

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ ANA BİLİM DALI**

İBN SÎNÂ'DA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Ayşe Merve ADANUR GEZER

Ankara – 2022

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN SÎNÂ'DA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Ayşe Merve ADANUR GEZER

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ**

Ankara – 2022

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN SÎNÂ'DA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

Ayşe Merve ADANUR GEZER

Yüksek Lisans Tezi

**Tez Danışmanı:
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ**

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Doç. Dr. Ufuk BİRCAN

**Tez Savunması Tarihi:
22.04.2022**

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ danışmanlığında hazırladığım “**İbn Sînâ’da Ayüstü Âlem Kavramı (Ankara 2022)**” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

18.07.2022

Ayşe Merve ADANUR GEZER

ÖNSÖZ

Tarih boyunca, varoluşu araştırmak ve anlamlandırmak insanın en önemli meselesi olmuştur. Varlığı anlamanın insanın kendi varoluşunu anlamakla aynı hakîkati ifade ettiğine inanılmıştır. Bu yolda birçok düşünür yetişmiş, birçok teori ortaya konmuştur. İslâm felsefesi de bu varlığı anlama ve tutarlı bir biçimde ortaya koyma çabasının bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.

“Hikmet müminin yitiğidir ve onu nerede bulursa alır.” düsturunu şiar edinmiş bir geleneğin, kendisini hikmete olan sevgisiyle ve onu araştırma yolunun sevdalısı olarak tanıtan felsefeye karşı kayıtsız kalması, elbette ki mümkün değildir. İnsanın hakîkate olan tutkusu, geçmişten bugüne birçok filozof yetiştirmiş, bu filozoflar toplumun zihni ve tasavvur gücü olmuş, medeniyetlerin inşasında önemli bir fonksiyon yüklenmiştir. Bu minvalde peşine düştüğümüz hakîkatin bilincinde olarak, İslâm felsefesinin yetiştirdiği en büyük filozoflardan biri olan İbn Sînâ (ö. 428/1037)’nın varlık felsefesine dair bu ufak çaplı çalışmayı tamamlamış olmanın, en önemli meselemiz olan zihinlerimizin inşasında küçük de olsa bir katkısının olabilmesinin ümidi içerisindeyiz.

Geleneğimizin yetiştirdiği en büyük filozoflardan biri olan İbn Sînâ’nın varlık felsefesini, onun Tanrı tasavvurunu ve âlem anlayışını anlamanın, insanın aklî-ruhî gelişimi ve manevî âlem ile oluşturduğu bağın, maddî âlemi inşâ etmede icra ettiği fonksiyon açısından önem arz etmektedir. Var olduğu âlemle bağları kopmuş bir insan, kendi varoluşunu anlamlandıramayışının, onun ahlâk anlayışından bilim anlayışına kadar her alanda tesiri olacağı açıktır. Aynı şekilde varlığın insicamında kendini bulmuş, onu zihninde doğru anlamlandırmış bir insanın ahlâkı ve bilim anlayışı da onunla uyumlu bir biçimde şekillenecek, kaos değil, düzen ve hikmet vaad edecektir.

Yapılan her çalışmanın insanın maddî ve manevî âlemine, onun Allah’la ve toplumla olan bağına katkı sağlamanın elzem olduğunun, kısacası, varlıkla bütüncül bir anlam ahenginde olmasının gerekliliğinin bilinciyle, bu çalışmanın nihayetine erişmiş olduk. Halis niyetimizin yerine ulaşması, bu çalışmanın alanına ufak da olsa bir katkı sağlması duası içindeyiz.

Çalışmamızın konusunun seçiminden nihayete ermesine kadar görüş ve tavsiyelerinden istifade ettiğim hocam Prof. Dr. İbrahim Maraş’a, bu zor süreçte bana desteğini esirgemeyen eşime, üstün sabır gösteren kızıma ve yardımlarını esirgemeyen annelerime teşekkürlerimi borç bilirim.

Ayşe Merve ADANUR GEZER

Ankara 2022

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM:

İSLÂM ÖNCESİ DÖNEMDE AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

1.1. PLATON'DA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI.....	5
1.1.1. Demiorgus.....	6
1.1.2. İdealar Âlemi	7
1.1.3. Gök	10
1.2. ARİSTO'DA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI.....	12
1.2.1. İlk Muharrik.....	12
1.2.2. Ayüstü Âlem.....	16
1.2.3. Gök	17
1.3. PLOTİNUS'TA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI.....	20
1.3.1. Bir	21
1.3.2. Nous (Akıl)	23
1.3.3. Ruh.....	25

2. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ ÖNCESİ AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

2.1. KİNDÎ'NİN AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞI.....	29
2.1.1. Bir	30
2.1.2. Kindî'nin Ayüstü Âlemi: Küllî Âlem	32
2.1.3. Felekler	33
2.2. FARABÎ'NİN AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞI.....	34
2.2.1. İlk Neden	35
2.2.2. Ayüstü Âlem.....	37
2.2.3. Felekler	40

3. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ'DA AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞI

3.1. KAVRAMSAL YAKLAŞIM.....	43
3.2. AYÜSTÜ ÂLEM-ASTRONOMİ İLİŞKİSİ	44
3.3. AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞININ TEMEL ÇERÇEVESİ	45
3.3.1. İlk İlke-Ayüstü Âlem İlişkisi	46
3.3.1.1. İlk İlke'nin Zorunlu Varlık Olması	48
3.3.1.2. İlk İlke'nin Bir Olması	50
3.3.1.3. İlk İlkenin Nûr Olması.....	51
3.3.1.4. İlk İlkenin Aşk Olması	53
3.3.2. Akıllar	56
3.3.2.1. Akılların İlk İlkedен Çıkışı: Sudûr	56
3.3.2.2. Akılların Mahiyeti	59
3.3.2.3. Faal Akıl	64
3.3.3. Gök Nefisleri	67
3.3.4. Felekler	70
3.3.4.1. Feleklerin Hareketi Ve Gayesi	72
3.3.5. Ayüstü Âlem Ve Heyûla Kavramı.....	74

4. BÖLÜM:

AYÜSTÜ ÂLEM MELEKLİK İLİŞKİLENDİRMESİ

4.1. KAVRAMSAL AÇIDAN MELEKLİK AYÜSTÜ ÂLEM TEKABÜLİYETİ	77
4.1.1. Dinî Literatürde Melek Anlayışı.....	79
4.1.1.1. Mukarreb Melekler	81
4.1.1.2. Büyük Melekler	81
4.1.1.3. Müvekkel Melekler.....	82
4.1.1.4. Arşı Taşıyan Melekler (Hameletu'l-Arş)	83
4.1.2. İbn Sînâ'da Melek Anlayışı	83
4.1.2.1. Kerûbî Melekler (Mukarreb Veya Kerûbiyyûn).....	86
4.1.2.2. Hizmet (İşçi) Melekleri (Amele Ve Müvekkel Melekler).....	90
4.1.2.3. Arşı Taşıyan Melekler	91
4.1.2.4. Meleklerin Tümülliği.....	93

4.2. FONKSİYONEL AÇIDAN MELEKLİK	94
4.2.1. Kaza-Kader	94
4.2.2. Nedenlilik	98
4.2.3. İnayet	101
4.2.4. Nübüvvet.....	104
SONUÇ	107
KAYNAKÇA.....	114
ÖZET	119
ABSTRACT	120



KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a. mlf.	: aynı müellif
c.	: cilt
bkz.	: bakınız
ev.	: Çeviren
ed.	: editör
hz.	: hazreti
m.ö.	: milattan önce
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
v.b.	: ve benzeri

GİRİŞ

Felsefenin en temel problemi olan varlık ve onun nasıl meydana geldiği meselesi tarih boyunca en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Birlikten çokluğa, ulvî olandan suflî olana, münezzeh olan bir yaratıcıdan maddî varlıklara geçişin nasıl sağlanacağı, bunun Allah'ın zatına hâlel getirmeden ve varoluş sürecinde herhangi bir boşluk bırakmadan nasıl ortaya konacağı önemli bir problem olarak İslâm düşüncesinde yerini almıştır. Mevcut duyulur âlemi var eden bir Tanrı'nın varlığına inanmak tek başına zihinlerdeki sorulara cevap verememekte, varoluşun nasıl gerçekleştiği, Tanrı'yla irtibatın nasıl sağlanacağı ve tekrar O'na dönüş ile ilgili birtakım problemlerin çözülmesinin gerekliliği hasıl olmaktadır.

İlkçağlardan bu yana insanoğlu söz konusu sorulara cevap aramış bu minvalde birtakım teoriler geliştirilmiştir. İslâm dünyasında ise tercüme faaliyetleriyle gelişen süreçte farklı kültürlerle etkileşime giren İslâm düşünürleri, Tanrı-âlem ve yaratılış ile ilgili meseleleri bir başka gözle okuma fırsatını elde etmişlerdir. Bu minvalde varoluşun meydana gelişinin keyfiyetini anlamak, fizikî âlem ile metafizik âlem arasındaki uçurumu kaldırmak ve bu iki âlem arasındaki bağlantıyı sağlamak amacıyla İslâm filozofları Grek felsefesinden, özellikle Platon (m.ö. 427/347), Aristoteles (m.ö. 384/322) ve Plotinus (ö. 270)'tan aldıkları felsefî mirası geliştirip sistemleştirerek iki âlem arasındaki ilişkiyi hataya yer bırakmayacak şekilde feyz teorisi üzerinden ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. İslâm felsefesinde Kindî (ö. 252/866 [?])'de bir başlangıç teşkil eden, Fârâbî (ö. 339/950)'nin geliştirdiği, İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nın ise sistemleştirmiş olduğu feyz teorisinde, Tanrı'dan sonra gelen varlık kategorisini teşkil eden ayüstü âlem kavramının İbn Sînâ felsefesinde ne manaya geldiğini anlamak, onun Grek felsefesindeki izlerini takip etmekle mümkün olabilir. İbn Sînâ'ya kadar olan dönemi incelerken, İslâm felsefesini en çok etkileyen isimler olmaları hasebiyle Platon, Aristoteles, Plotinus'un ve İbn Sînâ öncesi İslâm filozofları Kindî ve Fârâbî'nin âlem

anlayışları incelendiğinde bir hikmet-i hâlîde'nin varlığı kendini göstermektedir. Bu filozofların tamamında öncelikle göze çarpan her birinin âlem anlayışının, isimleri değişebilmekle birlikte üç sac ayağı, Tanrı-ayüstü âlem-ayaltı âlem olmak üzere üçlü bir varlık hiyerarşisinden oluştuğudur.

Platon'da, Demiorgus-idealar âlemi-görünüşler âlemi şeklinde isimlendirilen varlık hiyerarşisi, mağara istiaresi ve ışık metaforu üzerinden bir sistem inşa edilir. Buna göre Bir olan ve maddeden münezzehe olan Demiorgus'un görünüşler âlemini var edebilmesi, aracı bir varlık kategorisi olmadan mümkün değildir. Bu aracı varlık kategorisi olan idealar âlemi, görünüşler âlemine varlık veren gerçeklikler âlemi olarak karşılığını bulur.¹ Hocası Platon'u birçok yönden eleştirmiş olmakla beraber birçok noktada ondan aldığı mirası devam ettiren Aristoteles, Platon'daki bu üçlü sistemi muhafaza etmiş varlık hiyerarşisini İlk Muharrik-ayüstü âlem-ayaltı âlem şeklinde kurmuştur. Platon'daki ideaların yerini, Aristoteles'te akıllar almış ancak yine de İlk Muharrik ile ayaltı âlem arasındaki varlık kategorisinin icra ettiği görev değişmemiştir.² Platon ve Aristoteles sentezcisi olarak bilinen ve Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinus'ta da söz konusu üçlü sistem devam etmiştir. O kendisinden önce de var olan Bir ve ışık/nur kavramlarını geliştirmiş, ayüstü âlem kavramını ilk defa Nous (akıl) ve Rûh üzerinden yapmıştır.³

İslâm filozoflarına geldiğimizde de birtakım eklemeler, geliştirmeler ve sistemleştirmelerle beraber bu üçlü yapı değişmeden devam etmiş, İbn Sînâ'yla beraber eksiksiz ve gediksiz bir feyz teorisi teşekkül etmiştir. Varlık felsefeleri incelenen -gerek Grek felsefesi gerek İslâm felsefesi olsun- bu düşünürlerin sistemlerinde göze çarpan en önemli noktalardan biri, her birinin sistemlerinde ışık/nûr, aşk/sevgi, akıl kavramlarını kullandıkları ve nihayetinde bunların tümel olduğu ve tek bir gerçekliğe işaret ettiğidir.

¹ Ahmet Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 2. baskı, c. 2, İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 234-35.

² Ahmet Arslan, *Aristoteles*, 1. baskı, c. 3, İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 24-25.

³ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), V, 4, 47.

Onların sistemlerini bu kavramlar üzerinden kurmaları ve bu kavramlara merkezî bir yer atfetmeleri de yine varlık hiyerarşisindeki âlemler arasındaki bağı kurabilmektir.

Kadîm bir hikmet telakkisi olarak varlığın filozoflar tarafından ayüstü âlem ismiyle bir varlık kategorisi olmadan açıklanamayacağı, bu varlık kategorisinin Tanrı'nın sıfatlarına hâlel gelmemesi açısından gerekli olmakla birlikte, ayaltı âlemin varoluşunda ve düzeninde birtakım fonksiyonlar icra ettiği su götürmez bir gerçektir. Bizim burada konumuzu teşkil eden İbn Sînâ ve onun varlık felsefesinde ayüstü âlem kavramına baktığımızda o, bir sistem filozofu olarak, kendinden önceki filozofların mirasını, kendi birikimiyle sistemleştirerek dört başı mamur bir varlık anlayışı ortaya koyarak kendinden sonraki birçok düşünür ve ekol üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır.⁴

İbn Sînâ metafiziğin en başında Aristoteles'ten aldığı mirasa bir eleştiriyle başlar. Aristoteles'te Tanrı metafiziğin konusuyken, İbn Sînâ bunun mümkün olamayacağını söyleyerek metafiziğin amacının Tanrı olduğunu olduğu ortaya koyar. O bu hamleyle varlık ile Tanrı, ontoloji ile teoloji arasında net bir ayrıma gitmekle kalmaz, Zorunlu-mümkün üzerinden kurduğu bir sistemle onto-teo-lojik bir kanıt inşa eder.⁵ Aslında İbn Sînâ'dan önce bu konuya dikkat çeken ilk kişi Fârâbî'dir. O, Aristoteles'in *Metafizik*'indeki maksatlarına dair yazdığı risalede bu konuyu gündeme getirmiştir.⁶ Acaba İbn Sînâ'nın varlığa bir imkân kategorisi açmakla amacı, sadece Tanrı'nın kendi varlığıyla kaim, mümkün varlığın ise varlığını Zorunlu Varlık'tan alan bir varlık olduğunu mu açıklamaktır? Yoksa o, varlığın bu imkân vasfına birtakım fonksiyonlar mı yüklemiştir?

İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün kavramları üzerinden sistemleştirdiği feyz teorisi incelendiğinde, farklı eserlerinde varlık âlemleriyle ilgili farklı isimlendirmelerinin olduğu göze çarpar. Felsefî eserlerinde varlığı açıklamak için sudûr teorisini kullanıp

⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve âlemdeki Yeri*, 3. bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 14.

⁵ Engin Erdem, *Metafizik Delil*, 1. bs (Ankara: Yayın Evi, 2012), 2-3,323.

⁶ Fârâbî, "Aristoteles'in Metafizik Kitabındaki Gayesinin İncelenmesi", çev. Tahir Aşırov, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 2 (2016): 394.

aracı bir varlık kategorisi olarak akıllara, nefislere ve feleklere temas ederken, başka birtakım eserlerinde ise din dilini kullanarak meleklerden bahsetmiştir. Bu çalışmanın amacı İbn Sînâ'nın kullandığı bu farklı iki dilin ortak paydasının ne olabileceğini araştırmak; şayet ayüstü âlem ve din dilinde melekler olarak anılan bu iki varlık kategorisi aynı öze tekabül ediyorsa, onun varlığa dair fonksiyonlarının ne olabileceğini incelemektir. Bu minvalde çalışma dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde İbn Sînâ'nın ayüstü âlem anlayışının oluşmasına zemin hazırlayan Grek felsefesi mirasının üç değerli filozofu Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta ayüstü âlem kavramı incelenecektir.

İkinci bölümde İbn Sînâ öncesi İslâm felsefesinin iki önemli filozofu Kindî ve Fârâbî'de ayüstü âlem kavramının ne ifade ettiği incelenecek, böylece kavramın İbn Sînâ'ya kadar olan gelişim seyri izlenmeye çalışılacaktır.

Bu tezin konusu açısından ana konunun başladığı bölüm olan dördüncü bölümde İbn Sînâ'da ayüstü âlem kavramı bir yüksek lisans tezinin imkân verdiği ölçüde ayrıntısıyla incelenerek, varlık fonksiyonlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Dördüncü ve son bölümde ise ayüstü âlem ve meleklik kavramı beraber ele alınarak tekâbül ettiği manalar ve fonksiyonlar açısından ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Böylece tezin bütünü açısından İbn Sînâ'da felsefî ve dinî dilin birlikte ele alınması neticesinde ayüstü âlem-meleklik şeklindeki varlık kategorisinin, Tanrı'nın ayaltı âlemle ilişkisi açısından hangi noktalarda önem arz ettiği umuyoruz ki bir ölçüde açıklığa kavuşmuş olacaktır.

1. BÖLÜM:

İSLÂM ÖNCESİ DÖNEMDE AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

İslâm düşüncesindeki ayüstü âlem kavramını anlayabilmek için bunun temelleri olan Grek dönemi ayüstü âlem kavramının ele alınması gereklidir. Bu yüzden burada öncelikle Grek felsefesinin önde gelen düşünürleri olan ve İslâm filozoflarını büyük ölçüde etkilemiş olan Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta ayüstü âlem kavramının nasıl anlaşıldığı ile ilgili bir değerlendirme ile başlamak uygun olacaktır.

1.1. PLATON'DA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

Platon, kendinden öncekilerden farklı olarak insan ve doğayı birlikte ele alan ilk filozoftur. Aristoteles de bu noktada Platon'un takipçisi olmuştur. Platon veya Platonculuk düşünce üzerine olanın tasdiki ve maddî olanın varlığının olabildiğince inkârı manasına gelen bir idealizmi simgelemektedir. Platon, manevî olanın maddî olana bir üstünlüğünün olduğunu kabul etmekle kalmaz, gerçek manada var olanın salt madde dışı ve tinsel olduğunu savunur. Platon'a göre gerçek dünya duyusal dünya olmadığına göre onun hakkında bilgi edinecek olan da duyular olamaz. Ona göre madde dışı ve tinsel olan bu gerçeklikler dünyasını kavrayacak olan yine maddî olmayan tinsel yeti ve meleke olmalıdır. O'na göre bu ruh ya da onun en üst seviyesi olan akılsal ruhtur.⁷

Platon, Sokrates (m.ö. 399) öncesi, gerçek-görünüş üzerine yapılan dışlayıcı felsefelerden tevarüs ettikleri ile beraber, bu ikisinden herhangi birini dışlamadan metafiziğini ortaya koyarak kendinden önceki felsefî ilerleyişin seyrini değiştirmiştir.⁸ O, duyusal şeylerin akış ve oluş içinde olduklarını kabul etmekle beraber, değişmeyen, kalıcı ve gerçek bilginin nesnesini oluşturan bir varlığın olduğunu düşünür. O, varlık ve

⁷ Ahmet Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 2. baskı, c. 2, İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 197-99.

⁸ Tuncay Ceylan, "Platon'un Metafiziği" (Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 1999), 9.

oluş, bir ve çok ilkelerinin birbirinden ayıramayacağından hareketle, varlığın iki ilke üzerinden iki dünya ortaya koymakla açıklanabileceğine vurgu yapar. Böylece Platon, İdealar dünyası ve görünüşler dünyası olmak üzere iki dünyanın var olduğunu kabul etmekle, gerçeklik ve görünüş, varlık ve oluş, bir ve çok arasında var olduğu görülen metafiziksel tezatlığı aşmaya çalışır.⁹

Platon, âlemi görünen şeyler dünyası ya da duyusal dünya ile akılsal şeyler dünyası veya İdealar dünyası olmak üzere ikiye ayırır. Akılsal şeyler dünyasını da matematiksel akıl yürütme (diaonia) dünyası ve diyalektik akıl yürütme dünyası veya saf akıl dünyası (noesis) olmak üzere yine ikiye ayırır. Platon bu iki dünyayı bir “Nihai İlke”, “En Büyük”, “En Yüksek İyi”ye dayandırır. Platon’a göre bu ilke Demiorgus yani Tanrı’dır.¹⁰

1.1.1. Demiorgus

Platon’un Tanrı için kullandığı Demiorgus ismi, “evrenin yapıcısı, kurucusu, evrene biçim kazandıran Tanrısal güç” manasına gelmektedir.¹¹ Demiorgus, İdealar dünyasına bakarak, onun içinde bulunanları örnek alarak, duyular dünyasını oluşturan ve ona düzen veren sanatkârdır. Demiorgus, bir İdea değildir. İdeaları seyreden ve onlara bakarak duyusal dünyayı meydana getiren bir faildir.¹²

Demiorgus, ezeli ve ebedidir. O’nu bilmek zor, tanıtmak ise imkânsızdır. Demiorgus hakkında bilinen en önemli şey, O’nun En Yüksek İyi, En Yüksek Ruh, En Güzel ve Bir olmasıdır. O’nun âlemi yaratması da İyi ve Güzel olması nedeniyledir. O yaratmış olduğu her şeyin kendisine benzemesini ve iyilikten pay almasını ister.¹³ O’nun En Yüksek İyi ve En Güzel olması nedeniyle, âleme bir bütün olarak iyilik,

⁹ Ceylan, 18-19.

¹⁰ Arslan, *Sofistlerden Platon’a*, 2:233-36.

¹¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016), 50.

¹² Arslan, *Sofistlerden Platon’a*, 2:347.

¹³ Francis Macdonald Cornford, *Platon’un Kozmolojisi*, çev. Özgüç Orhan, 1. bs (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 50.

düzen ve intizam hâkimdir. Platon'un Demiorgus'u İyilik İdeasının kendisi değil, İdeaları seyreden, maddî dünyada onları gerçekleştiren, bir hareket ettirici En Yüksek İyi'dir.¹⁴ Varlıkta nedensiz bir şeyin var olmasının mümkün olmaması nedeniyle Demiorgus sebeplerin en kâmil olanıdır.

1.1.2. İdealar Âlemi

Platon'un varlık felsefesi onun idealar teorisi ve mağara istiaresi çerçevesinde açıklanabilir. Onun evren algısı açısından bakıldığında ona göre ayüstü âlem, gerçekte idealar âlemine karşılık gelmektedir. Platon'da İdea “değişmez öz, şeylerin ilk örneği”, “Uzay ve zamanın ötesinde, öznenin dışında, kendiliğinden var olan; duyularla değil, yalnızca tinsel olarak anımsama yoluyla kavranabilen, duyularla yalnızca görüngüleri (gölgeleri) algılanabilen asıl gerçeklik.” manasına gelmektedir.¹⁵ Onların bu gerçekliği kendilerinden değil, İdealar âleminin kendisine dayandığı En Yüksek İyi olan Demiorgus'tan kaynaklanmaktadır. Platon'a göre İdealar âlemi akılsal dünya olarak ifade edilir ve bunların en yükseği saf akıl (noesis) dünyasıdır. Platon, varlık felsefesini Demiorgus'u, Güneş ile simgeleyerek anlatır. Görünüşler dünyasında Güneş'e bakmak nasıl mümkün değilse, En Yüksek İyi'yi görmek de mümkün değildir. Görünüşler dünyasında Güneş, nesnelerin görünürlüğünü sağlayan, onları açığa çıkaran, zâhir kılan bir nedendir. En Yüksek İyi de, tıpkı Güneş gibi, İdealar dünyasını görünür kılar. Böylece varlık meydana gelmiş olur.¹⁶

Platon'a göre varlığı ve ondaki düzeni açıklayabilmek için maddî dünyada var olan değişimin arkasında değişmeyen bir gerçekliğin var olduğunu kabul etmek gereklidir. Görünüşler dünyasında var olan bir güzelin arkasında mutlaka değişmeyen, ezelî, tinsel bir güzellik ideası vardır. İdealar gerçek varlıklardır ve onlar ışıkta, nesneler

¹⁴ Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 2:387.

¹⁵ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 99.

¹⁶ Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 2:234-35.

ancak gölgedir.¹⁷ İdealar, ezeli-ebedi, kalıcı bir varlığa sahiptirler ve yüce, iyi, Tanrısal bir âlemi oluştururlar. Böylece Platon'un varlık hiyerarşisinde Demiorgus'tan sonra gelen ve Tanrısal bir âlem olan İdealar âlemi, onun ardından gelen ve duyusal, aşağı bir âlem olan görünüşler âleminin zuhûr etmesi için aracı bir varlık kategorisini oluşturur.¹⁸

Platon'a göre duyusal dünyadaki nesnelerin kendisinden pay aldığı İdeaların sayısı nesneler kadar çok olsa da İdealar âlemi özünde birdir. Burada Platon, tek ve tümel olan bir âlemden bahsederek bu âlemin ancak bütüncül bir manayı ifade edebileceğini belirtir.¹⁹ Nitekim, Güneş'ten yayılan ışık nasıl tek ve bütüncül bir olguyu ifade etmekteyse, İdealar âlemi de tek ve bütüncüldür. İdealar Güneş'ten (Demiorgus) yayılan ışıkken, görünüşler âlemi gölgelerle karşılığını bulur.

Platon, İdealar âlemi ve görünüşler âlemi için kullandığı ışık-gölge metaforunu açıklamak için onun felsefesinde merkezi bir yerde duran mağara istiaresine başvurur. O, bu istiarede ışığın karanlıktan üstün olduğunu ve hakîkate erişmenin “yukarıdan gelen ışıkla” gerçekleşen aydınlanma ile mümkün olduğunu işlemektedir. Mağara istiaresine göre âlem yalnızca tek yönden ışık alan bir mağaraya benzer. İnsanlar hayatları boyunca mağaranın içinde ışığın kaynağına sırtları dönük ve zincirlenmiş şekilde yalnızca duvara vuran gölgeleri görebilmektedirler. Mağaradaki insanlar için bu gölgelerin nereden geldiği ve ışığın kaynağının ne olduğu merak konusu olmaktadır. Mağaradaki bir insanın zincirlerini koparıp arkasını dönmesiyle ışığın kaynağını görmesi gerçekleşecektir. Ancak ışığa bakmak isterken gözleri kararacak, gölgelerini gördüğü varlıkların asıllarını gördüğünde şaşıracaktır. O hayatında ilk defa gölgelerini gördüğü hayvanların, eşyaların üç boyutlu hallerini görecektir. O tüm bunları

¹⁷ Arslan, 2:259-61.

¹⁸ Arslan, 2:253.

¹⁹ Arslan, 2:253.

araştırırken asıl amacı ışığı ve onun aslını kavramaya, anlamaya çalışmaktır.²⁰ O tüm bunları araştırırken asıl amacı ışığı ve onun aslını kavramaya, anlamaya çalışmaktır.

Platon, insanların bu dünyada gördükleri şeylerin görmedikleri ışık kaynağının aksettirdiği gölgelerden ibaret olduğunu söyler. Gerçek olan o ışıktır. Platon'a göre felsefenin gayesi, bu ışığa yükselebilmek ve ona bakabilmek olmalıdır. Filozofların ancak bu şekilde gerçeğe ulaşmaları mümkündür. Platon'a göre her varlığın maddesi onun gerçekliğinin gölgesidir. Bu maddelerin asılları onun idealar dünyası dediği âlemdir. Onlar bu dünyada var olmadan da yüce bir âlemde vardır.²¹

Platon'un bu görüşleri onun ışığı hem bilgi felsefesi hem de varlık felsefesi açısından değerlendirdiğini göstermektedir. Nur/ışık kavramının Platon ile beraber felsefî bir şekle büründüğü görülmektedir. Platon'a göre duygular aldatıcıdır ve hakîkate ulaştıramaz. Hakîkate ulaştıracak olan ancak temeli aşka dayanan bir sezgidir (noesis).²² Platon sezgiyi duyulur âleme sürülmüş, gerçek yurdundan ayrılmış olan ruhun, mutlak olanla birleşmek, ışığı ve hakîkati karşı karşıya temâşa etmek isteği olarak tanımlamaktadır.²³

Varlığın üstünde olan, En Yüksek İyi ve Güzel olan Demiorgus, insanda bulunan ve onu arayışa sevk eden aşk duygusu sayesinde ancak bir tür akılsal sezgiyle ruhta gerçekleşen ışıma ve aydınlanma sonucu bilinebilir. Platon'un insanı yücelttiğine inandığı aşk, iyinin ve güzelin aşkıdır. Güzel şeylerden güzel düşüncelere, güzel düşüncelerden güzel ideasına ve sonunda En Güzel'e yönelen bir aşktır.²⁴

²⁰ Arslan, 2:260-61.

²¹ İbrahim Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 1. bs (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 12.

²² Burada temeli aşka dayanan sezgiden kasıt, insanın En Yüksek İyi'ye olan aşk ve arzusunun neticesinde gerçekleşen bir deneyim, zevk, heyecan ve aydınlanmayı ifade etmektedir. Bkz. Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 2:331-32.

²³ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 13.

²⁴ Arslan, *Sofistlerden Platon'a*, 2:328-30.

1.1.3. Gök

Platon'un varlık hiyerarşisinde İdealar âlemiyle beraber gök cisimleri de akılsal ve ruhanî varlıklar olarak yer almaktadır. O'nun evren ve gök hakkındaki düşüncelerini anlamak için öncelikle idealar ile evren ve göğün, akıl ve ruh sahibi olmakta ortak olduğunun altını çizmek gerekir. O'nun "akılsal ruh" şeklinde adlandırdığı ve Tanrısal olduğunu söylediği bu özellik, insanda, gezegenlerde ve İdealar âleminde bulunmaktadır. Öyleyse akılsal ruh bir idea değil, insanın ayüstü âlemle bağlantısını sağlayan, onu temaşa etmesini ve gerçek mutluluğa ulaşmasını sağlayan bir cevherdir.²⁵

Öncelikle Platon'un göğün cisimsel yönüyle ilgili görüşlerini inceleyecek olursak, onun bu görüşlerini döneminin astronomi bilimine göre oluşturduğunu görürüz. Platon'a göre gök cisimleri dört unsurun en incesi olan ateşten oluşmuştur. Platon, gök cisimlerinin şekillerinin felek (küre) şeklinde değil, merkezi etrafında dönen bir tekerlek veya çıkırı gibi daire şeklinde olduğundan söz eder. Dünya hareketsiz bir şekilde evrenin merkezinde yer almaz. O, dünyayı merkezî bir ışık kaynağı etrafında ileri geri hareket eden bir cisim olarak tanımlar.²⁶ Onun, döneminin astronomi bilgisi nedeniyle, gök cisimlerinin maddî yapılarıyla ilgili olarak söylediği bu bilgilerden ziyade, daha çok üzerinde durduğu gök cisimlerinin madde üstü, soyut ve akılsal varlıklar olarak yaratılışa bir göreve binaen var olduklarını düşünmesi incelenmesi açısından daha önemli bir yerde durmaktadır.

Platon'a göre "evren rasyonel olarak tasarlanmış ve düzenlenmiş bir varlık"tır.²⁷ Bütün gök cisimleri akla (nous) ve ruha sahiptirler. Bu akılsal ruh, evren ile beraber gök cisimlerine canlılık vermektedir. Canlı olmaları sebebiyle de kendilerinden hareketlidirler. Onlar mükemmel bir canlılığa, akla ve ruha sahiptirler. Platon, buna "âlem ruhu" demektedir ve ona en mükemmel hareket olan dairesel hareketi

²⁵ Arslan, 2:377.

²⁶ Arslan, 2:350.

²⁷ Arslan, 2:365.

atfetmektedir.²⁸ Platon'un "âlem ruhu" anlayışı onun tüm evrenin akılsal olarak yönetildiğini düşündüğü manasına gelir.

Platon'un burada evrene ve gök cisimlerine verdiği akılsallık özelliği, hiyerarşide kendinden önceki varlıklarda da aynı özelliğin bulunduğu göz önüne alınırsa, akla sudûr sürecini getirmektedir. O, evrende gerçekleşen oluşu akılsal varlıklara bağlamakta ve bu varlıkların tamamının kaynağının En Yüksek İyi olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan Platon'un kendinden sonra gelişen feyz teorisine kaynaklık ettiği düşünülebilir.²⁹

Tıpkı feyz teorisinde olduğu gibi İlk Varlık'tan ışıma yoluyla meydana gelen ikincil ve aracı bir âlem olan İdealar âlemi ve gök, Platon'un felsefesinde maddî âleme düzen ve intizam veren akılsal bir âlem olarak karşılığını bulmaktadır. Platon'un yer yer bu aracı âlemi "Tanrılar" şeklinde anması, onun bu varlık âlemine tanrısal bir güç yüklemesi nedeniyledir. O bu ikincil Tanrılardan bahsederken, Demiorgus'u üstünlük bakımından onlardan farklı tutar. Evrenin işleyişinden sorumlu olan bu akılsal varlıklara o dönemin mitsel dilindeki ismi "Tanrılar" yerine felekler ya da melekler demek yanlış olmayacaktır. Platon'da "melek" ismi yer almasa bile onun söz konusu varlıklara biçtiği Tanrı'nın yaratmasına ortak olma görevi, ilahî dinlerdeki melek inancıyla ortak görünmektedir.

Yine Platon göğün dairesel hareketiyle Tanrı'ya itaat ettiğini söylemekle İslâmî düşüncede var olan ortak bir hakîkati dile getirmektedir.³⁰ Ona göre evren ve insan ruhu kemale erme amaçları doğrultusunda dairesel harekette birleşirler. Bu amaç ve hareketin

²⁸ Arslan, 2:363.

²⁹ Ömer Faruk Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 1. bs (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, Ocak 20019), 47.

³⁰ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfü Ay, Dünya Klasikleri Dizisi 139 (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 39.

ardında ise Yaratıcı'nın var olan her şeyi aşk ve sevgi ile birbirine bağlayarak kemale erdirmeye arzusu vardır.³¹

1.2. ARİSTO'DA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'in, ondan sonra gelerek birçok felsefî görüşünde onu eleştirmekle beraber birçok noktada da onun takipçisi olduğu görülmektedir.³² Bizim burada ele alacağımız konu olan ayüstü âlem kavramı açısından bakıldığında temelde birbirinden çok da farklı olmayan bir varlık anlayışının kadim bir hikmet anlayışı şeklinde devam ettirildiği görülür.

Aristoteles, ortaya koyduğu sistem ve düşünceleriyle Doğu ve Batı'da birçok düşünürü etkileyen bir filozof olmuştur. İslâm dünyasında halifelerin de desteğiyle 8. yüzyılda başlayarak 10. yüzyıla kadar devam eden tercüme hareketleri içerisinde en etkili olan filozof Aristoteles'tir. Birçok ilimle beraber metafiziğin kurucusu olarak bilinir.³³ Aristoteles'e göre metafiziğin konusu, tözler yani bağımsız varlığa sahip olanlar ve hareket yani oluş ve yokoluş içinde bulunmayanlardır. Buradan baktığımızda metafiziğin biricik konusu varlık olmak bakımından varlık olan Tanrı yani Aristoteles'in isimlendirmesiyle İlk Muharrik'tir.³⁴

1.2.1. İlk Muharrik

“Göksel dünyayı, duyusal dünyadan dolayı mahkûm etmektense duyusal dünyayı göksel dünyayı göz önüne alarak bağışlamak doğru olacaktı.”³⁵

Aristoteles'in *Metafizik*'inde geçen bu cümle, onun, varoluşu açıklarken Tanrı'dan başlamanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Oluş ve bozuluşa uğrayan ayaltı

³¹ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 49.

³² Ahmet Arslan, *Aristoteles*, 1. baskı, c. 3, İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 25.

³³ Haydar Dölek, “Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristoteles ve Yeni-Eflatuncu Fikirlerin Etkisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (30 Haziran 2000): 590.

³⁴ Arslan, *Aristoteles*, 3:115.

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. bs (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1010a, 221.

âleme dair edinilen bilgiler varlığın çok küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Duyusal dünyaya bakarak, göksel dünyaya dair bir anlayış oluşturmak ancak onu mahkûm etmek yani onun fâilliğini elinden almak olur. Halbuki, sudûr teorisinde olduğu gibi İlk İlke'den başlayarak kurulan bir varlık anlayışı, duyusal dünyayı bağışlamak yani ontolojik hiyerarşide onu, olması gerektiği yere koyarak, göksel dünya ile bağını sağlamaktır.

