

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ’DE İBN SÎNÂ METAFİZİĞİ

Haci SAĞLIK

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2016

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ’DE İBN SÎNÂ METAFİZİĞİ

Haci SAĞLIK

**Danışman: Doç. Dr. Hasan AKKANAT
Jüri Üyesi: Doç. Dr. HAYRÎ KAPLAN
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Murat DEMİRKOL
Jüri Üyesi: Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ
Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER**

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2016

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Hasan AKKANAT
(Danışman)

Üye: Doç. Dr. HAYRİ KAPLAN

Üye: Doç. Dr. Murat DEMİRKOL

Üye: Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ

Üye: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2016

Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt ÖNAL
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 25 / 03 / 2016.

Haci SAĞLIK

ÖZET

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ’DE İBN SÎNÂ METAFİZİĞİ

Haci SAĞLIK

Doktora Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Hasan Akkanat

Mart 2016, 337 Sayfa

İbn Sînâ, hiç şüphesiz İslam düşünce tarihinde yetişmiş olan en önemli simalardan birisidir. O, başta metafizik olmak üzere tıp, fizik, matematik, müzik gibi çağının neredeyse bütün bilimleriyle meşgul olmuş ve bu alanlarda birçok önemli eser kaleme almıştır. Bu eserlerden birisi de *Dânişnâme-i ‘alâî*’dir. Bu eser onun külliyat niteliğindeki *eş-Şifâ*’nın bir özeti niteliğinde olsa da onu özgün kılan bazı yönleri de mevcuttur. Bunlardan birisi İbn Sînâ’nın, bu eserde Meşşâî felsefesi eksenindeki görüşlerini herhangi bir tartışmaya girmeden kendine has bir üslupla özet bir şekilde ortaya koymasıdır. İkincisi de onun Farsça kaleme alınmış ansiklopedik niteliğindeki ilk felsefe eseri olmasıdır.

Dânişnâme-i, ‘alâî Mantık, Metafizik, Fizik ve Riyâziyyât olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Şüphesiz bu bölümler içerisinde en önemlisi *Metafizik*’tir. İbn Sînâ bu eserinde buna muadil eserlerinden farklı olarak dinî konulara minimum düzeyde yer vererek saf Meşşâî metafizik düşüncelerini ortaya koymuştur. Ele alınan bu konular bilimler tasnifi, metafiziğin konusu, varlık, varlığın cevher ve araz olarak ayırımı, metafiziğin temel kavramları, Zorunlu Varlık’ın zatı ve sıfatları, mevcûdâtın Zorunlu Varlık’tan tezâhürü, gökler metafiziği ve kötülük problemidir. Biz mantığı da ekleyerek bu konuları metafiziğin konu, ilke ve meseleleri çerçevesinde ele aldık. Bunun yanında onun *Fizik* bölümünde ele aldığı nefis ve akıl teorisini de metafizik ile bağlantılı olarak ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Dânişnâme-i ‘alâî, metafizik, İslam felsefesi, felsefe, varlık

ABSTRACT

METAPHYSIC OF AVICENNA IN DÂNIŞNÂME-İ ‘ALÂÎ

Haci SAĞLIK

Ph.D. Dissertation, Department Of Philosophy and Religious Studies

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Hasan AKKANAT

March 2016, 337 pages

Avicenna is undoubtedly one of the most prominent figure who has grown in the history of Islamic thought. He studied on almost all scientific branches of his age including medicine, physics, mathematics, music and especially metaphysics and he wrote up many considerable works in these fields. One of these works is *Dânişnâme-i ‘alâî*. Considering this work is like a summary of *eş-Şifâ* which is the corpus of his works, but there are also some aspects that make it unique. One of these aspects in this work, Avicenna has formed his views as a summary with his own style by staying away from any argument in the circle of Meşşâî philosophy. The other one is that, this is his first philosophical work in the nature of encyclopedia that was written in Persian Language.

Dânişnâme-i ‘alâî consists of four chapters which are Logic, Metaphysics, Physics and Mathematic. Doubtlessly, metaphysics is the most important within these chapters. In this work, Avicenna puts forward his pure Meşşâî metaphysics ideas different than the other equivalent works by giving the minimal place to religious issues. These handled issues are the classification of sciences, issue about metaphysics, existence, a segregation of existence as essence and attribution, basic concepts of metaphysics, personality and characteristic of compulsory existence, manifestation of asset from compulsory existence, metaphysics of skies and problem of evil. We also handled these issues in accordance with the subjects of metaphysics, principles and troubles along with the logic. On the other hand, we put forth his theory of soul and mind which he analyzed on the basis of physics but in connection with metaphysics.

Keywords: Avicenna, *Dânişnâme-i ‘Alâî*, metaphysics, Islamic philosophy, philosophy, existence.

ÖNSÖZ

İlk ve Ortaçağ'da felsefe; metafizik, mantık, ahlak, müzik gibi dönemin bütün bilim dallarını bünyesinde barındıran bilim olarak telakki ediliyordu. Şüphesiz bu bilimler içerisinde metafiziğin önemli ve ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Metafizik, ilk defa Aristoteles tarafından sistemleştirilmiş ve fizikten sonra (*metaphysic*) gelen bilim anlamında kullanılmıştır. Ona göre metafizik Tanrı gibi duyu ve harekete konu olmayan varlık alanını inceleyen bilimdir. Bundan dolayı o, bu ilmi ilk ve yüce bilim gibi kavramlarla nitelendirerek üstün bir yere koymuştur.

Tercüme hareketleriyle beraber Yunan felsefesinin Arapçaya aktarılmasıyla İslam dünyası felsefeyle tanışmış ve böylece başta Aristoteles olmak üzere Yunan filozoflarının felsefî düşünceleri İslam dünyasında tanınmaya başlanmıştır. Felsefenin İslam dünyasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte İslam filozoflarının en çok ilgilendiği alan şüphesiz metafizik olmuştur. Metafiziğin Tanrı, akıl gibi duyudan ayrık olan alanları incelenmesi ve ulvî alem ile süflî alem arasındaki ilişkinin ilmini ortaya koyan bir bilim olması bunda etkili olduğu söylenebilir. Metafiziğin İslam filozoflarının eserlerinde odak noktasını oluşturmasının bir diğer nedeni de onun, en yüce ve en üstün bilim olarak diğer bilimlerin ilkelerini ortaya koyan disiplin olmasıdır.

İbn Sînâ, ortaya koyduğu metafizik sistemiyle İslam felsefe tarihinde önemli bir yer edinen kişilerin başında gelmektedir. O, Aristoteles metafiziğine bazı Yeni Platoncu öğelerin eklenip İslam düşüncesiyle yoğrulmasıyla ortaya çıkan Meşşâî felsefesinin başta gelen temsilcisi olmuştur. Filozofumuzun bu alanda ortaya koyduğu en önemli eseri hiç şüphesiz *eş-Şifâ*'dır. O, bu eserinde dönemin felsefî bilimlerini detaylı bir şekilde irdeleyerek ele almıştır. İbn Sînâ'nın, Meşşâî çizgisindeki metafizik düşüncelerini en berrak bir şekilde ortaya koyduğu eserlerinden birisi de *Dânişnâme-i 'alâî*'dir. Filozofumuz, bu eserin *Metafizik* bölümünde dinî konulara hiç yer vermeyerek, genel itibarıyla Aristoteles metafiziği bağlamında görüşlerini Farsça olarak özet bir şekilde ortaya koymuştur. Bu eser bu yönüyle de daha sonra el-Gazzâlî'nin felsefe bilgisine kaynaklık etmiştir.

Farsçanın Derice lehçesiyle kaleme alınan *Dânişnâme-i 'alâî*, gerek dil gerekse anlam bakımından oldukça zor bir metindir. Bunun için çalışmamıza eserin metafizik bölümünü Türkçeye çevirip felsefî kavramlarının analizini yaparak başladık.

Çalışmamız 'Giriş' ve 'Sonuç' ile beraber beş bölüm ve iki ek'ten oluşmaktadır. Birinci bölüm olan 'Giriş' kısmında araştırmanın amacı, önemi, kapsamı, kullanılan

yöntem ve kaynaklar, *Dânişnâme-i ‘alâî*’nin tanıtımı ve İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve’t-tenbîhât* adlı eserleri ile el-Gazzâlî’nin *Makâsıdu’l-felâsife*’si ile karşılaştırılmasını ele aldık.

İkinci bölümde bilimlerin bilimsellik ölçütü, bilimler tasnifi, metafiziğin bilimler içerisindeki konumu ve bilimlerin mizanı olarak özetle mantığı işledik. Mantık bölümünde daha çok tasavvurât bölümü üzerinde durduk.

Üçüncü bölümde metafiziğin tanımı, konusu –varlık olması bakımından varlık, varlığın tanımı, kısımları, alanı ile varlık mahiyet ilişkisi- ilkeleri, kısaca meseleleri ile tümel-tikel, illet-ma’lûl, bilkuvve-bilfiil gibi metafiziğin temel kavramlarını ortaya koyduk.

Dördüncü bölümde ise metafiziğin temel meseleleri olan Zorunlu Varlık, mümkün varlık, mümkün varlıkların Zorunlu Varlık’tan tezâhürü ile nefis ve akıl teorilerini ele aldık. Zorunlu Varlık başlığı altında Zorunlu Varlık’ın zatı ve sıfatlarını, mümkün varlık başlığı altında ise varlığın cevher ve araz olarak ayrımını işledik.

Beşinci bölüm olan ‘Sonuç’ta ise genel bir değerlendirmeye bu çalışmamız esnasında vardığımız neticeleri ortaya koyduk.

‘*Dânişnâme-i ‘Alâî*’de İbn Sînâ Metafiziği’ adlı bu çalışmamızı hazırlarken metafiziğin çetrefilli bazı konularını anlamamda değerli vaktini esirgemeyip her zaman yardımda bulunarak bana rehberlik eden ve tezimin danışmanlığını üstlenme nezaketinde bulunan değerli hocam Doç. Dr. Hasan AKKANAT’a şükranlarımı bir borç olarak bilirim. Yine tezime kaynak konusunda her türlü yardımını esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. Hayri KAPLAN’a, eserin anlaşılması konusunda bana yardım eden Doç. Dr. Murat DEMİRKOL’a, bu tez konusunu beraber tespit ettiğimiz ve bu konuda beni teşvik eden Yrd. Doç. Dr. Hakan COŞAR’a şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez jürisinde bulunarak tezi inceleme zahmetine katlanan Doç. Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ ile Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜLGER’e teşekkür ederim.

Haci SAĞLIK

ADANA - 2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR	xii
ŞEKİLLER LİSTESİ	xiii
EKLER LİSTESİ	xiv

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
1.2. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları	2
1.3. Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Kaynaklar	3
1.4. Dânişnâme-i ‘Alâî’ nin Genel Tanıtımı	4
1.5. Eserin İçerik Tanıtımı	15
1.6. Dânişnâme-i ‘Alâî’ nin, eş-Şifâ, en-Necât ve el-İşârât ve’t-tenbîhât ile Karşılaştırılması	20
1.7. Dânişnâme-i ‘Alâî’ nin Makâsıdu’l-Felâsife ile Karşılaştırılması.....	30

BÖLÜM II

BİLİM OLARAK METAFİZİK

2.1. Bilimlerin Bilimsellik Ölçütü	41
2.2. Bilimler Tasnifi ve Metafizik’in Konumu	44
2.3. Bilimlerin Genel İlkesi Olarak Mantık	51
2.3.1. Mantık İlminin Konusu Faydası ve Amacı.....	53
2.3.2. Tasavvurât.....	55
2.3.2.1. Kavram ve Kavram Çeşitleri.....	55
2.3.2.2. Beş Tümel	61

2.3.2.3. Tarifler.....	65
2.3.3. Tasdikât.....	67
2.3.3.1. Önergeler.....	67
2.3.3.2. Kıyas.....	69
2.3.3.3. Tasdik Türleri ve Beş Sanat	71

BÖLÜM III

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ METAFİZİĞİNE GİRİŞ

3.1. Metafizik nedir?.....	79
3.2. Metafiziğin Konusu	81
3.2.1. Varlık Olması Bakımından Varlık.....	82
3.2.2. Varlık Nedir?	83
3.2.3. Varlığın Kısımları.....	87
3.2.4. Varlık Alanları	88
3.2.5. Varlık-Mahiyet İlişkisi.....	90
3.3. Metafiziğin İlkeleri	94
3.4. Metafiziğin Meseleleri.....	96
3.5. Dânişnâme-i ‘Alâî Metafiziğinin Temel Kavramları.....	100
3.5.1. Tümel ve Tikel.....	100
3.5.2. Birlik ve Çokluk	105
3.5.3. Öncelik ve Sonralık	109
3.5.4. İllet ve Ma‘lûl,	113
3.5.5. Sonluluk ve Sonsuzluk	118
3.5.6. Bilkuvve ve Bilfiil	120
3.5.7. Zorunlu, Mümkün ve İmkansız	124

BÖLÜM IV

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ METAFİZİĞİNİN TEMEL MESELELERİ

4.1. Zorunlu Varlık	127
4.1.1. Zorunlu Varlık’ın Zatı	130
4.1.1.1. Zorunlu Varlığın Hiçbir Şeyle Zâtî Bir Bağı Yoktur	130
4.1.1.2. Zorunlu Varlık’ta Çokluğun Olması İmkânsızdır	131

4.1.1.3. Zorunlu Varlık Sıfatı İki Şeye Yükleme Olmaz	132
4.1.1.4. Zorunlu Varlık Değişmez ve Bütün Yönleriyle Zorunludur	133
4.1.1.5. Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mahiyet Ayrımı Yoktur	134
4.1.1.6. Zorunlu Varlık Cevher ve Araz Değildir	135
4.1.1.7. Zorunlu Varlık, Zatında Çokluk Olmadan Birçok Sıfata Sahiptir ..	137
4.1.1.8. Zorunlu Varlık Birdir ve Her Şeyin Varlığı O'ndandır	140
4.1.1.9. Zorunlu Varlık Kadîmdir	141
4.1.1.10. Zorunlu Varlık Değişen Şeyleri Değişmeyen Tarzda Bilir	142
4.1.2. Zorunlu Varlık'ın Sıfatları	146
4.1.2.1. Zorunlu Varlık Hem Bilgi Hem Bilen Hem de Bilinendir	146
4.1.2.2. Zorunlu Varlık İrade Sahibidir	148
4.1.2.3. Zorunlu Varlık Kudret ve Güç Sahibidir	151
4.1.2.4. Zorunlu Varlık Hikmet Sahibidir	152
4.1.2.5. Zorunlu Varlık Cömerttir	153
4.1.2.6. En Büyük İyilik, Saadet ve Mutluluk Zorunlu Varlığa Aittir	154
4.2. Mümkün Varlık	157
4.2.1. Cevherler	160
4.2.1.1. Madde ve Suret	165
4.2.1.2. Cisim	169
4.2.1.3. Nefs ve Akıl	174
4.2.2. Arazlar	175
2.5.2.1. Nicelik	177
2.5.2.2. Nitelik	180
2.5.2.3. İzafet	183
2.5.2.4. Mekan	185
2.5.2.5. Zaman	185
2.5.2.6. Durum	185
2.5.2.7. Sahip Olma	185
2.5.2.8. Etki	186
2.5.2.9. Edilgi	186
4.3. Gökler Metafiziği	186
4.3.1. Varlığın İlkesi Olarak Sudûr Teorisi	186
4.3.1.1. Plotinusçu Sudûr Teorisi	188
4.3.1.2. İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışı	192

4.3.1.3. Sudûr Eden Varlığa Kötülüğün İlişmesi	199
4.4. Varlığın Kemâli Olarak İnsan.....	202
4.4.1. Nefs Teorisi	202
4.4.1.1.Nefsin Yetileri	203
4.4.1.1.1. Bitkisel Nefs	204
4.4.1.1.2. Hayvanî Nefs	205
4.4.1.1.3. İnsanî Nefs.....	208
4.4.1.2. Nefs-Beden İlişkisi.....	209
4.4.1.3. Ölümünden Sonra Nefsin Durumu.....	211
4.4.2. Akıl Teorisi	215
4.4.2.1. Pratik Akıl	215
4.4.2.2. Teorik Akıl	216
4.4.3. Nefsin Ulvî Alemle İrtibatı	222
4.4.3.1.Rüya ve Mahiyeti	224
4.4.3.2. Mucize ve Keramet	226

BÖLÜM V

SONUÇ

5.1. Sonuç	229
------------------	-----

KAYNAKÇA.....	233
ÖZGEÇMİŞ	337

KISALTMALAR

annot.	: Annotator/ Yorumlayan
b.	: bin, ibn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
edit.	: Editor/Editör
haz.	: hazırlayan
hş.	: Hicri Şemsi
intr.	: Introduction/Giriş
m.	: Miladi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
mö.	: Milattan önce
ms.	: Milattan sonra
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
pp.	: Pages/Sayfalar
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
sad.	: Sadeleştiren
tdk	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
Trans.	: Translator/Çeviren
tsh.	: Tashih eden
ty.	: Tarih yok
USA	: United States of America
vol.	: Volume/Sayı
v.dğr.	: ve diğerleri

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Sonsuz çizginin iptali	118
Şekil 2. Sonsuz nedenlerin iptali	141
Şekil 3. Cisim	170
Şekil 4. Plotinus'ta sudûr.....	191
Şekil 5. İbn Sînâ'da sudûr.....	197

EKLER LİSTESİ

<u>EK 1:</u>	248
<u>EK 2:</u>	323

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ (370/980-428/1037), ortaya koyduğu fikirler, kurduğu felsefî sistemi ve telif ettiği onlarca eseriyle hem yaşadığı dönemde hem de kendisinden sonraki dönemlerde İslam felsefesine önemli bir etki yapmış filozoflardan biridir. Filozofumuzun Meşşâî felsefesi çizgisinde ortaya koyduğu en önemli ve devasa eseri hiç şüphesiz *eş-Şifâ*'dır. *eş-Şifâ* ve onun özeti niteliğindeki *en-Necât*'ın yanında İbn Sînâ'nın bu çizgide yazdığı ansiklopedik eserlerden biri de *Dânişnâme-i 'alâî*'dir. *Dânişnâme-i 'alâî*'yi onun diğer eserlerinden ayıran iki önemli husus mevcuttur: Bunlardan biri dinî veya kalamî içerikli konuların en az yer aldığı ve bu yönüyle İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesine ait görüşlerini didaktik bir üslupla yansıtan en berrak ve sade bir eser olması; diğeri ise Farsça ile kaleme alınmış bir eser olmasıdır. Bu eser, filozofun Farsça kaleme almış olduğu sistematik ve ansiklopedik tarzdaki ilk felsefe eseri olması yönüyle önemli bir yere haizdir.

Yukarıda zikrettiğimiz *Dânişnâme-i 'alâî*'nin iki önemli hususu bu çalışmamız açısından önemli etken oldu. Buradan hareketle, *Mantık*, *Îlâhiyyât*, *Tabîiyyât*, *Riyaziyyât* ve *Mûsikî* olmak üzere beş ana bölümden oluşan *Dânişnâme-i 'alâî*'nin detaylı bir tanıtımı yapılacaktır. Bunu yaparken İbn Sînâ'nın diğer üç önemli eseri olan *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), *Dânişnâme-i 'alâî*'den istifade ederek kaleme aldığı iddia edilen eseri *Makâsıdu'l-felâsife* ile içerik karşılaştırmasını yaparak eserin bunlar içindeki konumunu ve önemini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece yukarıda belirttiğimiz iddianın da doğruluğu ya da yanlışlığı ortaya çıkacaktır.

Genelde İbn Sînâ felsefesinin, özelde ise *Dânişnâme-i 'alâî*'nin en önemli sacayağını hiç şüphesiz *Metafizik* oluşturmaktadır. Bunun için bu çalışmamızın temel amacı filozofumuzun *Dânişnâme-i 'alâî*'deki metafizik görüşleri ortaya koymaktır.

Dânişnâme-i 'alâî'yi nezdimizde önemli kılıp onun üzerinde çalışma yapmamızın bir diğer nedeni ise yukarıda da belirttiğimiz gibi onun Farsça kaleme alınmış ilk sistematik ve ansiklopedik eser olmasıdır. Bu eserin, telif edildiği dönemde Farsçanın yerel bir lehçesi niteliğinde olan Derice dilinde kaleme alınması ve bundan

dolayı dil ve gramer açısından anlaşılmasının zorluklar içermesi ve terminoloji sorunu olması onun, İbn Sînâ'nın Arapça yazılan diğer eserlerine nazaran geri planda kalmasına sebep olmuştur. Öyle ki bu eser üzerinde çalışmaya karar verdiğimiz döneme kadar Türkiye'deki -İbn Sînâ hakkında birçok kitap, tez ve makale çalışması yapılmış olmasına rağmen- çalışmalarda bu esere atılmış bir dipnota rastlamak bile çok zordu. Bundan dolayı biz, eserin metafiziğini ortaya koyarken bunun yanında eseri daha iyi anlamak ve anlaşılır hale getirmek için *Metafizik* bölümünü Türkçeye çevirmeyi uygun bulduk. Bununla beraber, eserin Farsça ilk felsefi kitap olması hasebiyle İbn Sînâ'nın bu eserle oluşturmaya çalıştığı Farsça felsefi terminolojiyi de ortaya çıkarmaya çalışacağız.

1.2. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

İbn Sînâ, yaşadığı dönemde adet olduğu üzere neredeyse dönemin bütün bilim dallarıyla meşgul olmuş ve bunlarla ilgili eserler kaleme almış bir filozoftur; fakat onu felsefi olarak ön plana çıkaran hiç şüphesiz metafizik alanda ortaya koyduğu orijinal görüşler ve bu görüşler ekseninde kurmuş olduğu felsefi sistemidir.

Daha önce de vurguladığımız gibi İbn Sînâ, Meşşâî felsefesine dair metafizik görüşlerini en hacimli eseri olan *eş-Şifâ*'da ortaya koyarak etraflıca tartışmıştır. *Dânişnâme-i 'alâî*'de ise o, saf metafizik görüşlerini öğretici bir yöntemle daha sistematik ve özet bir şekilde ortaya koymuştur. Buradan hareketle tezimizin kapsamını konu olarak *Dânişnâme-i 'alâî* metafiziği ile sınırlandırdık. Bunu yaparken ilk önce *Dânişnâme-i 'alâî*'nin temel özellikleri nelerdir, onun İbn Sînâ'nın diğer hacimli eserleri içindeki konumunu nedir? ve el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'si arasında ne tür bir ilişkiye sahiptir? gibi sorulara cevap aramaya çalıştık.

Çalışmamızın iskeletini oluşturan *Metafizik* bölümüne geçmeden önce bir bilim için ölçü ve alet ilmi niteliğinde olmasından ve bu yönüyle her bilimin zarûrî olarak ihtiyaç duyduğu mantık ilmini -bilhassa tasavvurât bölmünü- *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Mantık* bölümü ekseninde ortaya koymaya çalıştık.

Varlığı bizzat varlık olması yönüyle bütün olarak ele alan metafizik, hiç şüphesiz çok geniş konu yelpazesine sahip bir alandır. Bu geniş alanda biz İbn Sînâ'nın görüşleri ekseninde ve *Dânişnâme-i 'alâî*'de ele alınan konu başlıkları bağlamında metafiziğin bilimler tasnifi içindeki yerini, bir bilim olarak metafiziğin ne olduğu, onun konusu, ilkeleri ve kendisine problem ettiği sahalara ele aldık. Bu bağlamda varlık nedir?, varlığın sahası ve kısımları nelerdir?, varlık-mahiyet ilişkisi nedir? gibi sorulara

cevap bulmaya çalıştık. Bununla birlikte tümel-tikel, illet-ma'lûl, bilkuvve-bilfiil gibi metafiziğin temel kavramlarını (umûr-i âimme) ele aldık.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı (Zorunlu Varlık) metafiziğin en önemli meselesidir. Buradan hareketle yine *Dânişnâme-i 'alâî* metafiziği bağlamında Zorunlu Varlık'ın zâtı ve sıfatları çalışmamızın önemli bir kısmını teşkil etti. Bunun dışında mümkün varlık cihetinden cevher ve araz ile bunların kısımları, gökler metafiziği ile bu bağlamda mevcûdâtın Zorunlu Varlık'tan sudûrunu ele aldık.

Son olarak İbn Sînâ metafiziğinde varlığın kemali olarak kabul edilen nefis konusunu işledik. Böylece 'metafizik nedir?' sorusuyla başladığımız çalışmamızı 'metafiziğin nihaî hedefi nedir?' sorusuna cevap bulmaya çalışarak tezimizi bitirdik.

1.3. Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Kaynaklar

Yöntem, bilimsel bir çalışma yaparken mantıklı ve tutarlı veriler elde etmek için takip edilen yol ve usuldür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu çalışmamızdaki temel amacımız *Dânişnâme-i 'alâî* bağlamında İbn Sînâ'nın Meşşâî metafizik görüşlerini ortaya koymaktır. Biz, bu görüşleri sistemli ve tutarlı bir şekilde ortaya koymak için hem genelden özele hem de özelden genele yani tümdengelim ve tümevarım yöntemiyle hareket ettik.

Bilindiği üzere Meşşâî felsefesi Aristoteles'in İslam felsefesindeki çizgisi mahiyetinde olduğu için biz çalışmamızda bir konuyu ele alırken ilk önce Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini özet bir şekilde vermeye çalıştık. Ondan sonra –varsa- İslam dünyasında ilk filozof olarak kabul edilen ve aynı zamanda Meşşâî felsefesinin ilk temsilcisi olan Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866) görüşlerini, sonra Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) konu hakkındaki fikirlerini ortaya koyduk. Daha sonra İbn Sînâ'nın konu ile görüşlerini detaylı bir şekilde ele aldık. İbn Sînâ'nın görüşlerinden sonra varsa konu ile ilgili İbn Sînâ'dan sonra bazı filozofların bilhassa el-Gazzâlî'nin destekleyici ya da eleştirci nitelikteki görüşlerini belirttik. Bu şekilde, Meşşâî metafizik konularının ilk defa Aristoteles (mö. 384-322) tarafından nasıl ele alındığını, bu konuların el-Kindî vasıtasıyla İslam felsefesine nasıl intikal ettiğini, el-Fârâbî ile İslam felsefesinde nasıl yoğrulup sentezlendiğini, İbn Sînâ tarafından ne tür bir eleştiri ve değerlendirme süzgecinden geçerek orijinal bir yapı kazandırdığını ve son olarak –varsa- İbn Sînâ'dan sonra ne tür bir eleştiriye maruz kaldığını hem tümdengelim hem de tümevarım yöntemiyle göz önüne sermeye çalıştık.

İbn Sînâ, Aristoteles'ten mülhem olarak burhanî bilimlerin kendine has konusu, ilkeleri ve kendisine problem ettiği mesâilleri olduğunu belirterek metafiziğin de konu, ilke ve mesâillerini tespit etmiştir. Biz de bu sistematik anlayıştan hareketle çalışmamızın iskeletini oluşturan metafiziğe konu, ilke ve mesele ayırımına giderek başladık. Bunları belirledikten sonra da sırasıyla metafiziğin konusunu –ki bu varlık olması bakımından varlıktır- ve ilkelerini açıkladık. Daha sonra metafiziğin temel meselelerini dataylı bir şekilde ele almaya çalıştık.

Çalışmamızın konusu '*Dânişnâme-i 'alâî* metafiziği' olduğundan doğal olarak temel kaynağımız *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Metafizik* bölümü oldu. Bu eserin *Metafizik*'i, herhangi bir tartışmaya girmeden İbn Sînâ'nın kendine has görüşlerini özetlediği bir eser olduğundan çalışma esnasında biz sık sık İbn Sînâ'nın konuları daha detaylı, tartışarak ve eleştirerek ele aldığı *eş-Şifâ*'nın *Metafizik*'ine başvurma ihtiyacı hissettik. Daha sonra *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Mantık*, *Tabîiyyât*, *Riyaziyyât* ve *Mûsikî* bölümleri, *eş-Şifâ*'nın *Mantık* ve *Tabîiyyât* bölümleri, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât* ile İbn Sînâ'nın diğer eserleri çalışmamızın kaynaklarını teşkil etti. Yine Aristoteles, Plotinus, el-Fârâbî, el-Kindî ve el-Gazzâlî'nin metafizik ile ilgili eserleri yararlandığımız diğer kaynaklar oldu. Bunların dışında, İbn Sînâ metafiziği ile ilgili olan ikinci el kaynaklarla çalışmamıza dayanak oluşturmaya çabaladık. Bunları yaparken, nitekim sosyal bilimlerin bilhassa felsefî bilimlerin temel yöntemi olan anlama, yorumlama, çelişkili yerleri eleştirme ve değerlendirme prensiplerine riayet etmeye özen gösterdik.

1.4. Dânişnâme-i 'Alâî'nin Genel Tanıtımı

İslam düşünce tarihinde tıp ve metafizik başta olmak üzere mantık, fizik, matematik ve müzik gibi birçok bilimde otorite olarak döneminin en önemli düşünürleri arasında yer alan İbn Sînâ¹, özellikle İslam felsefesinde oynadığı başat rolle öne çıkar.

¹ İbn Sînâ'nın hayatı hakkında bilgi için bkz: William E. Gohlman, *The life of Ibn Sina*, State University of New York Press, New York 1974, s. 16-88; İbn Ebî 'Useybî'a, *Uyûnu'l-enba' fî tabakâti'l-etibbâ'*, (thk., Nizâ Rızâ), Beyrut ty., s. 437-459; İbn Hallikân, *Vefâyatu'l-a'yân*, (thk. İhsan Abbas), Dâru's-Sadr, Beyrut 1969, c. II, s. 157-162; İbnu'l-Kıfî, *İhbâru'l-'ulemâ' bi ahhbâri'l-hukemâ'*, Mısır ty., s. 268-278; Soheil M. Afnan, *Avicenna, his life and works*, London 1958; Michael E. Marmura, "Avicenna", *Encyclopedia of philosophy*, USA 2006, vol: 1, s. 432; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın hayatı", (*İbn Sînâ'nın mirası* içinde, derleme ve çeviri: M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2010, ss. 1-29; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 13-24; Emine Sonnur Özcan, *Bilginler bilgini İbn Sînâ*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005; Bilal Dindar, "İbni Sînâ", (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içinde), Ankara 1984, ss. 603-610; Ahmed Horâsanî, "Mukaddime", *Dânişnâme-i 'alâî yâ hikmet-i Bû Ali:Mantık*, Tahrân 1310 (hş.), s. ٥ - ٦ (5-28); Dâniş Pejûh, "Nuktehâ-yi der serguzeşt-i İbn-i Sînâ û dâstân-i serguzeşt", *Ferhengi Êrân Zemîn*, 1333 (hş.), sayı: 2, s.

O, bir yandan el-Kindî ile başlayıp el-Fârâbî ile sistemleşen İslam felsefesine birtakım meşrikî formlar kazandıran, diğer yandan da sonraki dönem Müslüman yahut Batılı düşünürlerin felsefeyi şahsında temellendirdikleri ya da eleştirdikleri bir düşünce otoritesi olmuştur.

Dânişnâme-i ‘alâî, nicelik ve nitelik bakımından onlarca eser bırakan² İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* gibi ansiklopedik incelemelerinden birisi ve hatta –mevcut veriler çerçevesinde– Farsça kaleme alınan ve Farsça felsefî terminolojinin gelişmesine neden olan ansiklopedik nitelikteki ilk felsefe çalışmasıdır.³ Belirttiğimiz bu özelliklerine ilave olarak, eseri içeriği bakımından da üstün bir konuma yerleştiren isimlere rastlamak mümkündür. Örneğin İbn Sînâ’nın önde gelen öğrencilerinden Abdulvâhid Muhammed el-Cüzcânî, *Dânişnâme-i ‘alâî*’yi İbn Sînâ’nın önemli eserlerinden biri olarak tanıtırken⁴; eserin *Tabî‘iyyât* bölümünü tashih ve şerh eden Seyyid Muhammed Meşkût da onu *eş-Şifâ*’dan sonra İbn Sînâ’nın en önemli ve en hacimli kitabı olduğunu ileri sürmektedir.⁵ İran düşüncesinin son dönemdeki en önemli simalarından olan Seyyid Hüseyin Nasr ise *Dânişnâme-i ‘alâî*’yi yalnızca Fars dili tarihinin önemli bir dokümanı olarak görmemekte, onun aynı zamanda İbn Sînâ’nın Arapça kaleme aldığı Meşşâî eserlerinde kolay keşfedilemeyecek düşüncelerinin bazı bakış açılarını ortaya koyduğu için önemli olduğunu ve İbn Sînâ’nın bu eserle iki yüz yıl sonra Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Nasireddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ile zirveye ulaşacak felsefî bir araştırma sürecini başlattığını ifade etmektedir.⁶ Nasr’a göre bu kitap her ne kadar dil zorluklarıyla dolu olsa da sonraki dönemlerde Farsçanın İslam dünyasında büyük düşünce dillerinden biri olmasına zemin hazırlayan eserlerden biridir.⁷

45-79. İbn Sînâ’nın hayatı ile ilgili -bilhassa Farsça- ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: <http://buali.ir>. (Erişim tarihi: 25.03.2014).

² İbn Sînâ’nın eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmed Horâsanî, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâî yâ hikmet-i Bû Alî: Mantık*, s. ٤١ – ٤٢ (34-41); Celâl Humâî, “İbn-i Sînâ yekî ez Dânişmendân-i bozorg-i Îrân (Âsâr-ı İbn Sînâ)”, *Mecelle-i Mihr*, 1316 (hş.), sayı: 50, s. 147-154; Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 19-55; Ömer Mahir Alper, “İbn Sina”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 337-345.

³ Bâbek Reşnûzâde, “Dânişnâme-i ‘alâî”, *Kitâb-i mâhi ‘ulûm-i fenûn*, 1389 (hş.), sayı: 128, s. 82; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 26. İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâî* dışında Farsça bazı risaleler ve şiirler de kaleme almıştır. İbn Sînâ’nın Farsça yazdığı eserleri için bkz. Esger Şîrvânî-Eşref Şucâî, “İbn-i Sînâ ve âsârî ü be zebânî Fârsî”, *Humâyiş-i Beyne'l-Milel-i İbn-i Sînâ*, s. 14. (Bu makale İbn Sînâ hakkında bilimsel çalışmaları yayınlayan www.buali.ir/buali adlı internet sitesinden alınmış olup makalenin yayınlanma tarihi ve yeri bulunmamaktadır).

⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Riyâziyyât*, Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûr-i İslâmî, Tahrân, no: 1414, s. 229.

⁵ Bkz. Seyyid Muhammed Meşkût, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâî: Tabî‘iyyât*, İntişârât-i Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân 1331 (hş.), s. 5.

⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam felsefesi geleneğinde Farsça felsefî çalışmaların önemi”, (çev. Mehmet Vural), *İslami Araştırmalar*, 2012, sayı: 23, s. 74.

⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, “İran’da felsefe ve kozmoloji”, (*Makaleler II*, içinde, çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 116.

Her üç düşünürün de *Dânişnâme-i 'alâî'*ye ilişkin yukarıda serdettiğimiz beyanları, onun hem *eş-Şifâ*'dan sonra gelen hacimli ve önemli bir Meşşâî külliyyatı olduğu hem sonraki dönem Farsça felsefî terminolojinin oluşmasına ve böylelikle Farsça felsefî metinlerin yazılmasına öncülük ettiği⁸ hem de farklı felsefî mekteplere mensup sonraki dönem düşünürlerini etkilediği hususunda dikkate şayan bir izlenim vermektedir. *Dânişnâme-i alâî*'nin Farsça felsefî literatürde tarihsel ya da muhteva açısından önemli bir yer işgal ettiği kesindir; ancak ilgili literatür alanında hatırı sayılır bir mevkiye sahip son iki düşünürün İranlı olması, *Dânişnâme-i alâî*'ye daha önce hiç görülmemiş tarzda olağanüstü bir içerik kazandırmaya çalıştıkları beyanlarını ilgili eser çerçevesinde tarafsız bir gözle yeniden değerlendirmemizi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla aşağıda *Dânişnâme-i alâî*'nin adını, yazılış tarihi ve amacını, kime ithaf edildiğini, el yazmalarını, matbu' nüshalarını, bölümlerini ve muhtevasını kısaca tanıtmaya; onu İbn Sînâ'nın diğer önemli eserleri olan *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât*'ı ile karşılaştırmaya ve el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'si ile olan yakın ilişkisini tespit etmeye çalışacağız.

a) Eserin Adlandırılmasına Yönelik Tartışmalar: İlginçtir ki, İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî'*de eserin kendi adını hiç zikretmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu adlandırmayı ilkin öğrencisi el-Cüzcânî, bu esere bir bölüm olarak sonradan ilave ettiği-*Riyâziyyât*'ın 'Mukaddime'sinde kullanmış;⁹ ancak günümüze kadar gelen değişik kaynaklarda eserin adlandırması farklı şekillerde yapılmıştır:

Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibba' adlı eserinde İbn Ebî Useybia (ö. 668/1269), İbn Sînâ için ayırdığı bölümde, onun eserlerinden birisinin de Farsça kaleme aldığı *Dânişmâye el-'alâî* olduğunu söyler.¹⁰

Şahmerdan İbn Ebi'l-Hayr Râzî, *Nuzhatnâme-i 'alâî* adlı eserinde İbn Sînâ'nın ferman üzerine *Dânişnâme-i 'alâî* adlı bir eser kaleme aldığını belirtir.¹¹

Charles'in belirttiğine göre, Kutbuddîn eş-Şirâzî (ö. 710/1310) *Durretu't-tâc li ğurreti'd-dîbâc* adlı eserinin İbn Sînâ bahsinde, eserin adını *Dânişnâme-i 'alâî* olarak zikreder.¹²

⁸ Bkz. Bâbek Reşnûzâde, "Dânişnâme-i 'alâî", s. 82; Esger Şîrvânî-Eşref Şucâ'î, "İbn-i Sînâ ve âsârî ü be zebânî Fârsî", s. 14. Ayrıca *Dânişnâme-i 'alâî*'nin dilsel özellikleri için bkz: Muhammedî Bahtiyârî Behrûz-Serâyîlû Nefîse, "Vîjegiâ-yi zebân-i metn-i Dânişnâme-i 'alâî İbn-i Sînâ," *Dânişkede-i edebîyât ü 'ulûmî insânî*, Tebriz 1387 (hş.), sayı: 204, ss. 195-230.

⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Riyâziyyât*, s. 229.

¹⁰ İbn Ebî 'Useybi'a, *Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibba'*, s. 457

¹¹ Şahmerdan İbn Ebu'l-Hayr Razi, *Nuzhetnâme-i 'alâî*, (tsh. Ferheng Cihanpovr), Tahrân 1362 (hş.), s. 22.

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-zunûn* adlı eserinin bir yerinde *Dânişnâme*¹³ adını; başka yerinde ise *Kitâbu'l-'alâi*¹⁴ adını kullanmaktadır.¹⁵

Muhammed Mu'in, *Dânişnâme-i 'alâi'nin İlâhiyyât* bölümünü tahkik ve tashih ettiği kitabın mukaddimesinde eserin British Museum'da (Or. 16/830) *Hikmeti 'alâi* olarak; *Nushei dîvânı Hind*'de *'Usûlü nokâtı 'ulûmu hemse-i hikmetiyye* olarak; Hindistan'daki Kütüphâne-i Âsfiye nüshasında ise *Hikmeti 'alâi mevsûm be mâye-i dâniş* adıyla kayıtlı olduğunu haber vermektedir.¹⁶

Kaynaklardaki adlandırmaları şu şekilde bir tablo haline getirebiliriz:

el-Cüzcânî:	: <i>Dânişnâme-i 'alâi</i>
İbn Ebî Useybi'a	: <i>Dânişmâye el-'alâi</i>
Şahmerdan İbn Ebi'l-Hayr Râzî	: <i>Dânişnâme-i 'alâi</i>
Kutbuddîn eş-Şîrâzî	: <i>Dânişnâme-i 'alâi</i>
Kâtip Çelebi	: <i>Dânişnâme</i>
Kâtip Çelebi	: <i>Kitâbu'l-'alâi</i>
British Museum	: <i>Hikmet-i 'alâi</i>
Nushe-i dîvânı Hind	: <i>Usûlu nokât-ı 'ulûmu hemse-i hikmetiyye</i>
Kütüphâne-i Âsfiye	: <i>Hikmet-i 'alâi mevsûm be mâye-i dâniş</i>

Tabloda görüldüğü gibi eserin adlandırılmasında genel olarak iki ortak sözcük vardır: *Dânişnâme* ve *'Alâi*. Eserin 'Alâuddevle'ye (ö. 433/1041) atfen yazıldığına dair –bir sonraki başlık altında tartışacağımız– bir kanıtımız olduğuna göre, o halde içerisinde 'Alâi sözcüklerinin geçtiği adları dikkate almamız gerekmektedir. Bununla birlikte eserin adlandırılmasında dile getirilen diğer sözcük olarak 'Dânişnâme', yukarıdaki adlandırmaların son dördünde hiç geçmediği gibi, ikincisinde de 'Dânişmâye' olarak belirtilmektedir. 'Dânişmâye' sözcüğü İbn Ebî 'Usaybia tarafından bir istinsah hatasıyla kaydedilmiş olabilir; ancak ilgili sözcüğün Farsça etimolojisi

¹² Bkz. Rieu Charles, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, Londra 1881, vol: III, s. 434. Ayrıca bkz. Muhammed Mu'in, "Mukaddime", *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, Dânişgâh-i Bû Âlî Sînâ, Hemedân 1383/2004, s. ٣ – ١ (1-2).

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, İstanbul 1941 c. I, s. 229.

¹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, c. II, s. 1440.

¹⁵ Bu eser ile ilgili olarak yapılan isimlendirmeler hakkında bilgi için ayrıca bkz. Muhammed Mu'in, "Mukaddime", *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. ٣ – ١ (1-4); Ahmed Horâsanî, "Mukaddime", *Dânişnâme-i 'alâi yâ hikmet-i Bû Âlî: Mantık*, s. ٣ (41); Taki Bîniş, "Mukaddime", *Dânişnâme-i 'alâi: Mûsikî (Se risâle-i Fârsî der mûsikî içinde)*, Tahrân 1371 (hş.), s. 3.

¹⁶ Bkz. Muhammed Mu'in, "Mukaddime", *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. ج.

üzerinde yapılan tartışmalar, ‘Dânişnâme’ ile ‘Dânişmaye’ arasında gerçek bir tercihin ne kadar zor olduğunu göstermeye yeterlidir. Muhammed Mu‘în, ‘*Uyûnu’l-enbâ*’da geçen ‘Dânişmâye’nin, yukarıdaki kuşularımıza haklılık kazandıracak şekilde, ‘Dânişnâme’ (دانشنامه) sözcüğünün bozulmuş bir kullanımı olduğunu ileri sürer. Ona göre ‘nâme’ sözcüğü bozularak ‘mâye’ şeklinde yazılmıştır. Abbâs İkbâl Âştiyânî ise, tam aksine, eserin gerçek isminin –Dânişnâme sözcüğünün Farsçada tam ve açık bir mana ifade etmemesi nedeniyle– *Dânişnâme-i ‘alâî* değil, *Dânişmâye-i ‘alâî* olduğunu ileri sürer. ‘Dânişnâme’ adının “*Şâhnâme, Kârnâme*” gibi eserlere nispetle kurgulandığını, oysa bu son eserlerde geçen ‘nâme’ (نامه) sözcüğünün ‘destan’ ya da ‘baştan geçen hadiseler’ (*sergüzeşt*) gibi anlamlara geldiğini belirten Âştiyânî, böyle bir anlamın *Dânişnâme* için uygun düşmeyeceği kanaatindedir. ‘Mâye’ (مایه) sözcüğü Farsçada bir şeyin ‘özü’ ve ‘temel’i gibi anlamlara geldiğinden, Âştiyânî, *Dânişmâye’nin* (دانشمایه) ‘bilginin özü ve temeli’ anlamında doğru bir adlandırma olduğunu, İbn Sînâ’nın da eseri zaten bu niyetle yazdığını ileri sürmektedir.¹⁷

Âştiyânî’nin *Dânişnâme-i ‘alâî*’deki metinlere göre İbn Sînâ’nın niyetini nasıl anlayabildiği tartışılır; ancak kesin olan husus, onun ‘Dânişnâme’ sözcüğünün Farsçada ‘bilginin toplandığı yer’, ‘icazet belgesi’ ve daha da önemlisi ‘ansiklopedi” gibi anlamlara¹⁸ geldiğini göz ardı etmesidir. Sonuncusuyla birlikte aldığımızda, ‘Dânişnâme’, ‘bilimler ansiklopedisi’ anlamına gelir ki böyle bir adlandırma eserin dönemin bütün felsefî bilimlerini içermesi olgusuna da uygun düşecektir. Yine el-Cüzcânî’nin *Riyâziyyât* bölümünde eseri *Dânişnâme-i ‘alâî* olarak adlandırması ve klasik kaynakların çoğunda eserin daha çok bu adla anılması, çalışmamızda bizi ilgili eser için *Dânişnâme-i ‘alâî* adını kullanmaya yöneltmiştir.

b) Eserin Yazılış Tarihi Yazılış Nedeni ve İthafı Hakkındaki Tartışmalar:

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî*’yi İsfahan’da hüküm sürmüş olan, uzun yıllar himayesinde bulunduğu ve sohbet arkadaşı olduğu Kâkûyî¹⁹ emiri ‘Alâuddevle Ebu Ce’fer Muhammed İbn Rostem Doşmanziyâr’a²⁰ ithafen, 412-428/1021-1037 yılları arasında

¹⁷ Abbâs İkbâl Âştiyânî, “Çend نکته راجع به زندگانی و آثار ابن سینا”, *Çeşnâme-i İbn-i Sînâ*, Tahrân 1334 (hş.), c: 2, s. 202. Ayrıca bkz. Bâbek Reşnûzâde, “*Dânişnâme-i ‘alâî*”, s. 82.

¹⁸ Bkz. <http://www.loghatnaameh.org/dekhoda>, (Erişim tarihi: 04.09.2014). Elektronik adresini verdiğimiz bu sözlük Farsçadan Farsçaya en kapsamlı, köklü ve en çok başvurulan sözlüklerin başında gelmektedir. Bunun için biz de bu çalışmamızda Farsça bazı kavramların açıklanmasında bu sözlüğe başvurmayı tercih ettik.

¹⁹ Kâkûyî Devleti, 1007-1119 yılları arasında İran’ın Hemedân, İsfahan, Rey ve Yezd bölgelerinde hüküm sürmüş olan bir hanedanlıktır. Kâkûyîler hakkında bilgi için bkz: Ahmet Güner, “Kâkûyîler”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, s. 219-221.

²⁰ Alâuddevle Ebu Ce’fer Muhammed İbn Rostem Doşmanziyâr, Kâkûyî Devleti’nin ilk hükümdarıdır. Hicri 398-433 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. İbn Sînâ, Alâuddevle’nin tahta geçmesiyle onun

kaleme almıştır.²¹ Eserin telif sebebi ve ithafıyla ilgili olarak *Dânişnâme-i ‘alâi*’nin *Mantık* bölümünün ‘Mukaddime’inde İbn Sînâ şöyle yazmaktadır:

“Ümmetin tacı, milletin gururu olan ve kendisinin hizmetinde bulunmakla emniyet, kifâyet, büyüklük, şöhret ve ilim elde etme mutluluğuna ulaştığım sultanımız ‘İzzeddîn Alâuddevle Ebu Ce’fer Muhammed İbn Doşmanziyâr’ın –ömrü uzun, bahtı açık olsun ve hükümranlığı yıkılmasın– yüce emri bana gelince, ben de hem onun hem saray halkı için Farsçanın Derîcesiyle²² hikmet ilimlerinin beş tanesi hakkında özet niteliğinde bir kitap yazdım.”²³

Yukarıdaki metin –eğer İbn Sînâ tarafından yazılmışsa– bazı çıkarımlar için bize bir takım ipuçları verebilir:

1. İbn Sînâ, ‘Alâuddevle’nin bir süre hizmetinde bulunmuştur.
2. İlgili eser hem sultana hem de saray halkına yönelik yazılmıştır. Bu açıklamadan anlıyoruz ki *Dânişnâme-i ‘alâi* sırf teorik kaygılarla yazılmış bir eser değildir.
3. Farçanın Derîce lehçesiyle yazılmıştır. Bu söylem İbn Sînâ’nın dilsel kökeni ile ilgili yapılan araştırmalara kaynaklık edebilir.
4. Felsefî bilimlerden beş tanesi kaleme alınmıştır.
5. Bu bilimler özet olarak dile getirilmiştir.

İncelememiz gereken en önemli maddeler, İbn Sînâ’nın eseri sultan ve saray halkı için yazdığı; ikincisi, felsefî bilimlerden beş tanesine yer verdiği ve üçüncüsü, salt teorik tartışmaları bir yana bırakarak, pratik bir amaç için özet niteliğinde yazdığıdır. Böylece birincinin incelenişi İbn Sînâ’nın eseri kime ithaf ettiği ve nasıl adlandırabileceğine yönelik ikincil kanıtları; ikincinin incelenişi onun eserinde hangi

daveti üzerine İsfahan’a gider ve onun veziri olur. O, kültürlü ve ilmî bir kişiliğe sahip olan ve aynı zamanda yakın dostu olan Alâu’d-devle’nin düzenlemiş olduğu ilmî toplantılara katılır ve bunun yanında devletin önemli işlerinde de vazife görürdü. İbn Sînâ önemli eserlerini de bu dönemde kaleme almıştır. Bkz. C. E. Bosworth, “Ala-al-Dawla Muhammad,” *Encyclopedia Iranica*, I/7, pp. 773-774; Muhammed Mu‘în, “Mukaddime,” *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 3 (4); Nizâmî Arûzî, *Çehâr Makale*, (haz. Muhammed Mu‘în), Tahrân 1387, s. 668-670.

²¹ Muhammed Mu‘în, “Mukaddime,” *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 3 (4); Bâbek Reşnûzâde, “*Dânişnâme-i ‘alâi*”, s. 82.

²² Yeni Farsça da denilen Derice, İran dilleri ve lehçelerinin en önemlilerindendir. Eski ve Orta Farsçanın devamı niteliğinde olan bu lehçe IX ile X. yüzyıllarda İran’ın doğu bölgelerinde kurulan devletlerin resmi dili olmuştur. Farsî ve Derî isimleriyle de anılan bu dil saray ve yönetim dili olunca şair ve yazarlar bu dilde eserler vermeye başlamışlardır. Bkz. Tahsin Yazıcı-Mürsel Öztürk, “İran”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 415.

²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, (*Risâle-i Mantık-ı Dânişnâme-i Alâi* içinde, tsh. Nevâb Mekrabî), *Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ*, Tahrân 1391(hş.), s. 39.

bilimlere yer verdiği ve üçüncünün incelenişi, eseri metodik açıdan nasıl yazdığı ve el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sine nasıl kaynaklık ettiği hakkında bir takım sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

Birincisine gelirsek; daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ eseri 'Alâuddevle için yazdığından, *Dânişnâme-i 'alâî*'deki "alâî" sözcüğü ona nispetle verilmiştir. Şahmerdan İbn Ebi'l-Hayr Râzî de *Nuzhatnâme-i 'alâî* adlı kitabında *Dânişnâme-i 'alâî*'nin telif sebebiyle ilgili bize şu bilgiyi vermektedir:

"Eski hükümdar 'Alâuddevle'nin –Allah onun ruhunu şad etsin, devleti bâki ve ebedî olsun– Hoca Reis İbn Sînâ'ya şöyle dediğini işittim: 'Eğer bilimleri Farsça olarak yazarsan ben de onları bilebilir ve anlayabilirim.' Bunun üzerine İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'yi yazdı ve hükümdara arz etti; ancak hükümdar ondan hiçbir şey anlayamadı."²⁴

Hem İbn Sînâ'nın hem de Şahmerdan'ın verdiği bilgilerden yola çıkarak *Dânişnâme-i 'alâî*'nin 412-428/1021-1037 yılları arasında İsfahan'da Kâkûyî Emiri İzzeddîn Alâu'd-Devle'nin isteği üzerine ve ona ithafen yazıldığını söyleyebiliriz.

c) Eserin Bölümlerine Yönelik Tartışmalar: Yukarıdaki çıkarımlarımızdan ikincisi, İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâî*'yi beş bilim dalına göre tasnif ettiğidir. O, *Mantık* bölümünün girişinde eseri oluşturan bilim dallarını şu şekilde tasnif etmektedir:

1. Mantık: Konusu, bilimlerin ölçüsüdür (*kânûn*).
2. Tabî'ıyyât: Konusu, hareket eden ve büyüyen duyulur nesnelerdir.
3. Astronomi (*el-hey'et*): Konusu, gökler ve yıldızların cevheri, sureti ve hareketidir.
4. Mûsikî: Konusu, seslerin modu, ahengi ve melodisi olan bilimdir.
5. İlâhiyyât: Konusu, tabiat ötesi varlıklar ve durumlardır.²⁵

Her ne kadar İbn Sînâ *Mantık* bölümünün girişinde böyle bir sıralama yapsa da o, *Dânişnâme-i 'alâî*'yi ilginç bir şekilde *Mantık*, *Tabî'ıyyât*, *İlâhiyyât* ve *Riyâziyyât* bilimleri sıralamasına göre yazmıştır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi eserlerinde *Mantık*, *Tabî'ıyyât* ve *İlâhiyyât* sıralamasını takip ederken, bu

²⁴ Şahmerdan İbn Ebi'l-Heyr Razi, *Nuzhatnâme-i 'alâî*, s. 22.

²⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*: *Mantık*, s. 39.

eserinde, nedenine yönelik bir ipucu vermeksizin, geleneksel tasnifin dışına çıkarak *İlâhiyyât*'ı *Tabî'ıyyât*'ın önüne aldığını ifade etmektedir.²⁶

Sıralamada göze çarpan bir diğer husus, bilim dallarının adlandırılması ve içerikleri hakkındadır. el-Cüzcânî –*Geometri (el-hendese)*, *Astronomi*, *Aritmetik* (*'ilmu'l-hisâb*) ve *Mûsikî*'den oluşan– *Riyâziyyât* bölümünün girişinde, bu bölümü İbn Sînâ'nın ölümünden sonra başta *eş-Şifâ* olmak üzere diğer eserlerinden yararlanarak kendisinin kaleme aldığını belirtir.²⁷ Böylece eser toplamda *Mantık*, *İlâhiyyât*, *Tabî'ıyyât*, *Geometri*, *Astronomi*, *Aritmetik* ve *Mûsikî* bilimlerini ihtiva eden bir külliyyât haline gelmiştir. O dönemde geometri, aritmetik, astronomi ve mûsikînin riyyâziyyâtın alt dalı olarak kabul edildiğini göz önünde bulundurursak *Dânişnâme-i 'alâî*'nin genel itibariyle *Mantık*, *İlâhiyyât*, *Tabî'ıyyât* ve *Riyâziyyât* olmak üzere toplam dört bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz.²⁸ Bununla birlikte eserin *Mantık* ve *İlâhiyyât*'ını birinci bölüm, *Tabî'ıyyât*, *Riyâziyyât*, *Astronomi* ve *Mûsikî*'yi de ikinci bölüm olmak üzere toplam iki bölüm halinde kabul edenler de vardır.²⁹

Buradaki beyanlar yine de bir dizi sorunu beraberinde getirmektedir: İbn Sînâ eserin tamamını mı yoksa belirli bir kısmını mı kaleme almıştır? Gerek İbn Sînâ'nın *Mantık* bölümünün girişinde *Dânişnâme-i 'alâî*'yi beş bilim dalına göre yazdığını –ki o, buradaki fiili açıkça geçmiş zaman kipiyle kullanır– belirtmesi gerekse Şahmerdan'ın İbn Sînâ'nın eseri bitirerek hükümdara arz ettiğini; ama hükümdarın ondan hiçbir şey anlayamadığını yine geçmiş zaman kipiyle dile getirmesi, İbn Sînâ'nın eseri bütünüyle bitirerek hükümdara teslim ettiğine dair bizde güçlü bir intiba bırakmaktadır. Aynı şekilde el-Cüzcânî'nin *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Riyâziyyât* bölümünün girişinde şu ifadeleri de bu iddiamızı daha güçlendirmektedir: “...İbn Sînâ'nın şu şekilde bir adeti vardır: O, yazdığı eseri kendisinden talep eden kimseye verir, kendisine nüsha ayırmazdı. Onun büyük eserlerinden biri de *Dânişnâme-i 'alâî*'dir. Bu eserin *Riyâziyyât* kısmı zâyi olmuş elime geçmemiştir.”³⁰

²⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâ-i: Mantık*, s. 39.

²⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Riyâziyyât*, *Mukaddime*, s. 229-230; Nizâmî Arûzî, *Çehâr makale*, s. 683; Esger Şîrvânî-Eşref Şucâ'î, “İbn-i Sînâ ve âsâr-i û be zebân-i Fârsî”, s. 14.

²⁸ Yukarıda da belirttiğimiz gibi, her ne kadar İbn Sînâ, eseri *Mantık*, *İlâhiyyât*, *Tabî'ıyyât*, *Astronomi* ve *Mûsikî* şeklinde planlamışsa da el-Cüzcânî'nin daha sonra bunlara ek olarak *Geometri* ve *Aritmetik*'i de eklediğini görüyoruz.

²⁹ Bkz. A.M. Bogoutdinov, “A notable philosophical production of the Tadjik people: İbn Sînâ Donish-Nameh” (Rusçadan çeviren: Henry F. Mins), *Philosophy and Phenomenological Research*, 1950, vol: 11, Issue: 1, s. 25.

³⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Riyâziyyât*, *Mukaddime*, s. 229.

Şayet İbn Sînâ, eserin tamamını yazıp kendisine bir nüsha bırakmamışsa eserin ilk üç bölümü neden zâyi olmamıştır? Kaldı ki bölümler içerisinde dönemin bilim anlayışına göre en önemli olanları ilk üç bölümüdür. Ayrıca bu eserin emire ithaf edildiğini biliyoruz.

Buradan hareketle şu iki ihtimali de göz önünde bulundurmamız gerekir:

1. İbn Sînâ, bu eseri beş bölüm halinde yazmayı planlamış; ancak ömrü buna yetmemiş, ilk üç bölümünü yazdıktan sonra vefat etmiştir.
2. İbn Sînâ, eserin en önemli kısmı olan ilk üç bölümünü yazıp padişaha sunmuş; fakat Şahmerdan'ın belirttiği gibi padişah bu eserden bir şey anlayamayınca geri kalan kısmını yazmaktan vazgeçmiştir.

Elimizdeki veriler ışığında bizde oluşan en ma'kûl kanaate göre, İbn Sînâ'nın bu eseri beş bölüm halinde yazıp padişaha sunduğu; ancak padişahın bu eserden bir şey anlamamasından dolayı onu saklama ihtiyacı duymayıp ya bir kenara attığı ya da başka birine verdiği, böylece eserin *Riyâziyyât* bölümünün -diğer bölümlere oranla çok önemsenmediğinden- bir şekilde kaybolduğudur. İbn Sînâ'nın vefatından sonra eserin ilk üç bölümü eline geçen el-Cüzcânî kendisinin de ifade ettiği gibi *Riyâziyyât* bölümünü kendisi yazarak eseri tamamlamıştır.

d) Eserin Nüshaları: *Dânişnâme-i 'alâî*'nin çeşitli ülkelerdeki pek çok kütüphanede el yazma nüshaları bulunduğu gibi, birkaç kez de basımı gerçekleşmiştir.

- i. **El Yazması Nüshalar:** Seyyit Muhammed Meşkût ve Muhammed Mu'în'in araştırmalarına göre, *Dânişnâme-i 'alâî*'nin İran'da olduğu kadar İran dışındaki bazı ülkelerde de birçok yazma nüshaları mevcuttur. İran'da bulunan el yazma nüshaları şunlardır:

- 1- Tahrân Üniversitesinin eski öğretim üyelerinden Abbas İkbâl Aştîyânî'nin kütübhanesinde bulunan nüsha: Bu nüshanın hicri 8. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir.
- 2- Kitabhâne-i Meclis-i Şûra-yi Millî'de bulunan birinci nüsha: Bu nüsha *Mantık*, *Tabî'îyyât*, *İlâhiyyât*, *Geometri*, *Aritmetik* ve *Mûsîkî* bölümlerinden oluşmaktadır. Nüsha tarihsizdir; ancak hicri 9. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.

- 3- Kitabhâne-i Meclis-i Şûra-yi Millî’de bulunan ikinci nüsha: *Mantık, Tabî’iyyât* ve *Îlâhiyyât* bölümlerinden müteşekkil olan bu nüshanın tarihsiz olduğu belirtilmektedir.
- 4- Kitabhâne-i Meclis-i Şûra-yi Millî’de bulunan üçüncü nüsha: Bu nüshanın da *Mantık, Tabî’iyyât* ve *Îlâhiyyât*’tan oluştuğu ve tarihsiz olduğu nakledilmektedir.
- 5- Kitabhâne-i Hâc Huseyn Melik’te bulunan birinci nüsha: *Mantık, Îlâhiyyât, Tabî’iyyât, Geometri, Astronomi, Aritmetik* ve *Mûsîkî* bölümlerinden oluşan bu nüshanın da tarihsiz olduğu belirtilmektedir.
- 6- Kitabhâne-i Hac Huseyn Melik’te bulunan ikinci nüsha: *Mantık, Tabî’iyyât* ve *Îlâhiyyât* bölümlerinden müteşekkil olup tarihsizdir.
- 7- Kitabhâne-i Millî-yi Ferhengî’de bulunan nüsha: Bu nüsha *Mantık, Îlâhiyyât, Tabî’iyyât, Riyâziyyât, Astronomi* ve *Mûsîkî*’den oluşmaktadır. Bu nüsha da tarihsizdir; ancak hicri 12. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.
- 8- Aklî ve Naklî Bilimler öğretim üyesi Mirza Yedallah Nezerpak’ın kütüphanesinde bulunan nüshadır ki bu nüshanın pek çok eksikliği bulunmaktadır.
- 9- Tahrân Üniversitesi emekli öğretim üyelerinden Seid Nefisî’nin kütüphanesinde bulunan nüsha.
- 10- Kitabhâne-i Âstân Kudsi Rezuvi’de bulunan birinci nüsha: *Mantık, Îlâhiyyât* ve *Tabî’iyyât* bölümlerinden oluştuğu belirtilmektedir.
- 11- Kitabhâne-i Âstân Kudsi Rezuvi’de bulunan ikinci nüsha: *Mantık, Îlâhiyyât* ve *Tabî’iyyât* bölümlerinden oluşan nüshanın Hicri-Şemsi 1310 tarihli olduğu nakledilmektedir.³¹

Dânişnâme-i ‘alâî’nin İngiltere’de bulunan nüshalarını Muhammed Mu‘în şu şekilde sıralamaktadır:

- 1- Londra’daki British Museum’da bulunan nüsha: Bu nüsha *Mantık, Îlâhiyyât, Tabî’iyyât, Astronomi, Aritmetik* ve *Mûsîkî* bölümlerinden oluşmakta olup 17. ya da 18. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.
- 2- British Museum’da bulunan ve sadece *Mûsîkî* bölümünden oluşan nüsha: Bu nüsha 1073-1075/1662-1664 yılları arasında yazılmıştır.

³¹ Bkz. Seyyit Muhammed Meşkût, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâ-i:Tabî’iyyât*, s. 7-10; Muhammed Mu‘în, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâ-i:Îlâhiyyât*, s. ١٦-٢٠ (16-20).

- 3- British Museum’da bulunan diğer nüsha: Bu nüsha *Mantık, İlâhiyyât, Tabî’iyyât, Geometri, Astronomi, Aritmetik ve Mûsîkî’den* oluşmaktadır.
- 4- British Museum’ın the India Office Library bölümünde bulunan nüsha: Bu nüsha da *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî’iyyât* bölümlerinden oluşmaktadır.

İngiltere dışında Almanya’nın Berlin Kütüphanesinde *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî’iyyât*’tan oluşan bir nüshanın bulunduğu; ancak bazı sayfalarının eksik olduğu dile getirilmektedir.

Muhammed Mu’in, Hindistan’ın Asfiye Kütüphanesi’nde 1309/1891’de yazılmış üç nüshanın, Bongal Kütüphane’sinde 1113/1701’de yazılmış Mantık, İlâhiyyât ve Tabî’iyyât bölümünden oluşan bir nüsha yanında 1228/1813 yılında yazılmış ancak sadece *Geometri* bölümünden oluşan bir nüshanın ve yine Hindistan’nın Bahar Kütüphanesi’nde on yedinci yüzyılda yazılmış *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî’iyyât* bölümlerinden oluşan başka bir nüshanın da mevcut olduğunu belirtmektedir.³²

Dânişnâme-i ‘alâî’nin Türkiye’de ise geç dönemlere ait iki nüshası vardır. Bunlardan biri 901/1495 tarihinde yazılmış, Mantık, Tabî’iyyât ve İlâhiyyât bölümlerinden oluşan Fatih Kütüphanesi’ndeki nüsha ile Kamerî Hicri 1067/1656 yılında kaleme alınmış yine Mantık, Tabî’iyyât ve İlâhiyyât’tan oluşan Nuruosmaniye Kütüphanesi’ndeki nüshadır.

- ii. **Matbu‘ Nüshaları :** Bogoutdinov’un belirttiğine göre, *Dânişnâme-i ‘alâî*’nin ilk baskısı 1309/1891 yılında Haydarabâd’da Feyruz Matbaasında yapılmıştır. Bu nüshada eserin Mantık, İlâhiyyât ve Tabî’iyyât bölümleri yer almaktadır. Daha sonra eserin Mantık ve İlâhiyyât bölümleri Hicri-Şemsi 1310 yılında Fazıl Muhterem Akayi Ahmed Hurasânî’nin tashih, tahşiye ve mukaddimesiyle beraber çeşitli el yazmaları nüshaları derlenerek Tahrân’da basılmıştır.³³

Munîr Usta ise *Dânişnâme-i ‘alâî*’nin İran’daki kısmî matbu‘ baskılarının şunlar olduğunu belirtir:

³² Muhammed Mu’in, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâ-i:İlâhiyyât*, s. ٢٥ - ٢٤ (21-23).

³³ Bkz. A.M. Bogoutdinov, “A notable philosophical production of the Tadjik people: İbn Sînâ Donish-nameh”, s. 25.

- 1- *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, Mukaddime, haşiye ve tashih, Muhammed Mu‘în (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân, hş. 1331).
- 2- *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, Muhammed Mu‘în ve Muhammed Meşkût Bîrcendî (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân hş. 1331).
- 3- *Dânişnâme-i ‘alâî:Tabî‘iyyât*, Mukaddime, haşiye ve tashih, Muhammed Meşkûh (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân, hş. 1331).
- 4- *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık ve felsefe-i ûlâ*, Tashih ve haşiye, Ahmet Hurâsânî, (Fârâbî, Tahrân hş. 1360).
- 5- *Dânişnâme-i ‘alâî, Hikmet-i Bû Ali Sînâ*, Tashih ve haşiye, Ahmet Hurâsânî, (Şirket-i Metbûât-ı Çaphâne-yi Merkezî, Tahrân, hş. 1310).
- 6- *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık, İlâhiyyât, Tabî‘iyyât*, (Matba‘-i Feyrûz, Haydarâbâd, 1309/1891).
- 7- *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât, Tabî‘iyyât, Mantık*, (Bî nâ, Tahrân, hş. 1331).
- 8- *Dânişnâme-i ‘alâî:Riyâziyyât*, Muhammed Meşkûh, (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân, hş. 1330).³⁴

Dânişnâme-i ‘alâî’nin çeşitli dillere çevrilerek yayımlandığını da görüyoruz. Alper’in belirttiğine göre, *Dânişnâme-i ‘alâî*’nin tamamı 1955-1958 yılları arasında Muhammed Achena ve Henri Masse tarafından Fransızcaya; 1980 yılında A.M. Bogoutdinov tarafından Rusçaya; 1973 yılında *Metafizik* bölümü Parviz Morewedge tarafından İngilizceye; 1974 yılında *Mantık, Fizik ve Metafizik* bölümü M. Gogacz tarafından Lehçeye çevrilmiştir.³⁵ Ülkemizde ise eserin *İlâhiyyât, Tabî‘iyyât* ve *Mantık* bölümleri Murat Demirkol tarafından Türkçeye çevrilmiş olup Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2013 yılında yayımlanmıştır.

1.5. Eserin İçerik Tanıtımı

Dânişnâme-i ‘alâî’nin nihaî olarak *Mantık, İlâhiyyât, Tabî‘iyyât* ve *Riyâziyyât*’tan oluştuğunu yukarıda belirtmiştik. Ortaçağ bilimlerini içinde toplayan bu dört bölümün muhtevasını kısaca ele alabildiğimiz takdirde, eserin araştırma konumuza esas teşkil eden metafiziksel meselelerine de bir giriş yapmış olacağız.

³⁴ Bkz. Munîr Usta, “Kitâbşînâs-i İbn-i Sînâ”, *Humâyiş-i Beyne’l Milelî İbn-i Sînâ*, Hemedân 1388 (hş.), s. 15-16; Muhammed Mu‘în, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, s. ٤٥ - ٢٤ (24-25); Reşnûzâde, Bâbek, “Dânişnâme-i ‘alâî”, s. 83.

³⁵ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, s. 338.

a) Mantık: Gerek bireysel çabalarla gerekse Beytü'l-Hikme'deki çeviri hareketleriyle Arapçaya aktarılan Aristotelesçi mantık, kavramsal (*tasavvurî*) ve yargısal (*tasdîkî*) bilginin doğruluk veya yanlışlığını incelemesi bakımından Ortaçağ bilimlerinin metodik araştırma ilkelerini konu edinmektedir. Kavramsal bilgi araştırmalarının nihaî hedefi tanım (*el-hadd*) iken, yargısal bilgi araştırmalarının nihaî hedefi ise kesin kanıtlama da denilen 'burhân'dır. Tanım, 'mahiyet'i ifade eden en tam ve açık bilgi kümesine; burhân da 'varlık'ı ifade eden en kesin bilgi kümesine karşılık gelir. İslam mantık geleneğinde mahiyet, sırf kavram olmak bakımından, tasavvurât adlı bölümde; burhân ise sırf yargı ve akıl yürütme içermesi bakımından tasdîkât adlı bölümde incelenir. Böylece mahiyet ve varlık bilgilerini belirli akıl kuralları çerçevesinde inceleyen mantığın, sözkonusu bilgileri incelemek üzere sırasıyla tasavvurât ve tasdîkât olarak ikiye ayrılmış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

İbn Sînâ da bilimlerin 'ölçü'sü ve 'kural'ı olarak tarif ettiği mantık ilmini, süregelen geleneğe uygun olarak tasavvurât ve tasdîkât olmak üzere ikiye ayırır.³⁶ Yukarıda da belirttiğimiz gibi tasavvurât, kavramlar konusunu, tasdîkât da önermeler ve akıl yürütme konularını teşmil eder.

- i. **Tasavvurât bölümü:** Mantığın amaç ve içeriği; basit ve bileşik terimler; tikel ve tümel kavramlar; isim, fiil ve edat; zâtî ve arâzî tümelleri içeren beş tümel, yani cins, tür, fasl, hassa ve genel araz; tanım ve betimler bu bölümün inceleme alanını oluşturmaktadır.
- ii. **Tasdîkât bölümü:** Bu bölüm önerme ve akıl yürütme konularını içerir:
 1. **Önermeler:** Bir tek yargı içermesi bakımından basit/yüklemli, şartlı bağa sahip cümleler içermesi bakımından bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere üç gruba ayrılır. Basit/yüklemli önerme nitelik bakımından olumlu veya olumsuz; nicelik bakımından da tümel veya tikel olarak incelenir. Önermeler arası ilişkilerde ise önermelerin karşıtlığı ve döndürülmesi konularını ele alınır.
 2. **Kıyas:** İbn Sînâ madde ve formuna göre incelediği kıyasları, basit, bileşik ve hulfî olmak üzere üç kısımda incelemektedir. Basit kıyaslar kendi içinde (üç şekilden oluşan) iktiranî ve (bitişik ve ayrı şartlı) istisnâî olarak ikiye ayrılır.

³⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 40.

Bu bölümde kıyasın öncüllerinden olan yakîniyyât -ki bu gruba giren öncüller evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, fitriyât (*mukeddimâtî ki kıyâs bâ hiviştên dârend ender-i tab'*) dır, -vehmîyyât, meşhûrât, makbûlât, müsellelât, müşahebât, görünürde meşhûrât (*meşhûrât-ı bezâhir*), zannîyyât (*müzenûnât*) ve muhayyelât üzerinde duran İbn Sînâ, kıyasın uygulama alanları olan beş sanattan da burhân, cedel ve safsatayı ele almakla birlikte detaylı olarak sadece bûrhan üzerinde durur. Bu konulara ilave olarak o, akıl yürütme türlerinden tümevarım (*istikrâ*) ve analojiye (*temsîl*) de kısaca değinir.³⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Mantık*'ında modalite konusuna ise yer vermemiştir.

b) Metafizik: *Dânişnâme-i 'alâî*'nin ikinci ve konumuz açısından en önemli bölümü *Metafizik* yani *Îlâhiyyât*'tır. İbn Sînâ'nın bu bölümde işlediği konuları genel hatlarıyla şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1. Bilimlerin tasnifi: İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de Aristoteles geleneğine bağlı kalarak bilimleri ilk önce pratik ve teorik bilimler olmak üzere ikiye ayırmakta; pratik bilimleri halkın yönetimi, ev yönetimi ve ahlak; teorik bilimleri de metafizik, tabî'îyyât ve riyâziyyât, olmak üzere üç gruba ayırmaktadır.
2. Cevher ve araz: İbn Sînâ bu bölümde kategorileri ele almaktadır. Kategoriler, bilindiği üzere, cevher ve dokuz arazı incelemektedir. Böylece o, ilkin cevher araştırmalarına giren cevherin mahiyeti ve çeşitlerini, cismi, madde-suret ilişkisini; araz araştırmalarına giren nitelik, nicelik, durum, yer, zaman sahiplik, izafet, etki ve edilgi konularını ele almaktadır.
3. Metafiziğin temel kavramları: Filozofumuzun bu eserinde ele aldığı konulardan biri de tikel-tümel, birlik-çokluk, öncelik-sonralık, sebep-sebepli, sonluluk-sonsuzluk, bilkuvve-bilfiil ile zorunlu, mümkün ve imkansız kavramlarıdır.
4. Varlık: İbn Sînâ burada varlığın tanımlanma meselesini, zorunlu-mümkün ayrımı ile varlık-mahiyet ilişkisi üzerinde durmaktadır.
5. Zorunlu Varlık'ın zatı ve sıfatları: İbn Sînâ'nın *Îlâhiyyât* bölümünde en çok üzerinde durduğu konu Zorunlu Varlık'ın zatı ve sıfatlarıdır. Çoğunluğu selbî olmak üzere aynı zamanda olumlanan ve her ikisinden bileşik olan bu nitelikler şunlardır: "Zorunlu Varlık'ın hiçbir şeyle zatî bir bağlantısı yoktur; Zorunlu

³⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 39-99. *Dânişnâme-i 'alâî*'nin mantığı ve mantık ıstılahatlarının Farsçaya aktarmasında *Dânişnâme-i 'alâî*'nin önemi hakkında bilgi için bkz. Seyid Mustafa Müsevî, "Mantık-i Dânişnâme nohostîn gâm der mantık-i Fârsî" *Kitâb-ı Mâh-i Felsefe*, 1389 (hş.), sayı: 35, s. 106-109.

Varlık'ta kesret yoktur; Zorunlu Varlık sıfatı iki şeye yüklem olmaz; Zorunlu Varlık değişimi kabul etmez ve her yönden vaciptir; Zorunlu Varlık'ın mahiyeti inniyetinin ayrı değildir; Zorunlu Varlık ne cevherdir ne de arazdır; Zorunlu Varlık zatında çokluk olmadan birçok sığa sahip olabilir; Zorunlu Varlık birdir ve hakikatte her şeyin varlığı O'ndandır; Zorunlu Varlık kadîmdir ve O'nun dışındaki her şey hâdistir; Zorunlu Varlık alimdir; Zorunlu Varlık, zatında çokluk olmadan her şeyin bilgisine sahiptir; O, değişmeksizin değişen varlıkları bilir; Zorunlu Varlık irade, kudret ve hikmet sahibidir; Zorunlu Varlık cömerttir; O, en büyük mutluluk ve iyiliğin sebebi ve kaynağıdır, her şeyin mâşukudur. Bu konu başlıklarını ilerideki bölümlerden detaylı olarak ele alacağız.

6. Gökler metafiziği ve sudûr: İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ta ele aldığı diğer önemli bir konu ise Zorunlu Varlık dışındaki diğer varlıkların O'ndan sâdır olması meselesidir. Burada İbn Sînâ sudûrun nasıl meydana geldiğini, ulvî ve süflî varlıkların nasıl oluştuğunu, iyilik ve kötülük bakımından varlık çeşitleri, ay altı âlemdeki varlıklardaki noksanlık ve kötülüğün sebepleri gibi konuları açıklamıştır.
7. Cisim ve cismin hareketi: İbn Sînâ'nın *Metafizik* bölümünde üzerinde durduğu bir diğer konu ise günümüzde daha çok fizik biliminin ilgi alanına giren *göksel ve süflî cisimler, cismin yönü ve hareketi* konusudur. Bilindiği gibi fizik bilimi, heyûlâ ve suretten bileşik olan cismi, maddesi, unsurları, ilkesi, tabîî sureti ve hareketi bakımından incelemektedir. Buna karşın hareketlerin metafiziksel alanda kategorik olarak da ayrı bir araştırması vardır; yani oluş ve bozuluşun cevher kategorisine, yer değiştirmenin yer kategorisine ait olması gibi her bir kategorinin kendisine göre hareket tasnifi vardır. İbn Sînâ da burada ulvî cisimler ve bunların hareketi, yönü ve nefsi, ay altı âlemdeki cisim ve bunların çeşitleri ile hareketini incelemektedir.

c) Tabî'îyyât: İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyat* kitabında³⁸ ve *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *İlâhiyyât*³⁹ bölümünde cevherleri madde, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş kısma ayırır. *İlâhiyyât*'ın bu ayrımı gerçekte *Tabî'îyyât*'ın incelediği ve on kategorinin ilki olan 'cevher'in kısa bir tahlilini oluşturur. Yukarıda da kısmen

³⁸ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhiyyât*, (*The metaphysics of the healing*, a parallel English-Arabic text, trans., intr., and annot. by M.Marmura), Utah 2005, s. 48.

³⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, (haz. Muhammed Mu'în), Dânişgâh-i Bû Âlî Sînâ, Hemedân 1383/2004, s. 10-11.

değindiğimiz gibi, kategoriler bir yandan cevheri ve onun arazlarını diğer yandan cevherin ve arazların hareketlerini konu edinmesi bakımından *Tabî'ıyyât*'ın ana iskeletini oluşturur.

Dânişnâme-i 'alâî'nin *Tabî'ıyyât* bölümüne baktığımızda kategorik konumlandırmanın bu eserde de kendisini gösterdiğine şahit oluruz. *Tabî'ıyyât* bölümünün sıra düzenini bir yana bırakarak kısa bir içerik analizini yaptığımızda, ortaya şu şekilde bir tablo çıkacaktır:

<u>Kategoriler</u>	<u>Mahiyetleri</u>	<u>Hareketleri</u>
(I) Cevher	Madde, suret, cisim nefs ve akıl	Oluş ve bozuluş/yokoluş
(II) Nicelik	Cevherin sayısal değerleri ve üç boyut (mekan)	Artma-eksilme, büyüme-küçülme ve boyut değişimi
(III) Nitelik	Cevherin duyusal değerleri	Sıcaklık-soğukluk vb.

Aristoteles, gerçek hareketi yalnızca nicelik, nitelik ve yer kategorilerinde görmesine karşın İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kitabında bütün kategorilerde hareketin var olduğunu ifade eder. Ne var ki kendisinin ilgili konuyu *Dânişnâme-i 'alâî*'de özet mahiyetinde üç kategoride ele aldığını görüyoruz. Böylece *Tabî'ıyyât*'ın verileri; cevher olmak bakımından dört unsur, mizaç, gökyüzü, hava, buhar, nefes, madenler, nefis ve akıl; nicelik olmak bakımından mekan ve boşluk (*hâlâ*); nitelik olmak bakımından sıcaklık (*germî*) ve soğukluk (*serdî*) tur. Söz konusu kategorik sınıflandırmanın yanı sıra İbn Sînâ kategorik hareketleri, nefsleri ve kuvvelerini, akılları ve kuvvelerini ve insan aklının gayb alemi ile ilişkisini tesis eden faktörleri de bu bölümde inceler.

e) Riyâziyyât: *Dânişnâme-i 'alâî*'nin el-Cüzcânî tarafından kaleme alınan *Riyâziyyât* bölümü *Geometri*, *Astronomi*, *Aritmetik* ve *Mûsîkî* olmak üzere dört bölümden oluştuğunu belirtmiştik.

1. **Geometri:** el-Cüzcânî, *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Geometri* bölümünü toplam on iki başlık altında özetlemiştir. Bunlar: 1. Geometrinin aslını oluşturan birbirine bağlı olan çizgiler, 2. Birbirinden ayrı olan çizgiler, 3. Kenar, açı ve üçgenler, 4. Pergel ve cetvel ile yapılan geometrik şekiller, 5. Cisimler üzerinden üçgen ve karelerin uygulanması, 6. Birbirine eklenen çizgiler ve bunların nasıllığı

mesesi, 7. Dairenin manası, 8. Oran, 9. Yüzeylerin ve kenarların orantıları, 10. Daireye bağlı olan oranların manası, 11. Dairenin kirişleri, 12. Geometrik cisimler.⁴⁰

2. **Astronomi:** Eserin *Astronomi* bölümünde ise dokuz başlık halinde şu konular ele alınmıştır: 1. Semanın hareketinin niteliği, 2. Koç, terazi ve yengeç burcu noktalarında güneşin gözlemlenmesi, 3. Merkezin haricindeki felekten ortaya çıkan hareket ve bununla ilgili ihtilaflar ile bunun Güneş'e nisbeti, 4. Ayın hareketi, 5. Yeryüzü, Güneş ve Ay'ın ölçümlerinin birbirine göre oranları, 6. Kararsız (*mütehayyire*) yıldızların hareketi, 7. Üstteki iki yıldızın hareketinin niteliği, 8. Kararsız iki yıldızın hareketinin niteliği, 9. Alttaki iki yıldızın hareketinin niteliği.⁴¹
3. **Aritmetik:** Cüzcanî, *Dânişnâme-i 'alâî'*nin *Aritmetik* bölümünde sayıların nitelikleri, sayıların durumları, tek ve çift olma bakımından sayılar, 10'dan sonraki sayılar gibi temel aritmetik konuları özetlemiştir.⁴²
4. **Müzik:** İbn Sînâ'nın, müziği riyâziyyât bilimleri içerisinde dördüncü bilim olarak kabul ettiği görülmektedir.⁴³ *Dânişnâme-i 'alâî'*nin *Riyâziyyât* bölümünün son kısmında el-Cüzcanî, İbn Sînâ'nın müzik ilmi ile ilgili görüşlerini özetleyerek 'ses, nota ve bunların oluşumu; ses aralıkları; cinsler (içinde üç aralık bulunan dörtlü) ve çeşitleri; notların kümelenmesi (*cem*); geçiş (*intikâl*); ritim (*ika*), şiir ve aruz; kompozisyon (*te'lifü'l-lahn*) ve enstrümanlar (*âlethâ*)' konularını kısaca ele almıştır.⁴⁴

1.6. Dânişnâme-i 'Alâî'nin, eş-Şifâ, en-Necât ve el-İşârât ve't-tenbîhât ile Karşılaştırılması

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatında detaylı olarak ele aldığı meseleleri *Dânişnâme-i 'alâî'*de temel hatlarıyla ya da birkaç cümleyle özetlemiş ya da ilgili meselenin birincil vurgularını öne çıkararak geri kalanını ihmal etmiştir. Bu özet halindeki ya da ihmal

⁴⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî':Riyâziyyât*, s. 229-272.

⁴¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî':Riyâziyyât*, s. 273-330.

⁴² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî':Riyâziyyât*, s. 330-356. İbn Sînâ'nın Riyâziyyât çalışmaları ve anlayışı için bkz. Burchard-Sonja Brentjes, *İbn Sînâ*, (çev. Oğuz Özgül), Pencere Yayınları, İstanbul 1997, s. 77-83.

⁴³ İbn Sînâ'nın müzik eserleri hakkında bilgi ile müzik felsefesi ve teorisi için bkz. Ahmet Hakkı Turabi, "İbn Sînâ ve müzik", (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içinde), İstanbul 2008, c:2, s. 195-216.

⁴⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî':Mûsikî* (*Se risâle-i Fârsî der mûsikî* içinde, haz. Takî Bîniş), Tahrân 1371 (hş.), s. 17-29.

edilmiş konuların detay ve boyutlarını ya da kesiştiği noktaları saptayabilmek için *Dânişnâme-i ‘alâî*’nin muhtevasını gerek hacim gerekse içerik bakımından İbn Sînâ külliyyatının en önemli eserleri olan *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve’t-tenbihât* ile karşılaştırmamız gerekmektedir.

a) Dânişnâme-i ‘Alâî ve eş-Şifâ: İbn Sînâ’nın 410-416/1020-1026 yılları arasında⁴⁵ Meşşâî felsefesi çerçevesinde yazdığı,⁴⁶ kendisinin en hacimli ve en önemli eseri olan *eş-Şifâ*, Aristoteles ve Yeni Eflatuncu geleneğin doğrudan İslam felsefesinde köklü olarak yerleşmesine ve dolaylı olarak da Hristiyan Ortaçağ’ında benimsenmesine yol açmıştır.⁴⁷ Sonraki yüzyıllarda başta mantık, ontoloji, epistemoloji, doğa felsefesi ve nefis olmak üzere birçok düşünce ve bilim alanını etkileyen bu esere pek çok şerh ve haşiye yazılmış,⁴⁸ bazı bölümleri de Latinceye çevrilmiştir. Geçtiğimiz yüzyılda ise ilk defa İbrahim Medkûr başkanlığındaki bir heyet tarafından yirmi iki cilt halinde Kahire’de yayınlanmıştır.⁴⁹ *eş-Şifâ*’nın *Mantık* ve *Tabî’iyyât* bölümleri birkaç cilt içermesi ve konu bazında ele alınıp karşılaştırılması, çalışmamızın sınırlarını aşması nedeniyle sadece *el-İlâhiyyât* bölümününün *Dânişnâme-i ‘alâî* ile karşılaştırmasını yapacağız.

⁴⁵ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ*, s. 28.

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2006, s. 3.

⁴⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ*, s. 29.

⁴⁸ Şifâ’nın etkileri ve eser üzerine yazılan bazı şerhler için bkz. İlhan Kutluer, “eş-Şifâ”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 131-134; Ahmet Kamil Cihan, “İbn Sînâ’nın eş-Şifâ adlı eseri”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1996, sayı: 7, s. 178-180.

⁴⁹ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, s. 338.

(I) İlâhiyyât Açısından

Dânişnâme-i ‘alâî	eş-Şifâ
Bilimler sınıflandırılması	Bilimler sınıflandırılması
Metafiziğin konusu	Metafiziğin konusu ve faydası
Cevher ve kısımları	Cevher kavramı ve kısımları
Cisim	Cisimsel cevher
Madde-suret ilişkisi	Madde-suret ilişkisi
Araz ve dokuz araz	Araz ve dokuz araz kategorisi
Varlık kavramı	Varlık ve şey kavramları
Varlık-mahiyet ilişkisi	Varlık-mahiyet ilişkisi
.....	Gerçeklik ve doğruluğun ilkeleri
.....	Tam, eksik, mükemmel ve hepsi kavramları
Tikel-tümel	Bütün, tikel ve tümel
.....	Beş tümel
.....	Tanım
Birlik-çokluk	Birlik-çokluk
Öncelik-sonralık	Önce-sonra olma ve hudûs
Sonluluk ve sonsuzluk	
İllet-ma‘lûl	İllet, illetlerin kısımları ve dört illet
Kuvve-fiil	Kuvve-fiil, kudret ve acizlik
Zorunlu ve mümkün varlık	Zorunlu ve mümkün varlık
Zorunlu Varlık’ın zatı ve sıfatları	Zorunlu Varlık’ın zatı ve sıfatları
Basit ve bileşik cisim	
Hareket, hareketin sebebi ve amacı	Hareket, hareketin sebebi ve amacı
Zaman	
Yön	
.....	Eski filozofların idealar ve matematiksel
.....	şeylerin ilkeleri hakkındaki görüşleri ve
.....	bunların iptali
Sudûr teorisi	Sudûr teorisi
Göksel cisimlerin iradî hareketi	Göksel cisimlerin iradî hareketi
Mevcûdâtın oluşumu	Mevcûdâtın oluşumu
Mevcûdâtın sınıflandırılması	
Ulvî akıllar	Ulvî akıllar
Kötülük problemi	Kötülük problemi
.....	Me‘âd
.....	İlhamlar ve rüyalar
.....	Peygamberlik ve peygamberliğin ispatı
.....	İbadetler ve faydaları
.....	Şehir ve aile sözleşmesi
.....	Halife, imam ve bunlara itaat.

Dânişnâme-i ‘alâî ve *eş-Şifâ*’nın metafizik konularına baktığımızda; *eş-Şifâ*’nın *Metafizik* bölümünde ele alınan ‘beş tümel, tanım, peygamberliğin ispatı, mead, ibadetler konusu, şehir ve aile sözleşmesi, halife ve imamet’ gibi konular *Dânişnâme-i ‘alâî*’de hiç yer almamakta; bunların dışındaki konular, *eş-Şifâ*’daki gibi detaylı bir içeriğe sahip olmasa da, genel olarak yer almaktadır. *Dânişnâme-i ‘alâî*’deki ‘sonluluk-sonsuzluk, basit ve bileşik cisim, yön, zaman mevcudâtın kısımları’ gibi konular da *eş-Şifâ*’da yer almamaktadır. Bütün bunlardan hareketle, *Dânişnâme-i ‘alâî* metafiziğinin *eş-Şifâ* metafiziğinin bir özeti mahiyetinde olduğunu; Morewedge’ı izleyerek, İbn Sînâ’nın saf metafizik düşüncesini en açık ve özet şekilde yansıttığı eseri⁵⁰ olduğunu söyleyebiliriz.

b) Dânişnâme-i ‘Alâî ve en-Necât: İbn Sînâ’nın 416/1026 yılında kaleme almış olduğu *en-Necât* adlı eseri de *Dânişnâme-i ‘alâî* gibi *Mantık*, *Tabî’iyyât*, *İlâhiyyât* ve *Riyâziyyât* olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. İbn Sînâ, *en-Necât*’ın mukaddimesinde, dostları tarafından *Mantık*, *Tabî’iyyât*, *Geometri*, *Aritmetik*, *Astronomi*, *Müzik* ve *İlâhiyyât* bölümlerinden oluşan bir kitap yazmasının talep edildiğini ve kendisinin de onların bu talebi üzerine bu kitabı yazdığını ifade etmektedir.⁵¹ Fakat bu eserin *Riyâziyyât* bölümünü de el-Cüzcânî *Dânişnâme-i alâî*’de olduğu gibi İbn Sînâ’nın diğer eserlerinden yararlanarak yazmıştır. Meşşâî felsefesi çizgisinde yazılan bu eser de genel olarak *eş-Şifâ*’nın bir özeti niteliğindedir.

İbn Sînâ’nın diğer felsefî kitapları içerisinde gerek konu başlıkları gerekse de içerik açısından *Dânişnâme-i ‘alâî*’ye en çok benzerlik gösteren eseri *en-Necât*’tır. Her ikisi de *eş-Şifâ*’nın bir özeti niteliğinde olup Meşşâî felsefesi çizgisinde kaleme alınmıştır. Buna karşın *Dânişnâme-i ‘alâî*, *en-Necât*’tan daha saf Meşşâî düşünceleri yansıttığı söylenebilir. İki eserin muhteva analizini yaptığımızda, ortaya şu şekilde bir tablo çıkmaktadır:

⁵⁰ Parviz Morewedge, *The metaphysica of Avicenna, (a critical translation-commentary and analysis of the fundamental argument in Avicenna’s metaphysica in the Dâniş Nâma-i ‘alâ’î)* New York 1973, s. 5.

⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât fî’l-Mantık ve’l-İlâhiyyât* (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1992, c. I, s. 5-6. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât* (çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 10. (Bundan sonra bu esere atılacak dipnotlar *en-Necât fî’l-Mantık ve’l-İlâhiyyât*’tan ve *en-Necât* olarak verilecektir.)

i. Mantık Açısından

Dânişnâme-i ‘alâî	en-Necât
Tasavvur ve tasdiğin tanımı	Tasavvur ve tasdiğin tanımı
Mantiğin amacı ve mantık ilmine giriş	Mantiğin yararı
Basit ve bileşik lafızlar	Basit ve bileşik lafızlar
Tikel ve tümel lafızlar	Tikel ve tümel lafızlar
Zâtî ve arâzî tümeller	Zâtî ve arâzî tümeller
Beş tümel	Beş tümel
Tanım	Tanım
İsim, fiil ve edat	İsim, kelime, edat ve söz
Önerme	Önerme
Önerme çeşitleri	Önerme çeşitleri
Önermelerin maddeleri ve kipleri	Önermelerin maddeleri ve kipleri
.....	Önermelerde modalite
Önermeler arası ilişkiler	Önermeler arası ilişkiler
Kıyas	Kıyas
Kıyas çeşitleri	Kıyas çeşitleri
Tümevarım ve analogi	Tümevarım ve analogi
.....	Zamire, görüş, delil, alamet ve firasî kıyas
Kıyasın formu	Kıyasın formu
Kıyasın öncülleri	Kıyasın öncülleri
Öncüllerin uygulama alanları	
Burhan ve burhan çeşitleri	Burhan ve burhan çeşitleri
.....	Tanım-burhan ilişkisi
.....	On kategori
.....	Dört illet ve bunların tanım ve
.....	burhanla ilişkisi
Muğalatadan sakınmanın yolları	Muğalata

Eserlerin konu başlıklarına baktığımızda *Mantık* bölümünde şekilsel açıdan bazı farklılıklar olsa da konu itibarıyla birbirine çok benzer olduğu görülmektedir. *en-Necât*’ta ele alınan ‘modalite ile zamire, görüş, delil, alamet ve firasî kıyas çeşitleri’ *Dânişnâme-i ‘alâî*’de yer almamaktadır. İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâî*’de tanım konusunu beş tümelden hemen sonra verirken, *en-Necât*’ta burhan bölümünde vermiş ve burhanla ilişkisini ele almıştır. Yine illet konusu ve on kategori *Dânişnâme-i ‘alâî*’nin *Mantık* bölümünde değil *İlâhiyyât* bölümünde ele alınırken, *en-Necât*’ta ise illetin burhanla ilişkisi ve on kategori *Mantık* bölümünde işlenmiştir.

ii. Tabî'îyyât Açısından

Dânişnâme-i 'alâî	en-Necât
Tabî'îyyât ilmine giriş	Tabî'îyyât ilminin konusu ve özelliği
.....	Cisimlerin cevher olması
Hareket, hareketin mahiyeti ve kısımlar	Hareket, hareketin mahiyeti ve kısımları
.....	Zaman
Mekan ve niteliği	Mekan
.....	Sınır ve sınırsızlık
.....	Yön
Boşluk iptali meselesi	
Basit cisimler ve özellikleri	Oluşmuş cisimler ve bunların nitelikleri
Alemin birliği meselesi	Evrenin birliği meselesi
.....	Feleğin dairesel hareketi
Isınma, sıcaklık ve soğukluk	Sıcaklık ve soğukluk
Işık	
Dört unsurun durumları ve birbirine dönüşümü	Dört unsur
.....	Yoğunlaşma ve genleşme
Karışım ve bileşim	
Toprak, hava,su ve ateşin tabiatı ve tabakaları	Toprak, hava, su ve ateşin tabiatı
Göğün kuru ve yaş üzerindeki etkisi	
Buhardan havada oluşan şeyler	
Havada oluşan duman tabakaları	
Madenler	Madenler
Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri	Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri
Beş duyu ve fonksiyonları	Beş duyu ve fonksiyonları
Nefsin idrakı	Nefsin idrakı
İnsanî akıllar	İnsanî akıllar
Düşünülürler	Düşünülürler
Aklî fiilin cisimden hâlî olması	Aklî fiilin cisimden hâlî olması
Nefs-beden ilişkisi	Nefs-beden ilişkisi ve nefsin ölümsüzlüğü
.....	Faal akıl
Faal akıl ve faal aklın nefse etkisi	
Ölümden sonra nefsin durumu	Nefsin yaratılmışlığı ve birliği
.....	Tenasüh meselesi
Tenasüh meselesi	
Rüyanın mahiyeti	
Nefsin gayb alemiyle iletişimi	
Mucize ve keramet	
Kudsî akıl	

Yukarıda da görüldüğü gibi bazı konu başlıklarında ve detaylarda bazı farklılıklar olsa da *en-Necât*'ın *Tabî'îyyât* bölümündeki konular genel itibariyle *Dânişnâme-i 'alâî*'ninkiyle bir benzerlik göstermektedir.

iii. İlâhiyyât Açısından

Dânişnâme-i 'alâî	en-Necât
.....	Zâtî ve zâtî olmayan arazlar
Bilimler sınıflandırılması	
Metafiziğin konusu	Metafiziğin konusu
Cevher ve kısımları	Cevher kavramı ve kısımları
Cisim	Cisim
Madde-suret ilişkisi	Madde-suret ilişkisi
Araz kavramı ve dokuz araz	Araz kavramı ve dokuz araz
Varlık kavramı	
Varlık-mahiyet ilişkisi	Varlık-mahiyet ilişkisi
Tikel-tümel	Tümel kavramı
Birlik-çokluk	Birlik ve çokluk
Öncelik-sonralık	Öncelik-sonralık
.....	Tam ve eksik
Sonluluk ve sonsuzluk	
İllet-ma'lûl	Dört illet
Kuvve-fiil	Kuvve kavramı ve kısımları
.....	Dairenin ispatı
.....	Kadim ve hadis
Zorunlu ve mümkün varlık	Zorunlu ve mümkün varlık
Zorunlu Varlık'ın zatı ve nitelikleri	Zorunlu Varlık'ın zatı ve nitelikleri
Basit ve bileşik cisim	
Hareket, hareketin sebebi ve amacı	Hareket, hareketin sebebi ve amacı
Zaman	
Yön	
Sudûr teorisi	Sudûr teorisi
Göksel cisimlerin iradî hareketi	Göksel cisimlerin iradî hareketi
Mevcûdâtın oluşumu	Mevcûdâtın oluşumu
Mevcûdâtın sınıflandırılması	
Ayrık akıllar	Ayrık akıllar
Kötülük problemi	Kötülük problemi
.....	Mebde ve me'âd ve insan nefslerinin
.....	me'âdı
.....	İlhamlar ve yıldızların hükümleri
.....	Kaza ve kader
.....	Peygamberliğin ispatı ve ibadetler

İki eserin *İlâhiyyât* bölümlerine baktığımızda da genel itibariyle birbirlerine benzer konular işlendiğini görüyoruz. *Dânişnâme-i ‘alâî*’de konular daha sistemli bir şekilde işlenirken, *en-Necât*’ta konular dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâî*’de yer vermediği ‘me‘âd, kaza-kader, peygamberliğin ispatı, ibadetlerin yararı’ gibi kelâmî konularını *en-Necât*’ta ele aldığını görüyoruz. Bu da *Dânişnâme-i ‘alâî*’nin diğer eserlere oranla daha çok Aristoteles felsefesi ekseninde yazıldığını bize göstermektedir.

c) Dânişnâme-i ‘Alâî ve el-İşârât ve’t-Tenbîhât: İbn Sînâ, felsefesinin bir özeti niteliğinde olan *el-İşârât ve’t-tenbîhât* kitabını 422-426/1030-1034 yılları arasında kaleme almıştır.⁵² *Mantık*, *Tabî‘iyyât* ve *İlâhiyyât* olmak üzere üç bölüm halinde ele alınan bu kitapta İbn Sînâ, konuların tartışmasına girmeden kendine has kavram ve yöntemle doğrudan kendi fikirlerini yazmıştır. Bu açıdan *eş-Şifâ*’dan, üslup ve içerik bakımından ise -metafizik konuları açısından- *Dânişnâme-i ‘alâî*’den farklılık göstermektedir.

i. Mantık Açısından

Dânişnâme-i ‘alâî	el-İşârât ve’t-tenbîhât
Tasavvur ve tasdîğin tanımı	
Mantığın amacı ve mantık ilmine giriş	Mantığın amacı faydası
Basit ve bileşik lafızlar	Lafzın anlama delaleti
Tikel ve tümel lafızlar	Basit ve bileşik lafızlar
Zâtî ve arâzî tümeller	Tikel ve tümel lafızlar
Beş tümel	Zâtî ve arâzî tümeller
Hadd ve resm	Beş tümel
İsim, fiil ve edat	Hadd ve resm
Önerme	Önerme
Önerme çeşitleri	Önerme çeşitleri
Önergelerin maddeleri ve kipleri	Önergelerin maddeleri ve kipleri
Önergeler arası ilişkiler	Önergeler arası ilişkiler
Kıyas	Kıyas
Kıyas çeşitleri	Kıyas çeşitleri
Tümevarım ve analoji	Tümevarım ve analoji
Kıyasın formu	Kıyasın formu
Kıyasın öncülleri	Kıyasın öncülleri
Öncüllerin uygulama alanları	Öncüllerin uygulama alanları
Burhan ve burhan çeşitleri	Burhan ve burhan çeşitleri
Muğalatadan sakınmanın yolları	Muğalata

⁵² Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ*, s. 31-32.

Bu iki eserin mantık konularına baktığımızda genel olarak konuların içerik açısından aynı olduğu görülmektedir; ancak *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta yer alan kavramların anlama delaleti *Dânişnâme 'alâî*'de işlenmemiştir. Tanım konusu bu iki eserde de burhan bölümünde değil de beş tûmelden hemen sonra ele alınmıştır.

ii. Tabî'ıyyât Açısından

Dânişnâme-i 'alâî	el-İşârât ve't-tenbîhât
Tabî'ıyyât ilmine giriş	
Hareket, hareketin mahiyeti ve kısımlar	Hareketin ilkeleri ve kısımları
Mekan ve niteliği	
Boşluğun iptali meselesi	
Basit cisimler ve özellikleri	Doğal cisimler ve yapıları
.....	Madde-suret ilişkisi
.....	Yön ve kısımları
Alemin birliği meselesi	
Isınma, sıcaklık ve soğukluk	
Işık	
Dört unsurun durumları ve birbirine dönüşümü	Dört unsur ve yapısı
Karışım ve bileşim	Karışım
Toprak, hava ve ateşin tabiatı ve tabakaları	
Göğün kuru ve yaş üzerindeki etkisi	
Buhardan havada oluşan şeyler	
Havada oluşan duman tabakaları	
Madenler	
Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri	Nefs ve nefsin yetileri ve çeşitleri
Beş duyu ve fonksiyonları	
Nefsin idrakı	Nefsin idrakı
İnsanî akıllar	İnsanî akıllar
.....	Sezgi
Düşünülürler	Düşünülürler
Aklî fiilin cisimden hâlî olması	Aklî fiilin cisimden hâlî olması
Nefs-beden ilişkisi	
Faal akıl ve faal aklın nefse etkisi	
Ölümünden sonra nefsin durumu	
Tenasüh meselesi	
Rüyanın mahiyeti	
Nefsin gayb alemiyle iletişimi	
Mucize ve keramet	
Kudsî akıl	Kudsî akıl

el-İşârât ve't-tenbîhât'ın *Tabî'ıyyât* bölümünü *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Tabî'ıyyât* konularıyla kıyasladığımızda birbirinden farklılık arzettiğini görüyoruz. *Dânişnâme-i*

‘alâî’de klasik olarak yaptığı gibi fizik konularını sırasıyla işlerken İbn Sînâ *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ta sadece yukarıda bahsettiğimiz konuları ele almış, ‘mekan, hâlâ, sıcaklık-soğukluk, hava, buhar, sema, madenlerin oluşumu’ gibi diğer konulardan bazılarını cisimle bağlantılı olarak çok kısa değinmiş bazılarını da hiç değinmemiştir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ın *Metafizik* ve *Tabî’iyyât* konuları iç içe olduğundan bunları birbirinden ayıklamak güçtür.

iii. İlâhiyyât Açısından

Dânişnâme-i ‘alâî	el-İşârât ve’t-tenbîhât
Bilimlerin sınıflandırılması	
Metafiziğin konusu	
Cevher ve kısımları	
Cisim	
Madde-suret ilişkisi	
Araz kavramı ve dokuz araz	
Varlık kavramı	Varlık kavramı
Varlık-mahiyet ilişkisi	Varlık-mahiyet ilişkisi
Tikel-tümel	
Birlik-çokluk	
Öncelik-sonralık	
Sonluluk ve sonsuzluk	
İllet-ma‘lûl	İlletlilik ve dört illet
Kuvve-fiil	
Zorunlu ve mümkün varlık	Zorunlu ve mümkün varlık
Zorunlu Varlık’ın zatı ve nitelikleri	Zorunlu Varlık’ın zatı ve bazı nitelikleri
.....	Yaratma kavramının tahlili
Basit ve bileşik cisim	
Hareket, hareketin sebebi ve amacı	
Zaman	
Yön	
Sudûr teorisi	Sudûr teorisi
.....	Gayeler ve ilkeleri
Göksel cisimlerin iradî hareketi	Göksel cisimlerin hareketi
Mevcudâtın oluşumu	
Mevcudâtın sınıflandırılması	
Ulvî akıllar	
.....	Soyutlama ve akletme
Kötülük problemi	Aleme kötülüğün ilişmesi
.....	Haz ve elem
.....	Kaza ve kader
.....	Sevinç ve mutluluk

.....	Ölümünden sonra nefsin durumu
.....	Ariflerin makamları
.....	Olağanüstü hadiselerin sırları
.....	İbadetlerin gerekliliği
.....	Mucize ve keramet

İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın *Metafizik* bölümünde Meşşâî felsefesi ekseninde yazmış olduğu başta *Dânişnâme-i 'alâî* olmak üzere diğer eserlerinden farklı bir yöntem izlediğini görüyoruz. Özellikle son üç namatta tamamen tasavvuf ile ilgili konuları (sevinç ve mutluluk, 'âriflerin makamları, olağanüstü hadiselerin sırları) işlemiştir. Bu durum filozofun ömrünün sonlarına doğru rasyonalist felsefeden uzaklaşıp tasavvuf ve irfan felsefesine yöneldiği, hatta İşrâk felsefesinin temellerini attığı şeklinde yorumlanmıştır.⁵³ *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın, içerik, konu ve üslup - bilhassa İlâhiyyât- açısından, *Dânişnâme-i 'alâî*'den farklılık arzettiğini görüyoruz.

