede etkili olduğu halde, madde, surette etkili değildir. Fakat sûret de maddede tesir icra edebilmek ve ona şekil kazandırabilmek için tek başına faaliyette bulunamaz. Bu yüzden maddeye şekilleri veren başka bir varlığa ihtiyaç vardır. İbn-i Sînâ'ya göre bu varlık, "Vahibu's-Suver"(şekilleri veren-faal akıl) dir (1).

Madde,şekille birleştirilince kuvveden fiile geçer. İbn-i Sînâ'ya göre "şekil,maddeye mükemmellik ve iyiliğin giydirilmesidir. Madde, sanki yüzünün çirkinliğini gizlemek için maske takmış çirkin bir kadın gibidir. Çirkin kadın, kendisine güzel bir görüntü verdiği için maskeyi sever. Tıpkı bunun gibi madde de mükemmelliğin ve iyiliğin kaynağı olan formu (sûret) sever ve arzu eder."(2). Bu da onun hüviyetidir.

c- Fâil Sebep :

İbn-i Sînâ,fail sebebe bazan Aristo gibi hareketin prensibi veyahareket ettiren sebep (3) manasını yüklerken genellikle fail sebebi "kendisinden ayrı olan şeylere varlık kazandıran"(4) şeklinde tarif ediyor. Böylece failin sırf hareket ettiren değil, aynı zamanda varlık kazandıran bir sebep olduğunu da kabul etmiş oluyor. Fakat meydana gelen varlık,fâilin kendisine benzemeyen, onun dışında olan bir varlıktır.

0 halde burada iki nokta açığa çıkıyor: Birincisi fâilin, meydana getirdiği varlıktan zat ve hüviyet olarak ayrı olması, yani müsebbebin fâile benzememesi ve ona zıt bir mahiyetinin bulunması; ikincisi de sebebin yani fâilin, meydana getirdiği eserden müstakil bir varlık olması, başka bir ifadeyle müsebbebin sebebin zatına dahil olmamasıdır (5). Böylece fâilin, meydana getirdiği varlıktan önce olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Macit Fahrî, İbn-i Sînâ'da biri gerçek ve ezeli, diğeri de sürekli olamayan, geçici olan şeklinde iki tür fâil sebebin bulunduğunu kaydediyor. Gerçek sebep, diğerinden üstündür ve etkisi sürekli olandır (6).

(1) el-Yazıcı-Kerem, Alâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye,514-515.

(2) el-Ehwanî,Ahmed Foad,İslamic Philosophy,101.

(3) Bkz.Necât,83;Uyûnu'l-Hikme,14. Niçekim madde için de unsur kelimesini kullanmıştır (Bkz.Şifâ,İlâhiyat,257;Necât,211.)

(4) Şifâ,İlâhiyat,259.

(5) Kırş.Şifâ,İlâhiyat,259;Atay,İbn Sînâ'ya Göre Yaratma,211.

(6) Fahrî,Macit,İslâm Felsefesi Tarihi,118.

Bununla birlikte İbn-i Sînâ düşüncesinde fâil sebebin daimi olarak fiil halinde olması gerekir. Fail sebeplerden bir kısmı bazan atıl durumda olabilirler. Bunlar, fiil halinde olmadıkları için, eser de meydana gelmez. Fâile ârız olan bir takım sebepler zuhûr edince, o zaman fâil sebep de bilfiil hale gelir (1).

Görülüyor ki madde alışa hazır bir güç ve kabiliyettir. Sûrî sebep maddeyi şekillendirir ama sûreti meydana veren fâildir. Bu yüzden fâil sebep hem maddenin hem de sûretin sebebi olmaktadır. Dolayısıyla her ikisinden de daha üstün bir mevkiye sahiptir. Fakat fâili de fiile sevkeden bir başka şeye ihtiyaç vardır ki o da gaye sebeptir.

d- Gaye Sebep :

İbn-i Sînâ'ya göre gaye sebep, varlıkları vücûda getiren sebeptir. Yani varlıklar, onun sayesinde meydana gelir (2).

İbn-i Sînâ, gayenin mana ve mahiyet itibariyle fâilin, sebep olmasının sebebi (3) olduğunu belirterek gaye sebebin, başta fâil sebep olmak üzere diğer sebeplerin de sebebi olduğunu ve öncelik hakkına sahip bulunduğunu vurguluyor. Fakat aynı pasajın devamında yer alan "gaye, varlık olarak fâil sebebin eseridir; çünkü fâil, gayeyi meydana getirendir." (4) ifadesiyle de gayenin fâilden sonra olduğuna işaret etmektedir.

Aynı yerde çelişkili gibi görünen iki ayrı cümle, aslında bir tenakuz değil, bir bütünlük ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere gaye, ulaşılmak istenen bir hedeftir. Bu hedef, önceden belirlenmiştir. Şimdi burada fâili, fiile sevkeden, bu âkildir. Dolayısıyla da gaye, fâili hedefe yönlendirerek onun sebep olarak ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Böylece gaye, zihinde, failin fiilinden önce bulunmaktadır. Halbuki bu muhayyel ve zihni durum, fâilin kendisine yönelmesi ile gerçeklik kazanarak varlık sahasına geçmektedir. O halde fâil sebep, kuvve halindeki gayeye varlık kazandırır. Böylece gaye realite kazanmak açısından fâilden sonra gelir. Öyleyse gaye mahiyeti itibariyle fâilden önce, kendisini

(1) Şifâ, ilâhiyât, 259.

(2) a.e., 257, 283; İşârât, ilâhiyât, 16.

(3) İşârât, a.y.; Ayrıca bkz. De Boer md. i. A., X, 219.

(4) a.e., a.y.

failin varlığa çıkarmasından dolayı da fâilden sonradır. Meydana geliş, gayedin dolayı olup, gayenin ortaya çıkışı da fâilden ötürüdür. O halde ana hatlarıyla iki tür gayeden bahsedilebilir : Birisi sırf mana ve mefhûm olması itibariyle zihinde bulunan, diğeri de dışarda gerçekleşmesi itibariyle ayânda bulunan gaye(1)

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki gaye hem diğerk sebeplerden önce bulunmakta, hem de sebeplere, sebep oluşlarını bahsetmekte, özellikle de fâili işe sevk ederek ona işlerlik kazandırmaktadır. Her şeyde ilk fâil ve ilk muharrik, gayedir. Meselâ tabip, sıhhati temin etmek için çalışır. Bu sıhhatin şekli, tabibin zihninde bulunan tababet sanatıdır. Bu sanat doktorun iradesini çalışmaya sevkeder ve sonunda şifa meydana çıkar (2).

Burada hemen meselenin bir başka yönüne dikkat çekmek gerekiyor. Fâil sebepten bahsederken iki tür fâilden söz etmiştik. "İbn-i Sînâ'nın Allah Görüşü"nde ele alınacağı gibi fâil olan Allah'ta gaye bulunmadığına göre, Allah'ı fiile sevkeden sâik nedir? Bu soruya işârât sâirihlerinden Fahrettin Râzî şöyle cevap veriyor: Allah, inayet ve feyz halinde iş yapan fâildir. O'nun kendisi dışında her hangi bir gayesi yoktur. Gaye de, fâil de O'nun bizzât kendisidir. İkinci nevi fâil ise maksatlı olarak iş yapandır. İşte bu, etkisi sürekli olmayan fâil olup gâye, önce onun zihninde bir fikir olarak mevcut olur. Yani zihni bir varlık olarak, fâilin zihninde bulunur ve bu gaye faili iş yapmaya sevk eder. Fail, işi gerçekleştirdince de gaye açığa çıkar, reel hale gelir (3).

Gayenin diğerk yönü olan alemde (ayân) gaye olup olmadığı hususuna, Allah'ın varlığının delillerinden biri olarak gaye delilini ele alırken temas edeceğiz.

O halde bütün sebepler, saydığımız bu dört sebep çerçevesi içerisinde mütalaa edilebilir. Dört sebep de iki ana kısma ayrılır

1-Müsebbibin yapısına dahil olan ve onun varlığından bir kısım olanlar ki bunlara dahilî sebepler diyebiliriz. Bunlar, madî ve sûrî sebeplerdir.

2-Eserin varlığından bir kısım olmayan ve onun yapısına dahil bulunmayan sebepler ki bunlara da harici sebepler diyebiliriz ki bunlar da fâil ve gaye sebeplerdir. Bu ikinci sebepler, müsebbepden ayrı ve müstakildirler (4).

{1} Krş. Şifâ, İlâhiyat, 283.

{2} Necât, 212.

{3} Fahrettin Râzî, Şerhu'l-İşârât; Olguner, Üç Türk Mütefekkirleri-Düşüncesinde Varoluş, 46-47'den naklen.

{4} Krş. Şifâ, İlâhiyat, 258.

7- RUH ANLAYIŞI :

İbn-i Sînâ, ruh meselesinde Platon, Aristo ve Plotin gibi spiritualist filozoflardan (1), Fârâbî'den ve bazı meşhur tabiblerden etkilenmiştir (2). Bununla birlikte o, elde ettiği bilgileri İslâmî kültürle mezcetmiş ve bu terkipten kendine has, orijinal bir ruh teorisi geliştirmiştir (3). Meselâ ruh konusunda İbn-i Sînâ üzerinde en ziyade etkili olmuş şahsiyet, Aristo'dur. Fakat Aristo, esas itibarıyla ruh görüşünü, fizik görüşünden ayrı mütalaa etmemiş, ondan sonra gelenler de ruh meselesini bir ilim haline getirmemişlerdir. İbn-i Sînâ ise ruhiyatı, bütün teferrüatı ile tamamlamış ve müstakil hale getirmiştir (4).

Her ne kadar İbn-i Sînâ, ruhla ilgili görüşlerini bazı eserlerinde tabiiyyat (fizik) tan hemen sonra ele alıyorsa da bu, onun ruh görüşü ile tabiat görüşünü birleştirdiği manasına gelmez. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun böyle bir metod takib etmesi, fizikten metafiziğe geçişi kolaylaştırma gayesine matuftur. Ruh görüşü bu iki saha arasında köprü vazifesi görmektedir. Çünkü ruh, bedenle ilişkisi yönünden fizik sahaya, diğer yönüyle de metafizik sahaya bağlıdır. Diğer taraftan İbn-i Sînâ, ruhla ilgili müstakil eserler de yazmış ve belki de bu, kendisinden asırlar sonra bağımsızlığını ilan edecek olan psikolojinin felsefeden ayrılmasında ilk adım olmuştur. H.Ziya Ülken, onun ruhu değişik eserlerde değişik açılardan ele alışını dikkate alarak psikolojisini, empirik (tecrübî), rasyonel ve mistik ruhiyat olmak üzere üç kısımda incelemiştir (5). Bazı araştırmacılar ise tecrübî ve rasyonel ruhiyat şeklinde iki kısımda incelemişlerdir (6). Biz böyle bir taksim yapmadan konuyu ele alacağız.

(1) Şimâli, Dirâsât, 367; Saliba, Cemil, Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ, 103.

(2) el-Yazıcı-Kerem, a.g.e., 516.

(3) Saliba Min Eflâtûn..., a.y.; Saliba, Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, 239; Osman, Hasan Mella, "ed-Dirâsâtu'n-Nefsiyye inde İbn Sînâ ve Tatbikatuhâ", İbn Sînâ ve'n-Nefsu'l-İnsaniyye (içinde) 113-114, 116.

(4) Akseki, Ahmed Hamdi, "Ruhîyât-Mabadettabîa", B.T.F.İ.S. (içinde) 1

(5) Ülken, H.Ziya, "İbn Sînâ'nın Ruhîyatı", B.T.F.İ.S. (içinde), 15; İslâm Felsefesi Tarihi, 232-233; İslâm Felsefesi, 93.

(6) İzmirli, a.g.m., B.T.F.İ.S. (içinde), 23-26; Akseki, a.g.m., a.y.

İbn-i Sînâ, ruh meselesini incelerken zaman zaman "ruh" kelimesine yer veriyorsa da, daha ziyade "nefs" kelimesini kullanıyor. Onun nefis kelimesini insan, hayvan, nebat, semavat ve hatta meleklerle nisbet ederek kullanmış olması (1) ve daha önce de işaret ettiğimiz gibi akıl, nefis ve cisim âlemi şeklinde üçlü bir tasnifte ayrıca ruh âleminden bahsetmemesi nefis ile ruhu aynı manada kullandığını gösteriyor. Diğer taraftan Calverley'e göre nefis ve ruh kelimeleri Arapçada ayrılmaları ifade etmelerine rağmen ilk kez Kur'an'da, daha sonra bazı hadis kitaplarında ve sonra da İslâm âlem ve mütefekkirlerinin eserlerinde çoğu defa aynı anlamı ifade etmiştir (2). İbn-i Sînâ da bu geleneğe uyarak ruh ve nefis sinonim olarak değerlendirmiş, fakat daha ziyade nefis kelimesini tercih etmiştir (*).

İbn-i Sînâ, konu ile ilgili olarak meşhur "Nefsini bilen Rabbin bilir" sözünü delil gösteriyor. Eğer bu sözdeki nefis ile, cisim kastedilmiş olsaydı, herkesin hususi bir bilgiyle Rabbin bilmesi gerekirdi. Halbuki böyle değildir, hatta bir çok âlim bile böyle bir bilgiye sahip değildir. Öyleyse bununla kastolunan ruhtur (3).

İbn-i Sînâ'nın bu sözde esas dikkatini çeken husus, ruhun, Allah'ı bilmeye vesile olmasıdır. Filozofumuz bir başka risalesinde aynı sözü tekrar incelemekte ve bu sözün, değişik zamanlarda değişik kişilerce söylendiğine dikkati çekmektedir. Böylece İbn-i Sînâ'ya göre insanlar, kendi ruhlarını, tanımak ve bilmekle mükellef tutulmuşlardır. Çünkü ruhunu tanımaktan âciz olan, yaratanını tanımaktan da âciz olur. Hatta İbn-i Sînâ'ya göre Kur'an-ı Kerim'deki bir âyet de buna işaret etmektedir. "Allah'ı unuttular, Allah da onlara kendi nefislerini unutturdu." (Haşr, 19). Böylece Cenab-ı Allah kend kendini hatırlamayı ve bilmeyi ruhu hatırlama ve

(1) Hudûd, 56.

(2) Bkz. Calverley, E.E., "Nefs" md., İ.A., IX, 178-183.

(*) Biz, bu ikisinden daha ziyade ruh kelimesini tercih edeceğiz.

(3) İbn Sînâ, "Risâle fi Marifet en-Nefs en-Nâtika ve Ahvâli-hâ", Ahvâlu'n-Nefs (içinde), 181.

bilmekle beraber kullanarak nefsin unutulması yani bilinmemesi ile Kendisinin (Allah'ın) bilinmemesi arasında bir ilgi kurmaktadır (1).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ, insanın Allah'ı ruhu vasıtasıyla tanıdığı ve bildiği kanaatine ulaşıyor. Öyle ise ruh, ilâhî menşelidir. Filozofumuz, Kur'ân-ı Kerim'deki "Sana ruhu soruyorlar. Di ki ruh, Rabbimin emrindendir" âyetini zikrettikten sonra ruhun bilinmeyen bir cevher oluşuna dikkati çekerek âyetin ikinci bölümüne geçmektedir. "Ruh hakkında size çok az bilgi verilmiştir." (Enfâl, 1). Her insanın ruh hakkında bilgi sahibi olamayacağını dikkate alan İbn-i Sînâ, kendisinde bulunan bu çok az bilgiyi, hiç bilmeyenlere aktarmak için bazı kitap ve risaleler yazdığını ifade etmektedir (2).

Filozofumuz ruhun ilâhî menşeli olduğuna dair bir de şiir yazmıştır. Bu şiirin ilk mısrası şöyledir :

"Kuvvet lezzetle muttasıf olan güvercin (nefs-i nâtika- insan ruhu) âlem-i ulvîden şana indi." (3).

a. -İbn-i Sînâ'ya Göre Ruhun Cevher Olduğu ve Ruh-Beden Münasebeti

a1-Ruh-Beden Münasebeti

İbn-i Sînâ'ya göre ruh, "kaynağını aklî bir prensipten almak suretiyle cismi harekete geçiren, fakat kendisi cisim olmayan bir cevherdir" (4). Kendisi cisim olmadığına ve cevherlen kategorisine dahil bulunduğu (5) göre ruh, manevî bir cevherdir (6).

-
- (1) İbn Sînâ, "Mebhasu An el-Kuvâ en-Nefsâniyye", Ahvâlu'n-Nefs (içinde), 148.
 - (2) Ma'rifetü'n-Nefsi'n-Nâtıkâ ve Ahvâlu'n-Nefs (içinde) 148.
 - (3) İbn-i Sînâ'nın Kasîde-i Rûhiyye'si İbn-i Ebî Usaybi'a'nın "Uyûnu'l-Enbâ"sında mevcuttur. c. II, s. 10. Muhtelif kişilerce tercüme edilmiştir. Biz, Mar'aşî Mustafa Kâmil tarafından yapılmış tercüme ve şerhinden istifade ettik. Bkz. Mar'aşî, İbn Sînâ, 4-5.
 - (4) Hudûd, 56.
 - (5) Risâle fî Marifeti'n-Nefsi'n-Nâtika, 186.
 - (6) İbn Sînâ, "Mebhasu an el-Kuvâ en-Nefsîyye", Ahvâlu'n-Nefs (içinde), 174; Ülken, İbn Sînâ Ruhîyâtı, B.T.F.İ.S. (içinde), 17; Gâlib, İbn Sînâ, 50.

İbn-i Sînâ'ya göre bir şeyi bilmek için önce onun varlığını bilmek gerekir. Bu sebeple ruhun hallerinden bahsetmeden önce, varlığını isbat etmek icâb eder (1).

Filozofumuzun ruhun varlığına dair getirdiği en önemli delil, daha önce varlık bölümünde yer verdiğimiz "uçan adam" temsilidir. İbn-i Sînâ, bununla ruhun varlığını sezgiye dayalı olarak vasıtasızca ortaya koymaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, varlığın farkına varan ve "varım" hükmünü veren, ruhtur. Ancak bu hükmü verebilmek için de temmül, yani düşünmek lazımdır. Bu düşünce yolu ile uyarılan ruh, kendi varlığının farkına varmaktadır. Üstelik de kavrama işinde ruhun kendisinden başka bir alete veya bedene de ihtiyacı yoktur (*).

Ruh ve beden arasındaki ilgiyi, güneş ve onun ısı ve ışığına benzeten İbn-i Sînâ, ışık ve güneşin birbirini tamamlaması gibi ruh ve beden de birbirlerini tamamladıklarını ifade eder (2). Bununla birlikte ışığın kaynağı güneş olmasına rağmen, ruhun kaynağı beden olmadığı gibi, bedenden önce de mevcûd değildir. Ruhun varlığı bedenle beraber meydana gelir. Ruh, cismanî olmayan bir surettir (3); verildiği bedene bir şahsiyet ve fertlik özelliği kazandırır (4). Böylece mücerred bir mahiyet olan ruh (5), bulunduğu bedenin kendine has bir mazhariyetle ortaya

(1) Mebhasu an el-Kuvâ en-Nefsâniyye, 150.

(*) Mehmet Dağ uçan adam istiaresinin, İbn-i Sînâ'nın kendi varlığından şüphelenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. (Ontolojik Delil ve Çıkmazları, A.Ü.İ.F.D. (içinde), XXIII, 290.) Bize göre İbn-i Sînâ bu temsili böyle bir şüpheden hareketle ortaya koymamıştır. Aksine O, mevcûdiyetinden emîn olduğu kendi varlığı ve ruhunu bu misal ile sadece delillendirerek müşahhaslaştırmıştır. Tetkiklerimiz esnasında İbn-i Sînâ'nın eserlerinde böyle bir iddiaya götürebilecek bir ifade göremedik. Her isbat, mutlaka şüpheden çıkmaz. Nitekim İbn-i Sînâ, Allah'ın varlığına inanan bir şahsiyet olmasına rağmen, onun varlığına işaret eden bir kısım deliller getirmiştir. O, ruhun da mevcut olduğuna inanmıştır. Bu delili ise hem kendisinden önce, hem de kendi döneminde mevcut olan ve hiç bir zaman da eksik olmayacak olan materyalist zihniyetlere karşı getirmiş ve bu delil yüzyıllarca popularitesini muhafaza etmiştir. İbn-i Sînâ, bu delille ruhun bedensiz olarak da kaim olabileceğini açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Beden, ruhsuz olarak hiç bir şey ifade etmez, ama ruhun bedene ihtiyacı yoktur ve bedenden ayrıdır, ebedîdir.

(2) Necât, 192.

(3) a.e., a.y.; İbn Sînâ, Ahvâlu'n-Nefs, 96.

(4) Ahvâlu'n-Nefs, 98.

(5) a.e., 96.

çıkmasına ve kendine has amellerle varlık bulmasına imkân verir. Artık beden,Ahmet veya Fatma olmuştur. Tıpkı kılıcın demir aksamı onun cismi, bilenmiş bir biçimde kesmesi ise onun suretidir ve kılıç bu ismi,keskinliği ile almıştır. Bunun gibi insan da bedeni ile maddî bir varlıktır ve insan ismini almamıştır. Ruh ona insanlık vasfı kazandırır.Zira ruh sayesinde düşünme dahil pek çok özellik kazanır (1).

O halde ruh, tabii cisim olgunluğudur (2). Bedene canlılık ve gerçeklik kazandırır. Bedenle birlikte bulunmasına rağmen ruh, bedenın arazı değildir.

İbn-i Sînâ,uçan adam istiaresinde ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğuna işaret ettiği gibi, başka bazı delillerle de ruhun cevherliği, birliği ve devamlılığına işaret etmiştir.

O,bahsi geçen temsiliinde,"sarhoş,sarhoşluğu; uyuyan da uykusu esnasında varlığı kendisinden uzaklaşamaz"(3) derken,ruh ile beden arasında sıkı bir ilgi bulunduğuna dikkati çekiyor. Bununla birlikte bize göre uyku sırasında ruhun fonksiyonlarında bir azalma olduğunu da müşahade ediyoruz. Zira:"insan uyuduğu zaman kendisinde bulunan duyum ve idrakler iptal olur. Uyku ölüm gibidir; uyku halindeki bedenın durumu, ölüye benzer.Bu yüzden Hz.Muhammed(S.A.V.) 'Uyku ölümün kardeşidir' buyurmuştur.Ancak uykuda rüya görülür. Sadık rüyalarda, uyanırken görülmesi pek kolay olmayan gayb alemi idrak edilir.Bu, nefis cevherinin şu bedene ihtiyacı olmadığının en kesin delilidir.Ruh, bedenle birleşince zayıflar,ama bedenden ayrılınca güçlenir."(4).

Görülüyor ki ruh, uyku sırasında bedenden kısmen ilgisini kesmekte ve manevî alemle irtibata geçebilmektedir.O halde ruh, gayb aleminin kapısını açabilen bir anahtardır. Maddeden ayrı olan vekendisi de cisim olmayan ruh, manevî bir cevherdir.Bu yüzden o, ma'kûlâtı yani düşünülebilen âlemi idrak edebilmektedir (5). Eğer ruh, manevî değil de cismanî olsaydı,makûl suretleri idrak edemezdi (6).

(1) Krş.Ferruh,Ömer,Tarihu'l-Fikri'l-Arabî,417.

(2) Hudûd,56;Ahvâlu'n-Nefs,55-56.

(3) İşârât,ilâhiyat,321.

(4) Marifetü'n-Nefsi'n-Nâtika,186.Ayrıca bkz.İbn Sînâ,Mesâilu an Ahvâli'r-Ruh (el-Cevâbu li İbn-i Miskeveyh),Resâil-i İbn-i Sînâ (içinde)nşr.H.Ziya Ülken,69-70.

{5} Necât,174.

{6} a.e.,175-176.

Demek ki ruh,gerek kendisini gerekse manevî âlemi idrâk edebilmek için her hangi bir âlete ihtiyaç duymaz. Esasen ruh ve beden bir bütünlük arz eder. Ancak İbn-i Sînâ'ya göre beden tarafından yapılmıyormuş gibi sanılan bütün fiillerin gerçek ve muharrik sebebi ruhtur. İnsan, bazan yürüdüm, istedim, gördüm, konuştum,düşündüm gibi ifadeler kullanır.Aynı şekilde insan her hangi bir şeyle itham edildiğinde kendisini, şöyle yaptım veya yapmadım şeklinde savunur. Bütün bu durumlarda fiilleri kendisinde toplayan, ben yani ruhtur. Bedenin organları tarafından yapılan fiillerde olsun, bir takım idrak ve hezeyanlarda olsun hepsinde ruhun tasarrufu ve tekliği söz konusudur (1). O halde hakiki fâil ruhtur. Bedenin,ruh bulunmaksızın hiç bir hareketi ve tasarrufu olamaz.Ruh,çeşitli kuvvetleri vasıtasıyla bedinin çeşitli organlarını harekete geçirir.Böylece fiiller beden tarafından işlenir. Yapılan işlerin farklılığına, birbirleriyle olan zıtlık ve çelişkilerine rağmen, bütün bunları bir araya toplayan ve hepsini tek kaynaktan yöneten, aralarında intizamlı bir birlik kuran, "ruh" tur (2).

Her organ, kendisiyle ilgili eylemi gerçekleştirir. Fakat her türlü maddî hareket ve her duygusal ve zihnî hadisenin kaynağı olmasına rağmen ruh, yorulmaz.Halbuki beden,çalıştıkça yorulur ve yıpranır. Meselâ göz, kuvvetli bir ışığa baktıktan sonra daha zayıf bir ışığa bakamaz,kamaşır; şiddetli bir sesduyduktan sonra daha zayıfı duyulmaz; çok tatlı bir şey yedikten sonra daha az tatlı olanın tatsızlığına karar verilir. Halbuki ruhun önemli melekelerinden biri olan akıl, bedenine aksine düşündükçe güçlenir. Zihin, yüksek bilgileri elde etmek için düşünüp tasavvur ettikçe,daha kolay bilgileri hiç zorlanmadan elde eder (3).

Diğer taraftan kırk yaşından itibaren gelişmesi tamamlanan beden, zayıflamaya,geri gitmeye daha doğrusu ihtiyarlanmaya başlar.Halbuki rûhî ve aklî kuvvetler, bu yaştan sonra olgunlaşmaya

(1) Bkz. Ma'rîfetü'n-Nefsi'n-Natıka,184; Ahvâlu'n-Nefs,95;İşârât, Tabiyyât,332.

(2) Kırş.el-Yazıcı-Kerem,a.g.e.,519;Osman,Hasan Mellâ,a.g.e.,121; Saliba,Tarihu'l-Felsefi'l-Arabiyye,242.

(3) Necât,180.

ve kuvvetlenmeye başlar (1). Büyük eserler özellikle bu yaştan sonra verilmeye başlanır.

İbn-i Sînâ, ruhun sabit fakat gelişer devamlılığına işaret etmektedir. Bu devamlılık, hatırlama yolu ile ortaya çıkar. Kişi, çocukluğundan itibaren yaşadığı bütün hayatı hatırlayabilir. Halbuki bedende böyle bir devamlılık yoktur. Aksine bedende sürekli bir değişme ve belli bir yaştan sonra da çözülme ve noksanlaşma başlar. Bu yüzden insan, kısa bir süre gıdasız kalsa, bedeni zayıflar ve vücudunun dörtte bire yakın kısmı noksanlaşır. İnsan bedeninde yirmi yılda değişmeyen, aynı kalan hiç bir şey yoktur. Halbuki bütün ömür boyunca ruh, öz itibarıyla değişmez. Değişen yalnızca onun olgunluğudur. Ruh ve onun melekeleri, kuvvetleri sürekli olgunlaşır (2).

Filozofumuzun bu düşünceleri, modern bilimin ulaştığı neticelerle mutabıktır. Zira insan bedeni bir takım hücrelerden müteşekkildir. Bu hücrelerde sürekli yenilenme vardır. Bedeni genç tutan da, hücrelerdeki bu yenilenmedir. Hücrelerin gelişmesi ve kendini yenilemesi durunca, bedende gerileme yani ihtiyarlık denilen hal başlamaktadır. İşte özü sabit kalan fakat sürekli olgunlaşan ruh, hatırlama gücü sayesinde geçmiş ile şimdiki hal arasında irtibat kurabilmektedir. Hatta ruh, manevî bir cevher olması hasebiyle metafizik alemle de irtibatlıdır.

Ruhun bedene ihtiyacı olmamakla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz üzere bedenden önce de bir varlığı yoktur. Faal Akıl tarafından aîd olduğu bedende meydana getirilir dolayısıyla da varlığı, bedinin varlığı ile hemzamandır. O andan itibaren beden, ruhun vatanı olur; ruh bedene bir kimlik ve şahsiyet verir, zira o; bedenın sûretidir. Ruh, bedene bir sevgi duyar ve onu kendi emri altına alır; bu kez beden, rûhun kendi fonksiyonlarını icra ettiği bir âlet olur (3).

Böylece ruh, beden yardımı ile duyumları ve duyumlar vasıtasıyla da şu dört şeyi eldi eder :

(1) a.e., a.y.

(2) Krş. Marifetu'n-Nefsi'n-Nâtika, 183-184.

(3) Krş. Necât, 184; Saliba, a.g.e., 247.

a-Zihin vasıtası ve tecrid yoluyla kavramların elde edilmesi.

b-Bu mefhumlar vasıtasıyla istidlâle ulaşılması.

c-Hâdiseler arasında ilgi kurarak tecrübi bilginin kazanılması.

d-Elde edilen haberler yoluyla tasdik yani imana ulaşılması (1).

O halde,başlangıçta ifade ettiğimiz gibi ruh, insanı hem fizik hem de metafizik âlemlerle irtibata geçiren manevî bir köprü ve bedene hareket ve canlılık kazandıran itici bir motor gücüdür (*).

(1) Bkz.Necât,182; Ahvâlu'n-Nefs,87-88; Şehristânî,el-Milel,II, 225; Ülken,İbn Sînâ Ruhîyâtı,B.T.F.İ.S.(içinde),20.

(*) İbn-i Sînâ,ruh bedeninin bütününde fonksiyon icra eder derken ruha bedende belli bir organı yer olarak göstermektedir. Bununla birlikte bazı araştırmalarda İbn-i Sînâ'nın ruha bir yer tayin ettiği yolunda bilgilere rastladık.Özellikle bu hususta inceleme yapan Mübahat Türker,Mahdavi'nin İbn-i Sînâ'ya atfedilen "'Fusûlu Tıbbiya Mustafâda Min Maclis Nazar" isimli eserde "Tabiplerin ruh dedikleri şey,cism-i latiftir, sıcaktır. Özellikle kalbe atfedilen ruh sıcaktır."ifadesinin bulunduğunu naklediyor.(Mahdavi,Bibliographie d'İbn Sînâ, Tahran,1954,s.187'den Mübahat Türker-Küyel,"İbn Sînâ'nın Felsefesinde Kişilik Meselesi",U.İ.S.B.(içinde),s.61-62'den naklen.) Ancak burada dikkatimizi çeken husus,ruha,cism-i lâtif denilmesidir.İbn-i Sînâ bu ifadenin Calinos (Galien)'a ait olduğunu belirtmektedir.İslâm filozofları, rûha hiç bir zaman cism-i lâtif dememişlerdir. Zira çisim derken ruha bir maddilik,lâtif derken de maddesizlik yani manevîlik atfetmek isteniyor olabilir.Bu ise tenakuza yol açabilir.Kelâmcılar, filozofların ruha manevî cevher demelerine mukabil, ruhun cism-i lâtif olduğunu benimsemişlerdir.

Diğer taraftan İbnü'n-Nefs, Kânun fi't-tıb için yazdığı şerhte kan dolaşımından bahsederken,kanın hava ile karışarak hayat ruhunu besleyecek hali alınca kalbin sol tarafında ruhun teşekkül ettiğini belirtiyor.(İbn an-Nafis,Şerhu Taşrih al-Qânûn li'İbn Sînâ; Terzioğlu,Arslan,İbn Sînâ'nın Tabâbeti ve Avrupa'ya Tesirleri",İ.D.B.Y.A.(içinde),s.61'den naklen). Bu görüşün İbnü'n-Nefs'e ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. Kanın bedene sıcaklık vermesinden kaynaklanan bir görüş olsa gerek.

Halbuki İbn-i Sînâ'nın İşârât'ındaki "İdrak eden şey kâlp ya da dimağ da olamaz"(İşârât,İlâhiyat,120) ifadesi,ruhun bu iki organdan birine ait olduğunadair hiç bir ipucu ihtiva etmemekte, aksine ruhun bu iki organda bulunmadığına dair apaçık işaretler taşımaktadır.O halde İbn-i Sînâ rûhu,belli bir organa,bir mekâna yerleştirmemektedir. ----->

a2- Ruhun Bedenden Ayrılması :

Ruh ve beden birarada bulunmalarına rağmen, öz itibariyle birbirlerinden ayırırlar. Bir kere ruh, bedene istemeye istemeye girmiştir (1). Giderek bedene alışmış (2) sevgi ile bağlanmış ve ünsiyet etmişse de asıl vatanını dündükçe hüzünlenmiş ve ulvî alemi arzu etmeye başlamıştır (3).

Ruh, bedende bulunduğu süre içinde bedeni olgunlaştırdığı gibi kendisi de olgunlaşır (tahsil-i kemâlât eder) (4). İbn-i Sînâ'ya göre ruh, kendisine resmedilmiş olan akli âlemin küllî sûretlerini, makûl âlemin iyilik nizamını anlar hale gelince hususî bir olgunluğa ulaşmış olur (5). Ruh, böyle bir olgunluğa, duyular, akıl ve sevgiyi kullanmak (6), ilim, hikmet ve salih ameller yoluyla ulaşır (7). Ruh, bu olgunluğa ulaşınca, makûl âlemin bir kopyası haline gelir, intiras ve hazlardan kurtulup gerçek mutluluğa ulaşır. Fakat onun mutlak iyilik ve güzellik demek olan naklî mutlulukla ittisaline engel olan, bedendir. Zaman zaman ihtiras ve hazlardan kurtulup akla dönerek bu mutluluktan pay almasına rağmen ruhun ebedî mutluluğa ulaşması, ancak ölüm vaki olup beden kafesinden kurtulunca gerçekleşir (8).

"Ruh, bedene ondan hiç ayrılmayacakmış gibi damgalanmış ve nakşedilmiş değildir." (9). Böylece ölüm sırasında ruh bedenden

Bununla birlikte ruh, beden üzerindeki etkisini en ziyade kalp ve beyin üzerinde gösterir. Biri bedenın yakıtı olan kanı pompalarken, diğeri bütün sinirlerin merkezidir. Anca ruhun bu iki organdan ilkönce hangisini çalıştırdığına, veya bedeni bir bütün halinde mi harekete geçirdiğine dair hiç bir bilgi bulamadık. Bu konu biraz da psikoloji ve fizyolojiyi ilgilendirdiği için biz bu kadarla iktifa ediyoruz.

(1) İbn Sînâ, "Kaside-i Rûhiyye", Mar'aşî, Mustafa Kâmil, İbn-i Sînâ (içinde), by. 3, s. 5. Bu kaside, Mar'aşî tarafından tercüme ve şerhedilmiştir.

(2) Kaside-i Rûhiyye, by. 5, s. 6.

(3) a. e., by. 8-9, s. 8-9.

(4) Mar'aşî, "İbn-i Sînâ", Kaside-i Rûhiyye'nin 13. beytinin şerhi, s. 11.

(5) Ahvâlu'n-Nefs, 130.

(6) a. e., 122 vd.

(7) Marifetü'n-Nefsi'n-Nâtıkâ, 186; Kaside-i Rûhiyye, by. 13, 14, 15, s. 11-12.

(8) Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, 116.

(9) Ahvâlu'n-Nefs, 95, 100; Necât, 185.

ayrılır ve beden ceset halini alır, canlılığı kalmaz. Artık canlı varlıklara ait bir bütün değildir. ve nefis ile beraberken taşıdığı özelliklerden hiç birini taşımaz, beden artık bozulmuştur (1).Ruh ise beden ölümü ile ölmez, bâkidir (2). Hayatıyetini devam ettirir.

Bedende bulunduğu sırada ilim, hikmet ve salih amellerle olgunlaşan ruh, bedenden ayrıldıktan sonra, tıpkı demir bir ibrenin, büyük bir mıknatıs dağına yöneldiği gibi, ilâhî nurlara, meleklerin ve mele-i a'lânın (büyük meleklerin toplandığı yer) nurlarına doğru yümselir ve artık sükûna ulaşır (3). Aklî kemal mertebesine ulaşamamış olan ruhlar ise, bedenden ayrılmayı üzerine ızdırap çekerler. Ruhun olgunluğa ulaşmamasının sebebi, ya mükemmeli aramaması veyayanlışı inançlara sarılmada gösterdiği ısrardır (4).

Ruhun bundan sonraki hayatı, uhrevîdir ve konumuzun dışında olduğu için bu meseleye çalışmamızda yer vermiyoruz.

B- Ruhun Kuvvetleri :

Nefsin çokluğunu reddederek birliğini savunan ve bunu önceki sayfalarda izah ettiğimiz üzere delillendiren İbn-i Sînâ, ruhun bazı çeşitlerinden ve bunlara ait ruhî kuvvetlerden bahsetmektedir. Bunlar : nebatî, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üç kısımdır. Bu kısımlardan her biri ayrı ayrı olmayıp aynı nefste bulunmakla birlikte, her biri fonksiyonlarını ayrı ayrı icra etmektedir (5). Şimdi bu nefsleri ve bunların kendilerine has olan kuvvetlerini ayrı ayrı inceleyeceğiz.

(1) Ahvâlu'n-Nefs, 99-100; Necât, 185; İbn Sînâ, "Risâle fi'n-Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha", Risale-i İbn-i Sînâ (içinde), Ülken neşri, 135; Altıntaş, a.g.e., 140.

(2) Marifetü'n-Nefsi'n-Nâtika, 186; Risâle fi'n-Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha, 135.

(3) Marifetü'n-Nefs, 186.

(4) Fahri, a.g.e., 116.

(5) Bkz. Altıntaş, a.g.e., 130-131.

b1- Nebatî Ruh :

"Doğma büyüme ve gıdalanma yönünden tabiî cismin ilk kemalidir (1). Bu nefis, bedeni koruma, devamını sağlama, gıdayı faydalı hale getirmek suretiyle bedenın çözülmesini engelleme kabiliyetindendir (2). Nebatî nefsin üç kuvveti vardır.

a-Kuvve-i Gaziye: Gıda alma gücüdür. Bu yolla bedende olabilecek zayıflama ve çözümler önlenir. Gıdayı alıp bedene faydalı hale getirir.

b-Kuvve-i Münemmiye(Nâmiye): Kendi cismini genişlik, uzunluk ve derinlik bakımından artıran ve büyüten güçtür, gelişmenin kemalidir.

c-Kuvve-i Müvellide : Cismin devamını sağlamak için, kendine benzeyen bir başka cüz meydana getiren kuvvettir (3). İlk iki kuvvet, ferdin bekâsı için, üçüncüsü ise nefsin devamı için gereklidir.

b2- Hayvanî Ruh :

"Cüz'ileri idrâk etmesi ve irade ile hareket etmesi bakımından bakımından tabiî cismin birinci kemâli."(4) olan bu nefis sayesinde duyular yardım ile duyulanabilirler kavranır. Yapılan hareketlerde irade ve istek bulunur (5). Bu nefsin iki temel kuvveti vardır. Kuvve-i muharrike ve kuvve-i müdrike.

a- Kuvve-i Muharrike (Hareket kuvveti): Bunun da iki gücü vardır.

a1-Kuvve-i bâise (meydana getiren kuvvet) ki buna aynı zamanda kuvve-i nuzûiyye (isteme gücü) ve kuvve-i şevkiyye (arzu etme) de denir. Bu güç, hayalde bir şey canlanınca ona doğru teşvik eder; itici ve hareket ettirici bir güç olduğu için bedeni, istenen şey doğrultusunda hareket ettirir. Bâise gücünün

(1) Necât,158; Ahvalu'n-Nefs,57; Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdiha,115.

(2) İşârât,Tabiyyât,407.

(3) Necât,158;Ahvâlu'n-Nefs,57-58,İşârât,Tabiyyat,409-410.

(4) Necât,a.y.; Ahvâlu'n-Nefs,57;fi'n-Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha, 115.

(5) Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri,92.

biri kuvve-i şehvâniyye, diğeri de kuvve-i gazabiyye olmak üzere iki şubesi vardır. Birincisi lezzet ve zevk almak için faydalı olan şeylere yaklaştıracı hareketleri meydana getirirken, ikincisi zararlı ve müfsid olan bir şeyi uzaklaşma, ona cephe alma isteğini meydana getirir.

a2- Kuvve-i fâile (yaptıran, çalıştıran güç) : Bu da kuvve-i bâiseden gelen uyarıları yerine getirebilme gücünde olan ve bunu yaparken kas, sinir ve adaleleri harekete geçirerek bedeni aksiyon haline getiren kuvvettir (1).

b- Kuvve-i Müdrike (idrâk kuvveti) : İbn-i Sînâ, idrak kuvvetini de iki kısımda inceler : Biri dış idrakler (harici), diğeri de iç idrakler (batinî) dir (2).

b1-Haricî idrakler: Bunlar beş duyu-görme, işitme, tad alma, dokunma ve koklama- ile elde edilen idraklerdir (3).

b2-Batinî idrakler: İbn-i Sînâ'ya göre hayvanî nefsin içe dönük idraklerinin bir kısmı, duyumlanan şeylerin sûretlerinin idrâki, bir kısmının da hissolunan şeylerin manalarının (mefhum) idrâkidir. İbn-i Sînâ buradakî sûret ve mefhum arasında bulunan farkı şu şekilde ortaya koyar :

Sûret, nefs-i batınanın, dış duyu ile beraber idrak ettiği şeydir. Şu var ki, idrâk edilecek şeyi önce dış duyu idrâk eder ve bu idrâki nefse gönderir. Meselâ koyun, ilk önce kurdun şeklini, hey'etini ve rengini idrâk eder, bunu iç duyuya gönderir ve iç duyu da onun kurt olduğunu anlar.

Mananın idraki ise, nefsin dış duyuların idraki olmaksızın hissolunan yani duyumlanandan alınan idraktır. Meselâ koyunun kurttaki düşmanlık duygusunu anlaması gibi, Koyunda meydana gelen korku, kurttaki düşmanlıktan kaynaklanan bir manadır. Bu mana, tamamen iç duyular tarafından idrâk edilir (4).

İbn-i Sînâ hayvanî ruha ait iç idrâk kuvvetlerini beş kısma ayırmaktadır; bunlardan her birinin beyinde bir yeri, hususî bir âleti ve özel bir ismi vardır (5).

(1) Necât, 158; Ahvâlu'n-Nefs, 58.

(2) Necât, 159.

(3) Necât, 159-160; Ahvâlu'n-Nefs, 59-60; İbn Sînâ, Risâle fi'l-Kuva el-İnsaniyye ve İdrâkâtıha, Tis'a Resâil (içinde), 61-62.

(4) Necât, 162; Ahvâlu'n-Nefs, 60-61; Fi'n-Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha, 116; ayrıca bkz. Uyûnu'l-Hikme, 33.

(5) İşârât, Tabiiyyat, 355.

1-Müşterek His : İbn-i Sînâ bu güce "fantasya-bantasya" adının verildiğini belirtir. Beynin ön boşluğunun ilk kısmında yer alır.Bu bölge,duyu sinirlerinin başladığı yerdir. Müşterek hissin vazifesi, duylardan gelen ihsaslar beyne göndermektedir (1).

2- Hayat veya Musavvire Kuvveti : Beynin ön boşluğunun sonunda (arkasında) bulunan bu göç, kendinden önce müşterek hisde bir araya gelen duyuları alır ve hissolan şeyler kaybolunca onları muhafaza eder (2).

3- Mütelayyile ve Müfekkire Kuvveti: Bu, hayvanî nefse nisbetle mütelayyile, insanî nefse nisbetle müfekkire adını alır (3) Beynin orta boşluğunda yer alan bu kuvvet, hayalde meydana gelen imajları bir terkip haline getirir ve bunlardan bir kısmını diğer bazılarından ayırır (4).

4- Vehim Kuvveti : Beynin orta boşluğunun son kısmında yer alır. Bununla duyularla elde edilmeyen, hissolanmayan manaları anlaşılır. Kurdun kendisinden korkulup, kaçılacak bir varlık olduğu, bu güçle idrâk edilir (5).

5- Hafıza Kuvveti : Beynin arka boşluğunda yer alır. Vehim kuvvetinin idrak ettiği manaları, muhafaza eder. Hafıza gücünün, vehim kuvvesine nisbeti, hayalin duyuya nisbeti gibidir (6).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ, ruhun iç irdaklerinden her birinin beyinde bir yeri olduğu kanaatinde. Burada ruh beyin ve sinir münasebeti de ortaya çıkmaktadır.Ruh beyni harekete geçirince iç ve dış duyular da faaliyet geçmektedir.