Aristoteles'in metafiziğini anlamak onun İlk Muharrik anlayışını anlamaktan geçmektedir. O kâinatta var olan hareket ilkesinden yola çıkarak her hareket ettiricinin bir hareket ettirene ihtiyacı olduğunu, devam eden bu silsilenin ise sonsuza kadar gidemeyeceğini, bir yerde durması gerektiğini söyler. Hareketin kendisinde durduğu ilkenin ise hareket etmeyen bir hareket ettirici olması şarttır. Aristoteles'e göre o, hareket etmeyen, sonsuz bir cevher olan İlk Muharrik'tir.³⁶

Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici İlk Muharrik düşüncesine ulaşmasının temelinde iki düşünce yatmaktadır. Birincisi, nedensiz hiçbir şeyin var olmayacağı, kâinattaki nedenlerin ise sonsuza kadar gidemeyip bir yerde durmasının gerektiğidir. Tüm nedenlerin nihayete ereceği neden İlk Sebep'tir. İkincisi ise, hareket edenin güç sarf etmesinin onun için bozuluş ve yok oluşa gitme olmasıdır. Nedenlerin güçlerini kendisinden aldıkları bir nedene ihtiyaçları vardır. Bu güç kaynağının hareket etmesi mümkün değildir. Çünkü O'nun hareket etmesi de güç kaybetmesi ve yok olması manasına gelir. Aristoteles böylece hareket etmeyen bir İlk Neden, İlk Muharrik anlayışına ulaşmaktadır.³⁷

Aristoteles'in İlk Muharrik'e atfettiği ilk hareketi maddî bir hareket olarak algılamamak gerekir. Nitekim o İlk Muharrik'in ilk göğü hareket ettirmesini şu örnekle açıklar: Bir tablo kendisine bakan bir tablo severde nasıl maddî hiçbir değişime yol

³⁶ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 215.

³⁷ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 65-66.

açmadan onda bazı duygular oluştuyorsa Tanrı'nın evren üzerindeki etkisi de bu şekilde gerçekleşmektedir.³⁸ Burada hareketin nedeni Aristoteles tarafından “sevgi” olarak belirlenir. Ona göre sevilen ve düşünülen şey, sevenin ve düşünenin ilgisini çekerek onda nasıl harekete sebep oluyorsa İlk Muharrik de âlemi öyle hareket ettirir. Bu sevgi ve düşünmede Aristoteles'e göre iki yön bulunur. Birincisi: İlk Muharrik, Akıl, Âkil, Makul olmakla ve yine aynı şekilde kendisini seven olmakla, kendisinden âlem meydana gelmektedir. İkincisi: Âlem sevilmeye en layık olana varlığın İlk İlkesine benzeme ve ulaşma gayesi içinde hareket etmektedir.³⁹ Bu şekilde açıklanan bir Tanrı-âlem ilişkisi elbette ki mekanik değil, gayecidir/erekseldir. Aristoteles'in Tanrı'sı, ereksel neden olan bir fail nedendir. O'nun etkisi tüm evrenin içindedir. O, tüm âlem kendisine bağlı bir şekilde yayılan ezeli-ebedi canlı bir varlıktır. O âleme aşk ve arzu ile hareket verir.⁴⁰

Aristoteles'in Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkında konuşurken O'na dair ilk tanımlamalarından biri, kendisinden sonra İslâm filozoflarını da etkileyecek olan “Zorunlu” nitelendirmesidir. O, bu nitelendirmeyi kendisi olmadan varlığın düşünölemeyeceği, iyiliğin ve güzelliğin olmayacağı, varlığı kendisinden olan ve kendisinden başka varlıklara kaynaklık eden manasında kullanmaktadır.⁴¹ Aslında Aristoteles, Tanrı'nın ne olduğundan çok, ne olmadığına vurgu yaparak⁴² Tanrı hakkında tenzihi uygun görse de, yine de O'nun hakkında bir takım tanımlamalarda bulunmuştur. Bu tanımlamalar aslında onun varlığı ele alış tarzı itibariyledir. O, ayüstü ve ayaltı âlemi birbirinden, Tanrı'yı da bu ikisinden ayırabilmek ve bu üçü arasındaki ilişkiyi kurabilmek adına üç ayrı kategori oluşturur: Cevher-araz, bir-çok, kuvve-fiil.

³⁸ Arslan, *Aristoteles*, 3:205.

³⁹ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 216-17.

⁴⁰ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, 1. bs (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 284.

⁴¹ Arslan, *Aristoteles*, 3:155-56.

⁴² Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 217.

a) İlk Muharrik, Cevher'dir. Aristoteles, cevher kavramını varlıkla eş değer manada kullanmaktadır.⁴³ Ona göre cevher, en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline gelmeyen öz manasındadır.⁴⁴ Cevher, gerçek olan, ezelî-ebedî, değişmez, hareketsiz, gayrı maddî bir varlıktır.⁴⁵

b) İlk Muharrik Bir'dir. İlk Muharrik, doğası bakımından sürekli ve tek bir harekete sahip olduğu için O, Bir olarak isimlendirmeye en layık olandır. O kendisi ve hareketi bölünemez olandır. Bu yüzden o varlığı gereği Bir olan bölünemez, sonsuz bir Cevher'dir.⁴⁶

c) İlk Muharrik saf fiildir. Kuvve ya da fiil olma söz konusu varlığın akılsal olup olmamasıyla yakından ilişkilidir. Buradan bakıldığında ezelî ve ebedî bir cevher olan İlk Muharrik'in kuvve halinde olması mümkün değildir. O, her an bilfiil olan, bilfiil olması yönüyle Akıl, Âkil ve Makul olandır. Böylece kendisi mükemmel olan Tanrı, en mükemmel kavrayışla en mükemmeli kavradığı için bilgisi de mükemmel olandır. O'nun düşünmesi ve taakkulu en yüksek düşünmedir. Bu düşünme zamansal bir şekilde "çıkarsamacı akıl" şeklinde değildir. Bu düşünme nesnesini zaman dışı bir şekilde bütünüyle kavrayan "sezgisel akıl"dır. Bu akıl temaşa anlamında "sezgisel düşünce (noesis)" dir. Böylece bu kendi zatını temaşası ve düşünmesi neticesinde O'ndan, bir hareket ve çıkma hasıl olmakta böylece ayüstü âlem meydana gelmektedir.⁴⁷

Aristoteles'in bu nitelendirmelerini değerlendirmek gerekirse onun İlk Muharrik'inin, Platon'un Demiorgus'uyla birtakım isimlendirmeler ve sistemleştirilmeler dışında özünde aynı olduğu görülür. Bir ve mükemmel olan; ezelî-ebedî ve hayat sahibi olan; âtil değil, her ân bilfiil, âlemin fail nedeni olan; tam ve

⁴³ Kaya, 210.

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b, 254-55.

⁴⁵ Arslan, *Aristoteles*, 3:24-25.

⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b, 505-8.

⁴⁷ Arslan, *Aristoteles*, 3:197-98.

mükemmel bilgisiyle âlemi kuşatan bir Tanrı olduğu görülmektedir. O, âlemi cevherî bir hareket ile hareket ettirmekte, bu hareketin özünü ise sevgi oluşturmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın düşünme fiilini sezgisel düşünce olarak tanımlaması ve daha sonra Faal Akıl bölümünde anlatılacağı üzere, Faal Aklın form vericiliğini “ışık-ışıkma” metaforu üzerinden anlatması da dikkat çekicidir.

1.2.2. Ayüstü Âlem

Aristoteles'e göre İlk Muharrik'in kendisini düşünmesiyle O'ndan bir âlem meydana gelir ki, bu ayüstü âlemdir. Ona göre ayüstü âlem, kendisine varlık veren İlk İlke sebebiyle bağımsız, hareketsiz yani ezeli ve ebedî olan akıllardan ve akılların kendilerine hareket verdiği gök cisimlerinden oluşur.

Aristoteles, aslında varlık felsefesini İlk Muharrik, ayüstü âlem ve ayaltı âlem üzerinden oluşturmasıyla, Platon'un Demiorgus, idealar âlemi ve görünüşler âlemi şeklinde kurduğu âlem düzeninin devam ettiricisi olarak görünmektedir. Platon'un idealar âlemindeki görünüşler âlemine etki eden idealarının yerini Aristoteles'te formlar alır. Aristoteles'e göre form, duyusal üstü, gayri maddî gerçeklikler, tümeller olarak karşılığını bulmaktadır. Formların kavranması ise ancak akıl ile mümkün olur.⁴⁸ Öyleyse Aristoteles'in varlık felsefesinde de tıpkı Platon'da olduğu gibi akıl, merkezî bir yerde durmaktadır. Ayüstü âlem ve ayaltı âlem, form ve madde, kuvve ve fiil ve nihayetinde insan ve Tanrı arasındaki ilişki de bu akıl üzerinden kurulmaktadır.

Aristoteles'e göre Tanrı'nın kendini teması neticesinde meydana gelen akıllar, cisimden uzak, ezeli-ebedî tözlerdir.⁴⁹ Akıllar, gök cisimlerine hareket vermekle ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşun meydana gelmesini sağlarlar.⁵⁰ Burada gücünü İlk Muharrik'ten alan akılların ayaltı âlemdeki varlıklara formlarını veren, onları kuvveden

⁴⁸ Arslan, 3:24-25.

⁴⁹ Arslan, 3:125.

⁵⁰ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 152.

fiile çıkaran ve Bir olan Tanrı'dan çokluğa geçişi sağlayan bir yapıda oldukları görülmektedir.

Aristoteles'in felsefesinde akıllar içerisinde Faal Akıl, önemli bir yere sahiptir. Ona göre insan aklı, kuvve halinde bulunan bir akıldır. Bu yönüyle o ilk maddeye benzer. Faal Akıl, akılsal formları insanın aklına vererek onun bilfiil olmasını sağlayandır. Burada Faal Aklın form yani suret vericiliğine, böylece kuvveden fiile çıkarmasına yani Tanrı'dan başlayan hareketi geri döndürücülüğüne vurgu yapılmaktadır.⁵¹ Arisoteles, Faal Aklın bu fiilini anlatmak için tıpkı Platon'da olduğu gibi ışık benzetmesini kullanır. Faal Akıl bir ışıktır. Bilkuvve olan renkler ışık sayesinde nasıl görünebilir hale geliyorsa, Faal Akıl'da kuvve halindeki akla, formları kavratmakla onu bilfiil hale getirir. Faal Akıl, saf ve katışıksız; ölümsüz, ezelî ve ebedîdir. O olmaksızın hiçbir şey düşünülemez.⁵²

Aristoteles'e göre insan, Faal Akıl'dan aldığı ışıma ile tanrısal olana yaklaşır, tanrısal yaşamayı öğrenir. En çok mutlu olan Tanrı ve tanrısal olanlardır çünkü en çok onlar düşünme eylemini gerçekleştirenlerdir. Öyleyse tanrısal yaşam ve akılsal temaşa ile insan mutluluğa ulaşır.⁵³ Ve mutluluk kendi başına yeterli olan nihai bir amaçtır.⁵⁴

1.2.3. Gök

Aristoteles'in varlık hiyerarşisinde akıllardan sonra, akıllar tarafından hareket ettirilen gök cisimleri gelmektedir. Gök cisimleri, duyulur ve ezelî olan cevherlerdir. Ancak onlar ayaltı âlemdeki cisimlerin kendisinden meydana geldiği maddeden farklı

⁵¹ Arslan, *Aristoteles*, 3:223-24.

⁵² Ross, *Aristoteles*, 237.

⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik = Hoika Nikomaxeia*, çev. Babür, Saffet (Ankara: Ayraç, 1997), 1178b-1178a, 215-16.

⁵⁴ Arslan, *Aristoteles*, 3:246.

olarak, eter (esîr)den meydana gelmişlerdir.⁵⁵ Bu nedenle Aristoteles gök cisimleri için “cisimsel” ifadesini kullanır.⁵⁶

Aristoteles’e göre gökyüzü bir bütündür ve tektir. Ancak o cisimsel olan gökyüzünden başka form olan bir gökyüzünden daha bahseder ve bunun için “saltık anlamda gökyüzü” ifadesini kullanır.⁵⁷ Burada akla gelen onun cisimsel gökyüzünün dışında, boşluk bırakmayacak şekilde, onunla bütün oluşturan, cisimsel gökyüzünün formu olan bir göğün daha var olduğunu düşündüğüdür ki, bu, muhtemelen, formları taşıyan Akıllar âlemidir.

Aristoteles’e göre “gökyüzü” dediğimizde üç anlam akla gelir. İlk olarak, göğün en uç kısmı ve onun yukarısında tanrısal her şeyin kendisinde kurulduğu göğü ifade eder. İkinci olarak, yalnızca göğün en dışını çemberle saran cisme denir. Üçüncüsü ise, kendisinde Ay ve Güneş’in bulunduğu göğe denir. Bu üç manayı içine alacak şekilde gök, en dış çemberle kuşatılan bütün, doğal ve duyulur cisme denir.⁵⁸ Buradaki derecelendirmenin madde-eter (esîr) ilişkisi üzerinden yapıldığı anlaşılmaktadır.

Tüm bu açıklamalardan sonra Aristoteles, “Peki bu gökyüzünün dışında ne vardır?” sorusunu sormaktadır. Ona göre gökyüzünü çevreleyen çemberin dışında ne bileşik ne yalın hiçbir cismin bulunması mümkün değildir. Orada ne zaman ne yer ne de boşluk vardır. Oradaki varlıklar doğal olarak bir yerde değildirler. Zaman onları yaşlandırmaz, değişime ve etkiye uğramazlar. Onlar tüm ebedilik boyunca en iyi yaşamı, kendilerine yeteni sürdürmektedirler. Burası bütün gökyüzünü ve zamanı kuşatan ebedî son noktadır. Adını var oluştan alan, ölümsüz ve tanrısal olandır. O, ilk ve en yüksekte olandır.⁵⁹

⁵⁵ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 212.

⁵⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost, 1997), 277b, 65.

⁵⁷ Aristoteles, 278a, 67.

⁵⁸ Aristoteles, 278b-279a, 69-71.

⁵⁹ Aristoteles, 279a-279b, 73-75.

Aristoteles, göğü bu şekilde kurduktan sonra onun hareketinin dairesel bir devinim şeklinde olduğunu dile getirir. İlk Muharrik'in akıllara verdiği, özü sevgi olan hareket, ilk olarak İlk Göğü hareket ettirir ve hiyerarşide hareket ayaltı âlemdeki varlıkların tamamına varlık verinceye kadar devam eder. Ancak bu hareket kesilen ve biten bir hareket değildir. Aristoteles'e göre gökyüzünün hareketi daireseldir. Ancak bu dairesel hareket, yer değiştirme şeklinde gerçekleşen bir hareket değil, kendi içinde devinimsel olarak gerçekleşen bir harekettir. Bu ortamın çevresinde devinme manasındadır ki, Aristoteles burada orta derken Dünya'yı kasteder.⁶⁰ Gökyüzünün devinimsel hareketi düzenlidir. Onun başı, sonu ya da ortası yoktur. O değişmeyen ve dönüşmeyendir.⁶¹ Dairesel devinimin başladığı ve bittiği yerin aynı olması sebebiyle onun devinimi sonsuzdur.⁶²

Ayüstü âlemin hareketi dairesel devinim şeklindeyken, ayaltı âleme gelindiğinde bu devinim, madde-form ilişkisi üzerinden devam eder. Aristoteles'e göre devinim, maddenin formuna doğru gidişi demektir.⁶³ Burada bir gayenin var olduğu görülür. Bu gaye Aristoteles'in gaye neden olarak belirlediği Tanrı'dır.⁶⁴ Böylece tüm evren bu gaye sebebiyle ona doğru hareket etmek ve ona benzemek ister. Böylece Platon'daki evrenin akıl sahibi, canlı ve kemale ermek isteyen bir varlık olma düşüncesi Aristoteles'te daha temellendirilmiş şekilde bulunmaktadır.⁶⁵

Tüm bu açıklamalardan sonra Aristoteles'in varlık felsefesi açısından bizim konumuzu ilgilendiren son bir söylenecek söz kalmıştır. Aristoteles'in yer yer tıpkı Platon'da olduğu gibi Tanrı ile beraber tanrılardan bahsetmesi⁶⁶, ayüstü âlemdeki akıllar ve göğün tanrısallığına binaen yapılan döneminin mistik bir isimlendirmesinden başka

⁶⁰ Aristoteles, 275b, 55.

⁶¹ Aristoteles, 288a, 121.

⁶² Aristoteles, 279b, 75.

⁶³ Aristoteles, 311a, 241.

⁶⁴ Arslan, *Aristoteles*, 3:31.

⁶⁵ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 70.

⁶⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 270b, 25.

bir şey değildir. Onun ayüstü âlemi, tıpkı Platon'da olduğu gibi Tanrı ile ayaltı âlem arasındaki bir aracı varlık âlemini ifade etmektedir ki, bu da dinî literatürde melekler âlemine denk gelmektedir.⁶⁷

1.3. PLOTİNUS'TA AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

Kendisini Platon'un yorumcusu olarak tanıtan ve Yeni Platonculuğun kurucusu olarak bilinen Plotinus, Aristoteles ve Platon felsefelerini uzlaştırma çabasında olmakla birlikte, sadece bu iki felsefeden etkilenmekle kalmamış, Yunan felsefe mirasını bir sentez içinde bir araya getirerek⁶⁸ birçok özellikleri açısından özgün bir felsefe kurmayı başarmıştır.⁶⁹

Plotinus, kendisinden öncekilerden farklı olarak felsefeyi ne bilgi ne de ahlak teorisi olarak görür. Ona göre felsefenin özü, kurtuluş öğretisi olmasıdır. Felsefe, ahlâk, siyaset bunların hepsi ancak ruhun, varlığın ana ilkesiyle birleşmesi ve böylece kurtuluşa ermesi için aracı konumundadır.⁷⁰

Plotinus'un amacını kurtuluş olarak belirlediği felsefesi hipostazlar kuramı olarak bilinir. O varlık felsefesini ve ayüstü âlemini üç hipostaz üzerine yani; Bir, Nous (Akıl) ve Ruh üzerine kurar. Onun varlık felsefesi iki yönlü gerçekleşir. Birincisi, sudûr ile Bir'den meydana gelme; ikincisi ise onun kurtuluş dediği Bir'e yükseliş şeklindedir.⁷¹

⁶⁷ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 22-23.

⁶⁸ Derya Aybakan Saliya, "Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 26 (15 Nisan 2016): 145.

⁶⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 1. Baskı, c. 5 (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 55.

⁷⁰ Arslan, 5:55.

⁷¹ Arslan, 5:79.

1.3.1. Bir

Plotinus felsefesinde Tanrı, Bir olarak ifade edilmektedir. Ona göre Bir, hiçbir şeyi aramaması ve hiçbir şeye ihtiyacı olmaması nedeniyle en yetkin olandır. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk O'ndan varlığı meydana getirir.⁷²

Bir'in ilk ve en belirgin özelliği O'nun mutlak anlamda basit oluşudur. O'nu diğer varlıklardan ayıran en belirgin özellik budur. Tüm varlıklar O'ndan sudûr etmiş olsa da bu O'nda herhangi bir bileşiklik oluşturmaz. O, İlk İlke olduğu için basittir. Basit olması nedeniyle kendi kendine yetendir. O, İlk İlke olmakla her şeyin mükemmel olan kaynağıdır.⁷³ Her şey O'ndan meydana gelir. O varlığın ötesinde olandır. Bu yüzden O'nun “varlık” olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.⁷⁴

Plotinus'a göre Bir basit olduğu için O'nun akıl olması ya da düşünebilmesi mümkün değildir. Eğer düşünürse kendisinde başka bir şey bulunur ki bu çokluğu meydana getireceğinden başka Bir'e ihtiyaç duyulacaktır. O'nun düşünmesi mümkün değildir ve düşünmeye ihtiyacı da yoktur.⁷⁵ Öyleyse Bir, Nous (Akıl) değildir, ondan çok daha yüksekte olan bir şeydir. Bir, aklın ve varlığın ötesinde olandır. Her varlığı meydana getiren ancak birliktir. Varlık Bir'den meydana gelir.⁷⁶

Plotinus'un Tanrı'sını nitelendirdiği iki temel özellikten birisi Bir iken, diğeri İyi'dir. O'na göre Bir'in İyi olması ilk olarak her türlü arzunun ve eylemin konusu olması nedeniyledir. İkinci anlamıyla O, varlığı akıl tarafından anlaşılır kılması nedeniyle İyi'dir. Üçüncü olarak ise O, kâinatı yaratan ve ayakta tutan neden olması açısından İyi'dir. İyi, Plotinus için mükemmel olandır. Kendi kendine yeten, başka varlıkların öz, birlik ve akılsallıklarında kendisine muhtaç olmasına rağmen O, başka

⁷² Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), V, 2, 21.

⁷³ Mehmet Sait Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, sy 1 (01 Nisan 2010): 62.

⁷⁴ Derya Aybakan Saliya, “Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme”, 150.

⁷⁵ Reçber, “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, 65.

⁷⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:182.

hiçbir şeye ihtiyaç göstermeyendir. Bu anlamda O, evrenin İyi'sidir ve her şey O'nunla mutlu olur, O'nu arzular ve O'na yönelir.⁷⁷ O, sınırsız ve sonsuz güç sahibidir. O tüm yüklemlemelerin kaynağı olmakla birlikte onlardan hiçbirisi değildir.⁷⁸

Plotinus, Tanrı'ya, Bir ve İyi dışında, başka bir isim vermeye yanaşmaz. Ona göre Bir ve İyi sıfatları da O'nun için birer yüklem değil özdeşlik ifade eden söylemlerdir. O, Tanrı hakkında negatif teolojiyi benimseyerek, O'nu Bir ve İyi dışında bir isimle niteleyemeyeceğimizi söyler. Plotinus'a göre biz O'nun ne olduğunu söyleyemeyiz ancak ne olmadığını söyleyebiliriz. Bir her sözün her ifadenin ötesindedir. O'nun hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, O'nun her şeyi aşan ve her aklın ötesinde bulunan olduğudur. Bir'i tanımlamak güçtür, O'nun hakkında konuşulamaz, O tanımlanamaz olandır.⁷⁹

Plotinus aslında Tanrı için Bir ve İyi kavramlarını kullanırken dahi bunları O'nun ne olduğunu açıklamak için kullanmaz. O bu kavramları “birlik, eşsizlik, basitlik” gibi onun ne olmadığını anlatan bir temelde kullanmaktadır. O, bu kavramlarla O'nun ontolojik önceliğini vurgulayarak, diğer varlıklardan farklı olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁰ Plotinus, Bir'in akıl, bilgi, varlık gibi niteliklerle nitelenemeyeceğini söylerken aslında O'nun akılsız, bilgisiz ya da var olmayan bir şey olduğunu ifade etmez. O'na göre Bir, var olma ya da olmamanın kendisi hakkında geçerli olmadığı bir nitelikte ve düzlemde bulunmaktadır ki, bu, O'nun aşkınlığının ifadesidir.⁸¹

Tanrı hakkında tenzihi böylesine benimsemiş olan Plotinus için varlığın ne şekilde meydana geldiği, Bir'den çokluğun nasıl çıktığı önemli bir yerde durmaktadır. O, sudûr teorisini benimsemekte ve Mutlak Bir'den ayaltı âlemin var oluşunu, ışık

⁷⁷ Arslan, 5:182-84.

⁷⁸ Armağan Atar, “Plotinus’un ‘Bir’ Anlayışı’nın Kindî’ye Etkisi”, *Journal of Islamic Research* 30, sy 1 (2019): 151.

⁷⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:185-86.

⁸⁰ Reçber, “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, 70-71.

⁸¹ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:187.

metaforuyla anlatmaktadır. Bu benzetmeye göre Bir ışık, Nous (Akıl) güneş, Ay ise Ruh'u temsil etmektedir.⁸²

Plotinus'ta sudûr kelimesiyle ifade edilen varlıkların Bir'den taşması, zorunlu bir taşmadır. Sudûr ile varlıklar en mükemmelden daha az mükemmele doğru hiyerarşik bir düzenle var olmaktadır. Böylece varlık, Bir'den çokluğa ve çokluktan Bir'e doğru giden bir hiyerarşi içinde var olur. O, Bir'i taşıyan ama taşmakla azalmayan bir ırmak, ışık saçan ama ışığı yayılmakla azalmayan bir güneşe benzetmektedir. Plotinus'un Bir'i âlemi kuşatır. Bir, yani Tanrı, âlemdir, ancak âlem Tanrı değildir. Birden sudûr eden ilk varlık Nous'tur. Nous, akıl, zihin, zekâ, sezgi manalarına gelmektedir. Böylece Plotinus'un sisteminde ışığın ontolojik bir kaynak olduğu görülmektedir.⁸³

Plotinus'un Işık metaforunu kullanarak anlattığı varlığın meydana gelişi, ayüstü âlem adıyla Tanrı ve maddi âlem arasında bir aracı âlem oluşturmakla beraber, yoktan yaratmayı reddederek Tanrı ve evrenin bir olduğuna, evrenin Tanrı'nın feyzi, bunun sonucunda tezahürü ve tecellisi olduğuna vurgu yapar. Bir'in feyzi ile meydana gelen ışıma neticesinde, evren Tanrı'nın bir eseri olarak meydana gelir. Böylece Tanrı, evrenin fail nedenidir. Evrenin varlığı O'na bağlıdır. Yine evrendeki her şey varoluşu gibi özünü de O'na borçludur. Çünkü varlıklardaki belirlenmişliğin ve akılsallığın kaynağı Nous (Akıl) aracılığıyla Tanrı'dır.⁸⁴ Böylece Plotinus'un sisteminde Bir'den meydana gelen ayüstü âlemde kendisinden bahsedilmesi gereken ilk varlık Nous (Akıl)'tur.

1.3.2. Nous (Akıl)

Tanrı'nın yetkinliği neticesinde meydana gelen feyz ile ilk olarak Akıl (Nous) meydana gelir. Akıl Tanrı'dan sonra gelmesi nedeniyle bir yönüyle birken, varlığı

⁸² Plotinus, *Enneadlar*, V, 4, 47.

⁸³ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 14.

⁸⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:83-84.

kendisinde bulundurması nedeniyle bir yönüyle de çokluktur. O, çokluk içinde birlik veya birliği olan çokluk; Plotinus'un ifadesiyle *Bir-Çok*'tur. Akıl'dan sonra gelen Ruh'ta ise birlik devam etmekle beraber, o birlik bakımından Akıl'dan daha aşağıdadır ve yine Plotinus'un deyiimiyle *Bir* ve *Çok*'tur.⁸⁵ Onun feyz teorisiyle sistemleştirdiği bu hiyerarşik yapı, Bir olandan çok olana doğru giden yapıyı kurarken, ayaltı âlemdeki varlığı ve onun yukarıyla ilişkisini açıklayabilmek ve bunu yaparken Tanrı'nın Birliğine hâlel getirmemek için aracı bir varlık âlemini gerekli kılmıştır.

Ayüstü âlemdeki ilk varlık olan Akıl, evrene dair tüm bilgiyi, geçmiş, geleceği, şimdiyi, tüm fikir ve formları kapsayan bir bilgiyi içerir. O varlığı, fenomenlerin geçici bir ard ardalığı şeklinde değil, ebedilik görüntüsü altında bir evren süreci olarak kendisinde bulundurur.⁸⁶ Plotinus, Bir hakkında konuşmaktan kaçınırken, Akıl hakkında birtakım belirlemelerin yapılmasının çok önemli olduğunu belirtir. Çünkü Akıl, Varlık ve Öz'dür. Burada Plotinus'daki Akıl, Platon'un felsefesindeki Demiorgus'un kendilerine bakarak ayaltı dünyayı meydana getirdiği İdealar âlemine tekabül etmekte ve Plotinus, Akla Aristoteles'in İlk Muharrik'e atfettiği düşünme fiilini atfetmektedir.⁸⁷

Plotinus, düşünme eylemini Akla ve Ruh'a atfederken farklı manalar da kullanmaktadır. Ona göre düşünme, biri akıl yürütme diğeri ise entelektüel bir sezgi olarak iki şekilde gerçekleşmektedir. Akıl, kendini ve Tanrı'yı ikinci manada entelektüel bir sezgi yani Plotinus'un deyiimiyle temaşa şeklinde düşünmekte ve bu kavrayış, araçsız, zaman dışı ve bütüncül bir algılama ve kavrama şeklinde gerçekleşmektedir. Burada kavrayan ve kavranan düşünen ve düşünülen bir ve aynı

⁸⁵ Arslan, 5:86.

⁸⁶ Muhammed Nur Nabi, "Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde sudûr Nazariyesi", çev. Osman Elmalı ve H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 33 (2010): 222.

⁸⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:157.

şeydir. Ruh'un ise düşünmesi, ayaltı âlem ve tek tek nesnelerle olan ilişkisi nedeniyle birinci manada, yani akıl yürütme şeklinde, gerçekleşmektedir.⁸⁸

Plotinus'un Akla atfettiği temaşa eylemi her türlü yaratma ve meydana getirme eylemini içine almaktadır. Bir'den meydana gelen Akıl, O'ndan feyz ettiği andan itibaren tekrar İlke'sine dönmekte O'nu temaşa etmektedir. Aklı, Akıl yapan ise O'nun Bir'e dönerek O'nu temaşa etmesidir. Bu temaşa fiili hem Aklın özü ve varlığı ile teşekkül etmesini sağlarken hem de kendisinden bir başka varlığın Ruh'un meydana gelmesine sebep olur.⁸⁹ Buradaki temaşa aslında kendisinde Bir'in mükemmel ve İyi olması nedeniyle O'na duyulan aşkı ve ulaşma arzusunu içinde barındırmaktadır. Böylece Bir'den yetkinlik ile feyz eden varlığın, doğası itibariyle aşk ile gerçekleşen bir temaşa vesilesiyle geri dönüşü söz konusudur.⁹⁰

1.3.3. Ruh

Plotinus'un sudûr teorisinde Aklın temaşa fiilinin bir sonucu olarak meydana gelen Ruh'un da aynı şekilde aşk ve arzuyla Aklı temaşa etmesi neticesinde ayaltı dünya var olur. Ruh'un Aklı yani İdealar âlemini temaşası neticesinde duyusal maddi dünyadaki her varlık bu temaşa eyleminden yani idealardan, Aristoteles'teki haliyle formlardan pay alarak ayaltı dünyada var olur. Plotinus'a göre maddi-duyusal dünyada gerçekleşen her fiilin hatta Ruh ve Akıl'da gerçekleşen her faaliyetin nedeni bu temaşa eylemidir. Hiyerarşi içerisinde her varlık bir öncekinin temaşa eylemine bağlıdır.⁹¹

Ruh, Aklı yani akılsal varlıklar dünyasını temaşa ederek ayaltı dünyayı ona göre biçimlendiren ve düzenleyendir. Böylece Ruh, birbirinden farklı olan biri Tanrısal diğeri maddi-duyusal dünya arasında aracı bir varlık olarak sürekliliği sağlar. Bu özelliği

⁸⁸ Arslan, 5:159-60.

⁸⁹ Arslan, 5:91-92.

⁹⁰ Lokman Çilingir, "Platon'dan Tusi'ye Sevgi Siyaseti", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy 8 (Ocak 2018): 79-80.

⁹¹ Arslan, İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi, 5:92.

neticesinde o hiyerarşi içerisinde hem en aşağı varlıklara hem de en yüksekteki varlık olan Bir'e ulaşma yetisine sahiptir. Onun madde ile olan teması Plotinus tarafından bir yandan düşüş olarak görülürken, diğer yandan o arzu ve teması neticesinde en yükseğe Bir'e kadar çıkabilme gücüne sahiptir.⁹²

Ruh, duysal dünyanın düzeninin içinde olmakla beraber onun üstündedir. Ona aşkın olmakla beraber onun içindedir.⁹³ Plotinus, bunu yine ışık benzetmesiyle açıklar. Işık aslında her zaman tek bir şeyken, o aydınlattığı şeylerde bölünebilir bir şeye dönüşmektedir. Ruh, bir töz olarak, hiçbir zaman maddede değildir ancak onu ortaya çıkarandır.⁹⁴

Ayüstü âlemdeki Ruh ile ayaltı âlemdeki ruhlar arasında bir doğa ortaklığı bulunmaktadır. Onlar aynı yapı ve değerdedirler.⁹⁵ Plotinus'un kurtuluş teorisi olarak adlandırılan felsefesi de aslında bu noktada başlar. Işıma şeklinde Güneş üzerinden sembolikleştirilen feyz teorisinde Güneş, ışık ve ay simgeleri hem varlığı hem de bilgiyi açıklamaktadır. Nous ışığını Bir'den alır, o Ruh'u, aydınlatır. Ruh ise ondan aldığı ışığı insan ruhuna yansıtır. İnsan, tıpkı ayüstü âlemde olduğu gibi Tanrı'ya duyduğu aşk ve arzu neticesinde temaşa ile Ruh'un kendisini aydınlatmasına erişebilir.⁹⁶ Böylece insan Ruh'tan Akla yükselir ki bu temaşanın en yüksek biçimidir. Burada düşünmek ve var olmak bir ve aynı şey olmaktadır.⁹⁷ Plotinus'a göre insanın kurtuluşu burada yatmaktadır.

Plotinus'un Aristoteles ve Platon'dan farklılaşan birtakım noktalarla sistemleştirdiği ayüstü âlem ve ayaltı âlem şeklinde meydana getirdiği sudûr teorisi, aşk ve temaşa kavramları üzerinde yükselerek Bir'den çokluğa gidişi ve çokluktan Bir'e

⁹² Arslan, 5:125-26.

⁹³ Plotinus, *Enneadlar*, V, 2, 23.; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:129.

⁹⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:137.

⁹⁵ Arslan, 5:135.

⁹⁶ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 13.

⁹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5:94.

dönüşü açıklamayı hedeflemiştir. Bunu yaparken Tanrı ile ayaltı âlem arasında bir ayüstü âlemin varlığını kaçınılmaz olarak konumlandırarak, ona var etmede aracı olma ve düzen verme görevlerini yüklemiştir. Tıpkı Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi bu aracı varlık kategorisi dini literatürdeki “meleklik” ile özdeşleşiyor görünmektedir.



2. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ ÖNCESİ AYÜSTÜ ÂLEM KAVRAMI

Varlık, İslâm felsefesi geleneğinin en önemli problemlerinden biridir. Tercüme faaliyetleriyle başlayan İslâm felsefesi, başta Yunan Felsefesi olmak üzere, çevresindeki düşünce ekollerinden etkilenmiş, Kindî ile sistemleştirilmeye başlanmıştır. Müslüman filozoflar tabii olarak en çok Platon, Aristoteles ve Plotinus'tan etkilenmişlerdir. Bu etkilenmede Beytû'l-Hikme önemli rol oynamıştır. İslâm dininde var olan hikmet fikri ve yaratılış düşüncesi nedeniyle, filozoflar Yunan düşüncesinden tevarüs ettikleri fikirlerin İslâm yurdunda gelişmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bilgi ve hakîkatin tek olması sebebiyle İslâm filozofları, doğru bilgiyi alarak onu İslâm'ın alt yapısıyla donatıp, yükseltmişlerdir. Onlar geleneksiz felsefenin mümkün olmayacağı düşüncesiyle felsefî sistemlerini tevhîd gibi İslâm dininin vazgeçilmez unsurları üzerine kurmuşlardır. Onlara göre tek ve gerçek bir felsefe vardır ve bu felsefe üzerinde bütün gerçek filozoflar fikir birliği içerisinde. En önemlisi ise bu felsefe din ile uyumludur. Onları bu düşünceye ulaştıran İslâm'ın temel metinleridir.⁹⁸

Müslüman düşünürler karşılaştıkları yabancı kaynaklarda, Tanrı'nın tek olması, ruhun soyut ve ölümsüz olup maddî dünyaya düşmüş olması, mutluluğun Tanrısal İlke'ye tekrar kavuşmak ve onunla birleşmekle gerçekleşmesi gibi, İslâm'ın kendisinde var olan bir evren anlayışını bulmuşlardır. Örneğin, Farabî'nin kurduğu sistemde Tanrı, Aristoteles'in kendi kendini düşünen İlk Hareket Ettirici olan Tanrı ile Plotinus'un Bir'i ile birleşir. Ancak burada önemli olan nokta, artık Farabî'nin Tanrısı ne Aristoteles'in ne de Plotinus'un Tanrısıdır. O artık Farabî'nin Tanrı tasavvurudur. İslâm filozofları Yunan toplumunda var olmuş felsefeyi alırken, kendi dinî, siyasî, toplumsal dünyaları

⁹⁸ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 37-38.

içinde yaşıyorlar, aldıkları farklı kaynakları, kendi toplumlarındaki bilgi ve problemlerle harmanlıyorlardı.⁹⁹

İslâm filozoflarının ilki olan Kindî de aynı minvalde “İnsan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi felsefedir.” diyerek, Aristoteles’ten etkilendiği için Metafizik hakkında yazdığı eserinin adını *İlk Felsefe Üzerine (Kitâb fî'l-Felsefeti'l-Ülâ)* olarak belirlemiştir. Ona göre varlığı derinden anlamak ve temellendirmek için felsefe vazgeçilmez bir disiplindir.¹⁰⁰

Felsefe birikimsel bir yapıya sahiptir ve onun temel problemleri varlık, bilgi ve değer noktasında düğümlenir. İslâm filozofları, bu nedenle farklı kültürlerdeki hakikatleri tevarüs etmişler, kendi hakikat anlayışlarının bir parçası olarak kabul etmişler ve birikimlerini aldıkları filozoflara minnet duymuşlardır. Onlar bu filozoflar içinde Aristoteles ve Platon’un en yetkin eserler bıraktıklarını kabul etmişler, onlarla hangi görüşlerinde ortak olduklarını, hangi görüşlerine eleştiri sunduklarını açıkça belirtmişlerdir.¹⁰¹ Böylece kendi özgün felsefelerini ortaya koyabilmişlerdir.