1.7. Dânişnâme-i 'Alâî'nin Makâsıdu'l-Felâsife ile Karşılaştırılması

Kelam, tasavvuf, fıkıh, felsefe gibi birçok alanda eser yazmış olan önemli bir İslam düşünürü olan el-Gazzâlî'nin, (ö.505/1111) felsefe ile ilgili kaleme aldığı eserlerinden ilki *Makâsıdu'l-felâsife*'dir.⁵⁴ el-Gazzâlî, eserin 'Mukaddime'sinde bu kitabı kaleme almasındaki amacını şu şekilde açıklar:

“Ben filozofların tutarsızlıklarını, görüşlerinin çelişikliğini ve azgınlıklarının gizliliklerini ortaya koyacak anlaşılır bir eser yazmak istiyorum. Onların görüşlerini tanıtmadan ve inançlarını öğretmeden size yardım edemem. Onların ne demek istediklerini kapsamlı bir şekilde öğrenmeden onların görüşlerinin yanlışlığı üzerinde durmak imkânsız olur.”⁵⁵

⁵³ Bkz. Macit Fahri, *İslam felsefesi tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 144-145; Muhammed Muhammed Rizâî-Ahmet Seâdet, “Rûykerd-i işrâki-yi İbn-i Sînâ der hestîşînâsî” *Ma'rifet-i Felsefe*, 1389 (hş.), sayı: 3, s. 62-64 ve 69. İbn Sînâ'nın, *el-İşârât*'ta bu tür konulara yer vermesi yukarıda da belirttiğimiz gibi, her ne kadar onun rasyonalist çizgiden sapıp tasavvufi ve irfanî bir yola saptığı şeklinde yorumlansa da, aslında onun bu tür konuları da rasyonalist bir yöntemle ele aldığını ve onun felsefesinde akılla izahı yapılamayan hiçbir verinin olmadığı ve onun hiçbir zaman akılcı bir çizgiden sapmadığını iddia edip buna karşı çıkanlar da vardır. Bkz. Dimitri Gutas, “Sınırları olmayan akıl: İbn Sînâ'da mistisizmin mevcut olmayışı üzerine” (*İbn Sînâ'nın mirası* içinde, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2010, ss.169-190; İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-ârifin: İbn Sînâ felsefesinde mistik terminoloji sorunu”, (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içinde), İstanbul 2008, c. I, ss. 31-52.

⁵⁴ H. Bekir Karlıağa, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul 2011, XIII, s. 521.

⁵⁵ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, (thk. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Mısır 1961, s. 31. Ayrıca bkz. el-Gazzâlî, *Felsefenin temel ilkeleri/Makâsıdu'l-felâsife* (çev. Cemaladdin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 35.

Metin iki türlü amaçtan söz etmektedir: Birincisi, filozofların görüşlerinin tam çözümlenmesi; ikincisi, filozofların görüşlerindeki çelişkilerin belirlenmesi. İlerleyen satırlarda el-Gazzâlî, filozofların amaçlarını kısaca açıklayacağını ve sonrasında *Tehâfutu'l-felâsife* adlı bir kitap yazacağını ifade eder.⁵⁶ Demek oluyor ki, el-Gazzâlî; *Makâsıdu'l-felâsife*'yi filozofların görüş ve amaçlarını ortaya koyması ve *Tehâfutu'l-felâsife*'ye bir ön hazırlık olması maksadıyla yazmıştır. Onun, bu eseri kaleme almasının bir diğer nedeni de muhtemelen Aristoteles felsefesini ve onun İslam dünyasındaki takipçilerinin -ki bunlar en başta el-Fârâbî ve İbn Sînâ'dır- felsefelerini iyi bildiğini kanıtlama çabasıdır.

Konumuzla ilgili olanı, el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l felâsife*'yi İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâi*'sinden özetleyerek Arapçaya çevirdiği şeklindeki iddiadır.⁵⁷ Bu iddianın doğruluk derecesini ortaya koyabilmek için iki eseri muhteva açısından karşılaştırmamız gerekmektedir.

İki eser arasındaki yöntem, konu dizilimi ve muhteva benzerliği, filozofların görüşlerini betimlemesi bakımından, dikkate şayan bir niteliktedir. Sözgelimi *Makâsıdu'l-felâsife*'de de *Dânişnâme-i 'alâi*'de olduğu gibi, klasik dizilimin aksine, *Mantık-İlahiyyât-Tabî'îyyât* konu dizilimi izlenilmiştir.⁵⁸ Konuların içeriği ve verilen örnekler büyük oranda benzerlik göstermekte; hatta el-Gazzâlî bazı konuların izahında İbn Sînâ'nın örneklerinin aynısını vermektedir. Diğer yandan *Dânişnâme-i 'alâi*'de, konu incelemeleri için detaylı başlıklar tercih edilirken, *Makâsıdu'l-felâsife*'de konu başlıkları genel ama sistemli vermek uygun görülmüştür. İki eserin benzerliği kendisini daha çok detaylarda gösterdiğinden, karşılaştırmayı, iki eserin konuları çerçevesinde yapmamız gerekmektedir:

⁵⁶ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 31-32.

⁵⁷ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman bilge, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul ty 156; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 26; Murat Demirkol, “*Dânişnâme-i alâi*’nin İslam felsefesi literatüründeki yeri”, (Akademide Felsefe Hikmet ve Din içinde), Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak 2014, s. 79-82.

⁵⁸ İbn Sînâ, diğer eserlerinde (*eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât*’ın gibi) *'Mantık, Tabî'îyyât, İlâhiyyât'* sıralamasını takip ederken, *Dânişnâme-i 'alâi*'de *İlâhiyyât*’ı *Tabî'îyyât*’ın önüne koyarak *'Mantık, İlâhiyyât, İlâhiyyât'* sıralamasını yapmıştır. *Dânişnâme-i 'alâi*'deki bu tertip ve sıralamayı *Makâsıdu'l-felâsife*'de de görüyoruz. İbn Sînâ, bununla ilgili herhangi bir açıklama yapmazken el-Gazzâlî ise bunu *İlâhiyyât*’ın daha önemli bir bilim olması ve bu alanda ihtilafların çok fazla olmasına bağlamaktadır. Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 133. İbn Sînâ’nın ilk defa *Dânişnâme-i 'alâi*'de ortaya koyduğu *'Mantık, İlâhiyyât, İlâhiyyât'* sıralaması, kendisinden sonra öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân (ö. 458/1066) tarafından da devam ettirilmiş ve daha sonra İbn Sînâcı felsefe geleneğinde yaygın olarak kullanılmıştır. Bkz. Müstakim Arıcı, “İbn Sînâcı felsefe geleneğinin oluşumu ve Behmenyâr’ın felsefe tasavvuru”, *Dîvân*, 2010, c: 15, sayı: 28, s. 156.

a) Mantık Açısından

Dânişnâme-i ‘alâî	Makâsıdu’l-felâsife
Tasavvur ve tasdiğın tanımı	Tasavvur ve tasdiğın tanımı
Mantığın amacı ve mantık ilmine giriş	Mantığın amacı ve mantık ilmine giriş
.....	Lafızların anlama delaleti
Basit ve bileşik lafızlar	Basit ve bileşik lafızlar
Tikel ve tümel lafızlar	Tikel ve tümel lafızlar
.....	Lafızların anlamları: Mütevatî’, müteradif,
.....	mütebâyin, müsterek, müttetik
Zâtî ve arâzî tümeller	Zâtî ve arâzî tümeller
Beş tümel	Beş tümel
Hadd ve resm	Hadd ve resm
İsim, fiil ve edat	İsim, fiil ve edat
Önerme	Önerme
Önerme çeşitleri	Önerme çeşitleri
Önermelerin maddeleri ve kipleri	Önermelerin maddeleri ve kipleri
Önermeler arası ilişkiler	Önermeler arası ilişkiler
Kıyas	Kıyas
Kıyas çeşitleri	Kıyas çeşitleri
Tümevarım ve analogi	Tümevarım ve analogi
Kıyasın formu	Kıyasın formu
Kıyasın öncülleri	Kıyasın öncülleri
Öncüllerin uygulama alanları	Öncüllerin uygulama alanları
Burhan ve burhan çeşitleri	Burhan ve burhan çeşitleri
Muğalatadan sakınmanın yolları	
.....	Burhanın öncüllerinin şartları

Mantık bölümünde el-Gazzâlî, yukarıda da görüldüğü üzere, genel itibariyle *Dânişnâme-i alâî*’de işlenen konuları sırasıyla birlikte ele almaktadır. Burada göze çarpan bir farklılık, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de yer almayan ‘lafızların anlama delaleti’ (mutâbakat, tazammun, istitbâ‘ ve iltizâm) ile ‘anlam bakımından lafızların kısımları’ (mütevâtî, müterâdif, mütebâyin, müsterek, müttetik) konularının *Makâsıdu’l-felâsife*’de yer almasıdır. Bu küçük farkın dışında, iki eser arasında hem konuların

işlenişi hem de verilen örneklemeler bakımından büyük benzerliklerin olduğu görülmektedir. *Mantık* bölümüyle ilgili bunlardan birkaç örnek verelim:

- *Dânişnâme-i ‘alâî’*deki İbn Sînâ’nın ‘tasavvur’a ait ‘melek ve cin’ örneklerini⁵⁹ aynıyla el-Gazzâlî de *Makâsıdu’l-felâsife’*de verir.⁶⁰
- İbn Sînâ’nın ‘tasdikât’ konusundaki “âlem musavverdir, her musavver olan sonradandır, öyleyse âlem sonradan olmadır”⁶¹ örneği, herhangi bir değişiklik içermeden *Makâsıdu’l-felâsife’*de yerini almıştır.⁶²
- Yüklemine göre olumlu ve olumsuz önermeler hakkında, olumsuz görüldüğü halde olumlu olan önermelere İbn Sînâ’nın *Dânişnâme-i ‘alâî’*de verdiği Farsça ve Arapça olarak “Zeyd nâ bâna est (Zeyd görmeyendir)” “Zeyd ğayru basîrun”⁶³ örneği, kelimesi kelimesine el-*Makâsıdu’l-felâsife’*de geçmektedir.⁶⁴
- *Dânişnâme-i ‘alâî’*de bileşik kıyaslar başlığı altında anlatılanın ve Öklid kitabından verilen şekilli örneğin⁶⁵ aynısını *Makâsıdu’l-felâsife’*de el-Gazzâlî de vermiştir.⁶⁶
- Aynı şekilde *Dânişnâme-i ‘alâî’*de kıyasta kullanılan öncüllerin açıklamaları, verilen örnekler ve bunların sıralaması⁶⁷ dahi *Makâsıdu’l-felâsife’*de değişmeden olduğu gibi yer almaktadır.⁶⁸ Fakat el-Gazzâlî bu öncüllerden mütevatirâtın açıklanmasında İbn Sînâ’nın verdiği örneğe ek olarak daha çok kelimacılar tarafından kullanılan ‘peygamberin mucize göstermesi’ örneğini de eklemiştir.⁶⁹

⁵⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî’*:*Mantık*, s. 40.

⁶⁰ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 34.

⁶¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî’*:*Mantık*, s. 41.

⁶² Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 35.

⁶³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî’*:*Mantık*, s. 52.

⁶⁴ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 57-58.

⁶⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî’*:*Mantık*, s. 70-71.

⁶⁶ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 96-99.

⁶⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî’*:*Mantık*, s. 80-86.

⁶⁸ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 102-109.

⁶⁹ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 103.

b) İlâhiyyât Açısından

Dânişnâme-i ‘alâî	Makâsıdu’l-felâsife
Bilimler sınıflandırılması	Bilimler sınıflandırılması
Metafiziğin konusu	Metafiziğin konusu
Cevher ve kısımları	Cevher ve kısımları
Cisim	Cisim
Madde-suret ilişkisi	Madde-suret ilişkisi
Araz ve dokuz araz	Araz ve dokuz araz
Varlık kavramı	Varlık kavramı
Varlık-mahiyet ilişkisi	Varlık-mahiyet ilişkisi
Tikel-tümel	Tikel-tümel
Birlik-çokluk	Birlik-çokluk
Öncelik-sonralık	Öncelik-sonralık
Sonluluk ve sonsuzluk	Sonluluk ve sonsuzluk
İllet-ma‘lûl	İllet-ma‘lûl
Kuvve-fiil	Kuvve-fiil
Zorunlu ve mümkün varlık	Zorunlu ve mümkün varlık
Zorunlu Varlık’ın zatı ve nitelikleri	Zorunlu Varlık’ın zatı ve nitelikleri
Basit ve bileşik cisim	Basit ve bileşik cisim
Hareket, hareketin sebebi ve amacı	Hareket, hareketin sebebi ve amacı
Zaman	Zaman
Yön	Yön
Sudûr teorisi	Sudûr teorisi
Göksel cisimlerin iradî hareketi	Göksel cisimlerin iradî hareketi
Mevcûdâtın oluşumu	Mevcûdâtın oluşumu
Mevcûdâtın sınıflandırılması	Mevcûdâtın sınıflandırılması
Ulvî akıllar	Ulvî akıllar
Kötülük problemi	Kötülük problemi

Hiç şüphesiz detaylarda bazı farklılıklar mevcut olsa da *Makâsıdu’l-felâsife*’nin *İlâhiyyât* bölümünün konularına bakıldığında da bunların *Dânişnâme-i ‘alâî*’deki konularla aynı olduğu açık bir şekilde görülmektedir. İki eser arasındaki metin ve içerik benzerliklerini de birkaç örnekle ortaya koyalım:

-*Dânişnâme-i 'alâî*'nin *İlâhiyyât* bölümünün girişindeki bilimler taksimi ve bilimlerin konusu⁷⁰ neredeyse aynı ifadelerle *Makâsıdu'l-felâsife*'nin *İlâhiyyât* bölümünün ilk iki başlığında⁷¹ yer almaktadır. el-Gazzâlî burada İbn Sînâ'nın yaptığı bilimler taksiminin aynısını vermiştir.

- İbn Sînâ, cismin mahiyeti hakkında üç görüş olduğunu belirterek bu görüşlerden ilk ikisini reddetmiş ve bu şekilde ferdî cevher (bölünemeyen atom) fikrinin mümkün olmadığını delilleriyle ve şekillerle ispatlamaya çalışmıştır.⁷² İbn Sînâ'nın verdiği bu üç görüşü ve ortaya koyduğu iddiaları şekilleriyle beraber *Makâsıdu'l-felâsife*'de de görmekteyiz.⁷³

-İbn Sînâ, 'Tümel ve Tikelin Hakikatini Bilmek' başlığı altında, "*Halk arasında adet olduğu üzere denilir ki, bütün siyahlar birdir, bütün insanlar insanlıkta birdir, öyleyse [tümellik] birçok insana suret olur...*" şeklindeki ifadesiyle tümel anlamın sadece zihinde var olup dış dünyada varlığının olmadığını açıklamıştır.⁷⁴ *Makâsıdu'l-felâsife*'nin 'Varlığın Tümel ve Tikel Ayrımı' konusunda ise el-Gazzâlî, "*bir kavmin, 'bütün insanlar insanlıkta birdir, bütün siyahlar siyahlıkta birdir' şeklindeki sözümüzü işittiğinde tümel siyahlığın bir mana olarak varolduğunu, tümel insanın bir mana olarak varolduğunu zannettiler*" şeklindeki ifadeleri kullanarak tümel mananın dış dünyada varlığının olmadığını açıklamıştır.⁷⁵ el-Gazzâlî'nin bu şekilde İbn Sînâ'ya ait olan ifadeleri kendi görüşüymüş gibi yansıtmaya çalışması *Makâsıdu'l-felâsife*'yi Türkçeye çeviren Cemaleddin Erdemci'nin de dikkatinden kaçmamıştır. Erdemci, anılan ifadelerin geçtiği yerde dipnot düşerek "*el-Gazzâlî'ye düşen kendisine ait olmayan bu tür ifadeleri kullanmamasıdır*" şeklinde ifade etme ihtiyacı hissetmiştir.⁷⁶

-İbn Sînâ, illet-ma'lûl konusunu açıklarken illetleri hakikî ve mecâzî olarak ayırmış ve bunlara örnekler vermiştir.⁷⁷ Bu ayrımı ve verilen örneklerin aynısı *Makâsıdu'l-felâsife*'de de yer almaktadır.⁷⁸

- İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın sıfatlarından 'kâdir olma'yı açıklarken Zorunlu Varlık'ın her şeye gücü yeten, dilediğini yapan dilemediğini ise yapmayan olduğunu

⁷⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 1-8.

⁷¹ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 134-140.

⁷² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 11-21.

⁷³ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 147-157.

⁷⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 39.

⁷⁵ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 174. Ayrıca bkz. *Felsefenin temel ilkeleri/Makâsıdu'l-felâsife*, s. 137.

⁷⁶ Bkz. el-Gazzâlî, *Felsefenin temel ilkeleri/Makâsıdu'l-felâsife*, s. 137.

⁷⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 56.

⁷⁸ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 192.

ifade ederek bunu mantıksal olarak şartlı önermeyle delillendirmektedir. Ona göre bir şartlı önermenin doğru olabilmesi için önermenin mukaddem ve tâlisinin her ikisinin doğru olmasının gerekmediğini, buradan hareketle de Zorunlu Varlık'ın yapmadığı bir şeyi şayet isterse yapabileceğini açıklamaya çalışmaktadır.⁷⁹ Aynı şekilde el-Gazzâlî'nin de *Makâsıdu'l-felâsife*'de Allah'ın kâdir sıfatını ele alırken benzer ifadeler, aynı delil ve örneklerle konuyu açıkladığını görüyoruz.⁸⁰

- İbn Sînâ, mevcûdâtı sınıflandırırken yaptığı bir tasnif de onların tam ve eksik varlık şeklindeki sınıflandırılmasıdır. O, eksik ve tamı tarif ederek, eksik olan varlığı da kendine yeten ve mutlak eksik, tam olan varlığı da tam ve tamüstü şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁸¹ İbn Sînâ'nın yaptığı bu tasnif ve tariflerin aynısını *Makâsıdu'l-felâsife*'de görüyoruz.⁸²

Bütün bu açıklamalar el-Gazzâlî'nin bazı yerlerde *Dânişnâme-i 'alâ-î*'nin aynısını kaleme aldığını bize göstermektedir.

⁷⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 97-98.

⁸⁰ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 239-240.

⁸¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 116-117.

⁸² Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 254-255.

c) Tabî'iyât Açısından

Dânişnâme-i 'alâî	Makâsıdu'l-felâsife
Tabî'iyât ilmine giriş	Tabî'iyât ilmine giriş
Hareket, hareketin mahiyeti ve kısımlar	Hareket, hareketin mahiyeti ve kısımlar
Mekan ve niteliği	Mekan
Boşluk iptali meselesi	Boşluk iptali meselesi
Basit cisimler ve özellikleri	Basit cisimler ve özellikleri
Alemin birliği meselesi	Alemin birliği meselesi
Isınma, sıcaklık ve soğukluk	Isınma, sıcaklık ve soğukluk
Işık	Işık
Dört unsurun durumları ve birbirine dönüşüm	Dört unsurun durumları ve birbirine dönüşümü
Karışım ve bileşim	Karışım ve bileşim
Toprak,hava ve ateşin tabiatı ve tabakaları	Toprak, hava ve ateşin tabiatı ve tabakaları
Göğün kuru ve yaş üzerindeki etkisi	Göğün kuru ve yaş üzerindeki etkisi
Buhardan havada oluşan şeyler	Buhardan atmosferde oluşan şeyler
Havada oluşan duman tabakaları	Dumandan meydana gelen şeyler
Madenler	Madenler
Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri	Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri
Beş duyu ve fonksiyonları	Beş duyu ve fonksiyonları
Nefsin idrakı	Nefsin idrakı
İnsanî akıllar	İnsanî akıllar
Düşünülürler	Düşünülürler
Aklî fiilin cisimden hâlî olması	Aklî fiilin cisimden hâlî olması
Nefs-beden ilişkisi	Nefs-beden ilişkisi
Faal akıl ve faal aklın nefse etkisi	Faal akıl ve faal aklın nefse etkisi
Ölümden sonra nefsin durumu	Ölümden sonra nefsin durumu
Tenâsüh meselesi	Tenasüh meselesi
Rüyanın mahiyeti	Rüyalar
Nefsin gayb alemiyle iletişimi	Nefsin gayb alemiyle iletişimi
Mucize ve keramet	Mucize ve keramet
Kudsî akıl	
.....	Nübüvvet ve nübüvvetin gerekliliği

İki eserin *Tabî'iyat* bölümünün konularını karşılaştırdığımızda ikisinde de neredeyse aynı konuların ele alındığını görüyoruz; ancak İbn Sînâ'dan farklı olarak el-

Gazzâlî, nübüvvet konusunu ele almıştır. Bir diğer husus ise İbn Sînâ'nın detaylı ele aldığı bazı konuları el-Gazzâlî, özetleyerek vermişken bazen İbn Sînâ'nın kısaca değindiği yerleri el-Gazzâlî, biraz daha açarak vermiştir.

İki eser arasında ne kadar benzerlik olduğunu daha iyi görmek için *Tabî'ıyyât* bölümünden de birkaç örnek verilebilir:

- İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de hareketi değişik şekillerde sınıflandırmaktadır: Mekanda, nicelikte, nitelikte ve durumda hareket; arazî, zorlamalı ve tabîî hareket; dairesel ve doğrusal hareket.⁸³ Hareket konusundaki bu tasniflerin aynısı el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sinde de yer almaktadır.⁸⁴

- 'Mekan Bahsine Giriş' başlığı altında İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de mekânın (cây) dört temel özelliğinin olduğunu belirterek bunları "*birincisi, onda bir şey başka bir yere doğru hareket eder ve bir yerde durur; ikincisi, bir mekana iki şey sığmaz, su testiden çıkmadıkça oraya hava girmez; üçüncüsü mekanda alt ve üst bulunur; dördüncüsü cismin mekânda olduğu söylenir*"⁸⁵ şeklinde ifade etmiş ve devamında mekan hakkında yanlış bilinen bazı özellikleri sıralamıştır.⁸⁶ İbn Sînâ'nın bu ifadeleri neredeyse kelimesi kelimesine *Makâsıdu'l-felâsife*'nin 'Mekân' bahsinde yer almaktadır.⁸⁷

-İbn Sînâ 'Dört Unsurun Birbirine Dönüşümü' başlığında Taberistân ve Damâvend dağında Vîme kenarında yer alan Paşemkazî adında bir yerde son derece açık ve berrak bir havanın, soğumayla nasıl kara dönüştüğünü bizzat gözlemlediğini belirtmektedir.⁸⁸ Gazzâlî *Makâsıdu'l-felâsife*'sinde aynı konuyu anlatırken yer ismi vermeden (aşırı soğukların olduğu bazı bölgelerde) açık bir havada soğukluğun havayı kaplayarak kara dönüştürdüğünün gözlemlendiğini (*kad şûhide*) belirtmektedir.⁸⁹

⁸³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Tabî'ıyyât*, (haz. Seyyid Muhammed Meşkût), İntişârât-i Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân 1331 (hş), s. 3-13. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî* (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 356-364.

⁸⁴ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 305-311. Ayrıca bkz. *Felsefenin temel ilkeleri/Makâsıdu'l-felâsife*, s. 239-244.

⁸⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Tabî'ıyyât*, s. 13-14. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî* (çev. Murat Demirkol), s. 364 ve 366.

⁸⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Tabî'ıyyât*, s. 14-15.

⁸⁷ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 316.

⁸⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî* (çev. Murat Demirkol), s. 400-401; *Tabî'yat of Danish Nana-i Alai (The physics of Avicenna içinde, İngilizceye çev. Jamila Jauhari)*, Fordham University, New York 1988, s. 35.

⁸⁹ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 328-329.

-İbn Sînâ'nın 'Karışım' bahsinde dört unsurun tabakaları ve karışımı hakkında yaptığı tasnifler ve açıklamaların⁹⁰ aynısını *Makâsıdu'l-felâsife*'nin 'Karışım' bahsinde de ele alınmıştır.⁹¹

-Yine İbn Sînâ'nın nefis konusunda yaptığı sınıflandırmalar, açıklamalar, örnekler, şekiller ve Aristoteles'ten yaptığı alıntılar ile yaptığı eleştirilerin⁹² aynısı el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sinde de karşımıza çıkmaktadır.⁹³

-Bunların dışında, daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de diğer eserlerde yaptığı konu diziliminin aksine '*Mantık-Metafizik-Fizik*' sıralamasını takip etmiştir ki *Makâsıdu'l-felâsife*'ye baktığımızda el-Gazzâlî'nin de bu sıralamayı takip ettiğini görüyoruz.

Bütün bunlar bize göstermektedir ki, el-Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini açıklamak için kaleme aldığı *Makâsıdu'l-felâsife* adlı bu eseri, İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâî* kitabını temel alınarak kaleme alınmış; hatta büyük oranda kopyalanmıştır. Bundan dolayı *Makâsıdu'l-felâsife*, *Dânişnâme-i 'alâî* gibi Meşşâî felsefenin bir özeti niteliğini taşımaktadır. Öyle ki Nasr, bu eserin Latinceye çevrilmesinden sonra el-Gazzâlî'nin St. Thomas ve diğer skolastikler tarafından Meşşâî bir filozof olarak görüldüğünü ifade etmektedir.⁹⁴

Bütün bunların ışığında *Makâsıdu'l-felâsife*'ye orijinal bir eser ya da İslam düşünce tarihinde önemli bir kaynak diyebilir miyiz? Bu soruya olumlu cevap vermek çok zordur. Yukarıda da açıkladığımız gibi eser hem içerik hem de yöntem olarak *Dânişnâme-i 'alâî*'nin bir özeti ve kopyası niteliğindedir. Gerçi el-Gazzâlî'nin kendisi eserin 'Mukaddime'sinde bu eserde doğruluğu ve yanlışlığına bakmaksızın filozofların görüşlerini nakledeceğini ifade etmektedir.⁹⁵ Bunun için bu eser el-Gazzâlî'nin görüşlerinden ziyade İbn Sînâ'nın felsefesini ele alan bir eserdir diyebiliriz. Buradaki temel sorun ise el-Gazzâlî'nin eseri yazarken kendi görüşleriymiş gibi bir yöntemle ele alması ve eserle ilgili olarak İbn Sînâ ismini hiçbir yerde zikretmemesidir.

Süleyman Dünya, *Makâsıdu'l-felâsife*'ye giriş olarak yazdığı yazısında bu eserin mantık, ilâhiyyât ve tabî'yyât alanında yazılmış yetkin ve mükemmel bir eser olduğunu belirtmekte ve İslam felsefesini öğrenmek isteyenler için zarûrî bir başlangıç eseri

⁹⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'yyât*, s. 60.

⁹¹ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 336-337.

⁹² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'yyât*, s. 78-110.

⁹³ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 347-370. İki eser arasındaki benzerlikler için ayrıca bkz. Murat Demirkol, "Giriş", *Dânişnâme-i 'alâî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. XXII-XXVII.

⁹⁴ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman bilge*, s. 156.

⁹⁵ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 32.

olduğunu ifade ederek eserin önemini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁹⁶ Kanaatimizce orijinalliği tartışma konusu olan böyle bir eserin bu derecede bir önemi haiz olduğunu söylemek çok zorlama bir iddia olsa gerektir. Bildiğimiz kadarıyla, *Makâsıdu'l-felâsife* el-Gazzâlî'nin diğer eserlerine kıyasla İslam düşüncesinde fazla ön plana çıktığını söylemek zordur. Çünkü bir eserin orijinali dururken onun özeti ya da kopyası niteliğindeki bir eserin çok da önemi olmaz. Kaldı ki bir eseri özetlemek ya da kopyalamak müellifin o eserin içeriği hakkındaki bilgisiyle ilgili ciddi kuşkular doğurur.

Sonuç olarak *Dânişnâme-i 'alâî*'nin genel itibariyle *en-Necât* gibi, İbn Sînâ'nın en hacimli ve en önemli eseri olan *eş-Şifâ*'nın bir özeti niteliğinde olduğu ve bu açıdan İbn Sînâ'nın diğer eserleri içerisinde en çok *en-Necât*'a benzediği söylenebilir. Zikrettiğimiz bu üç eser de filozofun Meşşâî felsefesi çizgisinde yazdığı eserleridir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta Aristoteles felsefesinden ayrı olarak 'kaza-kader, ibadetler, mucize, nübüvvet, vahiy, halifelik ve imamet' gibi bazı kelimî konulara da yer vermiştir. *Dânişnâme-i 'alâî*, filozofun bu tür konulara en az yer verdiği eseridir.⁹⁷ Kanaatimizce İbn Sînâ'nın, diğer eserlerinde metafizik için 'el-ilâhiyyât' adını kullanırken *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu kavram yerine Farsçada üstün ilim anlamına gelen 'ilm-i berîn' terimini kullanmasının sebebi de budur. Bunun için bu eser onun Meşşâîliğini en açık şekilde yansıtan yapıtıdır, diyebiliriz. Bundan dolayıdır ki, el-Gazzâlî, Meşşâî felsefesini yansıtan *Makâsıdu'l-felâsife*'yi kaleme alırken İbn Sînâ'nın yaklaşık olarak aynı hacimli olan *en-Necât*'ına değil de *Dânişnâme-i 'alâî*'ye müracaat etmeyi tercih etmiştir. Çünkü el-Gazzâlî'nin amacı, el-Fârâbî, bilhassa İbn Sînâ üzerinden Aristoteles felsefesini özet bir şekilde ele alarak daha sonra bu felsefenin eleştirisini yapmaktır.

⁹⁶ Süleyman Dünya, "Mukaddime", *Makâsıdu'l-felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Dârü'l-Maârif, Mısır 1961, s. 24.

⁹⁷ İbn Sînâ'nın, diğer eserlerinde olduğu gibi kaza, kader, ibadetler, mucize, halifelik ve imamet gibi konuları *Dânişnâme-i 'alâî*'de ele almayıp bunun yerine daha çok akılcı ve rasyonalist konuları işlemesi kanaatimizce onun, bu eseri Kâkûyî emiri İzzeddîn Alâî Devle ve saray ehlinin felsefe öğrenmesi amacıyla kaleme almasıdır. Zira filozofumuz o dönemin anlayışına göre felsefe denilinde akla gelen bilimleri ve konuları onlara sunmaya çalışmıştır. Bu eserdeki bu yaklaşım ile filozofumuzun dinî ve felsefî konuları birbirinden ayırt ettiğini söyleyebiliriz.

BÖLÜM II

BİLİM OLARAK METAFİZİK

2.1. Bilimlerin Bilimsellik Ölçütü

Bilimleri birbirinden ayıran temel etken, onların inceleme alanları, yöntemleri ve konularıdır. Bilimlerin inceleme alanı soyut ya da somut, zihinsel ya da duysal olabildiği gibi, evren içinde ya da evren dışında bulunabilir. Bilimsel yöntemler ve konular, zorunlu olarak, inceleme alanının yapısına göre çeşitlilik arz eder. Bu çeşitlilik, diğer yandan, araştırma konularını da farklılaştırır. Böylece bilimsel bilgi; inceleme alanı, yöntem, konu ve alanın sorunları bakımından çok yönlü bir ilişki ağını gerektirir.

Aristoteles ve sonrasında bilimsel bilginin yöntemi, kesin çıkarım (*apodeiktikos*); İslam felsefesinde bilindiği adıyla burhandır. Aristoteles, ilk kez, burhanı konu, ilke ve meseleler temelinde incelemiştir. Ona göre burhanın üç ana ögesi vardır. Bunlar, burhanın konusu; hakkında burhan getirilenler ki bunlar meselelerdir; ve burhanı oluşturanlar ki bunlar da ilkelerdir.⁹⁸

İbn Sînâ, Aristoteles'in burhan için ortaya koyduğu bu ayrımı, diğer felsefî bilimleri kapsayacak ve daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak sistematize etmiştir. Ona göre her bilimin, ilkeleri (*el-mebâdî*), konusu (*el-mevzû'*) ve meseleleri (*el-mesâil/el-metâlib*) olmak üzere, üç boyutu vardır. İlkeler, bir bilimin kendisinden burhan getirildiği ve o bilimin aslını oluşturan öncüllerdir (*mukademât*) ki bunlar genel ya da özeldir. Konu, ilgili bilim tarafından, herhangi bir ispata ihtiyaç duyulmayan haller; meseleler ise yüklemeleri konunun, konunun türlerinin veya arâzlarının zatî ilişkileri olan önermelerdir ki bu önermeler araştırılmaya ve ispat edilmeye muhtaçtır.⁹⁹ Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu apaçık olan şey, yani varlıktır; ilkeleri, apaçık olan öncüller; meseleleri ise konunun ya da arâzlarının zatî ilişkileridir.

İbn Sînâ'dan sonra Sirâcuddîn el-Urmevî (ö. 682/1283), her bilimin kendisinde kabul edilmiş, apaçık bir konusu; hakkında burhan getirilen meseleleri ve kendisinden burhanlar yapılan ilkeleri olduğunu belirtir ve o, bu incelemeyi metafiziğe uygular.

⁹⁸ Aristotle, *Posterior analytics*, (Complete Works Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes), Princeton University Press, Princeton 1991, 76b 21-22.

⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:II.Analitıklar/Burhan*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul, 2006, s. 102. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2002, s. 69.

Metafiziğin konusunun apaçık olması gerektiğine, burhanla araştırılan meseleler apaçık olmadığına ve Tanrı da burhanla araştırılan bir mesele olduğuna göre, demek ki Tanrı metafiziğin konusu değil, ancak meselesi olabilir. Metafiziğin konusu apaçık olmalıdır: Varlık. Oysa Tanrı'nın yanısıra maddeden ayırık olan şeyler, nedenlilik, birlik gibi varlığa ilişkin durumlar metafiziğin burhanla araştırılan temel meseleleridir.¹⁰⁰ Eğer Tanrı bir bilimin konusu yapılacaksa, O'nun varlık ve inniyetinin doğrudan kabul edilmiş (*müsellem*) olduğu bir bilim gerekir ki bu da kelamdır. Ona göre kelamın temel meseleleri de Allah'ın selbî ve subutî sıfatları ile dünya ve ahiret hayatıyla ilgili olan işlerdir.¹⁰¹

Elimizdeki verilere göre İbn Sînâ'nın genelde bilimler için *el-Burhân*'da ve metafiziksel epistemolojisi için *el-İlâhiyyât*'ta belirlediği metodolojiyi kelama uygulamaya çalışan ilk düşünür el-Urmevî'dir.

el-Urmevî'nin çağdaşı ve arkadaşı Sadruddîn el-Konevî (ö. 673/1274) ise, İbn Sînâ'nın bilimler için, el-Urmevî'nin de metafizik ve kelam için ortaya koyduğu konu, mesâil, ilke ayrımını kabul ederek, ilgili metodolojiyi tasavvufa tatbik eder. Ona göre bir bilim dalının konusu, o bilimdeki apaçık hakikatler, durumlar ve zatından dolayı o bilime arız olan şeyler; ilkeler, mantıktaki tasavvur ve tasdikler; meseleler ise hakkında burhan getirilen ve muhatap için ispata ihtiyaç duyulan şeylerdir.¹⁰² Bu ana çatıdan hareketle Konevî, tasavvufun (*el-ilmu'l-ilâhî*) konusunun her şeyi kuşatan Hakk'ın varlığı; ilkelerinin Hakk'ın zâtî isim ve sıfatları; meselerinin de Hakk'ın zatî sıfatlarının tezâhürü olan tüm mevcûdât olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Çünkü Konevî, varlık kavramıyla tek bir şeyi ifade eder ki bu varlık her şeyi kuşatan Allah'tır.¹⁰⁴ Bu şekilde o, İbn Sînâ'nın, metafiziğin konusunun varlık olmak bakımından varlık olarak tesbitini tasavvuf metafiziğinde, varlık olmak bakımından varlığı Allah'a indirgeyerek İbn Sînâ'ya karşı farklı bir yaklaşım geliştirmiştir.¹⁰⁵ Şüphesiz bu yaklaşım Konevî'de gerek tasavvufun konusunun ve ilkelerinin gerekse meselelerinin Allah'ın varlığı ekseninde şekillenmesine sebep teşkil etmektedir.

¹⁰⁰ Bkz. Kadı Siraceddin el-Ürmevî, *Risâletü fi'l farki'l beyne nev'ey el-ilmî'l-İlâhî*, (thk. Burhan Köroğlu), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 36, s. 95-100.

¹⁰¹ Kadı Siraceddin el-Ürmevî, *Risâletü fi'l farki'l beyne nev'ey el-ilmî'l-İlâhî*, s. 101-103.

¹⁰² Sadreddin Konevî, *Tasavvuf metafiziği* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 7-8. Detaylı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de bilgi ve varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 66-70.

¹⁰³ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf metafiziği*, s. 9.

¹⁰⁴ Ömer Türker, “ ‘Birden bir çıkar’ ilkesinin Sadreddin Konevî tarafından yorumlanması”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2008, s. 235.

¹⁰⁵ Bkz. Ekrem Demirli, “ ‘Varlık olmak bakımından varlık’ ifadesinin sûfilerce yeniden yorumlanması ve bu yorumun metafizik sonuçları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı:18, s. 33.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) de her bilimin konu, ilke ve meselelerinin olduğunu, bir bilimin iyi kavranması için başta konu, ilke ve mesail ayrımının tespit edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Sînâ, her bilimin konusunun, ilkesinin ve meselelerinin bulunduğunu söylemekle birlikte kelim için herhangi bir inceleme alanı belirlememişti. el-Urmevî, metafizik ile kelamın konusal farklılığını açıkça ortaya koymuş ve ikisinin sınırını konu, ilke ve meseleler çerçevesinde çizmişti. el-Cürcânî ise, önceki iki düşünürün aksine, kelamı en yüce bilim olarak görür ve onu metafiziğin yerine tesis eder: Kelamın konusu “*dinî akidelerin kendisine olumlanması veya dinî akidelere vesile olması bakımından mâ‘lûm*”¹⁰⁶; meseleleri “*ma‘dum ve halin durumları ile nazar ve delil bahisleri*”dir.¹⁰⁷ O, kelamın en yüce bilim olmasından dolayı, kendi ilkelerinin ya açıklanmaya ihtiyaç duyulmayacak şekilde apaçık olduğunu ya da yine bu bilimde açıklandığını -ki bunlar da kelamın meseleleridir- ileri sürer.¹⁰⁸ Kelam en üst ve en üstün bilim olunca, onun konusu da doğal olarak Tanrı ve O’nun yarattıklarıdır. Bu nedenle o, kelamın konusunu yalnızca Allah’ın zatına hasreden el-Urmevî’yi *Şerhu’l-mevâkıf*’ta eleştirir.¹⁰⁹

Ortaçağ boyunca süregiden bu metodoloji, İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinde bu kez ‘umran’ adında yeni bir bilime uygulanır. İbn Haldun, bu bilimi tesis ederken öncelikli olarak onun konu ve meselelerini tespit eder: Bu bilimin konusu, umranın tabiatı olarak toplum; meseleleri ise umranın hallerinden olmak üzere, mülk, kesb, ilimler ve sanatlar bakımından beşerî ve insanî cemiyetlere arız olan ve umramdan doğan durumlardır.¹¹⁰ Umranın ilkeleri ise, Türker açısından, felsefî bilimlerde açıklanan temel aklî ilkelerdir.¹¹¹

Sonuç olarak Aristoteles ve İbn Sînâ’nın, bilimlerin bilim olmasının şartı olarak ortaya koyduğu ve bilimler için bir çatı vazifesi gören konu, ilke ve mesele ayrımı sistemi İbn Sînâ’dan sonra da kabul görmüş ve diğer bilimlere tatbik edilmiştir. Bu bağlamda, İbn Sînâ, bu sistematiğe metafiziği temellendirirken; el-Urmevî metafizik ve

¹⁰⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf/Mevâkıf şerhi*, (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c. 1, İstanbul 2015, s. 138. Kelam ilmini konusu hakkında yapılan tartışmalar için bkz. İlyas Çelebi, “Ortaya çıkışından günümüze kelam ilminde konu problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 28, ss. 5-35.

¹⁰⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf/Mevâkıf şerhi*, s. 152.

¹⁰⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf/Mevâkıf şerhi*, s. 152.

¹⁰⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf/Mevâkıf şerhi*, s. 138-139.

¹¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 200, 207.

¹¹¹ Bkz. Ömer Türker, “*Mukaddime*’de akli ilimler algısı: İbn Haldûn’un ‘bireysel yetenekler’ teorisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, s. 38-39.

kelamın konu ve meselelerini ortaya koymuş; el-Cürçânî bu sistemi kelama; Konevî tasavvufa; İbn Haldun ise umran ilmini tatbik etmiştir.

2.2. Bilimler Tasnifi ve Metafiziğin Konumu

Özne ile nesne arasındaki bir ilişki faaliyeti olarak kabul ettiğimizde, bilginin, bilen ve bilinen unsurlarının olduğu muhakkaktır. Nesne, insan bilinci de dahil olmak üzere bilgiye konu olan bütün varlık alanıdır. Özne ise ma‘lumât elde etmek için bu varlık alanına yönelen insan bilincidir. Bilgiyi sınıflandırmada ve değerlendirmede özne ve nesne olmak üzere iki ana etken karşımıza çıktığına göre, bunlardan hareketle bilimler sınıflandırmasını üç perspektiften ele alabiliriz:

(I) Ontolojik Yaklaşım: İlkçağ ve Ortaçağ’da bilginin elde edilmesinde ve sınıflandırılmasında etkili olan ana etken varlık olmuştur. Bu dönemde bilginin yegane kaynağı da dış varlıktır ve genellikle bilgi denilen şey de bu varlığın hakikatini anlamaktan ibarettir. İnsan bilgisinin boyutu da bu hakikate ulaşabildiği kadardır. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ, felsefenin amacını “*insanın bilme gücü ölçüsünde her şeyin hakikatine vakıf olması*”¹¹² şeklinde açıklamaktadır. Bilgiye ulaşmada tek kaynak olan varlık alanı değişik boyutlarda karşımıza çıkmaktadır. Bunlar duyularımızla algılayabildiğimiz somut varlık alanı, Tanrı gibi duyu alanına girmeyen soyut varlık alanı ile sadece zihinde ortaya çıkan zihnî varlık alanıdır. İşte bilginin tasnif edilmesinde ve değerlendirilmesinde bu muhtelif varlık alanları doğrudan etkili olmuştur.¹¹³

(II) Psikolojik Yaklaşım: Her ne kadar bilgi dediğimiz ürün eşyadan ve varlıktan hareketle hâsıl olsa da bunun elde edilmesinde doğrudan etkili olan bir süje, yani insan zihni vardır. Diğer canlılardan farklı olarak insanî nefse ve buna bağlı olarak akıl denilen şeye sahip olan insan, bu akıl sayesinde varlık alanından elde ettiği bilgi üzerinde tasarrufta bulunabilme gücüne sahiptir. Daha sonra üzerinde duracağımız insanî nefsin en üst kuvvesi olan aklın, ‘nazarî’ ve ‘amelî’ olarak iki fonksiyona sahip olduğu anlayışına bağlı olarak bilgi değerlendirilmeye ve sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur.

(III) Gayesel Yaklaşım: Gayesel yaklaşım, elde edilen bilginin amacının ne olduğunun ortaya konulmasıdır. Amaç doğruyu mu yoksa iyiyi mi elde etmektir?

¹¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 5.

¹¹³ Ontolojik yaklaşımla ilgili detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 60-66.

Aşağıda değineceğimiz gibi teorik bilgiyle amaçlanan mümkün olduğunca en doğru ve kesin bilgiyi elde etmek iken, pratik bilgide ise amaç en iyi ve en yararlı olana ulaşmaktır.

Belli bir alanda belli yöntemlere dayanılarak elde edilen sistemli ve rasyonel bilgiler bütünü olan bilim¹¹⁴ İlkçağ'dan itibaren, filozoflar ve diğer bilim insanları tarafından sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bayraktar'a göre, bilimler sınıflandırması genel olarak iki amaç için yapılır: Birincisi konu, gaye ve metodu açısından bilimler arasındaki ilişkiyi göstermek, diğeri ise buna bağlı olarak bilimlerin öğretimi kolaylaştırarak verimliliği sağlamaktır.¹¹⁵

Felsefe tarihinde sistemli olarak bilimlerin sınıflandırılmasını yapan ilk filozofun Aristoteles olduğunu görüyoruz. Aristoteles, bilimleri genel olarak *pratik (praktike)*, *poetik (poietike)* ve *teorik (theoretike)* olmak üzere üç gruba ayırmıştır. O, teorik bilimleri de kendi içinde *matematik (mathematike)*, *fizik (physike)* ve *Tanrı bilimi (theologike)* şeklinde tasnif etmiştir.¹¹⁶

Aristoteles'ten sonra bilimlerin sınıflandırılması adeta bir gelenek haline gelmiş, bu konu üzerine risale ve kitaplar yazılmıştır. Aristoteles'in bilimler tasnifi daha sonraki dönemlerde özellikle Ortaçağ'da birçok filozofa kaynaklık etmiştir. İslam felsefesinde İbn Sînâ'ya gelinceye kadar el-Fârâbî, el-Harezmi (ö. 387/997),¹¹⁷ İhvânü's-Safâ,¹¹⁸ gibi düşünürler bu yolu takip ederek bilimler tasnifi yapmışlardır.¹¹⁹

Bunlardan el-Fârâbî'nin bilimler tasnifine baktığımızda *o, et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'ade* adlı eserinde Aristoteles geleneğine bağlı kalarak bilimleri *amelî* ve *nazarî*

¹¹⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 241.

¹¹⁵ Mehmet Bayraktar, *İslam felsefesine giriş*, TDV. Yayınları, Ankara 1997, s. 117.

¹¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 2010, 1025b 5-1026a 32.

¹¹⁷ el-Hârezmi, *Mefâtihu el-'ulûm* adlı eserinde bilimleri 'şer'î-'Arabî bilimler ile yabancı-Yunânî bilimler' şeklinde ikiye ayırmıştır. Şer'î bilimleri 'fıkıh, kelam, nahiv, kitabet, şiir ve tarih,' yabancı-Yunânî bilimleri ise 'felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, müzik, mekanik ve kimya' şeklinde sınıflandırmıştır. Bkz. el-Hârezmi, *Mefâtih el-'ulûm*, (nşr. İbrâhîm Ebyârî), Dâru'l-Kitâbu'l-'Arâbî, Beyrut 1309/1989, s. 15-18.

¹¹⁸ İhvânü's-Safâ', bilimleri uygulamalı (pratik-eğitsel), şer'î ve felsefî olmak üzere üç bölüme ayırmaktadır. Onlara göre uygulamalı bilimler okuma yazma, dil, muhasebe ve muameleleri gibi daha çok insanın geçimini sağlamak ve hayatını daha iyi idame etmek için var olan bilimlerdir. Şer'î bilimler 'Kur'an, fıkıh, hadis, tasavvuf' gibi dini bilimleri içermekte iken; felsefî bilimler ise 'matematik, mantık, fizik ve metafizik' bilimlerinden oluşmaktadır. İhvan-ı Safa felsefî bilimleri de birçok alt birime ayırmıştır. Bkz. İhvânü's-Safâ', *İhvânü's-Safâ' risâleleri*, (ilgili bölümü çev. Enver Uysal), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, c. I, s. 181-185. Ayrıca bkz. Fuâd Ma'sûm, *İhvânü's-safâ' felsefetehum ve gâyetehum*, Suriye 2002, s. 175-176.

¹¹⁹ İslam düşüncesinde bilimler tasnifi için bkz. Hüseyin Atay, "Bazı İslam filozof ve düşünürlerine göre ilimlerin sayımı ve tasnifi", *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1980, sayı: 4, ss. 1-43; Ömer Türker, "İslam düşüncesinde ilimler tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 2011, sayı: 22, ss. 533-556; Cevher Şulul, "İslam felsefesinde ilimler sınıflandırması geleneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, sayı: 16, ss. 217-233.

olarak ikiye ayırmış; nazarî bilimleri *matematik*, *fizik* ve *metafizik* şeklinde üç grup halinde, pratik bilimleri de *ahlak* ve *siyaset bilimi* şeklinde iki grup olarak taksim etmiştir.¹²⁰ Ancak onun bilimlerin tasnifini daha sistemli, ayrıntılı ve kendine has orijinal bir şekilde *İhsâu'l-'ulûm* adlı eserinde yaptığını görüyoruz. el-Fârâbî burada bilimleri önce beş ana başlık altında toplayarak bunların kapsamındaki alt bilim dallarını şu şekilde vermektedir:

1. Dil ilmi: el-Fârâbî'ye göre bu bilim dalı sarf ve nahivden oluşmaktadır.
2. Mantık: Aristoteles'in *Organon* adlı mantık eserinin içinde yer alan sekiz kitap mantığın alt bölümlerini oluşturmaktadır. Bunlar, 'kategoriler (*makûlât*), önermeler (*el-'ibâre*), birinci analitikler (*el-kıyas*), ikinci analitikler (*el-burhân*), topikler (*el-cedel*), sofistika (*muğâlata*), retorika (*hitabet*) ve poetika (*şîir*)'dir.
3. Matematik bilimleri: el-Fârâbî matematik bilimlerinin (*İlmu't-ta'âlîm*) alt dallarını "aritmetik, geometri (*'ilmu'l-hendese*), optik (*ilmu'l-menâzır*), astronomi (*'ilmu'l-nucûm*), müzik, mekanik bilimi (*ilmu'l-askâl*) ve makine bilimi (*ilmu'l-hiyal*)" şeklinde sınıflandırmaktadır.
4. Fizik ve metafizik: el-Fârâbî, fizik bölümünde Aristoteles'in tabiat bilimleri üzerine yazdığı sekiz eseri zikreder. Metafiziği de 'varlıklar ve onlara varlıklar olmaları bakımından arız olan şeyler', 'nazarî bilimlerde bulunan burhanların ilkeleri ile cisim olmayan' ve 'cisimlerle bağlantısı olmayan varlıklar' şeklinde üç gruba ayırır.
5. Siyaset, fıkıh ve kelam ilmi: el-Fârâbî bu bölümde pratik bir bilim olan siyaset ve fıkıh ile teorik bir bilim olan kelamı aynı başlık altına koymuştur.¹²¹ Onun, bilimlerin tasnifine fıkıh ve kelamı ilave etmesi İslam düşüncesinde bir ilki temsil etmektedir. Şüphesiz onun böyle bir tasnife gitmesinin altında yatan temel etken nübüvvet teorisidir. Türker'e göre el-Fârâbî, vahyi, mütehayyile gücünün bir işlevi olarak değerlendirdiğinden dinî de pratik aklın alanına sokmuş, böylece dinî bilimleri de pratik disiplinler olarak görmüştür.¹²² Bundan dolayı o, dinî bilimlerden olan kelam ve fıkıhı, siyaset ilmiyle beraber zikrederek pratik bilimler kategorisinde ele almıştır.

¹²⁰ Bkz. el-Fârâbî, *et-tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde* (Resâilu'l-Fârâbî içinde), Haydarâbâd 1346/1927, s. 20-21.

¹²¹ Bkz. el-Fârâbî, *İlimlerin sayımı/İhsâu'l-'ulûm*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara 2011, s. 49-112.

¹²² Ömer Türker, "İslam düşüncesinde ilimler tasnifi", s. 542.

İbn Sînâ da diğer filozoflar gibi bilimler sınıflandırılması geleneğini takip ederek birçok eserinde bu konuyu ele almıştır. Filozofumuz *Dânişnâme-i alâî*'nin *Metafizik* bölümüne bilimler tasnifiyle başlar. O, felsefeyi eylemlerimizle ilişkili olup olmamasına bağlı olarak, Aristoteles geleneğinde olduğu gibi, *teorik* ve *pratik* olmak üzere iki gruba ayırır. Ona göre pratik bilim (*ilm-i 'amelî*), doğrudan insanın eylemleriyle ilişkili olan bilimdir ki bu bilimin amacı insanın bu dünyada işlerinin iyi olması ve ahiret hayatında da ümitvar olması için gerekli olan bilgileri sağlamaktır.

Teorik bilim (*'ilm-i nazari*) ise, insanın eylemleriyle bağlantılı olmayan varlık alanı hakkında bilgi veren ve nefsin kendi kemalini (*suret*) bulması ve böylece ahirette mutluluğa ulaşmasını sağlayan bilimdir.¹²³

Her iki bilim çeşidinin amacının da nihaî olarak hem dünya hem de ahiret hayatında kurtuluşa ve mutluluğa bağlayan İbn Sînâ, bu iki bilimi de üç ana başlık altında ele almaktadır. Buna göre pratik bilim üç gruba ayrılır:

1. Halkın yönetimi ilmi: İnsanların toplu olarak, düzen içinde beraber yaşamalarını gerektiren bilimdir ki bu da kendi içinde iki kısımdır. Biri hukuk kuralları (*şeri'a*), diğeri ise yönetim, yani siyasettir.
2. Ev yönetimi ilmi: Hane içinde anne-baba, baba-çocuklar ve efendi-köle arasındaki ilişkileri düzenleyen bilimdir.
3. Ahlak ilmi: İnsanın bizzat kendisiyle yani davranışlarıyla olan münasebetini inceleyen bilimdir.¹²⁴

İbn Sînâ'nın pratik bilimleri tasnif ederken insanlar arasındaki ilişkilerin boyutunu göz önüne alarak genel itibariyle sosyolojik bir tahlil yaptığını görüyoruz.