Nebatî ruh, ruhun en alt basamağını teşkil eder. Ait olduğu türde bulunduğu gibi, hayvan ve insanda da vardır. Hayvanî ruh da hem hayvanlarda, hem de insanlarda bulunur. Hayvanî ruhu, nebatî ruhtan ayıran en önemli nokta, hayvanî nefste his, idrak ve hareketin bulunmasıdır.

(1) Necât,163;İşârât,a.y.,Ahvâlu'n-Nefs,61;Fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdiha,117.

(2) Necât,a.y.;İşârât,Tabiiyyât,356;Ahvâlu'n-Nefs,62;Fi'n-Nefs ve Bekâihâ....,a.y.

(3) Necât,a.y.,Ahvâlu'n-Nefs,62;Fi'n-Nefs ve Bekâihâ,a.y.;Fi'l-Kuvâ el-İnsaniyye ve İdrâkâtuhâ,Tis'a Resâil(içinde),62.

(4) Necât,a.y.;Ahvâlu'n-Nefs,a.y.;Fi'n-Nefs ve Bekâihâ,a.y.

(5) Necât,a.y.;Ahvâlu'n-Nefs,a.y.;Fi'n-Nefs ve Bekâihâ,a.y.

(6) Necât,a.y.;Ahvâlu'n-Nefs,a.y.;Fi'n-Nefs ve Bekâihâ,a.y.

İbn-i Sînâ, iç ve dış duyular arasında ahenkli bir çalışma birliği kurmuştur. Ancak iç duyu idarelerinin elde edilişi ve mahiyetleri farklıdır. İç duyular, dış duyu verileriyle teşekkül eder. Meselâ doğru bir hat çizerek inen su damlası ve hızla dönen noktanın meydana getirdiği daire, öncebakış yolu ile görülür. Yoksa bu görme işi hayal veya hatırlama yolu ile olmaz. Ancak, gözde sadece karşıda bulunan şeyin resmi şekillenir. Meselâ biraz evvel ifade ettiğimiz gibi bu, ya düşen bir damlanın, yukardan aşağı bir çizgi halinde inmesi veya bir noktanın hızla döndürülmesinden meydana gelen dairevi şekildir. İşte gözle aygılanan bu durum, insandaki bazı kuvvetler tarafından kayda geçirilir. Bu durum, görme hadisesinden önceki bakış ile başlar. Sonra müşahade ile elde edilen bu hissî imaj, görme vs. beyinde biraraya gelir ve bu iç duyularla idrak edilir (1).

b3- İnsanı Ruh :

"Bu, fikrî bir seçme yoluyla meydana gelen fiilleri yapma ve akıl yoluyla hüküm çıkarma yönünden, tabii cismin ilk kemâlidir." (2). Bu nefse ait tarifi, ilk iki nefsin tarifinden ayrı olduğu, ilk bakışta göze çarpmaktadır. Dikkat edildiğinde bu tarifte, diğer iki tarifte bulunan fizikî bünyeye ve daha ziyade hisse yer verilmesinin ötesinde akıldan bahsettiği görülüyor.

İbn-i Sînâ bu nefse, "en-Nefs en-Nâtika" ismini de vermekte ve bu nefsi, iki kısma ayırmaktadır : Kuvve-i Âmile ve Kuvve-i Âlime. İki kuvvetten her biri isim iştiraki ile akıl olarak isimlendirilir (3). Nefs hakkındaki risalesinde ise kuvve-i Âlime yerine kuvve-i Âkile ismini kullanmakta ve bütün nefisler için akıl isminin verilebileceğine işaret etmektedir (4). Böylece O, kuvve-i Âmileye, amelî akıl adını vererek bunu bedenın idaresi yerine koyarken (5) diğerine de nazarî akıl adını vermektedir (6)

(1) Krş. İşârât, Tabiiyyat, 350 vd.

(2) Necât, 158; Ahvâlu'n-Nefs, 57.

(3) Necât, 163; Ahvâlu'n-Nefs, 63.

(4) Risale fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdiha, 117.

(5) İşârât, Tabiiyyât, 363.

(6) a.e., 364.

Kuvve-i âmile yani yapıcı-akıl, insan bedenini, kendine yarayan hususî şeyleri görmek suretiyle, özel bazı cüz'î fiiller yapmaya sevkeden bir prensiptir. Bu güç, hayvanî nefsteki kuvve-i nüzûiyye, mütehayyile ve vehim gücüne benzer ki insan bu kuvvet sayesinde iyi ve kötüyü birbirinden ayırır; buna göre iyi ahlâklı veya kötü alâklı olur (1). O halde kuvve-i âmile, insanî nefsin pratik yönünü göstermektedir (2).

İbn-i Sînâ kuvve-i âlime yani bilici güce bir yandan akıl adımı verirken, diğer taraftan da nazarî kuvvet, nazarî akıl adını vermekte böylece nefsin teorik tarafına dikkati çekmektedir (3).

Nazarî güç, maddeden mücerred olan küllî formların izlerini alır. Bu suretler eğer mücerred iseler onları rahatlıkla kavrar; değilse kendi tecrid gücü sayesinde onları mücerred hale getirerek kavrar (4). İşte bu akli güç, cisim ve cisimde bulunan bir şey olmadığı için bütün bunları kendi özüyle yapar, hiç bir âlete ihtiyacı yoktur (5). Birinci durumda bu küllî suretler bilfiil, ikinci durumda ise kuvve halindedir (6). Öyleyse her durumda nazarî akıl suretleri kabul etme kabiliyetindedir. Burada kuvvet üç ayrı manada kullanılmaktadır : 1- Çocuğun yazı yazmaya istidadı gibi olan mutlak istidadı gösterir. Henüz fiile çıkmış hiç bir şey yoktur. 2- Harfleri, kalem, divit gibi yazı âletlerini tanıyan çocuğun durumu gibi bir ölçüde ortaya çıkmış istidadı gösterir. 3- Dilediği zaman yazabilen bir kâtibin durumunda olduğu gibi müşahhas bir şekilde âlet yardımı ile yampa kabiliyetini gösterir. Bunlardan birinciye mutlak güç, ikinciye mümkün güç ve üçüncüye de meleke veya aynı zamanda kemâl güç adını vermektedir (7).

Bilici güç veya nazarî güç yapıcı gücün üstündedir ve onu yönlendirir. Yapıcı güç, ancak nazarî güç yardımı ile doğruyu yanlıştan ayırabilir ve karar verebilir. İnsanda adeta iki cephe

(1) Necât, 164; Ahvâlu'n-Nefs, 63, 64.

(2) Risâle fi'l-Kuvâ el-İnsaniyye ve İdrakâtiha, s. 61, Tis'u Resâil içinde.

(3) Necât, 165; Ahvâlu'n-Nefs, 65.

(4) Necât, 165; Ahvâlu'n-Nefs, 65.

(5) Necât, 178-179; Ahvâlu'n-Nefs, 90.

(6) Fahri, Macit, İslâm Felsefesi Tarihi, 113.

(7) Necât, 165; Ahvâlu'n-Nefs, 65.

vardır : Biri bedene çevrilmiştir ve ister istemez bedenın tabiatı ve onun prensiplerine benzer ki bu kuvve-i âmiledir; diğeri de yüce âleme çevrilmiştir ve kuvvetini üstün âlemden alır ki o da kuvve-i âlîmedir (1). İşte İbn-i Sînâ psikolojinin metafizikğine bağlayan nokta burasıdır (2).

İbn-i Sînâ buradan itibaren ruh görüşünün bir başka boyutuna geçerek bir akıllar nazariyesi geliştirmektedir. Bu akıl görüşünü de yine nazarî güce ait olan kuvvetlere olan nisbetleri ile açıklar.

1-Heyûlânî Akıl : Nazarî gücün mücerred suretlere nisbeti bazan mutlak güç nev'inden olur. Buna heyûlânî akıl adı verilir. Bu, bütün insanlarda bilme hususunda mevcut olan mutlak bir kabiliyettir (3).

2-Bilmeleke Akıl : Nazarî gücün mücerred suretlere nisbeti bazan da mümkün güç nev'inden olur. Heyûlânî akıldaki nisbet maddî olduğu için orada ilk makullerin (düşünülebilenin) kemalleri meydana geliş bunlarla ikinci makûllere ulaşılır. Buna da bilmeleke akıl denir. İlk makuller, bir takım öncülerdir ve aklî bir gayrete dayanamazlar. Meselâ "bütün, parçadan daha büyüktür"; "aynı şeye eşit şeyler, devamlı birbirlerine eşittirler" kaidele-ri gibi. Halbuki ikinci makuller, bir düşüncenin ürünüdür (4). Bu bakımdan bilmeleke akıl veya mümkün akıl, üçüncü mertebeye yani bilfiil akıla geçiş için bir basamak vazifesi görürler.

3-Bilfiil Akıl : İkinci makûller nazarî kuvvede meydana geldiği zaman gizlenmiş durumda olan suretler, ortaya çıkma gücünü elde etmiş olurlar ve her hangi bir zorlukla karşılaşmadan ortaya çıkabilme kabiliyetini elde etmiş durumdadırlar. Buna bilfiil akıl denir (5). Bu tür akıl, nazarî aklın üçüncü mertebesine, yani kâtibin yazı yazabilir hale gelmiş olmasına tekabül etmektedir. Ancak bilfiil akıl, bilmeleke akla nisbetle bilfiil olarak isimlendirilebildiği halde, kendisinden bir üst derecede bulunan akla nisbetle kuvve halinde bulunur (6).

(1) Necât, 164-165; Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi II, 239.

(2) Ülken, İslâm Düşüncesi, 275.

(3) Necât, 165; Ahvâlu'n-Nefs, 65; Sunar İslâm Felsefesi Dersleri, 93.

(4) Necât, 165-166; Ahvâlu'n-Nefs, 66.

(5) Necât, 166; Ahvâlu'n-Nefs, 66-67.

(6) Necât, 66.

4-Müstefad Akıl : Akıl, bu mertebede akledilebilir (makûl) suretleri kendinden hazır olarak bulur ve onları fiilî olarak idrak eder. Bu akıl fiilen düşündüğü gibi, fiilen düşündüğünü de düşünür. İşte bu müstefad, yani kazanılmış olan akıldır. Müstefad akıl, makûlleri elde eder. Müstefad akılda hayvanî cins ve insanî nevi tamamlanır (1). Müstefad akılla insanın kendisi için takdir edilen yetkinliğe ulaştığı ve daha yüksek varlıklar alemine yaklaştığı söylenebilir (2).

Bilfiil akıl ile müstefad akıl arasında, birbirlerine benzer olmalarına rağmen fark vardır : Makûl suretler, bilfiil akılda saklı durumdadırlar fakat istediği zaman onları düşünebilir. Müstefad akılda ise fiilen hazır bulunmaktadır (3). Artık insanî nefis yüksek hakikatlerle ve ilâhî âlemle temas haline geçmiş demektir.

5-Kutsî Akıl : Bu son mertebe eşyayı, vasıtasızca sezgi yoluyla bilme halidir ve bilmekle akıl cinsinden bir derece olmakla beraber, diğer bütün akıl derecelerinden yüksek bir mertebededir. Bu hal, herkeste eşit derecede değildir; hatta herkese müyeser bir akıl da değildir (4).Buradaki sezgiye İbn-i Sînâ her ne kadar zihnin bir fiili olarak bakıyorsa da (5) kutsî akıl, bilgisini doğrudan doğruya faal akıldan almaktadır (6); kutsî akıl, mertebe itibarıyla diğer akılların en yücesi olduğu için madde ve maddenin tabilerinden de mücerred durumdadır (7).İbn-i Sînâ, kutsî akıl görüşünde sezgiye yer vermek suretiyle tasavvufî düşünceye de yer vermektedir (8).Hatta İbn-i Sînâ, bunu da aşarak kutsî akıl ile peygamberlik müessesesine ulaşmaktadır. İbn-i Sînâ, peygamberliği, insan aklının ulaşabileceği en yüksek mertebe olarak tarif ettiği kutsal akla dayanmaktadır (9).

(1) Necât,166; Ahvalu'n-Nefs,67.

(2) Fahri,a.g.e.,114.

(3) Saliba,Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye,255.

(4) Bkz.,Necât,266-267; Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri,93.

(5) Fi'n-Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha,145.

(6) el-Yazıcı-Kerem, A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye,523.

(7) Saliba,Min Eflâtun ila İbn Sînâ,113.

(8) Sunar,a.g.e.,93.

(9) Krş.,Necât,167-168; Abduh eş-Şimalî,a.g.e.,379; el-Yazıcı-Kerem,a.g.e.,523; Fahri,a.g.e.,114.

Görülüyor ki İbn-i Sînâ, ruh nazariyesine bağlı olarak nefsi natıka yani insanî nefsin nazari güçlerinin mektebeleri olmak üzere bir akıl nazariyesi geliştirmiş ve bu meyanda beş çeşit akıl ortaya koymuştur. İbn-i Sînâ bunları bir akıllar hiyerarşisine tabi tutarak bu görüşlerin birbirlerine başkanlık ve hizmet gibi görevler ifa ettiklerini ifade eder. Buna göre Kusî akıl reistir ve bütün akıllar ona hizmet eder. Müstefad akla, bilfiil akıl; bilfiil akla bilmekle akıl, ona heyûlânî akıl hizmet eder. Amelî akıl bunların hepsinden daha aşağıda olduğu için hepsine hizmet eder. Daha sonra bu hiyerarşi devam ederek amelî akla kuvve-i vâhime hizmet eder; sonra sırasıyla hâfıza, mütehayyile... ve son olarak nebatî nefsin beslenme gücüne kadar inilir (1). Görüldüğü kadarıyla İbn-i Sînâ, nefis nazariyesinde mükemmel bir sistem kurmuştur.

İbn-i Sînâ'nın akıllar ve onların varlıklarıyla ilgili teorisi İslâm düşüncesi içerisinde her ne kadar kendinden önce Kindî (2) ve Farabî (3) tarafından ele alınmış ise de İbn-i Sînâ bizzat kendisinin de itiraf ve ifade ettiği gibi bu nazariyeyi Kur'an-ı Kerim'e dayandırmaktadır. Bu ayeti "İsbatu'n-Nübüvvet" adlı eserinde aynen alarak görüşlerini bu ayet çerçevesinde geliştirmiştir. Bu, Nur suresinin 35. ayeti olup mealen şöyledir: "Allah, göklerin ve yerin Nurudur. Onun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvası gibidir (mişkât). O ışık, bir cam içindedir, cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Bu (ışık), ne yalnız doğuda, ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, neredeyse yağın kendisi aydınlatacak ! Nur üstüne Nur'dur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara ibret alıcı misaller verir; O, herşeyi bilendir."

İbn-i Sînâ bu âyeti akıl nazariyesinin temeli kabul edip yorumunu şöyle yapmaktadır :

(1) Necât, 168.

(2) el-Ehwânî, Ahmed Fuad, "al-Kindî", A.H.M.P. (içinde), 433. Kindî, dört çeşit akıldan bahseder. Bunlar: Faal akıl, bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müktesep akıldır.

(3) Farâbî de akıllı dört kısma ayırır; bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl, Abdülhak Adnan, "Farâbî md. İ.A.IV, 464-466.

Ayette geçen "mişkât" yani kandil yuvası, heyûlânî akla tekâbü'l etmektedir. Zira bu tür akılda makullerin meydana gelmesi-ne bir istidad vardır. Zira mişkâtın duvarlarında kandilin aydınlığının aksetmesi kabiliyeti vardır. Ayette geçen "zücace" terimi, belmelek akla karşılıktır. İlk makullerin prensipleri meydana gelince nefis, ikinciler için hazırdır. Bu ya fikirle yani düşünceyle olur veya sezgi ile olur. Düşünce yoluyla meydana gelmesi zeytin ağacına, hads -sezgi yoluyla- meydana gelmesi de zeytinyağına benzer. Böylece meleke halini alan akıl, parlak bir cam halini almış gibidir. Biraz kuvvetlenince yağ ışık vermeye başlar. Bu itibarla "misbah" yani lamba olur ve bu bilfiil akla tekabül eder. Bu takdirde lambadaki ışık yani "nur", müstefâd akla; ondaki ateş yani "nâr" da faal akla tekabül etmiş olur. Makullerin zihinde bilfiil müşahede ile temsil edilmesi nur üzerine nur olur (1).

İbn-i Sînâ'nın bu konuyla ilgili bir de şiiri vardır. Bu şiir şöyledir :

"Nefs,cam gibidir,ilim lamba,Allah'ın hikmeti de yağ gibidir
Allah'ın hikmeti ışık verince dirilir,kararınca ölü gibi olursun"(2).

İbn-i Sînâ böylece insan aklının ve ruhunun ışığını, ancak Allah'ın hikmetinden aldığı sonucuna ulaşmaktadır.

(1) Bkz. İbn Sînâ, "İsbatu'n-Nübüvve", Tis'a Resâil (içinde), 125-129; İşârât,Tabiyyât,364-367; Tûsî, Şerhu'l-İşârât,Tabiyyât, 365-368; Osman,Hasan Mellâ, ed-Dirâsâtu'n-Nefsiyye inde İbn-i Sînâ ve Tatbikâtuha,128; Saliba,Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, 255.

(2) İbn Ebî Useybi'a, Uyûnu'l-Enb'â,II,15; Saliba,a.e.,a.y.; Osman, a.e.,a.y.

8- ALLAH ANLAYIŞI

İbn-i Sînâ'nın varlık nazariyesini incelerken var olmaması düşünülemeyen ve özü dikkate alındığında vücûdu mutlaka gerekli olan varlığa Vacibu'l-Vücûd denildiğini görmüştük. Allah, vücûdu zarurî olan yegâne varlıktır. Ondan başka bütün varlıklardan kuvve halinde imkân bulunmasına rağmen Vâcibu'l-Vücûd'da kuvve halinde bulunan hiç bir şey yoktur. O, hep fiil halindedir. Kendisinde imkân söz konusu olmadığı için bir yandan kuvve halinde, diğer taraftan da fiil halinde olması söz konusu olamaz (1).

Vâcibu'l-Vücûd, var olmak için hiç bir şeye muhtaç değildir. Varlığı kendi özündendir. Diğer bütün varlıklar ise, varoluşlarını Allah'a muhtaçtırlar. O, her şeyin hakikatini ve her şeyin varlığının Kendisinden kaynaklandığını bilen ilk sebeptir (2).

a- Vâcibu'l-Vücûd'un Tarifi :

Daha önce mantık kaidesi ile tarif edilemeyecek bir takım ilk kavramların bulunduğu bahsetmiştik. Vâcibu'l-Vücûd da, başlangıcı ve sonu olmayan yegâne gerçeklik olmasına rağmen mantıkî bir tarifi yoktur. Bunun sebepleri şunlardır :

1- O, ilk tasavvur edilen varlıktır. Kavranılmasında başka bir şeye muhtaç değildir. O, özüyle (*) ve doğrudan doğruya tasavvur edilir ve özüyle bilinir. Bununla birlikte insan aklı O'nu, O'nun kendini bildiği gibi bilemez (3).

2- Vâcibu'l-Vücûd'da varlık-mahiyet ayrılığı yoktur. Eğer O'nda böyle bir ayrılık olsaydı ister istemez mahiyeti önce bulacak ve varlığı bu mahilete ilâve olunacaktı. Halbuki Allah'ın varlığından ayrı bir mahiyeti olmadığı için varlığı mahiyetine ilâve edilmiş değildir. Esasen böyle bir ayrılık olsaydı, o takdirde varlığı mahiyete verecek bir sebebi bulunması da gereke-

(1) Bkz. Ta'likât, 175.

(2) Uyûnu'l-Hikme, 52.

(*) Öz ile, mahiyeti değil, zâtı kastediyoruz. Zirâ İbn-i Sînâ'ya göre Allah'ın mahiyeti yoktur. Fakat zâtı vardır.

(3) Ta'likât, 20-21.

cekti. Oysa Vâcibu'l-Vücûd için sebep düşünülemez. O, hep varlıkla muttasıftır; O'na yokluk izafe olunamaz; varlıktan ayrılması asla düşünülemez; düşünüldüğünde tenakuz doğar (1). Varlık, Vâcibu'l-Vücûd'un hakikatına fiilen dahil bulunmaktadır (2).

3- İlk varlık olan Vâcibu'l-Vücûd'un mahiyeti bulunmadığı gibi cinsi de yoktur. Çünkü cins, mahiyetin cevabı olarak ortaya çıkan bir kategoridir. Dolayısıyla da cins ve mahiyet birbirine bağlıdır. Bu yüzden Vâcibu'l-Vücûd'un mahiyeti bulunmadığı için cinsi, cinsi bulunmamasından dolayı da mahiyeti yoktur (3). Aynı şekilde O'nun faslı da yoktur. Cinsi ve faslı bulunmadığı için tarifi de yoktur (4).

İbn-i Sînâ, izahını yapmaya çalıştığımız bu üç sebepten dolayı Vâcibu'l-Vücûd'un mantık kaidesi çerçevesinde tarifinin yapılamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte o, meseleye varlık yönünden yaklaştığında Vâcibu'l-Vücûd'u "Var olmaması asla düşünilemeyen"(5) varlık olarak tanıtmaktadır. Böylece Allah'ın varlık yoluyla bilineceğini ve varlığının da zarurî olduğunu ortaya koymaktadır.

Filozofumuz, Vâcibu'l-Vücûd'u yukarıda sıraladığımız üç husustan tenzih ederek O'na "Mücerredü'l-Vücûd" da (Mücerred Varlık) demektedir (6).

b- Vâcibu'l-Vücûd'un Varlığının Delilleri :

İnsan, yaratıldığı günden bu yana hayatın, varlığın ve âlemin kaynağının ne olduğunu merak etmiş ve araştırmıştır. Bu kaynağın ilâhî olduğunu, yüce olduğunu görmüştür. Bu yüzden pek çok düşünür her şeye hayat veren ilâhî Varlığı, delillerle ortaya koymağa çalışmıştır.

Filozofların böyle bir yola girmelerinin değişik sebepleri olabilir. Bunları kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür :

(1) Bkz. Şifâ, İlâhiyat, 344, 347; Shehadi, Fadlou Metaphysics in Islamic Philosophy, 83, 85; Morewedge, Porviz, "A Third Version of The Ontological Argument In The İbn Sinian Metaphysics", İslamic Philosophical Theology, 194.

(2) Ta'likât, 70.

(3) Şifâ, İlâhiyat, 347.

(4) a.e., 348; İşârât, İlâhiyat, 50.

(5) Necât, 224.

(6) Şifâ, İlâhiyat, 347.

1- Delil ve isbat aramaya sevkeden faktörlerin başında bizzat dinî metinler gelir. Meselâ Kur'an-ı Kerîm'de geçen bir çok ayette, kainatı incelemek ve düşünmek suretiyle Allah'ın varlığına dair bir takım deliller bulması istenmektedir. Meselâ "Deveye bakmazlar mı nasıl yaratıldı?" (Ğâşiye,17-20) gibi. Bazan Kur'an-ı Kerîm'de bizzat Allah, kendi varlığına delâlet eden deliller vahy etmiştir. Bazan da Hz.Muhammed (S.A.V.)'e inen vahye inanmayanlara hitaben deliller vardır. Hatta Kur'an-ı Kerîm'inde yüce Allah,kendisine inanmayanlardan, inanmama gerekçelerini isbat eden karşı deliller getirmelerini istemektedir.

2- Dinî fikir ve kanaatlerini taklitten tahkîk derecesine yükseltmek isteyen kişilerde ciddi bir düşünce süreci de başlar. Zira bu durumdaki insan, inancını makûl temeller üzerinde yükseltmek istemektedir.

3- İnsan bazan kendi inançlarında şüpheyi düşebileceği gibi, bazan da şüpheyi düşenlerle karşılaşabilir. Bu durumda kendisini de başkalarını da şüpheden kurtaracak deliller bulmaya çalışır.

4- Bellî felsefî sistemler de Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmalar açmışlardır. Bunlara muhalif felsefî sistemler de karşı delillerle Allah'ın varlığını ortaya koymaya çalışmışlardır (1).

İşte bütün bu sebepler, insanları, inançlarını daha sağlam zeminlere dayandırmaya sevketmektedir. Fakat burada bir başka problem ortaya çıkmıştır. O da acaba her hâlükârda Allah'ın varlığını isbat etmenin mümkün olup olmadığı meselesidir.

İbn-i Sînâ'ya göre "Vâcibu'l-Vücûd'un tarifi yapılamadığı gibi O'na bir burhan da getirilemez (isbat edilemez), çünkü O'nun varlığının bir sebebi yoktur. Bundan dolayı O'nun neyi niçin yaptığı da tartışılmaz ve bilinemez."(2).Bilindiği üzere isbat, pozitif ilimler sahasında kesinlik ifade eder; isbat edilince de artık tartışması yapılamaz. "Mutlak alanla ilgili bilgi ise akli aşar, imanla ilgili olur. Akıl ancak böyle bir bilginin mümkün

(1) Bkz. Aydın,Mehmet, Din Felsefesi,14-17.

(2) Şifâ,İlâhiyat,348.

olduğunu kabul edebilir,fakat bilimsel bilgide olduğu gibi doğruluğunu isbatlayamaz. Bu iki bilgi türü ayrı niteliktedir."(1).

Filozofumuz, Allah'ın varlığının burhan yoluyla isbat edilemeyeceğini belirtmesine rağmen O'nun varlığını gösteren pek çok açık ve seçik deliller bulunduğunu kaydetmekten de geri kalmıyor: "Allah'a burhan getirilemez,aksine O, her şeyin varlığına burhandır. Fakat Allah'ın varlığına işaret eden apaçık deliller vardır." (2). Bu ibarede İbn-i Sînâ'nın burhan ve delil kelimelerini birbirinden ayrı manalarda kullandığı görülüyor. Delil,umûmiyetle rehber,klavuz ve isbata yarayan şey gibi manalara gelirken burhan, bir kıyas türü olarak karşımıza çıkmakta ve kesin öncüllerden yine kesin olan neticeler çıkarmak anlamına gelmektedir (3). Öyleyse burhan, "bir davayı isbat etmek, ya da bir hükme varabilmek için dayanılan, her türlü şüpheden arınmış gerçek"(4) için kullanılan teknik terimdir. Bu yüzden İbn-i Sînâ "Allah her şeyin varlığına burhandır" demektedir. Çünkü en sarsılmaz ve kesin olan gerçek, Allah'tır.

Görülüyor ki burhanda matematik bir kesinlik söz konusudur İki kere iki nasıl dört eder ve bunu kimse reddemezse, burhan yoluyla elde edilen sonuca da itiraz edilemez. Halbuki delilde, mevcut bir şey hakkındaki şüpheleri bertaraf etmek için takip edilen yol manası vardır. Burhanın aksine delilde kesinlik yoktur; kabul edilmeleri de, edilmemeleri de muhtemeldir.

(1) Öner,Necati,İnsan Hürriyeti,59.

(2) Şifâ,İlâhiyat,354. Hüseyin Atay,"İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi" isimli eserinin 169 ve 170. sayfalarında İbn-i Sînâ'dan naklettığımız(İ.d.n.) cümledeki "burhan" kelimesine "delil" manasını vererek "Allah'a delil de getirilemez" şeklinde tercüme ediyor.Fakat son naklettığımız cümlede İbn-i Sînâ,"burhan" kelimesinin yanında "delil"i de kullanıyor. Bu cümle Hüseyin Atay'ın önceki cümledeki tercümesi gibi tercüme edilecek olursa "Allah'a delil getirilemez.Aksine O,her şeye delildir.Fakat Allah'ın varlığına işaret eden açık deliller vardır" şeklinde olur ki cümle kendi içerisinde çelişkili olur.Eğer Allah'a delil getirilmeseydi,biraz sonra serdedeceğimiz ve Hüseyin Atay'ın da kitabında zikrettiği deliller olmazdı.Kanaatimizce müellif,bir dikkat yanılması sonucu böyle bir tercüme yapmıştır.

(3) Cürcânî,Ta'rifât,44,104;Özemre,Ahmet Yüksel,"Âlim Olabilmenin Zorluğu",18.Ocak.1990 tarihli Türkiye Gazetesi.Cürcaniye göre burhan ikiye ayrılır: a-Burhan-ı Limmî:Sebepten esere gitme, b-Burhan-ı İnnî:Eserden Sebebe gitme (Ta'rifât,44)

(4) Özemre,a.g.m.,a.y.

Nitekim fikir tarihi içerisinde hem filozoflar, hem de kelâmcılar, Allah'ın varlığını isbat etmek için ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlâkî deliller ileri sürmüşlerdir. Fakat bunların hiç biri yeterli olamamıştır. Yeterli olsaydı, o zaman ateist insan bulunmazdı. Burada aslolan inanmaktır. İnanmayan için delillerin hiç bir kıymeti ve inandırıcı yönü yoktur. Esasen, Allah'ın varlığına işaret eden delillerin hepsi de aklîdir. Halbuki isbat edilmek istenen, akli aşan bir varlıktır. Akıl, kendi sınırlarını aşan sahada yetersiz kalır. Dolayısıyla Allah'a iman yolu ile ulaşılabilir. Zaten bu deliller, onları ileri sürenlerin, Allah'ın varlığı hakkındaki inançlarını aklîleştirme çabalarıdır. Aslında onlar, Allah'a bu delillerle inanmış değillerdir; önce Allah'a inanmışlar, bu delillerle de hem kendi inançlarını temellendirmişler, hem de bu hususta başkalarına rehber olmuşlardır. Bu delillerin bir başka faydası daha vardır: Allah'a inanmak, insanda tabii bir duygu olmasına rağmen, bazan şuur aydınlığına çıkmamış olabilir. İşte bu deliller, bu fikri ortaya çıkarabilir. Yoksa isimlerini sıraladığımız deliller, Allah inancına varmada yeterli değildirler. Allah hakkındaki bilgi, imana dayalıdır. İmana dayalı olan bu bilgi tartışılmaz. Ya inanılır veya inanılmaz. Zira bu tür bilginin kaynağı, vahydir. İnananlar için bu bilgi mutlak, tartışmasız olarak kabul edilir ve artık bu bilgi zarurî olur (1).

İşte İbn-i Sînâ'nın takip ettiği metod da budur. O, öncelikle Allah'a inanmaktadır. Bu inancını akli temellere oturtmak ve zamanındaki materyalistlerin, halkın inançlarını bozmalarına fırsat vermemek için de Allah'ın varlığını gösteren çeşitli deliller öne sürmektedir. Bu konuda biz de İbn-i Sînâ'nın kanaatini paylaşmaktayız. Delil, inanılan, kabul edilen şeyi kuvvetlendirmek için getirilir. Eğer bu, Allah'a matuf bir delil ise, kişi bunu, kendi imanını taklitten tahkike yükseltmek için veya başkalarına yol göstermek, rehber olmak için getirmiş demektir.

(1) Krş. Öner, a.g.e., 60-62.

b1- Ontolojik Delil :

İbn-i Sînâ, Allah'ın varlığını delillendirilebilmesi için bizzat varlığın ve Allah'ın kâfi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın varlığına delâlet etseler bile, yarattığı varlıklardan hiç birini O'na delil olarak göstermeye ihtiyaç yoktur. Varlığın dunumu dikkate alındığında vücûd, hem Allah'a hem de diğer var olanların mevcûdiyetine delâlet eder. Allah'ın varlığını, sadece varlık kavramından hareketle delillendirmek daha sağlam ve daha şerefli bir yoldur (1). İbn-i Sînâ, fizik varlıklardan yola çıkarak Allah'ın varlığına delil getirilmesi ile bizzat varlıktan ve Allah'tan hareketle delil getirilmesi arasında fark bulunduğunu, bu ikinci yolun daha üstün bir mevkiye sahip olduğunu ifade ederek bunu Kur'an-ı Kerim'den bir ayetle destekliyor. "Gerçeğin ne olduğu ortaya çıkıncaya kadar varlığımızın delillerini hem dış dünyada, hem de onların kendi içlerinde göstereceğiz." (Fussilet, 53). Filozofumuza göre ayetin bu kısmı bir çok insanı içine alır. Ayetin devamı ise az kişiyi ilgilendirir. "Rabbının her şeye, her varlığa şahitlik etmesi yetmez mi?" (Fussilet, 53). İbn-i Sînâ, bizzat varlıktan ve Allah'ın bedîhiliğinden hareketle yine Allah'a delil getirme yolunun, sıddıklara ait bir metod olduğunu, bu şekilde yapılan delillendirmenin de daha şerefli ve güvenilir olduğunu ifade ediyor (2).

Böylece İbn-i Sînâ'nın "Allah her şeye burhandır" şeklindeki ifadesi de izahını bulmuş oluyor. Sıddıklara ait olan bu delillendirmede, sebepten esere gidilmektedir. Nasîreddin Tûsî de bu hususta İbn-i Sînâ'yı destekler mahiyette ifadeler kullanmaktadır. Onu göre de Allah'ın doğrudan doğruya tasavvur edilerek bilinmesi ve hatta yaratılmış varlıklara delâlet etmesi, kesinlik ifade eden bir burhandır. Halbuki eserden müessire doğru olan istidlaller, çoğunlukla kesinlik ifade etmezler (3).

O halde, İbn-i Sînâ'ya göre Allah, varlık fikrinden hareketle bedîhi olarak bilinir. O'nun hem umumî olarak varlıktan,

(1) İşârât, İlâhiyat, 54-55.

(2) a.e., 55.

(3) Tûsî, Şerhu'l-İşârât, İlâhiyat, 55.

hem kendi ve hem de Allah'ın varlığından şüphe etmeksizin emîn olması ve Allah'ın özüyle kavranabileceğine inanması, onun ontolojik delili kabul edip kullandığını göstermektedir. Zira İbn-i Sînâ'nın felsefesinde umumî olarak varlık, özel manada da Zarurî Varlık fikri, a priori olarak bulunmaktadır. Bu bakımdan İbn-i Sînâ, ontolojik delil St. Anselme'den, önce kullanmıştır (1).

İbn-i Sînâ'nın ayetin son kısmını, siddîklara ait bir yol olarak izah etmesi, onun tasavvufa kapı araladığına işaret etmektedir (2). İbn-i Sînâ'nın İşârât'ının son kısmını tasavvufa ve müstakil bir cilt olarak kaleme alması da onun tasavvufa verdiği ehemmiyeti göstermektedir.

b2- İmkân ve Sebep Delili :

İbn-i Sînâ, mümkün ile müsebbebi yani varlığı bir sebebe bağlı olanı bir arada izah ediyor. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, mümkünün varlığı ve yokluğu müsavîdir. Birinin diğerinden üstün bir tarafı yoktur. Bu yüzden mümkün, her iki durumda da kendisinden başka bir şeye muhtaçtır. İşte bu, sebeptir (3). Öyleyse bu sebep nedir?

Bu sebep eğer mümkün ise o takdirde onun da sebebe ihtiyacı vardır. Böylece bir teselsül yani sebepler zinciri ortaya çıkar ve bu, sonsuzca uzayabilir. Öyleyse bu zincirin halkalarından her birine varlık veren ve kendisi mümkün olmayan, dolayısıyla da eser olmayan bir sebepde durmak lazımdır. Zira, mümkünlerin birbirlerine sonsuzca sebep olmaları imkansızdır. İşte kendisi mümkün olmayan sebep, bu zincirin en başında ve fakat zincirden ayrı olarak bulunur. Mümkün sebep ve sonsuzlardan meydana gelen her zincir, zarurî olan bir varlıkta durur ki bu varlık Vâcibu'l-Vücûd'dur (4).

İbn-i Sînâ'ya göre teselsül yani sonsuz sebep-sonuç zinciri-

(1) Krş. Bayrakdar, Mehmet, "Farabî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine", İ.D.B.Y.A.(içinde), 468 vd.

(2) Olguner, Üç Türk-İslâm Mütefekkirî...Düşüncesinde Varoluş, 91.

(3) Necât, 235 vd.; İşârât, ilâhiyat, 19 vd.

(4) İşârât, ilâhiyat, 21 vd.

zinciri gibi devir de imkansızdır ve batıldır (1). Çünkü her ikisi ile de hiç bir sonuca varılamaz.

O halde İbn-i Sînâ, imkân ve sebep dahilini üç nokta üzerine kurmuştur :

a-Mümkün sebepler sonsuz olamaz.

b-Hakiki sebep, mümkünlerin kendisinde olamaz.

c-Bütün mümkün sebepler, Zarurî Varlığa muhtaçtırlar (2). Vâcibu'l-Vücûd'da varlık, özünün gereği olduğu için O'nun hiç bir sebebe ihtiyacı olmadığı gibi, hiç bir sebebin eseri de değildir (*).

(1) Necât, 239. Devir, iki şeyin sürekli birbirlerinin sebep ve sonucu olmasıdır. Meselâ A ile B mümkün varlık olsun. Bunlarda A'nın var edici sebebi B, B'nin de var edici sebebi A olacaktır. Bu yolla hiç bir sonuca varılamaz.

(2) Krş. Sunar, Cavit, İslâm Felsefesi Dersleri, 98.

(*) Hilmi Ziyâ Ülken, "İslâm Felsefesi Tarihi"nde İbn-i Sînâ'nın Allah'ın varlığı hudûs ve hareket delilleri ile de ortaya koyduğunu söylüyor (Bkz. Ülken, a.g.e., II, 261-263). Halbuki İbn-i Sînâ Necât'ta imkân delilleri kullanırken hudûs ve hâdis kelimelerini kullanır ama bunları, imkân delilini desteklemek için zikretmiştir. İbn-i Sînâ'da Vâcibu'l-Vücûd'a delil olarak getirilmiş hudûs delili yoktur (Bkz. Necât, 236 vd.) Aynı şekilde İbn-i Sînâ, Allah'ın varlığına hareketi de delil olarak getirmemiştir. Esasen H. Ziyâ Ülken de ismi geçen eserinde (s. 262-63). hareketin mahiyeti ve nevilerini tanıtmıştır. Burada Allah'ın varlığına delil olabilecek bir ifadeye rastlamadığımız gibi, sayfa numarası verilmeden nakledilen Necât'ın ilgili bölümünde de Allah'ın varlığına delil olabilecek bir ifadeye restlayamadık (Bkz. Necât, 240 vd. Bu hususta Bekir Topaloğlu da benzer bir tenkid yapmaktadır. Ancak B. Topaloğlu, biraz önce bahsi geçen ayetin ikinci bölümünden dolayı İbn-i Sînâ'nın "bu yol daha şerefli ve güvenilirdir" ifadesine dayanarak, onun hudûs delilini tasvip etmediği kanaatine ulaşmaktadır (Bkz. Topaloğlu, Bekir, Allah'ın Varlığı, s. 62-63, Ankara, 1987). Halbuki bize göre İbn-i Sînâ, hudûs delilini kullanmamakla birlikte, bu delili tasvip edip etmediğine dair bir ifade kullanmamıştır. Halbuki ayetin birinci bölümü, dış alemde hareketle Allah'ın varlığına delil getirilebileceğini göstermektedir. İbn-i Sînâ gâye, imkân ve sebep delillerini kullandığı gibi hudûsu da imkân delili kuvvetlendirmek için ele almıştır. Ama bu, müstakil bir delil olarak İbn-i Sînâ'da bulunmaz. İbn-i Sînâ, Aristo'nun ilk muharrik delilini Allah'ın varlığına bir delil olarak getirmez. Halbuki hem H. Z. Ülken, hem de İbrahim Ağâh Çubukçu, bir dikkat yanılması yahut nisyan eseri olarak İbn-i Sînâ'nın bu delili Allah'ın varlığına delil getirdiğini iddia etmişlerdir (Bkz. Çubukçu, İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, s. 32).

b3- Gaye Delili :

İbn-i Sînâ'ya göre Allah'ın âlemi yaratmada bir gayesi bulunmasa da (1) alemde mevcut her şeyi belli bir düzene göre yaratmıştır. Alemdeki bütün hareketler, oluş ve bozuluşlar, onlara verilmiş bir düzen doğrultusunda cereyan eder. Semavî varlıklar, hayvanlar, nebatlar, hülâsa bütün varlıklardaki olağanüstü düzen asla inkâr edilemez. Alemde tesadüfe yer yoktur (2)

Vâcibu'l-Vücûd'da bir gaye bulunmadığına göre, varlıkların yaratılması nasıl izah edilecektir? İbn-i Sînâ'ya göre Allah, âlemi bir inayet olarak yaratmıştır. "Alemde tesadüfün bulunmayışı, belli bir düzenlemeyi gerektirir. Bunu anlamak için de inayeti bilmek gerekir. İnayet, Allah'ın kendi zatını ve kendi zatından dolayı alemde gerçekleşen iyilik (hayr) nizamını bilmesidir. Vâcibu'l-Vücûd, bu iyilik ve kemalın sebebidir; iyiliğin böyle gerçekleşmesinden de memnundur. Allah, iyilik nizamını, imkân dahilindeki en güzel şekilde düşünmüş, âlem de O'nun bu düşüncesi doğrultusunda en güzel ve en mükemmel şekilde feyezân etmiştir. İnayetin manası budur." (3).

Âlen, mümkün olan en mükemmel ve en iyi şekilde meydana gelmiş olmasına rağmen, onda kötüye, noksan varlıklara da yer vardır. İbn-i Sînâ, üç tür kötülükten bahseder :

1- Fizik kötülükler : Bedendeki noksanlık yani normal yaratılıştaki olmayan varlıklar ve cehalet gibi.

2- Psikolojik kötülükler : Elem ve gam gibi.

3- Metafizik kötülükler : Günahlar gibi.

Âlemde bulunan bu kötülükler maddeden ve maddedeki noksanlıktan kaynaklanır. Bunlar, fertlerde bazan görülen, arızî durumlardır. Nevilerde ve türlerde ise kötünden iz yoktur. Esasen âlemde kötünün bulunması bile bir gayeye mebnidir. Kötü, âlemin gerçek gayesine, mükemmelliğin anlaşılmasına bir yardımcı ve bir vesîledir. Kötü olmasaydı, iyinin ve güzelin değeri anlaşılamazdı (4).

(1) İşârât, ilâhiyat, 128.

(2) Şifâ, ilâhiyat, 415.

(3) a.e., 415.

(4) Bkz. a.e., 415 vd., 284; İzmirli, İsmail Hakkı, "İbn-i Sînâ Felsefesi, Şahsiyeti ve Husûsiyeti, Metod ve Sistemi", B.T.F.İ.S. (içinde), 38; Ülken, İslâm Düşüncesi, 279-280; Bolay, İbn-i Sînâ, 55-56.

Âlemde mevcut her şey yüce âleme duydukları sevgiden dolayı Allah'a ulaşma arzusu içindedirler. Halbuki yüksek sebepler, dünyevî ve insanî gayeler doğrultusunda çalışmazlar (1). O halde gaye, insana mahsus bir durumdur. Çünkü gaye, bir noksanlıktır. Halbuki Allah, mükemmeldir. Bu itibarla Allah'ın gayesi yoktur (2)

Mademki âlemde her şey bir gayeye doğru gidiyor, o halde âlemde bir çok gaye sebepten söz edilebilir. Fakat mevcut bütün gâî sebepler sonucudur; sonsuz olan tek gâî sebep, Tam Sebep (illet-i Tamâmiyye) olan Allah'tır. Bütün sonlu gâî sebepler, gaye sebep oluşlarını, nihâî gâye olan Allah'a borçludurlar (3).

Filozofumuza göre âlemde, ender durumlar hariç, şansa ve tesâdüfe yer yoktur (4). Filozofumuza göre sebep-sonuç arasında zarurî bir bağ bulunması, varlıkların Vâcibu'l-Vücûd'dan zarurî olarak sudûr etmesi ve nihayet âlemde tesadüfe yer vermemesi, onda bir determinizm bulunduğu sonucuna götürüyor. İlgili konularda İbn-i Sînâ'nın zarureti nasıl esnek bir hale getirdiğinden bahsetmiştik. Burada tesadüfe nasıl izah getirdiğini izah etmeye çalışacağız.

Âlemde tesadüfe yer olmayışı, ilk bakışta bir determinizme ve âlemin mekanik olarak işlediği sonucuna ulaşmaya yol açıyorsa da, kuvvetli bir imana sahip olan İbn-i Sînâ'nın tesadüfe ve şansa yer vermemesi son derece normaldir. Esasen ona göre tesadüfmüş gibi görünen bir takım hadiseler cereyan ediyorsa bile bunların da bir takım yakın ve uzak mebdeleri (ilke) (5), bazı saklı gayeleri vardır (6). Bununla birlikte âlemde, alışıl gelmiş düzene muhâlif olan nâdir hâdiseler meydana gelebilir. İşte bunlar, mucize ve kerametlerdir. Şifâ ve Necât'ta mucizeyi derinlemesine inceleyen İbn-i Sînâ'ya göre mucize, Allah'ın emri, izne ve isteği ile peygamberlere verilen özel durumlardır. Aynı şekilde kerâmetler de Allah'ın bazı insanlara (velîler) bahsettiği, alışılmış hâdiselere aykırı olan hallerdir (7).