Bu minvalde, bir önceki bölümde Yunan filozofları Platon, Aristoteles ve Plotinus’ta Ayüstü âlem kavramının ne manaya geldiğini incelendikten sonra bu bölümde İbn Sînâ felsefesindeki ayüstü âlem kavramına geçişi ifade eden, İbn Sînâ öncesi İslâm filozofları Kindî ve Fârâbî’de söz konusu kavramın hangi manaya geldiği incelenmeye çalışılacaktır.

2.1. KİNDÎ’NİN AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞI

İlk İslâm filozofu olan Kindî, her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek” hakkındaki bilgiyi arayan İlk Felsefe’yi ilimlerin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi

⁹⁹ Maraş, 38-39.

¹⁰⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. basım, Klasik İslâm Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 27.

¹⁰¹ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 39-40.

olarak görür.¹⁰² O varlık felsefesinin anahtar kavramlarını “hak”, “birlik” ve “hareket” kavramları üzerinden oluşturur. Ona göre nesnelerdeki gerçeklik, kendisi saf bir gerçek olan nihai bir ilkeye dayanır. Nesnelerdeki birlik ise kendisinde bir ve birliğin aynı olduğu saf birliğe dayanmaktadır. Hareket ise nesnelerin hâdis olduğunu gösterdiğinden, hareketli nesneler harekete muhtaç olmayan bir ilkeye dayanmaktadır.¹⁰³ Buradaki her üç kavram üzerinden kurulan önermelerin üçü de, Kindî’nin Bir ve çok arasındaki ayrımını ortaya koymakla beraber, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi kurmaya yönelik bir çabası olarak görülmektedir.

Kindî de tıpkı Platon, Aristoteles ve Plotinus’ta olduğu gibi, Bir olan Tanrı’dan sonra gelen ve ayaltı âlem ile Tanrı arasında aracı bir âlem olan ayüstü âleminden bahsetmektedir.¹⁰⁴ Ona göre ayüstü âlem, canlıdır ve ayaltı âlemdeki varlıklara canlılık vermektedir.¹⁰⁵ Kozmik varlık bütünüyle boşluksuz olarak tasarlanmış bir canlıdır. O’nu var eden tam kudret sahibi olan Allah’tır.¹⁰⁶

2.1.1. Bir

Kindî’ye göre Tanrı yalnızca “Bir” sıfatıyla nitelendirilebilir. O yalnızca birliktir ve O’ndan başka her şey çokluktur. O’na göre birlik olmasaydı çokluk da var olmazdı. O, “feyz” kavramını kullanarak, Bir’in her duyulur nesneye varlık verdiğini ifade eder. O, kendi varlığından, mahlûkata bahşetmekle onlara vücûd vermiştir. Varoluşun sebebi Gerçek Bir’dir. O varlığını başkasından almamış olan, bizatihi Bir olandır. Kindî’nin bu

¹⁰² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik İslâm Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 139-40.

¹⁰³ Ömer Türker, *İslâm’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî* (Klasik Yayınları, 2019), 55.

¹⁰⁴ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebebi Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik İslâm Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 216.

¹⁰⁵ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik İslâm Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 234.

¹⁰⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 238.

düşünceleri Plotinci öğeleri içermekle beraber, Tanrı'yı varlık verici olarak görmekle Aristoteles'teki İlk Hareket Ettirici Tanrı anlayışını genişletmektedir.¹⁰⁷

Kindî'ye göre O, el-Hakku'l-Evvel yani İlk Gerçek¹⁰⁸ ve İlk İllet'dir. O'nun dışındaki tüm varlıkların varlığı O'na dayanmaktadır. Tüm geriye gidişler O'nda nihayet bulur. O varlık anlamlarını kuşatan Nihai İlke'dir. Bu yüzden O, bütün yüceliklerin ve mevcutların üstünde yer alır.¹⁰⁹ Kindî'ye göre Gerçek Bir diğer tüm birlerden farklıdır. Kindî'nin felsefesinin merkezinde ayaltı âlemin ve ona yüklem olan her şeyin sonlu olduğu düşüncesi vardır. Buna karşın Gerçek Bir âlemin yegâne failidir ve O ebedîdir.¹¹⁰

O, Gerçek Bir (el-Vâhidu'l-Hakk)'tır. Gerçek Bir'in cinsi yoktur. O'na başkasıyla kıyas edilerek Bir denmez. O'nun maddesi ve formu yoktur. Nicelik değildir; bölünme, eksilme, çoğalma kabul etmez. O var olan her şeyin kendisiyle anlam bulduğu varlıkken, onlardan hiçbirisi değildir. O kendisinde maddeye dair hiçbir şey bulunmayan, oluş ve bozuluşa uğramayan bu yüzden hareketli olmayan ya da hareket olmayandır. Gerçek Bir, nefis değildir; akıl değildir; maddi ilke değildir.¹¹¹

Gerçek Bir, salt Bir'dir. O, Birlik'ten başka bir şey değildir. Tüm birliklerin varlığı, birliğini O'ndan alır. Kindî, türlerin hepsini ifade eden bir'in de varlığını O'ndan aldığından bahseder. Gerçek Bir'in dışındaki birer varlığını O'ndan almakla beraber sebepli varlıklardır. Onlar varoluş itibarıyla çok değilseler de Bir de değildirler. Kindî'ye göre Bir'den gelen birlik feyzi, duyulur dünyaya varlık vermiştir. O, kendi varlığından sunmuş böylece her varlık vücûd bulmuştur. Kindî'ye göre varlığın ayakta

¹⁰⁷ İbrahim Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, s. 42-43.

¹⁰⁸ Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, 56.

¹⁰⁹ Türker, 61.

¹¹⁰ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 88.

¹¹¹ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 176-78.

kalmasını ve varlıklarını sürdürmesini sağlayan Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi'dir. O, birlik feyzi ile âlem var olmuş ve ayakta kalmıştır.¹¹²

2.1.2. Kindî'nin Ayüstü Âlemi: Küllî Âlem

Kindî'ye göre varlık, birlik feyzi aracılığıyla var olur. Gerçek Bir'den ilk sudûr eden İlk Akıl'dır. O'na göre İlk Akıl, varlığın hakikatini kavrayan basit cevherdir. O küllîdir ve birlik halindedir. Onun bu görüşleri Plotinusçu ilk akıl nazariyesini akla getirir. Kindî'nin, Yeni Eflatunculuğun akıl, nefis ve felekler nazariyesinden etkilendiği görülmektedir.¹¹³

Gerçek Bir'den meydana gelen ışıma/feyz ile beraber ilk meydana gelen varlık olan İlk Akıl, Kindî'nin varlık felsefesinde Faal Akıl ile özdeşleşir. İlk Aklın akletmesi bilfiil olduğu için o, verici, ondan sonra meydana gelen nefis ise alıcıdır. Çünkü nefsin akletmesi bilkuvvedir. Bilkuvve olan her varlık, bilfiil olabilmesi için kendisini fiil durumuna çıkaracak bir güce ihtiyaç duyar. O halde nefis, İlk Akıl sayesinde bilfiil akledici durumuna yükselmektedir. Kindî, İlk Akıl'dan hakkında yer yer, akıllar âlemi şeklinde de bahseder. Varlığın bilgisini ve sûretlerini kendisinde bulunduran bu âlem hakkında bir bütün olarak bahsetmekte ve onun küllî bir âlem olduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹⁴

O, varlığın meydana gelişini anlatırken, kendisinden sonra da kullanılmaya devam edilen güneş ve güneş ışığı metaforunu kullanarak, nefsin cevherinin Yüce Yaratıcı'nın Nûr'undan geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, varlığın, Nûr'dan geldiğini söyledikten sonra yine bu İlahî Nûr sayesinde insanların O Nûr'a yükseleceğini ifade etmektedir. Buradaki Nûr kavramıyla akıllar âlemini özdeşleştiren Kindî, akıllar

¹¹² Kindî, *Felsefî Risâleler*, 182-83.

¹¹³ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 43-44.

¹¹⁴ Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik İslâm Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 260-62.

âlemine yükselen insanın melekût âlemine yükselmiş olacağını ifade ederek, ayüstü âlem ile melekler âleminin bir ve aynı şey olduğunu ifade etmiş olmaktadır.¹¹⁵

Nitekim İlk Akıl'dan sonra var olan nefsin, kendisinden sonra gelen felekler üzerindeki etkisine ve görevlerine baktığımızda dinî literatürde meleklerin yeryüzüne düzen verme göreviyle özdeş bir göreve sahip olduğu görülür. Kindî'ye göre nefis, felekler aracılığıyla ayaltı âlem üzerindeki fonksiyonlarını gerçekleştirmektedir.¹¹⁶ Feleklerin hareketini sağlayan, ona canlılık veren nefstir. Nefs sayesinde canlılık kazanan felekler de ayaltı âlemin canlılığının sebebi olmaktadır.¹¹⁷

2.1.3. Felekler

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinde, feleklerin ayaltı âleme olan etkilerini ayrıntılı şekilde anlatmıştır.¹¹⁸ Ona göre ayaltı âlemde gerçekleşen oluş ve bozuluşun yakın sebebi feleklerdir. Kindî'ye göre felekler oluş ve bozuluşa uğramayan, canlı ve ayırt etme gücüne sahip olan cisimlerdir. Kindî, âleme etki ettiklerini söylediği felekler için tıpkı kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi “aşk” kavramını kullanır. Ona göre feleklerin hareketi, tabii bir eğilim şeklinde aşk ile gerçekleşmektedir. Buradaki aşk kendisinden üstün olana doğruyken, hasıl olan etki kendisinden aşağıda olana doğru gerçekleşmektedir.¹¹⁹

Kindî'ye göre ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluşun yakın sebebi olan feleklerin en dışta olanı en uzak felek (el-cirmu'l-aksâ)'tir. O, nefsten aldığı hareket ile felekleri ve gök cisimlerini hareket ettirir. Böylece feleklerin bu hareketi ayaltı âlemdeki dört unsuru etkiler ve bunun sonucunda iklimler, türler ve ahlâklarda farklılıklar meydana

¹¹⁵ Kindî, “Nefis Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik İslâm Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 243-45.

¹¹⁶ Kindî, “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz”, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik İslâm Felsefesi (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 249.

¹¹⁷ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, 233-34.

¹¹⁸ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebebi Üzerine”, 213.

¹¹⁹ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, 231-32.

gelir. Ayaltı ve ayüstü âlemi birbirine bağlı tutan bu sistem ise İlk Gerçek olan Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.¹²⁰

Kindî, gök kürelerinin akıl, hayat ve irade ile beraber görme ve duyma yetilerine sahip olduklarını düşünmektedir. Böylece O, bu yetileri gök kürelerine yüklemekle onların tasavvur sahibi olduğunu ortaya koyar.¹²¹ O “*Yıldız ve ağaç secde ederler.*” (er-Rahmân, 55/6) ayetinin yorumu vesilesiyle bu görüşünü ifade eder ve buradaki secdenin Arap dili açısından “itaat” manasını taşıdığını söyler. İtaat, âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirme manasına gelmektedir. İtaat, ancak irade ve akıl sahibi varlıklar için söz konusu olabileceğine göre gök küreleri, akıl ve irade sahibi varlıklardır. Onlar, Allah'tan aldıkları, yeryüzüne düzen verme emrini yerine getirmekle, O'na itaat etmiş olurlar.¹²²

Görülmektedir ki, Kindî, kendinden öncekilerden tevarüs ettiği hikmet ile İslâm dininin değerlerini uyumlu bir şekilde işlemiş, Allah'ın birliğine ve O'nun âlemle olan ilişkisine hâlel getirmeden, dinî literatürdeki melekler ile özdeş özelliklere sahip bir aracı âlemin varlığını ortaya koymuştur. Kindî'den sonra bu âlem anlayışı, Fârâbî ve İbn Sînâ ile gelişerek daha sistematik bir veçheye bürünmüştür.

2.2. FARABÎ'NİN AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞI

İslâm felsefesi geleneğinde Muallim-i Sâni olarak bilinen Fârâbî, varlık felsefesini kurarken din ve felsefenin uyum içinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Fârâbî, özellikle dinin inanç esaslarını, felsefî bakış açısıyla ve felsefî kavramlarla izah etmeye çalışmış, Kur'ân'daki sembolik ifadelerin yorumlanması, peygamberin dindeki

¹²⁰ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebebi Üzerine”, 220-21.

¹²¹ Hatice Toksöz, “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları” (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2010), 148.

¹²² Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, 229-31.

fonksiyonu gibi meselelerde din ile felsefenin yolunun bir olduğunu ortaya koyma çabasında olmuştur.¹²³

Fârâbî, sudûr teorisiyle kurduğu hiyerarşik düzenle, bir olanla çokluk, ezeli olanla sonradan olan, zorunlu olanla mümkün olan, değişen ile değişmeyen arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Bu hiyerarşik düzende varlıklar mükemmellikte birbirlerinden farklı olmakla beraber, varlık düzeni en mükemmel varlıktan başlayarak en az mükemmel olana doğru devam eder. Akılların ve feleklerin birbiri ardınca sudûr ettiği bu düzende Bir olandan çokluğa doğru bir geçiş vardır. Bu hiyerarşik düzen, İlk Neden tarafından değişmez bir adalet üzerine düzenlenmiştir.¹²⁴

Fârâbî'nin sistemini, feyz teorisini ve ayüstü âlemi anlayabilmek öncelikle ayüstü âlemin dayandığı varlık olan İlk Neden'i anlamaktan geçer.

2.2.1. İlk Neden

İslâm felsefesinde âlemin nasıl meydana geldiğini sudûr/feyz teorisiyle ilk defa sistematik bir şekilde açıklamaya çalışan Fârâbî'dir. O, sudûr teorisiyle evreni varlıklar hiyerarşisi şeklinde ortaya koyar. O'nun varlık sisteminin başında el-Mevcûdu'l-Evvel olan Tanrı vardır. Tanrı'nın inayeti ve cömertliği sayesinde diğer varlıklar O'ndan sudûr etmiştir. Bir bütün olarak evrende, en mükemmel varlık olan Tanrı'ya doğru bir yöneliş vardır. Bütün var olanların İlk Nedeni olan Tanrı, el-Evvel'dir.¹²⁵

Fârâbî'ye göre İlk Neden, Vâcibu'l-Vücûd, varlığı zorunlu olandır. O'nun dışındakiler ise mümkün varlık olarak isimlendirilir. Fârâbî, İlk Neden ile O'nun tarafından yaratılan varlık arasındaki uyumu, zorunlu ve mümkün varlık kavramlarını ortaya atarak sudûr ile yakalamaya çalışmıştır. Ona göre varlıklar var olmaları bakımından ya zorunlu ya da mümkündürler. Üçüncü bir ihtimal yoktur. Mümkün

¹²³ Maraş, *Klasik İslam Felsefesinde Nur Metafiziği*, 44.

¹²⁴ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 68-69.

¹²⁵ Toksöz, 66.

varlık, varlığını zorunlu varlıktan alır. Mümkün varlıklar ya da nedenliler varlıklarını başkasına borçlu oldukları bir silsile içindedirler. Bu silsile nedeni olmayan bir İlk İlke’de durmak zorundadır ki bu Tanrı’dır. Böylece Fârâbî zorunlu-mümkün ayrımı ile ilk defa yaratan Tanrı ve yaratılan varlık arasındaki ayrımı ortaya koyan kişi olmuştur.¹²⁶

Fârâbî’ye atfedilen ancak ona ait olduğu kesin olmayan bir esere¹²⁷ göre Allah, Nûr-i Mahz’dır. O’nun üzerinde başka Nûr yoktur. O her şeyin üzerinde olduğu için sıfatlanamaz, O’na hiçbir şey arız olmaz ve O da hiçbir şeye arız olmaz.¹²⁸ O, ezeli olandır. O tözü ve özü bakımından kalıcı olan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. O’nun varlığı her türlü madde ve taşıyıcı öznenen beridir. O, hiçbir şeye benzemeyendir.¹²⁹ O, her bakımdan Bir olan, bölünmeyen ve dağılmayan anlamında zatından tam ve kâmil olandır. O, En Mükemmel Varlık’tır. Varlığı itibariyle hakîkattir. Doğru ve gerçek olarak anılmaya en layık olan O’dur.¹³⁰

Fârâbî, İlk Olan’ın madde olmaması ve maddesi olmaması nedeniyle O’nun bilfiil akıl olduğunu belirtir. Varlığında maddeye muhtaç olmayan şey bilfiil akıl olacağı için İlk Olan da bilfiil akıldır. O, aynı zamanda tözü bakımından da ma’kûl (akılsal) olandır. O’nun bizzat kendisi kendi zatını düşünmekle akıl, âkil ve ma’kûl’dür. Burada düşünülen öz ve düşünen öz, bir ve tektir. Bu bölünmez tek bir tözü ifade eder. Fârâbî, O’nun bilen (âlim) olmasının da aynı şekilde olduğunu belirtir. O bilmek ya da bilinmek için kendisinden başka bir öze muhtaç değildir. Bilmesi ve bilinmesinde kendi özü O’nun için yeterlidir. O’nun bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması tek bir öze işaret

¹²⁶ Fârâbî, “Felsefe’nin Temel Meseleleri”, *Fârâbî*, çev. Hüseyin Gazi Topdemir, 2. bs (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 296.

¹²⁷ Bkz. Mübahat Türkeli Küyel, *Fârâbî’ye atfedilen Küçük Bir Eser, Risâle li Eflâtuni’l-İlâhî fi’r-Redd Men Kâle inne’l-İnsan Telâşa ve Fena Ba’de’l-Mevt, Ölümden Sonra İnsanın da Bozulup Yok Olacağını Söyleyen Kimseyi Reddetmek Hususunda Platon’un Risalesi* (metin ve çeviri), Ankara 1989.

¹²⁸ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 49.

¹²⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 1990), 33-34.

¹³⁰ Fârâbî, 39-40.

eder. O, en mükemmel olanı, en mükemmel bilgi ile en mükemmel şekilde bilendir. Bu bilgi O'nun kendi özünün bilgisidir.¹³¹

İlk Olan'ın güzellik, ululuk, cömertlik, şeref gibi vasıflar bakımından en mükemmel olması nedeniyle O'nun kendini en mükemmel idrâk edişi neticesinde en mükemmel haz, sevinç ve mutluluk hasıl olur. Böylece O'nda kendisine dair bir gurur ve aşk hasıl olur. Böylece O'ndan seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan bir ve aynı şey olur. O İlk Olan olduğuna göre aynı zamanda ilk sevilen ve ilk âşık olunandır.¹³²

Fârâbî'ye göre İlk İlke'nin düşünmesi ibdâ etmesi yani yaratması demektir. O'nun, Sırf Akıl, Sırf Ma'kûl ve Sırf Âkil olması nedeniyle O'ndan hasıl olan feyz ile varlık meydana gelir. Her şeyin varlığı O'ndan gelir. En kâmil olanından en nâkıs olanına kadar tüm varlık bir düzen içerisinde O'ndan varlığa gelir. Tüm mevcudat O'nun kendisini düşünmesi ve bilmesi neticesinde varlık bulur. O'nun bilgisi nesnesini var eden bir bilgidir. Kâinattaki her şeyin varlığının ilkesi O'nun ilmidir. O'nun kendisini düşünmesi ve bilmesi neticesinde ayaltı âlem bir düzen ve hiyerarşi içerisinde varlığa gelir. Ancak bu varoluş O'ndan hiçbir şey eksiltmez ve O'nda herhangi bir değişikliğe yol açmaz.¹³³

2.2.2. Ayüstü Âlem

İlk Neden'in feyzi ile meydana gelen mümkünler âleminin ilki ayüstü âlemdir. Ayüstü âlem maddeden ve her türlü maddî şekilden uzak bir âlemdir. Ayüstü dünyaya duyular ile ulaşma imkânı yoktur. Ona ulaşmanın tek yolu düşünme etkinliği ve bunu sağlayan “akıl”dır. Bu yüzden bu dünyaya “akıllar âlemi” de denir. Ayüstü âlem'den

¹³¹ Fârâbî, 39-40.

¹³² Fârâbî, 44-46.

¹³³ Fârâbî, 51-53.

sonra gelen ayaltı âlem ise bunun tam tersine kendisinde oluş ve bozuluşun var olduğu maddî bir âlemdir.¹³⁴

Fârâbî'ye göre el-Evvel'den ilk sudûr eden onun *es-Sevânî (İkinciler)* dediği akıllar silsilesidir. Onların cevheri tıpkı el-Evvel gibi cisimsiz, maddeden ayrı bölünmezdir. Onlar, fesada uğramazlar, ölmezler ve bozulmazlar. Ancak onların cevherleri kendilerinden değildir, başkasına yani el-Evvel'e bağlıdır. İkinciler kendi varlıklarını düşünmek ve bunun zevkine ermekle beraber kendilerinden daha yetkin olanı da düşünmeye ihtiyaç duyarlar. Bu durum onlarda bir çokluğu meydana getirir ki, varlıkta çokluğun başladığı yer ilk olarak burasıdır.¹³⁵

El-Evvel'den feyz eden ilk varlık olan İlk Aklın, el-Evvel'i düşünmesiyle İkinci Akıl; kendi mümkün özünü düşünmesiyle ise İlk Gök'ün varlığı sudûr eder. İkinci Aklın el-Evvel'i düşünmesiyle Üçüncü Akıl; kendi özünü düşünmesiyle sabit yıldızlar küresi varlık bulur. Üçüncü Aklın aynı şekilde el-Evvel'i düşünmesiyle Dördüncü Akıl; kendi özünü düşünmesiyle Satürn (Zuhal) küresi sudûr eder. Dördüncü Aklın el-Evvel'in zatını düşünmesiyle Beşinci Akıl; kendi özünü düşünmesiyle ise Jüpiter (Müşterî) küresi varlığa gelir. Beşinci Aklın el-Evvel'in zatını düşünmesiyle Altıncı Akıl; kendi zatını düşünmesiyle ise Mars (Merih) küresinin varlığı feyz eder. Altıncı Aklın el-Evvel'in zatını düşünmesiyle Yedinci Akıl; kendi zatını düşünmesiyle Güneş (Şems) küresi varlık bulur. Yedinci Aklın el-Evvel'in zatını düşünmesiyle Sekizinci Akıl; kendi zatını düşünmesiyle Venüs (Zühre) küresi feyz eder. Sekizinci Aklın el-Evvel'i düşünmesiyle Dokuzuncu Akıl; kendi zatını düşünmesiyle Merkür (Utarid) küresi varlığa gelir. Dokuzuncu Aklın el-Evvel'i düşünmesiyle onuncu ve son akıl olan Faal Akıl; kendi zatını düşünmesiyle ise Ay (Kamer) küresi sudûr eder. Faal Akıl da el-

¹³⁴ Mehmet Ali Sarı, "Fârâbî Epistemolojisinde Akıl", *SBARD Dergisi*, sy 7 (Mart 2006): 102.

¹³⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, ve Ramî Ayas (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1980), 9.

Evvel'i ve kendi zatını düşünür ancak Faal Akıl ile beraber mufâriklar sona erer.¹³⁶ Fârâbî'ye göre İkincilerin yani Akılların sayısı semavî cisimlerin sayısındadır. Onlar ruhanî varlıklar olan meleklerdir.¹³⁷

Fârâbî'ye göre varlıklar İlk Neden'in cömertliğinden ve ilminden feyz etmiştir. Feyzle varlık bulan akılların son halkası olan Faal Akıl tanımlarken Fârâbî, onun bir çeşit nûr kaynağı (güneş) olduğundan bahseder. Ona göre güneş nasıl görmeyi sağlıyorsa Faal Akıl da bil kuvve olan akıllı bilfiil hale getirir. Bu benzetme Aristoteles ve Kindî'de de var olan bir benzetmedir. Fârâbî'ye göre Faal Akıl ya nûrdur ya da bir çeşit nûr kaynağıdır. Dolayısıyla melekler de onun gibi nûrdur. Hakîkate ilişkin aydınlanma da ancak o nûr sayesinde gerçekleşebilir.¹³⁸ Faal Akıl, ayaltı âlem üzerindeki bu fonksiyonu ile ontolojik bir köprü görevi görmektedir ve diğer akıllardan ayrı, özel bir yere sahip olmaktadır.¹³⁹

Fârâbî'nin varlık hiyerarşisinde Akıllardan sonra Nefs gelir. Nefs kendinden öncekiler gibi zatı itibarıyla cisim olmamakla beraber cisimde bulunur. Semavî cisimlerin nefisleri onlara dairesel hareketlerini sağlayandır. Onlar bil kuvve olmayan, daima bilfiil olan nefislerdir. Semavî cisimlerin nefisleri bilfiil düşünen nefislerdir.¹⁴⁰

Fârâbî'ye göre İlk Neden'den feyz ile gerçekleşen, Faal Akılın vâhibu's-suver oluşuyla basit unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayetinde insan ile meydana gelen varlıklara kadar gerçekleşen hareket, iniş (nuzûl) ve O'na ulaşmayı arzu neticesinde Faal Akılın aydınlatması ile gerçekleşen çıkış (yükseliş) ilişkisi içerisinde Nefs, iradî hareketin prensibi olarak karşımıza çıkar. Nefs, âlemin İlk Neden'ini bilme

¹³⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 51-53.

¹³⁷ Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 2.

¹³⁸ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 47-48.

¹³⁹ Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 83.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 1-4.

arzusuyla marifete, kemâle yükselendir.¹⁴¹ O, akıllar ile gerçekleşen tecellinin her basamağında daha üst basamaklara yükselmek için gereken bağlantıyı sağlayan ilkedir. İlk İlke'ye doğru var olan geri dönüşü sağlayan Nefs'tir. Bu dönüş bir semavî cisim için söz konusu olurken, ayaltı âlemdeki bir insanın felsefî faaliyetle hikmete erişmesini sağlayan ve peygamberliğin mahiyetinin de kendisiyle açıklanabileceği bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴²

2.2.3. Felekler

Fârâbî varlık sıralamasında, Tanrı'dan sonraya ikinciler yani akılları, daha sonra soyut kozmik varlıklar olan nefisleri, üçüncü sıraya ise “en mükemmel ışıık” metaforuyla tanımladığı göksel cisimleri yerleştirir. Ona göre göksel cisimler maddî varlıklar içinde en mükemmel olanlardır. Çünkü onlar şekiller içinde en mükemmel şekil olan daire şeklindedirler. Göksel cisimler daimî olarak ışıık ile doludur.¹⁴³

Fârâbî'ye göre semavî cirimlerin kendilerine has mücerred akı ve kendine özel şevki vardır. Bu varlıkların şevkleri de birbirinden farklıdır. Her birinin kendine has şevki olsa da tek bir maşukta yani Maşuku Evvel'de birleşirler.¹⁴⁴ Göksel cisimler, düşünen nefisleri sayesinde düşünülür olanları bilirler.¹⁴⁵ Onlar için güzellik ve yetkinlik, kendi özlerini, Akılları ve İlk İlke'yi bilmekle gerçekleşir.¹⁴⁶

Fârâbî göksel cisimlerin dokuz tane olduğunu belirterek onların cins bakımından aynı, tür bakımından farklı olduğunu söyler. Ona göre göksel varlıkların suretleri bilfiil akıldır ve onların oluşturduğu feleklerin hareketine bir tür ruhanî cazibe sebep olur. İçinde bulundukları hiyerarşide aşağıda olan felek üstte olanın cazibesine katılır. Böylece her bir göksel cisim, bilfiil akıl olan sureti sayesinde varlığını kendisinden

¹⁴¹ Roger Arnaldez, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (t.y.): 351.

¹⁴² Arnaldez, 356.

¹⁴³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 62.

¹⁴⁴ Toksöz, “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları”, 147.

¹⁴⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 4.

¹⁴⁶ Fârâbî, 10.

aldığı Akıl özünü ve İlk İlke'yi düşünür. Ancak o, akıl olmayan taşıyıcı öznesini de düşündüğü için özünde düşündüğü şeyin tümü akıl değildir. Çünkü o, yalnızca sûretiyle düşünür, taşıyıcısıyla düşünmez. Onun kendisini düşündüğü sureti akıl olmakla birlikte, onda akıl olmayan bir makul bulunmaktadır. Bu nedenle göksel cisim, maddeden ve maddî ilineklere tamamen uzak olan İlk İlke ve on akıldan farklıdır. Bu yönüyle insanla ortak özelliğe sahiptir. Buradan anlaşılan Fârâbî'nin de, kendinden öncekiler gibi göksel cisimlerin zihinleri ve akıllarının olduğunu düşündüğüdür. Gök cisimleri de tıpkı İlk Neden ve Akıllar gibi akla sahiptir.¹⁴⁷

Semavî cisimler İlk İlke'ye en yakın olan Akıllar'a özenerek onları taklit etmek isterler ve bunun için dairesel hareket ile bir kuvvet sarf ederler. Onların bu istek ve arzularının bulunduğu yer nefisleridir. Onların bu hareketlerinden, yavaşlık veya hızlı olmalarından, görünüp kaybolmalarından, bütün değişmelerden ayaltı âlemdeki oluş ve bozuluş meydana gelmektedir.¹⁴⁸

Fârâbî'nin Batlamyus'un kendi döneminde hâkim olan kozmolojisine göre kurduğu sisteminde asıl amacı varlığın Tanrı'dan meydana gelişini, Bir olandan çokluğun çıkışını açıklamaya çalışmaktır. Ona göre varlık problemini çözen yegâne teori, sudûr teorisidir ve varlığı açıklayabilmenin yegâne yolu Tanrı ile evren arası bir aracı varlık kategorisi yerleştirmekle mümkündür. Yukarıda geçtiği üzere Fârâbî bu varlık kategorisini melekler olarak nitelendirmekte, onları nûr ile ilişkilendirmekte ve ayaltı âlemin düzeninden sorumlu olduklarına, onları oluş ve bozuluş ile irtibatlandırarak işaret etmektedir. Bu bağlamda hiyerarşi içerisinde Akıl ve Nefs ile sağlanan bağlantı insana İlk İlke'ye kadar olan yükselişin imkânını verirken, Peygamberliğin de keyfiyetini ortaya koymaktadır.

¹⁴⁷ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 147-48.

¹⁴⁸ Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", 356-57.

3. BÖLÜM:

İBN SÎNÂ'DA AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞI

Bu bölüm itibariyle ilk İslâm filozofları olarak bilinen Kindî ve Fârâbî'den sonra eş-Şeyhu'r-Reîs ünvanıyla tanınan ve bu çalışmanın ana konusunu teşkil eden İbn Sînâ'nın ayüstü âlem kavramıyla ilgili düşüncelerine ve bu kavramın onun sisteminde hangi manaları ifade ettiğine açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

İbn Sînâ tıpkı kendinden öncekiler gibi birlik ve çokluk arasındaki bağı kurmak, Hâlık ile mahlûk arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmak amacıyla feyz/sudûr teorisini kullanarak varlık felsefesini oluşturmuştur.¹⁴⁹ O, kendinden öncekileri aştığı, diğerlerinden farklı birtakım orjinallikler taşıyan felsefî sistemini kurarken feyz teorisini kullanmış, Helenistik geleneği ciddi bir eleştiri süzgecinden geçiren Fârâbî'yi de temel almak suretiyle daha tutarlı bir model kurma çalışmasını devam ettirmiştir.¹⁵⁰

İbn Sînâ varlıkların Zorunlu Varlık'tan feyz etmesini ya da bir diğer ifadeyle ışımasını, kendisinden önceki geleneğe uyararak, akıllar ve felekler âlemi olan ayüstü âlem ve maddî âlem olan ayaltı âlem olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ayüstü âlem, yetkinlik derecesine göre aşağı inildikçe azalan bir seyir halinde, ilk akıldan Faal Akla doğru ve kendilerinden sonra gelen felekler ile beraber feyz etmiş olan âlemdir.¹⁵¹

İbn Sînâ Fârâbî'nin varlık sistemine benzer bir sistem kurmakla beraber onu aşmış bir filozoftur. İslâm felsefe geleneğinde feyz teorisini ilk defa Plotinus'tan alarak kullanan Fârâbî ise, bunu zirveye taşıyan İbn Sînâ olmuştur. O varlık felsefesinin temeline ışıma aydınlanma anlamında feyz ile beraber, Zorunlu-mümkün, Bir, Nûr ve Aşk kavramlarını yerleştirmiştir.¹⁵² Varlığın İlk İlke'den meydana gelişinin tutarlı bir

¹⁴⁹ Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan vd., 2. Baskı, c. 1 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 611-12.

¹⁵⁰ Şerif, 1:609.

¹⁵¹ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 52.

¹⁵² Maraş, 50-51.

biçimde, panteizme girmeden, O’nu âlemin içine dahil ederek açıklayabilecek tek sistemin feyz teorisi olacağını düşünerek varlık felsefesini onun üzerine kurmuştur.

3.1. KAVRAMSAL YAKLAŞIM

Âlem kelimesi Eski Yunanca’da zıddı khaos olan kozmos kelimesinin karşılığıdır. Kozmos *nizâmü’l-âlem* denilen düzen manasına gelmektedir.¹⁵³ Eski Yunanca’da kozmos kelimesi ile duyulur ve algılanır evrene işaret edilirken¹⁵⁴ bizim burada konumuzu teşkil eden ayüstü âlem için ise düşünülür/akledilir evren manasına gelen *kosmos noetos* kelimesi kullanılmaktaydı. İslâmî literatürde ise bu kelime âlem-i ma’kûlât/makul âlem şeklinde karşılığını bulmaktadır.¹⁵⁵

İbn Sînâ, âlem kelimesinin manasını *Kitâbu’l-Hudûd*’da şöyle verir:

“Tabiat âlemi, nefis âlemi ve akıl âlemi demeleri gibi her bir uyumlu var olanlar bütününe âlem denilir.”¹⁵⁶

İbn Sînâ, âlemi kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi ayüstü ve ayaltı olmak üzere ikiye ayırır. Ayüstü âlem, akıllar, nefisler ve gök cisimlerini içine alan semavî bölgeyi ifade ederken, ayaltı âlem; oluş ve bozuluşa uğrayan ay feleğinden sonra gelen âlemi ifade etmektedir.¹⁵⁷ İbn Sînâ meleğin tanımını verirken de onun bir kısmının aklî, bir kısmının nefsî, bir kısmının ise cismanî olduğunu söyler.¹⁵⁸ Buradaki ayırım ile onun ayüstü âleme dair, akıllar, nefisler ve gök cisimleri şeklinde yaptığı ayırımın örtüştüğü görülmektedir.

¹⁵³ Hatice Toksöz, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, s. 137.

¹⁵⁴ Francis E. Petters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 201.

¹⁵⁵ Petters, 204.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 46.

¹⁵⁷ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 356.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 44.

3.2. AYÜSTÜ ÂLEM-ASTRONOMİ İLİŞKİSİ

İbn Sînâ'nın ayüstü âlem hakkındaki görüşleri onun astronomi hakkındaki görüşleriyle paralellik arz eder. Filozofun, astronomi ile ilgili görüşleri temelde Aristoteles'e dayanmakla beraber, *Almagest* adlı eseriyle tanınan Yunanlı gökbilimci Klaudios Ptolemy (M.Ö. 170) diğer adıyla Batlamyus (ö. 168 [?])'un evren bilim anlayışına ve bunların Yeni-Eflatuncu sentezine dayanmaktadır. Batlamyus'un anlayışına göre, âlemde dıştan içe doğru dokuz gök bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın kozmolojisinde de âlem dokuz gökten oluşmaktadır. Bunlardan sekizi Batlamyus'un sisteminde yer alan küreyken, dokuzuncusu Müslüman astronomlar tarafından eklenen sabit yıldızlar küresinin üstünde yer alan yıldızsız küredir. Her gök (felek) bir veya bir grup melek tarafından yönetilir ve yaratılış hiyerarşisi içerisinde kendisinden önce gelen varlık tarafından oluşturulan bir cisimden meydana gelir. İbn Sînâ bir yandan Platon, Aristoteles'teki ve Batlamyusçu kozmoloji anlayışını bir yandan da Plotinusçu sudûr nazariyesindeki kozmolojik tasarımı birleştirerek bir Tanrı-evren ilişkisi kurmaya çalışmaktadır. Burada İbn Sînâ ve Aristoteles arasındaki en büyük fark Aristoteles'te İlk Muharrik olarak Tanrı sadece en dış küreyi hareket ettirirken, İbn Sînâ'ya göre göklerin hareketi tamamen Tanrı'ya bağlıdır.¹⁵⁹ Çünkü İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak Tanrı-evren ilişkisini sudûr nazariyesi üzerinden kurgulamıştır. Bu açıdan o, Tanrı'nın her an her şeye olan müdahalesini savunmaktadır.