Filozofumuz *Dânişnâme-i alâî*'de teorik bilimleri de üç gruba ayırmaktadır:

1. Metafizik: İbn Sînâ'nın 'ilk bilim', 'yüce bilim' ve 'tabiattan sonraki bilim' gibi kavramlarla ifade ettiği metafizik (*ilm-i berîn*), konusu hiçbir şekilde madde, karışım, hareket, oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklar olmayan bilimdir. Onun konusu ve inceleme alanı mutlak olarak varlık, akıl, birlik, illet, ma'lûl ve bunlar gibi madde ve harekete bağlı olmaksızın tasavvur edilebilir olan varlık

¹²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 1-2.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 2-3.

alanıdır.¹²⁵ İbn Sînâ, her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'yı (*Âfirîdgâr*) tanıma, O'nun birliğini ve diğer varlıklarla olan bağlantısını ele alan İlâhî ilmi ya da Rubûbiyyet ilminin metafiziğin bir bölümü olduğunu belirtmektedir.¹²⁶ Bu şekilde İbn Sînâ'nın, metafiziği, 'mutlak varlığı ele alan bilim' ile 'İlâhî bilim' olmak üzere ikiye ayırdığını görüyoruz.

2. Matematik: İbn Sînâ'nın orta bilim (*ilm-i meyângîn*), ilm-i ferhengî, ilm-i ta'limî olarak da adlandırdığı bu bilim, üçgen, kare, daire, dikdörtgen gibi varlığı madde ve hareketle ilişkili olmakla beraber, kendilerini tasavvur etmenin madde ve hareketten ayrı olduğu varlık alanını konu edinen bilimdir.¹²⁷ 'Geometri, aritmetik, astronomi, mûsikî, optik, mekanik (*ilm-i eşkâl*), hareketli küreler (*ilm-i ukar-i muteherrik*) ilmi ve makine ilmi (*ilm-i hiyel*)' matematiğin alt dallarını oluşturmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, bu bilimin konusu hareket ve değişimden uzak olan nicelik, boyut ve sayı olduğu için bu bilimde karışıklık ve ihtilaf azdır.¹²⁸
3. Fizik: Bu bilim, varlığı, tanımı ve tahayyül edilmesi madde ve harekete bağlı olan teorik bir bilimdir. İbn Sînâ'ya göre üç teorik bilim içinde insana en yakın olan fizik bilimidir; ancak konusu duyulur cisimler, değişen ve hareket eden varlıklar olması ve kısımları çok olması hasebiyle bu bilimde karışıklık çoktur.¹²⁹

İbn Sînâ *eş-Şifâ* külliyyatının *el-Medhal* kitabında *Dânişnâme-i 'alâî*'de olduğu gibi var olan şeyleri, insanın irade ve fillerine bağlı olup olmamasına bağlı olarak önce pratik ve teorik felsefe şeklinde ikiye ayırmakta, sonra da pratik felsefeyi siyaset, ev idaresi ve ahlak; teorik felsefeyi de fizik, matematik ve metafizik şeklinde üçe ayırmaktadır.¹³⁰

eş-Şifâ külliyyatının *Metafizik* bölümünde de İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de olduğu gibi felsefî bilimleri teorik ve pratik olmak üzere ikiye; teorik bilimleri de fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üçe ayırmaktadır.¹³¹ İbn Sînâ burada daha önceki

¹²⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 3-4.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 8.

¹²⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 4.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 9.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 4 ve 9.

¹³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 7.

¹³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 2.

kitaplarda bu konuya işaret edildiğini belirterek konunun detayına girmemiş sadece ana başlıklarını zikretmekle yetinmiş; hatta pratik bilimlerin sınıflamasını yapmamıştır.

İbn Sînâ, bilimler ile ilgili olarak en detaylı sınıflandırmayı bu konuda yazdığı müstakil eseri *Risâle fî aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye*'de vermiştir. Burada da *Dânişnâme-i 'alâi*'de olduğu gibi bilimleri pratik ve teorik olarak ikiye ayırmış; pratik bilimleri ahlak, ev yönetimi ve siyaset olarak, teorik bilimleri de fizik, matematik ve metafizik olarak üçe ayırmıştır. Filozofumuz *Dânişnâme-i 'alâi*'den farklı olarak bu eserinde teorik bilimlerin temel ve alt olmak üzere detaylı bir şemasını vermiştir.¹³²

İbn Sînâ, diğer eserlerinde üçlü sınıflandırmaya tabi tuttuğu pratik ve teorik bilimleri *Mantuku'l-meşrikiyyîn* adlı eserinde dört gruba ayırmaktadır. Diğer eserlerinde ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklinde üçe ayırdığı pratik bilimleri, *Dânişnâme-i 'alâi*'de olduğu gibi siyaset bilimini 'yöneticilik ve hukuk (*sînâ'ate'l-şâri'e*)¹³³ şeklinde ikiye ayırarak dörde çıkarmış; fizik, matematik ve metafizik şeklinde sınıflandırdığı teorik bilimleri de, metafizik bölümünü yine *Dânişnâme-i 'alâ-i*'de olduğu gibi ilâhiyyât (*el-'ilmu'l-ilâhî*) ve ontoloji (*el-'ilmu'l-küllî*) şeklinde ayırarak dörtlü bir tasnif yapmıştır.¹³⁴

Bilimler sınıflandırılması konusu ele alınırken üzerinde durulması gereken diğer bir konu da mantıktır. Aristoteles'in bilimler sınıflandırılmasına dahil etmediği, bilimler için bir giriş ve alet bilimi olarak gördüğü,¹³⁵ el-Fârâbî'nin ise bilimler tasnifinde ikinci sıraya koyduğu¹³⁶ mantığı, İbn Sînâ bilimler sınıflandırmasında nereye koymakta, ona nasıl bir rol biçmektedir?

¹³² Bkz. İbn Sînâ, "Risâle fî aksâmi'l-'ulûmu'l-'akliyye" (*Tis'u resâil fî'l-hikmeti ve't-tabîyyât* içinde), *Dâru'l Arab*, Kahire 1908, s. 105-116. Detaylı bilgi ve karşılaştırma için ayrıca bkz. Mohsen Kadîvar, "İbn-i Sînâ ve tabakatbend-i hikmet", *Câvidân-i Hired*, 2009, sayı: 1, s. 50-58; Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın aklî bilimlerin bölümleri adlı risalesinin çeviri ve incelenmesi", *Dini Araştırmalar*, 2008, c: 11, sayı: 31, ss. 195-234.

¹³³ İbn Sînâ'nın bu bilim dalı ile kasdettiği, nebinin getirmiş olduğu, toplumun idare edilmesi için gerekli yasa ve kanunlar ile ahiret hayatı için dinin ortaya koyduğu temel ilkelerdir. Onun, pratik bilimlerin tasnifinde nebilik ve nebinin getirdiği kanun ve yasaların yeri hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin yasa koyuculuğu: İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvuruna bir giriş denemesi", *Divan*, 2009, c. 14, sayı: 27, s. 57-91. Nebilik sistemi ekseninde İbn Sînâ'nın bazı eserlerindeki bilimlerin tasnifinde, amelî bilimlerin başlığında yer alan hukuk (*şer'a*) ilmi ve bu ilmin İbn Sînâ'dan sonra bilimlerin tasnifindeki yeri ve bu bağlamda İbn Sînâ'nın etkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "In the of 'prophetic legislation': The venture of practical philosophy after Avicenna", *Arabic Science and Philosophy*, 2014, vol: 24, pp. 269-296.

¹³⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Mantuku'l-meşrikiyyîn*, (nşr. Muhibbu'd-Dîn el- Hatîb), Kahire 1910, s. 5-8. İbn Sînâ'nın bilimlerin tasnifi için ayrıca bkz. Mehdiye Sâdât Mustekîmî, "Berresî-yi tatbîkî-yi nazariye-i İbn-i Sînâ der bâb-ı tabakatbend-i ulûm", *Pijûhşây-i Felsefî- Kelâmî*, sayı: 37, 1387 (hş.), ss. 175-198.

¹³⁵ W. D. Ross, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan v. dğr.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 36.

¹³⁶ el-Fârâbî, *İlimlerin sayımı/İhsâu'l 'ulûm*, s. 57.

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*'de mantığı bilimler sınıflandırılmasına dahil etmediği gibi bilimlerin sınıflandırılması bölümünde bir konu olarak da ele almamıştır. *eş-Şifâ'nın Metafizik* bölümünde de mantıktan hiç bahsetmeyen İbn Sînâ, *el-Medhal* bölümünde de bilimler sınıflandırılmasında mantığa yer vermemiş; ancak mantığın bir bilim mi yoksa bir alet bilimi mi olduğu meselesini tartışma konusu yapmıştır. O, bir grubun, mantığı felsefenin bir parçası olarak değil de bir aleti olarak gördüğünü, bir diğer grubun ise hem felsefenin bir parçası hem de aleti olarak gördüğünü belirterek, bu meselede yapılan tartışmaların hem yanlış hem de gereksiz olduğunu ifade etmektedir.¹³⁷

İbn Sînâ *Risâle fî aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye*'de de mantığı bilimler sınıflandırılmasına dahil etmemiş; ama eserin sonunda mantığı dokuz alt bilim dalına ayırdığı bir tasnif yapmıştır.¹³⁸ O, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de de mantığı bir konu olarak ele almış ve onu bir alet bilimi olarak tarif etmiştir.¹³⁹ Genel olarak baktığımızda İbn Sînâ'nın, mantığı bir bilim dalı olarak diğer bilimlerle beraber zikretmediğini, onu daha çok diğer bilimler için bir alet bilimi mahiyetinde ayrı olarak ele aldığını görmekteyiz.

Yukarıdaki tasnifler cihetinden metafiziğin konumunun daima en yüce ve en üstün olarak telakki edildiğini görüyoruz. Aristoteles, onu, maddeden ayrık şeyleri inceleyen bir bilim olarak en yüce bilim;¹⁴⁰ el-Kindî bilimlerin en değerlisi;¹⁴¹ el-Fârâbî de Aristoteles gibi tabiatın ötesinde olan varlık alanını inceleyen bir bilim olarak en yüce ve üstün bilim¹⁴² olarak kabul etmektedir. Aynı şekilde İbn Sînâ için de metafizik diğer bilimler içerisinde en üstün ve en yüce bilimdir. Ona göre metafizik, madde ve hareket ile bağlantılı olmayan akıl ve Tanrı gibi varlık alanlarını inceleyen bir bilim olarak en üstün bilimdir.¹⁴³ İbn Sînâ, en üstün, en doğru ve en sağlam bilgi ile bütün varlık alanlarının ilk sebebinin bilgisinin hikmet olduğunu, metafiziğin de hikmet olduğunu belirterek onu en doğru, en sağlam ve en üstün bilim olarak telakki

¹³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 8-9.

¹³⁸ Bkz. İbn Sînâ, "fî aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye", s. 116-118.

¹³⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s. 5.

¹⁴⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1026a 10-24.

¹⁴¹ el-Kindî, *Risale fî'l-felsefeti'l-ülâ*, (*Resâil'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950, s. 96-97.

¹⁴² el-Fârâbî, *Mutluluğu kazanma/Tahsilu's-sa'ade*, (*Fârâbî'nin üç eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 17.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 5.

etmektedir.¹⁴⁴ O, metafiziği en yüce ve üst bilim olarak kabul ederken, matematiği orta bilim fiziği ise aşağı bilim olarak nitelendirmektedir.¹⁴⁵

Sonuç olarak İbn Sînâ, bilimlerin tasnifi konusunu birkaç eserinde ele almıştır. *Dânişnâme-i 'alâî*'deki tasnif de, ayrıntılardaki bazı farklılıklar dışında, genel itibarıyla diğer eserlerindeki tasniflerin aynısıdır. Böylece bu tasnifin, Aristoteles'te olduğu gibi, hem ontolojik hem psikolojik hem de gayesel eksenli olarak bir sınıflandırma olduğunu söyleyebiliriz. Bu sınıflandırmalarda metafizik, konusu varlık olmakla birlikte, en yüce varlığı incelediğinden, en üstün bilim olarak ele alınmaktadır.

2.3. Bilimlerin Genel İlkesi Olarak Mantık

'Mantık' sözcüğü, köken olarak Arapçadaki 'nutk' sözcüğünden türetilmiştir.¹⁴⁶ Nutk ise eski Yunancada, hem akıl hem de konuşma anlamına gelen 'logos' sözcüğünün karşılığıdır. Bu kavram, 'düşünme ve konuşma bilgisi' anlamında Arapçadan Türkçeye geçmiştir.¹⁴⁷ Mantık, bir bilim olarak zihni, hataya düşmekten koruyan bir alet ilmi¹⁴⁸; bilinenlerden (*ma'lûmât*) bilinmeyenlerin (*mechûlât*) elde edilmesine araç olan bir bilim dalıdır.¹⁴⁹ Mantık tarihçileri bize mantığı ilk defa Aristoteles'in sistematik bir forma dönüştürdüğünü, buna karşın onun ilgili konuları bir bilim olarak ele almak yerine bilimlere başlamadan evvel öğrenilmesi gereken ma'lûmâtlar olarak kabul ettiğini bildirmektedirler.

İslam dünyası mantıkla, tıp biliminden sonraki ilk çevirilerle tanışmıştır. Buna karşın bu alanı sistematik olarak ele alan ilk İslam düşünürünün el-Fârâbî olduğunu görüyoruz. el-Fârâbî, Aristoteles'in bütün mantık eserlerini detaylı bir şekilde incelemiş, bir mantık külliyatı meydana getirmiş¹⁵⁰ ve Yunanca mantık kavramlarını Arapça ile formüle edip bu dilde özümsemesini sağlamıştır. Dolayısıyla o, İslam düşüncesinde mantık ilminin kavramsallaşmasına büyük bir katkı yapmıştır.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, eş-Şifâ: el-İlâhiyyât, s. 3.

¹⁴⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 3. İbn Sînâ'nın, teorik bilimleri bu şekilde adlandırması konusunda el-Hârezmî'den etkilendiği iddia edilmektedir. Bkz. Hüseyin Fırat Şenol, *Tarih felsefesi I*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2012, s. 57. el-Hârezmî'nin *Mefâtihi'l-'ulûm* adlı eserine baktığımızda bu yukarıda anılan tasnif ve adlandırmanın geçtiği görüyoruz. Bkz. el-Hârezmî, *Mefâtihi'l-'ulûm*, s. 154. Ancak el-Hârezmî'den önce Aristoteles'in bu adlandırmayı yaptığını biliyoruz. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1064b 4-7.

¹⁴⁶ el-Fârâbî, *İlimlerin sayımı/İhsâul 'ulûm*, s. 65.

¹⁴⁷ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 18-19.

¹⁴⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrut 1985, s. 251.

¹⁴⁹ Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı sedâd*, İstanbul 1923, s.11; Ali Sedâd, *Mizanul-'l-ukûl fil-mantık-ı ve'l-usûl*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303/1886, s. 13

¹⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz. Nihat Keklik, *İslam mantık tarihi ve Fârâbî mantığı*, İstanbul 1969, c. I, s. 48-54.

el-Fârâbî'ye göre mantık bize, aklı düzeltmeye ve insanı, hakkında yanılmasının mümkün olduğu akılsallarda (*ma'kûlat*) doğru yola götürmeye yarayan kanunları ve akılsallar konusunda insanı hata yapmaktan koruyan ilkeleri verir.¹⁵¹

Mantık ilminin İslam düşüncesiyle kaynaşarak özgün bir mantık geleneğinin oluşmasını sağlayan isimlerin başında da hiç şüphesiz İbn Sînâ gelmektedir. İbn Sînâ, birçok eserinde mantık ilmini detaylı bir şekilde irdelemiş; bu bilimle, felsefesinde ontolojik ve epistemolojik birçok soruna cevap bulmaya çalışmıştır.¹⁵² Ona göre insan ancak ruh (*cân*) temizliği sayesinde özgürleşir. Ruh temizliği de iki yolla gerçekleşir. Birincisi ruhun tabiatın kirinden arınması ve uzak durması, diğeri ise varlıkların suretinin ruha resmedilmesi ile olur. Hem ruhun, tabiatın kirinden uzak durması hem de varlıkların suretlerinin ruha resmedilmesi sadece kesin ve doğru bilgi ile mümkündür. Kesin ve doğru bilgi de ancak mantık ilmi ile olur. O halde mantık ilmini öğrenmek bir zarurettir.¹⁵³ Daha açık bir ifadeyle mantık ilmi insana, zihninde var olan bilgilerden hareketle yeni bilgiler elde etme işlemini ve elde edilen bilgilerin özelliklerini ve bu bilgileri düzgün ve sistematik bir şekilde kullanma yöntemini öğreten bir ilimdir.¹⁵⁴

Mantığın önemi konusunda İbn Sînâ çizgisini takip eden el-Gazzâlî ise mantığın dinî ilimlere, özellikle de fıkıh usulüne uygulanması ve kelimada kullanılmasını sağlayarak bu ilmin İslam düşüncesinde önemli bir yere oturmasını sağlamıştır. Ona göre mantık ilmi, doğru tanım ve kıyası yanlış tanım ve kıyastan ayıran bir kanun, kesin bilgileri kesin olmayanlardan ayıran bir ölçü ve terazidir.¹⁵⁵

Bütün klasik bilimler için bir alet ilmi olan mantığın metafizikle de gerek kavram gerekse de konu bazında çok sıkı bağları vardır. Özsel ve arazsal anlamlar, tümel ve tikel terimler, kategoriler ve tarifler, mantıkta olduğu kadar metafizikte de incelenen konulardır. Nitekim kategoriler bölümü, yoğun metafiziksel tartışmalar içermesi nedeniyle, müteahhirûn mantıkçılar tarafından mantık kitaplarından çıkarılmış ve metafizik konular içine yerleştirilmiştir. İbn Sînâ düşüncesinde de metafizik, mantığın tasavvurât bölümüyle sıkı bir ilişki içerisinde olduğundan, metafizik tartışmalara

¹⁵¹ el-Fârâbî, *İlimlerin sayımı/İhsâul 'ulûm*, s. 57.

¹⁵² Hasan Ayık, *İslam mantık geleneği ve Doğuluların mantığı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2007, s. 141.

¹⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: Mantık*, s. 42. Mantığın konusu ve faydası için ayrıca bkz. Şeyh Muhammed Ali, "Mantık û mevzû' ve fâide-i ân ez dîdegâh-i İbn-i Sînâ", *Dovre-i Cedîd*, 1369 (hş.), sayı: 1-2, s. 98-104.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin şerhiyle beraber, thk. Süleyman Dünya), Dârul Maarîf, Mısır 1960, c. I, s. 177-178. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve tembihler* (çev. Ali Durusoy v.dğr.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 2. (Bu eser bundan sonra *el-İşârât ve't-tenbîhât* 'tan ve *el-İşârât* şeklinde kısaltılarak verilecektir.)

¹⁵⁵ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 36.

geçmeden önce mantığın genel konularını –özellikle de tasavvurât bölümünü– ele almaya çalışacağız.

2.3.1. Mantık İlminin Konusu Faydası ve Amacı

el-Fârâbî, ilk defa mantığı, tasavvurât ve tasdîkât şeklinde ikiye ayırmış¹⁵⁶ ve bu sistematik, İslam mantıkçılarının daha sonraki mantık geleneğine hakim olmuştur.¹⁵⁷ Tasavvur, mantık literatürü bakımından, herhangi bir yargı belirtmeyen saf anlam iken; tasdîk, bir tasavvurun diğer bir tasavvurla bir araya gelerek bir yargı belirtmesidir. Aynı geleneği takip eden İbn Sînâ açısından ise tasavvurât, kişinin ‘insan (*merdum*)’, ‘cin (*perî*)’ ve ‘melek (*fîrişte*)’ gibi şeyleri düşünüp, tasavvur ve idrak etmesi; tasdîkât ise ‘cin vardır (*perî hest*)’, ‘insan emir altındadır (*merdum zîr fermân est*)’ gibi yargıları kabul etmesidir.¹⁵⁸ Tasavvurâtın esası beş tümel (cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti), amacı ise hadd ve resm yani tarife ulaşmaktır. Tasdîkâtın esası ise önermelerdir, amacı da kıyas yapmaktır.¹⁵⁹

Bununla birlikte tasavvur veya tasdîk arasındaki tek ayırım, yargısal bir durum değildir. İbn Sînâ, tasavvurât ve tasdîkâtı bir ‘düşünce ve çabaya gerek kalmaksızın idrak etme’ ile bir ‘düşünce ve çabayla idrak etme’ bakımından da ikiye ayırır. Birincisi apaçık olanlardır ki bu gruba hem tasavvurât bölümünde olan apaçık kavramlar hem de tasdîkât bölümünde bulunan apaçık önermeler veya ilkeler girer. İkincisi ise belirli bir zihinsel çabayı gerektiren anlam veya yargılardır ki, bu gruba da tasavvurât bölümündeki tanım veya betimler ile tasdîkât bölümündeki zihnin kendi çabasıyla oluşturduğu önerme veya kıyaslar girer. Sözelimi tasavvurât bölümünde ‘varlık’ ve (birincil cevher anlamındaki) ‘cisim’ gibi kavramlar apaçık olup, onları kavramak için herhangi bir çaba ve akıl yürütmeye gerek duyulmaz. Buna karşın ‘ruh, melek’ gibi varlıkların hakikatini anlamak ise belli bir düşünce ve çabayı gerektiren tasavvurlar olup, tarifler mantığı altında incelenirler. Aynı şekilde ‘yalan çirkindir (*durûğ zîşt est*)’ ve ‘zulüm yapılmamalıdır (*sitem nebâyed kerd*)’ gibi önermeler herhangi bir akıl yürütmeye gerek kalmadan bilinen tasdîklerdir. Bunlar zihinde önceden var olan apriori (önsel) bilgiler ya da herkes tarafından kabul edilen genel geçer bilgilerdir. Bunun

¹⁵⁶ Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân ve kitâbuş-şerâiti'l-yakîn*, (Mantık 'inde'l- Fârâbî içinde, thk. Mâcid Fahrî), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 19-20. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 147.

¹⁵⁷ Bkz. M.Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da kavram anlayışı*, Meb. Yayınları, İstanbul 1990, s. 5-7.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: Mantık*, s. 40.

¹⁵⁹ M.Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da kavram anlayışı*, s. 9

yanında ‘alem müsevverdir, her müsevver olan hâdistir (*âlem musevver est, her çı musevver bûd, muhdes est*)’ gibi önermeler ise belli bir düşünce ve çabayla elde edilen önermelerdir.¹⁶⁰

Akıl yürütme ve çabayla elde edilen kavramların mahiyeti, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tanımla; onların varlığının bilgisi ise doğru kıyas ile elde edilir. Tanım ve kıyas kendileriyle bilinmeyen bilgilerin elde edildiği iki alet ve yöntemdir.¹⁶¹ Bunlardan bilinmeyenin elde edilmesi için de mutlaka bilinen bir şeyden hareket etmemiz gerekir. Örneğin ‘düşünen ve hayvan’ kavramlarının ne anlama geldiğini bilmeden ‘insan nedir?’ sorusuna karşılık olan ‘düşünen hayvandır’ cevabı anlaşılamayacaktır. Aynı şekilde yukarıda da belirttiğimiz gibi tasdîk konusunda da ‘evren tasavvur edilendir, her tasavvur edilen sonradandır, öyleyse evren sonradan olmalıdır’ şeklindeki bir kıyasta eğer ‘evren tasavvur edilendir, her tasavvur edilen de sonradan olmalıdır’ önermelerini tasdîk etmezsek ve bilmezsek ‘evrenin sonradan olduğu’ hakkındaki önerme bizim bilgisizliğimizi gidermeyecektir.¹⁶²

Buna göre bilmek istediğimiz her şeyi ancak daha önce bildiğimiz şeyler vasıtasıyla bilebiliriz. Fakat bunun sonsuza dek devam etmesi söz konusu olamaz ve bir ilk bilgide durması gerekir. O zaman bu ilk bilgiler nereden gelmektedir? İbn Sînâ bu sorunun cevabını sezgiye bağlamaktadır. Bilinmeyenin orta terimle elde edildiğini savunan İbn Sînâ’ya göre bazı insanlarda nefsin faal akılla ittisali sonucu herhangi bir çaba sarfetmeden, nefesine bilgiler sezgi yoluyla iner. Ona göre bu tür insanlar herhangi bir öğretmene veya kitaba ihtiyaç duymadan orta terimi elde ederler.¹⁶³

Sonuç olarak, bilmediğimiz bilgileri daha önce bir şekilde elde etmiş olduğumuz bilgilerden hareketle elde ederiz. Bilinenlerden hareketle bilinmeyi elde etmek için de bir yol ve yöntem vardır ki bu da mantık ilmidir. İşte mantık, bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisini sağlayan bir ilimdir. Onun amacı ise hakiki bilgiyi elde etmek, doğru bilgiyi yanlış bilgidan ayırarak gerçek ve kesin bilgiye ulaşmaktır. Bundan dolayı mantık ilmi diğer bilimler için bir ölçü, terazi ve alet niteliğindedir.¹⁶⁴

Mantığın diğer bilimler için bir zaruret olduğu anlayışı İbn Sînâ’dan sonraki dönemlerde de kabul görmüş ve bu yaklaşım İslam düşüncesinde kalıcı bir yer

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 41; *en-Necât*, c. 1, s. 9.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. 1, s. 9.

¹⁶² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 41.

¹⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Tabî’iyyât*, s. 142-144.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 41-42. Ayrıca bkz. Nevâb Mekrabî, *Şerh-i kut‘ahâ-yi risâle-i mantık*, (*Risâle-i mantık-ı dânişnâme-i ‘alâî* içinde), Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, Tahrân 1391 (hş.), s. 105.

edinmiştir. Öyle ki felsefî, özellikle de metafizik konularda filozofları şiddetle eleştiren el-Gazzâlî, konu mantık ilmine gelince onun öğrenilmesi gereken zarûrî bir ilim olduğunu ve mantık ilmi olmadan bilginin elde edilemeyeceğini ifade etmiştir. el-Gazzâlî bu konuda daha da ileri giderek mantık ilmini yeteri derecede bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini belirterek¹⁶⁵ bu ilmin ne kadar önemli olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Öyleyse mantık, kendisiyle tam olan tanımın ve kıyasın en mükemmel biçimi olan burhanın elde edildiği, zihni hata yapmaktan alıkoyan nazarî bir sanat ve alet ilmidir.¹⁶⁶

2.3.2. Tasavvurât

2.3.2.1. Kavram ve Kavram Çeşitleri

Dış dünya nesneleri apaçık olmakla birlikte onların suretleri duyumlayanın hayalinde ortaya çıkar, zihni soyutlar, kavramlara dönüştürür ve bunları bilgisel terimler ve önermelerle ifade eder.¹⁶⁷ Mantık ilmi, konusu gereği doğru ve kesin düşünmenin yasaları bulmak olduğundan, bu terimleri, önermeleri ve aralarındaki ilişkiyi inceler; dolayısıyla düşünmek için kavramlara, kavramları ifade etmek için ise terimlere ihtiyaç duyarız.¹⁶⁸ Terimler; zatı, arazı, bütünü, parçayı, özne ya da yüklemi belirtmek bakımından tasavvurâtın işlem alanına girer.

İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de terimleri şu şekilde sınıflandırır:

a) İsim, Fiil ve Harf: İbn Sînâ'ya göre tekil terimler isim (*nâm*), fiil-eylem (*konuş*)¹⁶⁹ ve harf (*edat*) olmak üzere üç çeşittir. İsim ve fiil tam bir manaya sahip iken, harfın tek başına bir manası yoktur; o ancak bir isim veya fiille mana kazanır. Örneğin 'Zeyd' ismi ile 'gitti' fiili kendi başlarına birer anlama sahip iken 'de' (*ender*), 'üst' (*ber*), '-e' (*be*) gibi harflerin tek başına bir anlamı yoktur. Bunlar, mescitte (*ender-i mescid*), eve (*be hâne*), çatıda (*ber bâm*) gibi ancak bir isimle beraber bir anlam kazanırlar.¹⁷⁰

İbn Sînâ isim ile fiil arasındaki farkı ise şöyle açıklamaktadır:

¹⁶⁵ Bkz. el-Gazzâlî, *Mustasfâ/İslam hukuk metodolojisi*, (çev. Yunus Apaydın), Klasik Yayınları, İstanbul 2006, c. I, s. 17.

¹⁶⁶ Şeyh Muhammed Ali, "Mantık û mevzû' û fâyde-i ân ez dîdegâh-i İbn-i Sînâ", s. 100.

¹⁶⁷ H. Ragıp Atademir, *Aristo'nun mantık ve ilim anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1970, s. 99-100.

¹⁶⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik mantığa giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 57.

¹⁶⁹ İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Mantık* bölümünde eyleme (*konuş*) nahivcilerin fi'l, mantıkçıların ise kelime dediğini belirtmekte ve kendisi de fiil yerine kelime kavramını kullanmaktadır.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 49.

“İsim ile kelime (fi’l) arasındaki fark şudur: İsim sadece bir şeyin anlamına delalet eder, o mananın zamanına delalet etmez. İnsan ve dost gibi. Kelime ise bir şeyin hem manasını verir hem de o mananın zamanını belirtir. Örneğin “vurdu” kelimesi hem vurma eylemini hem de bu eylemin geçmişte meydana gelen bir eylem olduğunu bize bildirir.”¹⁷¹

Filozofumuz, ‘dün’ (*dey*), ‘geçen yıl’ (*pâr*) gibi zaman ifade eden lafızların kelime değil isim olduğunu belirtmektedir. Çünkü her ne kadar bu lafızlar bir zaman mefhumuna delalet etseler de bunların zaman dışında herhangi bir manası olmadığından fiil değil isimdir. Bir terimin fiil olması için hem zamana hem de manaya delalet eden bir anlamının olması gerekir ki andığımız kelimeler sadece zamanı işaret eden kavramlardır.¹⁷²

b) Tekil ve Bileşik Kavramlar: İbn Sînâ’ya göre kavramlar kendisini meydana getiren cüzlere göre tekil (*mufret*) ve bileşik (*murekkeb*) olmak üzere ikiye ayrılır. Tekil kavramda, kendisini meydana getiren parçalar onun manasını veren farklı ve anlamlı parçalar değildir. Yani tekil terim bir anlama delalet eden; ancak kendisinin herhangi bir parçası bu anlamın parçalarından birine bizzat delalet etmediği terimdir. Örneğin Muhammed ve Zeyd kavramları tekil terimlerdir ve bu terimleri meydana getiren harfler ya da heceler bu kavramları oluşturan anlamlı kelimeler değildir.¹⁷³ Aynı şekilde ‘insan’ kavramı anlamlı bir kelime olarak ‘konuşan hayvan’a delalet ederken, onun parçaları olan ‘in’ ve ‘san’ heceleri ‘insan’ anlamına delalet etmez. İbn Sînâ ‘Abduşşems’ gibi iki kelimeden oluşan ve bu iki kelimenin ayrı ayrı anlamlara delalet ediyor gibi görüldüğü kavramların da tekil kavram olduğunu belirtmektedir. Çünkü burada asıl kasdedilen ayrı ayrı ‘abd’ ve ‘şems’ kelimeleri değil ‘Abduşşems’ sözcüğüdür;¹⁷⁴ ‘Abduşşems’ ise özel isimdir ve özel isimler sadece bir kişiye hasır. Bileşik kavramlarda ise kendisini meydana getiren her parça, onun anlamını veren farklı ve anlamlı kelimelerdir. Örneğin ‘bilgili insan’ (*merdom-i dânâ*) kavramı kendisine has bir anlamı olan ‘insan’ ve ‘bilgin’ terimlerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bileşik kavram tekil kavramlardan meydana gelmektedir; bunun için tekil kavramlar bilinmeden bileşik kavramlar anlaşılmaz.¹⁷⁵

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 49-50.

¹⁷² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 50.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 42-43; *en-Necât*, c. 1, s. 11.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 19; *el-İşârât*, c. I, s. 191-192.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 42-43; *en-Necât*, c. 1, s. 11.

İbn Sînâ tekil terimlerin zihindeki tasavvurunda çokluk barındırıp barındırmadığına göre ikiye ayırmaktadır: Birincisi, ‘insan’ örneğini ele alırsak, zihindeki tasavvuru pek çok kişiye eşit derecede ortak olan tekil kavram; ikincisi ise ‘Zeyd’ ismi gibi zihindeki tasavvuru birçok kişi için ortak olması imkansız olan tekil kavramdır.¹⁷⁶ Buradan hareketle İbn Sînâ kavramları tümel ve tikel olarak da ikiye ayırır.

c) Tümel ve Tikel Kavramlar: Mantık ilmi ve metafizik açısından kavramların en önemli yönlerinden biri de onların tümel ve tikel olarak ayrılmasıdır. İbn Sînâ’ya göre tümel kavram, aynı anlamda birçok şeye eşit olarak söylenebilen genel kavramdır. Örneğin ‘insan’ kavramı tümeldir ve ‘Zeyd, Amr, Bekir’ gibi bütün insanlar için aynı manayı ifade emekte ve bunlar için kendisinde bir ortaklık barındırmaktadır.

İbn Sînâ’ya göre tümel bir kavramdaki ortaklık ya insan kelimesindeki gibi bilfiildir; ya beşgenlerden oluşan küresel geometrik bir şekil gibi bilkuvvedir; ya da kendi nefsinde bulunmayan bir mefhumdan dolayı ne bilfiil ne de bilkuvvedir. Başka bir Güneş’in veya Ay’ın varlığını mümkün görmeyen kişiye göre güneş ve ay kelimesindeki durum böyledir.¹⁷⁷

Filozofumuza göre tümel; doğal, aklî ve mantıkî olmak üzere üçe ayrılır. Doğal tümel, dış dünyada bizzat varolan tümel iken; aklî tümel, doğal tümelin akılda tasavvur edilmesi sonucu oluşan suretidir ve böylece çok şeye nispet edilebilen tümeldir. Mantıkî tümel ise bir şeyin salt anlamı ve akıldaki anlamı dışında tümel olan anlamıdır¹⁷⁸ ki bunları ‘Tümel ve Tikel’ başlığı altında daha detaylı ele alacağız.

Tikel kavram ise aynı manada sadece bir şeye delalet eden kavramdır; yani aynı manada birden çok şeyde ortaklık barındırması imkansız olan kavramdır. Tikel kavramlarda aynı mana başka bir şeye yüklenmez; çünkü genel bir manaya sahip değildir. Örneğin Zeyd tikel bir kavramdır ve Zeyd’in manası sadece işaret edilen Zeyd’e delalet eder, onun dışındaki herhangi bir insana delalet etmez.¹⁷⁹

‘Güneş’, ‘Ay’ veya ‘at’ dediğimiz zaman tümel bir kavramı, ‘bu güneş’, ‘bu ay’, ‘bu at’ dediğimizde ise tikel bir kavramı kasetmiş oluruz. Güneş ve Ay her ne kadar evrende bir tane olsalar da vehimde bunları çoğul olarak tasarlayabiliriz.¹⁸⁰

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Mantığa giriş/Medhal*, s. 20.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. I, s. 197.

¹⁷⁸ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Mantığa giriş /Medhal*, s. 58-60; Detaylı bir değerlendirme için bkz. Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeler*, Giriş Kırtasiye, Adana 2013, s. 304-308.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 43. Ayrıca bkz. *en-Necât*, c. 1, s. 12.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 43; *en-Necât*, c. 1, s.12.

Tümel ve tikel kavramların kökeni konusunda Platon (mö. 427-347), aslolanın tümeller olduğunu, tikellerin ise bunların bir yansımasından ibaret olduğu cevabını verirken; Aristoteles ise aslolanın tikeller olduğunu, tümellerin tikellerden meydana geldiğini savunmaktadır.¹⁸¹ el-Fârâbî ve İbn Sînâ da bu konuda Aristoteles'i takip etmektedirler. Onlara göre birinci cevherler grubuna giren tikeller olmadan ikinci cevherler olan tümellerin meydana gelmesi mümkün değildir.¹⁸² Her ne kadar tümellerin meydana gelmesi tikeller üzerinden oluşuyorsa da İbn Sînâ'ya göre ilim ehli tikellerle değil tümellerle ilgilenir.¹⁸³ Çünkü ona göre bilgi dediğimiz şey ancak tümellerin oluşmasıyla beraber ortaya çıkar.

Ülkemizde son yıllarda kaleme alınan mantık kitaplarında 'tikel' ve 'tümel'in yanına 'tekil kavramlar' da eklenerek bu konu üçe ayrılmıştır.¹⁸⁴ Kanaatimizce böyle bir taksim doğru değildir; çünkü tekil diye ifade edilen kavram çeşidi aslında yine tümele delalet etmektedir. Örneğin 'bir insan' dediğimizde buradaki 'insan' kelimesi yine tümel olmaktadır. Başına sayı getirmekle 'insan' kavramı tümellikten çıkmaz. Burada yapılan hata 'tümellik' ve 'tikellik' ayrımının 'tekillik' ve 'çoğulluk' bakımından anlaşılmaya çalışılmaktan kaynaklanmaktadır.

d) Zatî ve Arâzî Yüklemler: İbn Sînâ'ya göre yüklemler ya zatîdir ya da arâzîdir. Yani altındaki tikellere nisbet edilen her tümel mana ya zatî ya da arâzî bir manayı ifade eder. Zatî yüklem, bir şeyde asıl olan, birinci sıradaki ve mahiyette kurucu unsur olan niteliktir. Mahiyet ise bir şeyin cins ve ayrımından meydana geldiğinden, cins ve ayrım tümelleri bir şeyin zatî tümellerini oluştururlar. Arâzî nitelik ise zatî dışında olan ya da ikinci sırada bulunan niteliktir. Örneğin düşünen (*nâtık*) terimi 'insan'ın zatî bir niteliğidir; çünkü insanı insan yapan onun nâtık bir varlık olmasıdır ve bu, onda daimidir. İnsanın 'gülen' olması ise arâzî bir niteliktir. Arâzî nitelik birinci ve asil nitelik değildir ve zatî nitelikten sonra gelir. Mesela, insanın gülen olabilmesi için ilk

¹⁸¹ H. Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 99-100.

¹⁸² Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-makûlât*, (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde, thk. Refik Acem), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 91-92; İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Kategoriler* (çev. Muhittin Macit), Litera Yayınları, İstanbul 2010, s. 91-92.

¹⁸³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, (haz. Ahmed Horâsanî), Tahrân 1310(hş.), s. 9; *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, (*Avicenna's treatise on logic* içinde, haz. Farhang Zabeeh), Netherland 1971, s. 15; *Dânişnâme-i 'alâî* (çev.Murat Demirkol), s. 22. Bu bilgi Nevâb Mekkabi'nin neşrettiği kitapta yer almamaktadır.

¹⁸⁴ Bkz. Necâti Öner, *Klasik mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991, s. 24. s.18; İbrahim Emiroğlu, *Klasik mantığa giriş*, s. 60-61; Necip Taylan, *Anahatlarıyla mantık*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s. 123.

önce insanî vasıf olan ‘natık’ olması gerekir.¹⁸⁵ İbn Sînâ’ya göre zâtî yüklemle arâzî yüklem bir konu ile beraber bulunmakta birleşebilirler; ancak zâtî yüklem mahiyete dahil olması ve mahiyetin yapıcı unsuru olması açısından arâzî yüklemden ayrılır.¹⁸⁶

Filozofumuz *Dânişnâme-i ‘alâî*’de bir niteliğin zâtî bir mana taşıması için şu üç özelliği kendisinde barındırması gerektiğini belirtmektedir:

Birincisi, zâtî tikelin bir manaya sahip olduğunu bilmek gerekir. Örneğin ‘insan’ ve ‘hayvan (*cânver*)’ kavramlarını anlamaya çalıştığımızda hayvan kavramının ne olduğunu bilmeden insanı anlayamayız. Benzer şekilde ‘dört (*çehâr*)’ sayısını anlamamız için ise ilk önce ‘sayı (*şomâr*)’ kavramını bilmemiz gerekir.

İkincisi, tümelin altındaki tikelin var olması için önce tümelin var olması gerekir. Örneğin insanın var olması için ilk önce hayvanın, dört sayısının olması için sayının, Zeyd’in var olması için ise ilk önce insanın var olması gerekir. Çünkü hayvan insan için, sayı dört için, insan ise Zeyd için tümel bir nitelikler.¹⁸⁷

Üçüncüsü ise, tikel zâtî bir niteliğin sahip olduğu mana hiçbir şeyden gelmez; o bu niteliğe kendiliğinden sahiptir. Hiçbir şey insanı hayvan, dördü sayı yapma nedeni değildir ve böyle bir şey de sorulmaz. Çünkü insan özü gereği hayvandır, dört sayısı özü gereği sayıdır, siyahlık özü gereği renktir.¹⁸⁸ ‘İnsanı kim var etti?’ diye sorulabilir; ancak ‘insanı hayvan kılan nedir?’ diye sorulamaz; çünkü insan bizzat hayvandır ve bu ispatlanmaya gerek duyulmayacak şekilde barizdir. İşte bu üç özelliğe sahip olan nitelikler zâtî, bunlardan herhangi birine sahip olmayanlar ise arâzîdir.

İbn Sînâ’ya göre bir şeyin mahiyetini ve özünü oluşturmayıp, ikincil niteliğini oluşturan arâzî niteliklerin bazıları kalıcı bazıları da geçici olabilir. Sürekli lazım olan arâzî nitelikler, mahiyetin bir parçası olmadan mevzudan ayrılamayan nitelikler iken, sürekli gerekmeyen ayrık arâzî yüklemeler ise mevzuda sürekli gerekmeyen ve duruma göre ayrılabilen niteliklerdir. Örnek olarak, bin sayısında çiftlik, üçgündeki iç açılardan iki dik açıya eşit olması özelliğinin ve insanda gülme niteliğinin kalkmadığı arâzî nitelikler vehimle de olsa hiçbir zaman mevzusunda kalkmadığı durumlar olabildiği gibi; oturma, gençlik gibi arâzî nitelikler de hem varlıkta hem de vehimde ortadan kalkabilir.¹⁸⁹ Buna göre İbn Sînâ arâzî nitelikleri sürekli lazım olan arâzî nitelikler (*‘araziyyu’l-lâzım*) ve sürekli gerekmeyen ayrık arâzî yüklemeler (*‘araziyyu’l-mufârik*)

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, (*Risâle-i Mantık-ı Dânişnâme-i ‘alâî* içinde, tsh. Nevâb Mekkabî), s. 45.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 38.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 43-44.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 44.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 44-45; *en-Necât*, c. 1, s. 12-13.

şeklinde isimlendirmektedir.¹⁹⁰ Hassa (*el-arazu'l-hâs*) ve ilinti (*el-arazu'l-âmm*) de denilen bu arazları beş tümel konusunda ele alacağız.

İbn Sînâ, arâzî ile arazın da birbirinden farklı şeyler olduğunu ve bu konuda insanların yanılgıya düştüğünü belirtmektedir. Ona göre araz, cevherin karşıtıdır; ancak arâzî cevher de olabilir. Örneğin arâzî olan ‘beyaz’ bir cevher olabilir; ancak ‘beyazlık’ cevher değil arazdır.¹⁹¹

e) Kavramların Manaya Delaleti: Delâlet, mantıkta, her ne zaman bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin de ondan dolayı bilinmesinin lazım geldiği durumdur. Bu ilişki durumunda birinci bilinene ‘dâl’, ikinci bilinene ‘medlûl’ denir.¹⁹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de yer vermediği kavramların manaya delaletini *el-İşârât*’ta üç açıdan ele almaktadır:

1. **Mutâbakat:** Bir lafzın sırf bir mana için konulması, yani lafzın o mananın tamamına delalet etmesidir. Örneğin, üçgen lafzının sırf üç kenarla kuşatılmış şekle delalet etmesi mutâbakattır.
2. **Tazammun:** Üçgenin şekle delalet etmesi gibi mananın, lafzın kendisiyle mutabık olduğu mananın bir cüz’ü olması yoluyla oluşan delalettir.
3. **İstitbâ‘ ve İltizâm:** Lafzın mutabakat ile bir manaya delalet etmesidir ki o mana başka bir mananın bir parçası gibi değil, kendi zatının dışında olan ve kendisiyle birlikte olan başka bir manayı gerekli kılar ve çağırıştırır. Tavan lafzının duvara, insan lafzının yazı yazmaya kâbil olana delalet etmesi gibi.¹⁹³

Daha anlaşılır bir şekilde örneklemek gerekirse, ‘mahlûk’ lafzının bütün yaratılmışlara delalet etmesi mutâbakat; insana delaleti tazammun; yaratıcıya (*hâlik*) delaleti ise istitbâ‘ ve iltizâmdır.¹⁹⁴

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. I, s. 199.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. 1, s.14.

¹⁹² Hasan Melekşâhî, *Tercume ü şerh-i işârât ü tenbihât*, İntişârât-i Surûş, Tahrân 1390/2012, c. II, s. 195; M.Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, s. 119.

¹⁹³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. I, s. 187. Ayrıca bkz. M.Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina’da kavram anlayışı*, s. 68-69; Hilmi Ziya Ülken, *Mantık tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1942, s. 85.

¹⁹⁴ Bkz. M.Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA*, s. 119.

2.3.2.2. Beş Tümel

İskenderiye mektebinden Porphyrios, (ms. 233-304) Aristoteles mantığının daha iyi anlaşılması için İsağuci (*Eisagoge*) adlı bir eser yazmış ve bu eserde İslam mantık geleneğinde beş tümel olarak meşhur olan cins, tür, ayırım (*fasl*), özel hassa ve genel hassayı ele almıştır. İlk defa Aristoteles tarafından ele alınan ve daha sonra Porphyrios tarafından detaylı bir şekilde işlenen bu beş tümel, varlığın en genel kavramları olarak kabul edilmiştir.¹⁹⁵ İslam mantık geleneğinde önemli bir yere sahip olan beş tümel özellikle tanıma temel teşkil etmesi bakımından üzerinde çok durulmuştur. Bunlar İbn Sînâ mantığında da tanımın ana unsurları olması hasebiyle önemli bir yere sahiptir. O, beş tümelden ilk üçünü (cins, tür, ayırım) zatî, son ikisini (hasa, ilinti) de arâzî tümeller olarak ayırmaktadır.

a) Cins: En genel zatî tümel olan cinsi, Aristoteles, “*tür bakımından farklı olan birçok şeye, onların özü bakımından yüklenen şey*”¹⁹⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Porphyrios’a göre cins, ‘o, nedir?’ sorusuna cevap olan ve ortaklık bildiren mahmuldür.¹⁹⁷ el-Fârâbî’ye göre cins, tümellerden daha genel olanıdır.¹⁹⁸ İbn Sînâ ise cinsi, bir şeyin hakikatinin ne olduğunu sorduğumuzda yani ‘o nedir (*ân çîst*)?’ dediğimizde aldığımız cevap şeklinde tanımlayıp farklı olarak mahiyet şartını eklemiştir.¹⁹⁹ Yani cins, bir şeyin genel mahiyetine delalet eden en genel kavramdır. Nitekim ‘insan, sığır, at nedir?’ diye sorduğumuzda hayvan; ‘siyah, beyaz, kırmızı nedir?’ diye sorduğumuzda renk; ‘on, beş, üç nedir?’ diye sorduğumuzda da sayı cevabını alırız. İşte burada hayvan, renk ve sayı en genel kavram olarak cins diye nitelenir ve mahiyetleri itibariyle birbirinden farklı olan şeyleri verir.²⁰⁰ Yani hayvanlık insan, sığır ve at için; renk siyah, beyaz ve kırmızı için; sayı, üç, beş ve on için en genel ve ortak niteliktir. İbn Sînâ, bu cevapların bir şeyin mahiyetini (*çî est/mâ huve*) gösterdiğini belirtmektedir. O, cinsin zatı gereği cins olmadığı gibi her şeye kıyasla da

¹⁹⁵ Nihat Keklik, *İslam mantık tarihi ve Fârâbî mantığı*, c. II, s. 5; Necâti Öner, *Klasik mantık*, s. 24.

¹⁹⁶ Aristotle, *Topics*, (The Complete Works of Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes), Princeton University Press, Princeton 1991, 102a 31-32.

¹⁹⁷ Porphyrios, *Eisagoge*, (çev. B.Çötükseven), İstanbul 1986, s. 33.

¹⁹⁸ el-Fârâbî, *Kitabu'l isagüci*, (el-Mantık inde'l-Fârâbî içerisinde, nşr., Refik el-Acem), Dâru'l Meşrik, Beyrut 1986, s. 76-77.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 45-46.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 46; en-Necât, c. 1, s. 15-16.

cins olmadığını, kendisinde ortak olan şeylerin cinsi olduğunu ifade ederek onun altında bulunanları kapsayan genel bir kavrama delalet ettiğini belirtmektedir.²⁰¹

Cinsin altında yer alan tümel kavram türdür ve cins ile tür arasında bir görelilik durumu mevcuttur. Kaplamı daha geniş olan cins iken daha dar olan ise türdür. Cinsten kapsam çoğalırken içlem azalmaktadır. Öyleyse cinsler aşağıdan yukarıya, türler ise yukarıdan aşağıya doğru bir sıralama takip ederler. İşte bu inen ve çıkan duruma göre; yani cins ile tür arasındaki göreliliğe göre cinsin üç derecesi ortaya çıkmaktadır: Birincisi, üstünde cins bulunmadığı, on kategori gibi altında cinslerin bulunduğu üstün cinstir (*el-cinsu'l-ecnâs*). İkincisi, cisim gibi hem altında hem de üstünde cins bulunan orta cinstir (*el-cinsu'l-mutavassıt*). Üçüncüsü ise hayvan terimi gibi altında herhangi bir cinsin bulunmadığı aşağı cinstir (*el-cinsu's-sâfil*).²⁰²

İbn Sînâ, *el-Medhal*'de ise cinsi doğal, aklî ve mantıkî olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Ona göre doğal cins, cinsin canlı gibi dış dünyada var olmasıdır. Aklî cins doğal cinsin akılda tasavvur edilmesi sonucu oluşan suretidir ve böylece çok şeye nispet edilir. Mantıkî cins ise bir şeyin salt anlamı ve akıldaki anlamı dışında cins olan anlamıdır.²⁰³ Bunun dışında cinsler yakın ve uzak cinsler olmak üzere de ikiye ayrılırlar. Bu ayrımlar aynı şekilde tür için de geçerlidir.

b) Tür: İlk defa Aristoteles'in ele aldığı ve cins için bir dayanak²⁰⁴ olarak tanımladığı türü, Porphyrios, cins altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği şey olarak tanımlamaktadır.²⁰⁵ el-Fârâbî de türü, tümellerden cinsten daha düşük olan ve onun altında bulunan şey şeklinde Porphyrios'a yakın bir tanım yapmaktadır.²⁰⁶ İbn Sînâ'ya göre ise tür, cinsin altında bulunan zatî tümel kavramdır ve bir şeyin özel mahiyetine delalet eder. Tür, aynı cinse sahip olup da kendi içlerinde birbirinden farklı özelliği olan tümellerdir. Örneğin hayvan cinsinin altında yer alan insan, sığır, at vb. birer türdür. 'O nedir?' diye sorduğumuzda o, insandır, attır gibi cevaplar bize türü verir.²⁰⁷ Tür de cins gibi kendinden ve her şeye kıyasla tür değildir, daha genel olan şeylere kıyasla türdür. Buna göre cins ile tür arasında çok sıkı bir ilişki

²⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 38; "Cins" konusu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehdi Azîmî, "Te'rîfhâ-yi Aristoyî Forfûrîyûs ez cins û nev': Mukâyese berdâst İbn-i Sînâ û Barnez", *Mantık-i Pejûhî*, 1390 (hş.), sayı: 3, s. 85-102.

²⁰² Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın tanım teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 33-34.

²⁰³ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 59-60.

²⁰⁴ Aristotle, *Categories*, (The Complete Works of Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes), Princeton University Press, Princeton 1991, 2b 18.

²⁰⁵ Porphyrios, *Eisagoge*, s. 35.

²⁰⁶ el-Fârâbî, *Kitabu'l-isagûci*, s. 77.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 46.

vardır. Cins türe göre daha genel, tür ise cinse göre daha özeldir. Örneğin cisim hayvandan daha genel, cevherden daha özeldir ve cisim cevhere nispetle tür olurken hayvana nisbetle de cins olmaktadır. Aynı şekilde hayvan da insana göre daha genel olup cins olurken, cisme göre de daha özel olup tür vasfını kazanmaktadır.²⁰⁸ Tür ile cins arasındaki bu görelî duruma göre üç çeşit tür ortaya çıkmaktadır: Bunlardan birincisi, cisim gibi en üst türdür (*en-nev'u'l-âlî*). İkincisi, hayvan terimi gibi türlerin bazılarına göre daha genel iken bazılarına göre ise daha özel olan orta türdür (*en-nev'u'l-mutevassıt*). Üçüncüsü ise insan gibi en özeli olan alçak türdür (*en-nev'u's-sâfil*).²⁰⁹

Tür, cinse oranla daha öz ve daha açık bir mana verir. Bundan dolayıdır ki Aristoteles'e göre tür, cinse oranla tekil cevherlere daha yakındır ve bir şeyin tabiatı bilinmek istendiğinde onu cinsten ziyade türle açıklamak bize daha açık ve uygun bilgi verecektir. Örneğin fert olarak alınan insan ifade edilmek istenildiğinde onun bir hayvan olduğunu bildirmekten çok bir insan olduğunu söylemek bize daha açık ve uygun bilgi verecektir.²¹⁰

c) Ayırım: Aynı cins altında bulunan türleri birbirinden ayıran tümeldir. Porphyrios, ayırımı, en genel ifadeyle, aynı cinse bağlı olan terimleri doğal olarak ayıran şey²¹¹ olarak tanımlamaktadır. el-Fârâbî de Porphyrios'a benzer bir şekilde ayırımı, bir türü, cinste ortak olan diğer türlerden ayıran tümel²¹² şeklinde tanımlayarak, ayırımın türleri birbirinden ayırıcı niteliğini vurgulamaktadır. İbn Sînâ da ayırımı, cinsin altındaki türe söylenen, cinsleri ve türleri birbirinden ayırarak bir şeyin varlığına delalet eden zatî tümel olarak açıklamaktadır. Ona göre 'hangi şey?' (*kudâmî/eyyu şey'in?*) cevabı bize ayırımı verir. Örneğin insan için, 'hangi hayvandır?' (*merdum kudâm cânver est?*) diye sorduğumuzda düşünen hayvan (*cânver-i nâtık*); dört sayısı için, 'hangi sayı?' dediğimiz, iki defa yarıya bölününce bire ulaşan sayı bize onun ayırımını vermektedir.²¹³ İnsanın düşünen olması onu diğer hayvanlardan ayıran özelliği, yani ayırımıdır; aynı şekilde dört sayısının iki defa yarıya bölününce bire ulaşan özelliği onu diğer sayılardan ayıran faslı olmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre ayırım genel, özel ve özeli olmak üzere üç çeşittir. Genel ayırım 'Zeyd'in oturuyor olması, Amr'ın ise oturmaması' olduğu gibi bir şeyin

²⁰⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 46.