(1) Şifâ, İlâhiyat, 414.

(2) İşârât, İlâhiyat, 128-129.

(3) Bkz. Şifâ, İlâhiyat, 340-341.

(4) Necât, 102.

(5) Şifâ-İlâhiyat, 284.

(6) a.e., 289.

(7) Bkz. a.e., 442 vd., Necât, 304 vd.; Ülken, H. Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", A.Ü.İ.F.D. (içinde), c. IV, Sy. I-II, s. 92 vd.

İbn-i Sînâ, mucize ve keramete de yer vermekle, alemde katı bir determinizm bulunmadığını, hele hele mekanizme hiç yer olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Ona göre her şeyin gerçek sebebi Allah'tır. Alemde mevcut düzen de, mucize ve kerametler de hep ilâhî bir tertibe işaret etmektedir. Alemde faydasız ve boş hiç bir şeyin bulunmadığı âşikardır. Bütün bunlar, Allah'ın varlığının delilleridir.

c- Vâcibu'l-Vücûd'un Sıfatları :

İbn-i Sînâ, selbî ve icâbî (sübûtî) sıfatlardan bahsederken bu vasıfların Vâcibu'l-Vücûd'un zâtına izafe ediliş edilmeyeceği üzerinde durur. Bu sıfatların O'na nisbet edilince Zâtında bir çokluk meydana getirip getirmeyeceği, O'nun Bir'liğine mâni olup olmayacağı meselelerini inceler.

Filozofumuz, selbî sıfatların Vâcibu'l-Vücûd'a nisbet edilebileceği kanaatindedir (1). Zîrâ selbî sıfatlar, Allah'ın zâtında her hangi bir çokluk ve terkip meydana getirmez. Meselâ 'Allah'ın ortağı yoktur' demek gibi.

İbn-i Sînâ'nın sübûtî (müsbet-icâbî-olumlu) sıfatlar konusundaki tutumu daha farklıdır. Sübûtî vasıflar, bir çokluğa sebebiyet vermemek şartıyla Vâcibu'l-Vücûd'un zâtına nisbet edilebilir (2).

Esasen Vâcibu'l-Vücûd, bedihî olarak bilindiği için bir takım vasıflara ihtiyacı yoktur. O, kendisine sıfat izafe edilmeksizin de idrâk edilebilir (3). Bu yüzden O, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, zâtı üzerine zâit olan bütün sıfatlardan selbedilmiş olan "Mücerred Varlık" tır (Mücerredü'l-Vücûd) (4) Vâcibu'l-Vücûd, sırf zât yani kendi varlığından ibarettir. O, kemiyet ve keyfiyet itibarıyla Bir'dir, birleşik bir varlık değildir, bölünemez. O'na, zâtında terkip meydana getirebilecek hiç bir vasıf verilemez (5). Bu sebeple Vâcibu'l-Vücûd'a nisbet

(1) Bkz. Şifâ, ilâhiyat, 354, 368.

(2) Bkz. a.e., a.y.

(3) İşârât, ilâhiyât, 54.

(4) Şifâ, ilâhiyat, 347.

(5) a.e., 343 vd.

edilen sübûtî sıfatlar, O'nun zatından ayrı olarak düşünülemezler zâtının aynıdırlar. O'nun, Zâtı üzerine zâit hiç bir sıfatı yoktur.

Eğer bu sıfatlar, Vâcibu'l-Vücûd'un zâtından ayrı olarak kabul edilecek olursa O,özü ile değil de bu sıfatların bir araya gelmesi ile bilinir ki bu mümkün değildir. O,zâtı ne ise odur(1).

Şimdi bu konudaki izahlar çerçevesinde Vâcibu'l-Vücûd'un hangi sıfatlarının bulunduğunu inceleyebiliriz :

c1- Vâcibu'l-Vücûd'un Selbî Sıfatları :

1- Vâcibu'l-Vücûd her yönden Bir'dir. O, ne fiilî ne farazî olarak,ne vehimde ve ne de akılda kısımlara ayrılabilir.Zatından ayrı sıfatları almaması bakımından Bir olduğu gibi, ortağı bulunmaması yönünden de Bir'dir. Vâcibu'l-Vücûd'un Bir'liği ancak selbî yolla izah edilebilir (2).

2- Allah, Zarurî Varlık'tır. Her bakımdan zarurî olduğu için O'nda imkândan söz edilmez (3). Eğer O bir yönden mümkün olsaydı o zaman var olması ve olmaması, gerçekleşmesi ve gerçekleşmemesi müsavî olurdu. Gerçekleşmesi durumunda, kendi zâtına muhalif olan ve fakat var olmasını isteyen bir sebep seyesinde var olurdu. Gerçekleşmemesi de yokluğunu tercîh eden bir sebebe bağlı olurdu.Halbuki bu durumlar, Allah'ta söz konusu olamaz. Çünkü O,her bakımdan Zarurî olandır (4).

3- O, sabittir, değişmez. Değişmenin manası, bir vasfın yok olup, bir başkasının o vasfın yerine geçmesidir. Zarurî Varlık'ta değişme söz konusu olsa, o takdirde O'nun kuvve halinde bulunması, dolayısıyla mümkün varlık olması gerekirdi. Allah, her türlü noksanlıktan uzaktır (5).

(1) Krş.a.e.,343,345-346,349.Bu konuda Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sübûtî sıfatları konusunda "Allah'ın zâtının ne aynıdır ne gayrıdır" hükmüne varmışlardır.Yâni bu sıfatlar zât üzerine zâit olmakla birlikte,sonradan olmuş da değildirler.Bu sıfatların hepsi Allah'ın zâtı ile kâimdirler. Ehl-i Sünnet kelâmcıları,bu düşüncelerinden dolayı Mutezile tarafından tenkid edilmişlerdir.(Bu konuda tafsîlât için bkz.Taftazânî,Şerhu'l-Akâid,Haşiyetü'l-Kestelî ile birlikte,75-83;Yüksel,Emrullah,Kelâm Dersleri,(îlâhiyat ve Nübüvvet),22-23.)

(2) Necât,251-252.

(3) a.e.,228.

(4) Gurabe,İbn Sînâ Beyne'd-Din ve'l-Felsefe,85-86.

(5) a.e.,86;Saliba,Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye,225.

4- O, ezeli ve ebedidir. Varlığının başlangıcı ve sonu yoktur(1).

5- Allah,sırf iyilik (mahz hayır) ve olgunluktur.İyilik O'nun özünün gereği olduğu için,zatında kötüye ve kötülüğe yer yoktur.Her varlık iyilik ve olgunluğunu O'ndan alır.Kötülük ise maddeden ve maddedeki noksanlıktan kaynaklandığı için, mümkünler dünyasında geçer (2).

6- O,bizâtihi sırf hakikattir (mahz hak). İbn-i Sînâ'ya göre hakikat, varlığına sâdık (doğru) bir şekilde inanılandır. Hakikatın tam olması, devamlılığa ve zâtî olmaya bağlıdır. İşte bu şartlara uyan tek gerçeklik Vâcibu'l-Vücûd'dur (3).

7- Vâcibu'l-Vücûd,basittir. Yani iki veya daha fazla şeyin bir araya gelmesinden ibaret değildir.Eğer mürekkep (terkîbi varlık) olsaydı, zaruriliği kendizinden değil, bir araya gelen şeylerden kaynaklanırdı(4).Aynı şekilde basit değil, mürekkep olsaydı, parçaları bir araya getirecek bir sebebe ihtiyacı olurdu ki,bu da O'nun Bir'liğine ve sebepsiz oluşuna aykırıdır (5).

8- Cisimler duyularla idrâk edilirler ve kemiyet itibariyle bölünebildikleri için hem çokluk ifade ederler, hem de madde ve sudet gibi kısımlara ayrılırlar.Vâcibu'l-Vücûd'da bunlardan hiç birisi söz konusu olmadığı,kemiyet ve keyfiyet itibariyle bölünmez olduğu için O,cisim de değildir (6).

9- Vâcibu'l-Vücûd bir konuda bulunmadığı için, daha önce izah edildiği üzere cevher de değildir (7).

10- İbn-i Sînâ'ya göre Allah'ın zıddı da yoktur. Çünkü ona göre "Kuvvet bakımından birbirine denk olan şeylere zıd denir. Allah'dan başka her şey, varlığını sebebe borçludur.Varlığı sebebe bağlı olan şey,Allah'a eşit olamaz. Allah'ın zâtı hiç bir şeye bağlı olmadığına göre,O'nun hiç bir bakımdan zıddı yoktur." (8).

(1) Gurâbe,a.e.,86;Saliba,a.e.,225-226.

(2) Şifâ,İlâhiyat,355-356;Necât,229;Gurâba,a.g.e.,86-87.

(3) İşârât,İlâhiyat,356; Necât,229.

(4) İşârât,İlâhiyat,44.

(5) Saliba,a.g.e.,225.

(6) İşârât,İlâhiyat,48.

(7) Ta'likât,186.İbn-i Sînâ'ya göre Vâcibu'l-Vücûd'un niçin cevher olmayacağını daha önce detaylı olarak incelemiştik (Bkz.Tezimizin Cevher-Araz bölümüne).

(8) İşârât, İlâhiyat, 52-53.

Görülüyor ki İbn-i Sînâ selbî olan sıfatları, çok rahat ve hiç bir endişeye düşmeksizin kullanabiliyor. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi bu vasıflar O'nun zâtında her hangi bir çokluk meydana getiremez. İbn-i Sînâ, Vâcibu'l-Vücûd'u selbî sıfatlardan tenzih ederek O'nun en mükemmel varlık olduğunu bir defa daha göstermektedir.

Bu konuya İbn-i Sînâ'nın bir cümlesi ile son vermek istiyoruz: "İlk Varlığın (Allah) dengi, zıddı, cinsi, faslı ve dolayısıyla da tarifi yoktur. O'na ancak açık amlî bir irfanla ulaşılabilir." (1).

c2- Vâcibu'l-Vücûd'un Sübûtî (icâbî) Sıfatları :

1- Vâcibu'l-Vücûd bizâtihî sırf akıl, ma'kûl ve âkil yani düşünce, düşünülen ve düşünenidir. Madde ve maddî arazlardan mücerred olduğu için, mücerred hüviyeti ile akıldır. Maddeden tecrid edilmişlik, O'nun zâtına hastır. Böylece filozofumuzun gözünde Allah, kendi zâtını düşündüğü için âkil (düşünen), yine zâtı kendisi tarafından düşünüldüğü için de ma'kûldür (düşünülen) (2).

Onun bu üç yönlü faaliyeti, zâtında bir çokluğa yol açmaz. Zîra Allah'ın aynı zamanda akıl, âkil ve ma'kûl olması zâtının iktizasıdır. Bundan başka Vâcibu'l-Vücûd, kendisinden bir düzen dahilinde sudûr eden diğer bütün varlıkları da düşünür (3).

Sudûr konusunu izah ederken, Vâcibu'l-Vücûd'da düşünmenin, yaratma (ibdâ) anlamında olduğunu ifade etmiştik. Bu bakımdan Vâcibu'l-Vücûd'da düşünmek demek, başta kendi zâtı olmak üzere, yarattığı her şeyi bilmesi anlamına gelir (4).

Gazâlî'ye göre Allah'ın cüz'iyâtı bilmediğini iddia ettikleri için filozofların tekfir edilmesi gerekir. O, her ne kadar Tehâfût'da İbn-i Sînâ'yı istisna ederek konuyu inceliyorsa da (5) sonuçta bütün İlâhiyatçı filozofları aynı hükümle yargılıyor. el-Munkız min ed-Dalâl isimli eserinde ise üç hususta, filozoflar arasında hiç bir ayırım yapmadan hepsini tekfir ediyor (6). Ancak İbn-i Sînâ, Gazâlî'nin bu iddiası çerçevesinde değerlendirilebilir mi ?

(1) a.e., 53.

(2) Şifâ, İlâhiyat, 356-357; Necât, 343-344.

(3) İşârât, İlâhiyat, 278.

(4) Bkz. a.e., 282-283.

(5) Bkz. Gazâlî, Tehâfûtü'l-Felâsife, 127-135.

(6) Bkz. Gazâlî, el-Munkız min ed-Dalâl, trc. A. Suphi Furat, 50, 55.

İbn-i Sînâ,Vâcibu'l-Vücûd'un zamanla mukayyed olmaksızın her şeyi bildiği kanaatindedir.Geçmiş,gelecek ve şimdiki hal de buna dahildir.Eğer Allah'ın bilgisi,zamanla kayıtlanacak olursa, bu kayıtlı bilgi, O'nun zâtına bir de değişme sıfatı ârız kalır (ilâveeder). Vâcibu'l-Vücûd, cüz'îler de dahil olmak üzere her şeyi zaman ve süre ile kayıtlanmış olmaksızın bilir. Zîrâ Allah, zamandan âlî ve mukaddestir (1).

İbn-i Sînâ, bu meseleye Şifâ ve Necât'ta daha fazla temas ederek konuyu daha berrek bir şekilde izah etmiştir. Buralardaki izâhlarında da Allah'ın bilgisinin zaman ötesi bir bilgi olduğunu görüyoruz. Allah her şeyi sebepleriyle birlikte bilir. Cüz'îleri de küllîlere olan iştirakleri ve münasebetleri ile bilir. İbn-i Sînâ: "Allah,cüz'île de dahil olmak üzere her şeyi küllî bir tarzda bilir. Bununla beraber,hiç birşahsî şey,O'nun bilgisinden azade kalamaz." ifadesinin hemen arkasından "Gökler ve yerde zerre ağırlığındaki bir şey bile Allah'ın bilgisi haricinde değildir." (Sebe',3) ayetini getirerek kendi görüşü ile âyetin birleştiğini gösteriyor (2).

Buna göre İbn-i Sînâ düşüncesinde Vâcibu'l-Vücûd'un cüz'îleri bilmediği iddiası söz konusu değildir.O,İslâm inancına olan bağlılığından dolayı kendi düşüncesini ayetle desdekleemektedir.Allah,âlemdaki her şeyi, hatta en küçük hareketleri,değişmeleri bilir. Hiç bir şey O'nun bilgisinden dışarda kalamaz. Allah'ın cüz'îleri küllî bir tarzda bilmesi,O'nun zâtında bir değişikliğe yol açmaz.

Eşyada meydana gelen değişiklikleri Allah'ın bilmesi ile insanın bilmesi arasında fark vardır. Allah eşyayı, bir defada ve bir bütün olarak bilir. Bu bilgi zamanı aşkındır. İnsan ise değişimleri,ard arda gelmeleri yüzünden zamanla kayıtlı olarak bilirler(3). Kanaatimizce İbn-i Sînâ,bu hususta Gazâlî'nin tenkitlerine hedef olmayı gerektiren ifadeler kullanmamıştır.

3- Vâcibu'l-Vücûd'un iradesi vardır,ama bu irade O'nun ilmine yani bilgisine bağlıdır. O,iyiliğin ve nizâmın kaynağı olan zatını bildiği gibi, iyilik ve tertibin meydana gelişini de

(1) İşârât,İlâhiyat,295-296.

(2) Şifâ,İlâhiyat,359,369 vd.; Necât,247 vd.

(3) Saliba,a.g.e.,229.

bilir.Fâilli tarafından bilinen her oluş, istenen, irade olunan bir haldir (1). Murad olunan bu durum,fâilli için bir kemâl,bir olgunluktur. Sudûr nazariyesinde detaylarıyla gördüğümüz üzere sudûrun fâilli olan Vâcibu'l-Vücûd,irade sahibidir (2). Allah'ın iradesi ilimden bağımsız olarak düşünülemez (3). Vâcibu'l-Vücûd'un iradesi,insanda bulunan irade gibi değildir. İnsanda irade, yani bir şeyi isteme, bir maksada, bir gayeye mebnidir (4). Allah'ın iradesi,ilminin; ilim de zatının aynıdır. Eğer O'nun iradesi bizim irademiz gibi olsaydı, o takdirde Vâcibu'l-Vücûd'da terkip meydana gelirdi.

Bununla birlikte İ.H.İzmirli ve H.N.Öztürk'e göre İbn-i Sînâ, Allah'ın zâtının zarûfî olmasından dolayı fiilî irade etmeyi Allah'ın zatına zarurî kılmaktadır.Bu yüzden İbn-i Sînâ düşüncesinde Allah,fâil-i muhtâr yerine fâil-i mûcib olmaktadır (5). Biz bu husustaki düşüncelerimize sudûr nazariyesi ve gaye bahsinde yer vermiştik.

3- Vâcibu'l-Vücûd, kâdirdir.Ancak irade gibi kudret de Allah'ın ilminden ayrı değildir(6). Allah'ın iradesi gibi, kudreti de insanların kudretine benzemez. İnsandaki kudret, icâda muhtaçtır,bu da onun varlığına ilâvedir. Halbuki bu hal, Allah için caiz değildir. O'nun ilmi ile kudreti aynı olduğu için bu ikisi arasında çatışma yoktur. Bu bakımdan İslâm dini ile felsefe arasında bir ayrılık yoktur (7).

4- Allah,diridir. Allah'ın diri olması da insanınki gibi değildir. İnsanda hayat,biri idrâk, diğeri de fiil olmak üzere iki ayrı kuvvete dayanır. Halbuki Vâcibu'l-Vücûd'da fiil ve idrâk aynıdır, bu O'nun birliğine hâlel getirmez (8).Allah,daimî olarak fiil ve idrâk halindedir. O'nun ilmi,âlemin kendisinden sudûrun-daki sebep ve fiildir. O halde tek başına ilim,fiil ve idrâki

(1) Şifâ,îlâhiyât,366.

(2) Gurâbe,a.g.e.,103.

(3) Şifâ,îlâhiyât,403.

(4) Gurâbe,a.g.e.,103;Zayed,Said,Müşkiletü't-Te'vîlî'l-Aklî,63.

(5) Bkz.İzmirli,"İbn Sînâ Felsefesi,Şahsiyeti ve Hususiyeti...", B.T.F.İ.S.(içinde),32;Öztürk,H.Nimetullah,"İbn Sînâ'nın Meta-fiziği",B.T.F.İ.S.(içinde),53.

(6) Şifâ,îlâhiyât,403.

(7) Gurabe,a.e.,104;Ülken,"İbn Sînâ'nın Din Felsefesi",A.Ü.İ.F.D.(içinde),c.IV,Sy.I-II,s.86.

(8) Şifâ,îlâhiyât,366.

gerçekleştirir,hayatın manası da bu ikisi ile tamam olur (1). Bu da ilimden ibarettir.

5- İbn-i Sînâ'ya göre Vâcibu'l-Vücûd,aşk yani sevgi ve güzelliğin bizzat kendisi ve bütün iyilik ve güzelliklerin kaynağıdır. Zatını ve bütün yarattıklarını sevmesinden dolayı âşık (seven) tır.Kendi zâtı yine kendisi tarafından sevildiği için de ma'sûk(sevilen) tur. Bütün bunlar O'nun zâtında her hangi bir çokluğa da yol açmaz (2).

6- O,görür ve duyar,fakat bu zamana bağlı olmadığı gibi Allah göz ile görüp kulak ile duymaz. Görüp işitmesi de ilim ile birdir. O, ezelf ilmi ile gayb ve şehâdet âlemlerini görür ve duyar, yani bütün bunlar O'nun bilgisi dışında değildir (3).

7- Son olarak İbn-i Sînâ'ya göre Allah,mükemmeldir. İbn-i Sînâ'nın kelâm sıfatına bakışı da oldukça değişiktir. O'na göre Allah'ın kelâmı,ibarelerin lafzîleşmiş şekli değildir. "Aksine Allah'tan ilimlerin, Faal Akıl ve Melek-i Mukarrab olarak bilinen nakşedici kalem vasıtasıyla Hz.Peygamber(S.A.V.)'in kalbine akması, feyezan etmesidir."(4). O halde Allah'ın kelâmı da ilim sıfatından ibarettir. Bilgi,O'nda çokluk meydana getirmediği gibi,kelâm da çokluk meydana getirmez (5).

Görülüyor ki İbn-i Sînâ,daha önce de ifade ettiğimiz gibi, izâfî (sübûfî) sıfatlar, Vâcibu'l-Vücûd'da bir çokluk meydana getirir endişesi ile, bu sıfatları zâtının aynı olarak kabul eder. Üstelik bu sıfatlardan bir çoğunu,O'nun ilmi ile aynîleştirmektedir.İbn-i Sînâ,Allah'ın ilminin değişik isimler alışını şöyle izah ediyor :

"İlim birdir,ama taallukunun farklılığı sebebiyle farklı isimler alır.İlim gizli (batınf) olanlara taalluk edince

(1) Gurâbe,a.e.,103.

(2) Bkz.Necât,245;Gurâbe,a.e.,91-92;Ülken,İslâm Felsefesi Tarihi, 264-265; Ayrıca krş.İbn Sînâ,Risâle fî Mâhiyeti'l-Aşk,nşr, Ahmet Ateş,25.

(3) Gurâbe,a.e.,104-105.

(4) İbn Sînâ, er-Risâle el-Arşıyye,s.12,Haydarabad,1353 h.,Zayed, Müşkiletü't-Te'vîl el-Aklî,s.64'den naklen.

(5) Gurâbe,a.g.e.,105; Zayed,a.e.,64.

edince Vâcibu'l-Vücûd, Habîr olarak isimlendirilir. Aşîkâr olanlara (zevâhir) taalluk edince Şehîd, sayılabilen şeylere taalluk edince Mahsî, duyulabilenlere taalluk ettiğinde Semî', görülenlerde Basîr, anlaşılması güç şeylerde taalluk edince Latîf... isimlerini alır. Nihayet O'na Âlimu'l-Ğayb ve's-Şehâdet denilir. "Göklerde ve yerde bulunan bir zerre ağırlığındaki şey dahi O'nun bilgisinin dışında kalmaz."(1). Hiç bir şey O'nun bilgisi olmaksızın meydana gelemez; kâinattaki her şey O'nun bilgisi dahilinde gerçekleşir.

İbn-i Sînâ, sübûtî sıfatları Allah'ın zâtının aynı kabul etmekle, Ehl-i Sünnet kelâmcılarından ayrılıyorsa da, kanaatimizce bu düşüncesi İslâm inancına muhalif değildir. Aksine İbn-i Sînâ'nın böyle bir düşünce geliştirmesindeki maksadı, Allah'ın her bakımdan Bir olduğunu ifade etmek ve anlatmaktır.

(1) İbn Sînâ, er-Risâle el-Arşîyye, 11, Zayed, a.g.e., 64'den naklen.

I I . BÖLÜM

DESCARTES METAFİZİĞİNİN KAVRAM ve NAZARİYELERİ

1-ŞÜPHECİLİK

Descartes felsefesinin hareket noktalarından biri ve hatta varlık ve ruh nazariyelerinin temel taşı,onun şüpheciliğidir. Descartes'ta şüphe, okul döneminin akabinde kendisinde ortaya çıkan kararsızlıkla başlamıştır.

Her şeyden önce o, kendi zamanında mevcut ilimlerin yeterli olup olmadığını ve hangi gayeyi gerçekleştirmeğe matuf olduklarını araştırmıştır. Ona göre lisan bilgisi, eski eserlerin anlaşılması için öğrenilmelidir. Belâğat,dildeki ölçülmez güzellikleri tattırır; şiirde çekici ve büyüleyici incelik ve tatlılıklar bulunur.Ahlâk ilmi,faydalı öğütlerle fazilete davet ederken, teoloji cennete gitmenin yollarını öğretir.Felsefe,her şeyden ihtimalle bahseder; hukuk ve hekimlik,sahiplerine itibar ve servet temin eder.Eskilerin matematiği ise insanların hesap işlerini kolaylaştırıp meraklarını giderir (1). Ama bunların içinde hangisi hakiki bir bilgi verebilir? Başka bir ifadeyle bu ilimlerden hangisi ile hakikate ulaşılabilir?

Bütün bu ilimlerin bir takım hataları vardır.Mantıkta pek çok doğru kaideler varsa da, aralarına yanlış ve gereksiz olanları da karışmıştır. Bu bakımdan Descartes'a göre doğruları yanlışlardan ayırmak, yontulmamış bir mermerden Minerva'nın heykelini yapmak kadar zordur (2). Mantık ilminin metodu,bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerikıyas yoluyla bulmaktır. Bu yüzden yeni bir şey icad etmeye elverişli değildir (3). Descartes bir hakikat arayıcısı olarak bütün ilimleri incelemekte ve kendisini gerçeğe dolayısıyla da huzura ulaştıracak bilgiyi merak etmektedir.

(1) Bkz.Metod,7-9 ; Eaton,a.e.,5-6.

(2) Metod,19-20 ; Eaton,a.e.,7.

(3) Metod,19 ; Eaton,a.e.,15-16.

Fizik,tıp,astronomi ve diğer müsbet ilimlerde de kesinlik yoktur.İşte Descartes tam bir kararsızlık içerisindeyken aynı zamanda her şeyden şüphe etmeye de başlamıştır.Zira bu ilimlerden hiç biri, kesin bir hakikate ulaşmasında rehber olamamaktadırlar.

İşte tam bu sırada, daha önce izah ettiğimiz metodunu ortaya koymuş ve şüphe ettiği şeylerden kurtulup, kesin bir hakikat ortaya koyabileceği bir ölçü tayin etmiştir.Bu andan itibaren, metodulu bir şüphe dönemi başlamıştır.

Descartes,metodunu tesbit ettiği sırada, metodunun sıhhatli bir şekilde işlemlerini temin edecek olan bazı ahlâkî düsturlar da ortaya koymuştur. Descartes bu kaideleri, kararsızlıklardan kurtulmasında kendisine yardımcı olur ümidiyle tesbit ettiğini ifade ediyor. Bunlar :

1- İçinde yetiştiği dine ve memleketinin kanunlarına sıkı ve sağlam bir şekilde bağlı kalmak.

2- Mümkün mertebe kararsızlıktan kurtulmaya çalışacak ve en şüpheli kanaatleri bile,bir defa kabul etmeye karar verince, artık onlardan vazgeçmemek.

3- Dünyanın düzeninden çok kendi arzularını değiştirmek; yalnızca kendi düşüncelerinde hür olduğunu bilerek, gücünün yetmeyeceği hususlarda elinden geleni yaptıktan sonra, o şeyin imkânsız olduğuna inanmaya çalışmak.

4- Nihayet, hakikatı bulmak için, tesbit etmiş olduğu metod doğrultusunda çalışmak (1).

Görülüyor ki Descartes,dinin yani Hristiyanlığın ve hukukun ortaya koyduğu kanunları şüphe dışı bırakmıştır.Öyleyse onun şüphesi bir bir metod ve bilgi şüphesidir; insanın kendi bilgi kaynaklarıyla elde ettiği bilgilerin gerçek olup olmadığı meselesidir.

İşte bu noktada Descartes'ın ilk kararı, çocuklukta elde ettiği bütün fikir ve kanaatlerden kurtulmak olmuştur. Zira çocuklukta elde edilen bilgiler, çoğu kere insanı yanıltmakta ve hatta daha sağlam ve hatasız hükümler vermelerine engel olmaktadır (2).Bunun için tablosunu yanlış çizince,tashih etmek yerine

(1) Krş.Metod,29; Eaton,a.e.,24.

(2) Descartes, Metod,16; Felsefenin ilkeleri,70 (Bu esere bundan sonra F.ilkeleri şeklinde yazacağız).

'silip yeniden çizen ressam gibi davranmalıdır. Her insan, bilgi yaşı denen belli bir yaşa ulaşınca, o ana kadar muhayyilesine nakşedilmiş bulunan bütün noksan fikirleri zihninden söküp atmalı ve yeniden fakat bu kez doğru ve sağlam bilgiler elde etmelidir (1).

Descartes bu noktadan itibaren artık gelişî güzel değil, iradeye dayalı bir şüphe geliştirmiştir. Metodik şüphe, şüphe ettiği şeyin en ince teferrüatına kadar ve bütün şüphe sebeplerini ve ihtimallerini göz önünde tutarak ortaya çıkıp tam ve istisnasız bir şüphedir. Descartes bunu, "Düşünceler"e yapılan yedinci itiraza verdiği cevapta şöyle izah ediyor : "Bize itiraz edenin meyve dolu bir sepeti olduğunu ve bunlardan bazılarının çürümeye yüz tuttuğunu ve çürüyenleri sepetten çıkarmaya çalıştığını farzedelim. Bunu yapmak için hepsini sepetten çıkarmayacak mıdır? Sonra da hepsini teker teker gözden geçirecek sağlam olanları sepete koymayacak mıdır? Bunun gibi doğru felsefe yapmayanlar da yanlış fikirlerinin bütün fikirlerini yanlış göstermesinden korkarak, doğruları yanlışlardan ayırmağa çalışırlar. Halbuki burada takip edilecek yol, bütün fikirleri şüpheli ve yanlış diye atmak, sonra sırayla birer birer gözden geçirerek doğru ve şüphesiz olduğu apaçık olanları alıp saklamaktır." (2).

Metodik şüphe, insanın isteğinden kaynaklandığı, bilerek ve şuurlu olarak şüphe edildiği için hür bir fiildir (3). Fakat Descartes'ın şüphesi, Septiklerin ki gibi değildir. O, şüpheciliği bir doktrin olarak seçmemiş; hiç bir hakikatin bulunmadığını isbat etmek için şüphe etmemiştir. Aksine Descartes, şüpheden kurtulmak ve kesin bir hakikat bulabilmek için şüphe yolunu seçmiştir. Descartes'ın şüphesi, hakikate varabilmek için bir vasıtaadır ve gerçeğe ulaşır ulaşmaz vazgeçeceği bir şüphedir (4).

(1) Descartes, Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama, terc. M. Karasan, 15.

(2) Descartes, Yedinci İtiraza Verdiği Cevap, Lacombe, Descartes, s. 35'den naklen.

(3) Lacombe, a.e., 37.

(4) Metod, 31; Eaton, a.e., 26; Weber, Felsefe Tarihi, 215; Suner, a.e., 194; Gökberk, Felsefe Tarihi, 262.

Böylece Skolastik Felsefede mevcut olan "anlamak için inanıyorum" düsturunun yerini Descartes'da "anlamak için şüphe ediyorum" kanaati almıştır (1).

Filozofumuz, hem hatalı ve yanlış kanaatlerden, hem de bu hataların ortaya çıkardığı şüphelerin kendisinden kurtulmak için, metodik şüpheden faydalanmıştır. Sonunda şüphe götürmez bir gerçek buluncaya kadar şüphesini devam ettireceğini ve şüphesini son sınırına kadar götüreceğini ifade eden Descartes (2), bu düşüncesini şöyle dile getiriyor : "Hakikatı arayanın, hayatında bir defa bütün şeylerden gücü yettiği kadar şüphe etmesi gerekir... Kendilerinde en ufak bir şüphe belirtisi bulacağımız şeylerden hayatımızda bir kez şüphe etmeye koyulmadıkça, onlardan kurtulabileceğimizi gösteren hiç bir belirti yoktur." (3). "Bunun için kendilerinden şüphe edilebilen bütün şeylere yanlış gözüyle bakmak da faydalı olur." (4). "Ancak bu şüpheyi asla işlerimizi sevk ve idarede kullanmamalıyız." (5). O halde Descartes'ın şüphesi ve şüpheciliği, pratik sahada değil, nazari alanda bir kıymeti haizdir.

Buraya kadar Descartes'ın şüpheyeye nasıl başlayıp, nasıl geliştirdiğini izah etmiş bulunuyoruz. Şüphenin nasıl bir seyir takip ederek, hangi sonuca ulaştığı ise Descartes metafiziğinin diğer nazariyelerini ilgilendirmektedir. Bunun için nelerden, nasıl şüphe ettiğini ilgili bahislerde inceleyeceğiz.

(1) Weber, a.e., a.y.

(2) Descartes, Metafizik Düşünceler, terc. M.Karasan, 131. Buradan itibaren bu eser "M.Düşünceler" olarak zikredilecektir. Eaton, a.e., 96.

(3) F. İlkeleri, 23-24.

(4) a.e., 24.

(5) a.e., 73, 75.

2- VARLIK NAZARİYESİ :

Descartes,felsefe ağacından bahsederken metafiziğin neleri inceleyebileceğine de işaret etmektedir. Filozofumuzun daha önce bahsi geçen konu ile ilgili ifadeleri dikkate alındığında metafizikte bütün varlık sahalarının incelendiği görülür. Descartes'ın varlık meselesinde üzerinde durduğu en önemli husus, varlığın gerçekliği meselesidir.

a- Varlığın İdrâk Edilmesi :

Descartes, varlığın idrak edilişini şüphe metoduyla çözmeye çalışıyor. Çevremize baktığımız zaman pek çok şey görür, duyar ve hissederiz. Bütün bunları duyularımız vasıtasıyla anlarız.O halde ilk bakışta en güvenilir bilgilerin duyular tarafından elde edildiği zannolunur.Duyularla idrak edilen şeyler gerçek varlıklar mıdır, yoksa birer hayalden mi ibarettir? Bu sorunun cevabı duyuların yanılıp yanılmayacağını tesbit etmeye bağlıdır.

En güvenilir bilgilerin elde edildiği zannolunan duyular bazan yanılabilirler (1). Descartes, bu kanaate tecrübeleri vasıtasıyla ulaşmıştır. Uzaktan daire gibi görünen kulelerin, yaklaşıncaya kare şeklinde olduğunu, bu kulelerin en üst noktalarındaki büyük heykellerin aşağıdan çok küçük göründüğünü müşahade edince duyulara olan bütün güveni sarsılmıştır.

Dış duyularındaki bu yanılma, Descartes'a iç duyulara da güvenilemeyeceği düşüncesine yol açmıştır. Kolu veya bacağı kesilmiş olan bazı insanlardan, bu kesilmiş kısımlarda acı hissettiklerini duyduğunu söyleyen Descartes, bu sefer kendi sağlam organlarında bazan duyduğu acının gerçek olup olmadığı şüphesine kapılmıştır. Nihayet, acı duysa bile, hissettiği bu acıdan emin olmadığı sonucuna varmaktadır (2). Öyleyse insanda mevcut iç ve dış duyular, insanı yanıltıp,aldatabilirler.Bir defa bile olsa yanıltan şeye güvenilmemesi tedbir gereğidir (3).

(1) M.Düşünceler,123 ; Eaton, a.e.90.

(2) M.Düşünceler,205-206 ; Eaton,a.e.,150-151.

(3) M.Düşünceler,123 ; Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama,16-17.

Buna göre âlemde mevcut her şey birer görüntüden mi ibarettir? Hiç bir gerçeklikleri yok mudur? Fakat insan, her şeyden şüphe etse bile, kendi varlığından da şüphe edebilir mi? Yahut insan kendisine ait beden ve onun organlarını inkâr edebilir mi? Descartes, kararsızlıklar içerisindeyken rüyâ hâdisesi onun sıkıntılarını iyice artırıyor. Rüyasında kendisini çıplak gördüğü halde, uyanınca giyinik olduğunu görüyor. Gerçekten de insan rüyasında, gündüz uyanıkken yapılması imkansız olan şeyleri yaptığını görmektedir. Meselâ rüyada vasıtasız olarak uçulması, rüya esnasında sık sık mekân değişikliklerinin olması, yani bir an için Türkiye'den Japonya'ya ve aynı anda Amerika'ya gidilmesi vb. Uyanınca sıcacık yatağımızda olduğumuzu, gördüklerimizin birer rüyadan ibaret olduğunu anlarız. Burada Descartes'ı endişelendiren husus, yaşadığımız hayatın da bir hayal ve görüntüden ibaret olup olmadığı konusudur. Uyanıklık halimiz de bir başka hale göre uyku mudur yoksa, uyanıkken gördüklerimiz gerçek midir? O halde uyku ile uyanıklığı birbirinden kesin çizgilerle ayırtedecek bir alâmet yok mudur? (1).

Diğer taraftan Descartes kendisinde eskiden beri bir Tanrı fikri bulunduğunu görerek, bu fikir de gerçek olup olmadığından şüphe etmiştir.

Acaba Tanrı aldatan bir varlık mıdır, yoksa aldatan, Tanrı'dan başka bir varlık mıdır? Eğer dış âlem gerçek değilse o zaman insanın kendi bedeni ve varlığı da bir aldatmaca mıdır?(2). İşte Descartes, bu noktada bütün dikkatlerini, kendi varlığına çevirmiştir.

Bu ana kadar bazı kararlar vermiş, bu hatalıdır, bu aldatıcıdır gibi hükümlere varmıştı. Bu kararları ne ile vermişti? Bütün bunları yaparken duyuyor, görüyor, yürüyor fakat bunların hepsinden önemlisi şüphe ediyor. O halde şüphe edilmeyecek ilk hakikat ortaya çıkmıştır. O da şüphe ettiğinin şüphesiz oluşudur (3).

(1) Krş. Düşünceler, 123-124.

(2) M.Düşünceler, 126 vd.

(3) Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama, 20.

Ona göre şüphe demek, düşünmek demektir. Düşünmek, bedenin diğer uzuvlarıyla yapılan fiillerden farklıdır. Düşünmek demek, anlamak, kavramak, hayal etmek, istemek veya istememek demektir. O halde Descartes'ın emin olduğu bir hakikat ortaya çıkmıştır, o da düşündüğüdür. Düşünce, anlayan, şüphe eden, bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını tesbit eden bir varlık olduğunu fark etmiş (1) ve kendisini eskisinden daha iyi tanıdığını anlayarak şu hükme varmıştır : "Düşünüyorum, öyleyse varım" (2). İşte Descartes'ın ulaştığı bu hüküm, kesinliğin temel ilkesidir. Zira hiç şüphe etmediği ilk hakikat, kendi varlığıdır (3).

Bertrand Russell'in da dediği Descartes'ın düşüncesi, çok geniş manalarda kullanılmıştır (4). Ona göre şüphe etmek, hissetmek, anlamak, hayal etmek, arzu etmek...vb. hep düşünmek demektir. En kısa tarifiyle var olmak düşünmek demektir. Her şüphe, hatta her yanlış fikir, şuurun bir aktivitesi ve düşüncesidir. Pek çok yanlış ve gerçek olmayan şeyler hayal edilebilir; fakat hayal gücü ve kabiliyeti, onun gerçekliğinin bir delilidir (5).

Bütün bu duygu hallerini düşünmeye bağlayan Descartes, düşünenin de "ben" yani ruh olduğunu ifade etmektedir. Biz Descartes'ın ruhla ilgili görüşlerini, ilgili bölümde ele alacağımızdan dolayı burada ruh hakkında teferruata girmeyeceğiz.

Descartes, insanın varlığı ile düşünmesi arasında bir paralellik kurarak, insanı adeta düşünme ile tarif etmektedir (6). Bununla birlikte insanın kendi varlığını idrak etmesi bedihîdir. Bu yüzden de kesinlik ifade etmektedir. Hatta varlığın idrakı o kadar açık ve seçiktir ki, onu izah etmek için kendisinden başka hiç bir ilâveye ihtiyaç yoktur (7). Burada Descartes, açık ve

(1) M.Düşünceler, 135 vd.

(2) Metod, 35; Eaton, a.e., 29.

(3) Webb, Clement C.J., A History of Philosophy, 118.

(4) Ruselle, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi (Yeni Çağ), terc. Muammer Sencer, III, 152.

(5) Höffding, A History of Modern Philosophy, 220.

(6) Adam, Düşünceler Üzerine Önsöz, M.Düşünceler'in baş tarafında, s.98.

(7) M.Düşünceler, 137, 143; Eaton, a.e., 101, 106.

seçtiği birbirinden ayrı olarak kabul etmiştir. O, açıktan, şeyin kendisini vasıtasız olarak doğrudan doğruya kavramasını anlıyor. Nitekim şuur ve şuurun içindekiler, her hangi bir şey aracılığı ile verilmiş değildir. "Düşünüyorum öyleyse varım", bu yüzden açık bir bilgidir. Bu hüküm aynı zamanda seçiktir. Descartes, seçiklikten de bu bilginin objesini meydana getiren unsurların birbirine girift halde bulunmamasını, birbirlerinden ayrılmış olarak bulunmalarını anlıyor. "Cogito" önermesi, şuur ile şuur dışındaki dünyayı birbirinden ayırdığı için seçiktir (1). Descartes, bir varlık hükmü olarak ortaya koyduğu bu sonuca, kıyas yoluyla değil, bir şüphe esnasında aniden meydana gelen vasıtasız bir sezgi ile ulaşmıştır (2). Böyle vasıtasız, açık ve seçik olan "cogito ergo sum" önermesi için bundan sonra bütün bilgileri kendisinden çıkaracağı bir kaynak, bir ölçü ve bir örnek olacaktır (3).

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Descartes şüpheden hareketle ilk bedihî bilgiye ulaşmıştır. Descartes bunu bir dialogunda şöyle ifade ediyor : "Mademki şüphe ettiğinizi inkâr edemiyorsunuz, aksine şüphe ettiğiniz şüphesizdir. Hatta şüphe etmeniz, şüphe edemeyeceğiniz kadar şüphesizdir, o halde şüphe eden sizin, var olduğunuz da doğrudur. O kadar doğrudur ki daha fazla şüphe etmeniz imkânsızdır... Var olmasaydım, şüphe edemedim." (4). Bu suretle Descartes, artık kendi varlığından emindir, varolduğu ve bu varlığın gerçekliği, şüphesizdir. Böylece o, kendi varlığını kabul ve tasdik etmek yoluyla şüpheden de kurtulmaktadır.

Descartes bu kez, kendisinde bir sonsuzluk ve olgunluk fikri bulunduğunu anlamıştır. Kendisi sonlu bir varlık olduğuna

(1) Krş. F.İlkeleri,56; Gökberk,a.g.e.,264-265.

(2) Runeo,Dagobert,Dictionary of Philosophy,45; Höffding,a.g.e., 220; Capra,Fritjof, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, terc. Mustafa Armağan,58 (Fritjof Capra,Descartes'ın "Cogito ergo sum"a ulaşmada sezginin yanında tümdengelim metodunu da uyguladığını iddia etmektedir. Bkz.a.y.)

(3) Höffding,a.g.e.,220; Gökberk, a.g.e.,265.

(4) Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama, 20-21.

göre bu fikrin kaynağının kendisi olamayacağı aşıkârdır. Eleme usûlüyle bütün varlıklar ayıklanınca, geriye yalnızca Tanrı kalmıştır. O halde sonludaki sonsuz fikrinin kaynağı ve sonsuz varlığın bizzat kendisi Tanrı'dır (1). Descartes bu sonuca, insanda fitrî olarak bulunan mükemmellik ve sonsuzluk fikirlerinden hareketle ulaşmıştır. Bu itibarla Descartes, Tanrı'nın da bedihî olduğunu kabul etmektedir (2).

Şu halde ortaya iki gerçek varlık çıkıyor. Biri "ben", diğeri "Tanrı". Descartes'a göre Tanrı'nın varlığına ait kesinlik son derece mühimdir. Çünkü diğer bütün varlıkların gerçeklikleri, hatta bütün müsbet ilimler, Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Şüphe, Tanrı'nın varlığının kabulü ile tamamen sona erer. Weber'in ifade ettiği gibi, eğer Tanrı olmasaydı Descartes, "cogito ergo sum" da mahpus kalacak, başka bir şey bilmeden sadece kendini bilecekti (3). O şuurdan hareket etmesine rağmen, Tanrı'nın varlığını kabul etmek suretiyle solipsist (*) olmaktan kurtuluyor ve realist oluyor (4). Böylece de idealizmle başlayan Descartes felsefesi, sonuç itibarıyla realizme ulaşmış oluyor.

Descartes, Tanrı'nın varlığı fikrinden hareket ederek, daha önce gerçek olup olmadıklarından en fazla şüphe ettiği cisimlerin gerçekliğini de kabul ediyor. Mademki Tanrı vardır ve gerçektir, o takdirde açık ve seçik olarak idrak edilen, anlaşılan, görülen her şeyin de gerçek olması gerekir. Zira Tanrı, asla insanı aldatmaz. Öyleyse Tanrı'nın yaratmış olduğu ve duyularda idrak edilen bütün cisimler de gerçektir (5). Cisimlerle birlikte üç gerçek varlık ortaya çıkmış bulunmaktadır.

b- Varlığın Kısımları :

Descartes, "Metafizik Düşünceler" isimli eserinin Tanrı'dan bahsettiği üçüncü düşüncesinde, Tanrı fikrinin kendisinde doğuştan

(1) Metod, 37 vd.; M. Düşünceler, 160 vd.

(2) Hick, John, Classical And Contemporary Readings In The Philosophy of Religion, 63.