Ayrıca İbn Sînâ, döneminin astronomisini kullanarak felekler nazariyesiyle bir modelleme oluşturmuştur. Burada İbn Sînâ'nın gayesi dünya merkezli bir sisteme dayanarak yaratılışı açıklamak değil, yaratılışı açıklamak için o dönemde mevcut olan dünya merkezli sistemi model olarak kullanmaktır.

¹⁵⁹ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 146-47.

3.3. AYÜSTÜ ÂLEM ANLAYIŞININ TEMEL ÇERÇEVESİ

İbn Sînâ'da feyz teorisiyle gerçekleşmiş olan varlık hiyerarşisinin en üstünde İlk İlke bulunmaktadır. O, ilk olarak yaratan ve yaratılan arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalışmakta ve bunu sudûr teorisi ile yaparak kendi yaratılış teorisini telif etmektedir.¹⁶⁰ Bunu yaparken, İlk Sebep teorisine dayanan bir kozmolojik delil yerine, sistemini Zorunlu-mümkün varlık üzerinden ontolojik delil ile kurmayı tercih etmiştir. Tanrı'nın varlığı zorunludur ve diğer her şeyin varlığı O'ndan gelir. Ona göre, varlığı kesin bir öncülden ileriye doğru giderek bir sonuca ulaşmak varken, varsayılan bir sonuçtan hareketle nedene gitmek lüzumsuz bir iş olacaktır. Öyleyse mümkün bir varlık iken, Tanrı sayesinde zorunlu hale gelen âlemin varlığına dair konuşmak için öncelikle, Zorunlu Varlık olan İlk İlke'den başlamak şarttır.¹⁶¹

İbn Sînâ burada kendisinden önce var olan zorunlu-mümkün kavramlarını, kendisinden önce var olmayan bir sistematik içerisinde ele alarak geliştirdiği ontolojik deliliyle, Tanrı ve âlem arasında sistematik bir bağ kurabilmeyi başarmıştır. O bu minvalde ulûhiyet anlayışını “Varlığın Zorunluluğu” düşüncesi üzerinden kurarak “teistik deliller” başlığı altında incelenen Tanrı'nın kanıtlanmasında “İsbât-ı Vâcibu'l-Vücûd” biçiminde özgün bir terim geliştirmiştir.¹⁶² İbn Sînâ metafizik düşünceye getirdiği bu büyük yenilikle, Aristoteles'in Tanrı'yı metafiziğin konusu olarak ele almasını eleştirmiş, Aristoteles'te iç içe geçmiş olan ontoloji ve teolojiyi net biçimde ayıracak bir hamleyle, metafiziğin amacının Tanrı'yı kanıtlamak olduğunu ortaya koymuştur. Felsefe tarihinde ontoloji ile teoloji arasındaki ayrımı net bir biçimde tespit eden ilk filozof olan İbn Sînâ, ontolojinin tümelliği ile teolojinin tikelliğini açık şekilde

¹⁶⁰ İbrahim Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, s. 50.

¹⁶¹ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 1:612.

¹⁶² Erdem, *Metafizik Delil*, 2-3.

izah ederek *onto-teo-lojik* (varlık-tanrı-bilimsel) metafizik düşüncenin gerçek kurucusu olmuştur.¹⁶³

İbn Sînâ kurduğu bu onto-teo-lojik delil ile bütün varlıkların ilkesi olarak ele aldığı Zorunlu Varlık'tan feyz eden bir mümkün varlıklar hiyerarşisi inşa ederek, O'nun ulûhiyetine bir hâlel gelmeden âlem ile bağıyı kurmayı başarmıştır. O, İmkân fikri üzerinden kurduğu sistemde Tanrı ile âlem arasını, Varlık veren-varlık alan arasındaki ontolojik sürekliliği zedelemeyen, ayırır.¹⁶⁴ Bu süreklilik ve bağ ile beraber İbn Sînâ'nın illiyet zincirinin el-Evvel'den bağımsız işleyen mekanik ve determinist bir sistem olmadığı görülür.¹⁶⁵ Tüm mevcûdât imkân üzerinden kurulan bir aşk ve akıl bağıyla O'na bağlanır.

3.3.1. İlk İlke-Ayüstü Âlem İlişkisi

İbn Sînâ kozmolojisinin metafizikle ilişkisi ancak sudûr ya da onun diğer ismi olan feyz teorisi ile açıklanabilir. Varlığın İlk İlke'den hiyerarşik bir şekilde feyz etmesi neticesinde yaratılmışlar varlık sahasına çıkar. İbn Sînâ'ya göre varlıklarını Zorunlu Varlık'tan alan mümkün varlıkların ilkesel olarak sonsuza kadar gitmeleri mümkün değildir. İbn Sînâ, onların “mümkün olma” vasfı almalarını ve vasfın Zorunlu Varlık tarafından onlara verilmesini boşluğa yer kalmayacak şekilde feyz teorisiyle açıklama yoluna gider. Bu teoride Zorunlu Varlık ile ayaltı âlem arasında hiyerarşik bir düzen içerisinde bulunan gök akılları, nefisleri ve küreleri sudûr teorisindeki varlık değerleri açısından önemli bir yerde durmaktadır. Öyleyse İbn Sînâ'da varlığı anlamak için İlk İlke'den başlamak icap etmektedir.¹⁶⁶

¹⁶³ Erdem, 323.

¹⁶⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 1. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 15.

¹⁶⁵ Kutluer, 203.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 702, 703, 704, 288-90; İbn Sînâ, 830, 2:484.

Var olan tüm malûllerin sonunda ulaştığı tek bir ilkesi vardır. O da, varlığı zorunlu olan ve diğer bütün varlıklardan farklı olan İlk İlke'dir. Bütün varlığın başlangıcı O'dur.¹⁶⁷ O, Bir'dir. Hiçbir şey zorunlu varlık olmakta ona ortak değildir. O, varlığının her şeyden önce olması nedeniyle o, İlk (el-Evvel)'tir.¹⁶⁸

İlk İlke'nin cinsi, mahiyeti, niteliği, niceliği, mekânı, zamanı, dengi, ortağı ve zıddı yoktur. O'na burhan olacak hiçbir şey yoktur aksine O, her şeyin burhanıdır.¹⁶⁹ O'nun cinsi-faşlı olmadığı için zatı ve mahiyeti birdir. Bu yüzden O'nun tarifini yapmak mümkün değildir. O'nun bilen, işiten gibi sıfatları olmakla beraber bu sıfatların mahiyetini bilmek mümkün değildir. Allah'ın insanın tahayyülüne sığması mümkün olmayacağı için o her düşüncenin, sıfatın ve tanımın ötesindedir.¹⁷⁰ Her şey O'ndandır ama O, kendisinden varlık alan hiçbir şeye ortak değildir. O her şeyin ilkesidir ancak varlık verdiği hiçbir şeyden değildir. O, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. İyilik, varlığın arzuladığı ve kendisi ile kemâle erdiği şeydir. Böylece her şey, O'nu arzulamaktadır.¹⁷¹

İlk İlke, varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan zâtına aşıktır. Böylece varlıktaki iyilik nizamı O'nun maşûku olmaktadır. O, bu nizamdan etkilenmez, O'na arzu duymaz. O'nun bir şeye arzu duyması ya da bir şeyi amaç edinmesi mümkün değildir.¹⁷² İlk Varlık, İlk Gerçek ve İlk Sebeptir. Bu sebeple O, Gerçek Güzellik ve Gerçek Aşk'tır.¹⁷³ O'nun tüm bu vasıflarının bir sonucu olarak âlem, O'nu gaye edinme suretiyle varlık bulmaktadır.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:230.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, 2:288.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, 2:324.

¹⁷⁰ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları", *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu*, c. 1 (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 59.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:324-28.

¹⁷² İbn Sînâ, 2:358.

¹⁷³ Emine Göğsu, "İbn Sînâ Felsefesi'nde Aşk" (Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 62.

3.3.1.1. İlk İlke'nin Zorunlu Varlık Olması

İbn Sînâ ontolojisinde varolmak ve zorunlu olmak arasında yakın bir ilişki vardır.¹⁷⁴ Vâcibu'l-Vücûd'un zorunluluğu onu diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıftır. Ona göre varlığı zatiyla zorunlu olan varlık, zatiyla gerçek ve zatiyla kayyum olan varlıktır. O varlığı iki kategoriye ayırmaktadır: Birincisi Zorunlu Varlık, ikincisi ise mümkün varlıktır. Zorunlu Varlık varlığı kendisiyle kaim olan varlık iken; Mümkün varlık varlığı kendisinden olmayan, bir başkası sebebiyle olan varlıktır. Varlığı kendisinden olmayanın varlığı sonsuza kadar bu şekilde gidemeyeceği için bir noktada durması gerekir. Bu nokta Zorunlu Varlık'ın kendisidir.¹⁷⁵

Zorunlu Varlık, ilk ve tek vacip varlık olan Allah'tır. O varlığını başkasından almamıştır. Sonradan var olmamıştır, ezelîdir ve varlığını devam ettirmek için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Her şeyin sebebi O'dur.¹⁷⁶

Zorunlu Varlık, sırf akıldır. Bunun nedeni O'nun tüm yönlerden maddeden uzak olmasıdır. Aynı şekilde o maddeden uzak olması nedeniyle sırf akledilendir. O bizatihi akıl, akledilen ve akledendir. Ancak bu durum O'nda herhangi bir çokluk oluşturmaz.¹⁷⁷

Zorunlu Varlığın eşi, dengi, zıddı, ortağı yoktur. O varlığı tam ve her yönden Bir olandır. O, salt gerçekliktir. O'ndan daha gerçek bir şey yoktur. Kendisinin varlığına inanmanın doğru olması, O'nun doğruluğu ile beraber sürekli olması, bu sürekliliğin başkasından değil zatından olması nedeniyle gerçek olmaya O'ndan daha layık olan yoktur.¹⁷⁸

Zorunlu Varlık salt iyilik ve yetkinliktir. İyilik her şeyin arzu ettiği ve kendisiyle varlığın tamamlandığı şeydir. Zorunlu Varlık her şeye varlığını veren ve varlığın

¹⁷⁴ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 128.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu, 1. bs (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 50-51.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 702, 2:288.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, 2:332.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, 1. bs (İstanbul: Dergâh, 2018), 228-29.

yetkinliği zorunlu olarak verendir. Bu yönden de ona ne eksiklik ne kötülük ilişir. O salt iyiliktir.¹⁷⁹

Zorunlu Varlık bizatihi zorunlu olan varlıktır. Mümkün Varlık ise kendi zati itibariyle zorunlu olmasa da O'na varlığını verene nispetle zorunludur. Bu yüzden mümkün varlık için “başkasıyla zorunlu” tabiri kullanılmaktadır. Mümkün varlıklar varlıklarını sürekli olarak Zatiyla Zorunlu Varlık'tan almaları nedeniyle İbn Sînâ tarafından “başkasıyla zorunlu varlık” olarak tanımlanmışlardır.¹⁸⁰ Zorunlu Varlık, mümkün varlıklardan bağımsızdır, hiçbir etki altında kalmadan Zorunlu Varlık, onları gerektirir. Mümkün varlık ise, Zorunlu Varlık sayesinde var olduğu için, varlığı ona bağlıdır.¹⁸¹

İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık, Zorunlu Varlık'tan sudûr yoluyla var olur ve sudûr nazariyesi şu üç ilke üzerine oturur:

1. Varlık mümkün ve zorunlu olmak üzere ikiye ayrılır.
2. Allah için düşünmek demek ibdâ ve feyz demektir.
3. Bir'den yalnızca Bir çıkar.

Bu sistem doğrultusunda tüm mevcudat Allah'tandır. Bütün eşya, var olan her şey bu düzen doğrultusunda O'ndan meydana gelmiştir. Varlık, O'ndan, O'nun Akıl, Aşk, Nûr ve Bir olması nedeniyle var olmuştur. O'nun varlık felsefesinin temel kavramları olan bu kavramlar, sudûr teorisine can veren, ayüstü ve ayaltı âlemin varlığa gelişinin ve irtibatının açıklanmasında merkezi önem taşırlar. Sudûr nazariyesinde Allah'ın mevcudatı yaratmak gibi bir amacı yoktur. O'nun dilemesi ve inayeti vardır. O'nun dilemesi ve iradesi, inayeti üzerinden şekillenir. Nitekim O'na amaç atfetmek,

¹⁷⁹ İbn Sînâ, 228.

¹⁸⁰ Maraş, “İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları”, 59.

¹⁸¹ Maraş, 60.

eksiklik atfetmek manasına gelir. Varoluş amacı, Zorunlu Varlık'a ait değil, mümkün varlığa aittir.¹⁸² Bu amaç canlı-cansız âlemdeki her varlığın ona yönelişinde mana bulur.

3.3.1.2. İlk İlke'nin Bir Olması

İlk İlke'nin ilk ve en temel özelliği O'nun Bir olmasıdır. O'nun Bir olması, Zorunlu Varlık olmasıyla aynı anlama gelmektedir. O her yönden Bir'dir. O'nun parçalara bölünmesi mümkün değildir. O'nun Bir olmakta hiçbir ortağı yoktur. O'nun varlığı tamdır. O, nitelik, nicelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareketten beridir. O'nun hiçbir dengi ortağı ve zıddı yoktur.¹⁸³ O, her yönden Bir ve mükemmeldir ve bundan daha güzel ve hoş olan bir şey yoktur. O güzel ve hoş olan her şeyin ilkesidir. Yetkinlik ve hoşluğun zirvesinde olan İlk İlke, kendisini bu en yüce yetkinlik ve hoşlukla akleder. O, en üst akıl ve idrâk ile, en üst akledileni ve idrak edileni, en üst akleden ve idrâk edendir.¹⁸⁴

İlk İlke, tüm yönlerden Bir'dir. Bir, ezelî ve ebedî olan, var olanların kendisinden türediği Zorunlu Varlık'tır. İbn Sînâ'ya göre Bir, ne ise odur, bölünemez ve çoğalamaz. Ona göre “ehad” kavramı hakiki vahdeti içeren son noktadır. Hakiki Bir, sayısal anlamın ötesinde, tek, eşsiz, benzersiz, bölünmez olmayı ifade etmektedir. Bir çokluğun ilkesidir ve ancak onunla anlamlandırılabilir. Çokluk Bir'den yani âlem bir birlik bağı içerisinde O'ndan meydana gelir.¹⁸⁵

O'nun ilk fiili kendisini akletmesidir. Böylece O, varlıktaki iyilik düzenini de akleder. O'nun akledişi tek bir akledıştır.¹⁸⁶ O, iyiliğin varlıkta bulunma şeklini kendi zatından bilir. Varlık, O'nun varlığın iyilik ve nizamını aklettiği şekilde O'ndan taşar.

¹⁸² İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14, sy 1 (2001): 176.

¹⁸³ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:382-84.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, 2:378.

¹⁸⁵ Maraş, “İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları”, 56-58.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:490.

Varlığın sûreti, İlk İlke'nin katındaki akledilir düzenin sûretine uygun olarak taşar.¹⁸⁷ İlk İlke, kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur.¹⁸⁸ O'nun tek ve tümel olan bu akledişiyle beraber hiçbir tikel O'na gizli kalmaz.¹⁸⁹ Âlemde var olan her şeyi bilen ve onunla beraber var olan bir Tanrı tasavvuru, sudûr teorisinin sürekliliği üzerinden kurulmuş olur.

Sudur teorisinin, “Bir'den ancak bir çıkar.” şeklindeki en temel kabulü de, İlk İlke'nin Bir olmasına dayandırılarak yapılmıştır. Burada Tanrı olmaklığın en temel kabulü, Bir olmak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu birlik ile ayaltı âlemdeki çokluk arasındaki irtibatın sağlanması ise sudûr teorisindeki aracı varlık kategorisi olan ayüstü âlem ile kendini göstermektedir.

3.3.1.3. İlk İlkenin Nûr Olması

Nûr kavramı, lügatte ziya, parlaklık, karanlığı gideren, şan, şeref anlamlarına gelmekle beraber, Allah'ın ismi olarak da kullanılmaktadır.¹⁹⁰ İbn Sînâ feyz teorisini nûr/ışık kavramı üzerinden açıklamakla birlikte o, Nûr Suresi'nde geçen “Allah yerin ve göğün nûrudur.”¹⁹¹ ayetinin tefsirinde ilk olarak söz konusu kavramın Allah için ancak mecazî olarak kullanılabileceğini, hakikî manada kullanılamayacağını ifade eder. Ona göre Allah'ın nûr olması, onun bizatihi iyilik ya da iyiliğe götüren sebep olması demektir.¹⁹²

İbn Sînâ, Allah'ın nûr oluşu üzerinden bir metafizik kurmakla beraber *Hay Bin Yakzan* adlı eserinin son kısmında bunu şu şekilde betimler:

¹⁸⁷ İbn Sînâ, 2:356.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, 2:490.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, 2:342.

¹⁹⁰ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 17.

¹⁹¹ (Nûr Sûresi, 35)

¹⁹² İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, 1. bs (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 39.

“Bu yöneticinin çevresinde bulunanlardan herhangi birisi, bir an için kendisini iyice görmek istese, dehşete düşerek kamaşan gözlerini kapamak zorunda kalır. Ona bakmadan önce gözleri çalınacak kapılacak olur. Onun kendi güzelliği ve güzelliğinin perdesi; dışta görünmesi, onun içte kalmasının nedeni olmuştur. Açığa çıkması gizlenmesini gerektirmiştir. Tıpkı güneş gibi... İnce bir bulut perdesi arkasına girdiği zaman görülebilir. Ama kendisini perdesiz olarak gösterecek olursa, görülemez. Işığı, kendi ışığına perde olur.”¹⁹³

Buna göre İbn Sînâ İlk İlke'nin Nûr'un kaynağı olan bir Nûr olduğu belirtmektedir. Ona göre âlem, Mutlak Nûr'dan ikinci derecedeki nûrlara oradan da ayaltı âleme geçen bir tecellî ve ışımadır.¹⁹⁴ Bu, varlığı meydana getiren bir ışıma olmakla beraber, ondaki geri dönüşü ve yükselişi sağlayan bir ışımayı da ifade etmektedir ki, genel manada meleklerin ve özelde Faal Aklın aracı bir varlık statüsünde bulunması bu noktada önem arz etmektedir. Allah'ın nûr olması üzerinden kurulan bu varlık felsefesinde Faal Akıl, insan aklını aydınlatma suretiyle bilkuvveden bilfiile çıkaran, Allah ile irtibatını sağlayan aracı melek görevini üstlenmektedir.¹⁹⁵

Burada, birbirlerini kucaklayan ontoloji ve kozmolojinin arasındaki irtibatın, nûr ve akıl kavramları üzerinden kurulduğu görülmektedir. Nûr ve akıl, hem ayüstü ve ayaltı âlemin bir arada oluşunu izah etmekte, hem de ayaltı ve ayüstü âlemlerin var oluş sebebi olmaktadır. İbn Sînâ ayüstü ve ayaltı âlemi, ortak noktaları olan soyutluk üzerinden bağlamakta, bunu yaparken de nûr ve akıl gibi soyut kavramları kullanmaktadır. Bu İslâm felsefesinin en özgün yönü¹⁹⁶ olmakla beraber bu irtibatın sağlandığı bir diğer kavram da “aşk” kavramıdır.

¹⁹³ İbn Sînâ ve İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, çev. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzade Reşid, 17. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 51.

¹⁹⁴ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 53.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle”, 39.

¹⁹⁶ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 41.

3.3.1.4. İlk İlkenin Aşk Olması

İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde tıpkı kendisinden önce Fârâbî'de olduğu gibi “aşk” kavramı merkezi önem teşkil etmektedir. Daha önce nûr ve akıl kavramlarında açıklandığı üzere aşk kavramı İbn Sînâ ontolojisinde ayüstü ve ayaltı âlemlerin bir aradalığını ve bağını sağlayan, aynı zamanda ayaltı ve ayüstü âlemlerin varlık ilkesi olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ, aşk kavramına ontolojik olarak atfettiği manayı, Fârâbî'nin sisteminde bulunan ve sadece insan için olan aşk kavramından daha ileriye götürerek, tüm mahlûkata teşmil etmekte, onu var oluşun sebebi saymakta ve İlk İlke'nin delili olarak görmektedir. İbn Sînâ'ya göre aşk, İlahî zatın gerçekliğinden başka bir şey değildir.¹⁹⁷ Gerçekte sadece güzel ve iyi olanın büyük bir arzusudur. Ona göre gerçekle bağlantısı olan aşk; iyi, güzel ve uygun olanı bulup istemekle beraber, candan duyulan temiz sevgi manasına gelmektedir. O aşk kelimesinin eş anlamlısı olarak muhabbet ve şevk kelimelerini, bu sebeple, İlk İlke için Maşûk kelimesiyle beraber Mahbûb kelimesini de kullanmaktadır. Mutlak ve Küllî aşk dışında bir aşk yoktur. O, Mutlak İyi olan kendi zatını akletmekle, Aşk, Âşık ve Maşûk olur. Onun kendini idrâk edişi ebediyen bilfiil olduğu için O'nun aşkı en mükemmel ve en son derecesine ulaşmış bir aşktır.¹⁹⁸

İbn Sînâ'nın Aşk kavramını varlık felsefesinin merkezine yerleştirir ve aşk konusunda, üç noktada orijinalliği bulunur. Bunlardan ilki onun, kendisinden öncekilerden, özellikle Platon ve Plotinus'tan farklı olarak aşkı sadece canlı varlıklara has kılmayıp canlı cansız tüm mevcûdâta teşmil ederek ona ontolojik bir mana yüklemesinde yatar. İkincisi, o, aşka yüklediği ontolojik mana ile onu Allah da dahil tüm varlıkların esası ve varlığı sayar. Üçüncüsü ise, İbn Sînâ'ya göre aşk, varlığın ve

¹⁹⁷ Maraş, 51.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, “Aşk Risâlesi”, *İbn Sînâ*, çev. Ahmet Ateş, 1. bs (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 659-660; Mehmet Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık ve Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (t.y.): 302.

Allah'ın bir delilidir. O, hem ontolojik hem epistemolojik hem psikolojik manada aşka öyle bir değer atfeder ki, insan onunla kendi yetkinliğinin noksanlığını fark eder, “En Yetkin” olanın yetkinliğinin farkına varır ve böylece O’nun bilincine erer.¹⁹⁹

İbn Sînâ aşkı tanımlarken Mutlak Aşk’tan hareket eder ve diğer varlıkların Tanrı’dan meydana gelişlerini, onların Tanrı’yla olan ilişkisini, bu Mutlak Aşk üzerinden açıklar. Aşk ile İlk İlke’nin merhameti ve cömertliği kâinata yansır. Varlıklar aşk ile, İlk İlke’ye yönelir ve O’nunla bağlarını sürdürür.²⁰⁰ O bu düşüncesini *Risâle fî Mâhiyeti’l-Işk*’ta şöyle aktarır:

*“İlk İyî zatıyla meydana çıkar ve bütün varlıklara tecelli etmiştir. Eğer zâtı, zatı ile bütün varlıklardan örtülü olsa idi, onlara tecelli etmemiş bulunsa idi, muhakkak ki bilinmezdi ve O’ndan bir şeye nail olunmazdı.”*²⁰¹

İbn Sînâ’nın bu sözleri, onun aşkı tecellinin sebebi olarak gördüğünü göstermektedir. Ona göre şayet İlk İlke, Aşk, Âşık, Maşûk olmasaydı tecelli olmaz, varlık zuhur etmezdi.²⁰² Öyleyse aşk kavramı İbn Sînâ sisteminde bir varlık bağı olarak yer almaktadır.

İbn Sînâ’ya göre aşk, psikolojik ve ontolojik olmak üzere ikiye ayrılır. İnsanda akılla, diğer varlıklarda içgüdüyle birleştiğinde entelektüel bir aşk meydana gelir ve o bunu, “el-ışku’l-ihitiyârî” olarak isimlendirir. İhtiyarî aşk, sahibine her durumda en iyiyi seçme iradesini veren aşktır. Bu tür aşk, İbn Sînâ’nın psikolojik olarak tanımladığı aşktır. Buna, eşeğin kurdu gördüğünde arpayı yemeden bırakıp kaçması örneğini verir. Ontolojik aşk ise, İbn Sînâ’nın en çok üzerinde durduğu aşktır. İbn Sînâ’ya göre ontolojik manada aşk, açık bir şekilde varlık; varlık da aşk demektir. Tüm mahlûkatın özleri, cevherleri ve hüviyetleri aşktır. Aşk, tüm varlığın sebebidir. Çünkü İlk İlke

¹⁹⁹ Bayrakdar, “İbn Sînâ’da Varlık ve Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, 300-301.

²⁰⁰ İbn Sînâ, “Aşk Risâlesi”, 658-59.

²⁰¹ İbn Sînâ, 671.

²⁰² Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 51.

Aşk'tır ve tüm varlığın sebebi O'dur. Ontolojik aşk, canlı cansız her varlıktaki, varolduğu andan itibaren kendisinde bulunan kemaline yani varlığa geliş amacına olan temayülü manasına gelmektedir.²⁰³ Mıknatısın çekim gücünde olduğu gibi, varlıkların, varoluş hikmetlerinin ayaltı âlemde gerçekleşme biçimleri onlardaki kemâle olan aşk nedeniyledir. Bu aşk aynı zamanda, İlk İlke'den feyz eden aşkın tezahürü olarak ayaltı âlemi canlı tutan melekî güce karşılık gelmektedir.

İbn Sînâ'ya göre İlk İlke'nin kendi zatına ve kendisinden var olmuş varlıklara âşık olmasının sebebi, O'nun Sırf İyi olması nedeniyledir. O'nun Sırf İyi olması nedeniyle âlem hayır nizamı (nizâmü'l-hayr) üzere var olmuştur. İlk İlke, zatına olan aşkı nedeniyle dolaylı olarak varlık verdiği hayır nizamına ve ondaki varlıklara da âşıktır. O'nun bu aşkıta, herhangi bir arzu ve gaye içinde olması mümkün değildir. O bu nizamdan etkilenmez, hiçbir şeye arzu duymaz, hiçbir şey istemez. O'nun âşık olması bir arzunun veya gayenin getireceği eksiklikten uzak bir irade ile gerçekleşir.²⁰⁴

İlk İlke'nin Sırf İyi olması, cömertliği ile tüm mahlûkata iyilik vermesi nedeniyle O, tüm varlığın kendisine yöneldiği maşûktur. Zatiyla varlık verdiği her varlık, O'nun zatiyla aynı anlama gelen iyiliği arzulamaktadır. Bu arzu varlıktaki kemâl arayışıdır. İlk İlke'nin mahlûkatın ilkesi olması ve onlara en mükemmel tarzda varlık vermesi nedeniyle, mahlûkat da kemâle olan arzusu nedeniyle ona yönelmekte ve O'nunla bağ kurmaktadır.²⁰⁵

Kendinden önceki filozoflardan farklı olarak İbn Sînâ aşkı ontolojik bir gerçeklik olarak bütün mahlûkatın var oluş sebebi sayar, onu tüm varlıklara teşmil ederek, aşka varoluşsal bir değer atfeder ve bu değer ile insanın kendi yetkinliğine erişme fırsatı elde edeceğini savunur. Böylece aşk hem tenezzül hem de yükseliş

²⁰³ İbn Sînâ, "Aşk Risâlesi", 658-59,673; Bayrakdar, "İbn Sînâ'da Varlık ve Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", 302-4.

²⁰⁴ Hatice Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, (Nobel Yayınları, 2016), 44.

²⁰⁵ Toksöz, 47.

açısından ontolojik bir değere sahip olur. İlk İlke, mahlûkatın aşk ile yöneldiği “En Yetkin” zâttır. İbn Sînâ’da aşk, hem Varlık hem Varoluşsal sebeptir.²⁰⁶ İlk İlke, bizzat aşk iken; aşkın sebebi de İlahî Zât’tır. O, sebepsiz ve zamansız bir aşktır. Burada Zât, Varlık ve Aşk birdir.²⁰⁷ Bu birlik, O’nun âlemin içinde, her an her yerde olmasını açıklayan olgudur.

İbn Sînâ, aşk mefhumu üzerinden Allah’ın varlığına delillendirme yapar. İnsan için aşk ve sevgi varoluşsal bir gerçektir. Âşık olmayan sevmeyen insan yok gibidir. Ancak bu aşk onda yetkinlik seviyesinde değildir. Her insan kendi yaratış yetkinliğine göre ondan pay alır. Ancak yine de insan her daim “En Yetkin” olanı arar ve O’nu ister. O, Aşk, Âşık ve Maşûk olan Allah’tır.²⁰⁸ Böylece insanı Aşk’a yani Allah’a ulaştıran, yine O’na taşıdığı aşk olmakta, bu soyut kavram, burada bir bağ fonksiyonu icra etmektedir.

3.3.2. Akıllar

İbn Sînâ’nın sudûr teorisinde, onun varlık hiyerarşisi bakımından İlk İlke’den sonra en önde gelen varlık kategorisi akıllardır. Ayüstü âlemin ilk varlıkları olan akıllar, bir düzen içerisinde İlk İlke’den var olurlar. Varoluşu ifade etmede en yetkin teorisinin sudûr teorisi olduğunu düşünen İbn Sînâ, kendinden öncekiler gibi varlık felsefesini akıllar teorisi üzerine kurmaktadır.

3.3.2.1. Akılların İlk İlkeden Çıkışı: Sudûr

Düşünce tarihi boyunca üzerinde en çok tartışılan konu, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin nasıl sağlanacağı, Bir olan Tanrı’dan çokluğun nasıl meydana geleceği meselesidir. İbn Sînâ, bu meseleyi Fârâbî’yi izleyerek sudûr veya diğer adıyla feyz teorisiyle açıklamaya çalışır. Bu teoriye göre var olan her şey Tanrı’nın kendi

²⁰⁶ Bayrakdar, “İbn Sînâ’da Varlık ve Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, 300-301.

²⁰⁷ Bayrakdar, 304.

²⁰⁸ Bayrakdar, 305.

varlığına ait olan bilgisinden taşmaktadır. Buradaki Tanrı, kendi kendisini bilen, varlığı ve mahiyeti tek olan bir Tanrı'dır. Yani Tanrı'nın bilgisi ve varlığı tektir. Bu bir tek olan bilgidir bir tek varlık meydana gelmektedir. Tanrı'nın bilgisinden meydana gelen bu oluş, ne O'nun bilgi, irade ve rızasının dışında tabî bir yolla ('alâ sebîli't-tab') ne de insanda olduğu gibi bir amaca yönelik ('alâ sebîli'l-kasd) olarak gerçekleşmektedir. O, Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisinin gerektirdiği tarzıdır ('alâ sebîli'l-lüzûm).²⁰⁹

Gerekliklik ('alâ sebîli'l-lüzûm) yoluyla taşma, İlk İlke'nin bu taşma sırasında herhangi bir amacı olmaması manasına gelir. Âlem O'nun bir kastı olmaksızın, cömertliği sayesinde meydana gelmiştir. İnsan, tasavvur ettiği şeyi gerçekleştirirken kasıt, hareket ve iradeye ihtiyaç duyarken İlk İlke'nin akletmesi bir şeyin varlığa gelmesi için yeterlidir. Varlığın ilkesi O'nun bilgisidir. Böylece varlık bir düzen (silâletü't-tertib) ile O'ndan sudûr eder.²¹⁰

Arapça (S-D-R) kökünden türemiş olan, İngilizce *emanation*, *emanate* kelimelerinin karşılığı olan sudûr kelimesi sözlük anlamı itibarıyla *çıkma*, *fıskırma*, *meydana gelme*, *bir işin olması*, *bir şeyin başka bir şeyden doğması*, *bir yerden ayrılmak*, *yayılmak* manalarına gelir. "Feyz" kelimesiyle de ifade edilen sudûr teorisi, mümkün varlıkların bir düzen dahilinde Vâcibu'l-Vücûd olan Tanrı'dan var olmaları, taşıp yayılarak varlık sahasına çıkmaları manasına gelmektedir. İslâm felsefesinde adına sudûr ya da feyz denilen bu teoriye göre Tanrı'nın kendini düşünmesiyle hiyerarşik bir düzen içerisinde, güneşten ışığın yayılması gibi öncelikle İlk Akıl, Tanrı'dan sudûr eder. İlk Aklın ilk varlığı düşünmesiyle ikinci akıl, kendi varlığının ikinci akla göre zorunlu olduğunu düşünmesiyle ilk feleğin nefsi, kendi varlığın İlk Varlığa yani Tanrı'ya nispetle mümkün olduğunu düşünmesiyle ise ilk sema sudûr eder. Bu sudûr, aynı şekilde onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akıl olan Faal Akıl'dan ise ilk

²⁰⁹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Eylül 2012), 100.

²¹⁰ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 140-41.

formsuz madde olan heyûlâ sâdır olur. Heyûlâ'dan anâsır-ı erba'a (su, ateş, hava, toprak), bu dört unsurdan ise diğer varlıklar meydana gelir. Âlemin var oluşunu bu yolla izah etmeye ise sudûr teorisi denmektedir. Plotinus'un ve İslâm filozoflarının sudûr teorisindeki en önemli şartları, söz konusu feyezân sırasında İlk İlke'ye hiçbir eksikliğin ya da değişimin dokunmamasıdır. Onlara göre sudûr, bir fikrin bir kişiden sadır olması gibi gerçekleşir. Bu fikir ne o kişiden bir parçadır ne de onda herhangi bir değişim ve eksiklik oluşturur. Sudûrun gerçekleşmesi bu ön şart ile mümkün olur.²¹¹

İbn Sînâ, bütüncül bir bakışla varlık âlemini ve varoluşu açıklamak için, sudûr sistemini kurmuştur. Buradaki temel nokta Bir olan Tanrı'dan çokluk içeren varlık âleminin çıkış şeklini tutarlı bir biçimde açıklamaktır. Sudûr teorisinin anlaşılmasında üç temel prensip çok önemlidir:

1. Birden ancak bir çıkar (el-vâhidu lâ yesduru illâ vâhid).
2. Maddeden ayrı cevherler için düşünmek yaratmak demektir.
3. Kendi zatıyla zorunlu olmayan her şey, kendi zatıyla mümkün, başkası için zorunludur.²¹²

Bir'den ancak bir çıkar kuralı Allah'ın fiilinde ikiliğin olmasının mümkün olmaması ile ilgilidir. Çünkü fiildeki ikilik faildeki ikiliğe yol açar. Bu durum, failde bileşikliğin var olmasını gerektirir ki, Allah için böyle bir durum söz konusu olamaz. Allah'ın varlığı ve mahiyeti birdir. Bu yüzden O'nun bilgisinin konusu da tektir ve kendisidir. O'nun kendi varlığını bilmesiyle sudûr süreci başlamış olur. Bir'den bir çıkar uyarınca Allah'ın bilgisinden çıkan bir, İlk Akıl'dır. Bu İlk Akıl'dan ikinci bir akıl çıkar ve onuncu akla kadar bu şekilde devam eder.²¹³

²¹¹ Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", 172.

²¹² Ali Bedel, "Tehafût Geleneğinde Sudûr Teorisine Yöneltilen Eleştiriler" (Eskişehir, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2019), 22-24.

²¹³ Bedel, 23.

Vâcibu'l-Vücûd'un kendini düşünmesiyle varlık meydana gelir. Burada taakkul (düşünme) ve ibdâ (meydana çıkmak) bir arada gerçekleşir. O'nun kendisini düşünmesinden İlk Akıl feyezan eder. Bu İlk Aklın Allah'ı zaruri olarak düşünmesinden İkinci Akıl feyezan eder. Bu şekilde değişmez ve sırası karışmaz bir şekilde akıllar silsilesi ve metafizik âlem oluşmuş olur. Soyut âlemden somut âlem, manadan madde meydana gelmiş olur. İbn Sînâ'da bu iki âlemin birbirinden ayrılması mümkün değildir ve beraber değerlendirilir. Eşyaya bakış da bu iki âlemin birbirine bağlı oluşu çerçevesinde, madde ve mananın beraberliği üzerinden değerlendirilir.²¹⁴

İbn Sînâ, sudûrun gerçekleşmesini akıl kavramına bağlanmasının yanında aşk kavramına da bağlar. Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Tanrı'nın aşkı neticesinde âlemin var olmasına değinen İbn Sînâ, bu soyut kavramları kullanarak Tanrı'dan ayüstü âlemin, ayüstü âlemden ayaltı âlemin varlığa gelişini açıklamakla birlikte bu varlık âlemleriyle Tanrı'nın arasındaki bağı da kurma amacı gütmektedir.

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesini ortaya koymaktaki gayesi, Allah'ın sadece kendisinde varlıkların sonlandığı bir sebep ya da gaye sebep olduğunu değil aynı zamanda onun fâil sebep olduğunu da açıklamaktır.²¹⁵ O'nun âlem üzerinde fâil sebep oluşu ise sudûr teorisiyle var olan ayüstü âlemin aracı görev yüklenmesiyle gerçekleşmekte, ayaltı âlemin gayesinin Allah'a irca edebilmesi için de yine bu varlık kategorisi bir köprü görevi görmektedir.

3.3.2.2. Akılların Mahiyeti

Fârâbî ve İbn Sînâ evren anlayışlarında âlemin ilâhî olanla irtibatın sağlanmasına yönelik metafizik kaygıları nedeniyle sudûru hiyerarşik bir aşama olarak kullanmışlardır.