²⁰⁹ Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın tanım teorisi*, s. 37.

²¹⁰ Aristotle, *Categories*, 2b 8-13.

²¹¹ Porphyrios, *Eisagoge*, s. 44.

²¹² el-Fârâbî, *Kitabu'l isagûci*, s. 83.

²¹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 46; *en-Necât*, c. 1, s.17.

başkasından ayrılabilirdiği, aynı zamanda başkasının da dönüp diğerinden ayrılabilirdiği ayrımdır. Özel ayırım, ‘insanın tüysüz olması’ gibi ilintisel nitelikler arasında olan ayrımdır. Özeli olan ayırım ise ‘insanın konuşan olmasında’ olduğu gibi bir türü diğer türlerden ayıran ayrımdır²¹⁴ ki özsel tanımı oluşturan ayırım da bu ayrımdır. Çünkü ayırım, türün özünde bulunur, onun mahiyetinde yapıcı bir unsurdur ve bu yönüyle özsel tanımı meydana getirir.

d) Hassa: Hassa zatî değil arâzî bir tûmeldir. Porphyrios’a göre de hassa, tek bir türde zâtî değil de arâzî olarak bulunan tûmeldir.²¹⁵ el-Fârâbî, hassayı zatında ve cevherinde olmaksızın daimî olarak bir türde bulunan müfret küllî şeklinde tanımlamaktadır.²¹⁶ Özel ilinti de denilen hassa, İbn Sînâ’ya göre aynı cinsin altına bulunan bir türde bizzat değil de arazsal olarak bulunup diğer türlerde bulunmayan; bir türü diğer türden ayıran; yani yüklendiği şeye özgü olan niteliktir. Örneğin insanın ‘gülen (*handenâkî*)’ olması onda bulunan arazsal bir nitelik ve onu diğer türlerden ayırır. Aynı şekilde ‘bir üçgenin iç açılarının iki dik açığa eşit olması’ da onun hassasıdır.²¹⁷ Hassa, bir şeyin mahiyetini oluşturur; ama mahiyetinin yapıcı bir unsuru değildir. Çünkü hassa aynı cins altında bulunan bir türü diğerlerinden ayırsa da bu nitelik zâtî bir nitelik değil ilintisel bir niteliktir; yani bir türde var olan bir yetenek mahiyetindedir.²¹⁸ İşte hassa bu yönüyle ayrımdan ayrılmaktadır. Örneğin insanın düşünen olması ondan hiçbir zaman ayrılmayan bir nitelik iken, bir insan bazen gülerken bazen de gülmeyebilir.

e) Genel araz: Porphyrios’a göre genel araz, aynı konuya ait olabilen ya da ait olamayan şeydir ve biri ‘uyumak’ gibi konudan ayrılabilir olan, diğeri de ‘Etiyopyalı için siyah olmak’ gibi konudan tümüyle ayrılamayan olmak üzere iki çeşittir.²¹⁹ el-Fârâbî, genel arazı, cins ve türün zatında ve cevherinde olmaksızın, bir cins veya türde bulunabilen; fakat ait olduğu cins veya türden daha umumî veya hususî olabilen müfret küllî şeklinde izah etmektedir.²²⁰ İbn Sînâ ise genel arazın birçok türde ortak olarak bulunan, yüklendiği şey ile başka şeyler arasında ortak bir nitelik olan ve o türde zatî değil arâzî ve geçici olarak bulunan tûmel olduğunu belirtmektedir.²²¹ Örneğin insanın

²¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Mantığa giriş/Medhal*, s. 65-67. Ayrıca bkz. Hasan Ayık, *İslam mantık geleneği ve Doğuluların mantığı*, s. 280.

²¹⁵ Porphyrios, *Eisagoge*, s. 45.

²¹⁶ el-Fârâbî, *Kitabu'l isagûci*, s. 83.

²¹⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, s. 47; *en-Necât*, c. 1, s. 17.

²¹⁸ Abdülkuddûs Bingöl, *Klasik Mantık'ın tanım teorisi*, s. 42.

²¹⁹ Porphyrios, *Eisagoge*, s. 45.

²²⁰ el-Fârâbî, *Kitabu'l isagûci*, s. 83.

²²¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, s. 47; *en-Necât*, c. 1, s.17-18.

hareketli (*conbende*) olması, karganın siyah olması genel ilintidir. Çünkü hareketli olmak insan dışında başka türlerde de bulunan bir niteliktir. Aynı şekilde siyah olmak da böyledir; yani kargadaki siyahlık özsel değil arazsal bir niteliktir.²²²

Sonuç olarak “*her tümel terim ya hayvan gibi cins; ya insan gibi tür; ya konuşan (natık) gibi ayrım; ya gülen gibi hassa; ya da hareketli, siyah ve beyaz gibi genel ilintidir.*”²²³ Cins en genel kavram olarak genel mahiyete, tür özel mahiyete, ayrım varlığa delalet eden zatî tümeller iken; hassa bir şeye özgü arâzî bir tümel, genel araz ise birçok şeyde ortak bir vasıf olabilen arâzî bir tümeldir.²²⁴ Bütün bu özellikleriyle beş tümel, tariflere temel teşkil etmektedir.

2.3.2.3. Tarifler

Mantıkta, bilginin elde edilmesi tasavvur ve tasdîk yoluyla olmaktadır. Kavramlar mantığı olan tasavvurât, tariflerle elde edilir. Bir kavramın mertebesini belirlemek, onu diğer kavramlardan ayırt etmek için tarife ihtiyaç duyarız. Kavramları tarif ederken ya o kavramı tamamıyla sınırlayarak (*tehdîd*) ya da onun bazı niteliklerini zikrederek (*resm*) açıklarız.²²⁵ Buradan hareketle mantıkta tarifler tanım (*hadd*) ve betim (*resm*) olmak üzere ikiye ayrılır.

Aristoteles, tarifi, “*bir şeyin mahiyetini ortaya koyan söz*” şeklinde ifade etmektedir.²²⁶ O, gerçek tarifi (tanım) bir şeyi adlandırmak olmadığını,²²⁷ cins ve ayırmadan meydana gelip bir şeyin mahiyetini bize veren ifade olduğunu vurgular.²²⁸ el-Fârâbî, tarifleri tanım ve betim olarak ikiye ayırarak, tanımın bir şeyin mahiyetini veren söz olduğunu belirtir.²²⁹ İbn Sînâ da el-Fârâbî gibi tarif konusunu tanım ve betim olarak ikiye ayırarak *Danişnâme-i ‘alâî*’de beş tümelden hemen sonra ele almaktadır.

a) Tanım: İbn Sînâ’ya göre tanım, bir şeyin mahiyetini ortaya koymak için onun mahiyetini meydana getiren anlamlardan oluşan sözdür. Bir şeyin özünün hakikatini yani mahiyetini veren tanım, bir şeyin zatî nitelikleriyle yapılır. Zatî nitelik ise bir şeyin mahiyetini veren cins ve ayırmadan oluşur. Bu cümleden, cins ve ayrım dört nedenden maddî ve sûrî nedene karşılık gelmektedir. Buna göre insanın en yakın cinsi ‘hayvan’,

²²² İbn Sînâ, *Danişnâme-i ‘alâî*: Mantık, s. 47.

²²³ İbn Sînâ, *Danişnâme-i ‘alâî*: Mantık, s. 47.

²²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 38. Beş tümel hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevdet, *Mi‘yar-ı sedâd*, s.12-19; Ali Sedâd, *Mizanu’l-ukûl fil-mantık-ı ve’l-usûl*, s. 28-35.

²²⁵ Ali Sedâd, *Mizanu’l-ukûl fil-mantık-ı ve’l-usûl*, s. 36.

²²⁶ Aristotle, *Topics*, 101b 31.

²²⁷ Aristotle, *Posterior analytics*, 92b 26-27.

²²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1037b 29.

²²⁹ el-Fârâbî, *Kitabu’l-isagûci*, s. 85-87.

en yakın ayrımı ise ‘düşünen’dir. ‘İnsan nedir?’ diye sorulduğunda, ‘düşünen hayvandır’ cevabı insanın tanımı, aynı zamanda mahiyeti olmaktadır. Aynı şekilde ‘dört’ün en yakın cinsi ‘sayı’, en yakın ayrımı ise ‘iki defa yarıya bölününce bire ulaşması’dır. Buna göre ‘dört’ün tanımı ‘iki defa yarıya bölününce bire ulaşan sayıdır’.²³⁰

İbn Sînâ’ya göre tanım, ‘insan düşünen hayvandır’ örneğinde olduğu gibi bir şeyin mahiyetinin yapıcı unsurlarından yani yakın cinsi ve ayrımından yapılırsa buna tam tanım (*el-haddu’t-tâm*); eğer ‘insan düşünen cisimdir’ ifadesinde olduğu gibi bir şeyin uzak cinsi ve yakın ayrımından yapılırsa buna da eksik tanım (*el-haddu’n-nâkıs*) denir.²³¹

b) Betim: İbn Sînâ’ya göre betim, bir şeyin tam mahiyet bilgisini vermeyip onu varlıksal durumlarıyla birlikte açıklayan bilgidir. Betim, cins yahut ayrıma ilave edilen hassa ve genel araz tümelleriyle yapılır. Arâzî nitelikler, bilindiği üzere, bir şeyin hakikatini ve zatî bilgiyi bize vermez. Sözelimi ‘İnsan nedir?’ sorusuna ‘gülen, ağlayan (*giryân*), geniş tırnaklı (*pehn nâhûn*) bir hayvandır’ veya ‘dört nedir?’ sorusuna ‘kendisiyle çarpımından on altı veya iki ile ikinin çarpımından elde edilen sayıdır’ şeklinde verilen yanıtlar betimdir.²³²

Betim, insan ‘gülen hayvandır’ örneğindeki gibi yakın cinsi ve hassasından yapılırsa buna tam betim (*er-resmu’t-tâm*); ‘yürüyen, boynu dik bir cisimdir’ örneğindeki gibi bir şeyin uzak cinsi ve genel arazından yapılırsa da eksik betim (*er-resmu’n-nâkıs*) denir.²³³

İbn Sînâ’ya göre bir tarifin tam ve doğru olabilmesi için, bilinmesini istediğimiz şeyi daha iyi bilinen bir şeyle tarif etmemiz gerekir. Aksi takdirde yaptığımız tarif bize hiçbir bilgi ve fayda vermez.²³⁴ Yine tariflerde mecaz, takma ad (*müste’âr*), yabancı garip kelimeler kullanmak doğru değildir. Bunun yerine alışılmış, yerleşik ve anlamı açık kelimelerin kullanılması gerekir.²³⁵ Filozofumuz, ister tanım ister betim olsun, bir tarifin tam ve doğru olabilmesi için dört yanıştan sakınılması gerektiğini belirtmektedir. Bunlar:

²³⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 48. Detaylı açıklama için ayrıca bkz. Nevâb Mekrabî, *Şerh-i kut ‘ahâ-yi risâle-i mantık*, s. 109.

²³¹ İbn Sînâ, *Mantiku’l-meşrikiyyîn*, s. 35. Ayrıca bkz. Abdülkddûs Bingöl, *Klasik Mantık’ın tanım teorisi*, s. 75.

²³² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 48.

²³³ İbn Sînâ, *Kasidetu’l-muzdevice*, (*Mantiku’l-meşrikiyyîn* içinde, nşr. Muhibbu’d-Dîn el- Hatîb), Kahire 1910, s. 17.

²³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 48.

²³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. I, s. 258.

1. Bir şeyi kendisiyle tarif etmek. İbn Sînâ'ya göre bir kavramı tanımlarken onu yine kendisiyle açıklamaya çalıştığımızda tam ve doğru bir tarif yapmış olmayız. Örneğin 'zaman nedir?' sorusunu 'hareketin süresidir' diye cevapladığımızda doğru bir tarif yapmış olmayız. Çünkü zaman ve süre kavramları aynı anlama gelmektedir ve böyle bir açıklamayla doğal olarak yeni bir şey söylemiş olmuyoruz.
2. Bir şeyi kapalılık (*pûşîdegî*) ve açıklık (*peydâî*) bakımından kendisi gibi olan bir kavramla tarif etmek. Siyah kavramını 'beyazın zıddıdır' şeklinde açıkladığımızda onu kendisi gibi kapalı olan bir kavramla izah etmeye çalıştığımız için yaptığımız tarif doğru olmaz.
3. Bir şeyi kendisinden daha kapalı bir kavramla tarif etmeye çalışmak. İbn Sînâ'ya göre ateşi tarif ederken 'ateş, nefse benzeyen bir şeydir' şeklinde açıklamak böyle bir durumdur. Nefs kavramı ateşe oranla daha az bilinen ve daha kapalı bir kavram olduğundan bu tarif de tam ve doğru olmaz.
4. Bir şeyi sadece kendisi ile bilinen bir şeyle tarif etmek. Örneğin Güneş'i (*Âftâb*) 'güne doğan yıldızdır (*sitâre*)' şeklinde izah etmek böyle bir hatadır. Çünkü gün kavramı sadece güneş ile bilinebilen ve onunla beraber ortaya çıkan bir kavramdır. Bundan dolayı bu şekildeki bir tarif de tam ve doğru bir tarif olmaz.²³⁶

Sonuç olarak bir şeyin neliğini, izahını ve mahiyetini bize veren tarif bir tasdîktir; bir şeye sınır koymak ve onu belirlemektir ve tarif tanım resm olmak üzere iki çeşittir. Bir tarifin tam ve doğru olabilmesi için ise onun bazı yanlışlardan arındırılması şarttır.

2.3.3. Tasdîkât

2.3.3.1. Önergeler

Mantığın tasdîkât bölümünün önergeler ve akıl yürütmeleri konu edindiğini daha önce dile getirmiştik. Önergeler kısmı araştırma konumuz açısından çok bağlayıcı olmadığından bu bölümün detaylarına girmeden kısaca ele alacağız.

²³⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 48-49. Bu maddeler hakkında detaylı açıklamalar için ayrıca bkz. Nevâb Mekkabî, *Şerh-i kut'ahâ-yi risâle-i mantık*, s. 110-111.

Önerme, Aristoteles açısından, “bir şey hakkında bir şeyi tasdik veya inkar eden sözdür ki bu söz ya tümel ya tikel ya da belirsizdir.”²³⁷ el-Fârâbî de önermeyi, “bir şey hakkında verilen hükmü bildiren söz ya da haber” olarak tarif eder.²³⁸ Aristoteles ve el-Fârâbî’yi izleyen İbn Sînâ, önermeyi “kavramlardan meydana gelen, duyduğunda doğru da diyebildiğin yanlış da diyebildiğin hüküm, haber ve kesin yargı”²³⁹ şeklinde tanımlar. Buna göre ‘doğru olabilir’ dediğimiz yargı, zihindeki anlam ile zihin dışındaki anlamın birbirine uyması iken; yanlışlanabilir yargı da bu iki anlamın birbirine uymamasıdır.²⁴⁰ Yukarıdaki tanımlarda da geçtiği gibi bir haberin ve ifadenin önerme olabilmesi için bir şeyi ya olumlaması (*tasdik*) ya da olumsuzlaması (*inkâr*) gerekir. Olumlanabilir ya da olumsuzlanabilir bir anlama sahip olmayan ifadeler, önerme grubuna girmez. Örneğin ‘insan için sevap ve ceza vardır’ önermesini olumlayabiliriz; ‘insan uçan bir hayvandır’ önermesini de olumsuzlayabiliriz. Buna karşın ‘bana bir şey öğret’, ‘bana bir şey ver’, ‘mescide gel’ şeklindeki ifadeler olumlanabilir ya da olumsuzlanabilir nitelikte olmadığından önerme grubuna girmez.²⁴¹

İbn Sînâ, önermeleri genel olarak yüklemli (*hemliye*), bileşik şartlı (*şart-i muttasıl*) ve ayrık şartlı (*şart-i munfasıl*) şeklinde üçe ayırmaktadır:

Yüklemli önerme bir şeyin ne olduğu veya ne olmadığı şeklinde verilen basit bir hükümdür. Örneğin ‘insan canlıdır’ veya ‘insan canlı değildir’ şeklindeki basit yargılar yüklemli önermelerdir. Yüklemli önermelerde biri özne (*mevzû*), örneğin insan; diğeri yüklem (*mehmûl*), örneğin canlı, olmak üzere iki öge bulunmaktadır.

Bileşik şartlı önerme, iki hükümden oluşan bir yargının olması ya da olmaması diğer yargının takdirine göre olduğu önermelerdir. Bileşik şartlı önermede birinci yargıya önbileşen (*mukaddem*), ikinci yargıya ise ardbileşen (*tâlî*) denir. Ardbileşenin var olması ya da olmaması önbileşene bağlıdır. Örneğin ‘Güneş doğarsa gündüz olur’ önermesi bileşik şartlı bir önermedir ve gündüzün olması güneşin doğmasına bağlıdır.

Ayrık şartlı (*şart-i munfasıl*) önerme ise ‘Sayı ya çifttir ya da tektir’ önermesinde olduğu gibi ‘ya ... ya da ...’ edatına göre önbileşen ve ardbileşenin birbiriyle birleşebildiği veya ayrılabildiği önermelerdir. Ayrık şartlı bir önermede bir önbileşenin birden fazla ardbileşeni olabilir: ‘Sayı başka bir sayıya ya eşittir ya ondan küçüktür ya

²³⁷ Aristotle, *Prior analytics*, (The Complete Works of Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes) Princeton University Press, Princeton 1991, 24a 16-17.

²³⁸ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-kıyâs*, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî* içerisinde, nşr. Refik el-Acem), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 12.

²³⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 50.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s. 20.

²⁴¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 50-51.

da büyüktür'. Bu önerme çeşitleri kendi aralarında 'olumlu-olumsuz', 'tikel-tümel' ve 'belirli-belirsiz' şeklinde ayrılır.²⁴²

İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de önermelerin çelişigi ve döndürülmesini meselesi de ele almakla birlikte,²⁴³ ifade ettiğimiz gibi, bunların çalışmamızla doğrudan ilgili olmaması nedeniyle bu başlıkların detaylı açıklanmasına girmiyoruz.

2.3.3.2.Kıyas

Aristoteles'e göre kıyas, "öyle bir sözdür ki kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak ortaya çıkar."²⁴⁴ el-Fârâbî de Aristoteles'e benzer bir şekilde kıyası şöyle tanımlamaktadır: "Kıyas birçok şeyden yapılan bir sözdür ki, bunlardan arâzî değil zatî olarak zorunlu bir şekilde başka bir şey ortaya çıkar."²⁴⁵ İbn Sînâ açısından kıyas, "öyle bir sözdür ki, hakkında söylenmiş başka sözler kabul edilince oradan zorunlu olarak başka bir söz ortaya çıkar." ifadesidir. Örnek olarak, eğer bir kimse 'her cisim şekillidir (musevver); her şekilli sonradan değildir' derse bu kabul edilen önermelerden zorunlu olarak 'her cisim sonradan değildir' sonucu ortaya çıkar.²⁴⁶ el-Fârâbî kıyası 'yüklemli' ve 'şartlı' olarak ayırırken²⁴⁷ İbn Sînâ ise kesin (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İbn Sînâ'ya göre kesin kıyas, iki önermenin bir araya getirildiği ve her ikisinin bir parçada ortak, diğer parçada ayrı olduğu ve bunlardan içlerinde ortaklık bulunmayan iki parçanın olduğu başka bir önermenin çıktığı kıyastır. Yani sonucun öncüllerde bilfiil değil de bilkuvve olarak bulunduğu kıyastır. Kesin kıyasa şu örneği verebiliriz:

- | | |
|--------------------|---------------------------------|
| 1. Önerme: | Her cisim şekillidir. |
| 2. Önerme: | Her şekilli, sonradan değildir. |
| 3. Sonuç Önermesi: | Her cisim sonradan değildir. |

²⁴² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, s. 51-58; *en-Necât*, c. 1, s. 20-23. İbn Sînâ'da önerme ve çeşitleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. M.Naci Bolay, *İbn Sînâ mantığında önermeler*, Meb. Yayınları, İstanbul 1994, s. 21-103.

²⁴³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, s. 58-61.

²⁴⁴ Aristotle, *Prior analytics*, 24b 1120.

²⁴⁵ el-Fârâbî, *Kitabu'l-kıyâs*, s. 19.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, s. 61.

²⁴⁷ el-Fârâbî, *Kitabu'l-kıyâs*, s. 20-21.

Birinci ve ikinci önermelere baktığımızda her ikisinde ‘şekilli’ kelimesi ortak, ‘cisim’ ve ‘sonradan olma’ ise ortak değildir. Sonuç önermesinde ise her ikisinde ortak olan bir kavram bulunmamaktadır. Burada ‘şekilli’ orta terim, ‘cisim’ küçük terim, ‘sonradan olma’ ise büyük terimdir.²⁴⁸

Seçmeli kıyas ise sonucun aynısının ya da çelişiğinin öncüllerde bilfiil olarak bulunduğu kıyastır. İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâi*’de seçmeli kıyası bitişik şartlılardan (*ez mutasilât*) ve ayrı şartlılardan (*ez munfasılât*) oluşan seçmeli kıyaslar şeklinde ikiye ayırmaktadır.

Bitişik şartlılardan oluşan seçmeli kıyas, bir bitişik şartlı önerme ve bir seçmeli önermeden oluşan kıyastır. Örnek olarak:

‘Eğer filanın ateşi varsa damarı hızlıdır. (bitişik şartlı önerme)

Fılanın ateşi vardır. (seçmeli önermeden)

‘Öyleyse filanın damarı hızlıdır.’ şeklindeki kıyas seçmeli kıyastır.

Ayrı şartlılardan oluşan seçmeli kıyas ise, önermelerden biri, iki parçadan oluşan şartlı bir önerme, diğeri bu önermenin kısımlarından biriyle aynı olan seçmeli bir önermeden oluşan ve sonucun da diğeri çelişiği olarak ortaya çıktığı kıyastır. Örnek olarak:

‘Bu sayı ya çifttir ya tektir.’

‘Fakat çifttir.’

‘Öyleyse tek değildir.’ ya da

‘Bu sayı ya çifttir ya tektir.’

‘Fakat tektir.’

‘Öyleyse çift değildir.’²⁴⁹

İbn Sînâ’nın kabul ettiği diğer bir akıl yürütme çeşidi tümevarımdır (*istikrâ*). Tümevarım, bir konunun birçok tikelerden hareketle, tikeleri oluşturan tümeli hakkında bir yargıya varmaktır. Örneğin ‘her hayvan çiğneme esnasında alt çenesini (*zefer-i zîrîn*) hareket ettirir’. Hayvanlardan bir kısmı gözlemlenerek aynı sonuca varılırsa, ‘bütün hayvanlar çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirir’ hükmüne varılır.²⁵⁰ Bununla birlikte tümevarım, İbn Sînâ açısından, her zaman kesinlik ifade eden bir yöntem değildir. Çünkü bazen tümeli oluşturan tikelerden birinde aranan özellik bulunmayabilir. Çiğneme esnasında üst çenesini hareket ettirip, alt çenesini hareket

²⁴⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 62-63.

²⁴⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 69-70.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 74.

ettirmeyen timsahların da var olması buna örnektir. O zaman da genel bir yargıya varmak mümkün olmayabiliyor ki İbn Sînâ kelimcilerin de bu fikirde olduğunu belirtmektedir.²⁵¹

Bir diğer akıl yürütme yöntemi ise analogi (*temsîl*) olup, aralarındaki benzerlikten dolayı bir tikel hakkında verilen bir hükmün diğerine de uygulanmasıdır. Örneğin ‘insanın görme gücü ölümden sonra yok olur, öyleyse nefsi de ölümden sonra yok olur’ gibi bir akıl yürütme analogidir. İbn Sînâ, daha çok fıkıhta kullanılan analoginin tümevarımdan daha zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü birbirine benzeyen iki şeydeki bir hüküm diğer benzer olana aykırı olabilir veya ona uygun olmayabilir.²⁵²

İbn Sînâ’ya göre bu üç yöntem içerisinde en güvenilir olan ve en kesin bilgiyi bize veren kıyastır. Kıyasın da en güvenilir olanı burhandır.²⁵³ Çünkü burhan kesin öncüllerle kurulan kıyasın uygulandığı beş sanattan biridir.

2.3.3.3. Tasdîk Türleri ve Beş Sanat

a) Tasdîk Türleri: İslam mantıkçılarının kıyasın uygulama alanı olarak gösterdikleri beş sanat, bir şeyi bildirme, bir gerçeği gösterme ve bilgi vasıtasıdır.²⁵⁴ Beş sanat, Aristoteles’in *Organon* adlı mantık eserinin son beş bölümünü oluşturan *İkinci Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Çürütmeler*, *Rethorik* ve *Poetika* adlı eserlerine dayanmaktadır.²⁵⁵ Klasik mantıkçılara göre bu beş sanatın hepsinde zihin kıyası kullanmaktadır. Bunlar arasındaki fark ise, kıyası meydana getiren öncüllerin tasdîk türlerine, yani doğruluk derecelerine göre farklı olmasıdır.²⁵⁶

Tasdîk, iki kavram ya da iki önerme arasında bir bağ kurmaktır. Bu bağla kavramlar ya da önermeler birbirine yaklaştırılır ya da uzaklaştırılır. İslam mantıkçılarına göre bu yaklaştırma veya uzaklaştırmada zihin dört türlü durumda bulunur. Bunlar yakîn, taklît, cehl-i mürekkeb ve zandır.²⁵⁷ Tasdîk türlerini oluşturan öncüllerden her birisi bunlardan birinin altına girer. Bu öncüller arasındaki tasdîk farkı beş sanatın kesinlik ve doğruluk değerini belirlediğinden ilk önce tasdîk türlerinin öncüllerini vereceğiz.

İbn Sînâ *Danişnâme-i ‘alâî*’de on üç tane öncülü ele almıştır:

²⁵¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 74; *el-İşârât*, c. I, s. 418.

²⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 74-75.

²⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 61.

²⁵⁴ Necâti Öner, *Klasik mantık*, s. 183.

²⁵⁵ M. Naci Bolay, “Beş sanat”, *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 546-547.

²⁵⁶ Necip Taylan, *Anahatlarıyla mantık*, s. 209.

²⁵⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik mantığa giriş*, s. 204

1. **Evveliyât:** Aklın zorunlu olarak kabul ettiği ilk ve önsel bilgilerdir. ‘Bütünün parçadan daha büyük’ ve ‘bir şeye eşit olan şeylerin aynı zamanda birbirine de eşit’ olduğunu bilmek evveliyattan, yani apriori bir bilgidir. Bu tür bilgiler normal bir akıl seviyesinde ve herhangi bir eğitim görmemiş kişilerin bilebileceği ilkelere. Bu ilkelerin doruluğundan şüphe edilmez.
2. **Mahsûsât:** Doğruluğunu duyular ile tasdik ettiğimiz bilgilerdir. ‘Güneş aydınlatır, Ay doğar ve batar, ateş yakar.’ türünden bilgiler mahsûsâtta olan bilgilere örnektir.
3. **Mücerrebât:** Akıl ve duyunun beraber bilebildiği, tesadüfî değil de tecrübe sonucu elde edilen bilgilerdir. Duyu bir şeyde birçok kez aynı durumu ya da sonucu görünce akıl ona göre bir sonuca varır. ‘Ateşin yakıcı olduğu, alkollü içkinin sarhoş edici olduğu’ türündeki bilgiler deney ve tecrübe ile elde edilir.
4. **Mütevâtirât:** Çok sayıda kimsenin haber vermesiyle veya tanıklığıyla, şüpheye yer olmayacak şekilde aklın kabul ettiği bilgilerdir. Örneğin, hiç görmediğimiz halde ‘Bağdat’ diye bir şehrin, ‘Mısır’ diye bir ülkenin var olduğunu, ‘Hz. Muhammed’in peygamber olarak gelmiş olduğunu’ bilmemiz mütevâtirât türünden olan bilgilerdir. Bu tür bilgiler kesinlik ifade eder. Eğer bir bilgidен hala şüphe duyuluyorsa henüz onda tevâtür meydana gelmemiştir.
5. **Fıtriyât:** Orta terimi zihinde meydana gelen; fakat kişinin bunun orta terimle meydana geldiğinin farkında olmadığı bilgilerdir. Örneğin ‘ikinin dördün yarısı olduğunu’ orta terim ile biliriz; ancak zihnimiz bunun farkında değildir.
6. **Vehmiyât:** Vehimde ortaya çıkan, yanlış ve kuruntulardan ibaret olan bilgilerdir. Vehimler nefste iki durumda ortaya çıkarlar. Biri nefste aklî bir delilin olmadığı durumlar; yani aklın devre dışı kaldığı haller; diğeri nefste duyu verilerine dayalı hükmün güçlü olduğu durumlar. Çünkü vehmî bilgiler duyulardan hareketle ortaya çıkarlar. Örneğin vehim, kendisine işaret edilmeyen, evrenin içinde ve dışında bulunmayan bir şeyin varlığını kabul etmez.²⁵⁸
7. **Meşhûrât:** Bu tür bilgiler insanların genelinin kabul ettiği ve o şekilde bilinen bilgilerdir. Bunlar insanların çocukluklarından beri işittiği ve gördüğü, toplumun o şekilde benimsediği veya aklın tabîî olarak zorunlu kılmadığı; ancak utanma, merhamet vb. duygulardan dolayı insanlarda alışkanlık haline gelen şeylerdir. Örneğin, ‘Adalet iyidir’, ‘Zulüm kötüdür,’ ‘Allah kâdirdir’ gibi önermeler

²⁵⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 80-84.

toplumda genel kabul görmüş bilgilerdir. İbn Sînâ'ya göre meşhûrâtın olan bilgilerin doğruluk dereceleri aynı değildir. Yanlış olan meşhurlar olduğu gibi bir meşhur bilgi diğer meşhur bilgiden daha kuvvetli de olabilir. Örneğin 'Allah imkansız kâdirdir' sözü yanlış bir meşhurdur. 'Yalan kötüdür' sözü çok güçlü bir meşhurdur. Gruplar arasındaki meşhurlar da zayıf olan meşhurlardır.²⁵⁹ Meşhûrât, aklın zorunlu kıldığı eveliyâtın olan önermeler değildir. Bunlar akıl yürütmeden, genel inançtan, zihnın alıştığı genel kabullerden ya da utanma ve haya gibi toplumun değerlerinden ortaya çıkarlar.²⁶⁰

8. **Makbûlât:** Önsel ya da duyulardan gelen bilgiler olmayıp, faziletli ve bilge kimseler tarafından kabul edilmiş ve sağlam olan öncüllerdir. Bir toplumda otorite olarak kabul edilen bir din büyüğünün verdiği bilgiler makbûlâtın olan bilgidir.
9. **Müsellemât:** Doğru, yanlış veya makbul olsun ya da olmasın hasmının kabul etmesi halinde karşısındakinin de kabul ettiği bilgilerdir. Yani sadece iki taraf ya da hasımlar arasında kullanılan öncüllerdir. Müsellemler hasım olan kişinin meşhurdur, meşhurlar ise toplumun müsellemidir. Hz. İsa'nın göğe çıktığını kabul eden bir Hristiyan'a karşı bir Müslüman'ın da Miraç olayını öne sürmesi böyle bir öncüdür.
10. **Muşebbihât:** Gerçekte öyle olmadıkları halde hile ile görünürde doğru, meşhur ve makbul müsellemler veya bunlara benzer görünen öncüllerdir.
11. **Görünürde Meşhûrât:** İlk duyulduğunda meşhur olduğu izlenimi verilen; ancak gerçekte meşhur olmayan öncüllerdir. Örneğin 'arkadaşına doğrudan ve yanlışta yardım etmen gerekir' öncülü ilkin meşhur görünse de iyice düşünüldüğünde arkadaş da olsa yanlışta yardım edilmemesi gerektiği akla gelir ve bunun gerçekte meşhur ve mekbul olmadığı görülür.
12. **Maznûnât:** Galip bir zan ile kabul edilen, doğru olmamasının mümkün olduğu bilinen öncüllerdir. Örneğin geceleyin dolaşan bir kişi hakkında onun kafasında bir taşkınlık olduğunu düşünmek bu tür bir öncüdür.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: Mantık*, s. 84-85.

²⁶⁰ Nevâb Mekrabî, *Şerh-i risâle-i küt'ahâ-yi mantık*, s. 149. İbn Sînâ'nın meşhûrât hakkındaki dataylı görüşleri için ayrıca bkz. Ferzâne Zevâlhesenî-Muhammed Se'îdî Mihr, "Meşhûrât der endîşe-yi İbn-i Sînâ", *Hikmet-i Sînevî*, sayı: 46, 1390 (hş.), ss. 62-78.

13. **Muhayyelât:** Nefsin yanlış olduğunu bildiği halde sırf aşırı istek veya nefretten dolayı öyle kabul ettiği öncüllerdir. Bal yiyen bir kimseye ‘yediğin şey dışarı çıkmış safradır’ demek böyle bir öncüdür.²⁶¹

İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâî*’de beş sanattan sadece burhan ve mugalatayı ele almış diğerleri hakkında çok kısa bilgi vermiştir. Bunun sebebini de burhanı ilimlerde kullanmak, mugalatayı da mantıksal hatalardan sakınmak olarak ifade etmektedir.²⁶²

b)Beş Sanat

(I) **Burhân:** Beş sanattan ilki olan burhan, genel olarak mantıkta doğruluğu kesin olan, değişmeyen ve bütün bilgiler için en güvenilir delil olarak tanımlanmaktadır.²⁶³ Burhanı ilk defa ele alan Aristoteles onu, kesin ve zorunlu olan öncüllerle yapılan ve böylece doğru, net ve kesin bilgi veren kıyas şeklinde açıklamaktadır.²⁶⁴ el-Fârâbî de burhanı, kesin bilgi veren öncüllerden oluşturulan kıyas olarak tanımlamakta ve kesin bilgi veren kıyasların bir kısmının nesnenin varlığını, bir kısmının nedenini ve bir kısmının ise hem varlığını hem de nedenini bildirdiğini belirterek mutlak burhanın bir nesnenin hem varlığını hem de nedenini bildiren kıyas olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁵ İbn Sînâ da burhanı, Aristoteles ve el-Fârâbî’ye benzer bir şekilde “*evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevatirât ve fitriyât*” gibi kesinlik ifade eden öncüllerden yapılan kıyas olarak tanımlamaktadır.²⁶⁶

Burhan, kesin delillerle yapılır. Bundan dolayı burhanda ilk önce delilin illetinin bulunması gerekir. Delillin illeti ise öncüllerdeki orta terimin ortaya konulmasıdır.²⁶⁷ Aristoteles bir eşyanın delilini ortaya koymak için ‘onun ne olduğu, niçin olduğu, var olup olmadığı ve hangisi olduğunun’ araştırılması gerektiğini²⁶⁸ belirttiğinden, İbn Sînâ da burhânın delilini, yani orta terimini bulmak için dört tane bilimsel sorunun sorulması gerektiğini ifade etmektedir:

Bunlardan birincisi ‘-mi?’ (*hel?*) sorusudur ki bu soru bir şeyin varlığını ya da yokluğunu sorar. İkincisi, bir şeyin ne olduğunu soran ‘ne?’ (*mâ?*) sorusudur. Üçüncüsü

²⁶¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 85-86. Ayrıca bkz. Nevâb Mekrabî, *Şerh-i kut‘ahâ-yi risâle-i mantık*, s. 147-151.

²⁶² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 87.

²⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 430.

²⁶⁴ Bkz. Aristotle, *Posterior analytics*, 72b 25-29 ve 73a 24.

²⁶⁵ el-Fârâbî, *Kitabu’l-burhan*, s. 26-27.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 87; *en-Necât*, c. 1, s. 83.

²⁶⁷ Hasan Ayık, *İslam mantık geleneği ve Doğuluların mantığı*, s. 216.

²⁶⁸ Aristotle, *Posterior analytics*, 89b 23-24.

‘hangi?’ (*eyyu?*) sorusudur. Bununla bir şeyin hangisi (*kudâmî*) olduğu sorulur. Dördüncüsü ise bir şeyin sebebini soran ‘niçin?’ (*lime/çerâ?*) sorusudur. İbn Sînâ’ya göre ‘-mi?’ sorusu iki çeşittir: Biri, bir şeyin varlığını, diğeri onun öyle olup olmadığını sorar. Aynı şekilde ‘ne?’ sorusu da bir şeyin manasını ve hakikatini sormak üzere iki çeşittir. ‘Hangi?’ sorusu da ya bir şeyin ayrımını ya da hassasını sorar. ‘Niçin?’ sorusu da iki çeşittir. Biri ‘niçin vardır?’ diğeri de ‘niçin dedin?’ sorusudur.²⁶⁹

İbn Sînâ, burhânî kıyası ikiye ayırır: Bunlardan biri ‘limmî burhan (*burhân-i çerâyî*)’, diğeri ise ‘innî burhandır (*burhân-i hestî*)’. Nedensel burhan olan limmî burhan gerçek burhandır. Bir şeyin ‘niçin?’ sorusu ile nedenini ve hakikatini arayan burhâna limmî burhân denir. Şayet orta terim büyük terimin küçük terimde var olmasının nedeni oluyorsa işte bu limmî burhandır. Buna açık bir örnek verirsek, bir kişi ‘falan şey yanacak’ derse ve ona ‘niçin?’ diye sorulursa ve o, ‘çünkü orada ateş var’ cevabını verirse doğal olarak şöyle bir sonuç ortaya çıkacaktır: ‘Bir yerde ateş varsa orası yanar ya da orada duman yükselir.’²⁷⁰ Yani bu burhân müessirden esere, illetten ma‘lûle doğru sonuç çıkarmaya dayalı olan burhândır.

İnnî burhân ise, bir şeyin sonucundan hareketle onun varlığını kanıtlamaya çalışan burhandır. Örneğin biri ‘falan yerde ateş var’ derse ve ona ‘niçin bunu dedin?’ diye sorulduğunda, ‘çünkü orada duman var’ şeklinde bir cevap verdiğinde, ‘duman olan her yerde ateş vardır’ sonucu çıkmaktadır. İnnî burhânda hükmün nedeni değil varlığı ifade edilir. Yani innî burhân, eserden müesserin varlığına, ma‘lûlden illetin varlığına, sonuçtan sebebin varlığına doğru hüküm çıkarmaya dayalı olan burhandır.²⁷¹

Sonuç olarak, kesin öncüllerden yapılan kıyas olan burhan ikiye ayrılır: Sebepten sonuca doğru bir akıl yürütme varsa bu limmî burhân olup, gayeyi ortaya çıkarır; sonuçtan sebebe doğru bir akıl yürütme varsa da bu da innî burhân olup, varlığı ortaya çıkarır. İbn Sînâ açısından limmî burhân bir şeyin sebebini ve gayesini verdiğinden innî burhândan daha güvenilirirdir.

(II) Cedel: Cedel, yukarıda açıkladığımız ‘meşhûrât’ ve ‘müsellelât’ öncüllerinden yapılan kıyas türüdür.²⁷² Cedelin amacı hasmı ve muhatabı susturmak ve burhanı kavramaktan aciz olanları ikna etmektir.²⁷³

²⁶⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 95.

²⁷⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 93-94. Ayrıca bkz. Nevâb Mekrabî, *Şerh-i küt‘ahâ-yi risâle-i mantık*, s. 166.

²⁷¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 94. Ayrıca bkz. Nevâb Mekrabî, *Şerh-i küt‘ahâ-yi risâle-i mantık*, s. 166.

²⁷² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, s. 87.

²⁷³ Necip Taylan, *Anahatlarıyla mantık*, s. 217-218.

Burhâna nisbetle zayıf bir yöntem olmasına rağmen İbn Sînâ'ya göre cedelin bazı faydaları da vardır. Bunlar:

- 1- Bilgili olduğunu zannedip, yanlış görüşlere sahip olan ve doğruyu burhân yoluyla bulması zor olan kişiler cedel yoluyla yenilir.
- 2- Doğruyu ve hakkı öğrenmek isteyip de bilgi ve anlayış seviyesi burhân düzeyinde olmayan kişiler cedel yoluyla doğruya ve hakka inandırılabilir.
- 3- Geometri, tıp ve fizik gibi tikel ilimlerin ilkelerini öğrenmek isteyen kişilerin nefsleri, ilk başta burhânın öncülleriyle öğrenmek isteseler dahi buna gücü yetmeyebilir. Çünkü bu bilimlerin ilkeleri metafizikte öğretilir. Bunun için burhân ile öğrenme seviyelerine gelinceye kadar cedel yoluyla bunları öğretmek gerekir.
- 4- Cedelî kıyas yoluyla bir şeyin varlığı ortaya konulabildiği gibi ortaya konulmayabilir de. Böylece mesele üzerinde iyice düşünüldüğünde doğru ortaya çıkar.²⁷⁴

(III) Hitabet: Retorik olarak da ifade edilen hitabet mantık ilminde meşhûrât ve zanniyyât gibi öncüllerden yapılan kıyastır. Aristoteles, hitabeti, belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi²⁷⁵ olarak tanımlamıştır. el-Fârâbî onu, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken şeylerde başkalarını ikna edecek şekilde konuşmak olarak tanımlar.²⁷⁶ İbn Sînâ açısından ise hitabet, görünürde meşhûrât, makbulât ve maznunât olan önermeleri kullanan kıyas türüdür. Hitabî kıyas, insan yönetiminde, şariat dallarında, danışmada, husumette, övmeye, kınamada, sözü abartmada, bir şeyin değerini düşürme gibi alanlarda kullanılır.²⁷⁷

(IV) Şiir: Şiir, sözlükte “bir şeyi kavramak, bir şeyin bilincinde olmak, bir sözü kaftiyeli ve vezinli bir biçimde söylemek” manasına gelir.²⁷⁸ Mantık ilminde ise muhayyelât türü öncüllerden yapılan kıyas anlamına gelir.²⁷⁹ Muhayyelât ise yukarıda da belirttiğimiz gibi yanlış olduğunu bildiği halde nefsin sırf aşırı istekten dolayı yöneldiği veya nefretten dolayı sakındığı öncüllerdir.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 87. Cedel hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, “Cedel nedir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1999, sayı: 12, ss. 17-37.

²⁷⁵ Aristoteles, *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul 1995, s. 37

²⁷⁶ el-Fârâbî, *Fusulu'l-medeni*, (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 48.

²⁷⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 88.

²⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l - 'Arab*, Beyrut 1999, c. VII, s. 123.

²⁷⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 88.

(V) Muğalata ve Safsata: İslam mantıkçıları tarafından en değersiz kıyas olarak ele alınan muğalata, gerçeğe benzer veya yaygınlık kazanmış sahte veya kuruntu ürünü olan, yalan yanlış öncüllerden kurulan kıyas türüdür.²⁸⁰ Muğalata ve safsatanın öncülleri, vehmiyyât ve müşebbihâtıdır. İbn Sînâ'ya göre bu tür kıyaslar zarardan başka herhangi bir netice vermezler. Ona göre bu tür kıyasların biraz faydası vardır. Bunlardan biri bir konuda iddiada bulunan kişinin bu tür öncülleri kullanıp kullanmadığına bakılarak bilgi seviyesi ölçülür ki buna imtihânî kıyas; diğeri de bu tür kıyasla, insanları kandırmaya çalışan kişilerin seviyeleri ortaya konularak halkın onlardan sakınmaları ve onlardan bir şey öğrenmemeleri sağlanabilir ki buna da inâdî kıyas denir.²⁸¹

Aristoteles, *Organon*'nun altıncı kitabı olan *Sofistik deliller*'i, yanıltıcı ve kandırmaya yönelik olan sofist kanıtların çürütülmesini konu edinir.²⁸² İbn Sînâ'nın konu üzerinde ehemmiyetle durmasının temel nedeni budur. Nitekim o da *Dânişnâme-i 'alâî*'de karşısındakini aldatma ve kandırmaya yönelik olan ve mantıkta hatalara yol açan muğalatadan korunmak için on madde sıralar:

1. Bir tartışmada söylenen bir sözün kıyas olup olmadığı ve kıyasın türünü hızlı bir şekilde kavramak için bozuk kıyasları doğrusuna döndürmeyi bilmek ve buna alışmak gerekir.
2. Kıyası kısımlara ayırıp, üç terime döndürmek ve orta terimin her iki öncülde aynı şekilde ve durumda olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer orta terim eksik veya fazla olursa kıyas olmaz ve yanlışlık meydana gelir.
3. Kıyasta büyük terimle küçük terimin çelişkileri arasında çelişki olmamalıdır. Bunu anlamak için de çelişğin şartlarını bilmek gerekir.
4. Bazen ismin birden fazla manası vardır. Bu tür durumlarda isme değil manaya bakılmalıdır.
5. Zamire dikkat edilmelidir, zamir bazen hem bilene hem de bilinene de delalet edebilir.
6. Kıyasta belirsiz (*muhmel*) ifadelerden sakınılmalıdır.

²⁸⁰ Ebherî, *İsagoci/Mantığa giriş*, (metin, çeviri ve inceleme: Hüseyin Sarıoğlu), İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 87; İbrahim Emiroğlu, "Muğalat nedir?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1994, sayı: 8, s. 237.

²⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 87-88.

²⁸² Necip Taylan, *Anahatlarıyla mantık*, s. 223.

7. Kıyasın öncülleri tasdik edilmek istendiğinde şayet onlar doğru değilse sonuç da doğru çıkmayabilir.
8. Kıyasta tespit edilmek istenen mesele öncül yapılmamalıdır ve bunun için terimin döndürülmesine veya kıyasın hükmünün meselenin hükmü olmasına dikkat edilmelidir.
9. Bir şey ispatlandığı şeyle ispatlanmaya çalışılmamalıdır.
10. Kıyasta meşhûrât ve vehmiyâtta sakınılmalı, bunlar doğrunun yerine konulmamalıdır.²⁸³

Sonuç olarak zihni yanıltmaktan alıkoyan ve bilimler için bir ölçü ve terazi niteliğinde olan mantık ilmi, aynı zamanda bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmayı sağlar. Bunu da ya kavramlardan ya da yargılar üzerinden hareketle yapar. Kavramların bilgisine tanımla ulaşırken, bilinen hükümlerden bilinmeyen hükümlerin bilgisine ulaşmak da kesin kıyas olan burhanla ulaşılır. Kesin, sağlam ve doğru bilgiye ulaşmamız için de hem tanımda hem de kıyasta zihni hataya yöneltecek bazı yanlışlardan da sakınılması gerekir ki kesin ve doğru bilgiyi elde edelim.

²⁸³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: Mantık*, s. 96-98. Ayrıca bkz. Nevâb Mekrabî, *Şerh-i kut'ahâ-yi risâle-i mantık* s. 160-162.

BÖLÜM III

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ METAFİZİĞİNE GİRİŞ

3.1. Metafizik nedir?

İnsan, özelde yaşadığı çevrede, genelde ise evrende olup bitenleri daima merak eder ve aklı vasıtasıyla merak ettiği şeylerin bilgisine ulaşmaya çalışır. Aristoteles’in ifadesiyle, “*bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.*”²⁸⁴ İşte insanoğlu bu bilme ve merak duygusunu tatmin etmek için insan bilincinin yöneldiği ilk alan, içinde yaşadığı tabiattır; yani dış dünyadır. Böylece insan, tabiat bilimleri dediğimiz fizik, biyoloji, kimya gibi alanlarla ilgili malumâtları elde etmeye başlar. Fakat insanoğlu somut olan tabiatın yanında görünmeyen, algıya konu olmayan tabiat ötesini de merak eder ve dikkatini oraya da yöneltir. İşte tabiatın ötesinde, görünmeyenin, aşkın ve müte‘alî olanın kapısını bize açan ve bilgisini veren bilim metafiziktir.

Bilimler sınıflandırılmasında teorik bilimlerin içinde yer alarak var olanların gerçek doğasını belirleyen, onların anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koyan felsefenin temel disiplini olan metafizik,²⁸⁵ isim olarak Aristoteles’in *Metafizika* adlı eserinden gelmektedir. Rodoslu Andronikos, Aristoteles’in bu eserine ‘*Fizika*’dan sonra gelen’ anlamında ‘*Meta Physika*’ adını vermiş, zaman içinde bu isim *fizik ötesi varlık ve bilgi* alanını ifade eden bir terime dönüşmüştür.²⁸⁶

Aristoteles, metafizik bilimini bilimlerin en yücesi, ezelî ve ebedî olanı, maddeden bağımsız her türlü değişimden âri varlık alanını inceleyen bilim²⁸⁷ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamayla o, metafiziği bilimler içerisinde önemli bir yere koymuş ve ona ilahî bir nitelik atfetmiştir. Felsefeyi, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilme olarak açıklayan el-Kindî, ‘*İlk Hakikat*’ olan Allah hakkında bilgi veren bir ilim olmasından dolayı metafiziği felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi²⁸⁸ olarak tanımlamaktadır. el-Fârâbî de Aristoteles’ten mülhem olarak metafiziği, tabiat bilimi, tabiî nesnelerin ötesinde olanı inceleyen ve var olma

²⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 980a 20.

²⁸⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s. 1093.

²⁸⁶ İlhan Kutluer, “Metafizik”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, s. 399; Muhammed Hânsârî, “İlâhiyyât ez nazar-i İbn-i Sînâ”, *Zemîne Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât û Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, 1356 (hş.), sayı: 3, s. 1-2.

²⁸⁷ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1026a 9-23.

²⁸⁸ el-Kindî, *Risale fi’l-felsefeti’l-ülâ*, s. 96-97.

yönünden onların üstünde olan yüce bir bilim²⁸⁹ şeklinde tanımlayarak Aristoteles gibi onu üstün bir mertebeye koymaktadır.

İbn Sînâ bilimlerin araştırma alanlarını belirlerken, daha önce gördüğümüz gibi, soyutluk ve maddeyle ilişkisi bakımından üçlü bir derecelendirmeye gidiyordu:

- 1- Akıl, varlık, birlik, illet, ma'lûl ve bunlar gibi madde ve harekete bağlı olmaksızın tasavvur edilebilen ve varlığı hiçbir şekilde, duyulur madde, karışım ve harekete (oluş ve bozuluş) bağlı olmayan varlık alanı.
- 2- Üçgen, kare, daire ve dikdörtgen gibi varlığı duyulur madde ve hareketli olan şeylerden bir şekilde bağlantılı olan; ancak duyulur madde ile olma zorunluluğu bulunmayan, daha çok zihinsel olan varlık alanı.
- 3- Kendilerinin tanımlanması ve tahayyül edilmesi tamamen maddeye bağlı olan ve duyulur maddeden ayrı düşünülemeyen varlık alanı.

İşte İbn Sînâ'ya göre akıl gibi madde ve hareketle herhangi bir ilişkisi olmayan ya da gerek bir cisimde olan gerekse akla ait bir vasıfla olan illet gibi, varlığın durumlarını inceleyen bilim metafiziktir.²⁹⁰

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın *Metafizik* bölümünde ise metafiziği tabiattan sonra (*mâ ba'de't-tabîa*), tabiattan önce (*mâ kable't-tabîa*), ilâhî bilim (*el-'ilmu'l-ilâhî*),²⁹¹ ilk felsefe veya ilk hikmet (*el-felsefetu'l-ûlâ*)²⁹² olarak adlandırmakta ve onu “yetkinliği, aynı zamanda birincil gayesi her yönden doğadan ayırık şeyleri bilmek olan bir bilim”²⁹³ şeklinde tanımlamaktadır.

İbn Sînâ'nın metafizik kavramına karşılık olarak *Dânişnâme-i 'alâî*'de Farsça olarak en yüce bilim anlamına gelen *ilm-i berîn*²⁹⁴ ve ilk bilim anlamına gelen *ilm-i pîşîn* kavramlarını kullandığını belirtmiştik. Ona göre metafizik teorik bilimler

²⁸⁹ el-Fârâbî, *Mutluluğu kazanma/Tahsîlu's-sa'ade*, s. 17.

²⁹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 4-5.

²⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 1-2.

²⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 3.

²⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 18.