(3) Weber, Felsefe Tarihi, 217.

(*) Solipsizm, idealizmin aşırı şekli olup "Ben"den başka hiç bir gerçeklik kabul etmez (Bolay, S. Hayri, Felsefî Doktrinler Sözlüğü, 262).

(4) Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, 34-35.

(5) M. Düşünceler, 195-196; Eaton, a.g.e., 144-145; F. İlkeleri, 80.

bulunduğunu ifade etmektedir (1). Bu fikir onun zihnine Tanrı tarafından konulduğuna göre Tanrı'nın varlığının zarurî olması gerekir (2). Şu hale göre Descartes, Tanrı'nın zarurî varlık olduğunu kabul etmektedir.

Diğer taraftan Descartes "Tanrı'dan başka varlığı özünün gereği olarak zarurî olan bir varlık idrak edemiyorum." (3) sözleriyle de Tanrı'dan başka hiç bir zarurî varlığın olamadığına işaret ediyor.

Zarurînin zıddı mümkün olduğuna göre Allah'tan başka bütün varlıklar mümkündürler. Bize göre Descartes'ta varlıklar mahiyet itibarıyla iki kısımda incelenmelidir:

a-Zarurî Varlık : Bu yalnızca Tanrı'dır.

b-Mümkün Varlık : Tanrı'dan başka bütün varlıklar (*).

Descartes'ın "Basit şeyler arasındaki bağ, ya zarurîdir veya olağan (kontenjan) dır." (4) ifadesi de bizim bu kanaatimizi desteklemektedir.

Filozofumuza göre Zarurî Varlık olan Allah'tan başka bütün varlıklarda mahiyet ve varlık birbirinden ayrı olmasına rağmen Allah'ta bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Mahiyet ve varlık birbirinin aynıdır (5).

Görülüyor ki Descartes, Tanrı'nın zarurîliğini, hem O'nun varlığından ayrı bir mahiyetinin olmamasına, hem de Tanrı fikrinin insanda doğuştan itibaren varoluşuna bağlamaktadır.

Descartes'ta zarurî ve mümkün varlık ayrılığından söz ettikten sonra onun varlıkları hangi sahalarda incelediği mevzuuna da kısaca göz atmak gerekir.

Descartes, eserlerinde bir takım efsanevî varlıklardan bahsetmektedir. Bunlar sırf zihnî olan, zihindışında hiç bir gerçeklikleri bulunmayan varlıklardır. Meselâ Satir (yarı insan, yarı teke olarak tasavvur olunan mitolojik hayvan), Siren (yarı insan,

(1) M.Düşünceler,169.

(2) a.e.,161.

(3) a.e.,193.; Eaton,a.g.e.,142.

(*) Hilmi Ziya Ülken de Descartes'ın zarurî ve mümkünü birbirinden ayırdığı sonucuna ulaşmıştır. (Krş.Ülken,Felsefeye Giriş, II,240)

(4) Kurallar,66.

(5) M.Düşünceler,190;F.İlkeleri,37;Eaton,Descartes Selections,140;Larcombe, Descartes,60;Laberthonniere,Descartes Üzerine Tetkikler,48-49,54.

yarı balık), Şimer (yarı aslan, yarı keçi), hippogrife (at vücutlu, akbaba başlı hayvan)(1) ve daha pek çok zihni varlıktan söz etmektedir. Diğer taraftan yine zihinde bir varlığı bulunmakla birlikte, zihin dışında da varlığı, dolayısıyla da gerçekliği bulunan varlıklardan söz eder. Descartes buna şöyle işaret ediyor: "Zihnimizde bulunan şeylerin hayalleri, ister doğru ve gerçek, ister yanlış ve uydurma olsun teşkil edilmiştir."(2). Demek ki sırf zihni olan varlıklar zihinde teşekkül etmekte ve zihni bir gerçeklikleri bulunmaktadır. Zihin haricinde olanlar ise dış dünyada gerçeklik kazanmışlardır. Bu varlıklardan bir kısmı gök, yer, insan gibi maddi varlıklar, bir kısmı da Tanrı ve melek (3) gibi varlıklar olabilir.

Bunun yanında filozofumuz, üç tür fikirden ve bu fikirlere tekabül eden varlıklardan bahsetmektedir. Bu fikirler :

1-Doğuştan fikirler : Bunlar, kendi mahiyetimizden kaynaklanan, istemekle değiştirilmeyen, tecrübe ötesi olan ve vasıtasız olarak kavranan fikirlerdir. Düşünce, ruh, Tanrı, bedihilik vb.

2-Arızi veya dışardan elde edilen fikirler : Duyular yoluyla dış dünyadan elde edilen fikirler. Bütün fizik varlıklar bu kategoriye dahildir.

3-Yapma Fikirler : Bunlar, muhayyile vasıtasıyla, insanın kendi isteği ile uydurduğu fikirlerdir. Mesela kanatlı bir at, ağzından ateş püskürten canavar, deniz perisi vb. varlıklar (4).

O halde Descartes'ta üç türlü varlık sahası belirleyebiliriz :

1-Metafizik Varlık: Bu varlık sahasında doğuştan fikirler girer.

2-Fizik Varlık: Bütün maddi varlıklar ve dışardan elde

(1) Bu varlık isimleri, Düşünceler ve Metod'un muhtelif sayfalarında yer alıyor.

(2) M. Düşünceler, 125.

(3) a.e., 149.

(4) Krş. M. Düşünceler, 150; Eaton, a.g.e., 110; Forleandr, Karl, Felsefe Tarihi, terc. Orhan Sadeddin, II. kısım, 88; Lacombe, a.g.e., 55.

edilen fikirler yoluyla bilinen varlıklar.

3- Zihni Varlıklar : Zihin dışında hiç bir gerçekliği bulunmayan varlıklar ki bunlar da yapma fikirler yoluyla elde edilirler.

Diğer taraftan Descartes, "Aklın İdaresi İçin Kurallar" isimli eserinde, sırf metod açısından meseleye yaklaştığı bir tasnif yapıyor. Buna göre varlıklar ya mutlak olur, veya izafi. Descartes'in gayesi, her şeyde mutlak olanı bulmaktır (1).



(1) Bkz. Kurallar, 25-27.

3- CEVHER ANLAYIŞI :

Descartes cevheri, var olmak için ancak kendine muhtaç olan şey (1) şeklinde tarif ediyor. Descartes'a göre bu vasfa haiz olan tek varlık Tanrı'dır. Bütün varlıklar, Tanrı sayesinde mevcut olabilirler. Bu bakımdan Tanrı'dan başka hiç bir şey, varlığını kendiliğinden elde etmiş değildir. Buna göre cevher, bu anlamda hem Tanrı, hem de diğer varlıklar hakkında müşterek olarak kullanılamaz (2). Bu sebeple Mehmet Karasan, Descartes'ın cevher hakkında gerçek bir fikrine sahip olduğumuz her yüklemın konusu olduğu kanaatini taşıdığını ifade ediyor (3). Bu itibarla Descartes, yaratılmış bir çok varlığın cevher olduğunu kabul etmektedir (4).

Kendinden başkasına muhtaç olmayan yegâne cevher Tanrı olduğuna göre O, hakiki ve sonsuz cevherdir. Tanrı aynı zamanda ilâhî cevher olarak da isimlendirilebilir (5). Tanrı'dan başka bütün cevherler yaratılmış olduğu için, onlara da sonlu cevher veya izafî cevherler denir (6).

Ona göre, yaratılmış olan izafî cevherler maddî bir varlığa sahip olabileceği gibi, maddî olmayabilir de. İzafî cevherler, başka bir şeyin yardımı olmaksızın, kendi başlarına kaim olabilirler. Varlıklarını sadece Tanrı'ya borçludurlar. Yalnız bu cevherlerin gerçek birer varlık olduklarını anlayabilmek için, onun sadece düşüncede özel bir varlık olarak bulunması yeterli değildir. Zira ayırıcı özellikleri bulunmazsa, bunların cevher olup olmadığı veya reel olup olmadıkları bilinemez (7).

Descartes'a göre maddî cevherler, bir cismi bulunan varlıklardır. Maddesiz cevher ise ruhtur. Her cevherde, kendisinin özünü veya tabiatının özelliklerini tanıtan bazı tavır veya

(1) F. İlkeleri, 59; Metod, 35.

(2) F. İlkeleri, a.y.

(3) Karasan, Mehmet, (Metod Üzerine Konuşma'ya) Açıklamalar, (Metod'la birlikte), s. 147.

(4) F. İlkeleri, 59-60.

(5) Bkz. Lacombe, Descartes, 56.

(6) Weber, Felsefe Tarihi, 219; Gökberk, Felsefe Tarihi, 267.

(7) F. İlkeleri, 60.

sıfatlar bulunur.İşte cisimli cevherin sıfatı,uzaklık,enlilik ve derinliği ihtiva eden yer kaplama (uzam-Hayyiz), ruhun sıfatı da düşüncedir (1).

Tavırlar, cevher olmaksızın hiç bir şey ifade etmezler. Tavır veya sıfatların varlığı cevhere bağlıdır. Halbuki cevherin varlığı tavır ve sıfatlara bağlı değildir. Sıfatlar, cevherin anlaşılabilmesi için gereklidirler, varlığı için değil. Meselâ hareket ve şekil gibi yer kaplamaya ait olan tavırlar, yer kaplama olmaksızın; muhayyile gibi düşünceye bağlı hususiyetler de düşünce bulunmaksızın anlaşılmazlar. Buna karşılık yer kaplama, şekilsiz ve hareketsiz bulunabildiği gibi, ruh da muhayyile olmaksızın kaim olabilir, kavranabilir (2).

Descartes, Sonsuz Cevher olan Tanrı'da hiç bir değişiklik veya başkalık bulunmadığından dolayı, Sonsuz Cevher için yalnızca sıfat terimini kullanıyor. İzaffi ve sonlu cevherlerde ise hem sıfat, hem de tavır terimlerini kullanabilmektedir (3).

Descartes'ta araz terimine rastlayamadık.Bununla birlikte bize göre filozofumuz özellikle tavır terimiyle arazları kastetmiş olabilir. Zira cevherdeki değişiklikler tavırlara bağlıdır. Sıfatlar ise tavırla kazanılan değişikliklerle ilgili özellikleri ifade etmektedir (4).

Bununla birlikte aslolan cevherdir. Değişiklikleri ve biçim ayrılıklarını anlayabilmek de cevhere bağlıdır. Cevher tasavvur edilmeden tavırlarla gelen değişiklikler anlaşılamaz (5). Descartes bu hususta balmumu örneği ile meseleyi tebellür ettirmektedir. Buna göre biz, balmumunun rengini,biçimini görür,dokunarak sertliğini,dilimizi değdirerek tadını,elimize alarak ağırlığını vb. anlarız.Ancak bunlardan hiç biri balmumunun kendisi değildir.

-
- (1) a.e.,a.y.;Ayrıca bkz. Laberthanniere,Descartes Üzerine Tetkikler,81;Durant,Will,Felsefe Klavuzu,terc.Ender Gürol,145;Weber,a.g.e.,219;Suner,Saffet,Düşüncenin Tarihteki Evrimi,169.
- (2) F.İlkeleri,61.
- (3) Bkz.a.e.,62.
- (4) Krş.Weber,a.g.e.,219;Suner,a.g.e.,196-197.
- (5) F.İlkeleri,65-66.

Nitekim balmumu ateşe tutulacak olursa, biraz önce algılanan bütün özellikler değişir. Ama biz yine de değişen bu şeyin,yine hep aynı balmumunun veya aynı cisim olduğunu biliriz (1). Demek ki aldığı tavırlarla sıfatları değişse de balmumu, hep aynıdır. Zira bedihî bir şekilde bilinen balmumunun varlığı, değişen bu sıfatlara değil, cevherin kendi özüne, kendi varlığına bağlıdır.



(1) Bkz.M.Düşünceler,139-141.

4- MADDE NAZARİYESİ :

Descartes'a göre madde yaratılmıştır. Ona göre madde kendinde vardır ama asla kendiliğinden (bizatihi) var değildir. Madde hem varlığını, hem de sürekliliğini Tanrı'dan almaktadır (1) Madde, yer kaplayan ve kendiliğinde bilinen bir cevherdir. Descartes'ın cevher dediği şey, kendiliğinden mevcut olarak kavranan homojen bir tabiattır. Bu itibarla cevher de, yer kaplama da bir defa var olduktan sonra artık başka bir şeye ihtiyacı olmadan kendiliğinde varlığını sürdürmektedir. Bu bakımdan madde fiilen mevcut olmaktadır. Madde, hiç bir zaman başka bir şey olmak için süretlenmeyi, şekil almayı bekleyecek bir kuvvet veya kudret olarak tasavvur edilemez. Madde önceden ne idiyse, sonra da odur. Madde, her zaman fiil halinde olduğu için, kuvve halinde değildir. Bununla birlikte madde, sınırsız ve belirsiz tavırlar (modus) alabilir, fakat bunlar ona yeni bir tabiat vermezler. Zira tavırlar da gerçekliklerini madde ile kazanabilirler. Böylece Descartes'ta maddedeki şeklin yerini, tavırlar almıştır. Tavırlar, yer kaplamanın var olma tarzlarından başka bir şey değildirler (2).

Dünyada mevcut olan bütün varlıklar, bunların sayısız özellikleri, bütün çeşitliği, maden, nebat, hayvan âlemleri, meydana gelen olayların incelikleri, yer kaplama bölümlerinin düzen ve yer değiştirmelerinden başka bir şey değildir. Madde, bir cevher olmak ve var olmak için kendi kendine kâfidir. Böylece almaya elverişli olduğu tavır ve değişimleri açıklamak için yeterlidir (3).

Maddenin bütün özelliğinin yer kaplamadan ibaret olup, tavırların maddenin aslı özelliğinde hiç bir değişikliğe yol açmadığı kanaatinde olan Descartes, bunu balmumunu örnek göstererek izah etmektedir. Buna göre kovandan henüz çıkarılmış olan balmumu kendisinde balın tatlılığını taşımaktadır. Rengi, kokusu vardır;

(1) Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, 133.

(2) Bkz. a.e., 132-133.

(3) a.e., 133.

şekli ve dokunulunca sert olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası, bir cismi şeçik olarak tanıtmaya yarayan her şey onda vardır. Ama bu özellikler, maddenin hükmünü ifade ederler mi? Descartes'a göre bu hususlardan her biri yok olabilir. Zira balmumu ateşe yaklaştırılınca rengi, kokusu, tadı, şekli vb. ortadan kalkar, dokunmak güçleşir, vurulsa ses vermez. Önceki balmumunun yerine yumuşak, eğilip bükülebilen bir balmumu kalmıştır. Ama kalan bu balmumu, mahiyet itibarıyla öncekinin aynıdır. Her ne kadar duyularla idrak edilen bütün özellikleri değişse de, değişmeyen tek özelliği, onun yer kaplayan, eğilip bükülebilen bir cisim olmasıdır(1).

O halde "bütün değişikliklerin içinde değişmez olarak kalan, aşıkâr ve belirgin bir bilgi ile ruhlar tarafından bilinebilen zatî ve aslî hususiyet, yalnız imtidâd (yer kaplama-boyut) dır"(2). "Maddenin veya umumî olarak cismin mahiyeti, devamlı, ağırlıklı veya renkli olması veya her hangi bir şekilde duyularımıza ilişmesi ile değil, uzunluğuna, derinliğine ve genişliğine buutları olan bir cevher olması ile varlığını korur."(3).

Görülüyor ki Descartes'a göre madde, fiilen vardır ve cevherdir. Var olmak için bir takım sıfat veya tavırlara, yahut sûrete ihtiyacı yoktur. Duyulara olan bütün özellikleri yok olsa da madde, aslî hususiyeti olan yer kaplama ile kendini tanıtmaktadır. Bununla birlikte renk, koku, sertlik... vb. özellikler de maddedeki çeşitliliği izah için gereklidir. Zira maddedeki çokluk ancak, tavırlar ve yer değiştirmekle izah edilebilir.

(1) M.Düşünceler, 139-140; Eaton, a.e., 102-103.

(2) Janet, Paul-Seailles, Gabriel, Metâlib ve Mezâhib, terc. Elmalı Hamdi Yazır, 102.

(3) Janet-Seailles, a.e. 103.

5- DESCARTES'IN ÂLEM GÖRÜŞÜ :

Descartes'ın âlem görüşü,Kopernikus ve Galile'nin âlem nazariyelerinden mülhemdir. Descartes, bu konu ile ilgili müstakil bir eser yazmış ve adını da "Le Monde" (Dünya) koymuştur. Ancak kendisiyle aynı görüşü paylaştığı, muâsırı Galile'nin Roma Engizisyon'u tarafından mahkûm edilmesi (1633), Descartes'ın bu eseri saklamasına ve daha sonraki yıllarda da bir kısmının kaybolmasına sebep olmuştur (1).

Kopernikus, kendi zamanına kadar yaygın olan Aristoteles-Ptolemaios'un âlem görüşlerini yıkmıştır. Bu eski sistemde âlemin merkezi dünya idi. Kopernikus'a göre ise âlemin merkezi güneştir ve bütün gök cisimleri güneş etrafında döner. Üstelik bu gezegenler, kendi eksenleri etrafında da dönmektedirler. Kopernikus,bunu sadece bir fizik görüşü olarak değil, aynı zamanda metafizik bir ilke olarak da ortaya atmıştır (2).

Descartes da bu sistemi benimsemiştir. Ancak filozofumuz, kilisenin bu sisteme ve bunu kabul edenlere gösterdiği tepkiden dolayı,fikirlerini açıkça söylememiştir. Hatta biraz önce belirttiğimiz gibi "Dünya" isimli eserini yayınlamamıştır. Zira Descartes, ömrü boyunca kilise ile aralarının açılmaması için azamî gayret göstermiştir.

Daha önce de kısaca bahsettiğimiz üzere, Descartes'a göre cismin temel özelliği yer kaplamadır O,âlemde boşluk bulunmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre nasıl ki cismin yer kaplamasından onun cevher olduğu sonucuna varılıyorsa, aynı şekilde boş farzedilen mekân hakkında da aynı neticenin çıkarılması gerekir. Mademki mekânda yer kaplama vardır, o halde onda zarurî olarak cevher de vardır. Eğer mekânın boş olduğunu söyleyecek olursak, Descartes'a göre biz, ilmi olmayan bir ifade kullanmış oluruz. Zîra mekânda boşluk yoktur. Nitekim, içinde su olmayan bir testi için, boştur diyemeyiz.Testide su yoktur ama gerçekte testi, hava ile doludur. Bunun gibi âlemde de boş olan hiç bir mekân yoktur (3).

(1) Gökberk, Felsefe Tarihi,259.

(2) a.e.,226.

(3) Krş.F.İlkeleri,86-87.

Mutlak manada boşluğu reddeden Descartes, bölünmezliği de kabul etmez. Atomlar da dahil olmak üzere her şey, en az iki veya daha fazla kısma ayırabilir. Her hangi bir maddeyi Tanrı, bölünemeyecek derecede küçük yaratmış olsa bile bu, o maddenin bölünmeyeceğini göstermez. Çünkü Tanrı, bu küçük maddeyi başka hiç bir varlığın bölemeyeceği kadar küçüklükte yaratmış olsa bile, elbetteki Tanrı, onu bölme gücüne sahiptir. Böylece bölünemez olarak kabul edilen atom dahi, daha küçük bölümlere ayrılabilir (1).

Madde bölünmez olduğu gibi, aynı zamanda sınırsızdır. Sınırsız olan âlemde yerler, gökler ve bütün gezegenler hep aynı maddeden yapılmışlardır (2).

Buna göre :

a-Madde, dolayısıyla da âlem, sonsuz ve sınırsızdır.

b-Madde sonsuzca bölünebilir, dolayısıyla bölünemez atomlar da yoktur.

c-Âlemde boşluk yoktur, her yer doludur.

d-Bütün âlem aynı maddeden yapılmıştır.

Mademki âlem aynı maddeden meydana gelmiştir, öyleyse kâinata görülen çeşitlilik nereden kaynaklanıyor? Descartes, âlemde görülmekte olan çokluğu ve farklılığı, harekete bağlamaktadır. Maddede olan bütün değişiklikler, bölümlerinin hareketine bağlıdır. Esasen biz maddeyi ancak yer kaplaması sayesinde tanımaktayız. Maddede açık ve seçik olarak görülen bütün özellikler, onun bölünebilir, bölümlerine göre hareket edebilir ve bu harekete bağlı olarak çeşitli durumları alabilir olmasıyla ilgilidir. Cisimler dünyasındaki her değişme, bir yer değiştirmedir ve bir harekettir. Maddede rastlanan şekillerin bütün değişikliği ve yer değiştirmesi, mekânda meydana gelen harekete bağlıdır (3).

Descartes'a göre asıl hareket, "maddenin bir kısmının veya bir cismin, doğrudan doğruya temasta olduğu ve sükûn halinde farzettığımız cisimlerin yanından, diğer cisimlerin yanına geçmesidir." (4). Hareket, hareket eden şeyin bir özelliği olup, o

(1) F. İlkeleri, 89.

(2) a.e., 89-90.

(3) a.e., 90; Gökberk, a.g.e., 269.

(4) F. İlkeler, 91.

şeyin mekândaki yer değiştirmesidir,yani bir yerden başka bir yere geçmedir. Yoksa hareket, bir kuvvet veya etki değildir (1).

Ona göre hareket gibi sükûn da cisimdeki bir tarz veya biçimdir ve hareket için harcanan kuvvet,sükûn için harcanandan daha fazla değildir. Descartes, hareket ve sükûndaki etkinin karşılıklı olduğu kanaatinde-dir. "A cisminin B cisminin yanından taşınmış olmasını, B cisminin A cisminin de yanından nakledildiğini bilmeksizin kavrayamayız. Birisi için olduğu kadar, öteki için de aynı miktarda etki lâzımdır."(2).

Descartes'ın hareket üzerinde ileri sürdüğü bu meşhur görüş, onun fiziğinin bir hareket matematiği olduğunu ortaya koymaktadır. Hareketin izafiliğini kabul eden bu tez, fizik varlığı ancak matematik ile izah eden bir faraziye-de kabul edilebilir (3). Harekete bu kadar büyük önem atfeden Descartes, zaman meselesine fazla bir değer vermemiştir. Bu, Kartezyen felsefenin tamamı için söz konusudur (4).

Descartes'a göre her olup bitenin bir sebebi bulunduğu için hareketin de sebebi vardır. Zira cisim, kendiliğinden hareketli değildir. Descartes, hareketin sebebinin iki tarzda ele alınabileceğinden bahseder. Bunların birincisi, hareketin küllî sebebi,diğeri de maddenin kendi parçaları arasındaki sebepleridir

Ona göre bütün hareketlerin ilk ve en küllî sebebi Tanrı'dır."Tanrı,büyük gücü ile maddeyi hareket ve sükûnla birlikte yaratırken âleme koyduğu aynı hareket ve sükûnu muhafaza eder."(5). Tanrı, âlemi daha başlangıçta belli bir hareket durumunda yaratmıştır. Tanrı'nın, Kendisinde hiç bir değişiklik olmaksızın yarattığı bu hareket durumu, cisimler kendi kendilerine bir kuvvet geliştiremedikleri için bozulamaz. Cisimler bu hareketi ne azaltabilir, ne de artırabilirler. Tanrı, yarattığı bu hareket durumunu muhafaza eder.

Descartes, âlemde görülen bu değişmezliği, Tanrı'nın tabia-

(1) a.e.,92; Lacombe, Descartes, 83.

(2) F.İlkeleri,94.

(3) Lacombe, a.g.e.,83.

(4) Ülken,H.Ziya,Varlık ve Oluş,403.

(5) F.İlkeleri,101.

tabiata koyduğu kanunlarla izah etmektedir. Bu tabiat kanunları:

a-Her şey, bir başkası tarafından değiştirilmediği müddetçe bulunduğu halde kalır. Bir cisim, başka bir cisimle çarpışınca durumu değişir. Eğer cisim, sükûn halinde ise, kendiliğinden asla hareket edemez. Fakat bir kere harekete başlayınca da, bir başka cisim tarafından durduruluncaya kadar hareketi devam eder.

b-Hareket halinde olan her cisim, hareketine, doğru çizgi yönünde devam etmeye çalışır.

c-"Hareket eden veya başka birine rastlayan cisim, doğru çizgi istikametinde hareketine devam etmek için, diğerinin mukavemet kuvvetinden daha az bir kuvvete mâlik ise, hareketinden bir şey kaybetmemeksizin yönünü değiştirir. Eğer daha fazla bir kuvvete mâlik ise, diğer cisim, kendisiyle birlikte hareket ettirir ve ona verdiği kadar, kendi hareketinden kaybettirir."(1).

Âlem bu kanunlar çerçevesinde çalışır.Tabiat kanunları içerisinde ikinci dereceden sebepler vardır. Bu ikinci sebepler, cisimlerin, birbirlerini itme ve çarpmalar yoluyla hareket ettirmeleridir.

Descartes'a göre Tanrı tabiata öyle bir düzen kurmuş ve bu düzeni ruhlara öyle bir yerleştirmiştir ki biraz düşününce bu kanunlar varlıkların işleyişinde aynıyle görülür (2).Çünkü Tanrı'nın her şeyi ezelden düzenlediğini kesin olarak bilmekteyiz (3).Âlem, bu düzenleme içerisinde tıpkı bir makina gibi çalışmaktadır. Descartes'in düşündüğü alemde Allah, her hareketin ilk sebebidir. Âlem, yapıcısı tarafından düzenlenmiş mekanik bir sistem olarak çalışmaktadır (4).

Descartes'a göre tabiatın bugünkü durumu müşahade edilerek, apaçık cereyan eden hadiseler incelenerek geçmişte nasıl olduğu anlaşılabilir. Zira âlemde cereyan eden olaylar mekaniktir. Bu yüzden bugün meydana gelen olaylar , geçmişte de meydana gelmiştir. Âlem, şimdiki durumunu, madde kısımlarının başlangıçta bazı merkezler etrafındaki dönme hareketleriyle kazanmıştır.

(1) Bkz.a.e.,102 vd.

(2) Metod,44.

(3) F.İlkeleri,53.

(4) Runes, Dagobert, Dictionary of Philosophy, 45-46.

Hareketle madde aynı anda yaratılmışlar ve madde, dönme merkezleri etrafında dönmeye başlamıştır. Bu dönme hareketi sırasında büyük kısımların birbirlerine çarpma ve sürtünmeleriyle küçük kısımlar meydana gelmiştir. Bu küçük parçalar da bir araya gelerek, irili ufaklı gök cisimlerini meydana getirmiştir. Küçük gök cisimleri zamanla bağımsızlıklarını kaybederek, büyük gezegenlerin etrafında dönmeye başlamışlardır. Dünya da böyle meydana gelmiştir. Descartes'ın teorisine göre bu hareketlilik içerisinde yeryüzü hareketsezdır. Çünkü, dünyayı güneş etrafındaki dönmeye sürükleyen etrafındaki yeri, değişikliğe uğramaz (1). Gerçekte hareket eden, uzayı dolduran sıvı maddedir; halbuki yerin kendisi durmaktadır (*), tıpkı hareket halindeki gemide bulunan yolcunun duruyor, geminin ise gidiyor görünmesi gibi (2).

(1) Bkz. Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, 520. Descartes, Felsefenin İlkeleri'nde, yeryüzünde bazı hareketler olmasına rağmen, yerin kendisinin hareketsiz olduğunu iddia ediyor (İlkeler, 95).

(*) Descartes, Felsefenin İlkeleri'nde yerin hareketsiz olduğunu iddia ederken, Metod Üzerine Konuşma'da da kilisenin Galilei'ye gösterdiği tepkiden dolayı "Dünya'yı yayınlamaktan vaz geçtiğini itiraf ediyor. Bu hadiselerden sonra yerin hareketsiz olduğunu yazmasına rağmen, daha sonra arkadaşı Mersennée'e gönderdiği mektup, onun yerin hareketli olduğunu gizli de olsa kabul ettiğini göstermektedir. Descartes şöyle diyor: "İtiraf edeyim ki eğer yerin hareketi yanlışsa, felsefenin bütün temelleri de yanlıştır; zira yerin hareketi, felsefenin temelleriyle pek iyi isbat edilmektedir. Ve o, kitabımın bütün bölümlerine o derece bağlıdır ki, onları sakatlamadan onu kitabımdan çıkaramam." (Mersennée'e Mektup, Kasım 1633, Metod Üzerine Konuşma'ya M. Karasan'ın yaptığı Açıklamalar, s. 171'den naklen). Descartes, teorik olarak yerin hareketli olduğunu ve bunun pratikte de böyle olduğunu kabul ederek "Dünya" isimli eserine almasına rağmen, kilisenin gösterdiği tepkiden çekindiği için eserini yayınlamamıştır. Arkadaşına yazdığı mektupta, bu fikri eserinden çıkaramayacağını söylemiş ve belki de çıkarmamıştır. Ama eseri yayınlamadığı için bu fikri de eseriyle birlikte saklı kalmıştır. Fakat sonradan Felsefenin İlkelerinde dünyanın hareketsiz olduğunu söyleyerek pratikte yerin hareketsizliğini savunmuştur. Hareketli olan, dünyanın da içinde bulunduğu sıvıdır. Böylece Descartes'ın, kendisine bir zarar gelmemesi için doğru olanı açıkça söylemediğine şahit oluyoruz.

(2) Gökberk, a.g.e., 269.

Descartes'a göre âlemde olup biten her şey zorunlulukla, dışardan bir sebebin etkisiyle olur. Tabiatın hiç bir yerinde rastlantı ve tabiatüstü kuvvetlerin işe karışması diye bir şey yoktur. Tabiat, aralığı, gediği olmaksızın baştan sona mekanik yapılandır. Descartes'ın bu mekanist tabiat tasavvuru, Renaissance'tan beri meydana gelen ve Galilei ile bir hayli mesafe kateden bir tabiat anlayışının sürüp gitmesi ve bunu metafizikle temellendirme denemesidir. Bu tabiat görüşü, cisimler dünyasının önünden metafizik olarak türetilmiştir. Descartes'ın zorunluluğa dayalı olan tabiat anlayışında, teleolojik bir izah tarzına yer yoktur. Gerçi tabiat mekanizmasını bu şekilde kuran, Tanrı'dır. Ama Tanrı, âlemi yarattıktan sonra elini çekmiş ve âlem, tabiat kanunları doğrultusunda mekanik olarak işlemeye devam etmiştir (1).

Âlem hakkında mekanizmi benimseyen Descartes, Tanrı'nın âlemi hangi maksatla yarattığını araştırmamak gerektiğini ifade ederek:"Tanrı'nın güttüğü gayeler konusu üzerinde durmayacağız ve gaye sebepleri araştırmaktan da büsbütün sarf-ı nazar edeceğiz." (2) demektedir.

Ona göre Tanrı'nın yaptığı şeyleri, niçin yaptığına aklın gücü yetmez. Hatta âlemde,gücümüzün yetmediği pek çok şeyi görmemiz, Tanrı'nın varlığına bir delildir. İnsan, tabiatı gereği âciz ve sınırlı, Tanrı ise sonsuz ve gayesi bilinmeyendir. Bu yüzden insanın sınırını ve gücünü aşan şeylere Tanrı'nın gücünün yettiğini anlamak mümkündür. Bu suretle de tabii varlıklarda gayesebeplerin hiç bir işe yaramadıkları ortaya çıkmaktadır. Tanrı bize maksatlarını bildirmediği için O'nun gayelerine nüfuz edilemez; bu sebeple de âlemde mevcut bir gaye bulunup bulunmadığını ortaya çıkarmak için ısrar etmeye gerek yoktur (3).

Görülüyor ki Descartes, aslında Tanrı'nın gayesi yoktur demiyor; gayesi vardır, ama bunu insanın anlayamadığı kanaatindedir. Descartes,âlemin bugünkü mükemmelliğine mekanik bir işleyişle geldiğini iddia ediyorsa da, bunun yanında Tanrı tarafından

(1) Bkz.Gökberk,a.g.e.,270-271.

(2) F.İlkeleri,44.

(3) M.Düşünceler,176;Eaton,Descartes Selections,520.

şimdiki mükemmelliği ile yaratılmasının da mümkün olduğunu kabul ediyor. Bu da Tanrı'da bizim bilmediğimiz gayeler olduğunu gösterir (1).Descartes,bugörüşünü, Hristiyanlık dogmaları doğrultusunda geliştirmiştir. Hristiyanlığa göre her şey, Tanrı tarafından, yine kendisi için yaratılmıştır. Yani âlemde mevcut düzen, Gâf Sebep olan Tanrı tarafından kurulmuştur (2).Böylece Descartes, kilise ile de münakaşaya girmemiştir.

Descartes'ın esas karşı çıktığı husus, âlemde bir gaye bulunduğunun ve her şeyin insan için yaratıldığının kabul edilmesidir. O, bu hususta "Her ne kadar her hangi bir şekilde faydalanabildiğimiz için bütün yaratılan şeylerin, bizim (insan) için yaratıldığını söyleyebilsek de, bununla beraber bundan, insanın yaratılışın sonu olduğuna inanmak zorunda olduğumuzu sanmıyorum." (3) diyerek insanın gaye sebep olamayacağını ifade etmektedir.

Bu uçsuz bucaksız âlemde insanla ilgisi olmayan sonsuz şeyler vardır. Dolayısıyla da âlemin insan için yaratılmış olması Descartes'a göre söz konusu olamaz. Tanrı'nın yarattığı şeyleri bilmeye kalkışmak, haddini bilmemek olur. Âlemde bir gaye yoktur. Eğer varsa bu, olsa olsa Tanrı'nın bizzat kendisi olur. İnsan, Tanrı'nın ve âlemin özüne sınırlar çizme kabiliyetinde olmadığına göre, gayeci anlayış da kendiliğinden ortadan kalkmış olur(4). Esasen Tanrı'nın, âlemi yarattıktan sonra elini eteğini âlemden çekmesi, başka bir ifadeyle Tanrı'nın âlemi yarattıktan sonra sanki bir düğmeye basarak âlemi kendi işleyişi ile başbaşa bırakması ve âlemin de mekanik olarak çalışması, Descartes'ın âlemde hiç bir gayeye yer vermediğini görmek için kâfidir. Bununla birlikte Tanrı, koyduğu kanunlarla aynı zamanda âlemi korumaktadır.

Descartes'ın her türlü teleolojik açıklamayı tabiatın dışına atarak yerine mekanizmi getirmesi, genel olarak Yeni Çağ

(1) Lacombe, Descartes,87; Sena,a.g.e.,520.

(2) Descartes, "Büyükelçi Chanüt'ye 6.Haziran.1647 Tarihli Mektup", Ahlâk Üzerine Mektuplar (içinde),114.

(3) Aynı mektup,a.y.,

(4) Sena,a.g.e.,519; Gökberk,a.g.e.,270.

felsefesinin klavuz tasavvurlarından biri olmuştur. Bununla birlikte Descartes'ın mekanizmi, onun ortaya koyduğu haliyle değil, kendisinin karşı olduğu dinamizmle de karıştırılarak yeni bir veche ile ele alınmıştır (1).

Descartes'a göre âlemin işleyişinde bir zorunluluk varsa da yaratılmasında bir zorunluluk yoktur. Tanrı, maddeyi ve buna bağlı olarak da âlemi, hür iradesiyle yoktan yaratmıştır (2). Âlem, tabiat olarak da, öz olarak da yaratılmıştır ve yaratılmış olmasından dolayı da Tanrı'dan tamamen farklıdır (3).

Dünyayı sonsuz değil, ama sınırsız olarak kabul eden Descartes, dünyanın yaratılışından önce Tanrı'nın isteyip de dünyayı yaratmayacağı bir zaman bulunduğunun hayal bile edilemeyeceğini belirtir (4). Böylece bir yandan Allah'ın âlemi istediği an yaratmış olabileceğine işaret ederken, diğer taraftan âlemin ezeli olmayacağını ifade etmiş olmaktadır.

Filozofumuz, maddenin ezeliğini kabul etmekle beraber, ebedi olduğu kanaatini taşımaktadır. O, bir mektubunda "yerler ve gökler mahvolursa da, yani şekillerini değiştirse de, yerle göğü meydana getiren madde asla mahvolmayacaktır" (5) demektedir ve belki de bu ifadesinden dolayı materyalizmin kurucularından biri sayılmaktadır.

Descartes bu iddiasını, Hristiyanlığın âhirette yeniden dirilme inancı ile destekler. Öldükten sonra dirilme inancının, bedenlerimizin ve içinde bulunduğumuz dünyanın ebediliğine işaret ettiğini bildirir. Ancak ona göre dünyanın ebedi oluşu, aynı zamanda ezeli oluşunu da gerektirmez (6).

Bir taraftan âlem Allah'ın hür iradesiyle yine O'nun tarafından yoktan yaratılması, diğer taraftan da âlemin mekanik

(1) Heimsoeth, Heinz, "Filozof Olarak Descartes", terc. Nermi Uygur Felsefe Arkivi (içinde), c. IV, Sy. 1, s. 4.

(2) Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, Giriş kısmı, s. XII.; Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, 26 vd.

(3) Laberthonniere, a.e., 134.

(4) Descartes, "Büyükelçi Chanüt'ye 6. Haziran. 1647 Tarihli Mektup", a.y., s. 114.

(5) Aynı mektup, a.y.

(6) Aynı mektup, a.y.

olarak işlemesi gibi iki farklı durum karşımıza çıkıyor. Öyle anlaşılıyor ki yaratmanın ilk safhasında Allah tam ve gerçek fâil olarak ilk yaratıcı olmakla birlikte, onun yarattığı cevherler, yine Tanrı'nın kurduğu sistem ve düzene göre var olmaya devam etmektedirler. Tanrı, âleme öyle kanunlar kurmuştur ki bütün var oluşlar ve yok oluşlar bu kanunlar çerçevesi içinde cereyan ederler. Bu suretle mekanik olarak çalışan âlemde her şey, yine Tanrı'nın istediği tarzda cereyan eder. Böylece Tanrı'nın dünyayı bugün korumak için kullandığı fiil ve etki, onu yarattığı zaman kullandığı fiil ve etkinin aynıdır. Tanrı, tabiat kanunlarını kurduktan sonra, âleme bugünkü halini vermemiş bile olsa, her zamanki gibi hareket etmesi için ona gerekli olan yardımda bulunduğu takdirde âlemde bulunan her şey zamanla bugünkü halini almış olabilir (1).

(1) Metod, 48.

6- RUH NAZARİYESİ :

Varlık nazariyesinde Descartes'ın nasıl bir şüphe çemberinden geçerek meşhur "düşünüyorum o halde varım" hükmüne ulaştığını görmüştük. Bu bölümde düşünmenin fâili üzerinde duracağız.

Descartes, düşünmeyi ruha atfetmektedir. O, ruhun vasıtalarından söz ederken, bunlar içerisinde en önemli yeri düşünmeye ayırmaktadır. Zira o, ruhun varlığının ancak, düşünme yoluyla isbat edilebileceği kanaatindedir (1). Bu fikre "M.Düşünceler" in muhtelif yerlerinde rastlamak mümkündür. Ona göre ruh bir cevherdir. Her cevherin kendine has bir sıfatı vardır. Nasıl ki cismin sıfatı yer kaplama ise ruhunki de düşünmedir (2). Düşünme, ruhla ilgili bir neticedir (3).

Descartes'a göre insan ruhu, nerede olursa olsun düşünür, hatta ana rahminde bile. Tabii ki Descartes, bu ifadesiyle ceninin, metafizik konular düşündüğünü iddia etmiyor. Ama ceninin bedenine yeni katılmış olan ruhun, bu birleşmeden dolayı acı duyması, gıdıklanması, soğuk, sıcak, vb. duyumları belirsiz bir şekilde kavraması, birer düşüncedir (4). Böylece diyebiliriz ki Descartes, düşünceyi ruhla özdeşleştiriyor. Buna göre ruh, düşünce demektir veya aksi düşünme, ruh demektir. Ona göre düşünen cevher olan ruhu kavrayamadan, muhayyileyi, duyu ve iradeyi anlayamayız, zira bütün bunlar ruha sıkıca bağlıdırlar (5)

Descartes'a göre insanda düşünme, ana rahminde başladığına göre, fıtridir. O halde "cogito" da, idrâk edilen ve mevcudiyetine hüküm verilen varlıktan esas maksat, ruhtur. Descartes'ın "Ruhun İhtirasları" adlı eserindeki "Bedenin hiç bir şekilde düşündüğü kavramadığımızdan ötürü, bizde bulunan her türlü düşüncenin ruha ait olduğuna inanmakta haklıyız..." (6) ifadesi de bu kanaatimizi te'yid ediyor. Buradan hareketle varlığın bedihî olduğu hükmünü

(1) M.Düşünceler, 135.

(2) F.İlkeleri, 60; Veitch, Selections From The Principles..., 157.

(3) F.İlkeleri, 31.

(4) Descartes, "Mektuplar", Ağustos.

(5) F.İlkeleri, 61.

(6) Descartes, Ruhun İhtirasları, terc. Mehmet Karasan, 7. (Buradan itibaren bu eseri R.İhtirasları şeklinde zikredeceğiz).

ruha da uygulayarak, rûhun da bedihî şekilde idrâk edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü insanın, fıtraten ilk algıladığı şey, ruhtur (1).

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Descartes, bütün şuur hallerini, duygulanmaları, rüya görmeyi vb. hep düşünme ile izah etmektedir. Eğer düşünme fiilini sadece akla tahsis etseydi o zaman, sâlim bir şekilde düşünemeyen insanlarda ruh bulunmadığı sonucu çıkardı. Halbuki Descartes'a göre bütün insanlarda ruh vardır. Eğer bir insan hissediyorsa, düşünüyordur, düşünüyorsa ruha sahiptir.

Descartes'a göre ruh, yalnızca insanda bulunur. İnsandan başka hiç bir varlıkta ruh bulunmaz. Ne bitkilerde, ne de hayvanlarda ruh vardır (2). Descartes bu görüşüyle Aristo'dan beri klasikleşmiş bulunan nebatî, hayvanî ve insanî ruh görüşünü reddetmiş oluyor. O sadece rasyonel yani insanî ruhu kabul eder (3).

Descartes, cansız dediği tabiata uyguladığı, ruhsuz fakat canlı olan hayvanlara da uygular. Canlı varlıklar da, cansız cisimlerin tâbi oldukları kanunlara tâbidirler.

Filozofumuz, hayvanlarda ruh olmadığı için onları mükemmel çalışan bir makina olarak kabul eder. Bu makina, bizzat Tanrı tarafından yapıldığı için, insan yapısı olan makinelerden daha iyi çalışırlar. İnsan yapısı olan makinelerin yapamadığı bir çok şeyi, makina hayvanlar en iyi şekilde yapabilirler (4).

Descartes'a göre hayvanlarda görülen bütün hareketler, kan dolaşımından kaynaklanır. Kalp bir çeşit ısı merkezidir. Isınan kan, kalp tarafından damarlara pompalanır. Kan, damarlar yoluyla vücutta dolaşırken kandan ayrılan çok ince ve akıcı bir madde olan can ruhları hayvanın önce beynine geçerler. Bu sefer beyin yoluyla sinirlere geçen bu akıcı madde,

(1) M.Düşünceler, 137, 143.

(2) Bkz. Metod, 58-62.

(3) Russell, a.g.e., 148.

(4) Metod, 58-59.

sinirler sayesinde kasları harekete geçirir ve hayvan bundan sonra tıpkı bir makina gibi çalışmaya başlar(1).Yalnız Descartes,hayvanda sinirler yoluyla harekete geçmesini sağlayan can ruhlarının birer cisim olduklarını kabul eder. Bunların cisim olmaktan başka hiç bir özellikleri yoktur. Bunlar, son derece sür'atli hareket eden cisimlerdir (2).

Descartes'ın bu düşünceleri W.Harvey'in (1578-1657) kan dolaşımı sistemini bulmasıyla ilmi bir hüviyet de kazanmıştır. Yalnız Descartes, Harvey'den ayrı olarak can ruhları vasıtasıyla aynı sistemi sinirler için de uygulamıştır (3).

Hayvanlarda ruh bulunmadığı için bütün hareketlerini irade-siz olarak yaparlar. Hareketlerinde irade bulunmadığı için de hayvanlar ve bitkiler Descartes tarafından makina olarak kabul edilmişlerdir (4).Hareketlerin iradeli olması, ruha bağlıdır. Hayvanlarda ruh olmadığı için her türlü refleksleri, can ruhları, sinirler ve kaslar yardımıyla olur. Meselâ kuzunun kurdu görünce kaçması, kurdun vücudundan çıkan ışınların kuzunun gözüne çarpması, bunun hemen arkasından can ruhlarının sinirleri ve kasları harekete geçirmesi ile olur (5).Aynı şekilde bir köpek, keklik görünce tabii olarak ona doğru koşmaya sürüklenir; keklik de tüfek sesi duyunca kaçmaya çalışır (6).