²¹⁴ Göğsu, "İbn Sînâ Felsefesi'nde Aşk", 61-62.

²¹⁵ Göğsu, 61.

Sudûr teorisine göre her şey, O’ndan belli bir düzende ve araçlar zinciriyle sâdır olmaktadır. Her şey O’ndan sadır olmuştur, O’nunladır ve O’na yönelmiştir. O’ndan ilk sudûr eden varlık, O’na en yakın olması nedeniyle en üstün olandır. Aşağıya inildikçe bu üstünlük azalır ve nihayetinde en değersiz olana ulaşılır. O’ndan İlk Akıl, İlk Akıl’dan sonra Nefs, sonra gök cismi, sonra da formlarıyla beraber dört unsurun maddeleri sudûr eder.²¹⁶

Her akıldan üç şey çıkar: Akıl, nefis ve cisim. Tanrı’nın kendi zatını bilmesi ve düşünmesiyle İlk Akıl; İlk Akıl’ın kendini bilmesi ve Tanrı’yı düşünmesiyle İkinci Akıl, birinci feleğin sureti ve birinci göğün cismi sudûr eder. Böylece İlk Akıl’dan; İkinci Akıl, birinci feleğin sureti yani nefsi ve birinci feleğin cismi olmak üzere üç şey çıkmış olur. Bundan sonraki aşamalarda da her akıldan üç varlık çıkacak şekilde sudûr devam eder. İkinci aklın kendini ve kaynağını düşünmesiyle üçüncü akıl, ikinci felek ve onun nefsi meydana gelir. Bu sudûr düzeni onuncu akla kadar aynı düzende devam eder.²¹⁷

Sudûr eden üçüncü aklın İlk Akıl düşünmesinden dolayı dördüncü akıl, kendi zorunluluğunu düşünmesinden dolayı sabit yıldızların nefsi, kendi mümkünlüğünü düşünmesi nedeniyle de bu yıldızların cisimleri meydana gelir. Dördüncü aklın ilk akıl düşünmesiyle beşinci bir akıl, kendi varlığının zorunluluğunu düşünmesi nedeniyle Zuhâl’in nefsi, kendi varlığının mümkünlüğünü düşünmesi nedeniyle de Zuhâl (Satürn)’in cismi meydana gelir. Beşinci akıldan da aynı şekilde altıncı akıl, kendi zorunluluğunu düşünmesi nedeniyle Müşteri (Jüpiter)’in nefsi, kendi mümkünlüğünü düşünmesiyle de Müşteri (Jüpiter)’in cismi meydana gelir. Aynı şekilde altıncı akıldan, yedinci bir akıl ve Merih’in nefsi ve cismi; yedinci akıldan sekizinci bir akıl ve güneşin nefsi ve cismi; sekizinci akıldan dokuzuncu bir akıl ve Zühre (Venüs)’nin nefsi ve

²¹⁶ İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9, sy 9 (2000): 652.

²¹⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 829, 2:482.

cismi; dokuzuncu akıldan onuncu bir akıl ve Utarit'in nefsi ve cismi; son akıl olan onuncu akıldan ise on birinci akıl ve Ay'ın nefsi ve cismi aynı düzen ile meydana gelir. Mahal ve maddeye ihtiyaç duymayan ayrık, sabit ve soyut varlıklar burada sona erer ve ayaltı âlem başlar. Ay küresi ile de gök cisimleri son bulur.²¹⁸

İbn Sînâ'nın sudûr anlayışında ispatlamaya çalıştığı en önemli şey, Tanrı'nın zâtında çokluğun bulunmayışıdır. Bu yüzden O'ndan tek bir küllî akıl sudûr eder. İlk sudûr eden bu akıl, Allah'tan varlığını alması yönüyle mümkün, gücünü alması nedeniyle zorunludur. İlk akıldaki bu çift yön âlemdeki çokluğun sebebidir. İlk akıl, kendi özüyle mümkünken Allah'a nispetle zorunludur. Bu İlk Akıl, üçlü bir düşünme sistemine sahiptir. Kendisini bilfiil düşündüğünde nefis ve uzak feleğin şekli çıkar. Kendisini bilkuvve düşündüğünde feleğin cirmi (maddesi) çıkar. Bu üçlü düşünme sistemi dokuz akıl boyunca devam eder. Onuncu akıl, suretlerin verildiği yer olan Faal Akıldır. Faal Akılda sudûr süreci, âlemin artık başka akla ihtiyaç duymaması ve son aklın birinci prensibi ve kendinden önceki akılları bilmemesi nedeniyle son bulur.²¹⁹

İlk Aklın Tanrı'dan çıkışı, O'ndan doğrudan, aracısız olan tek çıkıştır. Bu çıkış Nûr olan İlahî “cevher”den gelen bir ışıldama çeşididir. İlk Akıl, yani “el-Mebde el-Evvel” Tanrı'dan gelen güce ortaklık etmekle beraber, varlığı kendinden olmayıp başkasından olması nedeniyle de Tanrı'dan ayrılır. O, kendi zâtında mümkün olması ve Tanrı'dan güç alması nedeniyle, kendisinde bir bileşim bulunmaktadır. Bu bileşim, onu âlemdeki çokluğun başladığı yer yapar.²²⁰ Ondaki bu çokluk Tanrı'dan değil kendi zâtından kaynaklanır ve âlemde var olan kesretin sebebidir.²²¹ Böylece kesretin başladığı kategori olan akıllar, ayaltı âlemin var olmasına giden ontolojik bir yol olmaktadır.

²¹⁸ İbn Sînâ, 830, 2:484.

²¹⁹ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 137-38.

²²⁰ Toksöz, “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları”, 143.

²²¹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 101.

Zorunlu Varlık olan Tanrı, her bakımdan madde ve maddenin ilineklerinden uzaktır. Bu yüzden O'na en yakın duran varlık âleminin de madde ve maddenin ilineklerinden uzak olması gerekir. Bu nedenle Zorunlu Varlık'tan meydana gelenin de zâtı ve mahiyetinin maddede bulunmaksızın bir olması icap eder. Çünkü O, cisimle ilişkisi bulunmayan İlk İlke'den meydana gelmiştir. Bu yüzden ilk malûl sırf akıldır ve o maddede bulunmayan bir surettir. İlk malûl ayırık akılların ilkidir. Her cismin madde ve suretten meydana gelmesi; madde ve suretin de her birinin ya iki sebebe ya da iki yönü olan bir sebebe ihtiyaç duymaları nedeniyle, onların İlk Sebep olan Tanrı'dan sudûr etmeleri mümkün değildir. Tanrı'dan ilk sudûr eden varlık cisim değildir, manevî bir cevher olan İlk Akıl'dır.²²²

Ayrık akılların ilki, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. Bu akıl en uzak göksel cismi hareket ettirendir. Sonra sırasıyla Sabit Yıldızlar küresini hareket ettiren akıl, Zuhâl küresini hareket ettiren akıl ve silsilenin devamında, en sonda onuncu akıl olan Faal Akıl gelir. Faal Akıl yer âleminin aklıdır.²²³ Akıllar, İlk İlke'den bir anda ve beraberce taşmazlar. İlk İlke'den ilk taşan İlk Akıldır. Her akıldan sonra bir akıl, maddesi ve suretiyle beraber bir felek feyezan eder. İlk Aklın kendi üstünü yani İlk İlke'yi akletmesiyle, ikinci bir akıl meydana gelir. Kendi zâtını akletmesi ile ise en uzak feleğin sureti ve yetkinliği yani nefsi sudûr eder. Varlığındaki imkânı akletmesiyle birlikte ise feleğin cismi meydana gelir. Faal akla gelinceye kadar sudûr bu şekilde devam eder.²²⁴

İbn Sînâ, İlk Akıl ve Faal Akıl arasında kaç tane akıl olduğu noktasında kesin bir görüş belirtmez. O eserlerinde bazen akılların sayısının yüce âlemler ve semavî

²²² Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 140-42.

²²³ Murteza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudûr Anlayışı İle İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, Ekim 2008, 242-43.

²²⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:504-6.

hareketler kadar çok olduğunu söylerken²²⁵, bazen filozofların onların sayısını dokuz tane kabul ettiğini söyler. O, bir başka yerde “*Onların üzerinde Rabbinin arşını o gün sekiz taşır.*”²²⁶ ayetine binaen sekiz feleğin var olabileceğini belirtmiştir. Bazen de *Kur’ân*’daki yedi semayı ve yedi şedâdı göz önünde bulundurarak yedi göğü mevcut olduğunu söyler.²²⁷ Görülen şudur ki İbn Sînâ için önemli olan onların sayısı değil, âlem içindeki durumlarının ne olduğu, varlık hiyerarşisinde hangi fonksiyona binaen bulunduklarıdır.

İbn Sînâ’ya göre akıllar âlemi Tanrı’ya boyun eğerek onun emrini yerine getirmektedir. Onlar, her ân Tanrı’ya yakın dururlar ve ebedî olarak O’na aklî bir yakınlığın lezzeti içindedirler. Akıllar Tanrı ile entelektüel bir ilişki içinde olmakla beraber, Tanrı ve ayaltı âlem arasında aracı görevi görürler. Her akıl, kendisinin altında olan aklın sebebi olmakla onun varlık nedenidir. Her bir akıl, düşünce faaliyetiyle bir altındaki aklın sudûr etmesine sebep olur. Bu düşünme etkinliği içerisinde, on akıl ve dokuz göksel cisimden oluşan ayüstü âlem, Tanrı’dan sonra ikincil bir yetkinliğe sahiptir. Bu on akıl ve dokuz göksel cisim kendi aralarında aşağıya indikçe azalan bir yetkinlik derecesine sahiptir. Bu sistemde en yetkin olan Tanrı’ya en yakın olan İlk Akıl iken; yetkinlik derecesi en az olan ayaltı âlem’e en yakın olan faal akıldır.²²⁸

İbn Sînâ’nın varlık hiyerarşisinde, kendilerinde imkânı en az bulundurmakla âlemdeki en yetkin varlık olma vasfına haiz olan mufârik akıllar, imkâna sahip olan diğer varlıkların en değerlileridir. Bu nedenle filozofun hiyerarşisinde mufârik akılları, gök cisimleri, gök cisimlerini de maddî varlıklar takip etmektedir. Böylece hiyerarşide yukarıdan aşağıya doğru inildikçe varlıkların kuvve hali, yokluk ve eksiklik vasıfları

²²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, ve Ekrem Demirli, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 153; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu, 1. bs (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 83.

²²⁶ Hakkâ Sûresi, 69/17.

²²⁷ İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, 41.

²²⁸ Toksöz, “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları”, 143-44.

artmakta ve onun kozmik düzeni yetkinliği en az olan varlıklarda son bulmaktadır.²²⁹

Burada soyuttan somuta doğru gerçekleşen geçiş, ayüstü âlemin Tanrı ile ayaltı âlem arasındaki birlik-çokluk, soyut-somut gibi zıtlıkların arasını bulmaya ve bağlamaya yönelik bir hiyerarşik konumlandırmayı ifade etmektedir.

İbn Sînâ'nın akıllar teorisi, Tanrı-âlem ilişkisi problemini ortaya koyma bağlamında ortaya çıkmıştır. Bu problemin temelleri Fârâbî'de de bulunsa da İbn Sînâ'da daha kapsamlı şekilde yer almaktadır. Bu teoride, Zorunlu Varlık diğer varlıklardan ontolojik olarak net bir çizgiyle ayrılmakla beraber, âlem, kozmolojik olarak Tanrı'nın bir feyzi kabul edilmekle, ayüstü âlem üzerinden ona bağlanır.²³⁰

İbn Sînâ sistemleştirdiği akıllar teorisi ile Yeni-Eflatuncu sudûr teorisinden ilham alarak, Aristoteles'in formüle ettiği Bir olan Tanrı'dan Âleme hiçbir geçit olmadığı şeklindeki, âlemle ilişkisi kesilmiş Tanrı anlayışının eksikliklerini gidermeye çalışmıştır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı mutlak ezeli, kendi varlığıyla kaim ve varlıkların en üstünü olmasına rağmen mümkün sıfatına haiz olan âlem ile arasında bir bağ vardır. İbn Sînâ, tıpkı Fârâbî gibi, sudûr teorisiyle, Tanrı-âlem arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak, Tanrı'nın her an âleme etkisini göstermeye çalışır. Burada ayüstü evren ile meleklik ve onların doğrudan ilişkili olduğu nedensellik arasında bir özdeşlik kurmaya çalışır.²³¹

3.3.2.3. Faal Akıl

İbn Sînâ'nın metafiziğinde akıllar silsilesinin son halkası olan Faal Akıl önemli bir yere sahiptir. Onuncu akıl olan Faal Aklın pek çok fonksiyonu vardır. O Ayaltı dünyaya varlık kazandırarak varlıklara form/suretlerini verir. İnsan nefsini/ruhunu

²²⁹ Toksöz, 149.

²³⁰ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "İbn Sînâ'da Nübüvvet Teorisi", s. 7.

²³¹ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "İbn Sînâ'da Nübüvvet Teorisi", s. 7.

ortaya çıkarmasının yanında insan aklını aydınlatarak kemâle erdiren de odur. Vahiy ve ilhamın insanlara iletilmesi de Faal Aklın görevidir. O ayaltı dünyayı idare edendir.²³²

Zorunlu Varlık'ın ilkesi olduğu ayaltı âlemin varlığa çıkabilmesi için aracı görevi gören akıllar silsilesinde, özelde Faal Akıl önemli bir fonksiyona sahiptir. Zorunlu Varlık'ın birliğinden meydana gelen birlik olan akıllarda, kendi içinde var olan çokluk, ayaltı varlığın zuhur etmesinde aracı görevi görür. Zorunlu Varlık, akılların imkânını fiile çıkararak onlara varlık vermekte, akılların ve beraberinde feleklerin suretine paralel olarak ayaltı âlem meydana gelmektedir.²³³ Bu varlığa gelmede “vâhibu's-suver (suret verici)” görevi gören Faal Akıl, akılların ayaltı âleme bakan yönünü teşkil etmektedir.²³⁴

Faal akıl, diğer akıllar gibi tefekkür yoluyla semavî varlıklar meydana getirmemiştir. Faal akıl'dan meydana gelen heyûlâ, anâsır-ı erba'a'yı meydana getirmiş, Faal Akıl bu dört unsurdan diğer dünyevî varlıkların oluşmasını sağlamıştır. O aynı zamanda Rubûbiyet ve Emr ile suflî âlem olan ayaltı âlem arasındaki bilgi akışını da sağlar. İslâm filozofları bu akla “*Ruhû'l-Kuds, Rûhu'l-Emîn*” isimlerini vererek, onu “Vahiy Meleği” ile özdeşleştirmişlerdir. Bu yüzden Faal Aklın diğer akıllardan farklı bir görevi vardır.²³⁵

Faal Akıl denildiğinde sudûr eden son akıl ve insan nefesine en yakın olan Gök Akıl kastedilmektedir. O, insan nefisini aydınlatarak (işrâk) onu bilkuvveden bilfiile çıkarması ve daima bilfiil olması nedeniyle “faal” sıfatını almıştır. Nûr Suresi 35. ayetteki “Ateş değmese de onun yağı neredeyse aydınlatacak...” ifadesindeki “ateş” kelimesiyle kendisine işaret edilen Faal Akıl, insan nefisini aydınlatarak, onu Tanrı'ya

²³² H. Hüseyin Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 74.

²³³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 192.

²³⁴ İbn Sînâ, 216.

²³⁵ Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, 178.

yaklaştıran bir cevherdir.²³⁶ O, Faal Akıl'dan bahsettiğinde “ışma, aydınlanma, tutuşma” gibi ifadelerle insanın nefsinin ayüstü âlem ile bağlantısının nasıl kurulacağına, yükselişin ne şekilde sağlanacağına ve Faal Aklın burada fonksiyonunun ne olduğuna açıklık getirir.²³⁷ Ayetteki “değmese de” ifadesiyle işaret edilen ise Faal Akıl ile ittisal ve ondan feyz almaktır.²³⁸ İbn Sînâ, Faal Akıl güneşe benzetmekte ve onun heyûlanî aklı kuvveden fiile çıkarışını *işrâk* kelimesiyle açıklamaktadır. Ona göre Faal Akıl nûr dağıtmaktadır.²³⁹

Faal Aklın nûr dağıtması, onun vâhibu's-suver oluşuyla birlikte düşünülünce burada söz konusu olan onun insan aklına akledilir suretleri vermesi ve bunun sonucunda insan aklının bilkuvveden bilfiile çıkmasıdır. İbn Sînâ burada güneş ve göz benzetmesini kullanarak, gözdeki yani akıldaki aydınlanmanın ve kendisi için görünmez olan şeylerin açığa çıkmasının güneş yani Faal Akıl sayesinde meydana geldiğini belirtir. Güneşin aydınlatması olmasa gözde var olan bilkuvve görme yetisinin bilfiil görme yetisine dönüşmesi mümkün olmayacaktır. Faal Aklın bu fonksiyonu ayaltı âlemin, ayüstü âlem ile irtibatının sağlanması yönünden büyük öneme haizdir.²⁴⁰ Nitekim daha sonra ele alınacağı üzere, peygamberlere indirilen vahiy de Faal Aklın bu fonksiyonu sayesinde gerçekleşmektedir. Faal Akıl, ayaltı âlemin, özelde ayaltı âlemde akıl sahibi olan tek varlık olan insanın, ayüstü âlem ile irtibatını ölmeden evvel gerçekleştirmesini sağlamakta, onun Allah'a rücû edebilmesi için imkân sunmaktadır.

İnsanın ayüstü âlem ve İlk İlke ile irtibatının sağlanabilmesi ve Faal Aklın aydınlatmasının vukû bulabilmesi her insan için gelişi güzel gerçekleşebilen bir fiil değildir. İnsanın *işrâk* için nefsini hazır hale getirmesi ve bunun için çabalaması

²³⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 186.

²³⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu, 1. bs (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 78, 82.

²³⁸ İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, 40.

²³⁹ Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 53.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 81-82.

gereklidir.²⁴¹ Bu insan için bir arınma ve olgunlaşma sürecini ve netice itibariyle aydınlanmaya ve yükselişe hazır bulunuş halini ifade etmektedir.²⁴² İlk İlke'nin kendisini düşünmesi ile başlayan feyz ve alçalan cedel seyri Faal Akıl'da son bulur ancak bundan sonra insan ile yükselen cedel seyri başlamış olur.²⁴³

Böylece Faal Akıl, ayüstü âlem ve ayaltı âlem arasındaki alçalan ve yükselen cedelde, akılların aracı varlık statüsünü en açık şekliyle ortaya koyan bir görev icra etmektedir. İnsanın, ayaltı âlemdeki varlığının bir gayesinin olabilmesi ancak yükseliş ile, yükselişin gerçekleşmesi de ancak ayüstü âlemin ve ona tekabül eden melekliğin ontolojik bir varlık kategorisi olarak, var olmasıyla mümkündür.

3.3.3. Gök Nefisleri

İbn Sînâ metafiziği, Allah'ın ve ayüstü âlemin bilgisinden oluşmaktadır. Ona göre metafizik, varlığın en üst noktasında bulunan Vâcibu'l-Vücûd'dan sudûr eden bir fikir dünyasıdır. Bu fikir dünyası, saf akıllar silsilesidir. Bu akıllar İlk Varlık'a doğru yönelmişlerdir ve O'na benzemeye çalışırlar. Akılların altında nefisler dünyası bulunur. Maddî şekillerin en üst temsili olan bu gök varlıkları, feleklerin cisimlerini ve onların aracılığıyla yer unsurlarını yönetmektedirler. Böylece varlık güneşten ışığın yayılması gibi Vâcibu'l-Vücûd'dan yayılır.²⁴⁴ İbn Sînâ'da kozmolojinin metafizikle ilişkisi ancak güneş metaforuyla açıklanan sudûr/feyz teorisiyle gerçekleşebilmektedir. Sudûr teorisinin anlaşılabilmesi için gök akıllarının, nefislerinin ve kürelerinin hiyerarşik sıra düzenindeki varlık değerlerinin doğru şekilde ortaya konulması gerekmektedir.²⁴⁵

Tanrı'dan sudûr eden İlk Akıl, varlık açısından kendiliğinden mümkün, Tanrı sebebiyle vaciptir. İlk Aklın bilgi açısından biri Tanrı'ya diğeri kendisine yönelik olan

²⁴¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 160.

²⁴² İbn Sînâ, 169.

²⁴³ Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", 178.

²⁴⁴ Göğsu, "İbn Sînâ Felsefesi'nde Aşk", 65.

²⁴⁵ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 131.

iki tür bilgisi vardır. Tıpkı Tanrı'nın bilgisinde olduğu gibi İlk Aklın bilgisinden de bir varlığın sudûru lazım gelmektedir. İlk Aklın Tanrı'yı bilmesinden ikinci bir Akıl, kendi varlığını Tanrı'nın varlığı sebebiyle zorunlu olarak bilmesinden İlk Göğün (el-Felekü'l-Aksâ) nefsi; varlığının kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden İlk Göğün maddesi meydana gelir.²⁴⁶ Bu hiyerarşide maddeden uzak, saf varlıklar olan gök akılları ve cisim olan gök küreleri arasında gök nefisleri cismanî varlıklar olarak aracı bir kategoriye oluştururlar. Nefs, cismanî değişken ve maddeden âri olmayandır. O cisimle beraber idrâk eder. O'nun hareket ettiricisi maddî olmayan ve hareket etmeyen bir kuvve olan gök akıllarıdır. Gök akılları, İlk İlke'ye duydukları hayranlık, aşk ve benzeme arzusu nedeniyle gök kürelerinin hareketinin uzak sebebi olmaktadır.²⁴⁷

Gök Aklının İlk İlke'yi aklî bir iradeyle arzulamasının neticesinde varlığa gelen gök nefisleri ise gök kürelerinin hareketinin yakın ilkesi konumundadır. Gök nefislerinin de bir gaye ve arzusu vardır.²⁴⁸ Nefsin, feleği hareket ettirmesi onun iyiliğe olan gaye ve arzusu nedeniyledir. Öyleyse nefsin feleği hareket ettirmesi ahlâkî bir amaca dayanır. Göksel nefislerin amaçladığı iyi, Mutlak İyi olan İlk İlke'dir.²⁴⁹

Gök nefsinin, gök aklının İlk İlke'ye duyduğu arzu ve aşk neticesinde meydana gelmesi nedeniyle onda coşkulu bir şevk ve hareket iradesi bulunmaktadır.²⁵⁰ O, bu şevki neticesinde gök kürelerini hareket ettirir. Nefsin bu hareket ettiriciliği kendisinde bulunan en yüksek seviyedeki eylemsel tahayyül sayesinde. Bu tahayyül sayesinde o tikel durumları ve varlıkları idrâk eder. Onda tikel varlıkların suretleri ve hareketleri resmolunur. O âlemdeki her hareketin seçici ve birleştirici ilkesi konumundadır. Âlemde var olan hareketlerin yöneldiği gayeler, hiçbir şeyin gizli kalmadığı bir biçimde onun tarafından düşünülmüş olur. Böylece varlığa gelecek olan her durum, bu

²⁴⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 101.

²⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 262.

²⁴⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 118.

²⁴⁹ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 137.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 262.

hareketler ve onların arasındaki nispetlerin düşünülmesiyle varlık bulur. Böylece gök nefisleri eylemsel tahayyül sayesinde ayaltı âleme tesir etmiş olurlar.²⁵¹ Nihayetinde onlara ait en önemli iki kuvve hareket ettirme ve idrâk etme özelliğidir.²⁵²

Göksel nefisler gibi akıllar da ayaltı âlemde gerçekleşen tikelleri bilirler. Ancak akıllar tikelleri tümel tarzda bilirken, göksel nefisler tikel tarzda bilmektedirler. Göksel nefisler tikelleri, cisimle olan ilişkileri nedeniyle doğrudan, dolaylı olarak ya da duyularla algılanan gibi bilebilirler.²⁵³ Burada gök nefislerinin tikellerle ve onların nispetleriyle olan ilişkisi, ayaltı âlemin nedenselliğine tekâbül etmekte, maddî âlemde varolan sebepliliğin ayüstü âlemle ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

Kozmik hiyerarşide gök nefislerinden sonra gelen ve ayüstü âlem varlık zincirinde son sırada bulunan gök cismi, gök nefsinin bedeni konumundadır.²⁵⁴ Bu yüzden ayüstü âlemdeki nefisler, tamamen maddeden uzak değillerdir ancak onların maddeleri maddî şekillerin en üstünü konumundadır. Nefisler, felekî cisimleri idare ederler. Onların bu idare etmeleri onlarda herhangi bir değişikliğe yol açmaz ancak onlarda bir çokluk bulunur. Her feleğin bir hareket ettiricisi ve âşık olunanı vardır. Onlarda var olan bu farklılıklar ise ayaltı dünyadaki farklılıkları oluşturur.²⁵⁵

Öyleyse İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde akıllar İlk İlke'ye yüzleri dönük, hareket ve maddeden uzak bir konumda dururken nefis cismanî olması yönüyle aracı bir konumda durmakta, kendisinden sonra gelen felekler ve tikeller üzerinde etkiye sahip olan bir görev üstlenmektedir. Gök nefislerinden sonra ebedî bir unsur olan *esîr*'den meydana gelen felekler, ayüstü âlem varlık hiyerarşisinin son halkası olarak ayaltı âleme geçişi ifade etmektedir.

²⁵¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 85-86.

²⁵² İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 115.

²⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 2014, 578.

²⁵⁴ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 177.

²⁵⁵ Toksöz, 181-82.

3.3.4. Felekler

İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde gök nefislerinden sonra felekler gelmektedir. Evreni dıştan çepeçevre kuşattığı düşünülen küreye “felek” denilmektedir. Felek varlığı kuşatması nedeniyle merkeze en uzak anlamında *el-felekü'l-aksâ*, *el-cirmü'l-küll* terimleriyle ifade edilmektedir. Ayüstü âlemdeki sabit yıldızlar ve gezegenlere ise *el-eşhâsu'l-âliyye* denilmektedir.²⁵⁶

Astronomi'de “felek”, “yıldızların döndüğü yer” anlamında kullanılır. Orta Çağ İslâm kozmolojisinde ise felekler, yıldızları taşıdığı ve hareket ettirdiği düşünülen şeffaf gök küreleri ve gezegenlerin yörüngeleri olarak isimlendirilmiştir.²⁵⁷

İbn Sînâ'nın ayüstü âlem ismiyle kurduğu varlık sisteminde feleğin varlığı için, iyiliği akleden ayırık bir ilkesinin olması zorunludur. Semavî hareketi için ise tercih sahibi bir nefsin varlığı gereklidir. Böylece İlk İlke'den sonra hareketin sayısı kadar aklî ilkenin varlığı zorunlu olur. Mütelayir (sabit olmayan) feleklerin sayısı İlk'ten sonra on olduğuna göre onların aklî ilkelerinin sayısı da ondur. Onların ilki, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici olan akıldır. O en uzaktaki cirmin küresini hareket ettirir. Onun benzeri bir akıl sabitler küresini ve yine benzeri Satürn küresini hareket ettirir ve bu böylece bizim nefislerimize taşan Faal akla kadar devam eder. O, ayaltı âlemin aklıdır.²⁵⁸

İbn Sînâ, Ay feleğinin hayyiz²⁵⁹inden başlayarak feleklerin tamamını içine alan, onları kapsayan bütüncül bir hayyizin varlığından bahseder. Yerden ay feleğine kadar oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin hayyizi iken, ay feleğinden evrenin sonuna kadar ibdâ olunmuş olanların hayyizidir. Ve bu iki hayyiz dışında hayyiz yoktur.

²⁵⁶ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 18-19.

²⁵⁷ Erdoğan, 17.

²⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 273.

²⁵⁹ “İslâm filozoflarına göre kuşatan cismin kuşatılan iç yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi” manasına gelmektedir. İlhan Kutluer, “Mekân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 550-51.

Felekler nefis sahibi canlılardır ve ne hafif ne de ağırdırlar;²⁶⁰ şekillenmeleri ve bölünmeleri kabul etmezler.²⁶¹ Feleklerin güçlerinin sınırlı olması nedeniyle Tanrı'dan gelen bir nûr onlara her an yeni bir güç vermekte ve onların bozulmaya uğramasını engellemektedir.²⁶²

Esîrden meydana gelmiş olan felekler, maddî olmalarına rağmen zaman ve mekâna tabi olanlarda olduğu gibi onların heyûlası suretlerini öncelememektedir. Bu yüzden onlar kadîmdirler. Onların hareketi, en mükemmel hareket olan dairesel harekettir. İbn Sînâ'ya göre feleklerin nefislerinin onların cirimlerinde yer kaplamasından dolayı onlar insandakine benzer rasyonel bir tahayyüle sahiptirler. Ancak insandan farklı olarak onların akılları onların dışında da bulunabilir. Bu yüzden felekler mekândan bağımsız belli bir yönde harekette bulunabilirler.²⁶³

Ayüstü Âlem'de yetkinlik bakımından gök nefislerinden sonra felekler ve gök cisimleri, tıpkı akıllar gibi, kendi içlerinde yetkinlik derecesine sahiptirler. İbn Sînâ'ya göre gök cisimleri küre şeklinde, mürekkebe olmayan, basit cevherlerdir. Onların varlığı herhangi bir terkip ya da mizac ile başka bir cisimden oluşmamıştır. Onlar ayaltı âlemdeki varlıklar gibi oluş ve bozuluşa uğramazlar. Her gök cisminin yetkinliği ve sureti vardır ve onlar ayırık cevher olamazlar. Bu nedenle bir gök cisminin başka bir gök cisminin nedeni olması da mümkün değildir. Eğer gök cisimleri ayırık cevher olsalardı nefis değil, akıl olurlardı ve arzu duyma sonucu hareket etmezlerdi. Gök cisimlerinde var olan hareket, ilk defa bu mertebede noksanlığın başladığını göstermektedir.²⁶⁴ Gök cisimlerinden sonra ayaltı âlem gelmekte, gök cisimleri soyuttan somuta, ayüstü âlemden ayaltı âleme geçişte son halkayı oluşturmaktadır.

²⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 149.

²⁶¹ İbn Sînâ, 207.

²⁶² Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 154.

²⁶³ Erdoğan, 153-54.

²⁶⁴ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 144-45.

3.3.4.1. Feleklerin Hareketi Ve Gayesi

İbn Sînâ'ya göre âlemde cismânî ya da ruhanî her varlık Allah'a gizli veya açık tabîî ya da iradeli bir aşkla yönelmektedir. Bu aşk mutlak iyi olan Allah'a benzeme arzusudur. Göksel cisimler de aynı aşk ve arzu sebebiyle hareket etmektedirler. Onların dairesel hareketlerinin sebebi göksel akılların ve nefislerin İlk İlke'ye duydukları arzudur. İbn Sînâ ayüstü âlemdeki akılların İlk İlke'ye olan yönelişini iradeli aşk olarak isimlendirirken, gök nefislerinin akıllara olan yönelişini iradeli şevk olarak isimlendirmektedir. Gök cisimlerinin hareketinin uzak ilkesi akıllar, yakın ilkesi nefisler olsa da onların hepsi tek bir maşuka âşıktır. O'da bütün yetkinliklerin ilkesi olan Vâcibul-Vücûd'dur.²⁶⁵

İbn Sînâ'ya göre semâ, Allah'a itaat eden bir canlıdır. Onun hareketinin zamanda bir başlangıcı yoktur. Onun başlangıcı İlk İlke yönündedir.²⁶⁶ Semâ'nın hareketi olan dairesel hareket, doğadan kaynaklanmamaktadır. Eğer böyle olsaydı onun doğal olana döndüğünde durması gerekirdi. Doğa, ihtiyar ile değil, boyun eğdirme ve zatı ile gerekli kılma yoluyla iş yapar. Dairesel hareket doğal değildir. Onun hareketi nefsin yenilenen tasavvuruna göre yenilenen bir nefisten taşmadır. Feleğin hareketi ne zorlamadır ne de doğaldır. Onun hareketi irade ve ihtiyar ile gerçekleşmektedir.²⁶⁷ O "iyiye benzeme ve onu arzulama" sebebiyle dairesel harekette bulunur.²⁶⁸ Semavî cirimler ortak bir maşuku arzu etmekle dairesel harekette ortak olmuşlardır.²⁶⁹

İbn Sînâ'ya göre feleklerin hareketi ibdâ (benzersiz yaratma) olunmuş harekettir. İbdâ olunmuş hareketin zamansal olarak başlangıcı yoktur. O hareketlerin en mükemmeli olan dairesel harekettir. Dairesel hareket cismanî bir kuvve olan nefis aracılığı ile harekete geçirilir. Bu harekete geçme nefsin doğasında bulunan arzu ve

²⁶⁵ Toksöz, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, 57-58.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:412.

²⁶⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 259; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 85; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 223.

²⁶⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 267.

²⁶⁹ İbn Sînâ, 271; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:454.

boyun eğme ile gerçekleştirilir. Bu tıpkı mıknatıs kuvvesinin demirin kuvvesine boyun eğmesi gibidir.²⁷⁰ Hiyerarşide arzu ve istek yukarıya doğru gerçekleşirken, feyz bu arzu ve isteğin bir sonucu olarak aşağı doğru akar. Böylece İlk Hareket Ettirici ayrık olmasına rağmen O'nun etkisi bitişiktir ve aşağıya doğrudur.²⁷¹

Dairesel hareket eden feleklerin hareketleri kesintiye uğramayan, sürekli bir harekettir. Bu hareketin herhangi bir şekilde durağanlaşması mümkün değildir. Kendisini hareket ettiren nefis var olduğu sürece felekler dairesel hareketlerine devam ederler. Dairesel hareket eden cisimler basittir, bölünme kabul etmezler ve küreseldirler.²⁷²

İbn Sînâ'nın kozmik düzeninde İlk İlke akılları etkiler, akıllar nefisleri, nefisler ise semavî cisimleri etkiler. Gök cisimleri akıllara benzeme istekleri nedeniyle dairesel harekette bulunurlar. Bu hareket sonucunda semavî cisimler ayaltı dünyayı etkiler. Gök cisimlerini hareket ettiren gök nefisleri de tahayyül kuvveleri sayesinde ayaltı âleme tesir ederler.²⁷³ Semavî cisimler ayaltı dünyadaki cisimlere, nefisleri de bu dünyadaki nefislere etki ederler.²⁷⁴ Felekler daima son yetkinlikleri üzerinde kalmak için hareket ederler. Fakat onların bu hareketi, ayaltı dünyaya fayda sağlar.²⁷⁵ Burada akılların, nefislerin ve feleklerin ayaltı âleme etkileri, ayaltı âlemdeki varlık ve düzenin sağlanmasına yönelik bir göreve sahiptir. Bu görevin emri İlk İlke'den gelmekle birlikte, ayüstü âlem üzerinden, onun aracılığı ile ayaltı âleme can verir.

Göksel hareketlerin ve kürelerin çok olmasının, onların hız ve yönlerinin farklı olmasının sebebi, hareket ettiricilerinin farklı olması nedeniyledir. Böyle olmasaydı yönler ve hızlar farklılaşmazdı. Kürelerin tamamı ve hareketler İlk İlke'ye arzu

²⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 143-45.

²⁷¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 152; İbn Sînâ, *en-Necât*, 115.

²⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, 147-48.

²⁷³ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 177.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 282.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:458.

duymada ortak olmaları nedeniyle hareket ve dönüşte de ortaklırlar.²⁷⁶ İbn Sînâ'ya göre göksel cisimlerin bu hareketi sayesinde kâinatta bir düzen oluşur. Şayet göksel cisimler olmasaydı ayaltı âlem kaos içinde kalırdı. Yine Faal Akıl olmasaydı ayaltı âlem hiç var olmazdı.²⁷⁷

İbn Sînâ, *Necât*'ta Mutlak Olan'a arzu ile gerçekleşen dairesel hareketin felekî ve melekî bir hareket olduğunu söylemekte ve bununla akıllar teorisindeki varlık kozmolojisinin din dilindeki melek anlayışına tekabül ettiğine işaret etmektedir. Ona göre bu hareketteki amaç, din dilindeki ibadet ile aynı anlama gelmektedir.²⁷⁸

3.3.5. Ayüstü Âlem Ve Heyûla Kavramı

İbn Sînâ'da melekliğe geçmeden önce, ayüstü âlem ve ayaltı âlem yani soyut ve somut âlem arasında bir geçişi ifade eden *heyûlâ*'ya temas etmek önemli olacaktır. İbn Sînâ'da ayüstü âlem ve ayaltı âlem arasındaki bağı ve varlık zincirini anlamak için, bu zincirin devamlılığı ve ayaltı âlemin var olmasında önemli bir halka olan *heyûlâ*'yı anlamak önemli bir yerde durmaktadır.