²⁹⁴ İbn Sînâ diğer eserlerinde metafizik yerine 'ilâhiyyât' kavramını kullanmaktadır. 'İlm-i berîn', mana olarak 'ilâhiyyât' kavramına denk gelen bir kavram değildir. Bu kavram daha çok 'metafizik' terimine denk gelmektedir. Bkz. Parviz Morewedge, *The metaphysica of Avicenna*, s. 148. Kanaatimizce İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de ilâhiyyât kavramı yerine ilm-i berîn'i kullanması bilinçli bir tercihtir. Bunun iki sebebi olabilir: Birincisi o dönemde Farçada, ilâhiyyât teriminin fazla bilinen ve kullanılan bir kavram olmaması, ikincisi ise İbn Sînâ'nın bu eserinde dinî eksenli konulara yer vermeyerek saf bir metafizik anlayışı ortaya koymasıdır. Kanaatimizce ikinci sebep daha çok güçlüdür.

içerisinde tabiattan sonra gelen ve en üstün olan bilimdir.²⁹⁵ Bu şekilde o, Aristoteles, el-Kindî ve el-Fârâbî'nin yaptığı gibi metafiziği üstün bir mevkiye yerleştirmektedir.

3.2. Metafiziğin Konusu

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın burhânla ortaya konulan bilimler için konu, ilkeler ve meseleler ayırımına gittiğini belirtmiştik. Aristoteles, metafiziğin diğer bilimlerden ayıran konusunun 'varlık olmak bakımından varlık' olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin (fizik, matematik) hiçbirinin aynısı değildir. Çünkü diğer bilimlerden hiçbirisi genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz; tersine onlar örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu parçasının ana niteliklerini inceler.”²⁹⁶

Fizik bilimi kendisine tabiatı, geometri ölçüleri, aritmetik sayıları, müzik ise sesi konu edinirken metafizik, varolanı bir yönüyle veya cüzî olarak değil, onun varoluş yahut varlık yönünü konu edinmektedir.

İslam felsefesinde el-Fârâbî'nin metafiziğin konusunu üç başlık altında incelediğini görüyoruz:

- 1- Varlıkları ve varlığa varlık olmaları hasebiyle arız olan şeyleri inceleyen bölüm ki bu metafiziğin ontolojik alanıdır. Bu alan Aristoteles'te olduğu gibi varlığın 'varlık olmak bakımından varlık', yani mutlak varlık olarak ele alınmasıdır.
- 2- Tek tek nazârî bilimlerde bulunan burhanların ilkeleri metafizikte araştırılır. Burada metafizik bilimi mantığın, matematiksel bilimlerin ve tabiat biliminin ilkelerini inceler; onları düzeltmeye ve ana esasları ile özelliklerini tanımlamaya çalışır.
- 3- Metafiziğin üçüncü bölümünde, ne cisim olan, ne de cisimlerde bulunan varlık araştırılır. el-Fârâbî'ye göre bu bölümde, Allah'ın varlığının, sıfatlarının, diğer varlıkların O'ndan nasıl meydana geldiği, sudûr teorisine bağlı olarak en üstte Allah, daha sonra melekût alemi olacak şekilde varlık hiyerarşisini, bu

²⁹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 3.

²⁹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1003a 20-26.

varlıkların çoklu ve sonlu olup olmadıkları ve aralarında mertebe farkı olup olmadığı ele alınır.²⁹⁷

Metafiziğin konusunun bu şekildeki tespitiyle el-Fârâbî'nin konu ve mesâil ayırımına gitmeden metafiziğin meselelerini de konu olarak kabul ettiğini görüyoruz.

İbn Sînâ ise Aristoteles'i izleyerek bilimlerde konu, ilke ve mesele ayırımına gider. Her bilimin konusu, ilkeleri ve meseleleri olmak üzere üç boyutu vardır. İlkeler, temel aklî ve mantıkî öncüller; meseleler konuya ilişkin zatî şeyler iken, konu ise ilgili bilim tarafından herhangi bir ispata ihtiyaç duyulmayacak şekilde apaçık olan şeylerdir.²⁹⁸ Apaçık olan en genel şey, varlıktır. Bir bilimin konusunun o bilimde ispatlanmasına ihtiyaç duyulamayan bir mahiyette olması gerektiğinden ve metafiziğin de diğer bilimlerin en üstünü olduğundan mutlak varlık da ancak bu bilimin konusu olabilir. Bu cümleden, İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu ilk sebepler ya da Tanrı değil; varlık olması bakımından mutlak varlıktır.

3.2.1. Varlık Olması Bakımından Varlık

İbn Sînâ, metafiziğin konusunun *eş-Şifâ*'da 'varlık olması bakımından varlık' (*el-mevcûd bi mâ huve mevcûd*);²⁹⁹ *Dânişnâme-i 'alâî*'de ise 'mutlak olması yönünden mutlak varlık' (*hestî mutlak est ez ân cihet ki vî mutlak est*) olduğunu belirtir.³⁰⁰ Bu ifadeler doğal olarak tekil şeyleri dışarıda bırakır; ancak 'mutlak olması yönünden mutlak varlık' ya da 'varlık olması yönünden varlık' bize neyi ifade etmektedir?

Filozofumuz bu sorunun yanıtını detaylarıyla birlikte bize *eş-Şifâ*'da açıklamaktadır. Ona göre 'varlık' bütün bilimlerin incelediği alandır. Yani her bilim varlığın bir yönüyle ilgilenir. Örneğin fiziğin konusu cisimdir; ancak bu bilim cismi, cevher olmak veya cismin iki ilkesi olan madde ve suretten oluşması bakımından değil, hareket ve durağanlığı açısından konu edinir. Matematiğin konusu gerek sadece zihinde birer kavram olarak bulunan gerekse maddeyle ilişkili olmakla birlikte ondan soyutlanmış olarak zihinde bulunan belirli sayı, şekil ve ölçüdür. Bununla birlikte matematik sayı, şekil ve ölçünün varlığını sorgulamaz, sadece bunlara ilişkin arazları

²⁹⁷ el-Fârâbî, *İlimlerin sayımı/İhsâu'l 'ulûm*, s. 98-100. Ayrıca bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de metafizik düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 57-58; Ömer Mahir Alper, *İslam felsefesinde akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 86-87.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: Mantık*, s. 89; *eş-Şifâ: II. Analitikler*, s. 102; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 3.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 6 ve 9.

³⁰⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 6.

konu edinir. Aynı şekilde mantığın konusu da birinci ma'kûl anlamlara dayanan ikinci ma'kûl anlamlar, yani kavramlardır; ancak mantık ilmi kavramların varlığını konu edinmez; aksine bilinen kavramlar vasıtasıyla bilinmeyenlere ulaşmayı inceler.³⁰¹ Metafizik ise varlığı cüz'î olarak ya da bir yönüyle ele almaz; o varlığı mutlak olarak sırf varlık olması açısından ele alır. Varlığın mutlak olması veya varlık bakımından varlık, onun en genel ve her şeyi kapsayan ortak bir kavram olması, hiçbir şekilde maddeye dayanmaması ve bir bölünmeye konu olmaması hasebiyle göz önünde bulundurulmasıdır. Çünkü o apaçık bir gerçekliktir; bunun için onun mahiyetinin araştırılmasına veya ispat edilmesine ihtiyacı yoktur.³⁰² Böylece İbn Sînâ, el- Fârâbî'den ayrılarak, varlığın konusunu salt ontolojiye indirgemektedir.

3.2.2. Varlık Nedir?

Varlık kavramının felsefedeki kullanımına geçmeden önce, dilbilimsel açıdan nasıl ele alındığına bakmamız gerekir. Varlık, Arapçadaki وجود/vucûd ve mevcûd/موجود kelimelerinin karşılığı olup Türkçede 'var olmak, hâsıl olmak, bulunan, hazır olan, cisim, beden' gibi manalara gelmektedir.³⁰³ Vücûd ve mevcûd kavramları Arapçadaki 'elde etmek, bulmak, malik olmak' gibi anlamlarına وجد/v c d' fiil kökünden türemiştir.³⁰⁴ Mevcûd 'var', 'vardır' ve 'varolan' gibi bizzat varlığa gelen şey anlamlarına gelirken; vücûd, bir şeyin bizzat 'var olması', 'var olma durumu', 'var olmaklığı' yani 'varlık'ı anlamına gelir. Farsça'da ise varlık kavramı ile ilgili olarak 'هست/hest' ve 'هستی/hestî' olmak üzere iki kelime kullanılmaktadır. Bu iki kelime var olmak anlamına gelen 'هستن/hesten' fiilinden türemiş olup, 'hest' kelimesi 'var', 'vardır' veya 'varolan' anlamına gelip daha çok Arapçadaki mevcûd'un karşılığı iken; 'hestî' ise Arapçadaki vücûd'un karşılığı olup Türkçede de tam olarak varlık kavramına karşılık gelmektedir.³⁰⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, Farsçadaki 'hestî' kavramının durum olarak var olmak ile eylem olarak var olmak arasındaki farkı Arapçadaki kavramlardan

³⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 7. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 74.

³⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 9-10. Ayrıca bkz. Muhammed Hânsârî, "İlâhiyyât ez nazar-i İbn-i Sînâ", s. 7-9; Ömer Türker, "Metafizik nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-şifâ el-ilâhiyyât'ı bağlamında bir tahlil", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, c: 50, sayı: 1, s. 20-25.

³⁰³ Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317/1899, s.1457; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe sözlük*, Aydın Kitabevi, Ankara 2010, s. 758.

³⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l 'Arab*, c. XV, s. 218-219.

³⁰⁵ Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe lûgat, gencine-i güftar, ferheng-i ziya*, MEB Yayınları, İstanbul 1984, s.1988-1989.

daha iyi bir şekilde ayırt ettiğini belirtmektedir.³⁰⁶ Kanaatimizce Nasr'ın burada kastettiği 'hesten' fiilinden gelen 'hest'in eylem olarak var olmak, 'hestî'nin ise durum olarak var olmak olduğudur.

Varlık kavramının Farsça, Arapça ve Türkçedeki kullanımları karşılaştırıldığında şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Farsça	Arapça	Türkçe
Hest	Mevcûd	Varolan
Hestî	Vücûd	Varlık

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de varlık kelimesine karşılık olarak genellikle Farçadaki 'hestî' sözcüğünü; ancak yeri geldiğinde Arapçadaki vücûd ve mevcûd sözcüklerini de ağırlıklı olarak kullanmaktadır. Bunun sebebi, kanaatimizce, vücûd ve mevcûd kavramlarının İbn Sînâ'nın Arapça felsefî terminolojisindeki yerleşik kavramlar olmalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin 'Hesti-yi Vâcib' yerine, o, yerleşik bir kavram olarak 'Vâcibu'l-Vücûd'u kullanmayı tercih etmektedir.

Gerek *Dânişnâme-i 'alâî* gerekse *eş-Şifâ* başta olmak üzere diğer eserlerinde 'vücûd' ve 'mevcûd' kavramlarını, İbn Sînâ'nın, birbirinin yerine kullandığını; ancak son eserlerinden biri olan *Mantıku'l-meşrîkiyyîn*'de bu iki kavramı birbirinden açıkça ayırdığını ve bunun nihaî görüşü olduğunu görüyoruz: 'Vücûd' sözcüğü farklı mahiyetlere sahip şeylerin bir sıfatı olup, onların mahiyetlerinin kurucuları dışından gelen bir yüklemidir. Örneğin beyaz, konusunun (yani yüklendiği öznesinin) farklılaşmasıyla herhangi bir farklılığa uğramaz; ancak beyaz, bir şeyde varlık (*vücûd*) ile birlikte bir değişime uğrar. Varlık, mahiyetlere fail ilkedden gelen bir feyezandır. Bu nedenle beyaz, varlık ile sıfatlandığında; yani fail ilke beyaza varlık verdiğinde 'varolan beyaz' (*beyâzun mevcûdun*) olur.³⁰⁷ Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî de İbn Sînâ'nın bu ayırımına daha açık bir izahat getirmektedir. Ona göre bir kimse bir şey kavradığında ve idrak ettiğinde onun varolduğunu (*mevcûd*) söyler. Ancak idrak edilen şey, idrak edilmeden önce, idrak edilirken ve idrakten sonra vardır. İşte bu üç haldeki durum için kullanılan isim varlık (*vücûd*) iken, idrakten dolayı da varolan (*mevcûd*) olur.³⁰⁸

³⁰⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam felsefesi geleneğinde Farsça felsefî çalışmaların önemi", s. 74-75.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrîkiyyîn*, s. 22-23

³⁰⁸ Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, İdâretu Cem'iyetu Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1357/1938, c. III, s. 20. Ayrıca bkz. Tohihiko Izutsu, *İslam'da varlık düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 106-114.

Bunların yanısıra değinmemiz gereken diğer bir konu da İbn Sînâ'nın 'varlık' ile 'şey' arasında yaptığı ayrımıdır. Gerçi daha önce el-Fârâbî 'şey'i hem nefsin dışında (dış dünyada) hem de tasavvurda bir mahiyete sahip olan, 'mevcûd'u da nefsin dışında bir mahiyete sahip olan³⁰⁹ şeklinde tanımlayarak bir ayrıma gidiyordu. el-Fârâbî'yi izleyen İbn Sînâ da *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kitabında varlık (*vücûd/mevcûd*)³¹⁰ ile şey kavramının ontolojik düzlemde birbirinden farklılığını tartışmaya açar: Varlık, dış dünyada hakikati olumlanandır; yani dış dünyada bir şeye yüklem olandır. Şey ise bir hakikate sahip olmakla beraber onun dış dünyada mevcut olması zorunlu değildir. Buna göre 'şey'in hem dış dünyada hem de zihinde, 'mevcûd'un ise sadece dış dünyada hakikati vardır.³¹¹ İbn Rüşd (ö. 595/1198) de 'şey'in –sözgelimi Anka kuşu dış dünyada bulunsun ya da bulunmasın– nefste tasavvur edilen her anlam için kullanılabileceğini belirtirken önceki iki düşünürü izlemektedir.³¹²

Demek ki dış dünyaya ya da zihne konu olabilecek her ne varsa, bu toplama ya da her bir parçasına 'şey' sözcüğü; dış dünyada bulunanlar için de varolan/var (*mevcûd*) sözcüğü, filozofların ittifakla kullandıkları iki ayrı kavramdır.

Varlıkla ilgili bütün bu açıklamalardan sonra asıl cevaplandırılmamız gereken soruya gelelim: Varlık nedir? Yani 'varlık'ın kendisini başka kavramlarla ifade edebileceğimiz bir tanımlı yapılabilir mi?

'Varlık'ı Aristoteles "*bir şeyi o şey yapan şey, yani onun tözünü ifade eden şey*"³¹³ şeklinde tanımlayarak onu bir töz/cevher³¹⁴ olarak görmektedir. el-Fârâbî, varlığın genel bir kavram olduğunu³¹⁵ ve onun tanımının yapılamayacağını³¹⁶ belirterek Aristoteles'ten ayrılır. İbn Sînâ da varlığın tanımı konusunda el-Fârâbî'yle aynı fikirdedir. Ona göre varlık (*hestî*) kavramı herhangi bir tanım ve betimine ihtiyaç olmadan apaçık (*bedihî*) olarak akıl tarafından bilinir.³¹⁷ Çünkü tarifler mantığına göre bir şeyin tanımının yapılabilmesi için onun yakın cinsinin ve yakın ayrımının bilinmesi

³⁰⁹ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2008, s. 66.

³¹⁰ İbn Sînâ, bu konuyu açıklarken bazen mevcûd bazen de vücûd kavramlarını kullanmaktadır. Bunun için biz de bu konuda Türkçede bu iki kavrama denk gelen varlık kelimesini kullanmayı tercih ettik.

³¹¹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 24-25. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "Şey", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 36.

³¹² İbn Rüşd, *Metafizik şerhi*, (çev. Muhittin Macit), Litera Yayınları, İstanbul 2013, s. 16.

³¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1028a 14-15.

³¹⁴ Aristoteles, tözün iki anlamı olduğunu belirtmektedir: "*Bunlardan biri, tözün en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir; diğeri ise tözün, özü bakımından ele alınan birey olarak maddeden ayrılabilen şey, her varlığın şekli veya formu olmasıdır.*" Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 22-25; Töz kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s.1531-1534.

³¹⁵ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, s. 54.

³¹⁶ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, s. 99-113.

³¹⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 8.

gerekir. Örnek olarak, insanın cinsi hayvan, faslı da düşünün olduğundan onu tanımlarken ‘insan düşünen hayvandır’ deriz. Varlık kavramının herhangi bir cinsi ve ayrımı olmadığından; yani varlığın bileşenleri olmadığından onu tanımlama imkanı da yoktur. Çünkü ondan daha genel bir kavram yoktur.³¹⁸ Varlık o kadar kapsayıcıdır ki karşıtı olan ‘yokluk’ bile ancak ona müracaat edilerek kavranılabilir.³¹⁹

Yine varlık, apriori, insan zihninde kendiliğinden var olan bir kavramdır. O bedihîdir ve ondan daha iyi bilinen bir şey yoktur.³²⁰ İbn Sînâ, bunu meşhur ‘uçan adam’ örneğiyle izah etmeye çalışır. Ona göre her türlü maddî ve bedensel fonksiyonlardan soyutlanmış, havada uçan bir insan yine de varlığının bilincindedir.³²¹ Böylesi bedihî olan varlığın betimi de yapılamaz.³²² Peki tanımı ve betimi olmayan bu en genel ve en bilinen kavram hakkında konuştuğumuzda onu nasıl ifade edeceğiz ve bu kavram hakkında nasıl bilgi vereceğiz?

İbn Sînâ’ya göre her şeyi kendi içinde barındıran ve böylece en genel kavram olan varlığı açıklamak veya onun hakkında bilgi vermek için ancak başka bir dildeki kelimelerden (*elfâz*) yararlanmak gerekir. Eğer varlık Arapça olarak açıklanmak istenirse onu Farsça kavramlarla izah etmek gerekir.³²³ ‘Vücûd’a Farsçada karşılık gelebilecek anlam, daha önce de belirttiğimiz gibi, ‘hestî’dir. Acaba böyle bir karşılaştırma bize varlık hakkında daha açık bir bilgi verebilir mi? İzutsu, varlığın, evrensel ihataya sahip, herşeye tatbik edilebilen; fakat son derece zayıf bir manayı içeren soyut bir kavram olduğunu belirtir. Hatta varlık kavramı o kadar soyut ve müphemdir ki, gerçekte yüklem yapıldığı özne hakkında bize pratik olarak hiçbir şey belirtmemektedir.³²⁴ Bunun içindir ki İbn Sînâ, Aristotelesçi metafiziğin sınırları içerisinde kalarak mevcûdu ön plana çıkarmakta³²⁵ ve böylece *Dânişnâme-i ‘alâî*’de de olduğu gibi varlık kavramını kısımlara ayırmaktadır.

Özetle, varlık kavramı bedihîdir, ondan daha genel bir şey yoktur, o basittir, başka unsurlardan meydana gelmiş değildir. Bundan dolayı onun herhangi bir tarife de ihtiyacı yoktur.

³¹⁸ Ayetullâh Muhtar Amîniyân, *Mebânî-yi felsefe-i İslâmî*, Bûstân-i Kitâb, Kum 1383 (hş.), s. 28-29.

³¹⁹ Macit Fahri, *İslam felsefesi tarihi*, s. 134.

³²⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 9.

³²¹ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. II, s. 344.

³²² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 9.

³²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 8.

³²⁴ Toshihiko Izutsu, *İslam’da varlık düşüncesi*, s. 122.

³²⁵ Toshihiko Izutsu, *İslam’da varlık düşüncesi*, s. 109-110.

3.2.3. Varlığın Kısımları

İbn Sînâ'ya göre “bir varlığa sahip olan her şeyin varlığı ya bizzat zorunludur ya da zorunlu değildir. Varlığı, bizzat zorunlu olmayan şey de ya imkânsızdır (mumteni') ya da mümkündür. Bizzat imkânsız olan şeyin varlığı asla mümkün değildir.”³²⁶ Buna göre İbn Sînâ'nın, *Dânişnâme-i 'alâî*'de varlıkla ilgili şöyle bir tasnif yaptığını görmekteyiz:

- a) Zorunlu varlık
- b) Zorunlu olmayan varlık
 - i. İmkansız varlık
 - ii. Mümkün varlık.

eş-Şifâ'da ise varlığı, ‘zorunlu, mümkün ve mumteni’ şeklinde üçe ayıran İbn Sînâ, bu kavramların mantikî olarak tarif etmenin zor olduğunu belirtmektedir. Ona göre, zorunluyu tanımlamak isteyen onu mümkün ve mumteniyle, mümkünü tanımlamak isteyen onu zorunlu ve mumteniyle yapmıştır. Bu da bir kısır döngüye yol açmaktadır.³²⁷

Öte yandan o, her şeyden önce bu kavramları mantikî alanda ele alarak bunlara zihnî bir boyut kazandırmıştır. Ona göre zorunlu, varlığın devamına; mumteni, yokluğun devamına; mümkün ise varlığın ve yokluğun devamlı olmamasına delalet edendir³²⁸ ki, biz metafiziğin temel kavramları bölümünde bu kavramların mantık alanındaki kullanımlarını detaylı olarak ele alacağız.

Varlık ile mahiyet arasındaki ilişkiye göre ele aldığımızda, eğer mahiyeti zihinde düşünülen bir nesnenin varoluşu mümkün değilse mumteni; eğer mahiyeti var olması veya var olmamasına denk ise mümkün; eğer mahiyeti varoluştan ayrılamaz ise Zorunlu Varlık'tır.³²⁹

Mumteni, var olması asla mümkün olmayan olduğuna göre İbn Sînâ'nın genel olarak varlığı, ‘zorunlu’ ve ‘mümkün’ olmak üzere ikiye ayırarak varlık sorununda ikili bir anlayışı benimsediğini söylebiliriz.³³⁰ Nasr, varlığın mumteni, mümkün ve zorunlu

³²⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 65.

³²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 27-28.

³²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. 1, 26-27.

³²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç müslüman bilge*, s. 38.

³³⁰ Seyyid Yahya Yesribî, *Felsefe-i Meşşâî*, Bûstân-i Kitâb, Kum 1392 (hş), s. 91.

şeklindeki taksimin ilk defa İbn Sînâ tarafından yapıldığını iddia eder.³³¹ Eğer Nasr'ın kasdettiği mümkün, mümteni ve zorunlu ayrımı ise, bu doğrudur. Çünkü varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayıran ilk düşünür, Aristoteles'tir.³³² Ne var ki, Aristoteles'in ayrımı ontolojik değil kavramsal yahut modal düzeyde bir ayrımdır. İbn Sînâ'dan önce, varlığın mümkün ve zorunlu olarak ontolojik merkezli ayrımını teorik düzeyde ele alınmasına ilk kez el-Fârâbî'de rastlarız.³³³ Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi mümteni kavramı varlık kavramı içine girmediğinden, İbn Sînâ'nın üçlü taksimi daha çok kipler mantığı yönünden değerlendirilebilir.

3.2.4. Varlık Alanları

'Bilimler Tasnifi ve Metafiziğin Konumu' bahsinde de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ bu sınıflandırmayı epistemolojik ve ontolojik bir bakış açısıyla yapmıştır. Aristoteles ve el-Fârâbî'de de gördüğümüz böyle bir sınıflandırma ekseninde mevcûd, yani var olanlar, ilk önce iki sahaya ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi varlığı bizim seçme ve fiillerimize bağlı olan şeyler, ikincisi ise varlığı bizim seçme ve fiillerimize bağlı olmayan şeylerdir. Birinci kısmın pratik bilim, ikinci kısmın ise teorik bilim alanı olduğunu daha önce belirtmiştik. Metafizik teorik alanda yer aldığından, bizim için önemli olan teorik bilimin sahasıdır. Bu sahaya giren mevcûdât üç kısımdır:

Birinci kısım madde ve duyulur şeylerden ayık olan mevcûdât ki bu alan metafiziğin alanına girer.

İkinci kısım mevcutları varlıkta değil ama zihinde madde ve duyulur şeylerde ayık olan alandır. Bu bölüm de matematiğin alanına girer.

Üçüncü kısım ise doğrudan duyulur şeyle ve maddeye bağlı olan mevcûdâttır ki bu alan da tabiat bilimlerinin sahasına girmektedir.³³⁴ Bu şekilde, Aristoteles'in ve el-Fârâbî'nin yaptığı gibi İbn Sînâ'nın da merkeze insanı, yani sūjeyi alarak epistemolojik bir bakış açısıyla var olanların sahasını ayırdığını görüyoruz.

Mevcûdun ontik sahasına baktığımızda Aristoteles, cevheri (ki cevher ona göre varlıktır) birinci dereceden (tekiller) ve ikinci dereceden (tümeller) cevherler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Burada gerçek olan bireysel tözlerdir; ikinci dereceden tözlerin dış

³³¹ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç müslüman bilge*, s. 38.

³³² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1015a 20-55; 1047a 20- 30.

³³³ Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, (*Resâilu'l-Fârâbî* içinde), Haydarâbâd 1349/1930, s. 2-3.

³³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 3-4. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 5-7.

dünyada bağımsız olarak bir varlığı yoktur.³³⁵ Bundan dolayı onun yaptığı bu ayrım mantikî bir tasniftir. Başka bir açıdan ise Aristoteles, mevcûdâtı, ezeli olan manevî cevherler ile oluş ve bozuluşa uğrayan geçici cevherler şeklinde ikiye ayırmaktadır.³³⁶

el-Fârâbî, mevcûdâtı matematiksel, metafizik ve tabiî varlık şeklinde ayırarak yukarıda belirttiğimiz bilimler tasnifine uygun bir ayrım yapmaktadır.³³⁷ Bu ayrım da matematiksel ve metafizik varlıklar aklî varlık alanını oluştururken tabiî varlıklar ise dış varlığı teşkil etmektedir.

İbn Sînâ'ya baktığımızda onun hakikatin sahasını objeyi merkeze alan ontik eksenli bir tasnif yaptığını görüyoruz: “*Her şeyin özel bir hakikatı vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir.*”³³⁸ Burada hakikatin, bir varlığa sahip olan mahiyet olduğunu anlıyoruz. O, hakikatin “*ya dış dünyada veya nefslerde veya mutlak olarak hepsini kapsayacak şekilde mevcûd olduğunu*”³³⁹ belirterek hakikati üç sahada ele almaktadır. Bunlar:

1. Ayandaki (dış dünyadaki) hakikat,
2. Nesftteki (zihindeki) hakikat
3. Mutlak hakikat

Ayandaki hakikat ya da mevcûd, zihnin dışındaki alemde, fiil ve fonksiyonlarıyla zihinden bağımsız olarak var olan hakikattir.³⁴⁰ Ayandaki varlık alanı Aristoteles'in, dış dünyada bilfiil olarak var kabul ettiği hakikattir.

Nesftteki hakikat, zihinde var olan varlık alanıdır. Bunlar ya dış dünyadan alınıp zihinde tasavvur edilen şeylerdir ya da zihne ilişip dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir.³⁴¹ Bunların dış dünyada kendisine işaret edilecek bizzat bir varlıkları söz konusu değildir.³⁴² Yani zihnî varlıklar, kavramlar ve manalardır.³⁴³ Zihnî kavramlar olan tümeller de zihinde bulunan varlıklardır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre tümellerin zihin

³³⁵ Bkz. Aristotle, *Categories*, 2b 5-10; D. Ross, *Aristoteles*, s. 195.

³³⁶ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1050b 6-31. Ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzâlî metafizleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013, s.127-128.

³³⁷ Bkz. el-Fârâbî, *Mutluluğu kazanma/Tahsîlu's-sa'ade*, s. 11-20.

³³⁸ İbn Sînâ: *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 24.

³³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 24.

³⁴⁰ Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da varlık nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 53.

³⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 17.

³⁴² Mehdî Hâirî Yezdî, *Kâvîşhâ-yı 'akl-i nazari*, Tahrân 1384 (hş.), s. 186.

³⁴³ Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 11.

dışında; yani dış dünyada tümel olarak varlıkları söz konusu değildir,³⁴⁴ zihnî kavramların ancak dış dünyada bir karşılığı olabilir. Örneğin ağaç kavramı zihinde vardır; ama dış dünyada da vardır; fakat tümellerin dış dünyada bir karşılığı yoktur.

İbn Sînâ'nın bahsettiği bir diğer hakikat alanı ise mutlak hakikattir. Mutlak hakikat ile kastedilen, zihinden ve zihnî dışındaki sahadan sıyrılmış, hiçbir şart ve kayda bağlı olmayan, arınmış ve mücerred hakikat alanıdır. Örneğin insanlık dediğimizde onun, zihnî ve dış dünyadaki kavramını dikkate almadan kendine has bir anlamı vardır.³⁴⁵

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın mevcûdun sahasını bazen süje merkezli epistemolojik ayırım bazen de obje merkezli ontolojik bir sınıflandırma yaparak onun alanını değişik boyutlarda ele aldığını görüyoruz.

3.2.5. Varlık-Mahiyet İlişkisi

Nasr, her ne zaman bir şey hakkında düşünülürse, insan zihninin genel olarak o şeyin iki özelliğini birbirinden ayırarak düşündüğünü belirtir. Bunlardan biri o şeyin özü veya mahiyeti diğeri ise onun varoluşu yani varlığıdır.³⁴⁶ Bundan dolayıdır ki varlık ve mahiyet kavramları metafiziğin temel kavramlarının başında gelmektedir. Bu iki kavram arasındaki ilişki ve bu ilişkisi sonucu ortaya çıkan tartışmalar İslam felsefesinin en önemli problemlerinden biri olmuştur.

Mahiyet konusunu ilk defa ele alan Aristoteles'tir; fakat onun varlık ve mahiyeti birbirinin aynı mı yoksa farklı mı gördüğü konusunda görüş ayrılığı vardır.³⁴⁷ Yine de *İkinci analitikler*, bize varlığın ve mahiyetin ayrı ayrı araştırılması gerektiğini belirtir:

“O halde bütün araştırmalarımızda [I] orta terimin varolup olmadığını [varlığını] ya da [II] orta terimin ne olduğunu [mahiyetini] araştırırız. ... Bir şeyin varolduğunu bildikten sonra onun ne olduğunu araştırırız.”³⁴⁸

Metin, varlık ve mahiyetin ayrı ayrı araştırılması gerektiğine dair zihnimizde hiçbir kuşku bırakmamaktadır. Gerçekte böyle bir ayırım, yukarıdaki metni önceleyen sebepler; yani fail, gaye, madde ve suret sebeplerinin araştırılmasına racidir. Aristoteles,

³⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 157.

³⁴⁵ Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre yaratma*, s. 11.

³⁴⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç müslüman bilge*, s. 36-37.

³⁴⁷ Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da varlık nazariyesi*, s. 73-76. Varlık-mahiyet ayırımının kökeni, bu ayırımın İbn Sînâ'ya kadar olan uzantısı ve İbn Sînâ tarafından işlenişi hakkında detaylı bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ metafiziği*, (çev. İbrahim Halil Üçer), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 189-232.

³⁴⁸ Aristotle, *Posterior analytics*, 90a 6-10.

dört sebebin nihaî olarak varlık ve mahiyeti araştırdığını belirtmektedir. Onun bu şekilde ortaya koyduğu ikili ayrım, olguya yönelen metafiziksel bir araştırmada geçerliliğini yitirir gözükmemektedir. Çünkü “*mahiyet varlıktan farklı bir şey olursa sonsuza gitmek gerekir.*”³⁴⁹ Bir başka ifadeyle, mahiyetten varlığı ayırdığımızda, bu varlığın başka bir varlığı, ikincisinin de başka bir varlığı olması gerekir. Öyle görünüyor ki, Aristoteles *Metafizik*’teki bu incelemesi olgusaldır. Böylece yukarıdaki iki referansı bir arada okuduğumuzda, varlık ve mahiyet, şeylerin var olup olmadıkları ve ne oldukları araştırılırken zihinsel olarak ayrışmakta; buna karşın var olan, olgusal olarak, yani dış dünyadaki yapısı bakımından incelendiğinde o ikisi birbirinden ayıramamaktadır. Benzer bir ayrım, el-Fârâbî tarafından yapılmış ve o, her şeyin bir mahiyetinin ve varlığının olduğunu, varlığın mahiyet için bir sebep ya da kurucu unsur değil, onun ayrılmaz niteliği ya da arazi olduğunu belirtir.³⁵⁰ Bu konuda el-Fârâbî’yi izleyen İbn Sînâ da varlık ve mahiyet ayrımına gitmiştir. O, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de bu mevzu üzerinde fazla durmamış (dolaylı olarak varlık-mahiyet ilişkisini ele almıştır); ancak mahiyet, mahiyet ile varlık arasındaki ilişki, İbn Sînâ metafiziği açısından önemli bir yere sahip ve İbn Sînâ’nın ontolojisinde temayüz eden bir mevzu olduğundan ilgili konuyu diğer eserlerinden hareketle özet olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Sözlük anlamı olarak ‘o nedir? (*mâ hiye?/ân çîst?*)’ ifadesinin kaynaşmasından türeyen mahiyet (*çîstî*),³⁵¹ genel olarak, “*bir şeyi ne ise o yapan şey veya özelliştir.*”³⁵² İbn Sînâ, mahiyetin mantıkî olarak, ‘o nedir?’ sorusuna verilen cevap olduğunu; bu sorunun şeyin mahiyetini öğrenmek için sorulduğunu belirtir.³⁵³ Atay’ın ifadesiyle, mahiyet zihnî bir kavramdır ve her var olanın da bir mahiyeti vardır.³⁵⁴

İbn Sînâ, mahiyetin dış dünyada bir gerçekliği varsa buna hakikat denildiğini; hakikatin de daha önce belirttiğimiz gibi üç sahada, yani dış dünyada, nefste ve mutlak olarak mevcûd olduğunu belirtmişti.³⁵⁵ Demek ki mahiyet, hakikati de içine alacak şekilde daha kapsamlı, yani hem dış dünyada mevcûd olanları hem de sadece zihinde var olanları içermektedir. Buradan hareketle de İbn Sînâ, mahiyetleri hakikatlerde

³⁴⁹ Aritoteles, *Metafizik*, 1032 a 3.

³⁵⁰ Bkz. el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu’l-hurûf*, s. 56; Şerhu risâleti zînûn el-kebîr el-Yunânî, Haydarâbâd 1349/1930, s. 4. Ayrıca bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi’de metafizik düşünce*, s. 67.

³⁵¹ ‘Çîstî’ kavramı mahiyetin Türkçe’deki karşılığı olan ‘nelik’e denk gelmektedir. İbn Sînâ *Dânişnâme*’de çoğunlukla, Arapça olan ‘mahiyet’ kavramını kullanmaktadır.

³⁵² Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 205. Ayrıca bkz. Necâti Öner, *Tanzimattan sonra Türkiye’de ilim ve mantık anlayışı*, Divan Kitap, Ankara 2012, s. 44.

³⁵³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. I, s. 220.

³⁵⁴ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre yaratma*, s. 17.

³⁵⁵ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 24.

bulunan mahiyet ve zihinlerde bulunan mahiyet şeklinde ikiye ayırmaktadır. Dış dünyada mahiyet zihnin dışında var olan şeylere izafe edilen mahiyettir. Zihindeki mahiyet ise tasavvurlarda bulunan mahiyetlerdir. Bunun yanında o, dış dünyadaki ve zihindeki şeylere izafe edilmeksizin var olan kendinde veya mutlak mahiyeti de ekleyerek mahiyet sayısını üçe çıkarmaktadır.³⁵⁶ İbn Sînâ'nın bu şekildeki mahiyet taksiminde, her ne kadar varlık ile mahiyet birbirinden ayrı kavramlar olsa da ikisi birbiriyle örtüşmektedir ve varlığın olduğu her yerde bir mahiyet, mahiyetin olduğu yerde de bir varlık alanı vardır; bu varlığın, dış dünyada olma zorunluluğu yoktur, sadece zihnimizde var olan 'anka kuşu' gibi zihnî bir varlık da olabilir.³⁵⁷

İbn Sînâ'nın varlık ile mahiyeti birbirinden ayırdığını yukarıda belirtmiştik. Bu savımızın metinsel kanıtını *el-İşârât*'tan bulabiliriz: “*Bir üçgenin anlamını anladığın halde onun dış dünyada varlık ile mevsuf olup olmadığı ve yahut senin için dış dünyada varlığı temsil olup olmadığından şüphe edersin. Zihninde bir çizgi ve düzlemden mürekkep olarak temsil olmasına rağmen böyledir.*”³⁵⁸ Yani dış dünyada fiilî olarak bir üçgen olmamasına rağmen dış dünyadan müstakil olarak zihnimizde üçgenin mahiyeti vardır. Çünkü varlık, mahiyetin bir parçası ve kurucusu değil, bir arazi niteliğindedir.³⁵⁹ Böyle bir ayırımın kökeni, yukarıda kısmen işaret ettiğimiz gibi, Aristoteles'in dört sebep teorisine dayanır. İbn Sînâ'nın bu ayırımı *el-Burhân*'da incelediğini ve kabul ettiğini görüyoruz:

“Fail illetler varlık illetleridir; mahiyete ait illetler değil. Cinsler, hakiki ayrımlar ya da ayrımların öğeleri olarak tanımın öğeleri, mahiyete ait illetlerdir. Varlık illetlerine gelince; onların mahiyete ait illetler olması gerekmez. Bu nedenle varlık illetleri -ki bunlar fail ve gaye [illetleridir]- tanımlara girmeyip, tanım yerine yapılan betimlere girerler.”³⁶⁰

Metin, varlık illetlerinin fail ve gaye illetleri olduğunu ve bu illetlerin mahiyeti meydana getirmediğini belirtir. Bu durumda mahiyet de madde ve suret illetlerinden meydana gelecektir. Madde, zihinde cinse; suret de ayrıma karşılık gelir. Madde ve suret illetleri somut zatı dış dünyada kuran illetler iken; cins ve ayırım da o zatın soyut

³⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa giriş/Medhal*, s. 7-8.

³⁵⁷ Bkz. Seyid Yahya Yesrebî, *Felsefe-i Meşşâi*, s. 79.

³⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 15.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 77.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: II. Analitikler/Burhan*, s. 204.

mahiyetini zihinde kurar.³⁶¹ Örneğin ‘insan nedir?’ sorusuna verilen ‘düşünen hayvandır’ cevabı, zihindeki mahiyeti kuran iki kurucu yüklemden oluşur. Zihindeki soyut insan mahiyetinin cinsi, hayvan; ayrımı da düşünendir. Fail, zihninde varolan bu soyut mahiyetin, madde ve suret illetlerini kullanarak zatını; dokuz kategorinin illetleri üzerinden de varlığını verir. O halde varlığın (I) mahiyete sonradan eklendiğini ve (II) mahiyetin bir arazi niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.³⁶² Bir başka ifadeyle, varlık mahiyete dışarıdan giydirilmiş bir elbise gibidir. Buna göre varlığı mahiyete giydiren yani bir fail sebebe ihtiyaç vardır.

İşte İbn Sînâ ontolojisinin temelini oluşturan varlığın zorunlu ve mümkün diye ayrılması tam da buradan başlamaktadır. Ona göre mahiyete varlığı giydiren bu fail sebep her şeyin ilk sebebi olan Zorunlu Varlık’tır. O’nu önceleyen bir şey olmadığından O’nun varlığı ve mahiyeti de birdir.³⁶³

İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımını reddetmiştir. Ona göre var olan her şey birdir, bir olan her şey de var olandır. Bir, varlık ile eşanlamlıdır ve her şeyi kapsar. Bir ve mahiyet de tek bir karakterdir ve varlık ile mahiyet birbirinden farklı değildir. Ona göre mahiyet bölünmemesi bakımından ele alındığında ‘bir’, salt mahiyet olması bakımından ele alındığında ise ‘zat ve mevcûd’ diye adlandırılır.³⁶⁴

Yine İbn Rüşd, tümellerin zihin dışında bilfiil varlığının olmamasından hareketle de bir ferdî nesnenin mahiyetinin ile varlığının aynı olduğunu belirtmektedir. Ona göre eğer bir şeyin zatî tümel unsurları ferdî nesnenin varlığıyla bir olmasaydı nesnenin mahiyeti o nesne olmazdı. Bu durumda canlının mahiyeti karşımızdaki canlının kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akledilebilir bir esası olmayacağından bilgi ortadan kalkardı.³⁶⁵ Yani İbn Rüşd, bir nesnenin cevherini oluşturan tümellerin zihin dışında bir varlığının olmadığını, çünkü tümellerin ferdî nesneden soyutlama yoluyla alındığını ve

³⁶¹ Bkz. et-Tûsî, *Şerhu ‘l-işârât ve ‘t-tenbîhât*, c. III, (thk. Süleyman Dünya), Dâru’l Ma‘arif, Mısır 1960, s. 14; Hasan Melekşâhî, *Tercume û şerh-i işârât û tenbîhât*, c. I, s. 255; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da varlık nazariyesi*, s. 82-83.

³⁶² Parviz Morewedge, “Philosophical analysis and Ibn Sînâ’s ‘essence-existence’ distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, 1972, C. XCII, No. 3, s. 427.

³⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, s. 75. Ayrıca bkz. Fazlurrahman, “İbn Sînâ’da mahiyet ve varlık”, (çev. Hasan Akkanat), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 10, s. 206.

³⁶⁴ Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik şerhi*, s. 20,87,92. Ayrıca bkz. Ömer Bozkurt, *Gazzâlî ve İbn Rüşd’de imkan, imkansızlık ve zorunluluk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 143-148; Oya Şimşek, *İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı eleştirisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2007, s. 53-59.

³⁶⁵ Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik şerhi*, s. 40-4. Ayrıca bkz. Ömer Bozkurt, *Gazzâlî ve İbn Rüşd’de imkan, imkansızlık ve zorunluluk*, s. 144-145.

ancak ferdî nesnenin kendisi olduğunu belirterek buradan varlık ile mahiyet ayrımının olamayacağını iddia etmektedir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre mahiyet ve varlık kavramları birbirinden farklı şeylerdir. Varlık mahiyete sonradan ve dışarıdan bir sebeple arız olmuştur. Bu arız olma sonucunda ortaya çıkan her mevcûd, varlık ile mahiyetin bileşiminden oluşmaktadır. Buna karşın İbn Rüşd ise var olan her şeyin varlığı ve mahiyeti ile aynı şey olduğunu belirtmektedir.

3.3. Metafiziğin İlkeleri

Aristoteles, bir şeyi kanıtlamanın yolunun, kanıtlanmaya ihtiyaç duyulmayan ilk öncüllerin var omasından geçtiğini; aksi takdirde döngüsel kanıtlamaların ortaya çıkacağını ve hiçbir şeyin öğrenilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre döngüsel kanıtlama ile bilgiye ulaşmak olanaksızdır; çünkü kanıtlamanın, daha önce gelen ve daha iyi bilinen öncüllerden oluşması zorunludur.³⁶⁶ İbn Sînâ da herhangi bir aracı olmaksızın tasavvur veya tasdik edilenlerin, sonraki tasavvur ve tasdikler için ilk ilkeler olması gerektiğini belirtir. Çünkü her öğrenme ve öğretme önceki bir bilgiyle olursa bu durum sonsuza dek gider ve dolayısıyla ortaya bir öğrenim ve öğretim çıkmaz.³⁶⁷ Bunun için bilginin kendisine dayandığı ve burhana ihtiyaç duymayacak şekilde zorunlu bilgilerin olması gerekir. Bunlar burhanın ilkelerinin de sonunda gelip dayandığı öncüllerdir.³⁶⁸

Aristoteles, *İkinci analitikler* adlı eserinde ilkeyi, burhanı oluşturan ilk öncüller olarak tanımlamakta³⁶⁹ ve ilkeleri kapsamı bakımından 'bir bilime özgü olan ilkeler' ve 'ortak olan ilkeler' şeklinde ikiye ayırmaktadır.³⁷⁰ Bunun yanısıra ilkeleri bir de kesinlik bakımından 'sav' ve 'aksiyom' şeklinde ikiye ayırmaktadır. Sav, bir şeyin öğrenilmesi için bilinmesi zorunlu olmayan; aksiyom ise zorunlu olandır. Savlar bir şeyin ya olacağı ya da olmayacağını konu edinirse 'varsayım'; bundan bağımsız ise 'tanım'dır.³⁷¹ Varsayım karşısında öğrenenin bir düşüncesi yoksa ya da gerçekten öğrenen, karşıt bir düşünce taşıyorsa bu da 'postulat'tır.³⁷²

³⁶⁶ Bkz. Aristotle, *Posterior analytics*, 72b 19-29.

³⁶⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 26.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 66. Zorunlu bilgiler ve zorunlu bilgilerden kazanılmış bilgilere geçişin temel ilkeleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkanı sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 173-187,

³⁶⁹ Aristotle, *Posterior analytics*, 76b 14-15.

³⁷⁰ Aristotle, *Posterior analytics*, 76a 38-39.

³⁷¹ Aristotle, *Posterior analytics*, 72a 15-21. Ayrıca bkz. Yusuf Daşdemir, "İbn Sînâ mantığında burhanî bilimlerin konu, ilke ve sorunları", *Felsefe Dünyası*, 2012/1, sayı: 55, s. 250-251.

³⁷² Aristotle, *Posterior analytics*, 76 b 29-31.

Burhanî bilimlerin ilkeleri konusunda Aristoteles, İbn Sînâ'ya da kaynaklık etmektedir. Nitekim o, *el-Burhan* kitabında burhanî bilimlerin ilkelerinin çerçevesini çizmiş, bunu yaparken Aristoteles'ten daha açıklayıcı bilgiler vermiş ve konuyu daha sistematik bir şekilde ele almıştır. Burhanî bilimlerin ilkeleri:

“Bir bilimin kendilerinden kanıtlandığı veya açıklığı nedeniyle ya da o bilimde kanıtlanmayacak ve ancak o ilimden daha yüce bir bilimde kanıtlanacak kadar yüceliği nedeniyle yahut da o bilimde kanıtlanmayacak ve ancak onun daha aşağısındaki bir bilimde kanıtlanacak kadar düşüklüğü nedeniyle –ki bu nadirdir– o bilimde açıklanmayan öncüllerdir.”³⁷³

Bu geniş tanımdan ortaya çıkan sonuç, ilkelerin, bilimlerin kendilerinden kanıtlandığı; yani kendisinden burhan getirildiği öncüller olduğu ve her bilmin ilkelerinin –istisnalar dışında– kendisinden daha üstün bir bilimde açıklandığı iddiasıdır ki İbn Sînâ'ya göre metafizik en yüce bilim olması hasebiyle tikel bilimlerin ilkeleri bu bilimde incelenmektedir.³⁷⁴

İbn Sînâ, Aristoteles gibi, burhanî ilkeleri kapsamına göre özel ve genel ilkeler olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

- 1- Özel İlkeler: Bu ilkeler her bir bilime has olan ilkelerdir. Örneğin, ‘hareket vardır,’ ilkesi fiziğe özgü; ‘her ölçü sonsuza dek bölünebilir’ ilkesi matematik bilimine özgüdür. İbn Sînâ'ya göre özel ilkelerin konuları o bilimin konusudur, ya da o bilimin konularının türleridir yahut da o bilimin konularının parçaları veya özel ilişkileridir.
- 2- Genel İlkeler: Bütün bilimler veya birkaç bilim için geçerli olan ilkelerdir. ‘Bir şey ya vardır ya da yoktur,’ ilkesi bütün bilimler için geçerli bir ilke iken; ‘bir şeye eşit olan şeyler, birbirine de eşittir,’ ilkesi ise geometri, aritmetik, astronomi gibi bilimlerde geçerli olan bir ilkedir.³⁷⁵

İbn Sînâ, kesinlik bakımından ise ilkeleri dört kısma ayırmaktadır:

Birincisi, tanımdır. İbn Sînâ, tanımı bir şeyin mahiyetini ortaya koyan söz olarak açıklamaktadır ki biz bunu mantık bölümünde ele almıştık.

³⁷³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 102.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 11.

³⁷⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 102-103. Ayrıca bkz. Yusuf Daşdemir, “İbn Sînâ mantığında burhanî bilimlerin konu, ilke ve sorunları”, s. 249.

İkincisi, İbn Sînâ'nın bilinen ilim (*ilm-i mute'ârif*) ve kapsayıcı ilim (*ilm-i câmi'*) dediği, kendisinden şüphe duyulmayan, zorunlu ve ilksel öncüllerdir ki bunlara aksiyom adı da verilir. 'Eşit olan şeylerin yarıları da birbirine eşittir' ilkesi bir aksiyomdur.

Üçüncüsü İbn Sînâ'nın 'asl-i mevzû' dediği, kendisinde şüphe bulunan, öğrenenin kabul ettiği; fakat doğruluğu başka bilimde elde edilen öncüdür.

Dördüncüsü ise öğrenenin müsamaha gösterdiği ve zıt bir görüşünün olmadığı öncüdür ki buna da 'müsâdere' adı verilir.³⁷⁶

3.4. Metafiziğin Meseleleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi mesâil, bir bilimde kuşkulu olan ve hakkında burhan getirilmeye ihtiyaç duyulan önermelerdir. İbn Sînâ'ya göre bu tür önermeler ya bir bilmin konusu, ya da zatî arazlarıdır. Eğer bilimin konusu ise ya bizzat konu olur ya o bilimin konusu zatî arazıyla beraber olur yahut da konunun türü olur veyahut da konunun türü zatî arazla beraber olur. Bu şekilde İbn Sînâ, burhanî bilimlerin meselelerinin önermelerini beş gruba ayırmaktadır:

- 1- Bizzat konu olan önermeler: Örneğin 'her ölçü kendi cinsdaşı olan ölçüyle ortaklığa sahiptir.'
- 2- Konunun zatî arazıyla beraber olduğu önermeler: Örneğin 'farklı miktarlara sahip olan her ölçü farklı sayılara sahiptir.'
- 3- Konunun türü olan önermeler: Örneğin 'altı tam bir sayıdır.'
- 4- Konunun türü zatî arazıyla beraber olan önermeler: Örneğin, 'bir doğru üzerine bir doğru daha konulduğunda iki dik açı oluşur.'

Zatî olan önermeler: Örneğin, 'üçgenin tüm açıları toplamı iki dik açıya eşittir.'³⁷⁷

Dânişnâme-i 'alâi''nin *Mantık* bölümünde burhanî bilimlerin meselelerinin kısımlarını bu şekilde açıklayan İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın *İlâhiyyât* bölümünde metafiziğin konusu ve mesâillerini tartışmaya açıp daha önce metafizikte konu olarak kabul edilen şeyleri bir elemekten geçirerek metafiziğin konusunu ve mesâillerini birbirinden ayırıp net bir tablo önümüze koymaktadır.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: Mantık*, s. 92.

³⁷⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: Mantık*, s. 89-90. Ayrıca bkz. Nevâb Mekrabî, *Şerh-i kut'ahâ-yi risâle-i mantık*, s. 153.

Bu bağlamda onun ilk ele aldığı şey Tanrı'nın metafiziğin bir konusu mu yoksa mesâili mi olduğu tartışmasıdır. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını bu bilimin bir konusu değil de bu bilimde incelenmesi ve ele alınması gereken bir mesele olarak görmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu (*mevzû*) olamaz; çünkü her bilimin konusu ontolojik olarak metafizikte kabul edilmiş ve temellendirilmiş bir varlık alanıyla ilgili olup, söz konusu bu bilimler ancak o varlık alanıyla ilgili halleri incelerler. Oysa Tanrı'nın varlığı metafizikte temellendirilmesi gereken ve kabul edilen bir konudan ziyade metafiziğin kanıtlamak için ele aldığı bir problemidir. Ona göre eğer Tanrı'nın varlığı metafizikte temellendirilen bir konu olsaydı, bu durumda onun başka bir bilimde bir problem olarak ele alınması gerekirdi ki diğer bilimlerde (ahlak, siyaset, matematik, doğa bilimleri, mantık) Tanrı'nın varlığı bir problem olarak ele alınmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığının hiçbir bilimde ele alınmaması da mümkün değildir; çünkü bu durumda O'nun varlığı ya herkes için apaçık olması ya da O'nu, düşünce yoluyla kanıtlama ümidi ve imkanı olmaması gerekirdi. Oysa Tanrı'nın varlığı kendiliğinden açık değildir; ancak O'nun varlığının kanıtları vardır ve bu kanıtları ortaya koyarak problemi ele almak metafiziğin bir meselesidir. Tanrı hakkında yapılacak metafizik araştırma ise O'nun varlığı ve sıfatları hakkında olacaktır ki bunlar konu değil ancak ele alınması gereken problemidir; çünkü hiçbir bilim kendi konusunu ispatlamaya çalışmaz.³⁷⁸ Tanrı'nın metafiziğin konusu olamamasının bir diğer sebebi de, tümel bir disiplinin konusu olacak şekilde tümel ve genel olmamasıdır. Çünkü Tanrı, İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozoflara göre genel varlık değil, varlık olarak ferdî olup genel varlık kavramının altında –Zorunlu Varlık olarak– yer alır. Metafizik ise tümel bir bilimdir ve varlığın bir alanını değil tümel olarak varlığı ele alır.³⁷⁹

İbn Sînâ, sebepleri de metafiziğin konusu olarak görmemektedir. Ona göre sebeplerin varlığı, dört sebep ve varlıkların uzak sebepleri de metafiziğin konusu değil, metafizikte incelenen problemlerdir. Çünkü sebep kavramının Tanrı kavramı gibi, öncelikle ispatlanmaya ihtiyacı vardır. Aynı şekilde varlık alanında sebep ile müsebbeb fikri açık-seçik değil, deney ve gözlem sonucu elde edilebilen bir fikirdir. Açık-seçik

³⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 3-4. Ayrıca bkz. Muhammed Hânsârî, “İlâhiyyât ez nazar-i İbn-i Sînâ”, s. 4-5; Macit Fahri, “Metafiziğin konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ”, (çev. Ömer Mahir Alper), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2002, sayı: 4, s. 197.