Descartes hayvanların karakterlerini izah için getirdiği yorumu, bir noktaya kadar insanlar için de kabul eder. İnsan da, kalbin kanı pompalaması ve kanda bulunan ince ve akıcı cisimlerin yani can ruhlarının beyne ulaşması ile hareket eder. Ancak insan-da hayvandan ayrı olarak can ruhlarının beyne ulaşması ile ruh devreye girer. Zîra insanı hayvandan ayıran en önemli özellik, ruhunun bulunmasıdır. Hayvanda can ruhlarının beyni ve sinirleri etkilemesi basınç ve çarpmalarla olur. İnsanda da can ruhlarının

(1) Bkz.R.İhtirasları,9 vd.;Metod,53 vd.

(2) R.İhtirasları,13.

(3) Krş.Metod,53;R.İhtirasları,13 vd.

(4) Lange,Friedrich Albert, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştiresi,terc.Ahmet Arslan,I,147.

(5) İsameddin,Faika,Descartes ve Felsefesi,42-43;Sena,Filozoflar Ansiklopedisi,521-522; Gökberk,Felsefe Tarihi,272.

(6) R.İhtirasları,47.

ulaşıncaya kadar ki hareketleri tamamen maddidir. Ama beyne ulaştığı anda can ruhları, ruhun etkisi altına girer. Fakat ruhun, can ruhları üzerindeki etkisi, onların hareket doğrultularında değişmelere sebebiyet vermek suretiyle olur. Yoksa ruh, can ruhlarının hareketini yeniden yaratmadığı gibi, yok da edemez(1).

İnsanda ruh bulunduğu için hareketleri iradidir. Bu yüzden insan hareketlerini isteyerek ve seçerek yapar. Bununla birlikte insanda da bazı ani refleksler vardır. Meselâ düşerken ellerimizi öne veya yanlara doğru açmamız gibi. Bunlar, can ruhlarının sinirleri aniden harekete geçirmesi ile olur. Diğer bütün hareketler, iradidir (2).

Düşünmek, insanda ruh bulunduğunun en açık delilidir (3). Duygu da düşüncenin bir kipidir. Hayvanlarda düşünce bulunmadığı gibi, duygu da yoktur. Eğer hayvanların duygusu bulunduğu kabul edilirse, ruhları bulunduğunun da kabul edilmesi gerekir (4). Bu sebeple Descartes'a göre hayvan yalnızca bedenden ibarettir. Halbuki insan, ruh ve bedenden müteşekkildir.

İnsanda ruh ve beden bir arada bulunmakla birlikte, Descartes'a göre bu iki cevher birbirinden tamamen ayrı ve müstakildirler. Ona göre ruhun, var olabilmek için bedene ihtiyacı yoktur. Bu itibarla ruh ve beden faaliyetleri de farklıdır. Ona göre, ruh veya düşünceden elde edilen kavram, bedenden elde edilenden önce gelir. Zira beden de dahil olmak üzere her hangi bir cismin var olup olmadığından şüphe edilebileceği halde, kendisinden şüphe edilemeyen tek cevher ruhtur (5). Uyku esnasında beden hareketsiz olmakla beraber, şuurlu hali devam ettiği için hafıza ve hayal gücü ile rüyalar görülmesi, ruhun bedenden ayrı olduğunu göstermektedir. Descartes'a göre yürüyen, beslenen, nefes alan bedendir. Bedene sıcaklığını veren kandır ve onu hareket ettiren de can ruhlarının kas ve sinirlere olan etkisidir. Düşünen ve uygulanan, duyumları alan ise ruhtur (6).

(1) Gökberk, a.e., a.y.

(2) Krş. Metod, 53 vd.; R. İhtirasları, 14 vd.; İsameddin, a.g.e., 42-43; Sena, a.g.e., 521-522; Gökberk, a.g.e., 272.

(3) Bkz. Metod, 35.

(4) Sena, a.g.e., 522.

(5) F. İlkeleri, 29-30.

(6) Krş. R. İhtirasları, 7 vd.

Diğer taraftan ruh, mahiyeti itibariyle bölünmez olduğu halde, beden yine mahiyeti icabı bölünebilir (1). Descartes ruhu ve bedeni kesin çizgilerle birbirinden ayırdığı için canlı bir beden ile cansız bir beden arasında hiç bir fark gözetmez. Ona göre insan, bedeninden ruhu ayrıldığı için ölü değildir. Aksine bedene sıcaklığını ve canlılığını veren kalp, kan pompalamadığı için ölüdür. Zira bedene sıcaklığını veren ruh değil kandır. Bu itibarla vücut makinası kısmen harap olduğu için ruh bedenden ayrılır (2).

Ruhun sıfatları düşünme, his, irade, iştihâ, hüküm verme vb., bedeninkiler ise yer kaplama ve harekettir. Ruh ve beden cevherleri tavırlar bakımından da ayırırlar (3). Descartes, "Anladım ki ben, bütün özü veya tabiatı düşünmek olan ve var olmak için hiç bir mekâna muhtaç bulunmayan ve maddî hiç bir şeye bağlı olmayan bir cevherim... Ruh, bedenden tamamiyle farklıdır... ve beden olmadığı halde bile var olmaktan geri kalmaz." (4) ifadeleriyle de ruhun ve bedenin ayrı olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

O halde Descartes, insanda biri beden ve diğeri de ruh olmak üzere iki ayrı cevher kabul ederek tam bir düalizm ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte bu iki ayrı cevher bir arada bulunmaktadırlar. Ruh, her ne kadar var olmak yönünden bedene muhtaç değilse de bir takım duyuları, acıları, sevinçleri vs. idrak edebilmek için bedenle beraber bulunur. Ruh ve beden bir çalışma birliği içinde bir arada bulunurlar (5). Ruh, bedenin beyinde bulunan bir merkez hariç, diğer organlardan hiç biriyle doğrudan doğruya temas halinde değildir. Ruh, beyin vasıtasıyla bedenin diğer organlarından gelen duyuları alır. Böylece bedenin her yeriyle irtibat kurar. Eğer ruh, bedende onunla hiç bir irtibatı

(1) M.Düşünceler, 217.

(2) R.İhtiraslar, 8-9.

(3) Forleandr, Felsefe Tarihi, 87.

(4) Metod, 35-36.

(5) Gökberk, a.g.e., 273.

ve ilgisi bulunmaksızın bulunsaydı, o zaman ruh, bedende olabilecek her hangi bir yaralanmadan dolayı hiç bir acı idrak edemeyecektir. Bu itibarla ruh ve beden, ayrı olmalarına rağmen karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedirler (1). Diğer taraftan eğer ruh, bedenın organlarıyla doğrudan temas halinde olsaydı, bedendeki organlardan birisi kesilerek atıldığında, ruhun da bir bölümünün yok olması gerekir ve böylece ruhta azalma olurdu. Halbuki ruhta azalma veya artma olamaz. Ruh, bedeni ancak bedenın terkibi bozulup, çalışmaz hale gelince terk eder (2).

Descartes, ruhun bedenle olan münasebetini izah edebilmek için, ruhun beyindeki merkezi üzerinde durur. Bölünmez bir cevher olduğundan dolayı, ruhun beyin üzerindeki etkisi de tek bir noktadan olmalıdır. Bedenden gelen ikazlar da ruha, ancak bu tek merkezden geçebilirler. Zira beyinle beden arasındaki irtibatı kuran sinirlerin başlangıç ve bitiş noktası da bu merkezdir. Bütün bedende ve beyinde, çift olmayan tek bölge, beyin orta kısmında yer alan küçük bir bezdir. Bu organa kozalaksı bez (glande, gудde-i sanevberıyye) denir. İşte ruhun mekânı bu bezdir, ruh burada yerleşmiştir (3).

Görülüyor ki Descartes'a göre ruh, var olmak için bedene muhtaç olmamakla birlikte, fonksiyonlarını icra etmek için bir yere ihtiyaç vardır. Descartes ruhu, beyindeki kozalaksı beze yerleştirmektedir. Bu bez, ruh-beden ve beyin arasındaki etkileri kontrol eden bir komisyoncu görevi yapmaktadır. Bununla birlikte Descartes'ın ruha bir yer tayin etmesi, önceki ifadelerinde yer alan ruhun bir yeri olamayacağına dair ifadeleriyle çelişkilidir.

Descartes'a göre ruhun sırf kendine has bazı aktiviteleri vardır. Filozofumuz bunlara aksiyonlar adını veriyor. Ruhun bedenle olan ilgisinden meydana gelen ruhî olaylara da pasiyonlar diyor (4).

Descartes, altı temel aksiyon tesbit etmiştir. Bunlar: "Hayranlık", "aşk veya sevgi", "nefret veya kin", "arzu", "neşe

(1) M.Düşünceler, 211; Eaton, a.g.e., 155.

(2) Krş.R.İhtirasları, 28.

(3) Bkz.R.İhtirasları, 28-30; İsameddin, a.g.e., 48-50; Forlandr, a.g.e., 88; Gökberk, a.g.e., 273.

(4) R.İhtirasları, 20.

veya sevinç" ve "keder veya hüzn" dür. Bu altı duygunun haricindekiler, ya bunların terkiplerinden veya türlerinden başka bir şey değildir (1).

Bu duygulanmaların ruhla olduğu kadar, bedenle de ilgileri bulunmaktadır. Meselâ her hangi bir hayvandan gelen ışınlar gözümüze değince, bu bir hayâl olarak göz sinirleri aracılığıyla beyne ve oradan da ruhun bulunduğu beze akseder. Bu, korkunç bir hayvansa, daha önce vücûda zarar vermiş bir şeyle benzerlik kurarak, psikolojik açıdan ruhta korku doğrusu meydana gelir. Sonra dimağdan sinirlere ve kaslara verilen ikazla bu kez fizyolojik olarak kaçma duygusu doğar. Böylece ruhta bulunan duygular bedene geçerek onu hareket ettirir (2).

Bu noktada şunu söylemek gerekir : Descartes'ın ruh nazariyesi, bilgi teorisine zemin hazırlamaktadır. Ona göre duyular yoluyla algılanan duyular, sinirler vasıtasıyla beyne gönderilir. Burada ortak duyu tarafından alınan duyular, yeri geldiğinde kullanılmak üzere hafıza tarafından saklanır. Kozalaksı bez, can ruhlarının da yardımıyla önceden elde edilmiş bir şeyi hatırlayabilmesinde ruha yardımcı olur. Bazan da hiç bir zaman görülmemiş, işitilmemiş bir şey hayal edilir. Kozalaksı bez, can ruhlarını beynin çeşitli boşluklarına doğru hareket ettirir. Bu suretle dikkat bir noktaya (muhayyile-fantasya) toplanarak, hayal edilmek istenen şey meydana gelir (3).

Daha önce Descartes'ta üç tür fikir bulunduğu temas etmiştik. İşte duyular yoluyla dış alemden elde edilen duyular, dimağda işlenir ve tahayyül sayesinde zihinde yapma fikirler meydana gelir. Doğuştan fikirler ise zaten fıtrîdir ve bunları ruhumuzdavasız şekilde buluruz. Dışardan elde edilen fikirler de duyular yoluyla elde edilir ve beyin tarafından değerlendirilir. Böylece şeyin sert veya yumuşak, büyük veya küçük, renkli veya sade vb. olduğuna hüküm verilir (4).

(1) a.e.,56.

(2) R.İhtirasları,32-33;Gökberk,a.g.e.,274.

(3) R.İhtirasları,37-38; Metod,58.

(4) Krş.Fauguet,Emil,Yeni Felsefe Tarihi,terc.Ahmet Hidayet,101.

Buna göre ruhun, bilginin elde edilmesinde mühim bir rolü vardır. Doğuştan gelen ve çocuklukta elde edilen intihablar, ileriki yıllarda ortaya çıkabilir. Meselâ Descartes, şaşılara olan ilgisinin, çok küçük bir çocukken şası bir kıza âşık olduğunu hatırlamasından kaynaklandığını ifade etmektedir (1).

Descartes'a göre ruh, bölünmez olduğu gibi, aynı zamanda ölümsüzdür. Bu sebeple ruh, bedenın dağılmasından sonra da devam eder; ölümden sonra da yaşar. Ruhun bedenle birleşmesi, asıl olarak dimağda gerçekleştiği için, bedenın dağılması onun da dağılıp yok olmasını gerektirmez (2). Ona göre ruhun özü ile Tanrı'nın özü arasında benzerlikler vardır. Bu sebeple insan ruhunun, Tanrı'nın aklının bir parçası olduğuna inanmaktadır (3). İşte ruhun özelliğini sağlayan da budur, yani ruhu var eden sebep, onun devamlılığının da sebebi olmaktadır (4).

Descartes, ruhları ihtiraslarla olan ilgilerine göre iki kısma ayırmaktadır :

a-Bayağı Ruhlar: Bunlar ihtiraslarının esiridirler. İhtirasların tatlı veya acı oluşuna göre mutlu veya bedbaht olurlar.

b-Yüce Ruhlar: Önceki ruhlar kadar, hatta onlardan daha fazla ihtirasları olmasına rağmen, güçlü muhakemelerinden dolayı her zaman akıl hâkimdir. Bu sayede ızdırapları bile işe yarar hale getirirler (5).

Descartes, yüce ruhların ahlakça en üstün ruhlar olduğunu kabul eder. Bu ruhlara sahip olanlar tevâzu sahibidirler ve hep iyilik yaparlar. Alçak ve zayıf ruhlu kimseler ise kendilerine gerektiğinden fazla değer verirler. Bunlar, üç damla su ile ağzına kadar dolan vazolara benzerler (6).

Filozofumuz, alçak ruhlarla aynı zamanda ruhun hissi bölümünü, yüksek ruhlarla da ruhun aklı bölümünü de kasdetmektedir (7). Böylece Descartes hem ruhları, hem de ruhların kendilerinde bulundukları insanları bu ikili tasnife tâbi tutmuş olmaktadır.

(1) Descartes, "Büyükelçi Chanüt'ye 6. Haziran. 1647 Tarihli Mektup", Ahlâk Üzerine Mektuplar (içinde), 117.

(2) Bkz. Avcı, Nabi-Bolay, S. Hayri, Düşünce ve Uygarlık Tarihi, 145.

(3) Descartes, "Büyükelçi Chanüt'ye 1. Şubat. 1647 Tarihli Mektup", Ahlâk Üzerine Mektuplar, 101.

(4) Laberthonniere, a.g.e., 93-94.

(5) Descartes, "Büyükelçi Elisabeth'e 18. Mayıs. 1645 Tarihli Mektup", Ahlâk Üzerine Mektuplar, 16-17.

(6) Descartes, Elisabeth'e 6. Ekim. 1645 Tarihli Mektup", a.e., 62.

(7) R. İhtirasları, 41.

7- TANRI ANLAYIŞI

Tanrı'nın varlığı meselesi, Descartes felsefesinin nirengi noktasını teşkil eder. Eğer Descartes, Tanrı'nın varlığını açık ve net bir şekilde ortaya koyabilirse, bütün şüphelerinden kurtulabilecektir. Varlık nazariyesinde Descartes'ın Tanrı'nın varlığına nasıl ulaştığından kısaca söz etmiştik. Burada biraz daha teferrüatlı şekilde meseleye yaklaşacağız. Descartes, Tanrı'nın varlığını iki şekilde isbat etmeye çalışıyor. Bunlardan biri ontolojik delil, diğeri de sebep delilidir.

a- Tanrı'nın Varlığının Delilleri :

a1- Ontolojik Delil :

Descartes, kendisinde bir Tanrı fikri bulunduğunu ve bu fikrin kaynağının da insan (kendisi) olmadığı kanaatindedir. Bu fikir, zihin uydurması ve icadı olmadığı gibi, kendisi dışında bulunan duyulur, hissedilir varlıklar da değildir. O halde, söylenecek tek şey vardır : O da Tanrı fikrinin yaratılıştan itibaren insanla birlikte bulunduğu, yani fitrî olduğudur. Tanrı, işçinin eserine işlediği bir marka gibi, Kendi fikrini zihne koymuştur. Dolayısıyla insan, nasıl ki kendi varlığını doğrudan doğruya yani apaçık bir şekilde kavırıyorsa, aynı meleke ile Tanrı fikrini de bedihî bir tarzda kendisinde bulur. Böylece Tanrı fikrinin "ben" de bulunması vâkıasından hareketle, Tanrı'nın varlığının bedihî bir şekilde isbat edildiği, zarurî bir netice olarak ortaya çıkar (1). Descartes bu sonuca, açıklık ve seçiklik prensibinden hareketle ulaşmıştır. Hatta diğer isbatlarının temeline de bu prensip bulunacaktır.

Kanaatimizce Descartes, burada ilk basamak olarak Tanrı'nın varlığına inanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Zîra ruhta fitrî olarak bulunan şeye, vasıtasız olarak inanılır. Bundan sonra Descartes, bu sonucu akıl ve muhakemesinin esası, temeli yapmaktadır. Artık Descartes'ın müfekkiresini Allah fikri

(1) Descartes.M.Düşünceler,168-169; The Meditations, Fransızca'-dan İngilizce'ye terc. John Veitch,60-61.

çepeçevre kuşatacaktır (1). Esasen Descartes'ın, içine düştüğü şüphe anaforundan kurtulabilmesi ve kendi varlığının dışına taşabilmesi için de Tanrı'nın varlığını kabul etmesi ve ona inanması gerekiyordu. O, kendisinde doğrudan bir fikir olarak bulunan Tanrı'nın varlığına inanmıştır. Bu fikrin kaynağı da Tanrı'nın kendisidir. H.Ziya Ülken'in de dediği gibi Tanrı, zihnimizin apaçık ve seçik olarak hiç bir isbata ve delile ihtiyaç kalmadan, doğrudan doğruya kendisinde kavradığı bir hakikattir (2).

Descartes'ı bu sonuca ulaştıran tasavvurlardan birisi Tanrı'nın bedihîliği olduğu gibi, bir diğeri de hiç kuşku yok ki Descartes'ın zihninde bulunan sonsuzluk (nâ mütenâhi) ve mükemmellik (olgunluk, kemal, yetkinlik) fikridir. Descartes, sonlu ve eksik bir varlık olduğunu bilmesine rağmen, kendisinde sonsuz ve mükemmel olan bir varlığın fikrini bulmaktadır (3).Descartes, bu mükemmellik ve sonsuzluk fikrinin, insandan (kendisi) kaynaklanmadığı kanaatindedir. Hatta ona göre kendi varlığı hakkında elde ettiği fikirden önce bile bu mükemmellik ve sonsuzluk fikrinin kendisinde bulunduğunu kabul eder. Öyle ise bu fikrin, sonsuz ve mükemmel olan bir varlıktan gelmiş olması gerekir ki o da Tanrı'dan başkası olamaz. Descartes bunu şu cümleyle ifade ediyor : "Sonsuz cevherde, sonlu cevherden daha fazla bir gerçeklik bulunduğunu ve dolayısıyla kendimde sonlu mefhumundan önce sonsuz mefhumuna, yani kendinden edindiğim mefhumdan önce Tanrı mefhumuna mâlik olduğumu aşikâr olarak görüyorum."(4). O halde insan zihnine Tanrı mefhumunu koyan yine Tanrı'dır. Hatta Höffding'in Descartes'ın mektuplarından naklettiğine göre, Allah istemedikçe insan ruhunda en önemsiz düşenler bile ortaya çıkmaz (5). Öyle ise Tanrı, mükemmel ve sonsuz olarak düşünülmeden varlığı ortaya konulmaz. Tanrı'yı tanıyabilmek için sonsuz ve

(1) Faguet, Emil, Yeni Felsefe Tarihi,97.

(2) Ülken,H.Ziya,Genel Felsefe Dergisi,60.

(3) F.İlkeleri,35; Veitch,Jonh,Selections From The Principles of Philosophy of Descartes,137.

(4) M.Düşünceler,161; Ayrıca bkz.M.Şemseddin,Felsefe-i Ülä, 112-113.

(5) Höffding, A History of Modern Philophy,224

mükemmel olduğunu iyice anlamak lâzımdır (1).

Descartes, "Eğer bende kendi varlığımdan daha olgun bir varlık fikri bulunmasaydı ve bu varlığı kendi varlığımla mukayese ederek tabiatımın eksikliğini bilmeseydim, şüphe ettiğim ve arzu ettiğim yani bende bir şeyin eksik olduğunu ve tamamıyla olgun olmadığımı nasıl bilebilirdim." (2) ifadesiyle Allah'ın mükemmelliğine yine Onun vasıtasıyla ulaştığını belirtmektedir. Böylece ruh, kendisinde son derece mükemmel olan bir varlık fikri bulunduğu, kavradığı bu fikirle tam ve noksansız olan varlığın, Allah'ın ta kendisi olduğuna hükmeder (3).

Görülüyor ki Descartes, Tanrı'nın varlığını, kendi beşerî noksanlığından hareketle değil, Tanrı'nın mükemmelliği yoluyla isbat ediyor. Descartes'ın delili hiç de, ben sonlu ve eksik bir varlığım, o halde beni yaratan sonsuz ve tam bir varlık şeklinde değildir. Çünkü delil, bu haliyle ifade edilmiş olsaydı, o takdirde sonsuzluk ve mükemmellik fikri, sonluluk ve noksanlık düşüncesinden çıkarılmış olurdu. Zira Descartes'a göre ruh, Tanrı fikrinde, diğer varlıklarda olduğu gibi mümkün olanı değil, fakat mutlak olarak zarurî ve ebedî olan varlığı görür (4).

O halde Descartes'ın ontolojik delili, Laberthonniere'le mutabık olarak tatbik ettiğimiz üzere, şöyle olmalıdır: "Ben, kendimde Sonsuzluk ve Mükemmellik fikri bulunan sonlu ve eksik bir varlığım. Mademki ben, kendiliğimden böyle bir fikre sahip olacak güçte değilim ve hem Sonsuz hem de Mükemmel olan Allah'dan başka hiç bir şey de onu bana verecek güçte değildir; o halde Sonsuz ve Mükemmel bir varlık mevcuttur. Bu varlık, benim varlığımın sebebi olduğu gibi, bende bulunan Tanrı tasavvurunun da sebebidir." (5). Tanrı bütün mükemmellik ve üstünlükleri hâvî bir varlıktır.

(1) a.e., a.y.

(2) M. Düşünceler, 161-162.

(3) F. İlkeleri, 35.

(4) Bkz. a.e., 35-36; Veitch, Selections From The Principles of Philosophy, 137.

(5) Laberthonniere, a.g.e., 101. Bu ifadeleri, yukarıdan beri izahını yapmaya çalıştığımız kısımların sonucunu en güzel şekilde ortaya koyduğu kanaatiyle aynen iktibas etmeyi tercih ettik.

Mademki insanda bir Tanrı fikri vardır, o halde Tanrı vardır. Daha önce de zikredildiği gibi Tanrı, insan zihninin ve tasavvurunun bir ürünü değildir. Tanrı, zihin Onu tasavvur ettiği için var değildir. Bu itibarla Weber'in ifadesiyle "Tanrı vardır çünkü

zihnim Onu tasavvur ediyor dememeli; fakat aklım Tanrı'yı tasarlıyor, çünkü Tanrı vardır demelidir." (1). Tanrı mevcuttur ve Ona inanılır; Onun hakkındaki zihni tasavvur, varlığından sonradır. Yoksa Allah, bizde bulunan Mükemmel Varlık fikrine tâbi değildir. Descartes'ı St. Anselmus'den ayıran en mühim nokta da burasıdır (2).

Descartes, Allah'ın mükemmel varlık olmasından dolayı, Onda mahiyet ve varlık ayrılığı bulunmadığını kabul eder. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti özdeş olduğu için O, aynı zamanda zarurî varlıktır. Halbuki Tanrı'dan başka bütün varlıklarda mahiyet varlık ayrılığı söz konusudur. Özünden dolayı varlığı zarurî olan yeğâne varlık, Allah'tır (3).

Descartes Tanrı'nın mükemmelliğini de sonsuzluğunu da, varlık mahiyet özdeşliğine bağlıyor. O, bu özelliklerden dolayı ezeli olduğu gibi aynı zamanda ebedî yani sonsuzdur (4). Tanrı'yı varlıksız olarak düşünmek de mümkün değildir. Onu varlıktan ayrı düşünmek, mükemmellikten de yoksun olduğunu düşünmek demektir ki bu bir çelişki olur (5).

Tanrı'da varlık ve mahiyetin birbirine olan bağı zarurîdir. Fakat bu bağ, çoğu zaman insanlarca görülmeyebilir. Hatta insan, varlıkla mahiyeti birbirinden ayırmaya alışkın olduğu için bazan Tanrı'yı bile mümkün varlık olarak veya gerçekte var olmayan varlık olarak düşünmeye yönelebilir. Halbuki ruhumuz ve düşüncemiz bu peşin hükümlerden kurtulmuş olsaydı, Tanrı'nın zarurîliği-

(1) Weber, Felsefe Tarihi, 217.

(2) a.e., a.y. St. Anselmus batıda ontolojik delilden ilk bahseden kişi olarak biliniyor.

(3) M. Düşünceler, 190, 193; The Meditations, 78, 80; F. İlkeleri, 37; Eaton, Descartes Selections, 140, 142; Hick, John, The Existence of God, 35; Locombe, Descartes, 60; Laberthonniere, 48-49, 54.

(4) M. Düşünceler, 193.

(5) Gilson, Etienne, Tanrı ve Felsefe, terc. Mehmet Aydın, 58; Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, 25.

ne inanmakta hiç bir güçlük çekmezdi (1).

Descartes, Tanrı'da varlık ve mahiyetin özdeş olduğunu temsil yoluyla da izah eder. Ona göre bir dik üçgenin özünden, üç açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğu veya bir dağ fikrinden bir dere fikrinin ayrılamaz olduğu gibi, varlık da Tanrı'nın özünden ayrılamaz (2).

Bu hususta Descartes, kendiliğinden bir itiraz ortaya koymakta ve kendi itirazını da yine kendisi cevaplandırmaktadır. İtiraz şudur : Vadisiz bir dağ idrak edemediğim gibi, varlıksız da Tanrı düşünemiyorum. Bununla beraber, nasıl sırf bir vâdi ile birlikte idrak etmeden, dünyada bir dağ olduğu neticesine varılamıyorsa, aynı şekilde Tanrı'yı varlıkla birlikte tasavvur etmemden de, mevcut bir Tanrı olduğu neticesi çıkmadığı görülür. Zira düşüncem, eşyaya hiç bir zaruret koyamaz. O halde realitede kanatlı bir at olmadığı halde, nasıl böyle bir at tahayyül ve tasavvur edebiliyorsam, aynı şekilde belki mevcut bir Tanrı olmadığı halde ona bir varlık atfedebilirim (3). Descartes, kendi itirazına yine kendisi şöyle cevap veriyor : Bu itirazın görüntüsü altında bir safsata saklıdır. Zira deresiz bir dağı idrâk edemediğimden dolayı, dünyada hiç bir dağ ve hiç bir vadi olmadığı sonucu çıkmaz. Aksine dere ve dağın var olsun veya olmasın birbirlerinden ayrılmalarının mümkün olmadığı sonucu çıkar. Halbuki Tanrı'yı varlıksız idrâk edemediğim için, yalnızca varlığın Tanrı'dan ayrılmaz olduğu ortaya çıkar ve dolayısıyla da Tanrı, gerçekten vardır. Bu sonuç, düşüncem tarafından ortaya konulmuş bir zaruret değildir. Aksine düşüncenin Tanrı'yı, bu tarzda idrak etmesini, Tanrı'nın varlığının zarureti tayin etmektedir. Zira kanatlı bir at tahayyül etmekte hürüm, fakat var olmayan bir Tanrı idrâk etmekte hür değilim (4).

(1) Bkz. F. İlkeleri, 37; Kurallar, 66-67; Veitch, Selections From The Principles of Philosophy 137-138; Gilson, a.g.e., 58; Hick, John, Classical And Contemporary Readings In The Philosophy of Religion, 63.

(2) M. Düşünceler, 190; The Méditations, 78; Eaton, a.g.e., 140; Hick, The Existence of God, 35; Ramsperger, Albert G., "Early Modern Rationalism", A History of Philosophical Systems (içinde), Edited by Vergilius Ferm, 242.

(3) M. Düşünceler, 191; Hick, The Existence of God, 35-36.

(4) M. Düşünceler, a.y.; The Meditations, 78-79.

Görülüyor ki Descartes, varlık kavramından hareketle Tanrı'nın varlığı detaylı bir şekilde ontolojik olarak ortaya koymaktadır. Bu delil daha önce de kullanılmıştır. Biz burada ontolojik delili ilk olarak kimin ortaya attığını inceleyecek değiliz; yalnız bu delilin Descartes tarafından yeniden ele alındığını söylemekle iktifa ediyoruz. Filozofumuz ontolojik delilini Metafizik Düşünceler'in önce üçüncü, sonra da daha anlaşılır bir şekilde beşinci düşüncede yeni formülle sunmuştur. Bu, modern devirde, üzerinde en fazla münakaşaların yapıldığı bir delil olmuştur (1). Descartes, ontolojik delilinde, kozmolojik delildeki mümkün olan şeylerden alınmış mülahazalardan hareketle eserden müessire gitmek yerine, bizzat varlık mefhumundan hareket etmekte ve onun dışına taşmamaktadır. Bu suretle Descartes, bir hamlede mükemmel ve sonsuz varlık olan Allah'a yükseliyor.

a2- Sebep Delili :

Decartes, yalnızca varlıktan hareketle Tanrı'nın varlığını ortaya koymaz. O,M.Düşünceler'in üçüncüsünde sebep kavramıyla da Tanrı'nın varlığını isbatlamaya çalışır. O, sebep-sonuç arasındaki ilişkiden hareketle her olayın bir sebebi olduğunu izah etmeye çalışmaktadır.

Filozofumuz bir soru ile başlamaktadır : "Tanrı var olmadığı takdirde, Allah fikrine sahip olan ben var olabilir miydim? Ben varlığımı kime borçluyum? Belki kendime, yahut anama babama, veyahut da Tanrı'dan daha az olgun olan başka sebeplere." (2). Dikkat edilecek olursa Descartes, Tanrı'nın varlığını kabul ederek konuya başlamaktadır. Descartes'ın burada yapmak isteği, eserden hareket ederek müessirin varlığını kuvvetlendirmektedir.

Ona göre insan kendi kendisinin sebebi olamaz. Zira insan, noksan bir varlıktır. Descartes, varlığının yaratıcıyı yine ben olsaydım, şüphe yok ki kendimi böyle noksan değil, bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olarak yarattırdım (3). Kısacası Descartes,

(1) Bkz.Hick,The Existence Of God,33;Philosophy of Religion,175.

(2) M.Düşünceler,166;Jonet-Seailles,Metâlib ve Mezâhib,337.

(3) M.Düşünceler,165.

eğer bu kemalleri kendimde toplama kudretinde olsaydım, mükemmel vasıflara hâiz bir Allah olurdum demek istemektedir (1).

SebeP, kendisinden başkası olduğuna göre bu, ebeveyni olamaz mı? Descartes'ın, kendi varlığının sebep olmayacağına dair ileri sürdüğü gerçekleşir, ebeveyni ve diğer sebepler için de söz konusudur. Zira Descartes'a göre eğer sebeplerde tam sebep olma özelliği söz konusu olursa, bu sebebin hiç bir olgunluktan mahrum olmaması gerekecektir. O halde böyle bir sebebe Tanrılık izafesi söz konusu olacaktır. Sonra bu sebebin, kendi varlığını yine kendisine mi, yoksa başka bir şeye mi borçlu olduğu araştırılacaktır. Eğer kendisine borçluysa o Tanrı'dır; yok eğer başkasına bağlıysa bu ikinci sebep için de varlığını kendiliğinden mi, yoksa başkasından mı aldığını sormak gerekir. Bu durum, derece derece bir ilk sebebe varıncaya kadar devam ettirilmelidir. Tabiatıyla sebepler zinciri sorunca uzayamaz. Bunun bir yerde durdurulması gerekir. Meydana gelen hâdisenin o andaki sebebi ayrı, bu sebebin de asıl sebebi ayrıdır. Bu sebeple görünüşte beni meydana getiren sebep ebeveynim ise de onlar hakiki sebep değildir. Onlar, beni dünyaya getiren vesile sebepleridir (2).

O halde beni gerçek şekilde yaratan, en az benim kadar mevcut olan ve bütün mükemmellikleri kendisinde bulunduran Allah'tır (3). Descartes, inandığı Tanrı'nın varlığına bu kez kendi varlığının sebebini arayarak ulaşmaktadır. Daha doğrusu Descartes, inancını müşahhas bir temele oturtmaktadır. Tanrı'yı, insanın varlığının gerçek sebebi olarak sunarken aynı zamanda Tanrı'nın, bu varlığın sürekli sebebi olduğunu da ifade etmektedir. İnsanın daima şimdi olduğu haldeki gibi bulunması ihtimali bile, onun kendi kendisinin sebebi olmadığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Zira zaman, kısa anlardan meydana gelmiştir. O halde diyor Descartes, varlığımın her an yeniden yaratılmış olması gerekir. Yaratılmış varlığının, zaman dahilinde muhafaza edilmesi de onun her an yeniden yaratıldığını göstermektedir (4). Demek ki Tanrı hem insanın varlığının hem de bu varlığın devamlı oluşunun gerçek sebebidir.

(1) Janet-Seailles, a.g.e., 313.

(2) M. Düşünceler, 165, 167-168.

(3) Bkz. a.e., 168-169.

(4) a.e., 166; Janet-Seailles, a.g.e., 337; Lacombe, a.g.e., 59.

Tanrı, yalnızca insanın değil, âlemde olup biten her şeyin gerçek sebebidir. Meydana gelen olayların bir takım cüz'î sebepleri vardır. Ancak bütün cüz'î sebepler de dâhil olmak üzere "Tanrı, her şeyin küllî ve tam sebebidir. Onun iradesi olmaksızın hiç bir şey meydana gelemez." (1). Descartes, bütün sebeplerin, sonuçta Tanrı'da son bulduklarını kabul ederek, hem sebepsiz hiç bir şeyin olamayacağına işaret etmekte, hem de teselsülü iptal etmektedir.

Descartes, sebep-eser problemine bağlı olarak bir başka soru ortaya atmaktadır. Bütün sebepler Tanrı'da son bulduğuna göre, acaba Tanrı'nın da bir sebebi var mıdır? Descartes, geliştirdiği metodunun bir sonucu olarak her şeyi, en ince teferruatına kadar incelediği için, aynı şeyi Tanrı'ya da uygulamaktadır. O, kozalitenin Tanrı'ya da uygulanması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Descartes'ın M.Düşünceler'de verdiği izahlar dikkate alınacak olursa sebeple ilişkileri bakımından iki tür varlık ayırmaktadır :

1-Sebebi kendi dışında olan varlıklar,

2-Sebebi kendinde olan (bizatihi) varlık.

Descartes'a göre Tanrı'dan başka bütün varlıkların sebepleri kendilerinin dışındadır. Tanrı, bütün talî sebeplerin küllî sebebidir ama, kozalite prensibi Tanrı'ya da uygulanmalıdır. Bununla birlikte Tanrı'nın sebebi, kendi dışında değildir. Tanrı var olmak için kendisinden başka bir şeye muhtaç olmadığı için, kendi kendisinin sebebidir (2).

Mademki Tanrı, her şeyin sebebidir ve hatta cüz'î sebeplere de sebep olma yetkisini verendir, o halde O, hakiki bir fâil sebeptir (3). Diğer taraftan da "Tanrı, mutlak mükemmelliğin formel ve her şeyin üstün sebebidir." (4).

(1) Descartes, "Prenses Elisabeth'e 6.Ekim.1645 Tarihli Mektup", Ahlâk Üzerine Mektuplar (içinde), 60.

(2) M.Düşünceler, 167; The Meditations, 59-60; Höffding, a.g.e., 225-226

(3) Descartes, "Büyükelçi Chanüt'ye 6.Haziran.1647 Tarihli Mektup" Ahlâk Üzerine Mektuplar, 114.

(4) Lewis, H.D., Philosophy of Religion, 178-179.

Descartes, sebeplik yoluyla Tanrı'nın varlığını isbatlamaya kalkışmadan dolayı sonradan ateşli bir kartezyen olacak olan ancak Descartes döneminde bir Jansenist olan Antoine Arnauld tarafından eleştirilmiştir. Ona göre eğer her hangi biri kendisini meydana getirebiliyorsa, daha önceden var olması gerekir ve Allah eğer kendinin sebebi ise, aynı zamanda kendisinin sonucu da olmalıdır. Sebepler sonuçtan önce olmalıdır, halbuki Allah'ta geçmiş, gelecek gibi zaman ayırımı yoktur. Descartes, Arnauld'un bu itirazına şöyle cevap vermektedir: Eğer sebeplik aksiyomu ile Allah'ın varlığını isbat ediyorsak bu aksiyomu Allah'ın kendisine de uygulamalıyız. Bu da ancak eğer Onu kendisinin sebebi olarak düşünersek mümkün olur. Descartes, "sebepler" kavramının, Allah'ta insan bilgisinin mükemmel olmaması sebebiyle ancak analoji yoluyla kullanılabileceğini belirtir. Fakat Descartes, Allah'ın kendi kendisinin sebebi olduğunun söylenebilmesine rağmen kendisinin sonucu olduğunun söylenmemesi gerektiğini belirtir. Aksi halde Allah'ın bir kısmının diğer bir kısmından daha aşağı olması söz konusu olur. Yani Allah'ın bütünlüğü bozulur ve kısımları olduğu ortaya çıkar(1).

Görülüyor ki Descartes'ın orijinal hususiyetlerinden birisi burada kendini gösteriyor. O, kendi kültürünün temelinde bulunan Skolastik felsefenin, "her şeyin sebebi olan Tanrı'nın kendisi sebepsizdir" düşüncesine iltifat etmemiş ve her mevcuda uygulanan kozalite prensibinin Allah için de uygulanması gerektiğine inanmıştır. Ama her sebebin bir sonucu olur ilkesinin Allah'ın özü için doğru olmayacağını da ifade ederek Allah kendi kendinin sebebidir, lakin kendisinin sonucu olamaz demiştir.

Descartes izâhını yaptığımız isbat yollarıyla Tanrı'nın varlığını ortaya koyunca daha önce de belirttiğimiz gibi solipsizmden kurtularak kendi dışındaki varlıkların gerçekliğine kanaat etmiştir.

O, dış dünyanın gerçekliğini Tanrı'nın aldatmazlığı prensibine bağlayarak mevcut eşyanın gerçekliğini kabul etmiştir.

(1) Höffding, a.e.,a.y.

Gerçi Descartes, işin başında eşyayı gerçekmiş gibi gösteren bir kötü cin olamaz mı? şüphesini ortaya atmıştır. Ancak önce kendi varlığının, sonra da Allah'ın varlığının gerçekliğini gördükten sonra Allah'ın aldatmayacağı düşüncesi ile bütün şüphelerden kurtularak cisimlerin, yani yer,gök,renk,şekil vb. gerçekliğine kanaat getirmiştir.

b- Tanrı'nın Sıfatları :

Descartes, Tanrı'nın sıfatları konusunda özel bir bahis ayırmamış, kitapları arasında zaman zaman bu konuya yer vermiş, bazan da mektuplarında temas etmiştir.

Bir defa hemen şunu belirtmek gerekir ki Descartes'ın Tanrısının Hristiyanlığın Tanrısı olduğundan hiç şüphe etmemek gerekir. Descartes, Hristiyanlık'tan aldığı Tanrı görüşünü, düşünen, yaratılmamış,bağımsız, zihnin doğuştan getirdiği açık ve seçik bir cevher olarak temellendirmiştir (1). Descartes, Tanrı'nın var olduğu bilindikten sonra, sıfatlarının da yalnızca tabiat ışığı ile öğrenilebildiği ölçüde bilinebileceği kanaatindedir. Onun sıfatlarını ancak âciz tabiatımız müsaade ettiği ölçüde anlayabiliriz. Bizde doğuştan var olan tabii olarak bulunan Tanrı fikri üzerine düşünerek Tanrı'nın ebedî, her şeyi yapar, her şeyi bilir, her türlü iyi ve doğrunun kaynağı, her şeyin yaratıcı olduğunu ve sonsuz olgunlukları kendinde bulunduran, hiç bir noksanlığı olmayan ve sınırlı olmayan biri olduğunu görürüz. O, cisimli değildir. Hiç bir duyuya ihtiyacı olmadan anlamakta, irade etmekte ve istediğini de yapmaktadır. O, her bakımdan sonsuzdur. Tanrı'nın bir takım gayeleri vardır ama maksatlarını bize bildirmemiştir. Tanrı aldatmazdır ve bu sıfat ilâhî niteliklerin en büyüklerindendir. Bu itibarla yanlışlarımızın sebebi Tanrı olamaz; yanlışla sonlu varlıklara mahsustur (2).

Descartes kendisinde bulunan vasıfların Allah'ta en mükemmel haliyle mevcut olduğunu kabul etmektedir. Meselâ mademki biz, iradeli ve aktif varlıklarız, öyle ise bizi yaratan Allah'ta bu

(1) Gilson, Tanrı ve Felsefe, 58.

(2) F.İlkeleri, 41-45.

sıfat mutlak ve sonsuz olgunlukta mevcuttur. Tanrı iradesi, yalnız eşyayı değil, onların kanunlarını da yaratmıştır. Tanrı, mutlak iradedir. İradesi, değişmez ve ebedidir (1). Tanrı'da irâde ile idrâk birdir. Bu itibarla Allah'ın idrâkten ayrı bir irâdesi yoktur. Hakikatı yaratan Allah'ın ihtiyârî iradesi, bildiğimiz iradeden ayrı bir irade değildir (2). Tanrı'nın irâdesi şüphesiz ki onu aydınlatan bilgi ve isteklerini yerine getiren gücü dikkate alındığında, insan iradesinden sonsuz derece daha büyüktür; fakat sırf irade olarak, insanın iradesinden daha büyük değildir (3). Bununla birlikte, Tanrı'nın iradesi, hür bir iradedir. O,hiç bir kuvvetin etkisi altında kalmadan hür iradesi ile diler ve meydana getirir; dolayısıyla Allah'ın yaratmasında bir zarurîlik yoktur. Tanrı, aynı zamanda değişmez olandır (4).

Her şey Tanrı'ya bağlıdır ve gücü pek büyüktür, kararları şaşmazdır (5).Üstün iyi olan yalnızca Tanrı'dır (6).

Tanrı'yı kendi kendisinin sebebi olarak kabul eden Descartes, Allah'ın kudretini en yüksek derecede tutar ve kudret meselesinde Hristiyanlık akîdelerinde olduğu gibi mübalağalı davranır (7). Allah'ta keder,kin,kızgınlak gibi noksan sıfatlar görülmez, o bütün kemâl sıfatlarına sahiptir (8).

Görülüyor ki Descartes sıfatlar konusunda Hristiyanlığın görüşlerini tamamen benimsemiştir. Hristiyanlıktan taviz vermediği gibi, kendi metafiziğinin aklî safiyetini de bozmamaya gayret etmiştir.

(1) Sena,Filozoflar Ansiklopedisi,515.

(2) Janet-Seailles,a.g.e.,337.

(3) Lacombe,Descartes,64.

(4) Sena,a.g.e.,515.

(5) Descartes,"Prenses Elisabeth'e 15.Eylül.1645 Tarihli Mektup", Ahlâk Üzerine Mektuplar (içinde),48.

(6) Decsartes, "Kraliçe Christin'e 20.Kasım.1647 Tarihli Mektup", a.g.e.,(içinde),119.

(7) Janet-Seailles,a.g.e.,336.

(8) Yarkın, Büyük Filozoflar, 119.

III . BÖLÜM

İBN-İ SİNÂ METAFİZİĞİ İLE DESCARTES METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Buraya kadar filozoflarımızın metodları, metafiziğe bakış açıları ve ilgili bölümlerde de ayrı ayrı metafizik nazariyelerini ve konularla ilgili görüşlerini incelemiş bulunuyoruz. Bu bölümde de filozoflarımızın görüşlerini çeşitli yönlerden mukayese etmeye çalışacağız.

1- HAREKET NOKTALARI BAKIMINDAN :

Filozoflarımızın ikisi de çok iyi eğitim görerek yetişmişlerdir. Her ikisinin de önemli eserleri, dünya çapında ilgi görmüştür. İbn-i Sînâ serbest düşünceli bir İslâm filozofu olarak karşımıza çıkar. Doğru bildiğini söylemekten ve yazmaktan çekinmeyen, hiç bir baskı ve telkine boyun eğmeyen bir şahsiyettir. Bu özelliğinin bir sonucu olarak çevresinden yapılan telkin ve propagandalara rağmen İsmailî şîiliğini reddetmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleriyle her hangi bir tartışmaya girmemiştir. Zaman zaman siyasetle ilgilenmişse de bu, hiç bir zaman felsefe ve tıpla ilgilenmesine mâni olmamıştır. Descartes ise gördüğü eğitimin bir sonucu olarak Katolik mezhebine girmiştir. Kilise ile aralarında her hangi bir ihtilaf doğmaması için azamî gayret sarfetmiş, dünya çapında ün kazanan metodunu Kardinal'in teşviki ile geliştirmiş, bir çok konuda kilisenin istediği gibi yazmaktan çekinmemiştir.