Daha önce geçtiği üzere İbn Sînâ'nın Zorunlu-mümkün üzerinden ortaya koyduğu ontolojik kanıtında, Zorunlu Varlık, kendi varlığı ile kaim olan, varlık ve mahiyeti bir olan, kendisinde çokluk ve karışım bulunmayan varlık iken, Zorunlu Varlık dışında ayüstü ve ayaltı âlemde imkân kategorisinde bulunan tüm varlıklar için ise varlık-mahiyet ayrımı söz konusudur. Burada ontolojik olarak imkân kategorisinde birleşen varlıkların ayaltı ve ayüstü şeklinde ayrılmaları, ayüstü âlemin zaman bakımından ezeli (kadîm), öz bakımından sonradan meydana gelmiş (hâdis); ayaltı âlemin ise hem zaman hem öz bakımından sonradan meydana gelmiş varlıkları kapsamına alması nedeniyledir. Buradaki ayrımın temel sebebi, ayaltı varlıkların, bilfiil varlıklarını önceleyen bir heyûlâları varken; göksel cisimlerin ayaltı varlıklarda olduğu

²⁷⁶ İbn Sînâ, 2:454; İbn Sînâ, *en-Necât*, 267.

²⁷⁷ Toksöz, "İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları", 151-52.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 265; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 806, 2:448.

gibi bilfiil varlıklarını önceleyen bir heyûlânın olmamasıdır. Bunun yanı sıra ayüstü âlemdeki varlıkların tek tip suretlerinin var olması nedeniyle onlarda gerçekleşmemiş bir imkân hali bulunmamaktadır.²⁷⁹ Bu minvalde, heyûlâ, imkân halinde olanın duyulur âleme geçmesine maddesel kaynaklık oluşturan bir fonksiyon üstlenmektedir. O, akıl âleminin dışındaki tüm varlıkların kuvvesi konumundadır. Bu kuvve suret ile bilfiil hale gelmektedir.²⁸⁰ İbn Sînâ'ya göre kendisinde bir birleşim olmayan bizatihi kendisi mahal olan mutlak heyûlâ olarak isimlendirilir.²⁸¹

Sudûr sürecinde her aklın kendi zatını akletmesiyle onun heyûlâsı ve nefsi yani sureti var olur.²⁸² Burada sûret, kuvve halinde bulunan heyûlâyı bilfiil konuma geçirendir ve her ikisi de cismin var olmasının sebepleridir. Yani cisimler var olabilmek için heyûlâ ve surete ihtiyaç duyarlar.²⁸³ Faal Aklın ışımasıyla ayaltı âlemin var olması heyûlâda var olan farklı suretleri kabul edebilme istidadı sayesinde gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre ayaltı âlemin varlık sebepleri olan dört unsurun birbirlerine dönüşebilmeleri onların ortak maddelerinin heyûlâ olması nedeniyledir. Böylece dört unsurdan meydana gelen ayaltı âlemin tamamı, aslında heyûlâ'yı bilfiil yapan suretler yani aklî formlar sayesinde var olmaktadır.²⁸⁴ Böylece ayüstü âlemden ayaltı âleme geçişte İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde iki âlemi birbirine bağlayan bir konumda bulunan heyûlânın somut bir karşılığı olmamakla beraber, ezeli olması nedeniyle melekliğin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁷⁹ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 1. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 211-12.

²⁸⁰ Hüseyin Yücel, "Grek Felsefesi'nden İbn Sînâ'ya Heyûlâ" (Ankara, Ankara Üniversitesi, 2019), 253.

²⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 201.

²⁸² İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:504.

²⁸³ Yücel, "Grek Felsefesi'nden İbn Sînâ'ya Heyûlâ", 256.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Danışnâme-i Alâ-i*, çev. Murat Demirkol, 1. bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 398-400.

4. BÖLÜM:

AYÜSTÜ ÂLEM MELEKLİK İLİŞKİLENDİRMESİ

Kendinden önceki mirası sistemleştirerek, kendi özgün felsefesini oluşturan ve varlık felsefesini sudûr teorisiyle ortaya koyan İbn Sînâ'da akıllar, nefisler ve feleklerin ne ifade ettiği, hiyerarşideki konumları ve görevleri, bir önceki bölümde anlatılmaya çalışıldı. Birlik ve çokluk arasında kurulacak köprünün, Allah'ın zatına halel getirmeyecek şekilde yapılabilmesi için aracı bir varlık kategorisinin gerekliliğine binaen İbn Sînâ, feyz teorisini kullanmış, kurduğu sistemde söz konusu aracı varlık statüsünü dinî literatürdeki melek anlayışıyla paralel bir zeminde ele almıştır. İbn Sînâ, bazı metinlerinde felsefî dili kullanarak gök akılları, gök nefisleri ve feleklerden bahsederken, bazı metinlerinde bu felsefî terimlerin din dilindeki meleklerle tekabül ettiğini açıklamıştır. Gök varlıklarının fonksiyonları ve gayeleri, meleklerin dinî literatürdeki fonksiyon ve gayeleriyle örtüşmektedir.²⁸⁵

İbn Sînâ metafiziğinde Tanrı, kendisiyle kaimdir. O yaratılmış âlemin üzerinde ve ondan münezzehtir. Mutlak ezeli ve zorunlu olan Tanrı ile mümkün vasfında bulunan maddî âlem arasında bir bağ olması gerekir. Bu bağı İbn Sîna akıl, nefis ve feleklerden oluşan ayüstü âlem ve kesintisizlik üzerine kurulmuş olan feyz teorisiyle açıklar. Hakîkatin iki veçhesi olan felsefe ve din, ortak bir varlık alanına vurgu yapar ve felsefenin ayüstü âlem dediği husus, dinî literatürde melekût âlemi olarak karşılığını bulur.²⁸⁶

İslâm felsefesinin melekût âlemi olan gök akılları ve gök nefisleri, gayrı cismânî cevherler olarak varlık hiyerarşisinde yerlerini almışlar, varlığın meydana geliş sürecinde bir merdiven görevi icra etmişlerdir. Dindeki meleklerin karşılığı olarak İslâm felsefesinde, akıllar ve ruhaniyyûn, ontolojik sistemin onlar olmadan eksik kalacağı,

²⁸⁵ Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 75.

²⁸⁶ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 22, 141.

açıklanamayacağı gayb âlemine ait varlıklardır.²⁸⁷ Öyleyse metafiziğin Zorunlu Varlık, Gök Akılları ve Nefisleri, Faal Akıl gibi cismanîlikten uzak varlıkları araştırılıp temellendirildiğinde, bunların dinî terminolojideki karşılıklarının Allah, melekler ve Rûhu'l-Kuds olduğu söylenebilir.²⁸⁸

Dinî literatürde dört büyük meleğe yapılan vurgu, tabiatı düzenleme ve onların vahyî bilgiyi insana bildirme, insan hayatını sonlandırma, tekrar dirilişin meydana gelmesini sağlama ve dünya hayatını düzenleme gibi görevlerinin varlığı İslâm felsefesindeki ayüstü âlem teorisi ve Faal Aklın fonksiyonlarıyla örtüşmektedir.²⁸⁹ Melekler âleminin varlığının gerekliliği din için tartışmasız bir gerçek iken, bu varlık statüsünün nasıl konumlandırılacağı görevlerinin ne olduğu, kendi içerisinde nasıl bir hiyerarşiye sahip olduğu İbn Sînâ metafiziği açısından önemli bir yerde durmakta ve onu anlayabilmek, onun iç içe geçmiş ontoloji, kozmoloji, kozmogoni ve epistemolojisini iyi anlamaktan geçmektedir.²⁹⁰

Başka bir deyişle adına ayüstü âlem ya da melekût âlemi dediğimiz bu aracı varlık kategorisi İbn Sînâ metafiziğinde varlık ve bilgi açısından kilit noktada durmaktadır. Bu varlık kategorisini kaldırdığımızda ya da doğru anlamadığımızda, Tanrı ve maddî âlem birbirinden kopuk iki âlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.1. KAVRAMSAL AÇIDAN MELEKLİK AYÜSTÜ ÂLEM TEKABÜLİYETİ

Tanrı'nın aşkın varlığı ile fizikî âlem arasındaki uçurumun ortadan kaldırılması için bir fizik ötesi varlık alanı gereklidir. *Kurân'ı Kerîm*'de geçen Hz. Mûsâ'nın Allahu Teâlâ'yı kendi fizikî şartları içerisinde görmek istemesi üzerine Allah'ın onu göremeyeceğini söylemesi, Hz. Mûsâ'nın ısrarıyla Allahu Teâlâ'nın ona bir dağa

²⁸⁷ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 4. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 594.

²⁸⁸ Kutluer, 572.

²⁸⁹ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 32.

²⁹⁰ Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 68.

bakmasını söylemesi ve dağın zerrelere ayrılması (A'râf 7/143), Allah ile fizikî âlem arasındaki ilişkinin doğrudan olamayacağını ifadesidir. İslâm filozoflarında sudûr/feyz teorisiyle işaret edilmek istenen yorum da budur. İslâm felsefesi Allah'ın *Kur'ân'ı Kerîm*'de “*ibdâ', ber', zer', fatr, sun', inşâ, ihdâs, îcâd, tasvîr, tekvin, ihtirâ', ca'l*”²⁹¹ olarak ifade edilen varlık verme emrinin gerçekleşmesinde aracı fonksiyon yüklenecek olan bir ruhanî varlık alanının gerekliliğine vurgu yapar. Bu varlık dindeki meleklerle tekabül etmektedir. *Kur'ân-ı Kerîm*'de geçen “*Her şeyin melekûtu*”²⁹² ifadesinin ilâhî egemenlik manası filozoflar tarafından göklerin ve yerin tesisi ile görevli olan aklî-melekî varlıklar olarak anlaşılmıştır. İslâm felsefesi açısından ayüstü âlem denildiğinde anlaşılan da *melekût* âleminden başkası değildir.²⁹³

Melekût sözlükte mülkiyet, izzet, güç, şeref, hükümdarlık, büyüklük anlamlarına gelmektedir. Sonuna eklenen “vâv” ve “te” harfî kelimeye mübalağalık vermektedir. Kelime *Kur'ân*'ın birçok yerinde geçmektedir.²⁹⁴ *Melekût* terimi mutlak manada ilahî sıfatlarla özdeşleşir. Yakın Doğu dinlerinde bu kelime krallık manasında Tanrı içimn kullanılmıştır.²⁹⁵

Âlem kelimesi ise terim anlamı itibarıyla hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın bir varlık alanına işaret eder. Ayüstü âlem/gayb âlemi, ayaltı âlem/şehadet âlemi denildiğinde ontolojik olarak birbirinin zıddı olan iki ayrı varlık alanına işaret edilir.²⁹⁶

Melek kelimesinin ise, sözlük anlamı itibarıyla, İbranice'de “göndermek” manasına gelen “lo'ah” kökünden türemiş olan “mal'ah” kelimesine karşılık geldiği, “Tanrı'nın arzusunu yerine getirmek üzere gönderilen elçi”, “Tanrı ile insan arasında bir arabulucu” manalarına geldiği görülür. Grekçe'de ise “angelos” kelimesiyle karşılanan

²⁹¹ Mustafa Çağırıcı, “Yaratma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 325.

²⁹² bk. En'âm, 6/75; Mü'minûn, 23/88; Yâsîn, 36/83

²⁹³ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 593.

²⁹⁴ Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 135.

²⁹⁵ Fuat Aydın, “*Melekût*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 45.

²⁹⁶ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 565.

melek kelimesi “haberci” manasına gelmektedir ve Latince’ye “angelus” olarak geçmiştir. Arapça olan “melek” kelimesi “göndermek” manasına gelen “lâaka”dan türemiştir ve birçok âyette çoğulu olan “melâike” şeklinde geçmiştir. Genel olarak bütün dillerde melek kelimesinin “haberci, elçi, gönderilen, mesajcı” gibi manalara geldiği görülmektedir.²⁹⁷

İbn Sînâ’da ayüstü âlemin fonksiyonel açıdan dinî literatürdeki melek anlayışına tekabül ettiğini incelemek açısından burada öncelikle kısaca dinî literatürdeki melek anlayışına temas edilmeye çalışılacaktır.

4.1.1. Dinî Literatürde Melek Anlayışı

İslâm akaidinin inanç esaslarında, Allah’a imandan sonra, ikinci sırada yer alan melek, Allah’ı her manada tenzih için, Allah ile insan arasındaki mesafeyi birleştiren bir konumda olması nedeniyle önemli bir yerde durmaktadır. Maddî âlemin ve özelde insanın, Allah’ın zatı ve sıfatlarının doğrudan muhatabı olma yetkinliğinde olmaması nedeniyle aracı varlık kategorisi olan melekliğin varlığı elzemdir. Bu minvalde meleklerin varlığı İslâm metafiziğinde büyük ehemmiyete sahip olarak yerini almıştır.²⁹⁸

Meleklerle iman, iman esaslarının ikincisi olmasına rağmen Ehli Sünnet keliminde bu mevzuya gereken ehemmiyet verilmemiş, hemen hemen hiç mevzu bahis edilmemiştir. Bunun sebebi, Allah ile sıfatlarının birbirinden ayrılması ya da O’nun zatına zaid sıfatların kabul edilmesi olarak görülebilir. Allah’ın zatına zaid sıfatların kabul edilmesiyle meleklerin görevleri icra edilmiş olmakta, meleklik kategorisine ihtiyaç kalmamaktadır. Netice itibarıyla sıfatlar zamana ve mekâna taalluk ederek, mümkün âlem ile ilişki içerisine girebilmektedir. Bu durum melekliğin kelim ilmi içerisinde gerektiği gibi mevzu bahis edilmemesine yol açmış, onun yerini sıfatlar meselesi almıştır.²⁹⁹

İslâm inancında melek, “farklı sûretletlere girebilen ve duyularla algılanamayan nurânî varlıklar” olarak tanımlanır. Âdem’den önce yaratılmışlardır ve yiyip içme gibi

²⁹⁷ Ali Erbaş, *Melekler Âlemi*, 1. bs (İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012), 19-20.

²⁹⁸ Gürbüz Deniz, “Meleklerle İman Neden Önemlidir?”, *Journal of Islamic Research* 32, sy 3 (2021): 538-39.

²⁹⁹ Deniz, 539.

maddî hiçbir ihtiyaçları yoktur. Onlar nûrdan var edilmiş, kudret sahibi varlıklardır.³⁰⁰ Burada meleklerin yaratılışıyla ilgili olarak kullanılan nûr kavramı, İbn Sînâ metafiziğinde varlığın kendisiyle açıklandığı bir kavram olması nedeniyle önem arz etmekte ve dinî literatürle, onun metafiziği bu açıdan aynı hakîkati ifade etmektedir.

Melekler muhtelif şekillere bürünebilen latif varlıklardır. Onlar devamlı Allah’a ibadet eden, O’nun katında kıymetli ve itaatten bir an olsun ayrılmayan varlıklardır.³⁰¹ Bir önceki bölümde geçtiği üzere İbn Sînâ’nın ayüstü âleminde yer alan ve meleklerle tekabül eden akıllar da bir an olsun Allah’ı düşünmekten geri durmayan ve onların Allah’a olan aşk ve itaatlerinin bir neticesi olarak varlığın zuhur ettiği varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Burada İbn Sînâ metafiziğindeki fark varlığın zuhurunun bu aşka ve ibadete bağlanmış olmasında yatmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli âyetlerinde melekler için “rasûl” ve “rusul” kelimeleri kullanılmaktadır.³⁰² Buradaki elçilik, “haber getiren” manasında anlaşılmakla beraber, varlığın meydana gelişinde icra ettikleri fonksiyon nedeniyle “aracı” manasına da gelmektedir.

Melekler aracı varlıklar olarak maddî âlem ile olan ilişkileri açısından farklı suretlere girebilen latif varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Suyun, buz, sıvı ve buhar şekillerinde bulunabilmesi gibi melekler de Allah’ın kendilerine verdiği, maddî âleme tesir edici bir güce sahiptirler. Bununla birlikte meleklerin farklı derecelerinin olduğu da dinî literatürde geçmektedir. Bu derecelendirme içinde farklı isimler alan meleklerin kimi maddî âlem ile birebir ilişki içerisindeyken kimi yalnızca Allah’a ibadet etmektedir.³⁰³

Melekler kendi içlerinde farklı statülere sahiptirler. Bu husus *Kur’ân-ı Kerîm*’de şöyle belirtilmektedir: “(Melekler şöyle derler): Bizim her birimiz için bilinen bir makam vardır.”³⁰⁴ Bu dereceler Mukarreb Melekler, Arşı Taşıyan Melekler, insanların söz ve davranışlarını kaydeden melekler, takip edici melekler, Hafaza Melekler, Kirâmen Kâtibin melekler, cennet ve cehennemle görevli melekler gibi farklı isimler ve görevlerle anılırlar. Burada, bu çalışma açısından önem teşkil eden Mukarreb Melekler, Mukarreb Melekler, Müvekkel Melekler ve Arşı Taşıyan Meleklerle kısaca değinilecektir.

³⁰⁰ M. Sait Özervarlı, “İslâm İnancında Melek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 40.

³⁰¹ Erbaş, *Melekler Âlemi*, 185.

³⁰² Bkz. Hacc Sûresi 22/75, En’âm Sûresi 6/61, Şûrâ Sûresi, 42/51, Murselât Sûresi, 77/1.

³⁰³ Erbaş, *Melekler Âlemi*, 191-93.

³⁰⁴ Saffat Sûresi 37/164.

4.1.1.1. Mukarreb Melekler

Meleklerin Allah'a yakın olanlarına verilen isimdir. Bu melekler bıkip usanmaksızın Allah'a ibadet eden meleklerdir. Kur'ân'ı Kerîm'de onlar hakkında şöyle bahsedilir: “*Ne Mesih ve ne de melâiketü'l-mukarrebûn (Allah'a yakın melekler) Allah'ın kulu olmaktan çekinmezler. O'na kulluktan çekinip büyüklenen kimselerin hepsini, (Allah) yakında huzuruna toplayacaktır.*”³⁰⁵ Mukarreb Melekler diğer meleklerle göre daha üstün bir mertebeye sahiptirler ve “el-Kerûbiyyûn, İlliyyûn” şeklinde isimlendirilirler. Arşı Taşıyan Melekler ve büyük melekler Mukarreb Meleklerdendir. Mukarreb Melekler isminin bütün melekleri ifade etmek için kullanıldığı görüşünü belirtenler de olmuştur.³⁰⁶ Bu görüş temelde daha sonra bahsedileceği üzere İbn Sînâ'da meleklerin tümelliği ile uyum arz etmektedir. Onların aldığı farklı isimler icra ettikleri farklı fonksiyonlara binaen onlara verilmektedir. Söz konusu meleklerin dinî literatürdeki özellikleri ile İbn Sînâ'daki özellikleri uyum arz etmektedir.

4.1.1.2. Büyük Melekler

Dört büyük melek olarak anılan Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrail Mukarreb Meleklerdendir. Cebrâil ve Mikâil Kur'ân'ı Kerîm'de anılarak, haklarında şöyle bahsedilmiştir: “*Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil ve Mikâil'e düşman olursa, bilsin ki, Allah da kâfirlerin düşmanıdır.*”³⁰⁷ Dört büyük meleğin içerisinde de Cebrâil hususi bir yere sahiptir. O Kur'ân'da Rasûl, Rûhu'l-Kuds, Rûhu'l-Emîn gibi sıfatlarla anılır. Rûhu'l-Kuds ismi şu şekilde geçmektedir: “*Meryemoğlu İsa'ya mucizeler verdik ve onu Rûhu'l-Kuds ile destekledik.*”³⁰⁸ Allah ona bu ismi vererek, onun taharetin özü, aslı ve sırrı olduğunu beyan etmiş ve onu bu isimlendirmeyeyle şerefli kılmıştır. Cebrâil'in görevi vahyi peygamberlere iletmektir. O'nun Rûhu'l-Emin şeklinde isimlendirilmesi ise vahyi tebliğ görevinde emin olması nedeniyledir. Cebrail vahiy meleği olması nedeniyle diğer meleklerden daha üstün ve şerefli görülmüştür.³⁰⁹ O Allah'tan aldığı ilahî manaları peygamberlerin anlayacağı bir surete sokarak, bu metinleri peygamberlere bildirir.³¹⁰

³⁰⁵ Nisâ Sûresi 4/172.

³⁰⁶ Erbaş, *Melekler Âlemi*, 277-78.

³⁰⁷ Bakara Sûresi 2/98.

³⁰⁸ Bakara Sûresi 87/253.

³⁰⁹ Erbaş, *Melekler Âlemi*, 255-59.

³¹⁰ Deniz, “Meleklerle İman Neden Önemlidir?”, 540.

Mikâil, rızık ve rahmet meleğidir. Yağmur ve nebat ile yani yeryüzünün düzeni ile görevli melektir. O rüzgâr ve bulut ile tasarrufta bulunandır. İsrafil ise Kur’ân-ı Kerîm’de “Sûr Sahibi” ismiyle anılmaktadır. Bu melek kıyamet günü sûra birinci defa üflediğinde, Allah’ın istisna tutup sûra üfürme vasıtası olmaksızın canını aldıkları hariç, yer ve göklerdeki herkes ölür. İkinci kez üflediğinde ise ölümden sonra tekrar diriliş başlar. Azrail ise Melekü’l-Mevt (Ölüm Meleği) olarak geçmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de hakkında şöyle bahsedilir: “*De ki, size vekil kılınan Ölüm Meleği canınızı alacak, sonra Rabb’inize döndürüleceksiniz.*”³¹¹ Ölüm Meleği bazı rivayetlerde “Azrail” ismiyle geçmesi nedeniyle bu isimle meşhur olmuştur. Can boğaza dayandığında onu ölüm meleğinin aldığı ifade edilmektedir. Azrail’den başka ölüm meleklerinin de var olduğu, Azrail’in “*en-Nâziat, en-Nâşitât*” isminde iki melek grubunun reisi olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Azrail nûrdan bir makama sahip, güç ve kuvvet sahibi olan bir melektir.³¹²

Dört büyük meleğin görevlerine bakıldığında, insanın Allah ile irtibatının sağlanması, yeryüzünde yaşayabilmesi ve O’na geri dönüş ile ilgili en önemli fonksiyonların bu melekler ile sağlandığı görülmektedir.

4.1.1.3. Müvekkel Melekler

Yeryüzündeki işlerin ve olayların işleyişiyle görevli olan meleklerdir. Kâinattaki her hareket meleklerin elleriyle gerçekleşmektedir. “*İşi çevirip düzene koyanlara andolsun.*”³¹³ ayetinde Müvekkel Meleklerle işaret edildiği düşünülmüştür. Müvekkel Melekler görevlerine binaen farklı gruplara ayrılırlar. Bunlardan en önemlileri yer ve göklerin müvekkeli olan meleklerdir ki bu melekler yeryüzüne dair tüm işleri yürütme ile sorumludurlar. İkinci bir grup rahimlerdeki ceninlerin müvekkeli olan meleklerdir. Bu melekler, rahimlerdeki ceninlere ruh üflemeyle, onların gelecekteki amellerini, ecellerini, rızıklarını, saadetlerini ya da şekâvetlerini yazmakla görevlidirler. Bir diğer grup Hz. Peygamber’e getirilen salavâtları ona ulaştırmakla görevli olan meleklerdir. Rızıklara müvekkel melekler ise Allah’ın rızkını kullarına ulaştırmakta aracı kıldığı meleklerdir. Görüldüğü üzere bu görevlerin tamamı yeryüzünde işlerin yürütülmesi ile ilgilidir.³¹⁴

³¹¹ Secde Sûresi 32/11.

³¹² Erbaş, *Melekler Âlemi*, 259-67.

³¹³ Nâziât Sûresi 79/5.

³¹⁴ Erbaş, *Melekler Âlemi*, 288-90.

4.1.1.4. Arşı Taşıyan Melekler (Hameletu'l-Arş)

Arşı Taşıyan Melekler hakkında *Kur'an*'da şöyle buyrulur: “*Arşı yüklenen bir de onun etrafında bulunan melekler, Rab'lerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler.*”³¹⁵ Arşı Taşıyan Meleklerin sayısı oldukça çoktur ve onlar arşın etrafını kuşatmışlardır. Bu melek grubu ile ilgili çeşitli sembolik rivayetler bulunmakla birlikte, dinî literatürde bu taşımanın keyfiyetine dair herhangi bir bilgi ya da yorum yer almamaktadır.³¹⁶ Burada yer alan bilgiler, İbn Sînâ'da Arşı Taşıyan Meleklerle dair yer alan bilgilerle uygunluk arz etmekle beraber daha sonra geleceği üzere İbn Sînâ'da bu taşımanın keyfiyeti de tutarlı bir biçimde yer almaktadır.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında dinî literatürde meleklerin görevlerine ve isimlendirilmelerine bakıldığında Allah ile âlem arasında var olan tüm varoluşsal ilişkinin melekler tarafından sağlandığı görülür. Tabiatın yönetilmesinden, ölümün vuku bulmasına, vahyin iletilmesinden tabiatın yönetilmesine, insanların davranışlarının kaydedilmesinden cennet-cehenneme kadar tüm işler melekler tarafından icra edilmektedir. Melekler Allah ile varlık âleminin varoluşsal bağının kurulması noktasından bir aracı varlık kategorisi olarak önem arz etmektedir.

Kelam geleneğinde Allah'ın sıfatlarının, meleklerin görevleri yerine yerleştirilmesi nedeniyle Müslümanların inançlarında ve sosyal hayatlarında melekler temellendirilememiştir.³¹⁷ Ancak İslâm metafiziğinde durum bundan farklıdır. İbn Sînâ ile sistemleşen sudûr teorisiyle dinî literatürde ikinci sırada yer alan meleklerle iman meselesi, olması gereken konuma yerleştirilmiş, varoluşta olmazsa olmaz bir yapı taşı olarak yerini almıştır.

4.1.2. İbn Sînâ'da Melek Anlayışı

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde geçen Akl-ı Evvel ve diğer semavî akılların, insanın günlük hayatında kullandığı akıl ile hiçbir benzerliği yoktur. Bu bağlamda İbn

³¹⁵ Mü'min Sûresi 40/70.

³¹⁶ Erbaş, *Melekler Âlemi*, 278-80.

³¹⁷ Deniz, “Meleklerle İman Neden Önemlidir?”, 545.

Sînâ, semâvî akılları bazen “*Melekler*”, Rubûbiyet âlemi ile halk âlemi arasındaki irtibatı sağlayan Emr âlemini ise “*Melekût Âlemi*” şeklinde ifade etmiştir.³¹⁸

İbn Sînâ’ya göre varlığı ilk önce hak eden cevherler mufâriklar yani meleklerdir. Çünkü onlar cisme sahip değildir.³¹⁹ Melekler, cisimlere ait özellikleri taşımadıkları için onlara yokluğun ilişmesi mümkün değildir.³²⁰ İbn Sînâ meleklerin özelliklerinden bahsederken, diri olma, düşünme, bölünmezlik, değişmeye maruz kalmama, yaratılış eyleminde aracı olma, ölümsüzlük gibi niteliklere vurgu yapmaktadır. Yine onların algılamalarının duyularla olmaması ve saf tahayyüle sahip olmaları da onların nitelikleri arasındadır. Ayrıca melekler feyezân halindeki kudrettir ki, onlar vahiy alan peygamberlerle temas ederek haberler iletirler.³²¹

Meleklerin dili *Nutk*’tur. Onlar konuşmazlar ve sesli ifadeleri yoktur. Onlara has olan duyusuz idrâk ve konuşmaksızın iletişim manasına gelen *Nutk*’tur. Nutk aklîliktir. İnsanın melekût âlemiyle ilişkisi *nutk* sayesinde düzenlenir. Konuşma da ondan çıkar. Hakîkati açıklamak da ancak *nutk* sayesinde olur.³²²

Risâletü’l-Hudûd adlı eserinde İbn Sînâ meleklerden şu şekilde bahseder:

“*Melek diri, düşünen ve ölmeyen aklî, bölünmez/basit bir cevherdir. Aynı zamanda o, Yaratıcı ile yeryüzü cisimleri arasında bir aracıdır ki, bunlardan bir kısmı aklî, bir kısmı nefsî, bir kısmı da cismîdir.*”³²³

Sudûr teorisinde İlk İlke yalın olarak tek bir şey olan ilk aklın ilkesi iken, O aracı varlıklar olan melekler ile birçok şeyin ilkesi olur.³²⁴ İlk İlke’den meydana gelen

³¹⁸ Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, 178, 180.

³¹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 208.

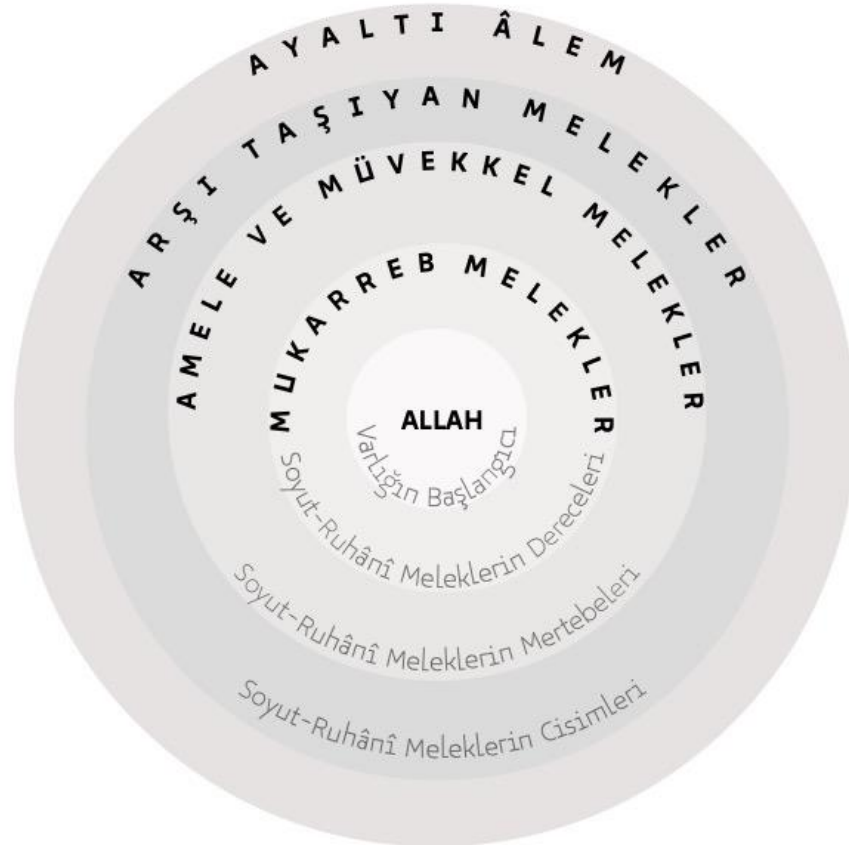
³²⁰ İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, 645.

³²¹ Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü’l-Melâike Adlı Eseri*, 76.

³²² Heidrun Eichner, “İbn Sînâ’nın Risâle fî Mâhîti’s-Salâh’ı” (Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 187.

³²³ İbn Sînâ, *Risâletü’l-Hudûd, Tis’ Resâil fî’l-Hikme ve’t-Tabi’iyyât*, 2. bs (Mısır: Dâru’l-Arab, 1908), 89.

feyz sonucunda oluşan hiyerarşik düzende gök akılları, nefisleri ve küreleri İbn Sînâ açısından oldukça özel bir yere sahiptirler ve şeref bakımından üstün bir konumları vardır. Bu üstünlük bünyesinde irade, dairesel hareket, canlılık, sonsuz cüz’î bilgiye sahip olma gibi özellikleri barındırmaktadır. İbn Sînâ’nın sudûr nazariyesinin bir parçası olarak gök akılları (el-ukûlu’s-semâviyye, el-felekiyye, el-mücerrede, el-mufârıka, el-fa’âle) ve gök nefisleri (el-enfusü’s-semâviyye, el-felekiyye) din dilinde “melekler” olarak ifade edilen ruhanî varlıklardır. Bunlardan gök akılları, cisimle ilişkiye girmemeleri nedeniyle Allah’a en yakın varlıklar olan Mukarreb ve Kerûbiyyûn Meleklerdir. Gök nefisleri ise gök cisimleriyle ilişkiye girerek onları hareket ettirmeleri nedeniyle Amele ve Müvekkel Melekler adını alırlar.³²⁵ Bundan sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir. Bu mertebeden sonra oluş ve bozuluşun yaşandığı maddî âlem başlar. Bu durumun şemalaştırılmış hali şu şekildedir:³²⁶



³²⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 153.

³²⁵ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 143; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 73-74; İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 180.

³²⁶ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 131-32.

4.1.2.1. Kerûbî Melekler (Mukarreb Veya Kerûbiyyûn)

İbn Sînâ *Melekler Risâlesi*'nde ayüstü âlemi/melekût âlemini Allah'ın nûrunun tecellîleri olarak açıklayarak bir nûr metafiziği ortaya koymuştur. O, Allah'ın ilk olarak aklî formu (celiyye) bir nûr olarak yarattığından bahsetmektedir. -Burada nûr olarak bahsetmesi din dilinde meleklerin nûranî varlıklar olarak anılmasıyla ortaklık arz etmektedir.- Allah'ın bu nûr'da ışımasıyla, ona yakın olan ve manzar-ı a'lâ'yı görmesi engellenmeyen "İlk Kerûb"un³²⁷ yaratıldığını söyler. Risale'de İbn Sînâ aklî formda gerçekleşen ışımanın sonucunda İlk Kerûb'un yaratıldığından bahsetmekte, burada onun akıllar teorisiyle meleklik kavramı birleşmektedir.³²⁸

Allah nûrda ışıyınca, öncelikle İlk Akıl denilen İlk Kerûb'u yaratmıştır. Burada "nûr" kavramını İshrâkî Felsefeye öncülük eden Meşrîkî Felsefesine binaen kullanılmıştır. Akıl ve Kerûb kavramlarının beraber kullanılması onun kozmoloji ve kozmogonisinin iç içe olduğuna işaret eder. Onun İlk Kerûb diye bahsettiği Kerûbiyyûn denilen on akıldan veya meleklerden biridir. İlk Kerûb'un ilk yaratılan olması ve kendinden önce başka bir varlığın bulunmaması nedeniyle onu manzar-ı a'lâ'yı izlemekten alıkoyacak herhangi bir aracı melek bulunmamaktadır.³²⁹

İbn Sînâ'nın Mukarreb Melekler için kullandığı *Kerûb* kelimesi KRB kökünden (ك ر ب) kökünden gelmekte ve bu kök hem gam, keder, endişe, tasa, üzüntü, tedirginlik, zorluk, acı ve ızdırap manası, hem de yakınlık manası taşımaktadır.³³⁰ Nitekim hiyerarşide Kerûbîler birinci kademededir, Allah'a en yakın olan meleklerdir. Onlar gruplar halinde şerefli bir duruş içinde, nizamî bir şekilde, Allah'a saygı ve O'na kulluk görevlerini yerine getirir bir haldedirler. Onlar kusurlardan uzak tutulmuş en şerefli

³²⁷ İbn Sînâ burada *kerûb* şeklinde kullanır. Daha sonra gelenler bunun doğrusunun *kerûb* olduğunu ifade etmişlerdir. Ali Erbaş, "Melek", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 40.

³²⁸ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, çev. H. Hüseyin Tunçbilek, 1. bs (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 107,109.

³²⁹ İbn Sînâ, 109,113; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 112-113.

³³⁰ Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 121.

varlıklardır. İbn Sînâ, onlara kapasitelerinin alabileceğinin en fazlasının verilmiş olduğundan, onların kaybolmuş bir hedeflerinin olmadığından bahseder. Onlar zamanın başlangıcında hüküm verilen şeyler için mücadele verirler ki, bu, onların kâinatın tüm bilgisini ve vuku'unu kendilerinde barındırıyor oldukları manasına gelir. İbn Sînâ'nın onların kalem-i kuds ile meşhûd bir kitap yazdıklarını söylemesi kainatta gerçekleşecek her olayın bilgisinin kendilerinde olması nedeniyledir. Bu yüzden onların elde edemeyip “keşke bize şu verilseydi” diyecekleri bir şey de yoktur. Allah bu melekleri manzar-ı a'lâ ile şerefleştirmiştir ki bu onların yüzü Allah'a dönük olan melekler olduğu manasına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu melekler Allah'a en yakın olan Mukarreb Melekler kategorisinde yer almaktadır. Ona göre *kalem* ve *levh* ruhanî melekleri sembolize etmek için kullanılan kelimelerdir.³³¹

İbn Sînâ *Hay Bin Yakzan* adlı eserinde Kerûbiyyûn'dan şöyle bahseder:

*“Bunlar iş yapmaktan ve iş yapma derecesinde bulunmaktan korunmuş, iş görmekten yüksek tutulmuşlardır. Yöneticinin huzurundadırlar; onun çevresini kuşatmışlardır. Sürekli onun yüzünü görerek mutlu olurlar; bu mutluluğa her zaman ererler. Kendileri ince ve güzeldirler. Zihinleri açık ve parlaktır. En ince işaretler, onlar için yeterlidir. Görünüşleri göz alıcıdır.”*³³²

Onların iş yapmaktan uzak olmaları, daha önce gök nefislerinde geçtiği üzere hareket ettiricilik vasfına yine bir sonraki bölümde İşçi Melekler için söylenecek olan kâinatın işleyişine dahil olma görevine binaen ifade edilmiştir. Kerûbiyyûn Allah'a yakın olması nedeniyle yalnızca O'na ibadet ile görevli olan, O'nu tesbih eden melekler olarak varlık hiyerarşisinde mümkün varlıkların en üstünde bulunmaktadır.