³⁷⁹ Ömer Türker, “Metafizik nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-şifâ el-ilâhiyyât'ı bağlamında bir tahlil”, s. 17; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 72.

olmayan ve burhanla ortaya konulması gereken şeyler de metafiziğin konusu olamaz, ancak meselesi olur.³⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre tikel bilimlerin ilkelerinin oluşturulması da metafizikte incelenmesi gereken meselelerdir.³⁸¹ Ona göre daha özel bir bilimin ilkeleri daha yüce bir bilimin meseleleri olduğu için bütün bilimlerin en yücesi olan metafizikte, tikel varlıkların hallerini inceleyen tikel bilimlerin ilkeleri incelenir. Nasıl ki tıp biliminin ilkeleri doğa biliminin, alan ölçüsü biliminin ilkeleri geometrinin meselesidir; diğer bütün bilimlerin ilkeleri de bilimlerin en yücesi ve tümel bir bilim olması hasebiyle metafiziğin meselesidir.³⁸²

Bunlara ek olarak İbn Sînâ, varlığa ilişkin ve böylece metafizikte incelenmesi gereken ve araştırma konusu olan şeyleri şöyle detaylandırmaktadır:

- 1- Şeyin ve mevcûdun, yokluğun ve zorunluluğun durumu, imkanın durumu ve hakikati, bilkuvve ve bilfiil olma durumu, bizzat ve bilarâz olma durumu, hak ve batıl, cevher ve kısımları, arâz ve kısımları, tümel ve tikel, bütün ve parçanın durumu, cins ve tür, illet ve ma'lûl, etki ve edilgi, suret ve gaye arasındaki farkın belirlenmesi, ilke ve başlangıç, öncelik ve sonralık, hâdislik ve onun sınıfları ve türleri, bir ve çok, sayı, sayının mevcûdlarla ilişkisi ve mevcûdların ilkeleri.³⁸³
- 2- İlk İlke'yi, yani her şeyin yaratıcısını tanıma, O'nun birliği ve her şeyle bağlantısını; yani tevhidi ele alan *İlâhî bilim* veya *rubûbiyet ilmi*³⁸⁴, İlk İlke'nin sıfatları ve O'nun hakkında gerçeğe aykırı söylenmiş sözleri çürütmek.
- 3- Zorunlu Varlık'tan sudûr eden varlıklar, melekî-aklî, melekî-nefsanî ve melekî-göksel cevherler, varlıkların İlk İlke'den nasıl sudûr ettiği ve O'na nasıl döneceği, ölüm ve ölüm sonrası nefsin durumu, peygamberlik, uhrevî mutluluğa ulaşmak için yapılması gereken eylem ve mutluluk türleri metafiziğin kendisine problem ettiği ve incelediği şeylerdir.³⁸⁵

³⁸⁰ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 5-6; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 73; Ömer Türker, "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı bağlamında bir tahlil", s. 17-19.

³⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 8.

³⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 11. Ayrıca bkz. Muhammed Hânsârî, "İlahiyât ez nazar-i İbn-i Sînâ", s. 11-12.

³⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 19-21; *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 7-8.

³⁸⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 8.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:İlâhiyyât*, s. 21-22.

Metafizikte incelenen alanlardan hareketle İbn Sînâ, bu bilimi dört kısma ayırmakta ve böylece metafiziğin mesâillerini de özetlemektedir:

- 1- Uzak sebepleri inceleyen metafizik: Uzak sebepler, nedenli olan her varlığın varlığı bakımından sebepleridir.
- 2- İlk Sebeb'i inceleyen metafizik: İlk Neden, kendisi dışındaki varlıkların nedenli varlık oluşları bakımından kendisinden taşıdığı ilk sebeptir ki bu sebep yukarıda da belirttiğimiz gibi Tanrı'dır.
- 3- Varlığın arâzlarını inceleyen metafizik.
- 4- Tikel bilimlerin ilkelerini inceleyen metafizik.³⁸⁶

Sonuç olarak, yukarıda detaylı olarak ele aldığımız metafiziğin meseleleri özetle şu şekilde sınıflandırabiliriz.

- 1- Tikel bilimlerin ilkeleri,
- 2- Tanrı (Tanrı'nın varlığının delilleri ve sıfatları açısından ele alınması),
- 3- Varlığın arazları (Bunlar varlığa sonradan ilişkin imkan-zorunluluk, bir-çok, bilkuvve-bilfiil gibi durumlardır.),
- 4- Sebeplilik ilkesi, uzak ve yakın sebepler ile bunun sonucunda mevcûdâtın oluşumu,
- 5- Mevcutları tezâhürü,
- 6- Tezâhür eden varlıklar ve insan,
- 7- Nübüvvet, ahiret gibi bazı dinî meseleler.

İbn Sînâ, kötülük problemi, nübüvvet, ahiret gibi alanları metafizikte incelemesiyle, Aristoteles'ten ayrılmaktadır.³⁸⁷

Biz bu meselelerden bir kısmının *Dânişnâme-i 'alâî*'de elendiğini görüyoruz. *Dânişnâme-i 'alâî* metafiziğini temel kavramlarını –ki bu kavramlar da metafiziğin meseleleridir– ele aldıktan sonra onun meselelerini incelemeye geçeceğiz.

³⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 11.

³⁸⁷ Detaylı bir değerlendirme için bkz. Macit Fahri, “Metafiziğin konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ”, ss. 195-206.

3.5. Dânişnâme-i ‘Alâî Metafiziğinin Temel Kavramları

3.5.1. Tümel ve Tikel

Hem metafiziğin hem de mantığın önemli kavramlarından olan ‘tümel’ ve ‘tikel’, mantıkta daha çok lafız olması açısından ele alınırken; metafizikte ise hakikat ve varlığa uygulanması boyutu ele alınmaktadır. Bu iki kavramın lafızlarla ilgili boyutunu mantıkta ‘Beş Tümel’ başlığı adı altında açıkladık. Burada ise bunların ontolojik boyutunu ele alacağız.

Tümel ve tikel nedir? Tümel ve tikelin mahiyeti nedir? İstilahî anlamına baktığımız da tümel, birçok şeye yüklenmede bir engel bulunmayan zihnî bir kavram iken; tikel, birçok şeye yüklenemeyen ve kendisinde bir ortaklık bulunamayan kavramdır.³⁸⁸ Örneğin ‘Şu Ali’ tikel bir kavram iken; ‘insan’, ortak bir kavram olarak tümeldir.

Aristoteles’e göre kimi var olanlar tümel kimileri de tikeldir. Doğası bakımından birçok şeye yüklenebilen tümel; yüklenmeyen ise tikeldir.³⁸⁹ Böylece tikel denilen şey ontolojik olarak bireysel olanı ifade ederken; tümel de bu bireysel şeylere yüklem yapılabilir. Bir başka ifadeyle “*tümel, yüklendiği şeyin tümünde, kendi başına, bizzat ve kendi olması yönüyle onda bulunandır. Tümel şeyler nesnelerde zorunlu olarak bulunur.*”³⁹⁰ Aristoteles’in bu tanımlarından çıkan ortak sonuç, tümelin zorunlu olarak ait olduğu birçok tikele yüklem olmasıdır.

el-Kindî, tümel ile türlere nisbetle cinsleri, şahıslara nisbetle de türleri kasdettiğini belirterek cins ve türlerin duyu algısıyla değil akılla elde edildiğini vurgulamaktadır.³⁹¹ Bu izahatla o, tümeli akılsal idrakle elde edilen cins ve tür gibi kavramlar manasında kullanmaktadır.

el-Fârâbî ise tümeli, “*iki ya da daha fazla benzeri olan, birden çok şeye yüklenebilen şey; tikeli ise iki ya da daha fazla benzeri olmayan ve birden çok şeye yüklenemeyen şey*”³⁹² olarak tanımlayarak Aristoteles gibi, birçok şeye yüklem olabilmeyi vurgulamaktadır.

İbn Sînâ tümel konusunu daha detaylı ve sistemli bir şekilde ele almaktadır. O, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de tümeli, “*bir manayla birçok şeye yüklem olabilen;*”³⁹³ birçok şey

³⁸⁸ Ayetullâh Muhtar Aminîyân, *Mebânî-yi felsefe-i İslâmî*, s. 69.

³⁸⁹ Aristoteles, *Yorum üzerine*, (çev. Saffet Babör), İmge Kitabevi, Ankara 1996, 17a 38-40.

³⁹⁰ Aristotle, *Posterior analytics*, 73b 25-27.

³⁹¹ el-Kindî, *Risale fi’l-felsefeti’l-ülâ*, s. 107.

³⁹² el-Fârâbî, *Kitâbu’l-isagüci*, s. 225.

³⁹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: Mantık*, s. 8

kıyasla var olan kavram”³⁹⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Örnek olarak, tümel bir lafız olan ‘insan’ kavramı, Zeyd’e ve Amr’a yüklenerek ikisinde de insan olma açısında ortak bir mana meydana getirmektedir. Tikel ise bir şeydeki bir mananın onun dışında başka bir şeye yüklenmeyendir. Örneğin Zeyd tikel mana ifade eder ve ondan başkasında Zeyd manası yoktur. Eğer başka birine Zeyd dersek aynı manada değil başka bir manadaki birini kasdetmiş oluruz.³⁹⁵

İbn Sînâ *eş-Şifâ*’da ise tümelin üç farklı şekilde kullanıldığını belirterek şu tanımları yapmaktadır:

- 1- “Pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir. Örneğin insan kavramı gibi. Çünkü insan kavramı pek çok şeye yüklem olmaktadır.
- 2- “Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir. Buna örnek olarak yedigen bir evin anlamı verilebilir. Çünkü yedigen bir ev dış dünyada var olmasa da yedigenlik pek çok eve yüklenebilir.
- 3- “Tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı; ancak dışarıdan bir sebebin engellemesi sonucu pek çok şeye söylenemeyen anlama tümel denir. Buna da “Güneş ve Dünya” örnek verilebilir. Çünkü Güneş ve Dünya, tasavvurda pek çok şeye söylenebilse de duyularla onların tek olduğu sabit olmakta ve gerçekte başka şeylere yüklem olmadıkları ortaya çıkmaktadır.”³⁹⁶

Bütün bu tanımlardan çıkan ortak sonuca göre tümel, İbn Sînâ’nın ifadesiyle “*tasavvuru, pek çok şeye yüklem olmasını engellemeyen şeydir.*”³⁹⁷ ‘Pekçok şeye yüklem olmasının engellenmemesi’ şartı, zihinde bulunan bir anlamın gerçekten tümel olduğunu, onun pekçok şeye yüklenmesini engelleyen bir engel çıkmadığı sürece tümel olarak kaldığını belirtir. Bu engel ise belirli bir zaman ve belirli mekanda bir madde ile somut olarak gerçekleşmedir.

Filozofumuza göre tek bir kavram olarak birçok şeye kıyasla bulunan tümel, insanın zihni ve düşüncesi dışında bir varlığa sahip değildir. O, geçmişte bazı insanların –bir babanın birçok çocuğun babası olması veya güneşin pek çok şehrin güneşi

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 40.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Mantık*, s. 8-9.

³⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 148-149.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 149.

olmasında olduğu gibi– tümel bir mana olan nefsin birçok kişide de tek bir anlam olarak aynıyla var olduğuna inandıklarını; ancak tümelin bu şekilde olmasının imkansız olduğunu belirtir. Ona göre, şayet böyle olsaydı tek bir insanda hem alimliğin hem de cahilliğin aynı anda olması gerekirdi; ya da bir hayvanın hem yürüyen hem yürümeyen, hem iki ayaklı hem de dört ayaklı olması gerekir ki bu durumlar imkansızdır. İbn Sînâ'ya göre bir insan, daha bedenini görmeden, yani anne rahmine düştüğünde ona insanî bir suret ilişir. Bu suret bütün insanlarda olan tümel insanlık suretidir; ancak tikel olarak diğer insanlardakiyle aynı manaya sahip değildir.³⁹⁸ İbn Sînâ, burada tek bir mananın birçok şeye yüklem olması ile tek bir mananın birçok şeyde bir olması arasındaki farkı açıklamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tümelde esas olan, tek bir kavram olarak onun zihinde, vehimde veya dış dünyadaki pek çok şeye yüklenebilmesi konusunda herhangi bir engelin bulunmamasıdır. Bu durum, İbn Sînâcı tümel ile Platoncu ideaları birbirinden ayırmaktadır.³⁹⁹ Çünkü Platon'un felsefesine göre idealar âleminde yer alan her kavramın bu dünyada onun gibi olan bir yansıması vardır. Ancak İbn Sînâcı tümel, tümelliğin zihindeki anlama ilişkisi ve böylelikle o anlamın, engel çıkmadığı sürece, pek çok şeye söylenilmesiyle gerçekleşir. Tümelin yükleneceği pek çok tekilin dış dünyada bulunma şartı yoktur; eğer bulunuyorsa, değişik zamanlarda onlara bilfiil olarak yüklem olur. Tikelller de kendine özgü arazlarla kuşatılmış olduğundan birbirinden farklılık arz ederler. İnsanlık, kendisiyle beraber bulunan arazlar nedeniyle başka olur. Örneğin insanlık Zeyd'in ya da Amr'ın şahsında bizâtîhi meydana gelir; ancak onlardaki şahsî arazlar onları farklı kılar. Yoksa tümel bir kavramın bizzat dış dünyada bir gerçekliği ve varlığı yoktur.⁴⁰⁰

Aristoteles'i takip eden İbn Rüşd de daha önce de belirttiğimiz gibi tümellerin dış dünyada bir varlığının olmadığı görüşündedir. Ona göre tümeli nefsin dışında fertlerde mevcut olduğunu düşündüğümüzde ya her bir fertte tümelden bir parça bulunur ki bunun muhalliği açıktır ya da tümel, fertlerinin her birinde tümelliği ile bulunur. Bu durumda ise tümelin bulunduğu şeylerle beraber çoğalması anlamına gelir ki bu durum da tümel için muhaldir.⁴⁰¹

İbn Sînâ'ya göre tümelin birçok şeye yüklem olması onun tümel olarak birçok olması anlamına gelmez. Örneğin tümel bir mana olarak iki siyahlık yoktur, siyahlık birdir. Çünkü tümel bir kavram olarak siyahlık, aynı anda iki ayrı cisimde ve her birinin

³⁹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 39-41.

³⁹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 41.

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 41; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 152.

⁴⁰¹ Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik şerhi*, s. 47.

kendine has durumu olamayacağından siyahlık iki olamaz, tek bir siyahlıktır. Herbir siyah diğerinin aynısıdır ve burada çokluk olmaz. Çokluk, ancak tümelin tikellerinde bir sebep ile meydana gelir. Bu sebep sayesinde her tikel kendisine özgü olur. Bu sebep de, bir şeyde bulunan ayırım ve arazlardır.⁴⁰² Siyahlık, örneğin siyah masa, siyah defter gibi, siyahlığın bir nesnedeki araz ve ayırımdan dolayı, bulunduğu nesneyle farklılaşabilir; bunun dışında tümel olarak siyah her yerde birdir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatının *el-Medhâl* bölümünde tümel kavramını, beş tümeldeki cins ve türle bağlantılı olarak doğal, mantıkî ve aklî olmak üzere üç gruba ayırmaktadır:

a) Doğal Tümel: Delalet ettiği şeyin dış dünyada kesin olarak bulunduğu yani dış dünyada bizzat var olan varlıklara nisbetle ortaya çıkan tümeldir. Örneğin hayvan kavramının delalet ettiği varlıklar dış dünyada bizzat mevcutturlar, insan ve at gibi.⁴⁰³

b) Mantıkî Tümel: Mantıkî tümel ile kastedilen ise mantıktaki beş tümeldir. Bunlar cins veya tür gibi tümel olmaları bakımından birçok şeye yüklem olabilen manalardır.⁴⁰⁴ Mantıkî tümelin dış dünyayla bir nisbeti olmadığından bu tümel kendinde bir manadır ve ancak tabiî tümele yüklendiğinde onunla anlamlı hale gelir.⁴⁰⁵ Bu tümel, cins, tür ve ayırım gibi mahiyetin tamamına veya bir kısmına delalet ediyorsa zâtî tümel, hassa ve genel araz gibi mahiyetin dışında ise de arâzî tümeldir.

c) Aklî Tümel: Doğal ve mantıkî tümelin bileşimi ile ortaya çıkan tümeldir. Örneğin ‘tümel hayvan’, bir doğal tümel olan ‘hayvan’ ile bir mantıkî tümel olan ‘cins’in bileşimi ile ortaya çıkmaktadır. Buna yalnızca akılda tasavvur edilen tümeler de girer. Örneğin ‘anka kuşu’ sadece akılda tasavvur edilen ve akılda bulunan, dış dünyada herhangi bir gerçekliği bulunmayan bir kavramdır.⁴⁰⁶ Aynı şekilde yukarıda tümelin tanımlarında da İbn Sînâ’nın verdiği ‘yedigen ev’ de aklî bir tümeldir. Çünkü dış dünyada böyle bir yapı olmasa da zihnimizde böyle bir şeyi tasavvur edebiliriz.

Tümel kavramlar insan zihninde nasıl oluşmaktadır? İbn Sînâ bu konuda Aristoteles düşüncesini kabul etmektedir.⁴⁰⁷ Ona göre insan zihni gördüğü bir şeyin

⁴⁰² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 41-42.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *Mantiğa giriş /Medhal*, s. 60.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *Mantiğa giriş /Medhal*, s. 59.

⁴⁰⁵ Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeller*, s. 305.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa giriş /Medhal*, s. 60. Tümel çeşitleri için bkz. Kutbettîn er-Râzî, *Levâmiül esrâr fî şerhi’l metâli’l-envâr*, İstanbul 1303/1886, s. 54-56; Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeller*, s. 278-282; Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi’nin mantık anlayışı*, Meb Yayınları, İstanbul 1993, s. 26-27; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ’da bilgi felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991, s. 86.

⁴⁰⁷ Aristoteles, Platon’un idealar teorisini redderek tümellilerin, birinci cevherler olan insan, taş, masa gibi cisimlerin suretlerinin maddesinden soyutlanarak zihne alınması şeklinde oluştuğunu kabul eder. Yani

formunu soyutlama yoluyla alır. Örneğin zihin, ilk gördüğü bir insanın formunu alır ve daha sonra gördüğü her insanın formunu onunla bağlantı kurarak ona yükler. Böylece o insan formunda herhangi bir değişiklik meydana gelmeden insan diye tümel bir kavram zihinde oluşur. Bu şekilde tümel bir mana olan insan kavramı, değişik zamanlarda ve birbirinden farklı birçok insanı görerek onların suretlerini almamız sonucunda zihnimize oluşur. Artık bu kavram tikel bütün insanlara yüklem olabilen genel bir kavramdır. Aynı şekilde siyahlık da böyledir. Bu şekilde oluşan tümel siyah kavramı dış dünyadaki bütün tikel siyahlara yüklem olabilir.⁴⁰⁸ Gerek Aristoteles gerekse İbn Sînâ felsefesine göre kavramlar yani bilgi, bu şekilde bir nesnenin suretinin maddesinden soyutlanarak insan nefsinde tümel bir kavram haline gelmesi ile meydana gelir. Bu durumda da asıl bilgi tümelin bilgisidir, tikel gelip geçici olduğundan onun bilgisi hakiki ve bilimsel bilgi değildir.⁴⁰⁹

Tümelin hakikati nedir? Onun mahiyetini oluşturan unsurlar nelerdir? İbn Sînâ'ya göre ayırım ve ilinti, cinsin hakikati ve tümelin mahiyetinin oluşmasında asla bir şart değildir. Yani insanın 'düşünen' ayrımı ve sözgelimi 'yürüyen' ilintisi 'hayvan' cinsinin mahiyetini meydana getirmez. 'Düşünen' olmadan da zihnimize 'hayvanlık' mahiyeti zaten vardır. Ama tümel anlamın var olması ve meydana gelmesi için ayırım ve ilintilere ihtiyaç vardır. Örneğin hayvanlığın bilfiil var olması için düşünen insanın, atın veya başka hayvan türlerinin olması gerekir. Yani hayvanın ayırım ve ilintilere ihtiyacı onun cinsinin mahiyetinin oluşması bakımından değildir; onun bilfiil olarak var olması bakımındandır. Oysa ayırımlar ve ilintiler ise mutlaka genel cinse muhtaçtır. Örneğin insanın düşünen ayrımı olması için her şeyden önce onda hayvanlığın tam ve kusursuz bir şekilde var olması gerekir.⁴¹⁰

Her ikisi de tümel olan cins ve türü nasıl birbirinden ayırt edebiliriz, bir şeyin cins mi ya da tür mü olduğunu nasıl bilebiliriz? İbn Sînâ, bu konuda dikkatli olmamız gerektiğini belirterek, bunu zâtî ve arazî anlam arasındaki farka bağlamaktadır. Ona göre eğer bir tümel arazî olmayan (zâtî) bir anlama ihtiyaç duyuyorsa cins, sadece arâzî bir anlama ihtiyaç duyuyorsa da türdür. Örneğin herhangi bir şey için onluk ve beşlik tür iken tek başına dört veya beş sayısı ise cinstir. Çünkü onluk veya beşlik derken ona

tümellerden dış dünya oluşmaz, dış dünyadan tümel kavramlar oluşur. Bkz. Aristotle, *Posterior analytics*, 81a 38-81b 9.

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 40-41; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 179-180.

⁴⁰⁹ Bkz. Aristotle, *Posterior analytics*, 81a 38-81b 9, 85b 5-86a 30; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 83-84.

⁴¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 42-43.

izafe edilen bir şey vardır. Dört ya da beş ise herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan tek başına tasavvur edilir.⁴¹¹

Tüm (*el-kull*) ile tümeli (*el-kullî*) birbirinden ayırabilir miyiz? İbn Sînâ konu hakkında açık bir ayrıma gitmiştir:

Bütün, parçalarıyla sayılır ve her parça onun varlığına dahil iken tümel ise parçalarıyla sayılmaz ve tikeller onun varlığına dahil değildir.

Bütünün doğası asla kendi parçalarından bir parça olmazken, tümelin doğası ise tikellerinin doğasının bir parçasıdır.

Bütün, parçalarının kendisiyle bulunmasına gerek duyarken tümel, tikellerin kendisiyle bulunmasına gerek duymaz.

Bütün, tek başına tüm parçalar için bütün değildir, tümel ise her tikele yüklem olarak tümeldir.

Bütün, bütün olması bakımından dış dünyada şeylerde bulunurken tümel ise tümel olması bakımından ancak tasavvurda ve zihinde bulunur, dış dünyada bulunmaz.⁴¹²

Özetle tümel, pek çok şeye yüklem olmasına engel olunamayan bir anlam; tikel ise birçok şeye yüklem olamayan birey ya da onun anlamıdır. Bilimsel bilgide aslolan tümellerdir. Tümel, parçalardan oluşan bütün kavramından tamamen farklı olup, dış dünyada gösterilebilecek bir gerçekliğe sahip değildir.

3.5.2. Birlik ve Çokluk

İdeaların ayrı ayrı cevherler olduğunu ve böylece ‘bir’in de cevher olduğunu belirten Platon’a karşı Aristoteles, ‘bir’in cevher değil, yalnızca varlık gibi yüklem olabileceğini düşünür.⁴¹³ O, ‘bir’i, “*sayı olmak bakımından sayının ilkesi*”⁴¹⁴ ve “*her şeyin ölçüsü*”⁴¹⁵ şeklinde tanımlamaktadır; ancak ona göre de birin özü bölünmez olma, doğası gereği belli, özel ve bağımsız değildir.⁴¹⁶ el-Fârâbî, bir kavramını, ‘bölünemeyen’ ve ‘kendine has bir varlığa sahip olan’ manalarında kullanmakta ve

⁴¹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 43-44.

⁴¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 161-162. Bütün ile tümel arasındaki farklar için ayrıca bkz. Ali Karacî, “*Istılâhât- i felsefî ve tefâvut-i ânhâ bâ yekdiğer*”, *Büstân-i Kitâb*, Kum 1392 (hş.), s. 230-231.

⁴¹³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1053b 10-25.

⁴¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1052b 23.

⁴¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1053a 19.

⁴¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1052b 16-17.

buradan hareketle bu iki vasfı kendinde barındıran Tanrı'yı 'Bir' olarak nitelemektedir.⁴¹⁷

'Birlik' (*vâhid*) ve 'çokluk' (*bisyârî*), İbn Sînâcî metafiziğin de önemli kavramları arasında yer alır. 'Bir', İbn Sînâ tarafından, "zorunlu olarak çoğalmayan" ve "çokluğun ilkesi"⁴¹⁸ şeklinde –özellikle 'çok'a göre– tanımlansa da, gerçekte 'bir'in tanımında ortak olan nokta bilfiil bölünme olmayan anlamdır.⁴¹⁹

Aristoteles, biri, arazî bir ve özü gereği bir olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre arazî bir, Koriskos'un müzisyen ve âdil olması durumunda olduğu gibi arazî bir manada ortaya çıkan birliktir. Özü gereği bir ise nokta, çizgi, canlı gibi zatında birlik olan şeylerdir. Özü gereği birin sürekli bir, cinsi ve türünden dolayı bir, tanımından dolayı bir gibi çeşitleri vardır.⁴²⁰ el-Fârâbî de Aristoteles'ten daha sistemli bir tasnif yaparak altı çeşit 'bir'den söz etmektedir: 1. Cins, tür ve araz olması bakımından bir, 2. Sayı bakımından bir, 3. Bölünebilir olan bir (sürekli bir, bileşik bir), 4. Mahiyetleriyle ayırtedilebilen bir. 5. Çok'un cüz'ü olan bir, 6. Çok'un cüz'ü olmayan bir.⁴²¹

İbn Sînâ'nın da *eş-Şifâ*'da, Aristoteles'in ve el-Fârâbî'nin ayrımına benzer özet bir tasnif yaptığını görüyoruz:

a) Arâzî olarak bir: Bir arazın bir mevzuuya yüklenmesiyle oluşan birdir. Zeyd ve Abdullah'ın oğlunun bir olması ya da Zeyd ve doktorun bir olması gibi.⁴²²

b) Zâtî birlik: Zâtî birlik, cins, tür, ayırım, ilişki, konu ve sayı bakımından olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılabilir. Sayı bakımından bir, bitişiklik (*ittisâl*), temas, türü ve zatından dolayı olabilir. Cins bakımından bir, uzak ve yakın cins sayesinde olur. Tür bakımından bir de yakın ve uzak türle olur. Bir varlık tür bakımından bir ise aynı zamanda ayırım bakımından da birdir. Cins açısından bir, tür açısından çoktur, tür açısından bir ise sayı açısından çoktur.⁴²³

c) Süreklilik bakımından bir: Bilfiil 'bir' olan, ancak bir yönüyle de kendisinde çokluk barındıran 'bir'dir. Süreklilik bakımından 'bir', doğası çoğalan ve doğası çoğalmayan olmak üzere iki çeşittir. Doğası çoğalan su, hava, çizgi gibi bölündüğünde

⁴¹⁷ Bkz. el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, (thk. Albert Nasrî Nasr), Dâru'l-Meşrik, Beyrut 936/1986, s. 44-46.

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 79.

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 74.

⁴²⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1015b 16-1016a 35.

⁴²¹ Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-vâhid ve'l-vâhde*, (Nşr. Muhsin Mahdi), Casablanca 1989, s. 36-102; Cevdet Kılıç, "Fârâbî'nin kitâbu'l-vâhid ve'l-vâhde isimli eserinde 'bir/lik ve çok/luk kavramı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c: 2, sayı: 13, s. 384-395.

⁴²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 74.

⁴²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 74-75.

çoğalabilen ‘bir’lerdir. Doğası çoğalmayan ‘bir’ ise, insan gibi bölündüğünde doğasında çokluk meydana gelmeyendir. Süreklilik bakımından olan ‘bir’de çoğalma suret bakımından değil sayı bakımındandır.⁴²⁴

eş-Şifâ’da bu şekilde bir sınıflandırma yapan İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi*’de ise daha açık ve sistematik bir taksim yaparak ‘bir’i ilk önce iki kısma ayırmaktadır:

Birincisi tikel (*el-cuz ‘î*) olan ‘bir’dir ki bu, hakiki olandır.

İkincisi ise bir tûmelin altında yer alan çok sayıdaki ‘bir’lerdir. Bu birlik aslında mecazî bir birliktir.⁴²⁵

Tikel olan ‘bir’, iki çeşittir:

a) Zatında hiçbir şekilde çokluk barındırmayan bir: İbn Sînâ buna örnek olarak Tanrı ve noktayı vermektedir.⁴²⁶ (Tanrı’nın birliği Zorunlu Varlık bölümünde ele alınacaktır). İbn Sînâ’ya göre nokta Aritoteles’in de ileri sürdüğü gibi,⁴²⁷ gerek nokta olması bakımından gerek başka bir bakımdan bölünmez. Nuktada bölünemezlik dışında bir doğa vardır ve bu doğa akıl ve nefis gibi ne konudur (*el-mevzû*’) ne de konuya uygun bir şeydir. Çünkü akıl ve nefsin de bölünmez olmasının dışında bir varlığı vardır; bu varlık konu değildir ve doğası veya başka yönde bölünmeye konu olmaz.⁴²⁸

b) Kendisinde çokluk barındıran bir: Bu tür ‘bir’, kendisinde bilkuvve ve bilfiil olarak çokluk bulanan şekilde iki çeşittir:

Kendisinde bilkuvve olarak çokluk bulunana örnek olarak herhangi bir şekilde parçalara ayrılmamış çizgi veya cisim verilebilir. Çizgi veya cisimde herhangi bir kesinti meydana gelmediği sürece o kendisi bakımından ‘bir’dir; kesinti olursa çok olur. Yani çizgi ve cisim ‘bir’dir; ancak bilkuvve olarak onda çokluk meydana gelebilir.

Kendisinde bilfiil çokluk bulunduran ise birçok parçadan meydana gelmesine rağmen bu parçaların bütününden oluşan birliktir. Bu birlikte fiilî olarak çokluk vardır; ancak o, bütün olarak düşünüldüğünde ‘bir’dir. İbn Sînâ, buna değişik unsurlardan meydana gelen insan bedenini örnek vermektedir. Bir insan bölündüğünde doğası, yani ‘insanlık’ı itibariyle çok olmaz. İnsan beden ve nefis olarak ikiye ayrılabilir; ancak bunların hiçbirisi tek başına bir insanı meydana getirmez.⁴²⁹

Filozofumuz, bir tûmelin altında yer alan ‘bir’leri de dokuz gruba ayırmaktadır:

⁴²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 75-76. İbn Sînâ’da birlik için ayrıca bkz. İbrahim Maraş, “İbn Sînâ felsefesinde bir (vahid) ve birlik (vahde) anlayışı”, *Dinî Araştırmalar*, 2007, c: 10, sayı: 30, s. 45-48.

⁴²⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s. 45-46.

⁴²⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s. 45.

⁴²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1016b 26.

⁴²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 76.

⁴²⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s. 46; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 76.

Birincisi, cinsi dolayısıyla birlik: İnsan ve atın hayvanlık cinsinde bir olması böyle bir birliktir. Çünkü hayvanlık (canlı olma) hem insan hem at türünün ortak cinsidir. Dolayısıyla hayvanlık bu iki tür için birlik ifade eder.

İkincisi, türü dolayısıyla birlik: Zeyd'in ve Amr'ın insanlık türünde bir olması buna örnek verilebilir. Çünkü insanlık bütün bireysel insanlar için ortak türdür.

Üçüncüsü, arazi dolayısıyla birlik: Örneğin kar ve kâfur⁴³⁰ beyazlıkta birdir. Beyazlık kar ve kâfurda bir arazi olarak bulunur. Dolayısıyla bu iki şey aynı araziye sahip olmaları yönünden birdirler.

Dördüncüsü, izafet dolayısıyla birlik: Kral ve şehir arasındaki ilişki ile ruh ve beden (*ten*) arasındaki ilişki böyle bir birliktir.

Beşincisi mevzu dolayısıyla birlik: Aynı mevzuda bulunmalarından dolayı sahip olunan birliktir. Örneğin beyaz ve tatlılık şekerde bulunmaları münasebetiyle birdir.

Altıncısı eşitlik dolayısıyla birlik: Bu, niceliksel ilinti olarak birliktir.

Yedincisi benzerlik dolayısıyla birlik: Bu da niteliksel ilinti olarak birliktir.

Sekizincisi karşılıklı olma dolayısıyla birlik: Durumla ilgili olarak birliktir.

Dokuzuncusu aynılık dolayısıyla birlik: Bu da özellikle ilgili olarak birliktir.⁴³¹

İbn Sînâ çokluğu ise, “*birliklerden oluşan toplam*”, “*bir ile sayılan*”⁴³² ve “*birliğin karşısı*”⁴³³ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre çokluğu ne şekilde tanımlarsak tanımlayalım, onun tanımında ‘bir’i esas almamız gerekir. Çünkü çokluğun ilkesi ‘bir’dir ve onun mahiyeti de ‘bir’ dendir.⁴³⁴ ‘Bir’in kaç olduğunu bildiğimizde ‘çok’un da kaç olduğunu da bilebiliriz. Çokluk ya sayı ya cins ya tür ya arazi ya da nisbet şeklinde ortaya çıkar.⁴³⁵ Çokluk asla doğrudan ortadan kalkmaz. Onun mahiyeti bir olduğu için o, ancak birliklerin ortadan kalkmasıyla yok olur. Ortadan kalkma, önce onu meydana getiren birliklere ilişir, birlikler yok olunca onlarla beraber çokluk da yok olmuş olur.⁴³⁶

İbn Sînâ’ya göre gayriyye, hilaf-tekabül, ayrı olma (*cudâyî*) ve başkalık (*cuz-i û*) çokluk ifade eden kavramlardır. O, karşılıklı olma (*berâberî*) anlamına gelen hilâf ve tekâbülün dört çeşidi olduğunu belirtir:

⁴³⁰ Safra ateşi ve akciğer iltihabında serinletici olarak kullanılan, güzel kokulu ve beyaz bir madde.

⁴³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 46-47

⁴³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 79.

⁴³³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 47.

⁴³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 79.

⁴³⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 47.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 96.

a) Olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı: İnsan ve insan olmayan, beyaz ve beyaz olmayan böyle bir karşıtlıktır.

b) Nisbetli karşıtlık: Arkadaşın arkadaş, babanın oğul karşısında olması gibi. Burada biri diğerine nisbetle bilinir.

c) Sahiplik ile yokluk arasındaki karşıtlık: Hareket ile durgunluk arasındaki karşıtlık bu şekildedir. Yokluk ile sahipliğin nedeni vardır ve bu neden birdir. Neden ortaya çıkarsa sahiplik, ortadan kalkarsa da yokluk olur. Bu durumda yokluğun nedeni, onun var olmasını sağlayan nedenin olmasıdır. Öyleyse sükunun nedeni, hareketin nedeninin ortadan kalkmasıdır.

d) Unsurlar arasındaki karşıtlık: Sıcak ile soğuk arasındaki karşıtlık böyledir.⁴³⁷

İbn Sînâ'ya göre olumlulukla olumsuzluğun karşıtlığı ile zıtlık ve yokluk arasında fark vardır. Olumluluk ve olumsuzluğun karşıtlığı söz ile, konuşmadadır ve her şey için geçerlidir. Ama zıtlık, konusu aynı olan iki şey için kullanılır. İki zıt asla bir araya gelmez; zıtlık, aralarında son derece farklılık olanlar için kullanılır. Örneğin siyah ile beyaz arasında tam bir karşıtlık vardır; ama siyah ile kırmızı arasında bir zıtlık yoktur. Çünkü siyah ve beyaz iki zıt uçta iken kırmızı siyahla beyaz arasında yer alır. Öyleyse zıt, zıta bir konuda (yani dış dünyada) ortaktır; ama olumluluk ile olumsuzlukta böyle bir zorunluluk yoktur. İbn Sînâ, buradan hareketle tek ve çift sayı arasında da zıtlık değil, olumluluk ve olumsuzluk ilişkisi olduğunu belirtmektedir. Çünkü ikisinin konusu aynı değildir. Çift asla tek, tek de asla çift olamaz. Çiftin anlamı iki eşit parçaya bölünmek iken, tekin anlamı ise iki eşit parçaya bölünemeyendir. Yani birinde olumluluk diğerinde ise olumsuzluk anlamı mevcuttur.⁴³⁸

Sonuç olarak, İbn Sînâ, zorunlu olarak çoğalmayan ve çokluğun ilkesi olarak tanımladığı birlik konusunda Aristoteles ve el-Fârâbî'yi takip etmiş; ancak o daha ayrıntılı olarak tasnif yapmıştır.

3.5.3. Öncelik ve Sonralık

İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâi'nin Metafizik*'inde ele aldığı kavram çiftlerinden biri de öncelik-sonralıktır. Aristoteles, her şeyin 'önce gelen' anlamında bir başlangıç noktasının olduğunu, buradan hareketle de bazı şeylerin doğası gereği önce, bazı şeylerin de ondan sonra olduğunu belirterek, öncelik ve sonralığın, bir şeyin doğası,

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 47-48.

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi e:İlâhiyyât*, s. 48-50.

mekânsal, zamansal, hareket, güç, mevki-statü, bilgi, töz, tanım (tümellik) ve duyuşal bakımından olmak üzere değişik açılardan ele alınabileceğini ifade eder.⁴³⁹

İbn Sînâ, öncelik (*pîşî/mutekaddim*) ve sonralığın (*sepesî/muteahhir*) varlığın hassaları ve lazım arazları olduğunu söyler.⁴⁴⁰ Ona göre, öncelik ve sonralık kavramlarının pek çok anlamı olsa da bunların birleştiği anlam “*önceliğin, önce olmak bakımından, sonrada bulunmayan bir şeye sahip olması; sonralığa ait olan her şeyin de önce olanda mevcut olmasıdır.*”⁴⁴¹ O, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de öncelik ve sonralık konusunu, ‘derece, tabiat, şeref ve fazilet, zaman ile zat ve nedensellik’ bakımından olmak üzere beş açıdan ele almaktadır.⁴⁴²

a) Derece bakımından öncelik ve sonralık: Derece bakımından öncelik bir şeyin konumu ve başlangıç noktası itibarıyla oluşan önceliktir. Bu durum ve mekan kategorileriyle de ilgili olabilir. Mekanda önce olan belirli bir başlangıç noktasına daha yakın olandır. Adana’ya göre Bağdat’ın Kûfe’den daha önce olması ya da Mekke’ye göre ele aldığımızda Kûfe’nin Bağdat’tan önce olması konuma göre bir öncelik ve sonralık durumudur. Derece bakımından öncelik ve sonralık bazen de doğaldır. Örneğin cevherden başladığımızda cismin hayvanlıktan, hayvanlığın insanlıktan önce olması ya da aşağıdan başladığımızda ise insanlığın hayvanlıktan, hayvanlığın ise cisimlikten önce olması doğal bir öncelik ve sonralık durumudur.⁴⁴³

b) Tabiat bakımından öncelik ve sonralık: Sonrakinin ortadan kalkmasıyla öncekinin kalkmadığı; fakat öncekinin ortadan kaldırılmasıyla doğrudan sonrakinin ortadan kalktığı öncelik ve sonralık durumudur. Buna örnek olarak ‘bir’ ve ‘iki’yi verebiliriz. ‘İki’yi ortadan kaldırdığımızda ‘bir’e bir şey olmaz; ama ‘bir’i ortadan kaldırdığımızda doğal olarak ‘iki’ de ortadan kalkar; çünkü ‘iki’nin varlık sebebi ‘bir’dir; ‘iki’, iki tane ‘bir’in bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir.⁴⁴⁴

c) Şeref ve fazilet bakımından öncelik ve sonralık: İbn Sînâ’ya göre bu açık ve bilinen bir öncelik ve sonralık durumudur.⁴⁴⁵ Burada iki kişi ya da şeyden biri hem diğerinde bulunana hem de diğerinde bulunmayıp sadece kendisinde bulunana sahip ise o, diğerine göre daha öncedir denilir. Bir insanın diğer bir insandan daha faziletli ve erdemli olması böyledir. Filozofumuza göre yöneten ile yönetilen arasındaki öncelik ve

⁴³⁹ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1018b 10-35.

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 124.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 124.

⁴⁴² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 50.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 51.

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 51.

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 52.

sonralık da bu şekildedir. Buna göre tercih etme gücü yönetilende değil yönetende olduğundan, yönetilen yönetenin tercihi ile hareket eder. Böylece yöneten şeref ve fazilet bakımından yönetilenden daha öncedir.⁴⁴⁶

d) Zaman bakımından öncelik ve sonralık: İbn Sînâ'ya göre halk arasında en iyi bilinen, en açık ve seçik olan, zaman bakımından öncelik ve sonralık durumudur. Bilindiği gibi zamanda geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç durum vardır. Zamandaki öncelik ve sonralık durumu ya şimdiki an ya da başlangıç noktası olarak alınan herhangi bir zamana nisbetle olur.

e) Zat ve nedensellik bakımından öncelik ve sonralık: Varlığı, kendisiyle beraber bulunan başka şeye dayanmayan, kendisi beraber bulunduğu şeyin nedeni ise burada neden olan, zat bakımından önce, nedenli ise sonradır. Dokunma ile hareket ettiricinin hareketi arasında böyle bir ilişki vardır. Her ikisi de aynı yerde hareket etmelerine rağmen hareket ettiricinin hareketi, hareketlinin hareket sebebidir. Böylece hareket ettirici zat ve neden bakımından öncedir. Aynı şekilde el ile anahtar arasında da böyle bir ilişki durumu vardır. İbn Sînâ, aklın, 'el hareket edince anahtar da hareket eder veya el hareket etmişse anahtar da hareket etmiştir' sözlerini kabul ettiğini; ancak aklın 'anahtar hareket edince el de hareket etmiştir' sözünü yadırgadığını belirtmektedir. Ona göre iki hareket zamansal olarak aynı anda hareket etseler dahi akıl, birisi için öncelik diğeri için de sonralık durumunu hükmetmektedir; çünkü birinci hareketin varlığının sebebi ikinci hareket değildir; ancak ikinci hareketin varlığının sebebi birinci harekettir.⁴⁴⁷

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın âleme göre önceliği de böyle bir önceliktir; yani zaman bakımından değil, zat, neden ve ontoloji bakımındandır. Ona göre ma'lûl daima illetiyle beraberdir. Zorunlu Varlık'tan, yaratıcı olması hasebiyle, âlemin sudûru da zorunludur. Yani Zorunlu Varlık var olduğundan itibaren onun ma'lûl olan alem de onunla beraber vardır; ancak mal'ûlün varlığı zamansal olarak illetiyle beraber olsa da zat, neden veya varlık bakımından illet ma'lûlünü öncelediğinden Zorunlu Varlık zamansal değil, ontolojik olarak alemden öncedir.⁴⁴⁸ Buradan hareketle İslam filozofları ile kelamcılar arasında âlemin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu tartışması meydana gelmiştir. Eski Yunan felsefesinden İslam filozoflarına geçen âlemin ezeli olduğu fikri

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 125.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 52; *eş-Şifâ:e-İlâhiyyât*, s. 126.

⁴⁴⁸ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 300 ve 305.

ilk İslam filozofu el-Kindî tarafından kabul görmezken⁴⁴⁹ İbn Sînâ ve el-Fârâbî⁴⁵⁰ tarafından benimsenmiş; el-Gazzâlî⁴⁵¹ ve kelamcılar ise bu düşünceye şiddetle karşı çıkmışlardır. Kelamcıların alemin ezelîliği fikrine karşı çıkmalarının sebebi Aristoteles'ten gelen bu düşüncenin Tanrı'nın mutlak yaratıcı olarak kudretinin sergilenmesine engel teşkil ettiği iddiasından kaynaklanmaktadır.⁴⁵²

f) Kuvvet ve fiil bakımından öncelik ve sonralık: İbn Sînâ'nın *Danîşnâme-i 'alâî*'de değinmediği, ancak *eş-Şifâ*'da ele aldığı diğer bir öncelik-sonralık durumu ise kuvve ve fiilin birbirine göre önceliği ve sonralığı meselesidir. Kuvve mi fiilden öncedir, yoksa fiil mi kuvveden öncedir? Ya da kuvve mi fiilden, yoksa fiil mi kuvveden çıkmaktadır?

Aristoteles'e göre fiil, tanım, töz ve gaye açısından daima kuvveden öncedir. Zamansal olarak da bir anlam dışında fiil, kuvveden öncedir.⁴⁵³ İbn Sînâ'ya göre ise oluş ve bozuluşa tabi olan tikel şeylerde zamansal olarak kuvve fiilden öncedir. Örneğin üreme sıvısı ve tohum gibi şeylerde durum böyledir. Aslında Aristoteles'in kuvvenin zamansal olarak fiilden önce olduğu tezi tam da budur. Ancak tümel şeylerde ve tikel olsalar dahi bozuluşa tabi olmayan şeylerde ise kuvve daima fiilden sonra gelir. Çünkü kuvve, kendi başına var olmadığından, bilfiil var olabilmesi için bir cevherde bulunmaya muhtaçtır. Cevher ise bilfiil ve mutlak olarak vardır; eğer o bilfiil ve mutlak olarak var olmuş olmasa herhangi bir şeyi kabule istidatlı olmaz. Bunun yanında bazen ebedî şeyler gibi bir şey daima bilfiildir ve bilkuvveye de ihtiyaç duymaz. Kuvve halinde olan bir şey de bilfiil hale çıkmak için mutlaka bilfiil var olan bir şeye muhtaçtır.⁴⁵⁴ Bu durum sonradan meydana gelmemiş olan, Aristoteles'e göre evrene ilk hareketi veren İlk Muharrik'e⁴⁵⁵, İbn Sînâ'nın ifadesiyle de Zorunlu Varlık'a kadar

⁴⁴⁹ el-Kindî, cisim, hareket ve bunlardan oluşan zamandan hareketle âlemin sonradan yaratıldığı ve her sonradan yaratılanın da sonlu olduğu fikrine varmaktadır. Bkz. el-Kindî, *Risale fi'l-felsefetü'l ülä*, s. 119-122.

⁴⁵⁰ el-Fârâbî de İbn Sînâ gibi alemin zamansal olarak değil de zat ve ontolojik bakımından hâdis olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da 'âvâ'l-kalbiyye*, s. 7.

⁴⁵¹ el-Gazzâlî, filozofların, alemin ezelîliği düşüncesiyle Allah'ın mutlak iradesini yok saydığını belirterek bu konuda filozofları tekfir etmiştir. Bkz. el-Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı/Tehâfütü'l-felâsife*, (çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2004, s. 44-111. Ayrıca bkz. Mübahat Türker, *Üç tehâfüt bakımından felsefe ve din münâsebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara 1956, s. 210-211.

⁴⁵² Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam filozoflarına göre Allah-alem ilişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s. 91-92.

⁴⁵³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1049b 4-1051a 3.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2004, c. I, s. 164.

⁴⁵⁵ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1050b 4-5.

gider.⁴⁵⁶ Bütün bunlardan hareketle bilfiil bir hakikat, zat bakımından kuvveden daha önce gelmektedir.

İbn Sînâ'ya göre fiil, tanım ve tasavvurda da kuvveden öncedir. Çünkü kuvveyi ancak fiil ile tanımlayabiliriz; ancak fiilin tanım ve tasavvurunda kuvveye muhtaç değiliz. Aynı şekilde fiil, yetkinlik ve gaye bakımından da kuvveden önce gelir. Çünkü kuvve eksiklik iken fiil ise yetkinliktir. Bilfiil durumunda iyilik var iken bilkuvve durumunda ise kötülük vardır.⁴⁵⁷

Sonuç olarak, alemde bir öncelik ve sonralık durumu vardır. Bu durum, derece, tabiat, şeref, zaman, zat ile kuvve ve fiil bakımından olabilmektedir.

3.5.4. İllet ve Ma'lûl

İllet ve ma'lûl, (*sebeb-musebbeb*) konusu Aristoteles felsefesinin ana unsurlarını oluşturan konulardan biridir. Aristoteles, tabiattaki her türlü oluş, bozuluş ve değişimi illet-ma'lûl ilkesiyle açıklamaktadır. Ona göre meydana gelen her şey bir şey vasıtasıyla, bir şeyden hareketle meydana gelir.⁴⁵⁸ Yani her oluşun bir illeti vardır. Buradan hareketle Aristoteles, illeti, bir şeyin içkin maddesi, formu, değişimin ve sükunetin ilkesi ile bir şeyin kendisi için olduğu şey, yani gaye⁴⁵⁹ şeklinde tanımlayarak dört illeti işaret etmektedir.

Aristoteles'ten mülhem olarak illet ve ma'lûl konusu İbn Sînâ felsefesinde de önemli bir yer teşkil etmektedir. İbn Sînâ metafiziği illet ve ma'lûl üzerine kurulu kısmen determinist bir sistemdir. Buna göre kevn ve fesâd aleminde her şey dışarıdan gelen bir illete dayanır; yani meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır.

İbn Sînâ, illeti, kendisi bilfiil olup başkasını da bilfiil hale getiren, bilfiil oluşunu bilfiil hale getirdiği şeye borçlu olmayan her zat⁴⁶⁰ ve varlığı, başka bir şeyden olmayıp, bilinen bir şeyin varlığının kendisiyle olduğu şey⁴⁶¹ şeklinde tanımlamaktadır. Ma'lûlû yani nedenliyi ise varlığı bilfiil olarak kendisi dışında başka bir şeyin varlığından olan, yani illetin sonucunda meydana gelen her bir zat olarak tarif etmektedir.⁴⁶² Yani illet,

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 82.

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 142.

⁴⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1032a 13-14. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları İstanbul 1997, 194b 16-23.

⁴⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 24-30; *Fizik*, 194b 23-34.

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, (*Memorial Avicenna VI* içinde, thk. A.M. Goichon), Fransa 1963, s. 41. Ayrıca bkz. *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-hudûd*, (çev. Aygün Akyol-İclal Arslan), Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 62.

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 53.

⁴⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 41.

bir şeyi bilfiil hale getiren, etkileyen ve var eden iken; ma'lûl ise illet sayesinde bilfiil olan ve varlığa gelen şeydir.

İllet ve ma'lûl birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. İlletin varlığı ma'lûlden dolayı zorunludur, kendisi bakımından ise mümkündür. İlletin ise ma'lûle bağlı olarak zorunlu olması mümkün değildir. İlet ya zatı gereği zorunludur ya da kendisinden başka bir şey dolayısıyla zorunludur. Başkası dolayısıyla zorunlu olan ise zatı bakımından mümkündür. Ma'lûl, zatı bakımından mümkündür, illet ise zatı bakımından ya zorunlu ya da mümkündür.⁴⁶³ Zatı bakımından zorunlu olan ise Zorunlu Varlık'tır. Diğer illetler ise başkasından dolayı zorunlu olan illetlerdir.

İbn Sînâ'ya göre tabiatta 'zâtî illet, arâzî illet, yakın illet, uzak illet, özel illet, genel illet, tikel illet, tümel illet, basit illet, bileşik illet, bilkuvve halinde olan illet, fiil halinde olan illet' gibi birçok açıdan illetler ele alınabilir;⁴⁶⁴ ancak o, Aristoteles'in⁴⁶⁵ ilk defa sistemli bir şekilde ele almış olduğu dört temel illeti esas alarak illetleri dört kategoride toplamaktadır. Bunlar *maddî, sûrî, fâil ve gayesel* illetlerdir. Bu dört illet el-Kindî⁴⁶⁶ ve el-Fârâbî⁴⁶⁷ tarafından da aynen kabul edilmiştir.

İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu illetleri önce iki gruba ayırmaktadır: Birincisi ma'lûlün zatı içinde olup onun bir parçası olan illet; ikincisi ise ma'lûlün zatı dışında olup onun bir parçası olmayan illettir. Bundan dolayı *unsurî ve sûrî* illetlere içsel illet (*illeti dâhilî*), *fail ve gâî* illetlere de dışsal illet (*illeti hâricî*) denilir.⁴⁶⁸

a) Ma'lûlün zatı içinde olup onun parçası olan illet: İbn Sînâ'ya göre bütünü oluşturan parçaların varlığı bütünden dolayı değildir; aksine bütün, parçalardan meydana geldiği için parçalar bütünün illeti durumundadır. Çünkü bütün olmadan parça vardır; ama parçalar olmadan bütün meydana gelmez. Bundan dolayı bütünün varlığı zat olarak parçadan sonradır ve bütünün varlığının bir kısmı olan her parça onun illetidir. Bu illetler ise unsurî ve sûrî illet olmak üzere iki tanedir.⁴⁶⁹

(I) Unsurî İlet: Aristoteles'e göre unsurî veya maddî illet, tuncun heykelin, gümüşün bardağın illeti olmasındaki gibi, bir şeyin unsuru olarak, onu meydana getiren

⁴⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 214.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Fizik*, (çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yayınları, İstanbul 2004, c. I, s. 68.

⁴⁶⁵ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 23-33.

⁴⁶⁶ el-Kindî, *Risale fî hudûdi'l-eşya ve rusûmihâ*, (*Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369, s. 169; *Risale fî'l-felsefetu'l-ûlâ*, s. 101.

⁴⁶⁷ Bkz. el-Fârâbî, *Mutluluğu kzanma/Tahsilu's-sa'âde*, s. 7-8. el-Fârâbî'nin illet-ma'lûl hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de metafizik düşünce*, s. 112-120.

⁴⁶⁸ Ayetullâh Muhtar Amîniyân, *Mebânî-yi felsefe-i İslâmî*, s. 91.