İbn-i Sînâ, felsefî metod olarak Meşşâîliğin temsilcisi olmasına rağmen Aristo'nun tam bir muakkibi değildir. Zaman zaman Aristo'yu tenkid etmiş, hatta bazan Aristo'ya muhalif görüşler geliştirmiştir. Platon, Aristo ve Plotin'in görüşlerini kendi aralarında uzlaştırdıktan sonra, dinî hüviyet taşıyan konularda bu sentezi İslâm inancıyla da uzlaştırmaya gayret etmiştir. Bunu yaparken de İslâmiyet'ten asla taviz vermemeyi hedef seçmiştir. Meşşâîliğin bir temsilcisi olmakla beraber bilgi teorisinde hiç

bir zaman saf rasyonalist olmamış, tecrübeye de yer vererek rasyonalist-ampirist bir bütünlüğe ulaşmıştır. Bu durum, bütün Orta Çağ felsefesinde görülmektedir. İbn-i Sînâ taklitten yana değil, orijinal düşünceden yanadır.

Descartes, felsefesinin temeline metodunu yerleştirmiştir. Bilindiği üzere Descartes, sırf metoduna münhasır olan "Metod Üzerine Konuşma" (Discours De La Methode) isimli bir eser yazmıştır. Ona göre hakikate ulaşmanın yolu metoddan geçer; hakikatı methodsuz aramaktansa hiç aramamak evlâdır. Hakikatı methodsuz aramak, şursuz bir arayıştır; çünkü gerçeğe methodsuz ulaşılamaz, ulaşılsa bile bu, tesâdüfi olur.

Descartes da İbn-i Sînâ gibi taklitçiliğe karşıdır. Eski filozofların fikirleri ile ilgilenmek, felsefe yapmak değil, felsefe tarihi ezberlemektir. O, insanın kendi tabii kabiliyetlerine dayalı olarak yapılan felsefeden yanadır. Bu yüzden metodun birinci kaidesi de bütün taklit bağlarından kurtulmaktır. O, kurduğu bu yeni metodda özellikle aklın süzgecinden geçmemiş olan bütün bilgilerin tutarsız olduğuna kanîdir. En basit ve bilinmesi en kolay olan şeylerden başlayarak zora doğru gidilince, çözülemeyecek problem kalmaz. Bunun en güzel örneği matematiktir. Bu bakımdan Descartes'ı bir rasyonalist olarak kabul etmek yerinde olur.

Sözü edilen metod, Kartezyanizm olarak bilinir. Yerinde de ifade ettiğimiz üzere Descartes'ın metodu, bütün felsefesini temsil etmektedir. Hatta Descartes'ı Yeni Çağ felsefesinin kurucusu yapan da geliştirdiği metoddur. Bu suretle Descartes, batıda meydana gelen teknik gelişmelere ön ayak olmuştur denilebilir. Bununla birlikte Etienne Gilson, Yeni Çağ felsefesinin Descartes'la değil, Kant'la başladığı kanaatindedir. Gilson'a göre Descartes felsefesinde, Orta Çağ felsefesinde olduğu gibi metafizikle bilgi birbirinden ayrılmamıştır. Oysa Kant, "inanca yer bulabilmek için bilgiyi inkar ettiğini" söylüyor. Metafizikle bilgi alanını birbirinden ayıran Kant'tır(1).

(1) Aydın, Mehmet, Etienne Gilson'un Tanrı ve Felsefe isimli eserine "Çevirenin Önsözü", 3.

Metafizik sahayla ilgili olarak hem İbn-i Sînâ hem Descartes, dedüksiyon metodunu başarıyla uygulamışlardır. Bu hususta akli izahlara verdikleri ehemmiyetin yanında, iman kavramında yer vermişlerdir.

İbn-i Sînâ akılla başlamakla birlikte sonuçta sezgiye ulaşarak İslâm Felsefesi tabiriyle İshrakîliğe zemin hazırlamıştır. Descartes ise sezgiyi bir ilk adım olarak değerlendirmiş ve sonuçta akıl zemininde kalmıştır. Tabii önemli konularda da kilise ile mutabık kalmaya gayret sarfetmiştir.

İbn-i Sînâ, mantığı felsefeye giriş için bir âlet olarak telakkî eder. Mantık olmadan felsefe anlaşılmaz. Nitekim İbn-i Sînâ'nın metafiziği, mantıkla içiçedir. Bütün konulara, mantıkî izahlarla yaklaşmıştır. Descartes mantık ilmi konusunda İbn-i Sînâ kadar hassas değildir. Hatta o, Skolastik mantığına, insanın sağ duyusunu bozduğu gerekçesiyle karşıdır.

İbn-i Sînâ ilimler içerisinde en önemli mevkiyi metafiziğe ayırmıştır. Çünkü diğer bütün ilimler varlıkları tek tek incelerken metafizik, varlıktan mutlak olarak bahseder. Metafiziği diğer ilimlerden üstün kılan tek hususiyet bu değildir. Ona göre metafizik, ilk sebeplerden, ilk prensiplerden ve her şeyin ilki ve sebebi olan Yüce Varlık yani Allah'tan bahseder. Bu itibarla metafiziğin ilâhiyat, el-Felsefetü'l-Ülâ (İlk Felsefe) ve Hikmet gibi isimler de vardır. Kanaatimizce İbn-i Sînâ metafiziği, felsefenin bütünü olarak da kabul ediyor. Bizi bu sonuca götüren bazı eserlerinin isimleridir. Meselâ onun "Uyûnu'l-Hikme" ve "Hikmetü'l-Meşrikiyyîn" isimli eserleri vardır ve bunlar felsefî eserlerdir. Bu eserlerde felsefenin bütün konuları yer almıştır. Buna göre İbn-i Sînâ metafiziğe hikmet adını verirken, bu isimle felsefenin tamamını kasdetmiştir. İslâm filozoflarına "hakîm" (hikmetle, felsefeyle uğraşan) isminin verilmesi de bunu gösteriyor. O halde İbn-i Sînâ'da hikmet ile felsefe eş anlamlı olduğuna göre bu, İbn-i Sînâ'nın metafizikle felsefeyi müterâdif olarak kabul ettiğini göstermektedir. Böylece İbn-i Sînâ, metafiziği çok geniş kapsamlı olarak ele almakta, bu bahiste bütün varlık sahalarını incelemekte ve bilgiyi de metafizikten ayrı mütalaa etmektedir. Bilgi ile metafizik arasında sıkı bir ilgi vardır.

Aynı şekilde İbn-i Sînâ'nın metafiziğe makablettabia (tabiattan önce) ismini vermesi de yerinde izah ettiğimiz üzere onun orijinal yönlerinden birini teşkil etmektedir.

Descartes da metafiziği diğer ilimlerden hem üstün hem de öncelik hakkına sahip olarak kabul eder. O, felsefeyi, kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları da diğer ilimler olan bir ağaca benzetir. Descartes bu düşüncesiyle felsefenin bütün ilimleri kuşattığı sonucuna ulaşır ama bu bütünlüğü besleyen kökler, metafizik düşüncesidir. Bütün ilimlerin temelinde metafizik vardır. Batıda Descartes'a kadar önce fizik ilimleri, sonra felsefenin branşları en sonra da metafizik öğretiliyor. Descartes bu sistemi temelden değiştirmeyi hedefleyerek metafiziğe öncelik vermiştir. Önce metafizik öğrenilmelidir, daha sonra diğer ilimler. Böylece Descartes, metafiziği, bir hareket noktası olarak almıştır. Bütün ilimler, prensiplerini metafizikten alırlar. Onun bu düşüncesi İbn-i Sînâ'nın makablattabia tabirini hatırlatmaktadır. Descartes da İbn-i Sînâ gibi metafiziğe ilk Felsefe ismini vermektedir.

Descartes'a göre de metafiziğin konuları arasında Tanrı ve bütün cevherler bulunur. Dolayısıyla cisimler ve ruhlar da metafiziğin konuları arasındadırlar.

İbn-i Sînâ, bütün ilimlerin gayesi insanı âhiret hayatına ve gerçek mutluluğa hazırlamaktır derken, Descartes yalnızca felsefenin insanı mutluluğa ulaştırmak gayesini güttüğünü ifade etmektedir. Burada sadece umum-husus farkı vardır.

2-VARLIK NAZARİYESİ BAKIMINDAN

İbn-i Sînâ'ya göre metafiziğin temel konusu mutlak anlamda varlıktır. O, varlığa önce bir kavram olarak bakar ve varlığın mantık kaideleri içinde tarif edilemeyeceğini, bununla birlikte bazı tanıtıcı özelliklerinin bulunduğunu ifade etmiştir.

İbn-i Sînâ varlığın zihindeki ilk kavram olduğunu, kendisinden daha iyi bilinen bir başka kavram bulunmadığı için de varlığın, varlık isminden başka bir şeyle açıklanamayacağını ifade eder. Varlık, bedihî bir kavramdır. Bu sebeple de tarife ihtiyacı yoktur. Varlık kavramı, müşterek ve umûmî olduğu için Allah, melek, ruh gibi metafizik, taş, camî, ağaç, su vb. fizik ve anka kuşu, kaf dağı vb. zihnî ve hayalî şeylere atfen kullanılabilir.

En ince teferruatına kadar varlığı incelediğinden ve varlığa bu kadar büyük önem verdiğinden dolayı İbn-i Sînâ'ya varlık filozofu demek yerinde olur.

Descartes da varlıklarla ilgilenmiştir, ama o, varlığı mantık bakımından ele almadığı için onu bir kavram olarak değerlendirmez. Varlığın tanımlanıp tanımlanamayacağı ve özelliklerinin neler olduğunu araştırmaz. O, varlığı tamamen reel olarak ele almıştır. Zira ona göre üzerinde durulması gereken esas mesele, varlığın gerekliliğidir. İbn-i Sînâ da varlığın gerçekliği üzerinde durur, ama o, her konuya mantıkî bir başlangıç yapmayı metod edinmiştir.

Her iki filozofumuzda da dikkati çeken en önemli husus, varlığın idrak edilmiştir. İlgili bölümde de ifade ettiğimiz gibi İbn-i Sînâ, varlığın idrakinin doğrudan ve vasıtasız olduğunu kabul eder. Bunu duyularından tecrid edilmiş uçan adam temsili ile temellendirmiştir. Varlık, bedihî olduğu için idrakinde vasıtaya ihtiyaç yoktur. Bu algılama duyular, kalp ve beyinle değil, ruh tarafından gerçekleştirilir. Bununla birlikte ruhun uyarılması ve dikkatini kendi üzerine yoğunlaştırması gerekir. Böylece zihin, vasıtasız bir sezgi ve düşünme yoluyla (teemmülî olarak) "ben varım" hükmüne ulaşır. İbn-i Sînâ bu konuya el-İşârât'ında "Kendine dön ve teemmül et..." ifadesiyle başlıyor.

Buradaki teemmül, bir nevi akli sezgidir, ve bu yolla insan, bedeninin yardımı olmaksızın varlığının farkına varır.

Descartes'ın varlık hükmüne ulaşma metodu biraz daha değişik ve fakat vardığı sonuç İbn-i Sînâ ile aynıdır. O, metodik şüphe ile işe başlar. Öncelikle duyularından elde ettiği bilgilerin yanıltıcı olduğunu tecrübe etmiş ve duyuların aldatıcı olduğuna hükmetmiştir. Onun bu kanaati, rüya hadisesi ile de kuvvetlenmiştir. Rüyasında olmayacak şeyler görünce; yaşadığı hayatın da gerçek olup olmadığı hususunda tereddüde düşmüştür. Bu durum onu, kendi varlığından da şüphe etmeye götürmüştür; hatta yanıltmalarının sebebinin aldatan bir tanrı olup olmayacağını dahi düşünmesine yol açmıştır.

Fakat bu noktada Descartes, şüphe ettiğinin farkına varmaktadır. Şüphe eden bir varlığa delâlet eder; şüphe eden, düşünen demektir. Düşünme olmadan, anlamak, idrâk etmek, istemek ve hatta şüphe etmek söz konusu olamaz. Böylece Descartes, düşünen şeyin var olduğu sonucuna ulaşarak meşhur "cogito" (düşünüyorum o halde varım) hükmünü ortaya koymuştur. Descartes'ın bu tarzdaki düşüncesi de derûnî bir teemmüldür. Descartes'a göre "varım" hükmünü veren "ben" yani ruhtur ve ruhun bu hükmü verirken bedene ihtiyacı yoktur. Varlık, bedihî olarak idrâk edilir.

Görülüyor ki her iki filozofumuz da teemmül yolunu yani bir nevi akla dayalı olan sezgiyi kullanarak varlık hükmüne ulaşmaktadır. Her ikisi de bu hükmü veren, ruhtur ve varlık bedihîdir.

İbn-i Sînâ uyku ve baygınlık esnasında varlığın devam ettiği sonucuna ulaşmıştır. Zira insan bu hallerde kendi zatını zihninde kavrayamasa bile varlık ondan ayrılmaz. Descartes da bütün şuur hallerini ve hatta bütün duygulanmaları düşünme ile izah ederek varlığın insandan ayrılmadığı sonucuna ulaşıyor.

Her ikisi de ben ile ruhu kasederler, dolayısıyla da varlık, insanda ruh ile kaim olmaktadır. Bununla beraber varlığı yalnızca ruha hasretmeyerek bir bütün halinde insanı ve diğer mevcutların varlıklarını kabul ederler.

İbn-i Sînâ'ya göre mutlak, zihni ve a'yânda olmak üzere üç varlık sahası vardır. O, mutlak varlıkla mücerred manada varlığını kasteder ve dolayısıyla da mutlak varlık, bütün varlık sahalarını içine alır. Zihni varlık yalnızca zihinde bulunur, zihin dışında bir realitesi yoktur. A'yânda varlık ise zihin dışında bulunan, bununla birlikte zihinde de tasavvur halinde bulunabilen varlık sahasıdır. Gerçek varlıkların bulunduğu alandır. İbn-i Sînâ, hem fizik, hem de metafizik varlıkların gerçekliklerini kabul etmektedir.

İbn-i Sînâ üç çeşit varlık kabul etmiştir. Bunlardan müntehinin varlığı imkânsız olduğu için varlık sahasında bulunmaz. Diğer ikisi zarurî ve mümkündür. İbn-i Sînâ'ya göre gerçekliği tartışmasız olan tek varlık Allah'tır. Onda varlık ve mahiyet birbirinden ayrı olmayıp Allah, zâtî bir varlıktır. Bu sebeple Allah, zâtının gereği olarak zarurîdir. Diğer bütün varlıklar mümkündür ve bütün mümkünlerde de mahiyet-varlık ayrılığı vardır ve öz (mahiyet), varlıktan önce gelir. İbn-i Sînâ'da bir de başkasıyla zorunlu varlık vardır ki bu da esas itibarıyla mümkün varlıktır. İbn-i Sînâ, mümkün kavramını sebep kavramına yakın kullanır. Her mümkün, bir sebebin sonucudur.

Descartes, kendi varlığının gerçekliğini kabul edince, kendisinde bulunan mükemmellik ve sonsuzluk fikriyle Tanrı'nın gerçekliğine ulaşmıştır. Descartes'a göre Tanrı da doğuştan bir fikir olarak insanda bulunmaktadır. O, Tanrı'nın aldatmayan bir varlık oluşundan hareketle de cisimlerin varlıklarını ve gerçekliklerini kabul etmiştir.

Descartes, üç tür fikir kabul ediyor. Bunlar :

a-Doğuştan fikirler ki bunların tamamı tecrübe öncesi, olan apriori bilgilerdir. Tanrı, ruh ve akli prensipler gibi.

b-Yapma fikirler ki, bunlar da zihnin uydurmaları olan fikirlerdir. Kanatlı bir at veya deniz perisi tahayyül etmek gibi

c-Dışardan elde edilen fikirler ki bunlar da duyu ve tecrübelerle elde edilen bilgilerdir.

Descartes'ın bu düşüncelerini bir araya getirecek olursa onun da üç varlık sahası belirlediğini görürüz. Bunlar zihni, fizik ve metafizik varlıklardır. Zihni varlığın dış dünyada

realitesi yoktur, sadece zihinde ve bir hayal olarak vardır. Fizik varlık dış dünyada gerçekliği olan bütün cisimler yani maddi varlıklardır. Metafizik varlık ise ruhta bedihî olarak bulunan, hem zihinde tasavvur halinde, hem de dışarda realitesi bulunan varlıklardır. Tanrı ve ruh gibi.

Görülüyor ki filozoflarımız, varlık sahaları mevzuunda aşağı yukarı birbirine benzer düşüncelere sahiptirler. Şu var ki bu tasnifi İbn-i Sînâ bizzat yaparken, Descartes böyle bir tasnife yer vermez. Bu tasnif onun ifadelerine dayanarak bizim tarafımızdan yapılmış bir sınıflandırmadır. İbn-i Sînâ'da bulunan mutlak varlık ifadesine Descartes'ın "Aklın idaresi için Kurallar" isimli eserinden başkasında rastlayamadık. Descartes burada, önemli olan hususun, her şeyde mutlak olanı görmek olduğunu ifade ediyor.

Descartes, Tanrı fikrinin kendisinde doğuştan bulunduğunu için zarurî varlık olduğunu kabul eder. Tanrı'da varlık-mahiyet ayrılığı da yoktur. Tanrı'dan başka bütün varlıklarda mahiyet ve varlık ayrılığı vardır. Bu itibarla da Tanrı'dan başka hiç bir varlık zarurî değildir. Öyleyse Tanrı'dan başka bütün varlıkların mümkün olduğunu söylersek, hata etmiş olmayız. Bütün mümkünlerin sebebi vardır.

Varlık türleri bakımından da Descartes'la İbn-i Sînâ'nın görüşleri birbirine benzerlik arz etmektedir.

Buna göre :

Her iki filozofumuz da bedihî fikirlerin insanda apriori olarak bulunduğunu kabul ederek dogmatik olmaktadır. Hatta filozoflarımız, insanda doğuştan bulunduğuna inandıkları bazı kavram ve fikirler kabul ederek dogmatik rasyonalist olmaktadır. İbn-i Sînâ'da bir fikirler tasnifi bulunmamakla birlikte o da insanda bir takım apriori kavramlar bulunduğunu kabul etmektedir. Bununla beraber doğuştan fikirler Descartes'da daha barizdir. Bu açıdan Descartes, inneizmin Yeni Çağ'daki temsilcisidir.

İbn-i Sînâ zihni varlığı kabul ederek mutlak manada olmaksızın bir idealizm ortaya koyarken, bunların zihindeki gerçekliklerinden bahsederek idealist-realist olmaktadır.

Descartes, şüpheden hareketle "ben" mefhumuna ulaşarak solipsizme adım atmakla birlikte, "ben" den başka diğer varlıkların ve özellikle de Tanrı'nın varlığını kabul ederek solipsist olmaktan kurtulmaktadır.

Her ikisi de harici varlıkların gerçekliklerini kabul ederek realist olmaktadır. Şu var ki İbn-i Sînâ realizme hemen ulaşmıştır. Descartes ise önce bir şüphe ile başlamış, fakat kendi varlığını kabul ederek septisizmin çıkmazına düşmeksizin önce idealist, daha sonra da realist olmuştur.

İbn-i Sînâ mümkün varlıklarda mahiyet-varlık ayırımına gitmekle beraber, mahiyetin varlıktan önce olduğunu kabul ederek, varoluşun özden önce olduğunu kabul eden existansiyalizme geçit vermemiştir. Descartes ise dikkatleri "cogito"ya çekmekte ve varoluştan çok, varlık hakkındaki bilgiden bahsetmektedir. Dolayısıyla Descartes'da existansiyalist bir izah tarzı yoktur. Descartes, cogito ile önceliği sübjektif plâna vermekte, dolayısıyla da rasyonalizme bir kapı aralamaktadır.

Fakat burada hemen belirtmek gerekir ki İbn-i Sînâ, varlık konusunda Descartes'dan daha doyurucu ve detaylı bilgiler sunmuştur.

3- CEVHER- ARAZ PROBLEMİ BAKIMINDAN

Tetkike konu ettiğimiz filozoflarımızdan İbn-i Sînâ, cevheri, özü gereği mümkün olan varlıklar içerisinde mütalaa ederek cevherin bir kaç türlü tarifinden bahsetmiştir. İbn-i Sînâ bu tariflerinde cevherin özellikle bir mevzuda bulunmamasına dikkati çekmektedir. Zira bir konuda bulunma, o konuya sonradan getirilme manası taşımaktadır. Bu ise cevherin kendi kendisiyle kaim olmasına aykırıdır. Cevher, ârız olan değil, kendisine araz veya vasıf getirilen, yüklenendir.

Descartes'ın metafiziğinde üzerinde en çok durduğu kavram, cevherdir. Descartes'da İbn-i Sînâ'da olduğu gibi cevherin çeşitli tarifleri bulunmaz. Descartes'a göre cevherin tek tarifi vardır, o da "var olmak için ancak kendine muhtaç olan şey"dir. Descartes'a göre bu vasfa sahip tek cevher, Tanrı'dır. Bununla birlikte cevher, gerçek bir fikrine sahip olunan her yüklemın konusudur. Fakat cevher kelimesi Tanrı ile diğer varlıklarda aynı anlamda kullanılmaz.

İbn-i Sînâ'ya göre her cevherin bir mahiyeti vardır. Fakat bu mahiyetlerden her biri tek tek ele alınamıyacağından İbn-i Sînâ, cevherin mahiyeti yine cevherdir demektedir, hatta, cevherin hakikatı, mahiyetidir ifadesini kullanmaktadır. Böylece İbn-i Sînâ, mahiyeti bulunmayan şeyin, cevher olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. İşte bu noktadan hareketle de Allah'a cevher denilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Zira Allah'ın mahiyeti yoktur.

İbn-i Sînâ "el-Hudûd" isimli risalesinde cevherin çeşitli tariflerini verirken Mebdeü'l-Evvel (Allah)'in a-Kendi kendine kaim olmak (ikinci mana), b-Bir başka cevherin mahallinde bulunmama (dördüncü) ve c-Bir konuda bulunmama (beşinci) yönlerinden cevher olabileceğine işaret etmektedir. Ancak Allah'a bu manalar çerçevesinde cevher denilebilmesini, üçüncü sırada zikrettiği, "cevher, birbirini takip etmek şartıyla zıtları kabul eden şey" manasının bulunması şartına bağlamakta ve Allah'a cevher denilemeyeceği sonucuna ulaşmaktadır.

İbn-i Sînâ, "cevher, bir mevzuda olmaksızın dış dünyada bulunandır" ifadesiyle ve Hudûd'daki tariflerinde cevherin mekânda

bulunabileceğini kabul etmektedir. Halbuki Allah'a mekân izafesinde bulunulamaz. Bu bakımdan da Allah'a cevher denilmez.

İbn-i Sînâ, cevheri her ne kadar kendi nefsi ile kaim diye tarif ediyorsa da, cevherin mahiyetinin fiil halinde bulunması, ancak sebep yardımıyla olur. Mahiyeti ve varlığı birbirinden ayrı olan her şey, sebep sayesinde fiilen var olmaktadır. Sebep bulunmasaydı cevher, fiilen bulunmazdı. Varlık cevherin mahiyetine yüklenmektedir. Halbuki Allah'ta bu durumların hiç birisi söz konusu değildir. O, her zaman fiil halindedir.

O halde cevherdeki "kendi başına kaim olandır" ifadesi hiç bir zaman "kendi başına bilfiil kaim olandır" şeklinde anlaşılmaz. Eğer bu anlamda bir cevher var ise bu, Tanrı'dan başkası olamaz. Hiç bir cevher, kendi kendini var edemez; varlığı mutlaka sebebe dayanır.

Yukarda da ifade ettiğimiz üzere Descartes, Tanrı'ya cevher demekte ve Ona "Hakiki Cevher", "İlâhî Cevher" ve "Sonsuz Cevher" gibi isimler vermektedir. O, hakiki cevher ile Tanrı'yı aynıleştirmekte ve sonsuz veya hakiki cevher deyince Tanrı, Tanrı ile de cevheri anlamaktadır. Çünkü varlığı yalnızca kendine muhtaç olan tek varlık Tanrı'dır. Tanrı, bilfiil mevcut olan cevherdir.

İbn-i Sînâ ile Descartes'ın en önemli ayrılık noktalarından biri bu husustur. İslâm filozofu İbn-i Sînâ Allah'a cevher isminin asla verilmeyeceğini kabul eder. Bu sırf isimden bile ibaret olsa. Hristiyan filozof Descartes ise Allah'a cevher diyebilmektedir.

Descartes Tanrı'dan başka cevherlere izafî cevherler ve sonlu cevherler ismini vermekte. Sonlu veya izafî cevher, ruh ve cisimlerdir.

İbn-i Sînâ da cevheri iki kısma ayırmıştır: 1-Cismanî cevherler ve 2-Cismanî olmayan cevherler.

Ruh, melek, sûret, felek ve akıl, İbn-i Sînâ'ya göre cismanî olmayan cevherlerdir. İbn-i Sînâ'nın cismanî olmayan cevherleri, Descartes'ın izafî cevherlerden ruha tekabül etmekte ise de, İbn-i Sînâ adı geçene cevherlerin kapsamını daha geniş tutmuştur. Cismanî olmayan cevherler ise, maddî bir varlığı olmadan düşünülemez. İbn-i Sînâ'nın cisimli cevherleri de Descartes'ın izafî

cevherlerinden cisimlere tekabül etmektedir. Her iki filozof da cismanî cevherleri boyutlu olarak düşünmektedir.

İbn-i Sînâ bütün cevherlerin, Descartes ise hakiki cevher müstesna olmak kaydıyla diğer cevherlerin, var olmak için sebebe ihtiyaçları olduğu kanaatindedirler. İbn-i Sînâ, cevherlerin mahiyeti ile varlığının terkiibini ve birleşmesini haricî sebeplere bağlarken, Descartes, izafî cevherlerin varlığını hakiki cevher olan Tanrı'ya bağlar. Her iki filozofa göre de cevher bir kez var olduktan sonra kendi başına var olmaya devam eder.

Descartes varlık ile cevheri aynı manada kabul etmektedir. İlk varlık olan Tanrı da aynı zamanda ilk cevherdir. İbn-i Sînâ ise cevher ile varlığa aynı anlamı yüklemeyi. Hatta o, cevher ve arazi, varlığın kısımlarından kabul eder. İbn-i Sînâ'ya göre bütün cevherler mümkündür, halbuki Descartes'ın hakiki cevheri zaruridir.

Araza gelince : İbn-i Sînâ arazın cevher ile var olduğunu, cevher olmaksızın arazın kendi başına var olamayacağını kabul eder. Zira cevher, arazın mukavvimi olup, ondan önce bulunur.

Bununla birlikte cismanî cevherler araz bulunmaksızın anlaşılmazlar, cismanî olmayan cevherler ise araz bulunmadan da anlaşılabilirler. Meselâ ruh gibi.

Araz, kendi başına kaim olmadığı gibi bir başka arazda da bulunamaz. Mutlaka cevhere ihtiyacı vardır.

İbn-i Sînâ'nın cevher ve araz tariflerinde dikkati çeken bir başka husus bazı cevherlerin araz, bazı arazların da bazan cevher olabildikleridir. Meselâ sûret, hararet, hareket, beyaz bazan cevher, bazar da araz olabilmektedirler. O halde İbn-i Sînâ hem cevherin hem de arazın değişebileceğini kabul etmektedir. Keza bir cevherin devamlı cevher olarak kalmayabileceğini, araz durumuna düşebileceğini, arazın da bazan cevher konumuna yükselebileceğini göstermektedir.

Descartes'da ise araz terimine rastlanmamakla birlikte araz yerine kullanılabileceği kanaatinde olduğumuz tavır terimini buluyoruz. Descartes'ta bir de sıfat terimi vardır. Sıfat

terimini hem Sonsuz Cevher, hem de sonlu cevher için kullanırken, tavis terimini yalnızca sonlu yani izafî cevherler için kullanmaktadır. O halde ilgili bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi tavislar arazların yerini tutabilir. Tavisların anlaşılabilmesi cevherlere bağıdır ama cevherler tavislar olmaksızın da anlaşılabilirler. Meselâ şekil ve hareket gibi tavislar, cisim olmaksızın anlaşılabilir ama cisim, hareketsiz ve şekilsiz kavranabilir. Keza düşünce, muhayyile ve duyu olmaksızın anlaşılabilir ama muhayyile, düşünme olmaksızın anlaşılabilir. Tavislar ve sıfatlar değişse de cevher değişmemektedir. Bunu, yerinde de açıkladığımız gibi Descartes baymumunu örnek vererek izah etmektedir.

Buna göre filozoflarımızdan İbn-i Sînâ'ya göre araz, Descartes'a göre de tavisların, cevhersiz olarak kendi başlarına varlıkları yoktur. Bunların cevhere katılarak ona hususiyet kazandırmaları konusunda her iki filozof da mutabıktır.

4- MADDE VE RUH PROBLEMİ BAKIMINDAN

İbn-i Sînâ, varoluşun meydana gelişinde madde ve sûrete yer vermiştir. Ona göre her tabiî cisim maddesi ve sûreti ile iki kısımdan meydana gelmiştir. Diğer filozofumuz Descartes ise felesefede klasikleşmiş bulunan madde ve sûret nazariyesini bir tarafa bırakmış ve sadece maddeden söz etmiştir. Descartes'ın felsefesinde sûrete (şekil) yer yoktur.

İbn-i Sînâ madde ve heyûlâyı aynı anlamda kullanarak, maddeyi oluşturma ve sûreti olmaya hazır bir güç olarak kabul etmiştir. Ona göre madde, sûret olmadan fiilen var olamaz. Kendisine sûret verilmediği müddetçe de kuvvet halinde ve belirsiz olarak kalır. Bu belirsiz madde, kendi kendine şekil veremez; sûret, maddeye dışardan verilir. Sûret, maddeye Vâhibu's-Suver yani Faal Akıl tarafından ilâhî inayetin bir gereği olarak verilir. Faal Akıl, sûreti maddeye verme iznini ve gücünü Allah'tan almıştır. Şekli olan madde, kuvvet halinden fiil haline gelir. Artık madde belirlilik ve hüviyet kazanmıştır.

Descartes'ta ise madde, asla kuvvet halinde değil, hep fiil halindedir. Hatta Descartes maddeyi, Tanrı kadar saf fiil olarak kabul etmiştir. Bu bakımdan Descartes, maddeyi, hiç bir zaman şekillenmeyi bekleyecek bir kuvvet olarak görmemiştir. Bununla birlikte Descartes, madde ile yer kaplayan cevheri aynı kabul ettiği için maddenin sınırsız tavır ve sıfatlar olabileceğine kanidir.

İbn-i Sînâ'da madde belirlilik kazanabilmek için nasıl sûrete muhtaç ise, sûret de aktif hale gelebilmek ve görünebilmek için maddeye muhtaçtır. Fakat sûret, maddeden öncedir ve maddeyi kuvveden fiile çıkarandır. Madde ise sûret için bir mekân vazifesi görmektedir.

Tabiatta bulunan bütün varlıklar, madde ve sûretin bir araya gelmesiyle varlık kazanırlar; sûret maddeden çekilince de varlık hali biter. Bu itibarla madde ve sûret İbn-i Sînâ tarafından yaratmayı izah için kullanılmış iki mühim unsurdur. Bu iki unsur arasında böyle bir tesanüd bulunması ve sûret maddesiz,

madde de sretsiz bulunmadığı için İbn-i Sînâ'da bu açıdan bir dualizm olduğu söylenemez.

İbn-i Sînâ iki türlü madde ve sûretten söz etmiştir. Birincisi ay-üstü âlemde bulunan gök cisimlerinin madde ve sûreti ki bunlar manevî yapıdır. ikincisi de ay-altı âlemde bulunan madde ve sûrettir.

Diğer taraftan İbn-i Sînâ maddede bir kuvvet, bir de fiil halinden bahsetmiştir. Ona göre fiil halinde bulunan, hem mantıken, hem de varlık bakımından kuvve halinden öncedir. Mantık bakımından öncedir; çünkü kuvvet yani güç, fiil olmadan kavranamaz. Varlık bakımından öncedir; çünkü var olmak için güç, fiili gerektirir, kuvve olmadan da değişme olmaz. Bunun için kuvve halindeki madde ve ona hüviyet kazandıran şekil, yaratılmıştır (1). Madde, kuvve halinde bulunduğu ve bir sebep yardımıyla fiil haline geldiği için İbn-i Sînâ'da bu açıdan bir dualizm bulunduğu söylenebilir.

Descartes'a göre de madde Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak bir defa yaratıldıktan sonra da mekanik kanunlar çerçevesinde hem kendi başına var olur, hem de varlığını devam ettirir. Descartes, maddeyi bilfiil, İbn-i Sina ise bilkuvve olarak kabul etmektedir. Aralarındaki ayrılık noktalarından biri de budur.

Descartes, her ne kadar sûret nazariyesinden bahsetmiyorsa da cevherde tavır ve sıfatlar, maddede de bulunur. Maddeye hüviyetini kazandıran, bu varlıklar veya sıfatlardır. Dünyada bulunan bütün varlıklar, yer kaplama bölümlerinin tertip ve yer değiştirmelerinden başka bir şey değildir. Böylece âlemde çeşitli varlıklar meydana gelmiş olur. Değişen özelliklerden dolayı madde, hayvan, bitki, dağ, insan, maden vb. farklılıklar gösterse de, kendisi hep aynı kalır. Madde, ne kadar değişik tavır alırsa alsın, değişmeyen tek özelliği yer kaplamadır. İbn-i Sînâ'ya göre maddedeki çeşitlilik, ona değişik sretlerin verilmesi ile meydana gelir.

(1) Madkour, Mukaddime (Şifâ'nın Metafiziğine Giriş), terc. Mübahat Türker Küyel, İ.D.B.Y.A.(içinde), 419.

İbn-i Sînâ'ya göre madde, sûret sayesinde bilfiil varlık kazandıktan sonra cevherlik özelliği kazanmaktadır, kuvvet halinde iken cevher değildir. Sûrete ise bazan cevher de-mesine rağmen, bazan cevher olarak kabul etmez. Descartes ise maddeye her hâlu -kârda cevher demiş, fakat tavır ve sıfatlara cevherlik özelliği yüklemiştir.

Her iki filozofumuz da maddenin yaratılmış olduğunu ve bir başlangıcının bulunduğu konusunda hem fikir iseler de Descartes maddenin ebediliğini savunduğundan dolayı İbn-i Sînâ'dan ayrılır. Descartes'a göre varlıklar mahvolursa da, yeri göğü meydana getiren madde asla yok olmayacaktır. Hatta Descartes bu görüşünü, âhirette vuku bulacak olan yeniden dirilme inancı ile destekleyerek, madde mahvolseydi, yeniden dirilme de olmazdı demektir. Böylece o, maddenin ebediliği fikrini ba'su ba'de'l-mevt inancıyla temellendirerek, kiliseden gelebilecek tepkiye mâni olmaktadır.

Descartes, maddenin mahvolmayacağı görüşü ile adeta kate-
yalizme geçit veren kapıyı aralamıştır.

İbn-i Sînâ ise maddenin sonlu olduğu görüşündedir. İslâm filozofunda da âhiret inancı vardır. Ama bunu, yanlış yolda delil olarak kullanmamıştır. O,Kur'an'da ve Hadislerde bildirildiği şekliyle ruhen ve bedenen yeniden dirilmenin olacağı kanaatindedir.

Filozoflarımız,atomizmi reddetme hususunda mutabıktırlar. Her ikisi de maddenin ve haliyle bölünmez olduğuna inanılan atomun bölünebileceğini kabul ederler; bölünemeyen hiç bir şey yoktur. Yine her ikisi de boşluk fikrine karşıdırlar. Fakat boşluğun reddi hususundaki görüşleri farklıdır.

İbn-i Sînâ, bölünebilen her şey gibi boşluğun da bir miktarı olduğunu kabul eder. İbn-i Sînâ'ya göre tecrübe, tabiatta boş mekanın bulunmadığı sonucunu vermektedir.Descartes da boşluğun bulunmadığını kabul eder ama bu fikrini izah ederken reddetmekte olduğu atomizme yaklaşır.F.Albert Lange, Descartes'ın atomlar yerine uzayı dolduran bir takım yuvarlak küçük cisimlerin

varlığını kabul ettiğini iddia ediyor. Bu cisimcikler, atomlar gibi değişmez bir yapıdadırlar, ama bunlar, zihnen bölünebilirler Lange'ın ifadesine göre Descartes, bu nazariyeyi geleneksel görüşten fazla ayrılmamak, ama aynı zamanda tabiat olaylarını akla dayalı olarak açıklayabilmek için baş vurduğu bir yol olarak ortaya atmıştır (1).

Burada madde nazariyesi ile olan sıkı ilgilerinden dolayı hareket ve zaman problemlerine de kısaca temas edeceğiz.

İbn-i Sînâ hareket ve zaman kavramlarını bir arada kullanmış ve zamanın anlaşılmasını, hareketin bulunmasına bağlamıştır. Kendisiyle ilgili bölümde izah ettiğimiz gibi buna, Eshâb-ı Kehf'in durumunu örnek olarak getirmiştir. Hareketin bulunmadığı yerde, zaman mevcuttur ama anlaşılamaz. İbn-i Sînâ'ya göre zaman, hareketin miktarı, hareket ise değişmenin göstergesidir. Zira hareket, beraberinde devamlı olarak bir yenilenmeyi ve değişmeyi getirir. Bu durum, hem harekete, hem de eşyada bulunan değişme kuvvetine bağlıdır. Bununla birlikte maddede kendiliğinden bir hareket gücü yoktur. Maddeye bu güç Vâcibu'l-Vücûd tarafından verilmiştir.

Descartes da hareketi, maddenin mekândaki yer değişimleri olarak kabul eder. Descartes'a göre hareket, bîzatihî bir kuvvet değildir, ama maddeye Tanrı'nın verdiği bir güçle hareket meydana gelir. Çünkü madde kendiliğinden hareketli değildir. Kendi parçaları arasındaki sebepler, maddeyi harekete geçirirse de, bütün hareketlerin ilk ve küllî sebebi Tanrı'dır.

Maddenin kendiliğinden hareketli olmadığı hususunda iki filozofumuz da mutabıktır. Bununla birlikte Descartes, hareketin anlaşılmasını zamanla izah etmemiştir. Hatta Descartes, zaman meselesi ile hiç ilgilenmemiştir denirse hatalı olmaz. Ona göre hareketin anlaşılması, onun bir yerden başka bir yere intikalinin gözlenmesi ile olur. Böyle bir durum yoksa sükûn hali söz konusudur.

Descartes'a göre Tanrı, âleme ve varlıklara belli kanunlar çerçevesinde bir hareket vermiştir. Bundan sonra cisimler,

(1) Bkz. Lange, F. Albert, Materyalizmin Tarihi, terc. Ahmet Arslan, I, 147.

tabiat kanunlarına uygun olarak birbirlerine çarpma ve itme yoluyla kendi aralarında hareket ederler. Descartes, âlemdeki çeşitliliği maddenin değişmelerine bağladığı gibi harekete de bağlamakta ve bu düşünceleri ile de materyalizme zemin hazırlamaktadır.

İbn-i Sînâ zaman ve hareketin dolayısıyla da âlemin zaman itibariyle bir başlangıçlarının olmadığı, zât bakımından ise hâdis olduklarını kabul eder. Vâcibu'l-Vücûd âlemi, sudur yoluyla ibdâî olarak yaratmıştır. Bu tür yaratma İbn-i Sînâ'ya göre benzeri ve örneği bulunmaksızın mevcut olmayan bir şeyi yaratmaktır. Bunun yanında İbn-i Sînâ, tekvîn ve ihdas yoluyla olan yaratmaları da kabul etmiştir. Ona göre sudûr, Allah'ın isteği doğrultusunda, fakat zarurî olarak meydana gelmiştir.

Descartes, Tanrı'nın maddeyi ve âlemi aynı anda hür iradeyle yoktan yarattığını kabul etmektedir. Yaratmada hiç bir zaruret yoktur. İbn-i Sînâ, sudûrda bir zaruret kabul ettiği için Descartes'la bu noktada ayrılmaktadırlar.

Descartes'a göre âlem ezeli değildir. İbn-i Sînâ da âlemin, zatî sonralığını kabul ederek âlemmezeli olmadığını savunmuştur.

İbn-i Sînâ âlemin, mümkün olan en mükemmel âlem olduğunu savunmaktayken Descartes bazan kilisenin isteği doğrultusunda âlemin bugünkü mükemmelliği ile yarattığını söylemiş, bazan da âlemin Allah'ın verdiği düzen doğrultusunda gelişerek halihazır-daki durumunu kendiliğinden kazanmış olabileceği görüşünü kabul etmiştir. Descartes'ın bu ikinci görüşü, âlemde bir tekâmül bulunduğuna işaret etmektedir.

İbn-i Sînâ'nın âlemin sudur yoluyla belli bir sıra dahilinde nasıl meydana geldiğini izah etmiştik. Buna göre metafizik âlem, sonra da dünya ve içindeki varlıklar yaratılmıştır. Descartes, dünyanın maddedeki bir dönme sonucu meydana geldiğini söyler ama metafizik âlemin varlığına dair bir açıklaması yoktur.

Bedenle olan irtibatından dolayı filozoflarımızın ruh nazariyelerini de bu bölümde mukayese edeceğiz.

Varlık bakımından yaptığımız karşılaştırmada İbn-i Sînâ'nın kendi varlığı ile ruhu kasedtiğini ve ruhunun varlığını vasıtasız olarak idrak ettiğini görmüştük. Ona göre ruh, bedihîdir, bu

itibarla teammüller yani bir nevî akli sezgi manasında olan derunî düşünme ile idrak edilir.

Descartes ise şüphe ile başlamasına rağmen ruhun varlığını idrak ederek şüpheden kurtulma yolunda ilk adım atmıştır. Descartes'a göre de ruh, bedihîdir, dolayısıyla düşününce varlığının apaçık bir tarzda ortaya çıktığını anladığını iddia etmiştir. Böylece Descartes "düşünüyorum, o halde varım" hükmüne ulaşmıştır. Descartes da ruhunun varlığını bir anda idrak etmiştir. Bu, istidlâl yoluyla ulaşılmış bir hüküm değil, sezgi-den kaynaklanan bir düşüncedir.

İbn-i Sînâ ruhun varlığına uçan adamdan hareketle, Descartes ise şüpheden hareketle varmışlardır. Ancak her ikisi de ruhun bedihî olduğunu ve varlık fikrinin doğuştan bulunduğunu kabul etmişlerdir. Fakat itiraf etmek gerekir ki Descartes, düşünmeye İbn-i Sînâ'dan daha fazla yer vermiştir. Descartes ruh ile düşünmeyi özdeşleştirmesine rağmen İbn-i Sînâ ruhun sırf düşünmeden ibaret olduğu görüşünde değildir.

İbn-i Sînâ, ruhun manevî bir cevher olduğu kanaatindedir. Ruh, beden sayesinde değil de kendi kendine kaim olduğu için cevher; ma'kulleri idrak edebilmesi ve mücerred bir varlık olması hasebiyle de manevîdir. Descartes da ruhun bedene ihtiyacı olmayan bir cevher olduğunu kabul etmiştir. Bu bakımdan her iki filozofumuz da spirıtualisttirler.

İbn-i Sînâ, ruhun bedene ihtiyacı olmadığına dair çeşitli deliller getirmiştir. Kendisiyle ilgili bölümde detaylarıyla izah ettiğimiz bu deliller, idraklerin beden tarafından değil, ruh tarafından elde edildiği; bedenın yaş ilerledikçe yıprandığı ruhunsa aksine daha olgunlaştığı ve uyku sırasında bedenın tamamen hareketsiz olmasına rağmen rüyalar görüldüğüdür. Hatta İbn-i Sînâ, rüya vasıtasıyla gayb alemi ile irtibat kurulabileceği görüşündedir.

Descartes da ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu isbat ederken, İbn-i Sînâ'nın rüya delilini aynen getirmiştir.