İbn Sînâ Kerûbîlerden olan melekleri şöyle saymaktadır: Vechu'l-kuds, yümmü'l-kuds, melekü'l-kuds, şerefu'l-kuds, be'sü'l-kuds, sene'l-kuds, sakfu'l-kuds,

³³¹ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 109; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 121.

³³² İbn Sînâ ve İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 50.

rûhu'l-kuds ve abdu'l-kuds. Burada İbn Sînâ'nın melekleri dokuz olarak belirlemesi ile sudûr nazariyesindeki dokuz gök arasında bir tekabüliyet de vardır. İbn Sînâ burada dokuz grup melek saymış olsa da, onların her birinin meleklerden oluşan bir grubunun olduğunu ve sayılamayacak kadar çok olduklarını söylemektedir. Onlar seçilmiş ve üstün kılınmıştır. Allah onlara nimet ve lütufta bulunmuştur; onlar da Allah'a kullukta bulunurlar. Onlar kulların en güzellerinden ve şerefliyelerindendir. Onlar bir an olsun Allah'a ibadet etmekten vazgeçmezler ve onların makamlarında onlara ortak olan yoktur.³³³ İbn Sînâ'nın meleklerle ilgili bu görüşleri Kur'ân'ı Kerîm'deki şu ayetlerle uygunluk arz etmektedir: *“Bilakis onların evlat dedikleri melekler, O'nun ikram ve takdirine mazhar olmuş kullardır. O kendilerine sormadıkça ağızlarını bile açmazlar, sadece O'nun emirlerini yerine getirirler.”*³³⁴, *“Onlar Allah'a asla isyan etmez ve kendilerine verilen bütün emirleri tam yerine getirirler.”*³³⁵, *“O'nun nezdindeki melekler, O'na ibadeti ne gurur meselesi yapar, ne de yorulurlar. Gece gündüz usanmadan ara vermeden tesbih ve ibadet ederler.”*³³⁶, *“Saf saf dizilenler biziz, Allah'ı zikredip O'nu tenzih edenler biziz.”*³³⁷ Bu âyetlerde de görüldüğü şekliyle İbn Sînâ'nın melek telakkisi dinî literatürdekiyle aynı paralelde yer almaktadır.

İbn Sînâ'ya göre Kerûbîler, Allah'ın kendilerine verdiği bilgilerden kendilerinden sonra gelenlere feyzin bir gereği olarak sızdırırlar. Bu sızdırma nûr metafiziğinde ışımayı ifade etmekte, onların varlık hiyerarşisindeki üstünlüğüne işaret etmekte ve kendilerinden sonra gelenlere verdikleri varlık ve bilgi ile karşılığını bulmaktadır. Bu, Allah'ın varlığı derece derece bir düzen içinde yarattığını göstermektedir.³³⁸

³³³ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 130-31.

³³⁴ (Enbiyâ, 21/26-27)

³³⁵ (Tahrîm 66/6)

³³⁶ (Enbiyâ 21/19-20)

³³⁷ (Saffât 165-166)

³³⁸ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 134; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 134.

Bu varlık derecelenmesi bazı eserlerinde akıllar silsilesi olarak ifade edilirken, bazı eserlerinde nûr tecellileri şeklinde Kerûbiyyûn olarak karşılığını bulmuştur. İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesinde on akıl sırasıyla, İlk Kerûb, ondan sonra ikinci bir Kerûb şeklinde ışıyarak, ta ki sayı tamamlanıncaya kadar, devam eder. Bu sayının tamamlanmasının ardından Allah, İlk Kerûb'a yönelerek ondan bir rûh yaratır ve İbn Sînâ sırasıyla bütün Kerûblardan birer rûh yaratıldığını söyler.³³⁹ Buradaki rûh, aklıllar silsilesinde nefis'e tekabül etmektedir.

İbn Sînâ, İlk Kerûb'dan sonuncusuna kadar arada kaç tane Kerûb olduğunun bilgisini vermez. Bunun sayısının bazı eserlerinde on tane olduğunu bazılarında ise yıldızlar sayısınca olduğunu belirtmektedir. Yine o *Melekler Risâlesi*'nde açıkça gök cisimlerinden bahsetmez. Ancak yaratılan ruhtan sonra Kürsî'nin aşağısında bir gölge olduğundan bahseder ki, bunun semavî cisimlere tekâbül ettiği anlaşılmaktadır. İbn Sînâ metafiziğinde ayüstü âlemde var olan hiyerarşi melekût âleminde şöyle karşılık bulur: İlk Akıl ya da Yüce Başmelek ilk sırada, Nefs/Rûh yani Amele ve Müvekkel Melekler ikinci sırada ve gölge şeklinde bahsettiği semavî cisimler ise üçüncü sırada yer almaktadır.³⁴⁰

Öyleyse Mukarreb Melekler, melekliğin Allah'a dönük yüzünü teşkil etmeleri nedeniyle bu ismi almakta ve imkân kategorisinin en üstünde bulunmaktadırlar. Onların varlığa dair gayeleri Allah olmakla beraber, gaye ve arzularının neticesi ayaltı âlemdeki varlıklara feyz vermekte, onlara fayda sağlamaktadır. Bu fayda melekliğin ayaltı âleme tezahürünün neticesi olarak ortaya çıkmakta, meleklik sudûr teoriyle ontolojik bir bağ görevi üstlenmektedir.

³³⁹ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 113.

³⁴⁰ İbn Sînâ, 113; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 114.

4.1.2.2. Hizmet (İşçi) Melekleri (Amele Ve Müvekkel Melekler)

İbn Sînâ, Allah'ın nûrunun tecellî etmesi ile beraber var olan Kerûbîlerden sonra varlık hiyerarşisinde ikinci sırada İşçi Meleklerden söz etmektedir. Ona göre bu melekler tıpkı akıllardan sonra Nefs'in gelmesi gibi üstünlük sıralamasında ikinci sırada yer almaktadırlar. Onlar ölümsüzdürler ve ebediyen var olacaklardır. İbn Sînâ'ya göre onlar, Kerûbîler'in arkasından Hakk'ın tecellilerini görmek için çabalamaktadır. Onlar vuslata ermiş olan Kerûbîler'e imrenmekte, onlara karşı hayranlık duymaktadırlar. Geleceğe dair hiçbir düşünce taşımamakla beraber vuslata erenler ve tâlip olanlar arasında zor bir hâl içinde bulunmaktadırlar. Ancak yine de onların bu imrenme ve talep hali onlara lezzet vermektedir. Onlar bulundukları makamda devamlı olarak Allah'ı düşünüp, makamlarından dolayı rıza içindedirler. Onların makamı Allah'a kavuşanlar ile kavuşmak isteyenler arasında ara bir mertebede bulunmaktadır. İşçi Melekleri kendilerinden önceki melekler olan Kerûbîlerin makamında olmayı arzulamakta, o ulvî makama özlem içinde bulunmaktadırlar. Ancak bu özlem, onların makamlarından razı olmadıkları manasına gelmez. Onlar bu özlemi duymaktan ve kendilerinden yukarıda olan makamı arzulamaktan da lezzet alırlar. İşçi Meleklerindeki bu istek ve arzu, İbn Sînâ'nın feyz teorisindeki gök nefislerinin kendinden öncekilerin mertebelerine duydukları arzu ile örtüşmektedir. İbn Sînâ'ya göre İşçi Meleklerden bir gruba kalem-i kuds ile birlikte yazı yazmaları için levhalar verilir. Onlar Allah'ın iyi veya kötü takdir ettiklerini insanlara bildirme sorumluluğundadırlar. İbn Sînâ'nın burada melekler mevzusunda iyi ve kötü olaylara temas etmesi onun kader anlayışına ve İşçi Meleklerinin bu konudaki fonksiyonuna işaret etmektedir.³⁴¹

İbn Sînâ *Hay Bin Yakzan* adlı eserinde bu meleklerden de şöyle bahseder:

³⁴¹ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 123,128; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 127-28.

“Bu ufkun ilk aşaması, derecelerini yükselten, kendilerini yüce yöneticilerine yaklaştıran işlerle uğraşan hizmetçilerle doludur. Bunlar temiz arınmış kimselerdir. Yeme ve içme istekleri erkeklik ve dişilik tutkuları yoktur. Aralarında ne zulüm, ne çekemezlik, ne de tembellik vardır. Buranın çevresini imar etmekle görevlidirler. Uygardırırlar. Kentler, sağlam köşkler ve güzel yapılarda otururlar.”³⁴²

İbn Sînâ bu paragrafta İşçi Meleklerin maddeyle olan ilişkisine ve ayaltı dünyayı imar ve idare etme görevlerine temas etmiştir. O İşçi Meleklerinin isimlerini şöyle anmaktadır: Vechu'l-izz, Mülkü'l-izz, Şerefü'l-izz, Be'sü'l-izz, Sene'l-izz, Sakfu'l-izz, Rûhu'l-izz. Bu meleklerin de tıpkı Kerûbîler gibi her birinin kendine ait melek grupları vardır. Allah onlara da nimet ve lütufta bulunmuştur. Onlar da Allah'a ibadetten bir an vazgeçmezler ve bunun karşılığında herhangi bir şey istemezler. Allah'ın kendilerine verdiği görevi yerine getirirler ve bundan başka emelleri de yoktur. Onlar, rükû ve secde edenlerdir. Huşu içinde olanlar ve hamd edenlerdir. Allah, onları göklerin melekûtu olan orta melekûtu idare etmekle görevlendirmiştir.³⁴³ İşçi Meleklerin madde ile olan ilişkileri ve ayaltı dünyaya düzen verme görevleri, İbn Sînâ'nın akıllar hiyerarşisinin son halkası olan Faal Akıl ile özdeşleşmektedir. O'nun vâhibu's-suver oluşu ve âleme varlık ve düzen vermedeki fonksiyonunun, İşçi Meleklerin ayaltı âleme dair görevleriyle aynı olduğu görülmektedir.

4.1.2.3. Arşı Taşıyan Melekler

İbn Sînâ'nın feyz teorisini açıklarken, sembolik eserlerinde, güneş metaforu üzerinden kullandığı “gölge” kelimesi, felsefî eserlerindeki feleklere, dinî literatürde ise Arşı Taşıyan Melekler'e tekabül etmektedir. İbn Sînâ, Arş'ı ve Kürsi'yi taşıyan meleklerden bahsetmekte, Arş'ın bir sandık kılındığını, Kürsi'nin ise çevresinin yıldızlarla donatıldığını söylemektedir. O bu yıldızları da melekler kategorisine dahil

³⁴² İbn Sînâ ve İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 49.

³⁴³ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 134-35.

ederek onların semâda birtakım işler yürüttüğünden bahseder.³⁴⁴ Nitekim bu izah, onun feyz teorisindeki feleklerin fonksiyonuyla örtüşmektedir.

Felekler teorisinde, bütün felekleri kuşatan dokuzuncu felek, maddî varlıkların sonu olarak kabul edilir. Allah ise bu en dış feleğin üzerinde bulunur. İbn Sînâ, “*O vakit sekiz (melek) Rablerinin tahtını (arş) üzerlerinde taşırlar.*”³⁴⁵ ayetini anarak arş kelimesinin manalarından birinin de “yaratılmış maddi varlıkların sonu” olduğunu söyler. İbn Sînâ, Arş ve Kürsî’den bahseden, Kürsî’nin Arş’tan, yer ve göklerden çok büyük olduğunu söyleyen hadisleri de delil göstererek, Kürsî’nin “sabit feleklere”, Arş’ın da kâinatı kuşatan dokuzuncu feleğe yani “felek-i atlasa” tekabül ettiğini söyler.³⁴⁶

İbn Sînâ’ya göre ayette geçen “taşıma” kelimesinin iki manası vardır. Bunlardan ilki insanın bir şeyi taşıması manasına gelirken; ikincisi ise tabii taşımadır ki “Suyu yeryüzü, ateşi de hava taşımaktadır.” dendiğinde kastedilen mana budur. İbn Sînâ’ya göre Arş’ı Taşıyan Melekler için kastedilen ikinci manadır.³⁴⁷

İbn Sînâ *Melekler Risâlesi*’nde güneş ışığını anarak onun ayaltı dünyaya ulaşıp ona düzen ve intizam vermesinden ve yağmurun ayaltı dünyaya melekler tarafından indirildiğinden bahseder. Dinî literatürde Mikâil’in görevlerine denk gelen bu görevlerle melekler ayaltı dünyaya düzen, intizam ve hayat verir. Tüm bunlardan bahsettikten sonra İbn Sînâ melekelerin Allah’ın emrinde olduğunu ve daima O’nu tesbih ettiğini söyler.³⁴⁸

³⁴⁴ İbn Sînâ, 137; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü’l-Melâike Adlı Eseri*, 137-38.

³⁴⁵ (Hakka Sûresi, 17)

³⁴⁶ İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, 41-42; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü’l-Melâike Adlı Eseri*, 116.

³⁴⁷ İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, 42.

³⁴⁸ İbn Sînâ, *Risâletü’l-Melâike*, 138-39; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü’l-Melâike Adlı Eseri*, 139-43.

4.1.2.4. Meleklerin Tümülliği

İbn Sînâ melekleri kategorilere ayırıp onlara farklı isimler vermekle beraber melekliğin tümel olduğundan bahsetmektedir. O Nûr Sûresi 35. ayette geçen ateş metaforu üzerinden, ateşin tüm elementleri kuşatması gibi küllî akıl olarak isimlendirdiği meleğin de âlemi kuşattığını söyler. İbn Sînâ'ya göre meleklik Allah'tan tek bir seferde ve zamansız olarak sudûr etmiştir ve o birdir. Ancak o tikellerle ilişkisi bulunması nedeniyle ilintisel olarak çokluk içerir. O birliğini bizzat Bir olan Allah'tan alması nedeniyle ancak bir olabilir.³⁴⁹

*“Melek diri, düşünen ve ölmeyen aklî, bölünmez/basit bir cevherdir. Aynı zamanda o, Yaratıcı ile yeryüzü cisimleri arasında bir aracıdır ki, bunlardan bir kısmı aklî, bir kısmı nefsî, bir kısmı da cismîdir.”*³⁵⁰

İbn Sînâ'nın melek ile ilgili bu tanımındaki basitlik ve bölünmezlik vurgusu onun tümel olduğuna işaret eder. Ona göre meleklik, Allah ile ayaltı âlem arasında aracı görevi görmekte, ayaltı âlemin tikelleriyle ilişkisi nedeniyle fonksiyonel açıdan farklı isimler almaktadır. Allah'a dönük yönü itibarıyla aşk ve şevk ile O'na yönelen ve ibadet eden varlıklar olarak görülürken; ayaltı âleme dönük yönleriyle yaratılış, nedensellik ve vahiy gibi yürüttükleri görevler nedeniyle farklı isimleri mevcuttur.

Nitekim İbn Sînâ, melekliği tümel olarak görmesinin bir neticesi olarak, onun ayaltı âleme bakan yönünü teşkil eden Faal Akıl'dan da birçok yerde “faal akıllar” şeklinde bahseder.³⁵¹ Meleklik tümel olmakla beraber, Allah ile ayaltı âlem arasındaki bağı sağlamasına binaen, fonksiyonel açıdan farklı isimlerle anılmaktadır. O'nun Mukarreb Melekler, İşçi Melekler, Arşı Taşıyan Melekler şeklindeki anlatımları, söz konusu fonksiyonları izah etmek amacıyla sembolik anlatımlardır. İbn Sînâ felsefesinde

³⁴⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 111; İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, 41.

³⁵⁰ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Hudûd, Tis' Resâil fi'l-Hikme ve't-Tabi'iyât*, 89.

³⁵¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 36.

meleklik tümeldir ancak o fonksiyonları açısından anlaşılabilmesi amacıyla, ayaltı âlemle ilişkisi nedeniyle farklı isimlerle anılır.

4.2. FONKSİYONEL AÇIDAN MELEKLİK

İbn Sînâ'da melekliği ve meleklerin fonksiyonunu anlayabilmek, melekliğin biri Allah'a diğeri ayaltı âleme bakan iki yönünün olduğunu anlamaktan geçer. Melekliğin Allah'a bakan yönü, onların Allah'a aşk duyan, O'nu sürekli olarak tesbih eden ve O'na ibadet eden yönünü oluştururken; ayaltı âleme bakan yönü onun var oluşu, işleyişi ve tekrar Allah'a dönüşü açısından birtakım fonksiyonları barındırmaktadır. Allah ile âlem arasında ezeli bir imkân kategorisinde aracı varlıklar olarak bulunan ve ayaltı âlemin tikelleriyle olan ilişkileri nedeniyle Allah ile ayaltı âlem arasındaki bağlantıyı ve akışı sağlayan meleklerin ayaltı âleme bakan yüzleri itibariyle ortaya çıkan fonksiyonları şu şekildedir: Kazâ-kader, nedenlilik, inayet, nübüvvet. Bu fonksiyonlar, Allah'a bakan yüzü itibariyle tümel olan melekliğin, Allah'ın tecellisi olması bakımından ayaltı âlemin tikelleriyle ilişkiye girmesi sonucu tikel bir veçheye bürünerek zuhur ederler. Bu varlık anlayışı, kaynağından gelen bir çeşit açılımı ifade etmesi nedeniyle feyz teorisi ve güneş metaforuyla anlam bulur.

4.2.1. Kaza-Kader

İbn Sînâ'ya göre Allah'tan aracısız ve benzersiz bir şekilde ibda' olan ilk varlık İlk Akıl'dır.³⁵² İbn Sînâ sudûr eden bu ilk aklın aslında yine O'nun kendisi olduğunu söyler. O'nun tecellisi yine O'nun gerçekliğidir.³⁵³ Bu ilk ibda' edilen, hiyerarşide kendisinden sonra var olacak tüm mevcudatı kendisinde barındırması nedeniyle, Küllî Akıl olarak isimlendirilir.³⁵⁴ O'ndan var olan ilk varlığın yine kendisi olması, ilk var olanın salt iyilik olduğu manasına gelir. Bu nedenle kâinat iyilik üzere var olur. İbn

³⁵² İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:284-86; İbn Sînâ, "Arş Risalesi", 654.

³⁵³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 149.

³⁵⁴ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi*, 140.

Sînâ'ya göre O'nun tüm bilinebilirleri kuşatan ve değişmeyen ilmi -ki bu akıllar ya da Mukarreb Meleklerle denk gelir- O'nun kazâsıdır.³⁵⁵ Kazâ, Allahu Tealâ'nın ilk basit vaz'ına denir. Tedricen kazâyâ yönelen şeye ise İbn Sînâ takdir/kader demektedir. İbn Sînâ'ya göre meydana gelmekte olan gaybî/semavî durumlar, önce ve sonra gerçekleşmiş yersel durumlar arasındaki karışımlar ile kader tamamlanmaktadır.³⁵⁶ Öyleyse O'nun kazâsı bütün bilinebilirleri kuşatan ilmi iken; kaderi ise varlığı bir sebebe bağlı olan varlıklar için sebeplerin³⁵⁷ ve onların kendilerinin var olmasıdır.³⁵⁸

Kazâda var olan tümellik Mukarreb Meleklerin varoluşuna ve bilgisine denk gelirken, kader nedenlilerle yani tikellerle ilgili olması nedeniyle bilgi açısından tikelleri kendisinde barındıran gök nefislerine yani İşçi Meleklerle denk gelmektedir.³⁵⁹ Nitekim İbn Sînâ'ya göre kazâ ve kader ile ilgili kullanılan “kalem” ve “levh” kelimeleri de meleklerle tekabül etmekte, onların sahip oldukları bilgi ve hakikat tasavvuruna vurgu yapmaktadır.³⁶⁰ Kazâ, varlığın Mukarreb Meleklerin indinde, tümel bir şekilde, en yetkin haliyle bulunması iken³⁶¹, kader bu kazânın İşçi Melekler aracılığıyla maddî âlemin var olmasından, tekrar Allah'a dönüşe kadar gerçekleşen tüm evrelerin gerçekleşmesini ifade eder.³⁶² Böylece kazâ ve kader, melekliğin fonksiyonları olma itibarıyla ayaltı âlemin bilgisine sahip olma ve bu sayede onun varlığa gelmesinde etkin rol oynaması açısından önemli bir yerde durmaktadır.

Kaza ve kaderin Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak gerçekleşmesi, çoğunlukla melekût âleminin ayaltı âlemi etkilemesi ve yönlendirmesi şeklinde gerçekleşse de, bu etki insanın özgürlüğünü elinden almaz. Sudûr sürecinde varlıkların birbirlerine olan

³⁵⁵ İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, 654.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 302.

³⁵⁷ İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, 653.

³⁵⁸ İbn Sînâ, 654.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 85-86; İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 2005, 181-183.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 120; Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 121; Maraş, *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*, 31.

³⁶¹ İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, 653.

³⁶² İbn Sînâ, “Kaderin Sırrı”, çev. Gürbüz Deniz, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18, sy 3 (2005): 323.

etkisi Tanrı'nın varlıkları dolaylı olarak etkilediğini göstermekle birlikte, yukarıdan akan feyzin, bazen aşağıdan yukarıya doğru olması insanın özgürlük alanının imkânını ortaya koymaktadır.³⁶³ Burada feyz teorisinin iniş süreciyle ilgili olarak melekliğin fonksiyonu varoluş ve evrenin düzeni; yükseliş süreciyle ilgili fonksiyonu ise ceza-mükafat ve diriliş ekseninde ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre kaderin öncülleri vardır. Bunlar: Evrenin düzeni, ceza ile mükafatın verilmesi ve dirilişin ispatlanmasıdır. Âlemdeki düzenin sağlanmasında aracı varlık görevi gören melekler, her şeyin yaratılış ilkesi olan Allah'a itaat ederler. O'ndan aldıkları emri yerine getirirler. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre kader, en suflîden en ulvîye kadar âlemin varoluş sebebinin ve onu meydana getirenin Allah olduğunu, onun Allah'ın ilminde, iradesinde ve idaresinde olduğunu bilmektir. Meselenin özü, tüm âlemin Allah'ın tedbir, takdir, ilim ve iradesiyle olduğudur. Bu âlemde var olan düzen olabilecek en iyi düzendir. İbn Sînâ'ya göre eğer bu âlemde hayır ve şerler, salah ve fesat beraber olmasaydı, bu âlem başka bir âlem olurdu ve tam olmazdı. Yaşadığımız âlem gibi tertip edilmiş bir âlemde salah ve fesâdın beraber bulunması şarttır.³⁶⁴

İkinci öncül ceza ve mükafat (sevap) verilmesidir. Mükafat, nefsin ulaştığı kemâl mertebesinde duyduğu haz iken; ceza, kemâle olan eksikliği ölçüsünce acı hissetmesidir. Nefis kemâlden noksanlıkta kalırsa Allah'tan uzaklaşır. Allah'tan ne ölçüde uzak kalırsa o ölçüde acı çeker. Nefsin kemâli ile kastedilen ise Allah'a yaklaşma, O'nun rızasını ve dostluğunu kazanmadır. İbn Sînâ'ya göre insan için her hayr Allah'tan feyz eder. Burada önemli olan insanın isteğidir. Örneğin, insan dua ettiğinde o feyzi çağırır ve ona icabet hiyerarşide en yukarıdan taşar. Nefsin Allah'a yaklaşması, sudûr silsilesindeki kademeleri kat etmesiyle mümkündür. Bu kat ediş Faal Akıl/Cebrâil ile gerçekleşir ve İlk Kerûb'a kadar Allah'a yakınlıkta meleklerin

³⁶³ Deniz Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 108-9.

³⁶⁴ İbn Sînâ, "Kaderin Sırrı", 323-24.

mertebeleri bulunur. İnsan kemâli ölçüsünce bu mertebelerde yerini alır.³⁶⁵ Bu mertebeler dinî literatürde cennete tekâbül eder.

Üçüncü öncül ise meadla ilgilidir. Mead beşerî nefislerin aslî âleme rücû etmesine denir. İbn Sînâ'ya göre ayetlerde geçen “*o gün, kıyamet, saat*” gibi kelimeler Hz. Peygamber'in şu hadisiyle anlam bulur: “Ölen bir canlının kıyameti kopmuş demektir.” Kâinatın yaratılışında aracı görevi gören melekler insan için ölümün gerçekleşmesinde de görevli olmaktadır. Nitekim dinî literatürde dört büyük melekten biri olan Azrail'in görevi insanların canını almaktır. Burada İbn Sînâ, “*Ey olgunluğa ermiş nefis, sen Rabbi'nden Rabb'in de senden hoşnut olarak O'na dön.*”³⁶⁶ ayetini anar. İnsan için aslolan kemâle ermek suretiyle melekî ışımayı gerçekleştirmek ve Rabb'e öyle dönmektir. İnsan öldüğünde ruhunun gerçekleşmesi tamam olacak, o vakit gerçekleri görecek ve dünyada ulaştığı mertebenin karşılığını alacaktır. Görünürde şerler var olsa da, bu âlemde kastedilen asıl, hayırdır. Emir ve nehy yani teşvik ve sakındırma ise, insan için kastedilen hayrın gerçekleşmesine binaendir. Öyle olmasa fesâdın artışı engellenmemiş olurdu. Övgü ve yergi de yine aynı hikmetle teşvik ve sakındırmaya yöneliktir. İbn Sînâ'ya göre ceza ve azap prangalara ve zincirlere vurulma, ateşlerde yakılma, akrep ve yılanların gönderilmesi şeklinde olmayacaktır. Bu ancak düşmanına zarar verip ona acı çektirmeye uğraşan birinin yapacağı bir davranıştır. En yüce sıfatlara sahip olan Allah için bunun düşünülmesi mümkün değildir. İlâhî teşvik ve sakındırma kötülüklerden sakınmak isteyen bir nefsi korumaya yöneliktir. İbn Sînâ'ya göre insanın dünyada imar ettiği ahiretinin karşılığı olabilecek dinî literatürde *cennet* ve *cehennem* şeklinde anılan üç âlem vardır: Duyusal, hayali/vehmî ve aklî. Cennet akıl âlemi, hayali/vehmî âlem bozulma dünyası, duyular dünyası ise kabir âlemine denk gelir. İbn Sînâ'ya göre mükafat, İlâhî inayette sonsuza

³⁶⁵ İbn Sînâ, 323-24; İbn Sînâ ve İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, 49-51; İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 184.

³⁶⁶ Fecr Sûresi, 89/27-28.

dek kalmaktır ki bu aklî âlemin yani Mukarrebûn'un karşılığı olur.³⁶⁷ Öyleyse melekût âleminin, varoluştaki aracılığı, yeniden Allah'a dönüşte de aracı bir görev görmekte, insanın dünyada oluşturduğu cennetin karşılığı olmaktadır.

İbn Sînâ *Kaderin Sırrı Risalesi*'nde kader ile ilgili kendisine sorulduğunda Rasûlullah'ın "Kader Allah'ın sırrıdır. Onu açığa vurmayın." hadisiyle cevap verdiğini söyler.³⁶⁸ Burada sır olarak isimlendirilmesi, kadere dair bilginin melekût âlemine ait olması ve herkesin ulaşabileceği bir bilgi olmaması nedeniyle böyle isimlendirilir. Melekût âlemine ait bilgiye ulaşmış olan bir insanın ise bu bilgiyi, herkesin hakikatini kavrayacak düzeyde olmaması nedeniyle, açığa vurmaması gerekir.³⁶⁹

Tüm bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ'ya göre kazâ ve kaderin kâinatın yaratılmasından, düzenlenmesine, insanın nasıl yaşadığından, öldükten sonra hangi mertebeye olacağına kadar tüm düzen ve idareyi ifade ettiği, bunun da her aşamasının meleklerin varlığı ve aracılığı ile gerçekleştiği görülmektedir.

4.2.2. Nedenlilik

Daha önce geçtiği üzere İbn Sînâ'nın Zorunlu-mümkün üzerinden ortaya koyduğu ontolojik kanıtı, Zorunlu Varlık'a kendisiyle kaim varlık, diğer varlıklara ise imkân adı altında Zorunlu Varlık'a bağlı olma şeklinde bir statü vermiştir. Bununla İbn Sînâ Allah'ın varlığını kanıtlamak ve ontolojik olarak O'nu diğer tüm varlıklardan ayırmakla birlikte, imkân kategorisinde bulunan tüm varlıklara Zorunlu Varlık'a nispetle zorunluluk atfederek, Allah ile var olan tüm âlemi güçlü bir "zorunluluk" bağıyla birbirine bağlamıştır.³⁷⁰

³⁶⁷ İbn Sînâ, "Kaderin Sırrı", 323-24; İbn Sînâ, "Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", 42-43.

³⁶⁸ İbn Sînâ, "Kaderin Sırrı", 323.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 181,189; İbn Sînâ, "Kaderin Sırrı", 323.

³⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127-28.

İbn Sînâ'nın Zorunlu-mümkün-mümteni şeklinde oluşturduğu ontolojik kanıtında aslolan Zorunlu Varlık'tır. Zorunlu Varlık, varlığı bir illete bağlı olmayanken, mümkün varlık varlığı bir illete bağlı olandır. Mümkün varlıklar ancak varlığı kendi varlığı ile kaim olan Zorunlu Varlık'a nispetle varlık kazanır. İbn Sînâ tarafından mümkün varlığın buradaki nispeti kendi varlığı itibariyle mümkün, Zorunlu Varlık'a nispetle zorunlu olan şeklinde ortaya koyulur ki bu nispet Zorunlu Varlık ile illeti olduğu mümkün varlıklar zinciri arasında güçlü bir bağ oluşturur. Ayaltı âlemin ve ayüstü âlemin kendi içerisinde tüm nedenlilerin sonunun İlk İlke'ye ulaştığı bu nedenlilik zincirinde, varlık hiyerarşisi açısından ayüstü âlem, ayaltı âlemin, onu İlk İlke'ye ulaştıran aracı nedeni olmaktadır.³⁷¹

İbn Sînâ'yı feyz teorisine götüren nokta da tam olarak burasıdır. Aracı varlık nedeni olan ayüstü âlem olmadan ayaltı âlemin varlığa gelemeyişi İbn Sînâ'yı feyz teorisine götürür ve o bu noktada feyz ile yakından ilişkili olan iki kavramı “ibda’ ve hudûs” kavramlarını kullanarak ayüstü âlemdeki “benzersiz var etme” ile ayaltı âleme has olan “sonradan meydana gelme” olan hudûs’u birbirinden ayırır. Bu iki kavramın incelenmesiyle, İbn Sînâ'nın âleme dair kullandığı ezelî ve sonradan var olma anlamlarının hangi bağlamda kullanıldığı açıklığa kavuşmuş olacaktır. İbn Sînâ'ya göre ibdâ’, “madde, zaman, alet gibi araçlar olmadan, benzersiz olarak var etme” anlamına gelir. Ona göre bu yaratma sonradan meydana getirmeden daha önceliklidir. Çünkü her sonradan meydana gelen bu meydana gelişten önce mümkün varlıktır. Yani onun imkânı hudûsunu incelemektedir.³⁷²

Sudûr teorisinde İbn Sînâ'ya göre İbdâ'nın üç sac ayağı vardır:

1) Zorunlu Varlık'ın doğrudan varlık verdiği tek varlık İlk Akıl'dır.

2) Mübdâ' edilmiş olandan önce madde geçmemiştir.

³⁷¹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 700, 2:282; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 50-51.

³⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 200, 201, 202, 203, 137-39.

3) İbdâ'dan önce zaman geçmemiştir.³⁷³

Burada tarif edilen feyz teorisinde Allah'tan sudûr eden İlk Aklın varlığı gelişidir ki Küllî Akıl şeklinde anılan bu aklın en önemli özelliği tüm mevcudatın bilgisini yani imkânını kendisinde taşımasıdır. Âlemin ezelîliği de onun bu küllî akıldaki mümkün olan varlığı nedeniyledir.³⁷⁴ Ayrıca âlemin suretinin ve heyûlâsının ezelî olması da onun imkân halindeyken ezelî olması manasına gelir. Hâdis olmak ise bir şeyin heyûlâsının ve sûretinin birleşmesi neticesinde maddî bir varlık olarak meydana gelmesini ifade eder. Öyleyse ibdâ' ve hudûs'u anlayabilmek için dikkat edilmesi gereken nokta onların başlangıçlarıyla ilgilidir. İbdâ'nın başlangıcı Küllî Aklın sudûruna yani âlemin imkân olmaklığı bakımından varlığa gelmesini ifade ederken; hudûs onun zamana ve maddeye bağlı olarak varlığa gelmesini ifade eder. Öyleyse bir şey hâdis olduğu için mümkün olmamış, mümkün olduğu için hadis olmuştur³⁷⁵ ki burada imkân, hudûsun illeti konumundadır. Öyleyse ibdâ' melekût/akıl âleminin varoluşunu ifade ederken, hudûs ayaltı âlemin varoluşu ifade etmektedir.

“İmkân hudûs'un illetidir.” demek, melekliğin maddî dünyanın, ayüstü âlemin ayaltı âlemin illeti olduğunu söylemekle aynı şeydir. İmkânın, hudûsun gerçekleştiği âlem olan ayaltı âlemde gerçekleşmesinin, akıllar teorisindeki akılların fâil ve gâye sebep; nefislerin maddî sebep; feleklerin ise sûrî sebep olmasıyla yakından ilgisi vardır. Varlığı ve yetkinliği İlk İlke'den alan Akıllar, ayaltı âleme varlık ve yetkinlik vermede fâil sebep; nefisler gök cisimlerinin hareketinin sebebi olmaları nedeniyle ayaltı âlemde maddenin oluşmasını sağlayan maddî sebep; felekler ise farklı suretleri nedeniyle ayaltı âlemin sûrî sebebi olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ayaltı âlemdeki varlıkların birbiriyle olan sebeplilik ilişkisi varlık verme niteliği taşımaz. Ayaltı dünyanın varlık sebepleri,

³⁷³ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.), 121-22.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 111.

³⁷⁵ Yücel, “Grek Felsefesi'nden İbn Sînâ'ya Heyûlâ”, 249-50.

ancak ayüstü dünyada var olabilir.³⁷⁶ Öyleyse varlık vermede fâil, maddî ve sûrî sebep olan ayüstü âlem/meleklik, Tanrı’dan gelen varlık ve yetkinliğin ayaltı âlemde gerçekleşmesinin ilkesi ve bağı olmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra meseleye bizim konumuz açısından bakacak olursak burada hudûsun illeti konumunda olan ve ayaltı âlemin sebebi olan imkân, melekliğin karşılığı olmaktadır. Zorunlu Varlık’tan mümkün vasfını alan ilk varlık âlemi olan ve ayaltı âlemin imkânını kendisinde bulunduran melekût âlemi, bu vasfıyla ayaltı âlemin var olmasında etkin rol oynamakla beraber, onun Allah ile olan bağına da sağlamış olur. Bu varlık kategorisini yok sayarak kurulacak bir varlık teorisi birçok eksiği beraberinde getirmekle kalmayıp, Allah ile âlem arasındaki bağı kurmakta zorluk yaşayacaktır. Bu nedenle İbn Sînâ, âlemin var oluşunu kelimciler gibi muhdis-hâdis üzerinden değil, Zorunlu-mümkün, illet-ma’lûl üzerinden açıklayarak Tanrı-âlem arasında güçlü bir bağ kurabilmeyi amaçlamıştır.³⁷⁷

4.2.3. İnayet

İbn Sînâ’ya göre varoluş Allah’ın kendisine dair bilgisiyle ve kendisine olan aşkıyla gerçekleşir. Bu bilgi ve aşk eylemi ile gerçekleşen feyz ve ışıma neticesinde var olan âlem onun bir yansımasıdır, kendi gerçekliğidir. Öyleyse bu düzen olabilecek en mükemmel düzeni ifade etmektedir ki İbn Sînâ’ya göre bu inayettir.³⁷⁸

İbn Sînâ’da inâyetin üç temel ögesi vardır. Bunlar, Allah’ın bilgisi, sebeplilik ve düzendir. Allah’ın bilgisinin bir neticesi olarak varlığın, bir sebeplilik üzerinden düzen içerisinde var olması inâyet olarak karşılığını bulur.³⁷⁹ Kâinatın mükemmel, muhkem ve sürekli olması el-Evvel olan Allah’ın tam ve yetkin olan ilminin, onların sudûrunun

³⁷⁶ Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi” (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2013), 177-78.

³⁷⁷ Yücel, “Grek Felsefesi’nden İbn Sînâ’ya Heyûlâ”, 249-50.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 30-31.

³⁷⁹ Emine Taşçı, “Klasik Felsefede ve İslâm Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği” (Ankara, Ankara Üniversitesi, 2017), 204.

sebebi olması nedeniyledir. Bu O'nun her yaratılmış için hayra yönelik eğilimi demektir. O'nun inayetiyle her şeyde hayır düzeni şekillenir. O'nun inayeti, her türlü değişikliğin üzerindedir. O'nun ilmiyle sudûra gelen her yetkinlik ise, onun inayetinin ve iradesinin eseridir.³⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre inayet, varlığın bir tertip ve düzen içinde, zamana bağlı olmadan tüm detaylarıyla sudûr etmesi demektir. O'nun inayet ve kader anlayışının en önemli kavramı “hikmet”tir.³⁸¹ İnsan, hayvanlar ve bitkilere, onların yaratılışındaki, uzuvlarındaki maslahata ve hikmete baktığında Allah'ın inayet ile var etmesinin ne demek olduğunu anlamaktadır. Varlığın bir düzen ve hikmete binaen vuku bulması O'nun inayetindendir.³⁸²

Âlemin ve onun içindeki canlıların hiçbirisi tesadüf eseri ortaya çıkmamıştır. Onlar bir düzen ve tertibe binaen var olmuşlardır. İnayet, İlk İlke'nin âlem için mümkün olan iyilik düzenini bilmesi, ondan hoşnut şekilde onu akletmesi, zatı gereği onun illeti olması ve aklettiği en mükemmelin O'ndan en mükemmel düzen olacak şekilde taşmasına denir.³⁸³

Bu taşma neticesinde var olan gök akılları, gök nefisleri ve felekleri rastgele var olmamıştır. Evrenin, bitkiden hayvana canlıların oluşmasında birtakım etkileri söz konusudur ve bu iş ancak bir yönetim ile mümkün olabilir.³⁸⁴ Kazâ ve kaderi içine alan bu yönetim ve etki, Allah'ın inayetinin ortaya çıkmasında meleklerin fonksiyonunu icra eder. Çünkü yine İbn Sînâ'ya göre inayet, ezeli ilimde temsil olunan tümel düzenin, bir sistem dahilinde ve akledilir fasılalar şeklinde taşmasına denir. Dolayısıyla varolan âlem, göksel varlıkların İlk İlke'den aldığı inayetinin zuhur etmiş halidir.³⁸⁵ Allah'ın

³⁸⁰ İbn Sînâ, “Arş Risalesi”, 648.

³⁸¹ Tunçbilek, *İbn Sînâ ve Risâletü'l-Melâike Adlı Eseri*, 128.

³⁸² İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:584.

³⁸³ İbn Sînâ, 536-538.

³⁸⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 284.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 145.

bilgisine tekabül eden kazanın, en mükemmel şekilde varlık sahnesine çıkması onun inâyetiyken, tekrar Allah’a dönüşe kadar olan tüm süreci içine alan sebeplilik, kader olarak karşılığını bulmaktadır.³⁸⁶ Meleklik ise, tüm bu kazâ-inâyet-kader süreci ya da fonksiyonlarını kapsayan, yalnızca zuhuru açısından farklı isimler alan, tümel bir varlık kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu varlık kategorisi, fonksiyonları ile Allah ile âlem arasındaki irtibatı sağlamakta; ya da bir diğer deyişle bu varlık kategorisi aracılığı ile âlem var olabilmektedir.

Mükemmel olan bir İlk İlke’den mükemmel şekilde var olmuş bu âlem var olabilecek âlemlerin en mükemmelidir. Kötülüğün tüm sebepleri yalnızca ayaltı âlemde yer alır. Kötülük çoğunlukta değildir, çoktur. Bu ikisi arasında fark vardır. İkincil yetkinliklerin eksikliği ile ortaya çıkan kötülük denilen, Geometriyi bilmemek ya da bir güzelliğin kaybolması gibi eksiklikler âlemde çok olsa da bunlar failin yapmasından değil yapmamasından kaynaklanır. Bu türde olan ve kötülük diye isimlendirilen durumlar yetkinliğin noksanlığıdır, bilarazdır ve çok bulunur. Ancak failin yapmasıyla meydana gelen diğer kötülükler ise âlemde azınlıkta bulunmaktadır.³⁸⁷ Kötülük fertlere ulaşsa da türler daima korunmuştur.³⁸⁸

Ayaltı âlem için mutlak iyilik mümkün değildir. Mutlak iyilik ayüstü âleme hastır. Ayaltı âlem için mutlak iyilik imkân ifade eder. Yani varlığa çıkması beklenmektedir. Her şeyin kendi yetkinliğinden noksanlığına ya da kendisinde olan bir şeyi yitirmesine kötülük denir. Yerilen fiillere kötülük dendiği gibi, üzüntü acı gibi duygulara da kötülük denir. Huylara da kötü dendiği olur ki bu nefsin yetkinliğini kaybetmesi manasındadır.³⁸⁹ Nefsin yetkinliğini kazanması nefsi arındırmak, ahlâk ve melekeler kazanmak, ibadet ile Allah’ı hatırlamak yoluyla mümkün olur. Nefsine

³⁸⁶ Taşçı, “Klasik Felsefe ve İslâm Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği”, 194.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 2014, 566-68.

³⁸⁸ İbn Sînâ, 544.

³⁸⁹ İbn Sînâ, 2:550-54.

yetkinliğini kazandıran kimse iyilik feyzinden nûrlanır.³⁹⁰ Cenab-ı Hakk mutlak iyiliktir. Melekler ve onlara yaklaşan kimseler de böyledirler. Bu kimseler akıllara/meleklerle yaklaştıkları ölçüde iyilikten pay alırlar. Çünkü etkin akıllar/melekler iyiliklerin sebepleridirler.³⁹¹

Öyleyse varlığın en mükemmel şekliyle Allah'tan feyz etmesi manasına gelen inayetin zuhuru için melekliğin fonksiyonu gereklilik arz etmektedir. Melekler ayaltı âlemin düzeninin var olmasıyla beraber, varlık düzeninin devam etmesinde de etkin bir gücü temsil etmektedirler. Bu güç onlara Allah'tan akmakta, onlar da aldıkları bu güç ile ayaltı âlemi düzenlemektedirler. Nitekim dinî literatürde dört büyük melekten biri olarak kendisinden bahsedilen Mikâil de bu fonksiyona vurgu yapmaktadır.

4.2.4. Nübüvvet

Melekliğin ayaltı âleme dair, kendisinden bahsedilmesi gereken son fonksiyonu, belki de en önemli fonksiyonu olan nübüvvettir. Çünkü bu fonksiyon ile beraber varlığın Allah'tan ayaltı âleme akış yönü, tersine yükseliş şeklinde tamamlanmış olur. Nübüvvet ile beraber varoluşun hikmeti, tikelliği ifade eden kaderin tekrar kazâda mana buluşu, Allah'ın inayetinin yeryüzünde Nefs-i Nâtika'ya sahip tek varlık olan insanda, O'nun Aşk ve Nûr'unun bir ışması ve yükselişi şeklinde gerçekleşmiş olur. Böylece İlk İlke'den başlayan varlıktaki nedenler silsilesi, nübüvvet ile beraber, insanın iradesiyle tekrar kaynağına dönerek, göklerdeki dairesel harekete uyum sağlar ve insan ile tamamlanmış olur.

İbn Sînâ'ya göre insanda bulunan nefs-i nâtika yetisi öyle bir yetidir ki, o bu yeti sayesinde kâinatta var olan diğer canlılardan ayrılarak özel bir yere sahip olur. Bu yeti tüm insanlarda varken, onun hangi mertebede bulunduğu meselesi, insandan insana farklılık gösterir. İnsanın iradesinin de etkisiyle onda bil kuvve olarak var olan akıl, Faal

³⁹⁰ İbn Sînâ, 2:648-52.

³⁹¹ İbn Sînâ, "Arş Risalesi", 648.

Aklın feyziyle bilfiil olur. İbn Sînâ burada ıfık sayesinde bıkuvve görülebılır olanların bilfiil görünür olması örneğini vererek, Faal Akıl insan nefsinı aydınlatma suretiyle onda bıkuvve olanın bilfiile dönüştüğünü söyler. Böylece insan melekût âleminde akan feyze muttali olur.³⁹²

İbn Sînâ'ya göre insanın Faal Akıl ile ittisal kurarak melekût âleminde bilgi alması ve arifler statüsüne yükselmesi; O'nun yalnızca Allah'ın zatını irade ederek, O'na aşk ile ibadet ederek, riyazet ile nefsinı temizlemesi suretiyle mümkün olur. İnsanın bu çabası sayesinde nefsinde bir hazır bulunuşluk hasıl olur. Böylece o Allah'ın feyz eden nûrunun (el-aklu'l-kullî) kendisini aydınlatmasıyla aydınlanmış olur.³⁹³ İbn Sînâ'ya göre Allah'a aşk ile yönelerek, O'nun nûruyla nûrlanma ile gerçekleşen varoluş yolculuğunun en üst mertebesinde insan, gerçek kurtuluşa erer.³⁹⁴

İbn Sînâ'ya göre peygamberler, bu kurtuluşa eren kimselerdir. Onlar, nefislerinde bulunan hazır bulunuşluk sayesinde Faal Akıl ile gerçekleşen sudûra (ifâdâ) nail olurlar, onunla aydınlanırlar ve melekût âleminin bilgisine erişirler. Bu bilgi akışına (sudûr), vahiy denir. Vahyin ayaltı âlemin ilim ve siyasetine uygun olan ibarelerle alınmasına “peygamberlik (risalet)”; bu vahyi tebliğ eden kişiye ise “peygamber (rasûl)” denir. Öyleyse peygamberler varlığın hakîkatine mazhar olmuş, melekût âleminin kûnhüne vakıf olmuş, Faal Akıl'dan akan nûr ile ışıma suretiyle Allah'a doğru yönelen yükselişi gerçekleştirmiş kimselerdir.³⁹⁵ İbn Sînâ'ya göre onlar bu mertebeleri sayesinde Allah'a benzemişler ve bu özellik onları diğer insanlardan ayırmıştır.³⁹⁶ Böylece onlar insanın yükselebileceği son noktayı göstermiş, insanın gerçekleştirmiş hakîkatinin prototipi olmuş kimselerdir.

³⁹² İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, 36-37.

³⁹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 184-85.

³⁹⁴ İbn Sînâ, 188.

³⁹⁵ İbn Sînâ, “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, 38.

³⁹⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 920, 2:654.

Faal Aklın ışımasıyla, nâtık nefiste, kendisine özgü yetkinlikle, varlığın tüm suretleri ve âlemdeki sûdur etmiş iyilik düzeni resmolunduğunda, o, aklî bir âlem haline gelir. Böylelikle nefis mutlak güzelliği ve iyiliği müşahade edip onunla birleşir. Onun bir örneği haline gelir. Ona katılır ve onun cevherinden sûretlenen akledilir bir âlem olur. İbn Sînâ'ya göre bunu gerçekleştiren kimseler, melekût âleminin nûruna ve melekî güce ortak olmuş kimselerdir. Bu meleke sayesinde onlar melekût âleminin mertebelerine yükselirler. Ve meleklerle has birtakım özelliklere erişirler. Dinî literatürde “mucize, keramet” gibi isimlerle anılan bu fiiller, söz konusu melekî mertebelere erişmiş insanlardan hasıl olabilir. Örneğin, bir ârif yağmur duası ettiği için yağmur yağabilir. Ya da bir peygamber bir kimse için şifa duasında bulunduğu için o kimse şifa bulabilir. Bu özellik onların melekût âlemiyle ve Allah'la olan irtibatını ortaya koyması açısından önemliken; aslında melekût âleminin ve Allah'ın ayaltı âlem ile irtibatının anlaşılması açısından da çok önemlidir.³⁹⁷

Öyleyse meseleye bizim konumuzu teşkil eden melekler ve meleklik açısından baktığımızda görmekteyiz ki, İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde, melekler, Allah ile ayaltı âlem arasında bir bağ oluşturmakta, bu bağ ile Allah, her ân, her yerde hazır ve nâzır, her şeye müdahil bir güç olarak bulunmaktadır. Yine bu melekî güç sayesinde insan, yaşarken cennetini oluşturmakta, melekî aydınlanmadan nasiplendiği ölçüde ölmeden evvel Allah'a rücû etmenin yolunu bulmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu kutsiyet âleminde kurtuluşa ermenin ta kendisidir.³⁹⁸

³⁹⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 201; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 891, 2:602-3.

³⁹⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 186-88.

SONUÇ

Kendisinden önceki mirası iyi özümseyerek, kendi birikimiyle birlikte sistemleştiren İbn Sînâ, ana hatlarıyla tıpkı Grek filozofları Platon, Aristoteles, Plotinus'ta ve İslâm filozofları Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi varlık felsefesini Tanrı, ayüstü ve ayaltı âlem olmak üzere üçlü bir sistem üzerinden kurarak, kadîm bir hikmetin takipçisi olmuştur. Onlara göre Bir olan Tanrı'dan, aracı bir varlık kategorisi olmaksızın âlemin varoluşunu açıklamak mümkün değildir. Böylece sudûr teorisiyle kurdukları sistemde, aşk, nûr ve akıl kavramlarına İbn Sînâ'da olduğu gibi merkezî bir önem atfederler. Bu üç kavram feyz teorisinin başlangıç noktasını oluşturmakla beraber, varlığa yayılan ve varlık âlemleri arasındaki bağı sağlayan ilahî bir güç olarak karşımıza çıkar. Bu minvalde söz konusu filozoflarda ana hatlarıyla birbirinin devamı sayılabilecek bir felsefenin var olduğunu kabul etmek gerekir. Onları aynı hakîkatın takipçisi olarak görmekle beraber İbn Sînâ kendinden öncekilerden aldığı mirası olduğu gibi kabul etmemiş, onda birtakım değişiklikler yapmış ve ona birçok derinlik kazandırmıştır.

Platon'da manevî olana yapılan vurgu, maddî olanı neredeyse görmezden gelmeye götürürken, Aristoteles'te tersine somut olan soyut olana galebe çalmış görünür. Plotinus'ta ise Tanrı hakkında tenzih öylesine ileri götürülür ki nihayetinde hakkında konuşulamaz bir Tanrı ile karşılaşılır. İbn Sînâ'nın varlık anlayışında bu aşırılıkların bulunmadığı, onun söz konusu filozofların sistemlerinin eksikliklerini gidererek, aldığı mirası ölçülü bir biçimde işleyip sistematik bir felsefe tesis ettiği görülür. Kindî ve Fârâbî'de var olan varlık felsefelerini ise, geliştirir, derinleştirir ve felsefeyle aynı hakîkati anlatan dinin verileriyle profesyonel bir biçimde harmanlamayı başarır.

İbn Sînâ'nın ayüstü âlem kavramı ve bu ayüstü âlem kavramı ile meleklik arasındaki tekabüliyetinin, her iki kavrama kazandırdığı derinliğin en temel özgünlüğü, kendisine kadar gelen süreçte filozofların, başta Platon, Aristoteles ve Plotinus olmak üzere, giderek Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi daha tutarlı bir şekilde izah etme ve Tanrı'nın evrendeki her şeye her an müdahilliğini en son Plotinus'un yaptığı şekliyle sudûrcu bir anlayışla izahını, çok daha gelişmiş bir şekilde bu kez meleklik kavramı ve nedensellik ile ilişkilendirerek, yepyeni bir çerçeveye büründürmüş olmasında yatmaktadır. Onun ana çabası o güne kadar net bir şekilde çözülememiş olan Tanrı-evren ilişkisindeki tutarlı nazariye olan sudûr nazariyesini daha tutarlı bir hale getirmedir. Böylece en büyük problem olan kötülük meselesini, kazâ ve kader de dahil olmak üzere daha makul bir biçimde çözmüş olmaktadır.

Bu minvalde, kendisinden öncekilerin aksine metafiziğinin amacını Tanrı olarak belirleyen İbn Sînâ, bir sistem filozofu olarak, varlık felsefesini oluştururken elbette ki âlem ile irtibatı olan bir Tanrı tasavvuru inşa etmiş ve her zerresiyle var edenine bağlı olan bir âlem anlayışı ortaya koymuştur. Zorunlu-mümkün kavramları üzerinden kurduğu metafizik deliliyle İbn Sînâ, Zorunlu Varlık ile beraber varlıkları O'na dayanan ve onunla gerçek ve ezelî olan bir imkân kategorisi açarak tüm varlığı O'na bağlamıştır. Bu imkân kategorisi varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan bir varlığa değil, yokluk kendisinden engellenerek ebedî kılınan bir varlığa işaret eder. Mümkün varlık varlığı zorunlu varlığa bağlı olan, ilkesel olarak ondan sonra ama ona bağlı olan bir varlıktır. O'nun literatürdeki hudûs delilinin yerine inşa ettiği bu delil ile tüm mevcudat kendilerine nispetle mümkün iken, Allah'a nispetle zorunlu olma vasfına erişerek güçlü bir bağ elde etmiş olur.

İbn Sînâ zorunlu-mümkün kavramları üzerinden feyz teorisiyle inşa ettiği varlık felsefesinde, Tanrı'dan sudûr eden ilk mümkün varlık kategorisine, akıllar, nefisler ve felekler şeklinde sistemleştirdiği, din dilinde melekler olarak geçen soyut-ruhanî

varlıkları yerleştirir. Ona göre bu varlık kategorisinin varlığı, Tanrı'nın birliğine hâlel gelmeden yaratılışın O'ndan meydana gelişini açıklayabilmek ve âlemin O'nunla irtibatını kurabilmek için elzemdir. O'nun ayüstü âlem ismiyle sistemleştirdiği varlık âlemine tekâbül eden meleklik sayesinde birlik ile çokluk, soyut ile somut, ezeli olan ile sonlu olan arasındaki ilişki açıklanmış ve irtibat sağlanmış olur. Onun Tanrı'dan akıllara, akıllardan nefislere, nefislerden feleklerle ve feleklerden maddî âleme şeklinde oluşturduğu varlık hiyerarşisi, içinde barındırdığı tedricilik ve insicam sayesinde elbette ki Tanrı'nın âlemi bir anda, yokluktan, aracı olmaksızın yarattığını iddia eden teorilerden çok daha tutarlı ve ayaltı âlemdeki varlıklar için hayat vaad eden bir teori olarak görünmektedir.

Neredeyse Plotinus da dahil, kendinden önceki Grek filozoflarında hareketsiz kalan ve âleme dahil olamayan Tanrı'yı, İbn Sînâ, sudûr teorisini soyut birtakım kavramlar üzerinden açıklamak suretiyle, meleklik ile bağlantılı olarak, inayet ve nedensellik üzerinden, panteizme girmeden, âlemin içerisinde her an var olan bir Tanrı tasavvuruna dönüştürmüştür. Böylece ayaltı âlem ile ayüstü âlemin ortak paydası olan soyutluk üzerinden, birtakım soyut kavramlar aracılığıyla, bu iki âlemin bağlantısı sağlanmış olur. İbn Sînâ varlık felsefesini inşa ederken, sudûr teorisiyle mekanik bir sistem kurarak yaratılışı açıklama derdinde değildir. O varlık felsefesinin her alanına yayılmış olan nûr, aşk ve akıl kavramlarıyla ruhu olan bir sistem inşa etmiştir. Ona göre tüm varlık birbiri yerine geçebilen kavramlar olarak Bir olan Aşk'ın, Nûr'un, Akıl'nın tezahürüdür. Varlık Allah'tan ışıkmıştır, feyz etmiştir ve bu feyz her an gerçekleşir.³⁹⁹ Kâinata bu feyzi taşıyan ve ulaştıran ise meleklerdir. Bir nevi nüzul teorisi olarak karşımıza çıkan feyz teorisi, şayet insan, kendi çalışması neticesinde Faal Akıl ile ittisale erişirse bir yükseliş teorisine dönüşür. Böylece insan, ölmeden evvel, melekût

³⁹⁹ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Melâike*, 74-75.

âlemine, ondaki bilgiye ve feyze erişir. Bu mertebe insanın ve İbn Sînâ felsefesinin zirvesini teşkil eder. Bu gerçek kurtuluşun ve mutluluğun ta kendisidir.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı ile ayaltı âlem arasındaki varlık irtibatını sağlayan ayüstü âlem ya da diğer adıyla meleklik aslında tümel iken, ayaltı âlemin tikelleriyle ilişkisi nedeniyle birtakım fonksiyonlar icra ederek tikel bir görünüm arz eder. Öyleyse melekliğin var olan iki veçhesinden biri onun Allah'a yüzü dönük yönüdür ve melekler bu yönüyle yalnızca O'nu tesbih ederek O'na ibadet ederler ve başka işleri yoktur. Diğer veçhesi ise ayaltı âleme dönük yönüdür. Bu tikellere dönük yönüyle ise onlar, din dilinde meleklerin görevleriyle özdeşleşen birtakım görevler yürüterek, varoluşlarının gereği olarak ayaltı âleme dair bir fonksiyon icra ederler.⁴⁰⁰ Tezimizin son bölümünde ele alınmış olan bu fonksiyonlar âlemin yaratılışından düzenine, kazâ ve kaderden nedenselliğe kadar ayaltı âlemin ve onun işleyişinin her zerresine ulaşır.

İbn Sînâ melekleri, sudûr teorisindeki akıllar, nefisler ve felekler kategorilerine denk gelecek şekilde, Mukarreb Melekler, İşçi Melekler ve Arşı Taşıyan Melekler olmak üzere üç kategoriye ayırır. Mukarreb Melekler Allah'a en yakın melekler iken, Arşı taşıyan melekler ise ayaltı âleme en yakın meleklerdir. İbn Sînâ *Melekler Risâlesi*'nde bu melek gruplarını ve onların görevlerini uzun uzun anlatma yoluna gider. Mukarreb Melekler'in görevi daima Allah'ı tesbih etmek, ona ibadet etmektir. İşçi Melekler yeryüzünün düzeninden sorumludur. Arşı Taşıyan Melekler ise feleklere tekabül etmeleri yönüyle göğü ayakta tutan meleklerdir. İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu bu dört başı mamur sistemde melekler, Allah'tan akan feyzi âlemin her zerresine taşırlar. Güneşin ışığından ve ısısından yağmurun inmesine, mevsimlerin değişmesinden tüm kâinata varlık verilmesine kadar tüm düzen meleklerin aracılığı ile yürütülür. Burada İbn Sînâ'nın amacı, etrafta uçan ve ayaltı âlemin düzeni için çalışan varlıkların

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 265; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 2:448.

tablosunu sunmak değil; sembolik bir anlatımla melekliğin ayaltı âleme dair fonksiyonlarını ortaya koymaktır.

İbn Sînâ, Tanrı ile ayaltı âlem arasındaki ilişkiyi, ayüstü âlem üzerinden formüle ederken, Faal Aklın basit bir suret vericiliği üzerinden meseleyi izah etmenin dışında, aslında birincil ilişki bakımından ve din anlayışı açısından da devrim niteliği olabilecek yeni bir meleklik anlayışı ortaya koyar. O *Tarifler Risalesi*'nde melekler ile ilgili tanımında da verdiği gibi, melekliği bütüncül, basit bir cevher olarak nitelemek suretiyle onu bir yönüyle ayüstü âlemdeki metafizik boyuta, diğer yönüyle de ayaltı âlemdeki nedenselliğe bağlar. Dolayısıyla meleklikle her an yüz yüze geldiğimiz şey bir çeşit nedenselliktir.

İbn Sînâ'da ilk sudûr eden varlığın mevcudatın tüm bilgisine sahip olması nedeniyle meleklik kazâ ve kaderle de özdeşleşir. Ayaltı âlemde gerçekleşen her hadisenin illeti imkân kategorisini teşkil eden meleklikle ilintilidir. Yani imkân kategorisinde var olmayan bir şeyin ayaltı âlemde gerçekleşmesi mümkün değildir. Öyleyse kâinat, Allah'ın feyzi neticesinde var olmuş bir meleklik üzerinden meydana geldiyse, o var olan âlemlerin en iyisidir. İbn Sînâ'ya göre bu âlemde daha iyi bir âlem mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın ayüstü âleme ve melekliğe dair açıklamaları onun aldığı felsefî miras ile vahyi aynı hakîkatin iki tezahürü olarak gördüğü ve bunları sistemli bir şekilde beraberce işlemeyi başardığı görülür. O metafizikle Tanrı'yı kanıtlayan bir delil ortaya koymakla beraber, bu kanıtlarla insanın da Tanrı'yla güçlü bir bağının olduğunu ve nübüvvet gibi dinin en önemli yapı taşlarını da ispatlamayı amaçlamıştır.

İster akıllar teorisi üzerinden düşünölsün ister soyut ruhanî varlıklar olan melekler üzerinden düşünölsün, İbn Sînâ sisteminde, ayaltı âlemin akla ve nefse sahip tek varlığı olan insanı, adeta kendisine çağırın ve elinden tutan bir ayüstü âlem/melekler

ve dolayısıyla Allah tasavvuru vardır. Sistemin bir parçası olan akılları, nefisleri ve tüm göğü Allah'a ibadet ve itaat üzerine, yüzü Allah'a dönük, O'nu isteyen ve arzulayan bir biçimde inşa eden İbn Sînâ, insana bir yol çizmektedir ve gerçek kurtuluşun anahtarlarını vermektedir. Nitekim feyz ile gerçekleşen nüzul, her insan için ölümle kesin olarak rücu edecek ve gerçekler görülecektir. Ancak İbn Sînâ'ya göre gerçek kurtuluş ancak insanın ölümden evvel gerçekleri görmesiyle erişilebilen bir mertebedir.

Öyleyse İbn Sînâ'nın ayüstü âlemi, varoluşta aracı görevi gören, kâinata düzen ve intizam veren bir varlık kategorisi olması yanında, insanın yükselebileceği ve nihayetinde Yüce Yaratıcı'ya varacağı ilahî bir merdivene ya da dereceleri olan bir cennete tekâbül etmektedir. İbn Sînâ'nın gözüyle melekût âlemi yalnızca seçilmiş olan peygamberler için değil, tüm insanlar için gerekleri yerine getirildiğinde aydınlanan ve yürünebilen bir yol olmaktadır.

Sonuç itibarıyla İbn Sînâ'da ayüstü âlem kavramı yalnızca bir varlık kategorisi değil, kendisiyle varlığın açıklandığı, anlamlandırıldığı bir kategoridir. Bu varlık kategorisinin olmadığı düşünüldüğünde Tanrı ve maddî âlemin birbirleriyle irtibatının sağlanması, imkâniyetini yitirir. İbn Sînâ zorunlu-mümkün, ayüstü-ayaltı kavramlaştırmaları üzerinden varlığı birbirinden ayırıyor görünmekle beraber aslında birbirine bağlamaktadır. Bu bağlama ayüstü âlemin icra ettiği fonksiyonlar açısından da hayati önem taşımaktadır.

İbn Sînâ'nın kurduğu bu varlık sistemi bugünün dünyasına ne vaad edebilir diye düşündüğümüzde, en başta yalnızca insana değil doğaya da değer veren, her an bir melekî güç ile hareket eden âleme uyum sağlayan ve Allah'la var olan irtibatı bilerek ahlâklı olan bireylerin yetişmesini sağlar. Yürüyeceği yolu sevaplar azığı toplamaktan ibaret gören dindarlar olmayı değil, arınmayla kendisini aydınlatan ve böylece yolu da aydınlanan, peygamber prototipi arifler olabilmenin anahtarlarını verir. Her işinde ve

amelinde şah damarından yakın, âlemle bağı güçlü olan bir Allah’a inanan ve bu yüzden yaptığı işi hakkıyla yapan insanların yetişmesi için gerekli olan Allah tasavvurunun zihinlerde oluşmasını sağlar. Bu bütüncül varlık felsefesi, ister bilim ister müzik olsun kâinatla uyumlu olan her ilmin bir ayet olduğunu bilir ve onun peşine düşer. Kâinat düzeninin, bir nedensellik zincirine tekâbül eden melekler tarafından sağlandığını bilmenin neticesi olarak, bilim ve dinin birbiriyle çelişemeyeceği, bilimin de Allah’ın bir âyeti olduğunun farkına varacak zihinlerin oluşmasını sağlar. Ve böylece insan, ahireti imar etmenin dünyayı imar etmekten geçtiğini ve ahiretin yalnızca ölünce değil, yaşarken de görülebileceğini, insana yükselişi vaad eden bu felsefeyle anlar.



KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Inkilap Kitabevi, 2016.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Dost, 1997.
- . *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. 2. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- . *Nikomakhos'a etik = hoika nikomaxeia*. Çeviren Babür, Saffet. Ankara: Ayraç, 1997.
- Arnaldez, Roger. “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”. Çeviren Hayrani Altıntaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (t.y.).
- Arslan, Ahmet. *Aristoteles*. 1. baskı. C. 3. İlkçağ felsefe tarihi / Ahmet Arslan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- . *İlkçağ Felsefesi Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. 1. Baskı. C. 5. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- . *Sofistlerden Platon'a*. 2. baskı. C. 2. İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Atar, Armağan. “Plotinus'un ‘Bir’ Anlayışı'nın Kindî'ye Etkisi”. *Journal of Islamic Research* 30, sy 1 (2019): 11.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- Aydın, Fuat. “Melekût”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara, 2004.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14, sy 1 (2001).
- Bayrakdar, Mehmet. “İbn Sînâ'da Varlık ve Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (t.y.).
- Bedel, Ali. “Tehafüt Geleneğinde Sudûr Teorisine Yöneltilen Eleştiriler”. Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2019.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Ceylan, Tuncay. “Platon'un Metafiziği”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 1999.

- Cornford, Francis Macdonald. *Platon'un Kozmolojisi*. Çeviren Özgüç Orhan. 1. bs. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Çağırıcı, Mustafa. "Yaratma". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul, 2013.
- Çilingir, Lokman. "Platon'dan Tusi'ye Sevgi Siyaseti". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy 8 (Ocak 2018): 24.
- Deniz Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Deniz, Gürbüz. "Meleklerle İman Neden Önemlidir?" *Journal of Islamic Research* 32, sy 3 (2021).
- Dölek, Haydar. "Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu ve Yeni-Eflatuncu Fikirlerin Etkisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (30 Haziran 2000): 0-0.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. 3. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Eichner, Heidrun. "İbn Sînâ'nın Risâle fî Mâhiteti's-Salâh'ı". İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Erbaş, Ali. "Melek". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara, 2004.
- . *Melekler Âlemi*. 1. bs. İstanbul: Paradoks Yayınları, 2012.
- Erdem, Engin. *Metafizik Delil*. 1. bs. Ankara: Yayın Evi, 2012.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Felek'in Felsefesi*. 1. bs. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, Ocak 2009.
- Fârâbî. "Aristo'nun Metafizik Kitabındaki Gayesinin İncelenmesi". Çeviren Tahir Aşirov. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 2 (2016).
- . *Es-Siyâsetu'l-Medeniyye*. Çeviren Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, ve Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1980.
- . "Felsefe'nin Temel Meseleleri". İçinde *Fârâbî*, çeviren Hüseyin Gazi Topdemir, 2. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- . *İdeal Devlet*. Çeviren Ahmet Arslan. 1. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 1990.
- Göçsu, Emine. "İbn Sînâ Felsefesi'nde Aşk". Cumhuriyet Üniversitesi, 2009.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. Çeviren İsmail Hanoğlu. 1. bs. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

- . “Arş Risalesi”. Çeviren Enver Uysal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9, sy 9 (2000).
- . “Aşk Risâlesi”. İçinde *İbn Sînâ*, çeviren Ahmet Ateş, 1. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- . *Danışnâme-i Alâ-i*. Çeviren Murat Demirkol. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . *en-Necât*. Çeviren Kübra Şenel. 1. bs. İstanbul: Dergâh, 2018.
- . *et-Ta’likât*. Çeviren İsmail Hanoğlu. 1. bs. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- . *İlâhiyât*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. C. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- . *İşaretler ve Tembihler*. Çeviren Ali Durusoy, Muhittin Macit, ve Ekrem Demirli. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . “Kaderin Sırrı”. Çeviren Gürbüz Deniz. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18, sy 3 (2005).
- . *Metafizik 2*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . “Peygamberlerin Peygamberliklerin İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale”. İçinde *Risaleler*, çeviren Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, 1. bs. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- . *Risâletü’l-Hudûd, Tis’ Resâil fi’l-Hikme ve’t-Tabi’iyyât*. 2. bs. Mısır: Dâru’l-Arab, 1908.
- . *Risâletü’l-Melâike*. Çeviren H. Hüseyin Tunçbilek. 1. bs. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- . *Tanımlar Kitabı*. Çeviren Aygün Akyol ve İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, ve İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*. Çeviren Mehmed Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzade Reşid. 17. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. 1. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi”. İstanbul Üniversitesi, 2013.

- Kindî. “Akıl Üzerine”. İçinde *Felsefî Risâleler*, çeviren Mahmut Kaya, 3. bs. Klasik İslâm Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . *Felsefî Risâleler*. Çeviren Mahmut Kaya. 3. basım. Klasik İslâm Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”. İçinde *Felsefî Risâleler*, çeviren Mahmut Kaya, 3. bs. Klasik İslâm Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . “İlk Felsefe Üzerine”. İçinde *Felsefî Risâleler*, çeviren Mahmut Kaya, 3. bs. Klasik İslâm Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . “Nefis Üzerine”. İçinde *Felsefî Risâleler*, çeviren Mahmut Kaya, 3. bs. Klasik İslâm Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz”. İçinde *Felsefî Risâleler*, çeviren Mahmut Kaya, 3. bs. Klasik İslâm Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- . “Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebebi Üzerine”. İçinde *Felsefî Risâleler*, çeviren Mahmut Kaya, 3. bs. Klasik İslâm Felsefesi. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Korlaelçi, Murteza. “Plotinus’un Sudûr Anlayışı İle İbn Sînâ’nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi”. *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Ekim 2008, 24.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. 1. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- . “Mekân”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara, 2003.
- . *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. 4. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Maraş, İbrahim. “İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları”. İçinde *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, C. 1. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- . *Klasik İslâm Felsefesinde Nur Metafiziği*. 1. bs. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Nabi, Muhammed Nur. “Plotinus ve İbn Sina’nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”. Çeviren Osman Elmalı ve H Ömer Özden. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 33 (2010): 7.
- Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. Çeviren Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Özervarlı, M. Sait. “İslâm İnancında Melek”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara, 2004.

- Petters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. 1. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Timaios*. Çeviren Erol Güney ve Lütfü Ay. Dünya Klasikleri Dizisi 139. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Plotinus. *Enneadlar*. Çeviren Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Reçber, Mehmet Sait. “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, sy 1 (01 Nisan 2010): 59-78. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001014.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. 1. bs. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Saliya, Derya Aybakan. “Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 26 (15 Nisan 2016): 143. <https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>.
- Saliya, Derya AYBAKAN. “Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy 26 (15 Nisan 2016): 143. <https://doi.org/10.20981/kuufefd.30589>.
- Sarı, Mehmet Ali. “Fârâbî Epistemolojisinde Akıl”. *SBArD Dergisi*, sy 7 (Mart 2006).
- Şerif, Mian Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Çeviren Mustafa Armağan, Fatma Bostan, Kürşat Demirci, Ahmet Demirhan, İlhan Kutluer, M. Alper Tuğsuz, Kasım Turhan, Altay Ünaltay, Ahmet Ünal, ve Mehmet Yalçıntaş. 2. Baskı. C. 1. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Taşçı, Emine. “Klasik Felsefede ve İslâm Felsefesinde İnâyet: İbn Sînâ Örneği”. Ankara Üniversitesi, 2017.
- Toksöz, Hatice. “İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları”. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2010.
- . *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Nobel Yayınları, 2016.
- Tunçbilek, H. Hüseyin. *İbn Sînâ ve Risâletü’l-Melâike Adlı Eseri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Türker, Ömer. *İslâm’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. Klasik Yayınları, 2019.
- Yücel, Hüseyin. “Grek Felsefesi’nden İbn Sînâ’ya Heyûlâ”. Ankara Üniversitesi, 2019.

ÖZET

Bu çalışmada İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) “ayüstü âlem” kavramının nasıl ele alındığı incelenmekte ve bu kavramın dinî literatürdeki “melekliğe” olan tekâbuliyetinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Allah ile ayaltı âlem arasında bir aracı varlık kategorisi olan ayüstü âlem ya da melekliğin, varoluşun meydana gelişinde, Tanrı'nın Tanrı oluşuna hâlel gelmemesi açısından, yokluğu düşünülemez bir önem teşkil ettiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu araştırma ile İbn Sînâ felsefesinde sudûr teorisi ile kurulan sistemde, ayüstü âlem ya da melekliğe denk gelen varlık âleminin Tanrı ile ayaltı âlem arasında, icra ettiği fonksiyonlar açısından bir bağ oluşturduğu, böylece birlik ve çokluk, soyut ile somut arasındaki irtibatın Tanrı'nın failliğine hâlel gelmeden sağlandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Ayüstü âlem, Melekler, Sudûr, Ayaltı Âlem, Tanrı

ABSTRACT

In this study, it is examined how Ibn Sînâ's (d. 1037) concept of "lunar world" is handled and it is aimed to reveal the correspondence of this concept to "angelism" in religious literature. It has been tried to explain that the superlunar or angelic realm, which is an intermediary entity category between Allah and the sublunar realm, has an unimaginable importance in the occurrence of existence, in terms of not harming the existence of God as God.

With this research, the system established with the theory of emanation in the philosophy of Avicenna, the superlunar universe or the univers of existence, which corresponds to the angelic universe, creates a bond between God and the sublunar universe in terms of the functions they perform, thus, it has been determined that the connection between unity and multiplicity, intangible and tangible is provided without prejudice to God's agency.

Key Words: Superlunar Universe, Angels, Sublunar Universe, Emanation, God.