Filozofumuz, ruhun bedene ihtiyacı olmadığı halde bedenle birlikte bulunduğunu kabul ederler. İbn-i Sînâ'ya göre ruhun,

bedenden önce bir varlığı yoktur; Faal Akıl tarafından, ait olduğu bedene, bedenın var olduğu anda meydana getirilir. Fakat mücerred bir mahiyet olan ruhun esas vatani ulvî âlemdir; zira kaynağı Vâcibu's-Suver (Faal Akıl) dır. Yoksa ruhun varlığı, beden ebağılı değildir. Ruh, bedene verildikten sonra beden, ruhun bir âleti durumuna gelir. Ruh, cismanî olmayan bir sûrettir. Girdiğı bedene maddî bir şekil vermez ama bedene bir şahsiyet, ferdiyet ve kişilik kazandırır. İbn-i Sînâ insanı, ruh ve bedenden meydana gelmiş bir cevher olarak kabul eder. Ruh bedene girdikten sonra beden, ruhun vatani olur. Ruh, bedene karşı bir sevgi duyar ve bütün fonksiyonlarını beden ve onun organları vasıtasıyla icra eder. Ruhun bedende belli bir yeri yoktur. Ne kalp, ne beyin ve ne de başka bir organ ruhun yeridir. Ruh, tamamen manevî ve mücerred bir cevher olduğu için, bedende belli bir yere ihtiyacı yoktur. Buna bağılı olarak da ruhun, bedende fonksiyonlarını nasıl yerine getirdiğı meçhuldür. Acaba ruh bedenın tümünü birden mi, yoksa organları teker teker mi harekete geçirmektedir, bu nokta İbn-i Sînâ'da cevabını bulmuş değildir.

Descartes'a göre ruh, bedende ana rahminden itibaren mevcuttur. Ruh ve beden bir arada bulunurlar. Descartes ruhu ayrı, bedeni de ayrı bir cevher olarak kabul etmesine rağmen ruhun bedenle hiç aşrılmayacakmış gibi birleşmiş olduğunu kabul ederek kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Aynı şekilde Descartes ruhun, beyin hariç bedenın hiç bir organı ile temasta olmadığını ifade ederek de ruhun bedenle olan birleşmesi görüşünü nakzetmektedir. Descartes ruha mekan olarak beyindeki kozalak-sı bezi seçmiştir. Descartes'a göre ruh, bölünmez olduğu için çift olmayan bir organda bulunmalıdır. Çift olmayan tek organ kozalak-sı bezdir. Dolayısıyla ruh, zorunlu olarak burada bulunur.

Burada doğu hikmeti ile batı düşüncesi arasındaki bariz fark da kendini gösteriyor. İbn-i Sînâ, ruhun maneviliğini kabul ettiğı için ona bedendeki her hangi bir organda yer tayin etmemiştir. Descartes ise ruhun bir cevher olduğunu ve bedene ihtiyacı olmadığını kabul etmesine rağmen yine de onun maddesiz olarak bulunabileceğine ihtimal vermemektedir. O, ruha manevilik vasfı yüklemediğı için de ona beyinde bir yer tayin etmektedir.

İbn-i Sînâ ve Descartes ruhun bölünmez bir bütün olduğu hususunda mutabıktırlar. Her ikisi de bedenden bir organ noksanlaşsa da ruhta noksanlaşan bir kısım olmadığını savunurlar. Her iki filozof da ruh ile bedenin karşılıklı etki ilişkisinde bulunduğunu kabul ederler. Bununla birlikte Descartes, bedene canlılık verenin ruh değil kan olduğunu kabul ederek İbn-i Sînâ'dan ayrılmaktadır.

Descartes'a göre ruh ile beden ayrı cevherler oldukları için her birinin vazifeleri ayrı ayrıdır. Bedenin kandan aldığı canlılıkla ruhtan ayrı bir hayatıyeti vardır. Yürüyen, gören, nefes alan vb. bedendir; düşünen ve hisleri olan da ruhtur. Bu itibarla insanda ölüm, ruhun bedenden ayrılması ile değil, bedenin organlarının işlemez hale gelmesi ile vuku bulur. Ona göre yaşayan bir beden ile ölü bir beden arasında hiç bir fark yoktur. Sadece birisi çalışan, diğeri de çalışmayan bir makinedir. Descartes bu görüşü ile tam bir dualizm ortaya koyarken, diğer taraftan yine materyalizme bir zemin hazırlamıştır.

İbn-i Sînâ ile Descartes arasındaki en önemli ayrılık noktalarından biri de burasıdır. İbn-i Sînâ, Descartes'ın aksine bedene canlılığını verenin ruh olduğu kanaatindedir. Beden bütün fonksiyonlarını ruh sayesinde yerine getirir. Bu bakımdan, gören gözdür ama ona görme kabiliyetini veren ruhtur. İnsanda muharrik güç ve gerçek fâil ruh, beden ve organları ise ruhun vasıtalarıdır. İbn-i Sînâ bunu ruhun birliği ile izah eder. Ruh bedenden ayrılınca beden ölür. Yoksa ölüm, kan dolaşımının durması ile meydana gelmez.

İbn-i Sînâ ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak görmesine rağmen, bedenle ruh arasında bir birlik olduğunu kabul ederek dualizm çıkmazına düşmekten kurtulmuştur.

İbn-i Sînâ ruhun ulvî âlemden bedene indirilmiş ve verilmiş olduğundan dolayı, önce bedene alışamadığı halde gitgide onu sevmeye başladığını ve artık bedeni kendisi için bir alet durumuna getirdiğini ve bedeni idare ettiğini belirtir. Ruh bedenin kemali olduğu gibi kendisi de bedende iyice olgunlaşır. Bu olgunluğa ulaşan ruh, makûl âlemin tam bir kopyası haline gelir

ve mutlak mutluluğa ulaşmak ister; onu bu mutluluktan alıkoyan bedendir. Bedenin ölümü ile ruh sukûnet bulur. Ölüm ile beden dağılıp bozulur ama ruh ölmez, ilâhî âleme yükselir, meleklerin ve yüce makamların nurlarına doğru çekilir, orada ebedî olarak kalır.

Descartes da ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Beden, kendi fonksiyonlarını yerine getiremez hale gelince ölür ve yok olur. Ruh ise manevî ve bölünmez bir cevher olduğu için yok olmaz. İnsan ruhu, Tanrı'nın aklının bir parçasıdır. Bu itibarla ruhu var eden sebep, onun devamlılığını da sağlar ve ruh bundan sonra kendi âlemine döner.

Ruhun devamlılığını her iki filozofumuz da savunurlar ve fakat her ikisinde de tenasuh söz konusu değildir.

Filozoflarımızdan İbn-i Sînâ, bedenin ferdiyet kazanmasını ruha bağlarken Descartes, bedene yüklemektedir. Onda ruhla beden arasındaki münasebet sadece bu iki ayrı cevherin çalışma birliğidir.

İslâm Filozofu İbn-i Sînâ tabiattaki ilk canlı varlıklar olan bitkilerden başlayarak insana kadar bir derecelenme yapar ve nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç ruh kabul eder. Böylece hem bitkilerde hem hayvanlarda hem de insanlarda ruh bulunduğunu kabul eder. İlgili bölümde ruh çeşitlerine ait kuvvetlerden bahsetmiş ve bu ruhların ve kuvvetlerinin bitki ve hayvanda olduğu gibi insanda da bulunduğunu belirtmiştik. İnsanı hayvandan ve bitkiden ayıran tarafı insanda akıl gücü ile seçme ve bu seçme sonucunda yapma gücünün bulunmasıdır.

Descartes'a göre ise bitkilerde ve hayvanlarda ruh yoktur. Bitkiler de hayvanlar da makinedir. Dolayısıyla âlem de bir makina gibi çalışmaktadır. Descartes'a göre hayvanlar en mükemmel makinalardır. Çünkü normal makinaları insanlar, hayvanları ise Tanrı yapmıştır. Tanrı'nın yaptığı makinaların insan yapısı makinadan daha üstün olması gerekir. Hayvan vücûdu, kalbin kanı pompalaması ve bu pompalama ile sinirlerin harekete geçirilmesi, sinirlerin de kasları harekete geçirmesi ile otomatik olarak çalışır. Böylece hayvanlar, birçok makinanın yapamadığı işleri

yaparlar. Descartes bu makina hayvan görüşü ile Lametri'nin makina insanına zemin hazırlamıştır.

Esasen Descartes, insanın da izahını yaptığımız noktaya kadarki çalışmasını hayvandakinin aynısı olarak görmektedir. Ancak kan, insanda beyne ulaşınca burada işe ruh karışmaktadır. Bu bakımdan hayvanı insandan ayıran en önemli husus insanda ruhun mevcudiyeti, hayvanda ise bulunmamasıdır.

İbn-i Sînâ ile Descartes'ın ruh düşüncelerindeki en önemli ayrılık da bu husus olsa gerektir. İbn-i Sînâ varlıklara ruh atfederek vitalist bir âlem anlayışı getirmektedir, Descartes ise mekanizmin, dolayısıyla da materyalizmin temsilcisi olmaktadır.

İbn-i Sînâ, hem insan hem de hayvanda bulunan batını (iç) idrâk güçlerinden her birine beyinde bir yer vermek suretiyle psikolojik bir lokalizasyon (*) nazariyesi getirmektedir (1). Descartes da İbn-i Sînâ gibi iç idrâk kuvvetlerinin beyinde belli bölgelerde bulunduğunu kabul etmiştir. Fakat İbn-i Sînâ bu kuvvetlerin hem insan, hem de hayvanda, Descartes ise sadece insanda bulunduğu kanaatindedir.

Bununla birlikte Descartes, hayvanlardaki algıları sinirler ve kasların duyularla olan işbirliği ile açıklamakta ancak yaptığı izahları, İbn-i Sînâ'nın izahlarıyla benzerlik arz etmektedir. Hatta Descartes'ın ve İbn-i Sînâ'nın konu ile ilgili olarak verdikleri misal, aynıdır. Buna göre :

İbn-i Sînâ hayvanda bulunan idrakin biri sûret, diğeri de manâ olduğunu izah ederek koyunun kurdun şeklini görmesine ve bunu iç duyulara göndermesine sûret der. Bu sûret, iç duyular tarafından değerlendirilir ve koyun vehim kuvveti ile kurttaki düşmanlık duygusunu sezer; sezer sezmez de kaçır. İç duyularla ortaya çıkan bu durum, manadır.

(*) Bu terim için bakınız S.H.Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, 182.

(1) Bu hususta S.H.Bolay, psikolojik lokalizasyon nazariyesini Gazalî'nin ortaya attığını söylemektedir. (Bkz. Bolay, a.g.e., 182). Gazalî'de beyni bölgelere ayırma ve her duyuya bir yer verme nazariyesi varsa da, ondan önce bu nazariyenin İbn-i Sînâ'da bulunduğunu görüyoruz. Gazalî'nin bu nazariyeyi İbn-i Sînâ'dan almış olması ihtimal dahilinde olduğu gibi, İbn-i Sînâ'da böyle bir nazariye olduğunu bilmeksizin bahsetmiş olması da muhtemeldir.

Descartes ise hayvanlardaki bütün hareketleri, iradesiz reflekseler olarak izah ediyor. Meselâ kuzu kurdu görünce kaçır. Çünkü kurdun vücûdundan gelen ışınlar, kuzunun gözüne çarpınca, göz sinirleri aracılığıyla can ruhlari uyarılır ve bu uyarı ile sinirler ve kaslar harekete geçer ve kuzu ani bir refleksle kaçır

Görölüyor ki iki filozof aynı misali kullanmalarına rağmen biri aynı olayı ruha, diğeri kana ve sinirlere yüklüyor. Aynı durum insanda da vaki olunca bu kez işe ruh karışmaktadır.

İbn-i Sînâ, insanî ruha aynı zamanda nefis-i nâtika ismini vermektedir. Bunun da hayvanî ve nebatî ruhların güçleri yanında bilici ve yapıcı güçler dediğı iki gücü vardır. İbn-i Sînâ bu iki güçten bilici güce, kuvve-i âkile ismini de vermektedir. O, insanda bilginin nasıl meydana geldiğini izah etmek için bir akıllar nazariyesi getirmiştir. Kur'an-ı Kerim'den bir âyetle (Nur,35) temellendirdiğı bu nazariyede hayûlanî akıl en aşağı, kutsî akıl da en üstün akıl olarak kabul edilmiştir.

İbn-i Sînâ bilginin elde edilmesinde duyulara, tecrübeye ve sezgiye de önem vermiştir.

Descartes'a göre bilgi, doğuştan getirilen fikirler yanında, duyu-beyin işbirliği ile de elde edilir. Ayrıca Descartes da sezgiye kıymet vermiştir.

5- SEBEP VE GAYELİLİK BAKIMINDAN :

İbn-i Sînâ, varlıkların meydana gelirken birbirlerine sebep-eser bağı ile bağlı olduklarını ifade ediyor. Allah'tan başka bütün varlıklar, zât itibariyle mümkün oldukları için, varlıkları bir sebebin eseridir. Bu sebepler, sonsuz sayıda olabilir. Çünkü mümkün bir varlık, hem sebeptir, hem eserdir; dolayısıyla birbirlerinin sebep ve sonucudurlar. Meselâ baba kendi çocuğu için sebeptir, ama kendi babası da onun için sebeptir. Böylece bir baba hem çocuğunun sebebi, hem de babasının eseri olur. Bunlarda hepsi de izafî, nisbî sebeplerdir. Bu durum hep aynı devam edecek olursa sebepler zinciri sonsuzca uzayabilir ama İbn-i Sînâ, teselsülü reddetmiştir. O halde bütün mümkün sebeplerin, kendisi eser olmayan bir sebepte durması gerekir ki bu, Vâcibu'l-Vücûd yani Allah'tır.

Descartes da İbn-i Sînâ gibi âlemden sebepsiz hiç bir şeyin bulunmadığı görüşündedir. Onu göre sebep olmaksızın yoktan hiç bir şey meydana gelmez. Bununla birlikte sebepler de sonsuzca uzayıp gidemez. Bütün sebepler, Tanrı'da son bulur. Bu itibarla her iki filozofa göre de Allah, sebeplerin sebebidir.

Burada hemen şu hususa temas etmek gerekir. İbn-i Sînâ, sebebin eseri gerektirdiği kanaatindedir. Sebep bulununca, eserin de bulunması gerekir. Sebep, eserden zât itibariyle öncedir. İbn-i Sînâ'nın bu nazariyesi, özellikle ay-üstü varlıkların ve âlemin ilk varoluşu için söz konusudur ve ne kadar yumuşatılmış olsa da sudûrda bir zaruret vardır. Bu da varoluştaki ilâhî bir determinizm olduğu sonucunu ortaya çıkarıyor.

İbn-i Sînâ ile Descartes'ın sebepler konusundaki en önemli ayrılık noktası Tanrı'nın sebebi bulunup bulunmadığı hususudur. İbn-i Sînâ'ya göre Allah, sebebi bulunmayan ve zatının gereği olarak zarurî olan bir varlıktır. Descartes ise Kozalite prensibini, bütün varlıklara olduğu gibi Tanrı'ya da uygular. Tanrı'dan başka bütün varlıkların sebepleri kendi dışlarındandır; Tanrı ise kendi kendisinin sebebidir. Bu düşünce, Descartes'ın Tanrı'yı cevher olarak kabul etmesinin bir ürünüdür. Zirâ cevher, mutlaka

bir sebebe muhtaçtır. Tanrı'nın dışardan bir sebebe muhtaç olmadığını bilen Descartes, kendi düşüncesinin yine kendisi tarafından çürütülmemesi için, Tanrı'nın sebebinin yine kendisi olduğunu kabul etmiştir.

İbn-i Sînâ, âlemde mevcut bütün sebepleri dörde ırcâ etmektedir. Bunlar, maddî, sûrî, fâil ve gaye sebepleridir. Maddî ve sûrî sebepler, iç sebeplerdir. ve müsebbebin yapısına dahildirler; fâil ve gaye sebepler ise haricî sebeplerdir, İbn-i Sînâ fâil ve gaye sebebe, maddî ve sûrî sebepten daha üstün bir yer ve kıymet verirken, gaye sebebe de fâilden daha önemli bir mevki ayırmaktadır. Çünkü gaye, fâilden önemlidir ve hatta gaye sebep, fâil sebebin de fâil sebebidir.

Descartes ise sebeplerden bahsederken felsefede klâsikleşmiş olan dört sebepten bahsetmez. Bununla beraber, o, bir mektubunda Allah'ın her şeyin hakiki fâil sebebi olduğunu ifade etmektedir. Yerinde de işaret ettiğimiz üzere, H.D.Lewis da Descartes'ın Allah'ı her şeyin formel sebebi olarak kabul ettiği görüşünde olduğunu belirtiyor. Ancak bu, İbn-i Sînâ'nın formel sebebe verdiği manadan farklıdır. Zira İbn-i Sînâ'da formel sebep, adî bir sebeptir ve varlıkta immanent (içkin) olarak bulunur. Halbuki Descartes formel sebepliği Tanrı'ya yüklemetedir.

Sebepler teorisiyle ve aynı zamanda âlem görüşü ile yakından ilgisi bulunan gayelilik problemi açısından da filozoflarımızın görüşlerini şöyle mukayese edebiliriz.

İbn-i Sînâ âlemde bulunan her şeyin belli bir gayeye ve düzene göre çalıştığı, gayesiz ve abes olarak nitelenebilecek hiç bir şeyin olmadığı görüşündedir. Âlemde bulunan bu düzen Allah tarafından verilmiştir ve her şey bu kanuna göre hareket eder. İbn-i Sînâ'ya göre âlemde iyilik ve güzellik hâkimdir. Ama bunun yanında âlemde kötü ve kötülük de bulunan İbn-i Sînâ günah, üzüntü ve vücut yapılarında noksanlık bulunan (hilkat garibeleri) varlıkları kötü olarak değerlendirmiştir. O, âlemdeki bu düzene inayet ismini veriyor. Âlemde çirkinin ve kötünün bulunması da aslında inayetin gereğidir. Kötü ve çirkin bulunmasaydı, iyi ve güzel anlaşılamazdı.

İbn-i Sînâ âlemde mevcut gayeliliği kabul ederek finalist

olmaktadır. Alemde kötülük bulunmasına rağmen bunun maddeden kaynaklandığını ve arızî olarak bulunduğunu asıl olanın ise iyilik olduğunu kabul ederek de optimizmin ilk temsil-cilerinden anlamaktadır. Madde âleminde rastlanan kötülüğe, mana âleminde asla rastlanmaz.

Descartes ise âlemde her hangi bir gaye bulunmadığı kanaatindedir. O da âlemde Tanrı tarafından konulmuş olan bir takım kanunlar kabul eder. Alem bu kanunlar muvacehesinde tıpkı bir makina gibi sebep-sonuç zarureti ile mekanik olarak çalışır. Descartes bu görüşü ile bir taraftan mekanizmin, diğer taraftan da determinizmin temsilcisi olmaktadır. Alemde mevcut olan mekanik yapıya müdahale edebilecek hiç bir kuvvet yoktur. Bu konular çerçevesinde işleyen âlemde tesadüfe ve rastlantıya da yer yoktur. Bu itibarla billi sebepler olunca, sonuçlarının meydana gelmesi de kaçınılmaz olur.

İbn-i Sînâ da âlemin, Allah'ın kanunları çerçevesinde işlediğini kabul etmekle beraber, onda mekanizm yoktur. Çünkü İbn-i Sînâ, âlemde cereyan eden düzenin bazan mucize ve keramet yoluyla bozulabileceğini kabul eder. İbn-i Sînâ tesadüfü kabul etmez, zira her şey bir sebeple meydana gelir. Ama her sebep her zaman aynı sonucu vermeyebilir. Zira bazan âlemdeki düzene muhalif olan hâdiseler cereyan edebilir. Peygamberlerden sâdır olan mucizeleri ve velilerde görülen kerametleri, kabul eden İbn-i Sînâ, bu görüşüyle mekanizme de, determinizme de geçit vermez.

Bununla birlikte Allah'tan fiillerin sudûrunu zarurî olarak kabul eden İbn-i Sînâ, bunun Allah'ın isteği doğrultusunda gerçekleştiğini kabul etmesine rağmen, yine de ilâhî bir determinizmden söz edilebilir.

İbn-i Sînâ, gayeyi bir noksanlık olarak telakki ederek mümkün olan varlıklara yüklemiştir. Allah ise mütemmel varlık olduğu ve kendisinde hiç bir noksanlık bulunmadığı için gayesi yoktur. Alemde pek çok gaye sebep bulunmasına rağmen, bütün bunlar sonludur. Sonlu olan bütün gaf sebeplerin gayesi de Allah'a ulaşmaktır. Bu itibarla sonsuz olan tek gâî sebep,

varlıklara gayelerini veren Allah'tır. Fakat Allah'ta gaye bulunmamaktadır.

Descartes ise âlemde gaye bulunduğunu ve yaratılan her şeyin insan için yaratılmış olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmasına rağmen, Allah'ın bizim bilmediğimiz bir takım saklı gayeleri olduğu kanaatindedir. Ama Allah, kendi maksatlarını bize bildirmemiştir, bu itibarla sınırlı ve sonlu olan insan, sınırsız ve sonsuz olan Allah'ın maksatlarını anlayamaz. Bundan dolayı Descartes, bu gibi konuları felsefesinden tamamen çıkardığını ifade etmiştir. Bize göre Descartes, âlemde gayeyi kilise ile aralarının iyice açılmaması için Allah'ın gizli gayeleri olduğunu kabul ederek gelebilecek tepkileri önlemek istemiştir. Böylece kilisenin kabul ettiği gibi Allah'ı gaf sebep olarak kabul etmiştir. Yaratılmış her şeyi, Tanrı tarafından yine kendisi için yaratılmıştır.

6- TANRI ANLAYIŞI BAKIMINDAN :

Son olarak iki filozofu Tanrı anlayışları bakımından mukayese ederek bahsi tamamlayacağız.

İbn-i Sînâ, Allah'ın cinsi, faslı, maddesi, sûreti ve mahiyeti bulunmadığı için mantık kuralları dahilinde bir tarifinin yapılamayacağını, varlık bakımından ise tarif edilebileceğini belirtir. Descartes ise daha önce de belirttiğimiz üzere meseleleri mantıkî açıdan ele almadığı için Allah'ın mantık kurallarıyla tarif edilemeyeceği konusuna temas etmez.

İbn-i Sînâ, Allah'ı varlık bakımından, varlığı zarurî olup, var olmaması muhal olan şekilde tarif ederek Allah'a Vâcibu'l-Vücûd ismini vermektedir. Descartes da meseleye varlık nokta-i nazarından yaklaşmıştır. O da varlıksız bir Tanrı düşünülemediğini ve bu bakımdan Tanrı'nın varlığının zarurî olduğunu kabul eder. Bu konuda her iki filozof da aynı düşüncüyü paylaşıyorlar.

Her iki filozof da Allah'ın mahiyeti ve varlığının aynı olduğu kanaatini taşıyorlar. İbn-i Sînâ, Allah'ın birleşik bir varlık olmadığını kabul ettiği için O'nda mahiyet bulunmadığını ifade eder. Allah zâtî bir varlıktır. Descartes da derersiz bir dağ ve açısız bir üçgen düşünülemediği gibi varlıksız da bir Allah'ın düşünülemediğini belirtir. Her iki filozofa göre de varlığı ve mahiyeti birbirinden ayrı olan bir Tanrı düşünmek, O'nun mükemmellikten yoksun olması demektir. Halbuki Allah, en mükemmel varlıktır. Bu ifadeleriyle her iki filozof da ontolojik bir Tanrı tasavvurundan hareketle teolojiye geçmektedirler.

Filozoflarımızın ikisi de vahiyle sabit olan Allah'ın varlığına önce inanmakta, sonra da çeşitli delillerle O'nun varlığını felsefî tarzda geniş kitlelere tanıtmak istemektedir. Bu açıdan her iki filozof da teist karakterli bir Tanrı anlayışına sahiptirler.

Düşünürlerimiz kendilerinde fitrî olarak Tanrı tasavvurunun bulunduğunu kabul ederler. Bu itibarla Tanrı, bedihî bir varlıktır. İbn-i Sînâ, Allah ve varlık fikirlerinden hareketle delillendirilmesinin en şerefli ve en uygun metod olduğunu ifade etmektedir. Bu düşüncesini de Kur'an-ı Kerim'den bir ayete dayandırmaktadır.

Filozoflarımız ontolojik delillerinde a priori prensiplerinden hareket ettikleri için, dogmatik bir görüntü sergilemişlerdir. Her ikisi de Allah'ın varlığı konusunda dedüktif metodu çok iyi uygulamışlardır.

İbn-i Sînâ ve Descartes, mükemmellik ve sebep kavramından hareketle de Allah'ın varlığını delillendirmişlerdir. Descartes, İbn-i Sînâ'dan ayrı olarak sonsuzluk kavramı ile de Allah'a delil getirmiştir. İbn-i Sînâ ise Descartes'da bulunmayan gaye ve imkân nazariyeleri ile Allah'ın varlığını delillendirmiştir.

İbn-i Sînâ, yerinde de izah ettiğimiz gibi Vâcibu'l-Vücûd'un İslâm kelâmında da kabul edilen sıfatlarını kabul eder ancak sübûtî sıfatların Allah'ın zatından ayrı olamayacağı görüşünü benimsemiştir. Bu da İbn-i Sînâ'nın Allah'ın zatında asla çokluk olamayacağı düşüncesinden kaynaklanır. Eğer görme, işitme, konuşma vb. sıfatlar Allah'ın zatından ayrı olurlarsa o zaman Allah bu sıfatların zâtına ilâve edilmesinden mürekkep bir varlık olur. Halbuki İbn-i Sînâ'ya göre bu sıfatların Allah'ın zatından ayrı bir varlığı yoktur. Allah özüyle görür özüyle işitir. Selbî sıfatları da kabul eden İbn-i Sînâ bu sıfatların onun özünde herhangi bir çokluk meydana getiremeyeceğine inanır. İbn-i Sînâ'nın, sübûtî sıfatlar hakkındaki görüşleri, ehl-i sünnetin aynı konudaki görüşlerine uymaz.

O, Allah'ın irade ve kudret sıfatını, ilim sıfatı ile tevil etmiş ve ilim sıfatlarının yanında bir de aşk (sevgi) sıfatını kabul ederek bu ikisini birarada mütalaa etmiştir. Allah, zatını sevdiği için âşıktır; bu sevgi onu kendine yöneltmiş ve kendi zatını bilmesi ile varlıklar meydana gelmiş, yaratılmışlardır.

Descartes ise Allah'ın sıfatları ile fazla ilgilenmemiştir. O, Hristiyanlığın benimsediği Tanrı anlayışını aynen kabul etmiş ve Hristiyanlıkta Tanrı'nın sıfatları olarak kabul edilen her sıfatı benimsemiştir. Böylece o da Allah'ın her türlü kemal sıfatları ile muttasıf, noksan sıfatlardan da uzak olduğu yolunda görüş beyan etmiştir.

IV . BÖLÜM

DESCARTES ÜZERİNDE İBN-İ SİNÂ TESİRLERİ

Karşılaştırma bölümünde iki filozof arasında benzer ve ayrı fikirlerin bulunduğunu görmüş bulunuyoruz. İki filozofun birbirine benzer görüşler ortaya koydukları gibi farklı düşünceler de ileri sürmüşlerdir. Zira hakikat bedihîdir ve birdir. Tarih içerisinde birbirini hiç tanımayan kişilerce muhtelif devirlerde benzer sözlerin söylenmiş olduğu aşıkardır. Meselâ Yunan filozofu Anaximardros'un kabul ettiği prensipleri daha önce Hintli filozof Uddalaka da söylemiştir. Fakat bu durum aynı zamanda oldukça dikkat çekicidir. Aynı zaman ve mekânlarda bulunan kişiler birbirlerini tanımadan aynı hakikatleri söylemiş olabilecekleri gibi sonra gelenin, öncekinin eserlerini görüp etkilenmesi ve onun düşünceleri doğrultusunda fikirler üretmesi de söz konusu olabilir. Nitekim felsefe tarihinde kendisinden en çok etkilenen filozoflar Aristo ve Eflâtun, kendilerinden yüzlerce yıl sonra yaşamış şahsiyetlerin düşüncelerine yön verebilmişlerdir. İslâm filozofları da bir çok batılı filozofu etkilemiş, hatta bu tesirin sonucu olarak Avrupa'da eski bir çağ kapanıp, yeni bir çağ açılabilmiştir.

İşte Batı Dünyasında Orta Çağın kapanıp Rönesans devrinin başlamasına vesile olan bir çok İslâm düşünürü ve ilim adamından birisi de tetkike konu ettiğimiz İbn-i Sînâ'dır. İbn-i Sînâ'nın Orta Çağ Avrupa düşünürleri üzerinde çok önemli tesirleri vardır.

İbn-i Sînâ'nın Orta Çağ'daki tesiri, tercümeler yoluyla olmuştur. Erken başlayan bu tercüme hareketinden dolayı İbn-i Sînâ'nın "Metafizik"i Aristo'nunkinden yaklaşık yarım asır önce tanınmıştır (1). İbn-i Sînâ felsefesi batıda zirveye yerleşmiştir.

İbn-i Sînâ'nın Avrupa'daki etkisinde İspanya'nın rolü büyüktür. İbn-i Sînâ'nın eserlerinin tercümeleri burada yapılmıştır. Böylece İbn-i Sînâ felsefesi, Orta Çağ felsefesi'ne temel

(1) Goichon, A.M., İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri, 112.

oluşturmuştur. Orta Çağdaki her düşünür, desteklemek veya karşı çıkmak için İbn-i Sînâ düşüncesiyle karşılaşmıştır. St.Agustinus, Aristo, Boetius, Jean , Domascone ile birlikte İbn-i Sînâ Orta Çağ düşünürlerinin en çok başvurdukları kaynak olmuştur. İbn-i Sînâ'sız bir Orta Çağ felsefesinin bambaşka bir doğrultuda gelişebileceği söylenebilir (1).

İbn-i Sînâ'nın Avrupa'daki etkileri, üç safhada incelenebilir :

Birincisi İbn-i Sînâ'nın eserlerinin İspanya'da Latinceye tercüme edilmesi. 1130'lu yıllarda başlayan tercümelerde ilk sırayı İbn-i Sînâ'nın eserleri almış ve onun "Kitabu'n-Nefs", "Şifâ'nın bazı bölümleri", "Necât", "Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabiiyyât" isimli eserleri tercüme edilmiştir. Bunlardan bazıları da muhtelif kişiler tarafından müstakil olarak bir kaç defa tercüme edilmiştir. Bu tercümelerde Dominicus Gundissalinus, Johannes Hispanus, Andreas Alpagus, Michael Scot, Franciscus de Macereta ve daha bir çok mütercim görev almıştır (2).

Bu tercümelerden sonra Guillaume ve Auvergne İbn-i Sînâ'nın bazı düşüncelerini Hristiyanlık öğretileriyle çeliştiği için tenkid ederken, bazı görüşlerini de benimsedi. Hatta Guillaume, daha sonra St.Thomas felsefesinin temel istinatlarından biri olan mahiyet-varlık ayırımının yanı sıra İbn-i Sînâ'nın görüşlerinden bir çoğunu Latin Skolastiğine sokan ilk kişi oldu (3). D.Gundussalinus, İbn-i Sînâ'nın Kitabu'n-Nefs'inden hareketle yazdığı "Traité de f'Ame" isimli eserinde İbn-i Sînâ'nın meşhur "uçan adam" temsiline dayanarak, ruhun manevî ve ölümsüz bir cevher olduğu fikrini işlemiş ve bu mecaz pek çok Orta Çağ düşünürü tarafından ele alınmıştır (4).Guillame d'Auxerre de

-
- (1) Nogales, Salvador Gomez, Avrupa'da Düşünsel Rönesansın Temelini Oluşturan Düşünür İbn-i Sînâ Nasıl Avicenna Oldu, Unescodan Görüş, 35.
- (2) Bkz. Goichon, a. e., 114-120; Karlığa, Bekir, "İbn Sînâ Felsefesinin Batı Felsefesine Etkileri", U.İ.S.B. (içinde), 433-436.
- (3) Krş. Goichon, a.e., 121-123; Ayrıca bkz. Ülken, H. Ziya, "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Garp Orta Çağ Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münakaşalar", A.Ü.İ.F.D., c.VI, Sy, I-IV, s.28-29; Karlığa, a.g.m., 436.
- (4) Bkz. Goichon, a.e., 117.

İbn-i Sînâ'dan âlemin varoluşu meselesinde etkilenmiş ve sudûrcu bir görüş ortaya koymuştur(1).

İkinci Safha : İbn-i Sînâ'nın etkisi giderek artınca kilise, 1210 ve 1215 tarihlerinde, Aristo ve onun müslüman şerikleri ile İbn-i Sînâ'nın eserlerinin okunmasını yasaklayan iki kararnâme çıkarır. Bir bakıma İbn-i Sînâ'ya karşı olmakla birlikte, İbn-i Sînâ'nın tesiri altında kalmaktan da kendini alamayan Guillame d'Auvergne de yasağı destekler. Yasağa rağmen İbn-i Sînâ'nın müessiriyetinin devam ettiği bu dönemde (2) Alexandre de Hales, Jeon de la Rochelle gibi iki rahip, bilginin elde edilışinde duyuların rolü ve ortak duyum hususunda İbn-i Sînâ'nın fikirlerinden faydalanmışlardır. Bonaventure de faal' akıl ve uçan adam konusunda İbn-i Sînâ'ya tâbi olmuştur (3).

Üçüncü Safha : İkinci safha Albertus Magnus (Albert le Grand-Büyük Albert) un eserler vermeye başladığı yıllara kadar (yaklaşık 30 yıl) sürmüştür (4). Bu dönemde Büyük Albert'in yanı sıra Roger Bacon, Roger Martson, gibi isimler İbn-i Sînâ'nın görüşlerinden hareketle Aristo ve St.Augustin'i uzlaştırmaya çalışmışlardır. Büyük Albert, ruhla ilgili görüşleri, akıl nazariyesi, âlemin yaratılışı ve bağlı nazariyelerde İbn-i Sînâ'dan etkilenirken, öğrencisi St.Thomas d'Aquinas İbn-i Sînâ'ya uyarak Skolastik Felsefede cevher ile varlığı ilk defa reel olarak ayırmıştır. O da İbn-i Sînâ gibi meleklerin ruhânî ve nûrânî varlıklar olduklarını, madde ile ilgilerinin olmadığını kabul etmiştir (5). Duns Scot, özellikle varlık ve varlığın müşterekliğı (6), varlığın doğrudan doğruya idraki ve Tanrı'nın, ilk sebep delili ile isbatı hususunda da İbn-i Sînâ'dan etkilenmiştir (7). Hatta ontolojik delilin kurucusu olarak hüsn-ü kabul gören

(1) Bkz. Ülken, a.g.m., 29.

(2) Ülken, A.g.m., 29; Goichon, a.g.e., 122-123.

(3) Bkz. Karlığa, a.g.m., 436.

(4) Kesin Tarih için, Bkz. Goichon, a.g.e., 114 ve 4 nolu dipnotu.

(5) Krş. Ülken, a.g.m. 30 vd.; Goichon, a.g.e., 123-124, 141; Karlığa, a.g.m., 436-437.

(6) Bkz. Goichon, a.e., 47-48 (19 nolu dipnot), 138; Karlığa, a.g.m., 437

(7) Krş. Goichon, a.e., 143-147.

St.Anselm'in de bu delilin kaynağını İbn-i Sînâ'dan almış olması kuvvetle muhtemeldir (1)

Görülüyor ki İbn-i Sînâ'nın Orta Çağ felsefesi üzerinde tartışmasız bir tesiri söz konusudur. Öyle ki onu eleştirenler bile ondan bir şeyler almışlardır (2).Diyebiliriz ki Orta Çağ'da İbn-i Sînâ'dan almamış düşünürce rastlamak oldukça zordur. Bu meyanda isimlerini verdiğimiz yanıda, adlarından burada söz edemediğimiz bir çok düşünür ve ilim adamı mevcuttur. İbrahim Madkour'un da dediği gibi "Bu anlamda İbn-i Sînâ'nın, İslâm Dünyasının en yetkin düşünürü olduğu söylenebilir."(3).

İbn-i Sînâ'nın Orta Çağdaki etkisi o kadar büyüktür ki İngiliz filozofu Roger Bacon, onu peygamberlerden biri olarak kabul etmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bazı düşünürler bir yandan İbn-i Sînâ'nın bir kısım görüşlerini tam olarak benimsemiş, bir kısmı da yine ondan aldıkları düşüncelerle tenkid etmişlerdir. Meselâ St.Thomas,Duns Scot,Albertus Magnus gibi. Bunlar hem İbn-i Sînâ'nın fikirlerinden bir kısmını benimsemişler, hem de İbn-i Sînâ metinlerinden hareketle karşıt görüşler geliştirmişlerdir (4). İşte bütün bu faaliyetler sonucu Avrupa'da Avicennisme cereyanı ortaya çıkmıştır.

Ancak İbn-i Sînâ'nın etkisi sadece Orta Çağla sınırlı kalmamış, daha ilerki yıllarda ve asırlarda da kendini göstermiştir. Gerek İbn-i Sînâ'nın ve gerekse diğer İslâm filozoflarının düşünceleri ve buluşları, Avrupa'da iyi değerlendirilmiş ve kilisenin kesin hakimiyetinin yıkılmasına yol açan Rönesans'ın doğuşuna sebep olmuştur.

(1) Goichon,a.e.,147.

(2) Yukarıda ismi geçen şahsiyetler ve diğerlerinin hangi konuda nasıl İbn-i Sînâ'dan etkilendiğine dair ayrıntılı bilgi için bkz.Ülken,a.g.m.,27-34;Goichon,a.g.e.,111-154.Ayrıca İbn-i Sînâ'nın diğer ilimler ve özellikle tıp sahasında Avrupa'ya olan tesirleri için bkz.Combie,A.C."Orta Çağ Bilim Geleneği Üzerine İbn-i Sînâ'nın Etkisi"İ.D.Y.B.A.(içinde)terc.M.Türker 21-39;Terzioğlu,Arslan,"İbn-i Sînâ'nın Tababeti ve Avrupa'ya Tesirleri",İ.D.B.Y.A.(içinde),41-66;Asimov,Muhammed S., "Evrensel Bir Deha İbn-i Sînâ,Avicenna",Unesco'dan Görüş Dergisi İbn Sînâ özel sayısı,Sy.10,s.4-8.

(3) Madkour,İbrahim,"el-Sifâ-Evreni içine Sığdıran Bir Kitap",Unesco'dan Görüş Dergisi, İbn Sînâ Özel Sayısı,Sy.10,s.28.Ekim.1980.

(4) Nogales, S.Gomez,a.g.m.,35.

Acaba İbn-i Sînâ'nın bu tesirlerinden Descartes da nasibini almış mıdır? Bir çok araştırmacı Descartes'ın İbn-i Sînâ'dan etkilendiğini ifade etmelerine rağmen (1) böyle bir tesirin nasıl olduğu üzerinde durmamışlardır. Bazı hususlarda Descartes'ın İbn-i Sînâ'ya benzer ve hatta aynı ifadeler kullanmış olması, bizde de arada bir etkilenme olup olmadığı sorusuna vesile oldu. Ancak eğer varsa bu tesir alma nasıl olmuştur?

Aralarında altı asırı aşan (613 yıl) bir zaman farkının bulunması İbn-i Sînâ'nın Descartes üzerinde doğrudan bir etkisinin olabileceğini imkansız kılmıştır. Çünkü her ne kadar İbn-i Sînâ'nın eserleri latinceye, oradan da diğer Avrupa dillerine tercüme edilmişse de Descartes'ın eserleri okuyup okumadığına, hatta görüp görmediğine dair açık ve kesin bir bilgiye rastlayamadık. Descartes, İbn-i Sînâ'nın eserlerini okumadan da benzer şeyler söylemiş olabilir. Çünkü felsefe, bir hakikat arama bilgisidir ve konunun başında da belirttiğimiz gibi herkes bu hakikatleri bulup söyleyebilir. Ancak her benzerlik, akla arada etkilenme olup olmadığını getiriyor.

İbn-i Sînâ'nın Descartes'ı doğrudan etkilemesi mümkün görünmemekle birlikte, dolaylı bir etkisinin olabileceği her zaman imkân dahilindedir.

Kanaatimize göre bu konuda İbn-i Sînâ'nın Descartes üzerindeki tesiri Orta Çağ filozofları yoluyla olmuştur. Çünkü Descartes, La Fleche Cizvit Kolejinde tahsil yapmıştır. Bu kolej misyoner yetiştiren bir okul olduğu için tedrisatı daha ziyade dinî ağırlıklı ve Orta Çağ Skolastik Felsefesinin okutulduğu bir yerdir (2). İşte Descartes, Skolastik felsefe ve bu felsefenin temsilcilerini burada tanımıştır.

(1) Bkz. Öztürk, Halil Nimetullah, İbn Sînâ'nın Metafiziği, B.T.F.İ. S. (içinde), 47; İzmirli, İsmail Hakkı, İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, sadeleştiren, S.H. Bolay, 26-27, 49; Löwenthal, Pseudo-Aristoteles, Über die Seele'den naklen Ülken, H. Ziya, İslâm Felsefesi Tarihi, 244, d.n., 119; Nogales, a.g.m., 38; Sadıkov, Abid S., "Çağdaş Bilimin Öncülerinden İbn Sînâ", D.U.G.D. (içinde), İbn Sînâ Özel Sayısı, 41; Fzlur Rahman, İbn Sînâ, A.H.M.P. (içinde), ...; Saliba, Min Eflatun ilâ İbn Sînâ, 104-105; Türker-Küyel, Mübâhât, "İbn Sînâ ve el-Akl el-Faal" İ.D.B.Ü.A., 737.

(2) Bkz. Gökberk, Felsefe Tarihi, 257.

John Hick, (kesin olmamakla birlikte) Descartes'ın; batılilarca ontolojik delilin kurucusu sayılan St.Anselm'(1033-1109) in ilk formülasyonundan haberi olduğunu söylüyor (1). Olivier Lacombe da Descartes'ın,Anselm'in delilini görmediğini fakat böyle bir delilden haberi olduğunu ifade ediyor (2).

Bize göre ontolojik delil, yerinde de açık bir şekilde gördüğümüz gibi İbn-i Sînâ'da vardır ve İbn-i Sînâ St.Anselm'den 72 yıl önce ölmüştür. Hatta Goichon'un da belirttiği gibi Anselm'in bu delil hususunda İbn-i Sînâ'dan etkilenmiş olması bile kuvvetle muhtemeldir.

Diğer taraftan Descartes üzerinde etkili olan Skolastik Felsefe temsilcilerinden biri de Duns Scot ve onun temsil ettiği Scotisme'dir (3). Goichon,D.Scot'un İbn-i Sînâ'dan nasıl etkilendiğini detaylı olarak izah etmektedir (4).

Aynı şekilde İbn-i Sînâ'nın bir çok hususta St.Thomas'ı da etkilediğinden bahsetmiştik (5). Etienne Gilson, Descartes'ın anlaşılabilmesi için St.Thomas Aquinas'a müracaat etmek gerektiğini ifade ediyor. Ona göre Descartes'ın tetkik ettiği meselelerin halli, Thomas'ın metodundan müstakil olarak anlaşılamaz. Descartes'ın ulaştığı metafizik sonuçlar ancak,St.Thomas'ın metafiziği çerçevesinde bir anlam ifade eder (6).Hatta E.Gilson, Descartes,Leibniz,Spinoza ve Locke'un müstakil metafiziklerinin bile bulunmadığını da iddiasına ilave etmektedir (7).

Görülüyor ki Descartes, İbn-i Sînâ'dan etkilenererek felsefelerini kurmuş bulunan St. Anselm, Duns Scot ve St. Thomas'ın tesiri altındadır. Descartes, La Fleche'de okurken, kendisine öğretilen Skolastik Felsefeyi iyice öğrenmiştir. Böylece Descartes,Skolastik Felsefenin temsilcileri vasıtasıyla belki de hiç tanımadan İbn-i Sînâ'nın düşüncelerini öğrenmiş ve onun görüşlerini kendi felsefesinde değişik bir tarzda işlemiştir.

(1) Bkz. Hick,The Existence of God,33.

(2) Lacombe,Descartes,61.

(3) Runes,Dictionary of Philosophy,46.

(4) Bkz.Goichon,a.g.e.,s.47-48,dn.19,138,143-147.

(5) İbn Sînâ'nın St.Thomas'a olan etkileri için bkz.Goichon,a.e., 114,123,136-137,139-141,144.

(6) Bkz.Gilson,Tanrı ve Felsefe,Önsöz,11-12.

(7) Gilson,a.e.,73-74.

Diğer taraftan Descartes'ın İbn-i Sînâ'nın tercüme edilen eserlerini okumuş olması da ihtimal dahilindedir. Fakat incelediğimiz kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlamadık.

Ele aldığımız kaynaklar ışığında ulaşılmış bulunduğumuz sonuç, Descartes'ın İbn-i Sînâ'dan dolaylı yollarla etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

İbn-i Sînâ'nın Descartes üzerinde hiç bir tesirinin olmadığı kabul edilecek olsa bile ilk defa Descartes'ın ortaya koyduğu iddia edilen bazı hususları daha önce İbn-i Sînâ'nın söylemiş olduğu açık bir şekilde ortadadır. Hatta altı asır sonra yaşamış olmasına rağmen Descartes, bir çok hususta İbn-i Sînâ'nın düşüncelerine ulaşamamıştır.

İbn-i Sînâ, Abid S. Sadıkov'un da söylediği gibi pek çok hususu batılılardan önce dile getirmiş ve Descartes, Huyghens, Leibniz, D'Alembert Thomson...vb. gibi bilginlere öncülük etmiştir (1). O halde İbn-i Sînâ'yı pek çok hususta bir öncü, hatta bir lider kabul etmek gerekecektir.

İbn-i Sînâ kronolojik yönden Descartes'dan çok önce olmasına rağmen düşünce bazında onu aşmıştır. Esasen sonra gele- nin öncekini aşması gerekirken Descartes'ın sonra gelmesine rağmen müşterek oldukları konularda İbn-i Sînâ'ya ulaşamadığı görülmektedir.

Bu, İbn-i Sînâ'nın ne kadar ileri görüşlü olduğu ve düşünceleriyle pek çok filozofa tekaddüm ettiğini göstermektedir.

(1) Bkz. Sadıkov, Abid S., "Çağdaş Bilimin Öncülerinden İbn-i Sînâ", Unesco'dan Görüş Dergisi, İbn Sînâ Özel Sayısı, Sy.10, s.41.

SONUÇ

Bu çalışmamızda İbn-i Sînâ ile Descartes metafiziğini inceleyerek aralarındaki benzer ve farklı tarafları, mukayese yoluyla ortaya koymaya çalıştık.

Tesbit ettiğimiz kadarıyla İbn-i Sînâ metafiziğinde dikkati çeken en önemli hususlar, varlık, varlık sahaları ve çeşitleri, yaratmanın sudûr şeklinde anlaşılması, âlemde mevcut olan gaye, ruhun idraki, ruh-akıl münasebeti yoluyla bilginin elde edilişi ve Allâh'ın zarurî varlık olmasıdır.

Descartes metafiziğinin en mühim unsurları ise, metod, cogito ile ulaşılan varlık, âlemde bulunan mekanizm , Allah'ın zarurî ve fitrî bir varlık oluşu ve nihayet ruh ile beden arasındaki dualizmdir.

Yapmış olduğumuz inceleme sırasında gördük ki İbn-i Sînâ, metafiziğin temeline varlığı yerleştirmiştir. Çürkü varlık, hiç bir araştırma ve incelemeye gerek kalmadan, doğrudan doğruya bilinen, bedihî bir kavramdır. İbn-i Sînâ insanda olduğu gibi Allah'ın varlığının da bedihî olduğunu kabul ederek Allah ile varlığı özdeşleştirmekte ve neredeyse varlık deyince Allah'ı anlamaktadır. Bu itibarla o, Allah'a Zarurî Varlık ismini vermektedir. Allah, mükemmel varlık olup, hiç bir sebebe ihtiyacı yoktur.

Descartes da şüphe yolundan hareketle önce kendi varlığının gerçekliğine ulaşmıştır. O, şüpheyi bir sistem olarak değil, hakikate ulaşma vasıtası olarak seçmiş ve ilk hakikat olan "düşünüyorum o halde varım" sonucuna ulaşır ulaşmaz şüpheyi terk etmiştir. Kendisinde fitrî olarak bulunan Tanrı tasavvuru ile Tanrı'yı da apaçık bir tarzda idrak etmiştir. Tanrı'nın varlığının gerçekliğinden hareketle de cisimlerin varlığını ve reelliğini kabul etmiştir.

Descartes'ta bulunan varlığın vasıtasız idraki, onun en orijinal yönlerinden biri olarak kabul edilmek suretiyle, bundan ilk defa onun bahsettiği yolunda görüşler ileri sürülmüştür. Araştırmamızın sonucunda gördük ki varlığın vasıtasız idraki ilk defa İbn-i Sînâ'da bulunmaktadır ve İbn-i Sînâ bu konuda Descartes'a tekaddüm etmektedir.

İbn-i Sînâ cevherin sebepsiz olarak bilfiil kaim olmayacağını kabul ettiği için Allah'ın asla cevher olmadığını ileri sürmüş ve Allah'ın cevher olduğunu kabul eden Descartes'ı bu konuda aşmıştır. İbn-i Sînâ Allah'tan başka diğer metafizik ve manevî varlıklara cevher demekle ve bunları cismanî olmayan cevherler katagorisine dahil etmektedir. Halbuki Descartes izafî cevherlerin iki kısımdan birine cisimleri, diğerine de yalnızca insan ruhunu yerleştirmektedir. İbn-i Sînâ manevî cevherlerin sınırını daha geniş tutarak, cevher görüşü ile Yeni Çağda cevheri ci bir telakkinin doğmasına sebebiyet veren Descartes'tan daha şümüllü bir cevher anlayışı geliştirmiştir. Üstelik İbn-i Sînâ, Allah'a cevher denemeyeceğini ifade ederek O'nun transandantal bir varlığı olduğuna işaret etmiştir.

Descartes, varlık ile cevherin eş anlamlı olduğu görüşünü benimsemesine rağmen İbn-i Sînâ, cevheri varlığın bir bölümü kabul etmiştir. Çünkü İbn-i Sînâ düşüncesinde bir şeye cevherdir demekle o şey vardır demek aynı değildir.

İbn-i Sînâ varlığı mutlak, zihnî ve harici olarak üç kısma ayırmak suretiyle Descartes'ın fizik, metafizik ve zihnî varlık ayırımından çok önce varlık sahalarını belirlemiş olmaktadır.

İbn-i Sînâ, reel varlıkları zarurî ve mümkün olarak iki kısma ayırmakta ve Allah'tan başka her varlığı mümkün katagorisine yerleştirmektedir. Vâcibu'l-Vücûd'dan başka bütün mevcutların, varlığı ve mahiyeti ayrıdır. Varlık ve mahiyet itibarıyla ayrı olanlar, sebebe muhtaçtır. Böyle bir ayrılık, zihinde söz konusudur. Sebep, mahiyete varlık kazandırınca mümkün varlık meydana gelir.

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

Descartes'ın izahlarına bakıldığında onun da zarurî ve mümkün ayrılığını kabul ettiğini görüyoruz. O da Allah'tan başka bütün varlıklarda mahiyet ve varlığın ayrı olduğuna kanîdir.

Bununla birlikte Descartes, Allah'ın zarurî varlık oluşunu mahiyet-varlık aynılığına değil yalnızca O'nun, insan zihninde apriori olarak bulunuşuna bağlamaktır.

Her iki filozofumuzda da doğuştan fikirler mevcuttur. Ancak bu hususta da İbn-i Sînâ'nın Descartes'a önceliği vardır. Filozoflarımız bu açıdan dogmatik, zihni varlıklara yer verdikleri için idealist, akli prensiplerden hareket ettikleri için rasyonalist, varlıkların gerçekliklerini kabul ettiklerinden dolayı realist, varlığın sezgi yoluyla anlaşıldığını benimsedikleri için de bir bakıma indüvisyonist olarak karşımıza çıkıyorlar. Ayrıca onda, varlığın gerçek olduğu sonucuna ulaşmadan önce bulunan bir şüphecilik vardır.

İbn-i Sînâ, varoluşta madde ve sûrete yer vermiştir. Madde, fâil sebep tarafından verilen sûretle kuvve halinden fiil haline geçer. Böylece belirsiz olan madde, şekillenmiş, hüviyet kazanmış olur. Varlıklarda görülen çeşitlilik, sûret değişmelerinden kaynaklanmaktadır. Descartes maddeden bahsetmiş olmakla birlikte onda sûret kavramına rastlanmaz. Bunun yerine tavır ve sıfatları koymuştur. O, maddede görülen çeşitliliği maddedeki sıfatların değişmesi maddenin hareket yoluyla yer değiştirmesine bağlamaktadır.

Filozoflarımız maddenin yaratılmış olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen Descartes, maddenin ezelîliğini savunarak İbn-i Sînâ'dan ayrılmaktadır. Descartes, bütün değişmelere rağmen maddenin değişmeyen tek özelliğinin yer kaplama olduğunu kabul etmektedir. O, bu görüşüyle materyalizme kapı aralamıştır. İbn-i Sînâ ise maddenin sonlu olduğunu savunmaktadır.

İbn-i Sînâ ve Descartes hareketi, cisimlerin yer değiştirmeleri ile izah ederler. Fakat İbn-i Sînâ hareketin ancak zamanda idrak edilebileceği kanaatindedir. Descartes ise zaman kavramı ile ilgilenmemiştir. İbn-i Sînâ'nın zaman ve hareketi bir arada mütalaa etmesi, bugünkü fizik ilminin izahlarına uygun görünmektedir.

Maddenin kendiliğinden hareketli olmadığı görüşünde birleşen filozoflarımız, bütün hareketlerin ilk ve küllî sebebinin Allah olduğu inancındadırlar.

Filozoflarımız yoktan yaratmayı kabul ederler. Fakat Descartes, yaratmanın nasıl olduğu konusunda aklı bir izah getirmemekte, daha doğrusu yaratma konusuna felsefesinde yeterince yer vermemektedir. İbn-i Sînâ ise bu konuya detaylı bir şekilde temas etmektedir.

Araştırmalarımızdan çıkan sonuçlardan biri de İbn-i Sînâ'nın ibdâ, halk ve tekvîn şeklinde dört tür yaratmadan söz ederek, bunlardan ibdayı hepsinden üstün kabul etmesidir. Zira ibdâ, Allah'ın örneksiz olarak, mevcut olmayan bir şeyi kendi zâtından yaratmasıdır. Buna İbn-i Sînâ sudûr demektedir. Fakat varlıklar, zarurî varlık olmasından dolayı Allah'tan zarurî olarak ve fakat Onun isteği ile sudûr ederler. Bu itibarla Allah ile varlıklar arasında zaman bakımından bir öncelik ve sonralık yoktur. Varlıklar zâtî yönden Allah'tan sonradırlar. İbn-i Sînâ'nın tenkid ettiği hususlardan en önemlisi budur. Yaratılış sırasında önce akıllar âlemi dediği metafizik âlemi, sonra da fizik âlemi meydana gelmiştir. Halbuki Descartes, yaratanın zarurî olmadığını, varlıkların Allah'ın hür iradesiyle meydana geldiğini savunmuştur. Allah, âlemi istediği zaman meydana getirmiştir. Bizce bu hususta Descartes'ın görüşü, İbn-i Sînâ'ya göre daha açıktır ve daha ziyade imana dayalı bir görüştür.

Descartes'a göre Allah âlemi yarattıktan ve belli kanunlar koyduktan sonra âlemden elini çekmiş ve âlem mekanik olarak işlemeye başlamıştır. Böylece Descartes, mekanizmin canlanmasına sebep olmuştur. İbn-i Sînâ ise âlemdeki hareketlerin sebep-sonuç münasebeti ile meydana geldiğini savunmuştur. Bununla birlikte mucize ve kerametın imkanından bahsederek, ilâhî müdahalelerle sebeplerin her zaman aynı sonuçları doğurmayacağı kanaatine ulaşarak, yumuşatılmış bir determinizm geliştirmiştir.

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

vermekte ve optimizmin müjdecisi olmaktadır. Âlemde, maddedeki noksanlıktan dolayı gaye vardır ve âlem, mükemmel varlık olan Allah'a ulaşmayı hedef edinmiştir. Halbuki Allah'ta hiç bir noksanlık bulunmadığı için Onun gayesi de yoktur. Buna rağmen Allah, âlemi sırf bir lutuf ve inayet olarak meydana getirmiştir.

Descartes ise mekanizmi benimsediği için âlemde bir gaye bulunamayacağı görüşündedir. Allah'ın bizce bilinmeyen bir takım gayeleri vardır. Kanaatimizce filozoflarımız arasındaki en mühim farklardan biri de budur.

İbn-i Sînâ varlıkların meydana gelişinde maddî ve sûrî sebep gibi dahili sebepleri, fâil ve gaye gibi harici sebepleri kabul eder. Bir çok fâil ve gâye sebep bulunmakla beraber, hakiki fâil ve nihâî gaye sebep, Allah'tır. Descartes'ta bu dört sebebe rastlayamıyoruz. Ancak bazı Descartes araştırmacıları, Descartes'ın Allah'a formel sebep dediği görüşündedirler. İbn-i Sînâ ise formel sebebi, maddeye hasretmektedir. Fakat Descartes Allah'ın fâil sebep ve kilisenin isteği doğrultusunda gâî sebep olduğunu kabul etmiştir.

İbn-i Sînâ'nın ruhun vasıtasız olarak idrak edilişini temellendirdiği uçan adam istiaresi, Descartes'ın "cogito"suna kaynak teşkil etmiş ve bu konuda Descartes da İbn-i Sînâ gibi düşünmüştür. Aralarındaki müşterek noktalardan biri ve en önemlisi budur ve Descartes'ın bu hususta indirekt olarak İbn-i Sînâ'nın tesirinde bulunması kuvvetle muhtemeldir.

Filozoflarımız ruhun manevî bir cevher oluşu, fonksiyonlarını bedende icra edişi dolayısıyla da bedenle bir çalışma birliği içinde bulunuşu hususlarında müşterek düşüncelere sahiptirler. Ruhî hadiselerle verdikleri kıymetten dolayı her iki filozofumuz da spiritualist bir çizgi takip etmişlerdir.

İbn-i Sînâ ruh ve bedeni mahiyet itibariyle ayrı olarak kabul etmekle beraber, insanın ne sadece ruh, ne de sadece cisim olduğunu, aksine insanın ruh ve bedenden meydana gelmiş bir cevher ve bir bütün olduğunu ileri sürerek, ruh ve beden arasında birlik bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla da bedene canlılığını veren ruhtur. Beden tarafından yapılan bütün fiillerin muharriki ve hakiki fâili de ruhtur. Bedenin, ruhtan müstakil

olan bir tarafı yoktur. İbn-i Sînâ bu görüşleri ile ruh-beden dualizmine düşmemiştir.

Descartes nazarında ise ruh ile beden bir arada bulunmalarına rağmen birbirlerinden tamamen ayrı cevherlerdir. Bedene canlılığını veren ruh değil, kandır. Bu iki cevherin fonksiyonları da birbirlerinden ayrıdır. Ruh, düşünen, idrak eden bir cevherdir; yürüyen, yiyip-içen vb. ise bedendir. Dolayısıyla da beden ruhtan müstakil bir cevherdir. İbn-i Sînâ, ölümü ruhun bedenden ayrılması olarak nitelerken Descartes, beden makinasının işlemez hale gelmesi şeklinde tavsif etmiş ve bütün bu görüşleriyle katıksız bir dualizm sergilemiştir. Filozoflarımız arasındaki en önemli farklardan biri de bu husustur.

İbn-i Sînâ doğu hikmetinin manevî yapısından kaynaklanan düşünce sisteminde ruhun beden içinde hiç bir organda bulunmayacağına savunmuştur. Ruh ile beden biraradadır ama bu birleşmenin mahiyeti izah edilmiş değildir. Halbuki Descartes ruhun beyindeki kozalaksı bezde bulunduğunu kabul etmektedir. Bu da bizi, batı düşüncesinin manevî hâdiseleri bile maddî bir yapıda düşündüğü sonucuna götürmektedir.

İbn-i Sînâ üç tür ruh bulunduğunu, bitki ile hayvan ruhunun özelliklerinin kendi fertlerinden başka, insanda da mevcut olduğunu, insanı hayvandan ayıran en önemli özelliğin, insanda bulunan akıl ve bunun sonucu olarak da seçme ve yapma gücünün mevcudiyetini benimsemektedir. Descartes ise bitki ve hayvanda ruh bulunmadığı, bunların Allah tarafından yapılan mükemmel birer makina olduğu ve bu yüzden de insan yapısı makinalarından daha iyi çalıştığı kanaatindedir. Ona göre insanı hayvandan ayıran en önemli özellik ise insanda ruh bulunmasıdır. Descartes ile İbn-i Sînâ arasındaki en önemli ayrılık noktalarından biri de bu husustur. Descartes bu görüşüyle La Mettrie'nin makina insan nazariyesine kaynak olmuştur. Hatta Descartes da insanda kanın beyne ulaşarak can ruhlarının ruhla temasa geçene kadarki halini makinanın işleyişine benzetir. İnsanda ruh bulunmasaydı o da makina olurdu. İbn-i Sînâ varlıklara ruh atfederek canlı bir âlem görüşü geliştirdiği için onu vitalist sayabiliriz.

İbn-i Sînâ, iç ve dış idraklerden her birinin beyinde birer yeri olduğunu en ince ayrıntılarına kadar izah etmiş ve psikolojik bir lokalizasyon görüşü getirmiş, aynı şekilde bu tür bir izahı bulunan Descartes'a bu konuda da tekaddüm etmiştir. Hatta Descartes'ın bu hususta İbn-i Sînâ'ya ulaşamadığı gözlenmektedir.

İbn-i Sînâ, hayvanların vehim gücü ile diğer varlıklardaki sûret ve manayı idrak ettiklerini ve bunun da onlarda bulunan ruhtan kaynaklandığını iddia eder ve tezini, koyunun kurttan korkmasını misal getirerek kuvvetlendirir. Descartes da kurt-kuzu misalini vermektedir. O, ayrıca keklik ve köpek örneğine müracaat etmiştir. Ona göre keklik, köpeği görünce korkup kaçmakta, köpek ise kekliğin üzerine atılmaktadır. Bu misal de hayvan isimlerindeki değişikliğin dışında, İbn-i Sînâ'nın kurt-kuzu misalinin aynısıdır. Yalnız Descartes, kuzunun kurttan, kekliğin de köpektен korkup kaçmasını, hayvanlarda ruh olmadığını kabul ettiği için iradesiz refléksler ve ani kas hareketleri şeklinde izah ederek, İbn-i Sînâ'dan ayrılır.

Descartes'ın keklik-köpek misalini vermesi, onun kendine has, orijinal bir örnek bulması ihtiyacından kaynaklanmış olabilir. Zira biz, onun bu hususta da İbn-i Sînâ'dan etkilenmiş olabileceğini kuvvetli bir ihtimal olarak görmekteyiz.

İbn-i Sînâ, insanda ruhun kuvvetlerinden biri olarak bulunan akıllı, çeşitli kısımlara ayırarak hem insan-tabiat, hem de insan-metafizik irtibatını kurmakta, bilginin akıl yoluyla nasıl elde edildiğini izah etmektedir. Nihayet akıldan sezgiye geçiş mertebesinin kutsî akılda gerçekleştiğinden söz etmekte ve neticede akıl nazariyesi-nin Kur'ân'dan kaynaklandığını ifade etmektedir. Descartes'ta ise akıllar nazariyesi yerine fikirler nazariyesi bulunmakta ve bilginin bu fikirlerle elde edildiği sonucuna ulaşılmaktadır.

İbn-i Sînâ, ruh konusundaki izahlarıyla hem ampirik, hem de rasyonel psikolojinin gelişmesini sağlamış, hatta psikolojinin müstakil bir ilim olması yolunda ilk adımları atmıştır.

Filozoflarımız Allah'ın varlığına önce inanmakta sonra da bu imanlarını çeşitli delillerle temellendirmektedirler. Bu bakımdan fideist bir anlayıştan hareketle teist bir Tanrı telakkisine ulaşmışlardır.

Yapmış olduğumuz araştırmamızın sonucunda gördük ki İbn-i Sînâ ilk defa Descartes'ın ortaya attığı ileri sürülen bir çok hususta Descartes'a tekaddüm etmiş ve hatta bize göre ona kaynak olmuştur. İbn-i Sînâ, kendisinden asırlarca sonra yaşamış olmasına rağmen metafizik kanunlarda Descartes'tan daha tatminkâr açıklamalarda bulunmuş, metafiziği ondan daha teferruatlı ele almıştır. Sonra gelenin öncekini geçmesi ve aşması beklenir. Halbuki Descartes, bir çok konuda dolaylı olarak İbn-i Sînâ'nın tesirinde bulunmasına rağmen onu aşamamış ve hatta ona ulaşamamıştır.

Descartes'ın İbn-i Sînâ'dan hiç bir tesir almadığı farzedilse bile, pek çok hususun daha önce İbn-i Sînâ tarafından ortaya konduğu, inkâr edilemez bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada son olarak İbn-i Sînâ'nın sadece Descartes'a değil, bir çok batılı filozofa pek çok konularda önceliği bulunduğu ve öncülük yaptığı kanaatinde olduğumuzu ifade etmek istiyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

I- İbn-i Sînâ ile İlgili Olan Eserler :

A- İbn-i Sînâ'nın Kendi Eserleri :

İbn-i Sînâ, Ebû Ali Hüseyn, Ahvâlu'n-Nefs, thk. ve nşr. Ahmed Fuad el-Ehwânî, Mısır, 1952.

_____ Aksâmu'l-'Ulûmi'l-Akliyye, Mecmuatu'r-Resâil (içinde), Mısır, 1354 h.

_____ Dânişnâme-i Alâî, M.Moin, Tahran, 1952.

_____ Ecvibe 'an Aşere Mesâil, Resâil-i İbn-i Sînâ (içinde), nşr. H.Ziya Ülken, İstanbul, 1953.

_____ İsbatu'n-Nübüvve, Tis'a Resâil (içinde), Mısır, 1908.

_____ el-İşârât ve't-Tenbihât, İlâhiyat Bölümü, thk. ve nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1985.

_____ el-İşârât ve't-Tenbihât, Tabiiyyat ve Mantık Bölümü, thk. ve nşr. Süleyman Dünya, Mısır, 1957.

_____ Kaside-i Rûhiyye, İbn Ebî Usaybi'a, 'Uyûnu'l-Enbâ (içinde), c.II, s.10.

_____ Mantıku'l-Meşrikiyyîn, Kahire, 1910.

_____ Mebhasu 'an el-Kuvâ en-Nefsâniyye, Ahvâlu'n-Nefs (içinde), thk. ve nşr. Ahmet Fuad el-Ehwanî, Mısır, 1952.

_____ Mesâilu 'an Ahvâli'r-Rûh (el-Cevâbu li'bni Miskeveyh), Resâil-i İbn-i Sînâ (içinde), nşr. H.Ziya Ülken, İstanbul, 1953.

_____ el-Mübâhasât, Aristo 'Inde'l-Arab (içinde), thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1978.

- _____ en-Necât, Mısır, M.1938, H.1357.
- _____ Risâle fi'l-Hudûd, Tis'a Resâil (içinde), Kostantiniyye, 1298,
- _____ Risâle fi'l-Kuvâ el-İnsaniyye ve İdrâkâtuhâ, Tis'a Resâil (içinde), Mısır,1908.
- _____ Risâle fi Mâhiyeti'l-Aşk, nşr. Ahmet Ateş, İstanbul,1953.
- _____ Risâle fi Mâhiyeti'l-Aşk, terc. Ahmet Ateş, İstanbul, 1935.
- _____ Risâle fi'n-Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha, Resâil-i İsn Sînâ (içinde), nşr. H. Ziya Ülken, İstanbul,1953.
- _____ Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natıka ve Ahvâliha, Ahvâlu'n-Nefs (içinde), thk. ve nşr. A.Fuad el-Ehwânî, Mısır,1952.
- _____ er-Risâle en-Neyrûziyye, Tis'a Resâil (içinde), Mısır,1908.
- _____ eş-Şifâ, İlâhiyât, c.I,II, thk. ve nşr.,İbrahim Madkour, Kahire,1961.
- _____ et-Ta'likât, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire,1973.
- _____ 'Uyûnu'l-Hikme, Resâil-i İbn Sînâ (içinde), nşr. H.Ziya Ülken, İstanbul,1953.

B- İbn-i Sînâ'dan Bahseden Genel Eserler :

- Corbin,Henry,İslâm Felsefesi Tarihi,terc.Hüseyin Hatemî,İstanbul, 1986.
- De Boer,T.J. İslâm Felsefesi Tarihi,terc.Yaşar Kutluay,Ankara,1960.
- el-Ehwânî,Ahmed Foad, İslamic Philosophy, Kahire,1957.
- Fahri,Macit, İslâm Felsefesi Tarihi, terc. Kasım Turhan, İstanbul,1987.

- Fazlurrahman, A.H.M.P.(içinde), Edited by. M.M. Sharif, Wiesbaden 1963.
- Ferruh, Ömer, Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmi ibn Haldun, Beyrut 1983.
- ibni Ebî Useybia, 'Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etîbba, Baskı yeri yok, 1299 h. 1882 m.
- ibni Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, Kahire, 1948.
- ibnu'l-Kiftî, Tarihu'l-Hukemâ, Leipzig, 1903.
- Nasr, S. Hüseyin, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, terc. Nazife Şişman, İstanbul, 1985.
- _____ Üç Müslüman Bilge, terc. Ali Ünal, İstanbul, 1985.
- Saliba, Cemil, Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1981.
- Shehadi, Fadlou, Metaphysics in Islamic Philosophy, New York, 1982.
- Sunar, Cavit, İslam Felsefesi Dersleri, Ankara, 1967.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut, 1986.
- eş-Şimâlî, Abduh, Dirâsâtun fi Tarihi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye ve Asâri Ricâliha, Beyrut, 1965.
- Teysir Şeyhu'l-Arz, el-Medhal ilâ Felsefeti ibn-i Sînâ, Beyrut, 1967.
- Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Düşüncesi, İstanbul, 1946.
- _____ İslâm Felsefesi, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru, İstanbul, 1983.
- _____ İslâm Felsefesi Tarihi, İstanbul, 1956.
- _____ Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul, 1933.
- el-Yazıcı, Kemal-Kerem, Anton Gattas, A'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1965.

C- İbn-i Sînâ Üzerine Yapılmış Özel Araştırmalar :

Afnan, Sohail M, Avicenna His Life And Works, London,1958.

Akseki,Ahmet Hamdi, Ruhیات – Mabadettabia, B.T.F.İ.S.(içinde),
T.T.K.yayını,İstanbul,1937.

Altıntaş,Hayrani, İbni Sînâ Metafiziziği,Ankara,1985.

Asimov,Muhammed S., Evrensel Bir Deha İbni Sînâ, D.U.G.D.(içinde)
Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütünün Aylık
Dergisi,İbn Sînâ Özel Sayısı,Ekim 1980,Sayı 10,İstanbul.

Atay,Hüseyin, Farabî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, Ankara,1974.

_____ İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi,Ankara,1983.

_____ Mahiyet-Varlık Ayırımı,U.İ.S.B.(içinde),Ankara,1983.

Ateş,Ahmet,Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale için Giriş,İstanbul,
1953.

Ayas,Nevzat,İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemi, B.T.F.İ.S.(içinde),
T.T.K.yayını, İstanbul,1937.

Bayrakdar,Mehmet,Farabî ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine,
İ.D.B.Y.A.(içinde),Derleyen,Aydın Sayılı,T.T.K.yayını,
Ankara,1984.

_____ el-Kindî ve İbn Sînâ'da Atomculuğun Tenkidi, İ.D.B.Y.A.
(içinde),Derleyen, Aydın Sayılı, Ankara,1984.

Bingöl,Abdülkuddüs, İbn Sînâ'da Mantıkî Mahiyet, U.T.H.F.B.İ.S.S.
B. (içinde), Ankara,1990.

Bolay,Mehmet Naci, İbn Sînâ Mantığında Modal Önergeler ve Bu
Önergelerin İbn Hazm Vasıtasıyla İslâm Fıkına Uygulanışı,
U.İ.S.B.(içinde),Ankara,1984.

_____ İbn-i Sînâ, Ankara,1988.

Combie,A.C.,Orta Çağ Bilim Geleneği Üzerine İbn-i Sînâ'nın Etkisi
terc.M.Türker,İ.D.B.Y.A.(içinde),T.T.K.yayını,Ankara,1984.

- Çubukçu, İbrahim Agâh, İbn-i Sînâ'nın İslâm Felsefesindeki Yeri, İ.D.B.Y.A.(içinde), Derleyen Ord.Prof.Dr.Aydın Sayılı, T.T.K.yayını, Ankara, 1984.
- Ebu'z-Ziya Tefîk, İbn Sînâ, İstanbul, 1299(Kostantiniyye).
- Esin, Emel, İbn-i Sînâ . Çevresinde Türk Kültürü, U.İ.S.B.(içinde), Ankara, 1984.
- Fazlur Rahman, Essence And Existence In İbn Sînâ The Myth And The Reality, Hamdard Islamicus (içinde), c.4.Sy.1, Pakistan, 1981
- Galip, Mustafa, İbn-i Sînâ, Beyrut, 1981.
- Gardet, Louis, La Pensée Religieuse D'Avicenne, Paris, 1951.
- Goichon, A.M., İbn Sînâ Felsefesi ve Orta Çağ Avrupasındaki Etkileri, te'ric. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986.
- Gurabe, Hamude, İbn-i Sînâ Beyne'd-Din ve'l-Felsefe, Kahire, m.1972, h. 1392.
- Günaltay, M.Şemseddin, İbn Sînâ Milliyeti, Hayatı, Kültürü, B.T.F.İ.S (içinde), T.T.K.yayını, İstanbul, 1937.
- İzmirli, İsmail Hakkı , İbn Sînâ Felsefesi, Şahsiyeti ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi, B.T.F.İ.S.(içinde), T.T.K.yayını, İstanbul, 1937.
- Kansu, Şevket Aziz, İbn Sînâ'nın Başının Morfolojisi Üzerine Bir Gözlem, B.T.F.İ.S.(içinde), T.T.K.yayını, İstanbul, 1937.
- Karlığa, Bekir, İbn Sînâ Felsefesinin Batı Felsefesine Etkileri, U.İ.S.B.(içinde), Ankara, 1984.
- Kaya, Mahmut, Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi, İ.D.B.Y.A.(içinde), Derleyen, Aydın Sayılı, T.T.K.yayını, Ankara, 1984.
- Madkour, İbrahim, Mukaddime, (Şifâ'nın İlâhiyat Bölümü için yazılmış), İlâhiyat'ın baştarafında, Kahire, 1961.

- ____ Şifâ'nın Metafizikine (Fizikten Sonra) Giriş, İ.D.B.Y.A. (ininde), Derleyen, Aydın, Sayılı, T.T.K.yayını, Ankara, 1983.
- ____ el-Şifâ-Evreni İçine Alan Kitap, D.U.G.D.(içinde), Ekim 1980, Sayı 10, İstanbul, İbn Sînâ Özel Sayısı.
- Mar'aşî, Mustafa Kâmil, İbn Sînâ, nşr., Bayazıdda Kitapçı İranî (İranlı Hüseyin-Efendi), Dersaadet (İstanbul), 1307.
- Morewedge, Perviz, A Third Version of The Ontological Argument in The İbn Sinian Metaphysics, İslamic Philosophical Theology (içinde), New York, 1979.
- Nogales, Salvador Gomez, Avrupa'da Düşünsel Rönesansın Temelini Oluşturan İbn-i Sînâ Nasıl Avicenna Oldu, D.U.G.D.(içinde), Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütünün Aylık Yayını, İbn Sînâ Özel Sayısı, Ekim.1980, Sayı.10, İstanbul.
- Olguner, Fahrettin, Üç Türk-İslâm Mütefekkirî-İbn Sînâ, Fahreddin Razî, Nasireddin Tusî-Düşüncesinde Varoluş, İstanbul, 1984.
- Osman, Hasan Mellâ, ed-Dirâsâtu'n-Nefsiyye İnde İbn Sînâ ve Tatbî-kâtuha, İbn Sînâ ve'n-Nefsü'l-İnsaniyye (içinde), Muhammed Hayr Hasan Arkasûsî ile birlikte, Beyrut, 1982.
- Öztürk, Halil Nizetullah, İbn Sînâ'nın Metafizikî, B.T.F.İ.S. (içinde), T.T.K.yayını, İstanbul, 1937.
- Saliba, Cemil, Min Eflatun ilâ İbn Sînâ (Muhâdarât Fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye), Beyrut, 1983.
- Ternovsky, V.N., İbn Sînâ, terc. Haydar Nouruzhan, Eskişehir, 1986.
- Terzioğlu, Arslan, İbn-i Sînâ'nın Tababeti ve Avrupa'ya Tesirleri, İ.D.B.Y.A.(içinde), T.T.K.yayını, Ankara, 1984.
- ____ Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir İbn-i Sînâ Portresi İle Yeni Bulunan Bazı Belgeler ve Son Araştırmalar Işığı Altında İbn-i Sînâ'nın Türklüğü Meselesi, U.İ.S.B.(içinde), Ankara, 1984.

Tûsî, Nasîreddin, Şerhu'l-îşârât ve't-Tenbihât, (îşârât'la birlikte) İlâhiyât Bölümü, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1985.

_____ Şerhu'l-îşârât ve't-Tenbihât (îşârât'la birlikte), Tabiiyât ve Mantık Bölümü, nşr. Süleyman Dünya, Mısır, 1957.

Türker-Küyel, Mübahat, İbn Sînâ ve al-Akl al-Faal, İ.D.B.Y.A. (içinde), Derleyen, Aydın Sayılı, T.T.K.yayını, Ankara, 1984.

_____ Mübâhât, İbn Sînâ'da al-Akl al-Faal'ın Kökleri, İ.D.B.Y.A. (içinde), Derleyen, Aydın Sayılı, T.T.K.yayını, Ankara, 1984.

_____ Mübâhât, İbn Sînâ'nın Felsefesinde Kişilik Meselesi, U.İ.S.B. (içinde), Ankara, 1984.

Ülken, H.Ziya, Farabî ve İbn Sînâ'nın Garb Orta Çağ Düşüncesi Üzerinde Tesirine Dair Yeni Bazı Münakaşalar, A.Ü.İ.F.D. c.VI, Sayı. I-IV, 1957, Ankara, 1959. (Baskı yılı).

_____ İbn-i Sînâ, İ.A., M.E.B.yayını, c.V, İstanbul, 1986.

_____ İbn Sînâ'nın Din Felsefesi, A.Ü.İ.F.D. (içinde), c.IV, Sy. I-II, Ankara, 1955.

_____ İbn Sînâ'nın Ruhîyatı, B.T.F.İ.S. (içinde), T.T.K.yayını, İstanbul, 1937.

Ünver, Süheyl, İbn Sînâ Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar, İstanbul, 1955.

Zayed, Said, Müşkiletü't-Te'vili'l-Aklî 'inde Müfekkiri'l-İslâm fi'l-Meşriki'l-Arabî ve Hasseten 'inde İbn Sînâ, Havliyyetu Külliyyeti'l-Âdâb, 6.yıllık, 28.risale, Kuveyt, 1985.

II- Descartes'la ilgili Olan Eserler :

A- Descartes'ın Kendi Eserleri :

Descartes,Rene. Ahlak Üzerine Mektuplar, terc. Mehmet Karasan, İstanbul,1989.

_____ Aklın İdaresi İçin Kurallar,terc.Mehmet Karasan,İstanbul, 1966.

_____ Felsefenin İlkeleri, terc.Mehmet Karasan, İstanbul,1988.

_____ Felsefenin İlkelerini Latince'den Fransızca'ya Tercüme Edene Mektup, Felsefenin İlkeleri (içinde),terc.Mehmet Karasan, İstanbul,1988.

_____ İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler , terc. Mehmet Karasan,Milli Eğitim Bakanlığı Yayını,İstanbul,1967.

_____ Metod Üzerine Konuşmalar, terc.Mehmet Karasan,İstanbul,1986

_____ Ruhun İhtirasları, terc.Mehmet Karasan, Ankara,1972,1991.

_____ Tabiat Işığı ile Hakikati Arama, terc. Mehmet Karasan, İstanbul,1988.

_____ The Meditations, Fransızcasıyla Karşılaştırarak Latince'den İngilizce'ye Çeviren: John Veitch,Illinois, (U.S.A.),1950.

B- Descartes'dan Bahseden Genel Eserler :

Capra,Fritjof. Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, terc. Mustafa Armağan, İstanbul,1989.

Daval,Roger. Fransız Düşünce Tarihi, terc. Mehmet Ulaş, İstanbul, 1968.

Durant,Will. Felsefe Klavuzu, terc. Ender Gürol, 1973.

- Fauguet, Emil, Yeni Felsefe Tarihi, terc. Ahmed Hidayet, İstanbul, 1927.
- Forlandr, Karl, Felsefe Tarihi, II. Kısım, (Yeni Zamanda Kant'a Kadar Felsefe), terc. Orhan Sa'deddin, İstanbul, 1928.
- Gilson, Etienne, Tanrı ve Felsefe, terc. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1980.
- Hançerlioğlu, Orhan, Düşünce Tarihi, İstanbul, 1974.
- Hick, John, Classical and Contemporary Readings in The Philosophy Of Religion, London, 1964.
- , The Existence of God, London, 1963.
- Höffding, Harald, A History of Modern Philosophy, Almandadan İngilizceye Çeviren B.E. Meyer, I. cilt, U.S.A., 1955.
- Lange, Friedrich Albert, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, terc. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- Lewis, H.D., Philosophy of Religion, London, 1973.
- Ramsperger, Albert G., Early Modern Rationalism, A History of Philosophical Systems (içinde), Edited by Vergilius Ferm, New York, 1950.
- Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi (Yeni Çağ), terc. Muammer Sencer, c. III., İstanbul, 1970.
- Seailles, Gabriel-Janet, Paul, Metalib ve Mezâhib, terc. Elmalı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978.
- Sena, Cemil, Filozoflar Ansiklopedisi, c. I, İstanbul, 1975.
- Suner, Saffet, Düşüncenin Tarihteki Evrimi, İstanbul, 1967.
- Webb, Clement C. J., A History of Philosophy, London, 1959.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, terc. Vehbi Eralp, İstanbul, 1964.
- Büyük Filozoflar, terc. Münir Yarkın, Yazarı Belli Değil (Yazılmamış), İş Bankası Yayını, 1969.

C- Descartes Üzerine Yapılmış Özel Araştırmalar :

- Adam, Charles, Descartes, Hayatı ve Eserleri, terc. Mehmet Karasan, Ankara, 1963.
- _____ Düşünceler Üzerine Önsöz, terc. Mehmet Karasan, (Düşünceler'in baş tarafında), İstanbul, 1967.
- _____ İlkeler Üzerine Önsöz, Felsefenin ilkeleri'nin Baş Kısımında terc. Mehmet Karasan, İstanbul, 1988.
- Eaton, Ralph M., Descartes Selections, New York (U.S.A.), 1955.
- Guérault, Martial, Descartes'ta Psikoloji ve Matematizm, terc. Vehbi Eralp, Felsefe Arkivi, Sy.12 (içinde), İstanbul, 1961.
- Heimsoeth, Heinz, Filozof Olarak Descartes, terc. Nermi Uygur, Felsefe Arkivi (içinde), c.IV, Sy.1, İstanbul, 1957.
- İsameddin, Faika, Dekart ve Felsefesi, İstanbul, 1932.
- Karasan, Mehmet, Descartes'ın Felsefesi ve Hayatı, (Metafizik Düşünceler'in baş tarafında Ankara, 1941'de yazmış) İstanbul, 1967.
- _____ Metod Üzerine Konuşmalar'a Açıklamalar, (Metod'la Birlikte) İstanbul, 1986.
- Lacombe, Olivier, Descartes, terc. Mehmet Karasan, Ankara, 1943.
- Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, terc. Mehmet Karasan Ankara, 1977.
- Veitch, John, Selections From The Principles of Philosophy of Descartes, Illinois (U.S.A.), 1950. Fırsızcadan Karşılaştıranak Latince den İngilizceye Çeviri.

III- Başvurulan Diğer Eserler :

- Abdulhak Adnan, Farabî md. İ.A., M.E.B., c.IV. İstanbul, 1977.
- Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut, 1983.
- Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedâd, İstanbul, 1303.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, Kahire,1313.

Aristoteles, Metafizik, terc. Ahmet Arslan, İzmir,1985.

Avcı,Nabî-Bolay,S.Hayri,Düşünce ve Uygarlık Tarihi,Eskişehir,1987

Aydın,Mehmet, Din Felsefesi, İzmir,1990.

_____ Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları, Erdem Dergisi (içinde), c.I, Sy.3, Ankara,1985.

Bolay,Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul,1986.

_____ Felsefî Doktrinler Sözlüğü, İstanbul,1980.

Calverley,E.E., Nefs md. İ.A.,M.E.B.,c.IX,İstanbul,1964.

Cürcânî,Seyyid Şerif, et-Ta'rifât, tarihsiz.

Çubukçu,İbrahim Agâh, İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ankara,1983.

Dağ,Mehmet, Ontolojik Delil ve Çıkmazları,A.Ü.İ.F.D.(içinde), c.XXIII, Ankara,1978.

De Boer,T.J., Akıl md.,İ.A., M.E.B.,c.I, İstanbul,1978.

_____ Sebep md., İ.A.,M.E.B., c.X,İstanbul,1980.

Ebû Davud, Sünen-i Ebî Davud, Beyrut,1988.

el-Ehwanî,Ahmed Foad, el-Kindî,A.H.M.P.(içinde),Edited by. M.M. Sharif, Wiesbaden,1963.

Gazalî,Ebû Hâmid, Faysal et-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zenadık, Mecmuatu'r-Resâil-i Gazâlî (içinde),c.III.Beyrut,1986.

_____ elMantıkız Min ed-Dalâl, terc.A.Suphi Furat (Dalâletten Hidayete), İstanbul,Tarihsiz.

_____ Tehâfütu'l-Felâsife, terc. Bekir Karlığa, İstanbul,1981.

Goldziher, Edeb md. İ.A.,c.IV, M.E.B., İstanbul,1977.

- İzmirli, İsmail Hakkı, İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Sadeleştiren, S. Hayri Bolay, Ank. 1981.
- Karlığa, Bekir, Vücûd md., İ. A., M. E. B., c. XIII, İstanbul, 1986.
- Mehmed Vehbi Efendi, Hülâsâtü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân, İstanbul, 1966.
- M. Şemseddin, Felsefe-i Olâ, İstanbul, 1339-1341.
- Mu'cemu'l-Vasît, İstanbul, 1986.
- en-Nahcivânî, Nimetullah İbn-i Mahmut, Tefsiru'n-Nahcivânî, İstanbul, 1325.
- Nasr, S. Hüseyin, İslâm'da Düşünce ve Hayat, terc. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, 1988.
- Öner, Necati, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara, 1967.
- _____ İnsan Hürriyeti, İstanbul, 1988.
- Özemre, Ahmet Yüksel, 'Âlim Olabilmenin Zorluğu, 18-Ocak-1990 tarihli Türkiye Gazetesi.
- Runes, Dogobert D. Dictionary of Philosophy, New York, Tarihsiz.
- Sâbunî, Safvetu't-Tefâsîr, Beyrut, 1981.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, Şerhu'l-Makâsîd, İstanbul, 1305.
- Terzioğlu, Arslan, İbn Sînâ'nın Tababeti ve Avrupa'ya Tesirleri, İ. D. B. Y. A. (içinde), Derleyen, Aydın Sayılı, T. T. K. yayını, Ankara, 1984.
- Tirmizi, Sünen-i Tirmizî, Beyrut, 1938.
- Türker, Mübahat, Üç Tehafût Bakımından Din-Felsefe Münasebeti, Ankara, 1956.

Ülken,Hilmi,Ziya, Felsefeye Giriş, Ankara,1958.

_____ Genel Felsefe Dersleri, Ankara,1972.

_____ Varlık ve Oluş, Ankara,1968.

Watt,W.Montgomery, islamic Surveys I, İslâmîc Philosophy and Theology, İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı terc. Süleyman Ateş, Ankara,1968.

Yüksel,Emrullah, Kelâm Dersleri (İlâhiyat ve Nübüvvet), Erzurum, 1986.



SUMMARY

The metaphysics of İbn-i Sînâ is based on the concept of existence. He accepts the existence as an evident concept. But Descartes has reached the concept of existence starting from the concept of the methodic doubt. Like İbn-i Sînâ, Descartes believes that the existence is evident too.

Both philosophers have demonstrated the existence of Allah with the ontological proof with the proof of cause. They also have admitted that soul is a spiritual substance. And they have the same or similiar views about these matters.

Descartes admits that Allah is substance. But, Allah is not substance in İbn-i Sina's opinion. While İbn-i Sînâ is claiming that there is an aim in the universe but Descartes admits that the universe works with mechanical laws. In Descartes's opinion there is no aim in the universe. Animals and plants have not souls in His opinion. These beings are only machines. On the other hand İbn-i Sînâ believes that animals and plants have souls and they are living beings.

The similiar points between them show that Descartes is under the influence of İbn-i Sînâ indrectly.