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 53.

içkin maddedir.⁴⁷⁰ İbn Sînâ ise unsurî illeti, kendisinin vehimde var olmasıyla ma'lûlün bilfiil değil de bilkuvve olarak var olmasını gerektiren illet olarak tanımlamaktadır. Bir şeyin varlığının bir parçası olan ve o şeyi kendisinde bilkuvve olarak barındıran illettir.⁴⁷¹ Burada, ahşabın içinde bilfiil olarak değil de bilkuvve olarak bir sandalyenin mevcut olmasında olduğu gibi, bir ma'lûl bilkuvve olarak mevcuttur. Aynı şekilde sedir için tahta, canlı oluşumu için sperm, buhar için su birer unsurî illet konumundadır.⁴⁷² Yani unsurî illet bir şeyde bilkuvve olarak bulunan kurucu unsur niteliğindedir.⁴⁷³

(II) Sûrî İlet: Aristoteles'e göre sûrî illet, bir şeyin formu (suret) veya modelidir.⁴⁷⁴ Form, herhangi bir şeyin, tanımında ifade edilen içsel doğası ve yapısının planıdır.⁴⁷⁵ İbn Sînâ ise daha açık bir ifadeyle sûrî illeti, vehimde var olmasıyla ma'lûlün bilfiil var olmasını gerektiren illet olarak tanımlamaktadır. Bu illet, bir şeyin varlığının parçası olan ve parçası olduğu şeyi bilfiil olarak o şey yapan nedendir. Örneğin ahşap, sandalye olmaya bilkuvve olarak istidatlıdır; ancak ona sandalyelik suretinin verilmesiyle ondan bilfiil olarak sandalye meydana gelmektedir.⁴⁷⁶ Suret, maddeyi sadece bilkuvve halden bilfiil hale getirir; onu tek başına meydana getirmez; bir şeyin meydana gelmesi ancak sûrî illet ile fail illetin ortaklığıyla olur.⁴⁷⁷

Unsurî ve sûrî illet, ileride madde-suret konusunda da ele alacağımız gibi, bir şeyin meydana gelmesini sağlayarak birbirini tamamlayan iki ana illettir. Unsurî illet, bir şeyin ana maddesi iken, sûrî illet ise onu fiilîyata çıkaran ve ona şekil veren formsal nedendir. Suret ve madde cisimsel nesnenin varlığının parçalarıdır ve bunların bir araya gelmesiyle cisim oluşur; yani cismin mahiyeti meydana gelir. Bundan dolayı suret ve maddeye mahiyetin illetleri de denilir.⁴⁷⁸

b) Ma'lûlün zatı dışında olup onun parçası olmayan illet: Bu tür illetler, parça-bütün ilişkisi olmayan ve dışarıdan bir şeyi etkileyen nedenlerdir. Fail ve gayesel illet olmak iki tanedir.⁴⁷⁹

(I) Fail İlet: Aristoteles, fail illeti değişimin kendisinden kaynaklandığı şey⁴⁸⁰ olarak ele almaktadır. İbn Sînâ'ya göre ise fail illet, bir şeyin, kendisi için değil de

⁴⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 23-25.

⁴⁷¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 53; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 194.

⁴⁷² Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhiyyât*, s. 215-216.

⁴⁷³ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme (İbn Sînâ Risaleleri içinde, çev. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbasoğlu)*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 84.

⁴⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 26.

⁴⁷⁵ D.Ross, *Aristoteles*, s. 95.

⁴⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 54; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 24.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 196.

⁴⁷⁸ Ömer Türker, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*, s. 198.

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 53.

kendisi tarafından bir şeyin meydana getirilmesini sağlayan etkin bir nedendir. Evi yapan usta evin fail illetidir.⁴⁸¹ Aynı şekilde ona göre fail illet evi yapan usta gibi bazen bir şeye hareketi veren neden niteliğinde⁴⁸² iken bazen de kendi zatından farklı olan başka bir şeye varlık verendir.⁴⁸³ Buna göre Aristoteles'in Tanrı'sı sadece hareket veren fail illet niteliğinde iken, İbn Sînâ'nın Tanrı'sı ise kendisi dışında olan ve kendi zatından farklı bir şeyi varlığa getiren fail illet niteliğindedir.

Filozofumuza göre fail illet bazen mecazî bazen de hakikî olabilir. Ona göre mecazî illet, ma'lûlû meydana getiren ve asıl işi yapan illet değildir. Ma'lûl, hakikî illetten dolayı meydana gelir; ancak hakikî illet de mecazî illet olmadan illet olamaz. Örneğin bir kişi çatının sütununu kaldırıncı ev yıkılırsa, o kişiye evi yıkan kişi denilir. Oysa evin yıkılmasının nedeni evin ağırlığının aşağıya doğru yaptığı baskıdır. Sütunlar kaldırılınca ağırlıktan dolayı ev yıkılır. Burada ağırlık hakikî illet olurken, sütunları kaldıran kişi ise mecazî illet durumundadır.⁴⁸⁴

İbn Sînâ, doğal, iradeli ve arâzî olmak üzere üç fail illet çeşidinden bahsedilebileceğini belirtir. Ona göre kendi tabiatından dolayı yakan ateş doğal fail, bir şeye hareket veren insan iradeli fail, tabiatından dolayı değil de içindeki arâzî bir durumdan dolayı yakan su ise arâzî fail illete örnek verilebilir.⁴⁸⁵

Bilkuvve halinde bulunan madde, suret alarak bilfiil hale gelir. Sureti maddeye giydiren fail illettir. Bu şekilde fail illet unsurî ve sûrî illetin de illeti olmaktadır. Fakat fail illetin de madde ve sureti bir araya getirip bir şey meydana gelmesini sağlayan bir gayesinin olması gerekir.

(II) Gayesel İlet: Aristoteles'e göre gaye, “bir şeyin kendisi için olduğu şeydir.”⁴⁸⁶ Aristoteles gibi İbn Sînâ da gayeyi, kendisinden ayrı olan bir şeyin kendisinden dolayı olduğu illet⁴⁸⁷ şeklinde tarif etmektedir. Gayesel illet, diğer bütün illetlerden önce gelir ve illetlerin illetidir. Bütün illetler gayesel illete bağlıdır. Çünkü ilk önce gaye illeti var olur, sonra onun yanında faillik düşünülür ve ardından kabul eden unsurî illet ve suret illeti oluşur. İbn Sînâ buna şu şekilde bir örnek getirmektedir: Eğer ustada ev yapma gayesi olmasaydı, zihninde ev sureti oluşmazdı ve evi yapmaz,

⁴⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 29-30.

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 54.

⁴⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 201.

⁴⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s.196.

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 56.

⁴⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 57.

⁴⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 33.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 195.

çamur evin unsuru olmaz ve usta da fail olmazdı.⁴⁸⁸ Öyleyse gayenin olduğu yerde bütün illetlerin illeti gayedir. Akılda varlık bakımından hiçbir illet, gaye illetinden önce değildir; yani gayesel illet diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Ancak gaye bir failde bulunur, failin zihninde bulunan gaye her ne kadar failden önce olsa da gayenin dış dünyada gerçeklik kazanması failden sonra olmaktadır. İbn Sînâ, bu durumu gayenin zihinde ve varlık alanında bulunmadaki ayrımı, yani mahiyet ve varlık ayrımı ile izah etmektedir. Ona göre her illet, illet oluşu bakımından bir mahiyete bir de hakikate sahiptir. Gaye, mahiyeti bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olmasının illeti iken varlığı bakımından ise diğer illetlerin sonuncusudur.⁴⁸⁹

İbn Sînâ'ya göre gayesi olan her şeyde bir eksiklik vardır. Çünkü amacın gerçekleşmesi onda bulunan bir eksikliğin doldurulması veya ona fayda sağlaması anlamına gelir. Amacın hakikati, bir şeyi yapmayı, yapmamaktan daha öncelikli kılmasıdır. Örneğin yaratma, yaratmamaktan ve yokluktan daha iyidir.⁴⁹⁰ Daha sonra da ele alacağımız gibi Zorunlu Varlık'ın yaratması, iradesi ve kudreti bilgisidir; yani bütün bu sıfatları bilgisiyle aynıdır. Bundan dolayı O'nun için bir şeyi gaye edinme, önce veya sonra yaratma gibi bir durum söz konusu değildir.

Sonuç olarak oluş aleminde meydana gelen her olayın bir illeti vardır. Bu illetler silsilesi bütün mahlûkâtın ilk illeti olan; fakat kendisinin herhangi bir illeti olmayan Zorunlu Varlık'ta son bulur. Aksi takdirde İbn Sînâ, illetlerde kısır bir döngünün yani teselsülün meydana geleceğini, bunun da saçma olacağını belirtmektedir.⁴⁹¹ O, esas olarak da, Aristoteles'in ilk defa sistematize ettiği, kendisinin ise daha detaylı bir şekilde gerek fizik gerek metafiziğinde ele aldığı maddî, sûrî, fail ve gayesel illetleri kabul etmiştir. İşte İbn Sînâ bu dört neden ile mevcutların meydana gelmesini açıklamaya çalışmaktadır. Öyle ki, maddî ve sûrî illetler bir şeyin mahiyetini oluştururken; fail ve gayesel illetler de onun varlığını meydana getirmektedir.

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 54-55; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 229.

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Fizik*, c. I. s. 65-66; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 229. Ayrıca bkz. Hacı Ömer Özden, *İbn Sînâ ve Descartes metafizik bir karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 104. İlet-ma'lûl konusu için ayrıca bkz. Ayetullâh Muhtar Amînîyân, *Mebânî-yi felsefe-i İslâmî*, s. 87-96; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre yaratma*, s. 92-99; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da varlık nazariyesi*, s. 121-135; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara 2008, s. 129-136; Macit Fahri, *İslam felsefesi tarihi*, s. 137; Ömer Türker, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*, s. 188-202.

⁴⁹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 55.

⁴⁹¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 81-82.

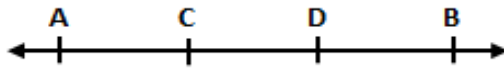
3.5.5. Sonluluk ve Sonsuzluk

İbn Sînâ'ya göre sonluluk (*nihâyet/mutenâhi*), kendisinin ötesinde, kendisini arttıracak bir şey bulunmayacak şekilde bir niceliğe sahip olan şeydir. Sonsuzluk (*lâ nihâyet/na mutenâhi*) ise bir şeyin parçalarından hangisini alırsak alalım, aldığımız parçanın, tekrar edilmeksizin kendisi dışında başka bir parça olduğu şeydir.⁴⁹² Sonlu olan, uzanımı bir yerde kesintiye uğrayan şeydir. Sonsuz olarak kabul edilen ise, sonu olmayan ve uzanımı hiçbir şekilde kesintiye uğramayan şey manasına gelir.⁴⁹³

Aristoteles'e göre bilfiil sonsuzluktan bahsetmek imkansızdır. Sonsuzluk bir cevher değildir, bir araz olarak niceliktir. Cevher olmadığından, kendinde bir şey ve bağımsız bir varlık değildir. Bunun için hareket, zaman ve cisim gibi şeylerin sonsuzluğu da bilfiil bir sonsuzluk değildir. Bunlardaki sonsuzluk ancak bilkuvv ve bir durumdur.⁴⁹⁴

İbn Sînâ'ya göre kendisinde ölçünün olduğu ve öncelik ve sonralık durumu bulunan, yani bir sıralamaya dahil olan her şey sonludur.⁴⁹⁵ Buradan hareketle İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâi'*'de sonsuzluğun olmadığına dair görüşünü iki konu üzerinden temellendirmektedir. Bunlardan birincisi, cisimlerin ve boyutların sonlu olduğunun ispatı, diğeri ise nedenler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceğinin açıklanmasıdır.

İbn Sînâ, cisimlerin ve boyutların sonlu olduğunu ispatlamak için şu şekilde bir delil getirmektedir:



Şekil. 1. Sonsuz çizginin iptali

“AB şeklinde sonsuz bir çizgi alalım ve üzerine DA doğrusu ve C noktasını işaretleyelim ve C’den D ‘ye kadar olan sonlu miktar ya da sayıyı alalım. Eğer D’den B’ye kadar olan kısım sonlu ise CD onun üzerine ilave edilir ve bu durumda CB sonlu olur. Eğer D’den B’ye kadar olan kısım sonsuz ise DB vehiminde CB’ye karşılaştırıldığında [tatbik edildiğinde] her ikisi aynı yerde olurlar. Eğer DB ve CB birbirine denk (berâber) olarak giderse az ve çok birbirine denk olurlar. Bu ise

⁴⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 30.

⁴⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Fizik*, c. II. s. 48.

⁴⁹⁴ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1066b 3-35. Ayrıca bkz. D.Ross, *Aristoteles*, s. 105-107.

⁴⁹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 58-59.

imkânsızdır. Çünkü DB az; CB çoktur. Eğer DB sabit durur, CB devam ederse, B kenarı sonlu olur ve CB ondan biraz fazla olursa CD sonlu olur. Öyleyse CB de sonludur. Bu şekilde böyle bir sayı ve böyle bir miktarın sonsuz olmadığı anlaşılmıştır.”⁴⁹⁶

Aynı delili el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sinde cisim ve boyutlarda sonsuzluğun olmadığını ispat etmede kullandığını görüyoruz.⁴⁹⁷ Benzer bir delil yine el-Kindî tarafından alemin sonluluğunu ispat etmek için kullanılmıştır. el-Kindî, alemin sonluluğunun ispatı üzerinde onun bir başlangıcının da olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁹⁸ İbn Sînâ ve el-Kindî bu şekildeki bir delilde temel aldıkları nokta zihinde bir doğru parçası üzerinde bir başlangıç noktası olarak, bu başlangıç noktasının üzerinden diğer noktaları kıyaslamaktır. Böylece, alınan doğru parçası sonsuz farz edilen ile kıyaslanarak ve çıkarılarak sonsuz farzedilen çizginin aslında sonlu olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

el-Kindî ve İbn Sînâ tarafından ortaya konulan bu delilde kanaatimizce bir sıkıntı vardır. Onlar önce sonsuz kabul ettikleri doğrunun uzanımını daha sonra sonlu olarak kabul etmektedirler. Sonsuz bir doğrudan sonlu bir doğru alabilir miyiz ya da sonsuzluk üzerine sonluluğu nasıl kurabiliriz?

İbn Sînâ'nın cismin sonsuz olamayacağına dair iddiasının bir diğer delili de cisimlerde birbirlerini etkileme ve birbirinden etkilenme durumunun olmasıdır. Ona göre eğer cisim sonsuz olsaydı fiiliyle başka bir şeyi etkilemesi yani fail olması ve başka bir şeyden etkilenmesi durumu olmazdı. Cisimde bu iki durum var olduğuna göre cismin sonsuzluğundan bahsedilemez.⁴⁹⁹

Filozofumuzun sonsuzluğun olmadığına dair diğer bir delili ise sonsuz nedenler zincirinin olmadığına dair görüşüdür. Ona göre, biri neden, diğeri nedenin nedeni şeklinde neden- nedenli üzerinde bir dizilişin olduğu yerde fail nedenler sonsuz değildir. İbn Sînâ'ya göre şayet nedenler sonsuz olursa ya onlardan hiçbir nedeni olmadıkça var olmaz ya da onlardan biri nedeni olmayan neden olur. Bir şeyin nedeni olmadıkça var olması imkansız olduğuna göre nedenler zincirinin olduğu yerde mutlaka bir ilk neden vardır. Bu ilk neden ise kendisinin hiçbir nedeni olmayan son noktadır.⁵⁰⁰ ‘İllet ve

⁴⁹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 59-60. Aynı delil için ayrıca bkz. *eş-Şifâ: Fizik*, c. II. s. 49-50; *Uyûnu'l-hikme*, s. 96-97.

⁴⁹⁷ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 197-199.

⁴⁹⁸ Bkz. el-Kindî, *Risâletu'l-Kindî fî izâhi tenâhi cirmi'l-âlem*, (*Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369, s. 186-192.

⁴⁹⁹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Fizik*, c. II. s. 65.

⁵⁰⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 61.

Ma'lûl' konusunda da belirttiğimiz gibi hiçbir nedene dayanmayan ve her şeyin ilk nedeni olan bu son nokta, Aristoteles felsefesinde İlk Muharrik iken İbn Sînâ da ise Zorunlu Varlık'tır.

İbn Sînâ, cisim ve boyutta olduğu gibi sayılarda da sonsuzluğun olmadığı kanısındadır. Ona göre sayılar birbiri üzerine artma şeklinde devam eder ve bu artma da vehimde sonsuza kadar gidebilir. Fakat her artma sonlu olan bir şey üzerine olur. Sonlu olan üzerine yapılan artma da sonuçta sonsuz değil sonlu olacaktır.⁵⁰¹ Bütün sayılar bir'den meydana gelmektedirler; yani artan her sayı kendisine bir ya da birden meydana gelmiş olan herhangi bir sayının eklenmesiyle artmaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ, sayıda fiilî olarak sonsuzluğun olmadığı görüşündedir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre cisim, sayı, boyut ve nedenler sonludur. Bunu genel olarak daha çok vehimde bir başlangıç veya temas noktası almak suretiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Fakat cisim konusunda da bahsedeceğimiz gibi İbn Sînâ cismin sonsuza kadar bölünebilen olarak kabul etmektedir. Cismin sonsuza kadar bölünebilmesi her ne kadar sonsuzluğun var olduğunun kabulü anlamına geliyor gibi görünse de sonsuza kadar olan bu bölünme bilfiil değil bilkuvve bir bölünmedir. İbn Sînâ, boyut ve cismin sonlu olmasından hareketle el-Kindî gibi alemin sonlu olduğu sonucuna varmaktadır.⁵⁰²

3.5.6. Bilkuvve ve Bilfiil

Aristoteles, oluşumu açıklamak için madde-form öğretisi ortaya koymuştur. Buna göre madde belirsiz bir güç, form ise belirsiz olan maddeyi aktif hale getiren ilkedir. Buradan hareketle, Aristoteles felsefesinde formun maddede gerçekleşmesiyle bağlantılı olarak ele alınması gereken diğer önemli iki kavram ise 'bilkuvve' ve 'bilfiil'dir.

Aristoteles, kuvveyi iki anlamda kullanmaktadır: Birincisi, bir şeyin başka bir şeyde bir değişim meydana getirebilme gücüdür ki buna aktif kuvve denir. İkincisi, bir şeyin bulunduğu bir durumdan başka bir duruma geçebilme gücüdür ki buna da edilgin kuvve denir.⁵⁰³ O, fiili ise bir şeyin güç halinde bulunmasının aksine, "*gerçekte var olması durumu*"⁵⁰⁴ şeklinde tanımlayarak şu şekilde örneklendirmektedir: "*O halde fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, mamul olanın*

⁵⁰¹ İbn Sînâ *eş-Şifâ: Fizik*, c. II. s. 53.

⁵⁰² İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 97.

⁵⁰³ Aristoteles, *Metafizik*, 1046a 12-29. Ayrıca bkz. D. Ross, *Aristoteles*, s. 207; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzâlî metafizikleri*, s. 46-48.

⁵⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1048a 35.

işlenmemiş olana göre olan durumudur.”⁵⁰⁵ Aristoteles’e göre her şeyde bir kuvve durumu vardır ve bu kuvve şartlar oluştuğunda fiiliyata geçer. Böylece evrende oluş ve bozuluş, nitelik ve nicelik gibi kategorik oluşumlar ortaya çıkar. Kuvve-fiil ayrımının olmaması ya da kuvve ve fiilin özdeş olması durumunda evrende oluşum ve değişimin meydana gelmesi imkansız olacaktır.

Kuvve ve fiil konusunda Aristoteles’i takip eden İbn Sînâ’ya göre de her şey ya bilkuvve ya da bilfiil halindedir. Ona göre meydana gelen her şey bilfiil durumundadır. Bilfiil durumunda gerçekleşmiş bir eylem vardır. Bilkuvve ise, mümkün olduğu halde henüz olmayan, onun yokluk anındaki olabilirlik durumuna denir.⁵⁰⁶

İbn Sînâ *eş-Şifâ*’da kuvvenin değişik anlamlara geldiğini belirtmektedir:

Birincisi, zayıflığın zıddı olan ve canlılardaki bir anlamı ifade eden kuvvettir. Bu anlamdaki kuvveye sahip olan, zorlu ve çetin durumlardan ya kolaylıkla etkilenmeyen ya az etkilenen veya asla etkilenmeyen bir canlıdır.

İkincisi, kudrettir. İbn Sînâ’ya göre sadece canlılarda ortaya çıkan bir hal olan kudret, canlının dilediğinde kendisinden bir fiilin çıktığı, dilemediğinde ise fiilin çıkmadığı bir halde olmasıdır ve zıddı ise acizliktir.

Üçüncüsü, bir şeydeki başkalaşımın ilkesi olan bütün hallerdir. Bu başkalaşım bir şeyden kaynaklanır; fakat başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde meydana gelir. Örneğin sıcaklık bir şeyden kaynaklanıp başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde gerçekleşen başkalaşımın ilkesi olduğundan böyle bir güçtür.

Dördüncüsü, imkandır.⁵⁰⁷ Çünkü kuvvede bir imkan durumu mevcuttur. Yani mümkün olduğu halde henüz meydana gelmemiş; fakat gerçekleşmeye müsait bir imkan vardır. Zaten bir şeyde imkan yoksa o şeyin meydana gelme veya fiiliyata çıkma durumu yoktur ve böyle bir durumda onun meydana gelmesi imkansız olur.⁵⁰⁸ Örneğin ‘cisim bölünebilir’ deriz. Cismin bölünebilme imkanına sahip olması bilkuvve, cismi bizzat parçalara ayırmak ise bilfiildir. Cisim parçalara ayrılmadan önce de daima bölünme potansiyeline sahiptir.⁵⁰⁹ Bundan dolayı kuvve kavramı aynı zamanda imkan anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ’ya göre imkanın varlığı ise cevher gibi kendi zatıyla değil, başka bir şeye kıyasla vardır. Yani imkan, cevher değil, cevherdeki bir haldir. O, ancak madde ile

⁵⁰⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1048b 2-5.

⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 62.

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 130-131. Kuvve hakkında benzer tanımlar için ayrıca bkz. Ayetullâh Muhtar Amîniyân, *Mebâni-yi felsefe-i İslâmî*, s. 136-137.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 62.

⁵⁰⁹ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 201.

vardır, bundan dolayı madde imkandan önce gelir. Madde var olduktan sonra onda bir imkan meydana gelir. Çünkü bir şeyin var olma imkanı olması için onun kendisinde vukû bulacağı bir maddesi olmalıdır.⁵¹⁰ Bundan dolayı madde, el-Gazzâlî'nin de *Makâsıdu'l-felâsife*'de belirttiği gibi imkanı önceleyen bir şeydir ve imkan da maddede bulunan bir nitelik ve arazdır. Örneğin spermden bir insanın var olma imkanı vardır; ancak bu imkan, spermin bizzat kendisi değil onda bulunan bir niteliktir.⁵¹¹

Bir şeyden etki ve edilginin meydana gelmesi, bir şeyin başka bir şeyin kurucusu haline gelmesi olan bilkuvveyi⁵¹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de Aristoteles gibi fiilî ve infî'âlî kuvve olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fiilî kuvve, bizzat failde olan bir haldir ve bu kuvvede, sıcaklığın ateşte bulunmasında olduğu gibi fiilin failde meydana gelme imkanı vardır. Böylece ateş, kendisinde bulunan bir halden dolayı bizzat yakma gücüne sahiptir. İnfî'âlî kuvve ise bir şeyin başka bir şeyi kendisi sebebiyle kabul ettiği haldir. Mumun kendisinde bulunan özelliği sayesinde değişik suretleri kabul edebilmesi böyle bir kuvvedir.⁵¹³ Mumun kendisi değişik suretlere girmez, dışarıdan bir şeyden etkilenme yani bir şeyin onu etkilemesi yoluyla değişik suretleri alır. İnfî'âlî kuvve de uzak ve yakın olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin çocuktaki adam olmak kuvvesi yakın kuvve iken menideki adam olma kuvvesi ise uzak kuvvedir. Uzak kuvvenin yakın kuvve olması için birçok evreden geçmesi gerekir.⁵¹⁴

İbn Sînâ, fiilî kuvveyi de ikiye ayırmaktadır. Birincisi, bir şeyin, yapısından dolayı yapmamak üzerine değil yapmak üzerine programlanmış olduğu fiilî kuvvedir. Örneğin ateşin özelliği tabiatından dolayı yakmama değil yakma üzerinedir. Bundan

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 62-63. İmkanın cevher olmadığı ve mevzusunun madde olduğu ile ilgili olarak ayrıca bkz. M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve imkan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 214-220.

⁵¹¹ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 202. Filozofların perspektifiyle kaleme aldığı *Makâsıdu'l-felâsife*'de her ne kadar el-Gazzâlî, yukarıda belirttiğimiz gibi imkanı maddeye has kılsa da, asıl görüşlerini açıkladığı ve filozofları eleştirdiği *Tahâfütü'l-felâsife*'de kelamcıların bakış açısıyla meseleye yaklaşarak imkanı sırf aklî bir kavram olarak telakki etmektedir. Çünkü filozoflar imkanın maddeye has olmasından hareketle cisimlerdeki imkanın maddesinde bulunduğunu belirtirler. İmkan, zamana bağlı bir durum olmadığına göre zamansız olan imkanın taşıyıcısı durumundaki maddenin de zamansız, dolayısıyla ezeli olması gerekir ki bu da bizi alemin ezeliği anlayışına sevk eder. Alemin hâdis olduğunu savunan kelamcılar, dolayısıyla el-Gazzâlî de buna karşı, imkan denilen şeyin özü itibarıyla herhangi bir şeye dayanan bir durum değil, aklî bir kavramdan ibaret ve izafî bir nitelik olup kendi başına bir varlığının olmadığı görüşünü savunmaktadır. Onlara göre aklî bir kavram olan imkan, ancak maddenin varlığıyla beraber akıl tarafından telakki edilen bir kavram hükmündedir. Buradan hareketle de kelamcılar, dolayısıyla el-Gazzâlî, alemin ezeli değil hâdis olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bkz. el-Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı/Tahâfütü'l-felâsife*, s. 96-111. Ayrıca bkz. Ömer Türker, “Üç mesele-1: Alemin ezeliği”, (*Gazzâlî konuşmaları* içinde), Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 72.

⁵¹² İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 65.

⁵¹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 61-62; *en-Necât*, c. II, s. 65.

⁵¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:İlâhiyyât*, s. 134.

dolayı ateşteki yakma kuvvesi böyle bir fiilî kuvvedir. İkincisi ise hem yapma hem de yapmama üzerine olan iradî fiilî kuvvedir. İnsanın istediğinde görmesi istemediğinde görmemesi ya da istediğinde yürümesi istemediğinde ise yürümemesi iradî fiilî kuvveye örnek verilebilir.⁵¹⁵

İbn Sînâ felsefesinde, evrendeki süreklilik arzeden değişim, bilkuvve olanın bilfiil haline geçmesidir. Acaba kuvve halinde olan bir şey fiil haline nasıl geçebilmektedir? Kuvvenin fiil haline geçmesi için hangi şartların oluşması gerekir?

‘Her neden, zorunlu olarak nedenlisini gerektirir’ kuralından hareketle, İbn Sînâ, nedenin şartları tam olarak meydana geldiğinde nedenlinin de zorunlu olarak meydana geldiğini belirtir. Aynı şekilde kuvve halinde olan bir şey de ancak bir fail nedenden dolayı fiil haline geldiğinden, kuvveden fiile geçmek için de nedenin tam olarak oluşması gerekmektedir. Fail var olduğu halde kendisinden fiilin meydana gelmediği bir durumun olması imkansızdır. Şayet böyle bir durum varsa o zaman failin tabiatı, iradesi ya da zatı tam değildir.⁵¹⁶ Bütün şartlar tam olarak oluştuğunda kuvve halinde olan bir şey zorunlu olarak fiil haline geçer. İbn Sînâ’ya göre imkan kendi kendisinin faili değildir; ancak bir şeyde imkan olmadığında da hiçbir şey onu fiiliyata çıkaramaz; çünkü imkansız olan şey üzerinde hiçbir güç etkili olmaz. Kendisinde imkan olan bir şey bir fail tarafından bilfiil hale getirilir.⁵¹⁷

Pekala, kuvve mi önce gelir yoksa fiil mi? Yahut kuvve mi fiilden çıkmaktadır yoksa fiil mi kuvveden çıkmaktadır? Yukarıdaki çözümlemelerimizden sanki kuvvenin fiilden önce geldiği gibi bir sanı ortaya çıkmakla birlikte, öyle görünüyor ki, fail cihetinden baktığımızda, hem Aristoteles hem de İbn Sînâ’ya göre fiil gerek tasavvur, zaman, tanım gerekse de yetkinlik ve gaye bakımından kuvveden önce gelmektedir. Failin sergilediği etkinlik kuvve fiile çıkar. Çünkü bir şey kuvveden fiile çıkmak için nihayetinde bir faile ve onun fiiline ihtiyaç duyacaktır.⁵¹⁸ Eğer madde ya da heyûlâ cihetinden bakarsak, heyûlâda sonsuz imkanların ve kuvvelerin olduğunu görürüz; dolayısıyla o, failden ve onun fiilinden önce gelir. Bu konuyu ‘Öncelik ve Sonralık’ bölümünde daha önce açıklamıştık.

Sonuç olarak kuvve ve fiil kavramları Aristoteles felsefesinde alemdeki oluşum ve değişimi açıklamak için ortaya konulan önemli kavramlardandır. İbn Sînâ da

⁵¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 63; *en-Necât*, s. 65.

⁵¹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 64.

⁵¹⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 63.

⁵¹⁸ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 140-141; Aristoteles, *Metafizik*, 1049b 4-1051a 3. Ayrıca bkz. D. Ross, *Aristoteles*, s. 208; İbn Rüşd, *Metafizik şerhi*, s. 79-80; Macit Fahri, *İslam felsefesi tarihi*, s. 135.

Aristoteles'ten mülhem olarak her şeyin ya bilkuvve ya da bilfiil halinde olduğunu, gerekli şartların oluşmasıyla bilkuvve olan şeyin bilfiil hale gelerek hareket, durağanlık, değişim ve oluşumun meydana geldiğini savunmaktadır.

3.5.7. Zorunlu, Mümkün ve İmkansız

'Zorunlu', 'mümkün' ve 'imkansız', öncelikli olarak zihnî kavramlardır. Bundan dolayıdır ki gerek Aristoteles gerekse de el-Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından bu kavramların ilk önce modalite adı altında mantıksal çerçevesi ortaya konulmuştur.⁵¹⁹

Aristoteles, *Yorum üzerine* adlı mantık eserinde zorunlu, mümkün ve imkansız kavramlarını kullanmış⁵²⁰ ve bu kavramlara göre de modal önermeleri oluşturmuştur. O, *Metafizik*'te ise zorunlu kavramının pek çok anlama gelebileceğini belirtmiş; ancak 'olduğundan başka türlü olamayan' anlamını merkeze almıştır.⁵²¹ Ona göre mümkün olan, hem var olmayı hem de var olmamayı kabul eden,⁵²² hem olması hem de olmaması zorunlu olmayandır.⁵²³ İmkansız ise, olması olanıklılı olmayandır. Nitekim bir nesnenin olması olanaksız ise onun olmaması zorunludur.⁵²⁴

el-Fârâbî'nin de modalite bakımından önermeleri zorunlu, mümkün ve mutlak⁵²⁵ olmak üzere üçe ayırdığını; zorunluyu, varlığı devamlı olan, varlığının başlangıcı ve sonu olmayan ve var olmadığı hiçbir anın olmadığı şey; mümkünü ise şimdi mevcut olmadığı halde gelecekte var olmaya veya var olmamaya uygun olan varlık olarak tanımladığını görüyoruz.⁵²⁶

İbn Sînâ ise Aristoteles ve el-Fârâbî'ye göre meseleyi daha sistematik bir zemine çekerek, önermeleri modal açıdan zorunlu, mümkün ve imkansız şeklinde üçe ayırmaktadır.⁵²⁷

Zorunlu, varlığın devamına delalet eden anlamdır ve yer aldığı önermeyi altı tarzda niteler ki her birisi de devamlılık bildirmekte ortakır:

⁵¹⁹ Zorunlu, mümkün ve imkansız kavramları her ne kadar aklî kavramlar olsa da varlık sahasına tatbik edilebilen ve burada karşılığı olan kavramlardır. Çünkü gerek Aristoteles gerekse Meşşâî felsefesinde mantık doğrudan ontolojiyle ilişkilidir.

⁵²⁰ Bkz. Aristoteles, *Yorum üzerine*, 21a 34-37.

⁵²¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1015a 34.

⁵²² Aristoteles, *Yorum üzerine*, 21b 15-17.

⁵²³ Aristoteles, *Yorum üzerine*, 22b 17-18.

⁵²⁴ Aristoteles, *Yorum üzerine*, 22b 5-6.

⁵²⁵ el-Fârâbî, modalite açısından mutlak kavramını da hem mümkünden hem de zorunludan pay alan, ikisi arasındaki önerme olarak kabul etmektedir. Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-'ibâre (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde nşr. Refik el-Acem), Dâru'l Meşrik, Beyrut 1986, s. 157-158.*

⁵²⁶ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-'ibâre*, s. 157.

⁵²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-'ibâre, (eş-Şifâ, el-Mantık içinde, thk. C. Anawati v.dğr.), Kahire 1952, s. 112; en-Necât, c. I, s. 26.*

Birincisi, ‘Allah haydır’ önermesinde olduğu gibi ezeli ve ebedilikte devamlılık arz eden bir zorunluluktur.

İkincisi, konunun zatı devam ettiği sürece var olmaya devam eden zorunluluktur. ‘Her insan zarûrî olarak hayvandır’ örneğinde olduğu gibi, insan varolduğu sürece canlılığı da devam eder. Yani bu zorunluluk bir şarta bağlıdır.

Üçüncüsü, konunun zatının, kendisiyle beraber olan sıfatla nitelendiği sürece var olan zorunluluktur. ‘Her beyaz zarûrî olarak görme için ayırtedici bir renge sahiptir.’ örneğinde olduğu gibi, beyaz ayırt edici özelliğe sahip olduğu sürece göz görme için onu ayırt eder.

Dördüncüsü, konuya yüklenen devam ettiği sürece var olan zorunluluktur. Örneğin, ‘Zeyd, yürümeye devam ettiği sürece yürüyendir.’

Beşincisi, belirlenmiş bir vakitte meydana gelen zorunluluktur. Örnek olarak, ‘Ay zarûrî olarak tutulur’ önermesinde Ay’ın tutulması belirli bir vaktin gelmesine bağlıdır.

Altıncısı, belirli olmayan bir vakitte meydana gelen zorunluluktur. Örnek olarak, ‘her insan zarûrî olarak nefes alır’; ancak nefes alması için muayyen bir vakit yoktur.⁵²⁸

İbn Sînâ’ya göre mümkün ise, kendisinde hem varlığın hem de yokluğun devamlı olmamasına delalet edendir.⁵²⁹ Yani mümkün kendisinden, hem zorunluluğun hem de imkansızlığın olumsuzlanmasıdır. Buna göre de mümkün sadece imkansız olmayan değildir; aynı zamanda zorunlu olmayandır.⁵³⁰ Buradan hareketle İbn Sînâ, mümkünü ikiye ayırmaktadır. Birincisi, kendisinden hem varlıkta hem de yoklukta zorunluluğun olumsuzlandığı imkandır ki buna özel imkan (*el-imkanu’l-hâss*); diğeri ise kendisinden imkansızın olumsuzlandığı imkandır ki buna da genel imkan (*el-imkanu’l-‘âmm*) denir.⁵³¹

Filozofumuz, imkansız ise zorunluyla beraber ele almakta ve onun, zorunluyla arasındaki farkın en uç noktada olduğu kavram olduğunu belirtmektedir. Ona göre zorunlu, varlıkta zarûrî iken, imkansız ise yoklukta zarûrîdir.⁵³² Yani imkansız, yokluğun devamlılığına delalet eden kavramdır.⁵³³

Sonuç olarak, İbn Sînâ’nın varlığı zorunlu, mümkün ve imkansız olmak üzere üçe ayırmaktadır: Zorunlu Varlık, var olmaması asla düşünülemeyen varlık; mümkün varlık

⁵²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. I, s. 30-31. Karşılaştırma için bkz. M.Naci Bolay, *İbn Sînâ mantığında önermeler*, s. 89-90.

⁵²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. I, s. 27.

⁵³⁰ M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve imkan*, s. 172.

⁵³¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. I, s. 317. Karşılaştırma için bkz. M.Naci Bolay, *İbn Sînâ mantığında önermeler*, s. 89-90. Modalite açısından imkan için ayrıca bkz. M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve imkan*, s. 164-180.

⁵³² İbn Sînâ, *en-Necât*, c. I, s. 30.

⁵³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. I, s. 26-27.

var olması ve var olmaması imkan dahilinde olan varlık; imkansız ise var olması mümkün olmayan şeydir ki bunun varlıksal alanda herhangi bir karşılığı yoktur. Demek ki İbn Sînâ metafiziğinde varlık, var oluş tarzları bakımından, zorunlu ve mümkün olarak ele alınmaktadır.

Mantık boyutu bu şekilde olan zorunlu, mümkün ve imkansız kavramları, asıl olarak, metafizikte ele alındığında ontolojik bir boyut kazanarak daha da berraklaşacaktır. Bir sonraki bölümde bu konuyu detaylıca analiz edeceğiz.

BÖLÜM IV

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ METAFİZİĞİNİN TEMEL MESELELERİ

4.1. Zorunlu Varlık

Modal mantıktaki ‘varlığın devamı’na delalet eden ‘zorunluluk’u ontolojik bir konu olarak ele almak üzere varlık alanına taşıdığımızda, İbn Sînâ metafiziğinin en temel meselesi olan Zorunlu Varlık kavramına ulaşırız.

Zorunlu Varlık, varlığı kendinde, sürekli ve bizzat zorunlu olan varlıktır.⁵³⁴ Mümkün varlığın var olması ya da yok olması imkan dahilinde iken, Zorunlu Varlık, mevcut olmadığı farz edildiğinde mantıkî olarak kendisine imkansızlık durumu ilişir; bundan dolayı O’nun var olmaması asla düşünülemez.⁵³⁵ Buradan hareketle İbn Sînâ ‘zorunlu’ kavramının tıpkı ‘varlık’ ve ‘şey’ gibi anlamları nefste apriori olarak şekillendiğini belirtir.⁵³⁶ Yani ‘varlık’ ve ‘şey’ kavramları ne kadar apaçık ise zorunluluk kavramı da o kadar apaçıktır. Kutluer de İbn Sînâ’nın burada her şeyin kendisine dayandığı zorunlu bir varlığın yani Tanrı’nın varlığının açık ve seçik olduğunu açıklamaya çalıştığını⁵³⁷ ifade etmektedir ki kanaatimizce İbn Sînâ’nın burada zorunluluk kavramına yüklediği varlık ve şey gibi apaçık olma durumu, mantık alanındaki bir apaçıklıktır; varlık alanındaki Zorunlu Varlık’ın apaçıklığı değildir. Şayet varlık alanında Zorunlu Varlık apaçık olsaydı, O, metafiziğin bir meselesi değil bizzat konusu olurdu.

Aristoteles, zorunlu olanı, zorunluluğunu başkasından alan ve başkasının zorunluluğunun kaynağı olan şeklinde ikiye ayırmakta ve asıl zorunlu olanın basit olduğunu belirtmektedir.⁵³⁸ İbn Sînâ’nın eserlerine baktığımızda, onun da iki tür zorunlu varlıktan bahsettiğini görüyoruz. Bunlardan biri varlığı kendi zatından dolayı olan Zorunlu Varlık’tır ki bu, Tanrı’dır. Diğeri ise varlığı kendi zatından dolayı değil, ‘başkasıyla zorunlu’ (*el-vâcib bi-ğayrihi*) olandır ki bu da Tanrı dışındaki bütün mümkün varlıklardır. Ona göre varlığı mümkün olan her şey varlığa geldiğinde başkasıyla zorunlu olur. O, Zorunlu Varlık’tan dolayı gerçekleştiğinden O’na nisbetle

⁵³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, s. 65.

⁵³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 77.

⁵³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 22.

⁵³⁷ Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 89.

⁵³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1015b 9-12.

zorunlu olmaktadır; fakat özü gereği yine mümkün varlıktır.⁵³⁹ Yani, varlığı olduğu halde, varlığını kendi zatı dışındaki bir sebeple elde eden; dolayısıyla zatı bakımından zorunlu olmayan (*vâcib nebûd behûd*) her varlık, bizzat mümkün (*behûd mumkun*) varlıktır.⁵⁴⁰

Zorunlu Varlık, diğer yandan, varlık alanında nedenler zincirinin kendisinde son bulduğu varlıktır. O'nun hiçbir sebebi yoktur; aksine O, kendisi dışındaki her şeyin var oluş sebebidir. Bundan dolayı var olan her şeyin varlığı zorunlu olarak O'na döner.⁵⁴¹ Yine mümkün varlıklarda olduğu gibi Zorunlu Varlık'ta varlık ile mahiyet ayrımından bahsedilemez. Çünkü mahiyeti olan her şey, ya madde ve suret sebepleriyle ya da yalnızca suret sebebiyle öncelenmektedir. Zorunlu Varlık'ın hakikî anlamda bir mahiyete sahip olması, O'nun bu sebepler tarafından öncelendiği anlamına gelir. Oysa O'nun varlığı her şeyi öncelemektedir.

Zorunlu Varlık'ın eğer bir mahiyeti yoksa ve mahiyeti olmayan şeyler hakkında herhangi bir bilgiye sahip değilsek, acaba İbn Sînâ bu zat hakkında nasıl bir fikre sahiptir? O'nu zatı ile mi yoksa sıfatlarıyla mı bilebiliyoruz? Yine O'nun sıfatları var mıdır, varsa ne tür sıfatlara sahiptir?

Bir şeyi tanımak, onun hakkında bilgi sahibi olmak, onu bir şekilde tarif etmek ve anlatmak için ona bazı sıfatların atfedilmesi zorunluluğu ortaya çıkar. İbn Sînâ metafiziğinin dolayısıyla onun varlık felsefesinin temelini Zorunlu Varlık oluşturduğundan onun ontolojisini iyi anlamak için Zorunlu Varlık'ı iyi anlamak ve tanımak gerekir. O'nu tanımak, O'nun hakkında konuşmak ve fikir beyan etmek de ancak O'nun zatı ve sıfatlarını bilmekle mümkündür.

Aristoteles, Tanrı'yı Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici olarak isimlendirmiş ve O'nu ezelî olan maddeye ilk hareketi veren⁵⁴² varlık olarak telakki etmiştir. Onun Tanrı'sı, maddeye ilk hareketi vererek oluş ve bozuluşu başlatmıştır; ancak evrene müdahale etmeyen pasif bir konumdadır. Plotinus (ms. 205-270) ise Tanrı'yı, ilk, tek ve her şeyin ilk ilkesi olarak görmekte ve O'nun ancak Bir olabileceğini belirtmektedir.⁵⁴³

⁵³⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 90; *en-Necât*, c. II, s. 78. Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da varlık nazariyesi*, s. 149-150; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ, metafiziği*, s. 62.

⁵⁴⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 65.

⁵⁴¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 89-90.

⁵⁴² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1072b 10-13.

⁵⁴³ Bkz. Plotinus, *The enneads*, (trans. Stephen MacKenna), Faber and Faber Limited, London 1962, II,IX,I.

O, Tanrı'ya herhangi bir nitelik atfetmeyerek⁵⁴⁴ müphem bir Tanrı anlayışı ortaya koymaktadır.

el-Kindî'yi muaf tutarsak, Meşşâî filozofların genel olarak Tanrı'nın zatı ve niteliklerini birbirine indirgediğini ve O'nu daha çok selbî nitelikler üzerinden tarif etme gereği duyduklarını biliyoruz. Nitekim el-Kindî, Zorunlu Varlık'ın niteliklerini zata indirgeme veya O'nu sadece selbî niteliklerle tanımlama gibi bir tavır içinde değildir. O, Kur'an'da geçen 'alîm', 'kadîr' gibi zatî ve sübûtî nitelikleri kabul eder.⁵⁴⁵ el-Fârâbî ise Tanrı'ya herhangi bir nitelik isnad etmede herhangi bir sakınca görmez; ancak birliğini zedelediği endişesiyle Tanrı'nın zatı ve sıfatları arasında herhangi bir ayırım da yapmaz ve nitelikleri zihnin ürünü olarak kabul eder. el-Fârâbî eserlerinde dinî terminolojiden ziyade felsefî terminolojiye başvurur ve Tanrı için 'Akıl, Akledilir ve Evvel' gibi felsefî kavramlar kullanır.⁵⁴⁶

el-Fârâbî'yi izleyerek Zorunlu Varlık'ın zatı ve sıfatları arasında herhangi bir ayırma gitmeyen İbn Sînâ, Tanrı'nın sıfatlarının zatına ilave olması durumunda, o sıfatların zata nisbetle bilkuvve, zatın da bu sıfatların sebebi olacağını ve böylece sebep-sebepli ve öncelik-sonralık durumunun ortaya çıkacağını belirtir. Bu durumda zat, sıfatlardan önce gelerek onların nedeni; sıfatlar ise zattan sonra gelerek onun nedenlisi olacak ve bu haliyle Zorunlu Varlık bir yönden etkin bir yönden de edilgin olacaktı. Etkin olma ile edilgin olmanın farklı şeyler olmaları hasebiyle böyle bir durumda birinin diğerini dışladığı bir vaziyet ortaya çıkardı⁵⁴⁷ ki böyle bir durumun Zorunlu Varlık için imkansız olduğu açıktır.

Her ne kadar İbn Sînâ, el-Fârâbî'de olduğu gibi Zorunlu Varlık'ın birliğinin zedelememesi için O'nun zatı ve sıfatlarını bir olarak görse de, onun Zorunlu Varlık'ı tanıtırken ortaya koyduğu bilgilerden bir kısmı O'nun zatıyla ilgiliyken bir kısmı da sıfatlarıyla ilgilidir. Nitekim o, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *Dânişnâme-i 'alâî* gibi eserlerinde belirli bir ayırma gitmemiş olmakla birlikte onun *er-Risâletu'l-'arşiyye* adlı eserinde böyle bir ayırımı görebiliyoruz.⁵⁴⁸ Örneğin 'bir olmak', 'sebebi olmamak', 'cevher olmamak' ve 'araz olmamak' gibi durumlar Zorunlu Varlık'ın zatına; 'alîm', 'kadîr' ve

⁵⁴⁴ Plotinus, *The enneads*, V,V,VI;VI,IX,III.

⁵⁴⁵ Bkz. el-Kindî, *Risâle fî kemmiyeti kutubi Aristûtâlîs*, (*Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369, s. 375; Mahmut Kaya, "Kindî", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, s. 52.

⁵⁴⁶ Bkz. el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 46-60. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, s. 155.

⁵⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 67; *er-Risâletu'l-'arşiyye*, (*Mecmû'u resâili-ş-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ* içinde), Dâru'l-Ma'ârif el-Osmâniye, Haydarâbâd 1353/1934, s. 5-6.

⁵⁴⁸ Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'arşiyye*, s. 7.

‘murîd’ olmak da O’nun sıfatlarına delalet eden durumlardır. O halde Zorunlu Varlık’ın ilkin zâtı; ikinci olarak da sıfatlarını İbn Sînâ’nın *Dânişnâme-i ‘alâî*’de ileri sürdüğü fikirleri ekseninde tetkik edebiliriz.

4.1.1. Zorunlu Varlık’ın Zâtı

4.1.1.1. Zorunlu Varlığın Hiçbir Şeyle Zâtî Bir Bağı Yoktur

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın herhangi bir şeyle asla zâtî bir bağının olmadığını O’nun bir sebebinin olmadığı noktasında izah etmeye çalışır. Ona göre varlığı bizâtîhi zorunlu olanın herhangi bir sebebe bağlı olması mümkün değildir. Çünkü bir şey, ancak sebepsiz ise varlığı bizâtîhi zorunludur. Zorunlu Varlık’ın da herhangi bir nedeni yoktur. Şayet O’nun varlığının herhangi bir nedeni olsaydı, O, varlığını o nedenden almış olur ve böylece varlığı o nedene bağlı olurdu. Demek ki Zorunlu Varlık, herhangi bir sebebe bağlı değildir.⁵⁴⁹

Zorunlu Varlık’ın kendisi dışındaki hiçbir şeyle zâtî bir bağının olmaması aynı zamanda O’nun herhangi bir bölüm ve parçasının da olmaması anlamına gelir.⁵⁵⁰ Çünkü parçalara sahip olmak, bu parçalara muhtaçlığın yanında, parçaların neden ve nedenli olmasından dolayı öncelik ve sonralık problemini de doğurur. Mümkün varlık için neden-nedenli ilişkisi olduğundan doğal olarak aralarında öncelik ve sonralık durumu vardır; ancak Zorunlu Varlık için böyle bir durum söz konusu değildir.⁵⁵¹

Filozofumuza göre eğer Zorunlu Varlık, birbirine bağlı iki bölümden oluşmuş olsaydı, her ikisi de neden olması bakımından önce, nedenli olması bakımından da sonra olurlardı. Bu durumda O’nun varlığı hem önce, hem de sonra olurdu. Böyle bir durumun olması ise imkansızdır. İki kardeşin birbirine izafesinde olduğu gibi aralarında herhangi bir nedensellik bağının olmadığı bir durum düşünersek, her birinin zâtı kendiliğinden ya zorunludur ya da değildir. Eğer zâtı kendiliğinden zorunlu ise diğer şeyin yokluğunun onun varlığına zararı olmaz. O zaman onun başka bir şeyle böyle bir bağlantısı yoktur. Eğer diğer şeyin ortadan kalkması onun varlığına zararı olursa o zaman o, bizzat zorunlu değil, mümkün varlıktır. Çünkü mümkün varlığın varlığı, sebebinin varlığından dolayıdır; yokluğu ise, sebebinin yokluğundandır. Oysa Zorunlu Varlık’ta böyle bir durum asla söz konusu değildir.⁵⁵²

⁵⁴⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 67; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 30.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 68.

⁵⁵¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 68.

⁵⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 67-68; *en-Necât*, c. II, s. 80.

Özetle, Zorunlu Varlık'ta neden-nedenli, parça-bütün ilişkisinden asla söz edilemeyeceğinden, O'nun her şeyin ilk sebebi olması dışında, herhangi bir şeyle zâtî bir bağının olması da imkânsızdır.

4.1.1.2. Zorunlu Varlık'ta Çokluğun Olması İmkânsızdır

Çokluk, zatın ya parçalar içermesi ya kendisine ilave sıfatlara ya da cins ve ayırımdan oluşan bir mahiyete sahip olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Aristoteles ve Plotinus, Tanrı'yı 'saf', 'basit' ve 'bir' olarak telakki etmektedirler.⁵⁵³ İbn Sînâ da Zorunlu Varlık'ın basit olduğunu; insan bedeninin birçok bileşimden meydana gelmesi veya bir evin ahşap ve çamuru sayesinde bir bütün olarak varlığını sürdürmesinde olduğu gibi birçok parçadan müteşekkil, birleşik bir varlık olmadığını düşünür. O, zatında, ne birbirinden ayrı manalara ne de doğal cisimlerdeki gibi madde ve suret şeklinde ayrılabilir.⁵⁵⁴ O'nun varlığı parçaların toplamı olamaz; aksi takdirde bütün, parçalardan oluştuğu ve parça da bütünden önce geldiği için, parçalar O'nu oluşturan bütünün nedeni olurdu.⁵⁵⁵ Yahut O'nun zatı iki şeyin veya bir takım şeylerin kaynaşmasından oluşsaydı, bunlar O'nun kurucu öğeleri olurdu.⁵⁵⁶ Oysa Zorunlu Varlık'ın zatı, her şeyin ilk ve asıl nedenidir.⁵⁵⁷

Zorunlu Varlık basit olduğundan O'nun zatında değişik sıfatların bulunması da imkânsızdır. Çünkü O'nun zatı değişik sıfatlardan meydana gelirse parçalardan oluşmuş olur. Oysa O, parçalardan oluşan bir bütün değildir. Eğer bu sıfatlar O'nda arazî olurlarsa onların varlığıyla birlikte başka bir sebeple olurlar. Bu durumda O, kabul edici (*pezîrâ*) olur; oysa Zorunlu Varlık hiçbir şekilde kabul edici değildir.⁵⁵⁸

Zorunlu Varlık'ın cinsi, türü ve şekli yoktur. Eğer O'nun zatı cins ve tür çokluğunu barındırsaydı, bu çokluktan her birisinin Zorunlu Varlık olması gerekecek ve başkası sayesinde zorunlu olacaktı. Oysa Zorunlu Varlık başkası nedeniyle değil özü gereği zorunlu varlıktır.⁵⁵⁹

Sonuç olarak Zorunlu Varlık'ın zatı kesinlikle değişik parçalardan oluşmamakta ve dolayısıyla kendi içinde çokluk barındırmamaktadır. O, çok değil birdir, bileşik değil basittir. O'nun basit olması, aynı zamanda somut bir bedeninin olmadığını da delilidir.

⁵⁵³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1072a 32-35; Plotinus, *The enneads*, II,IX,I.

⁵⁵⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 73-74

⁵⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 80.

⁵⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 44.

⁵⁵⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 74.

⁵⁵⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 74.

⁵⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 35.

Çünkü beden, yapısı itibariyle parçalara bölünebilir.⁵⁶⁰ Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi Zorunlu Varlık hiçbir şekilde bölünme kabul etmez.

4.1.1.3. Zorunlu Varlık Sıfatı İki Şeye Yüklem Olmaz

‘Zorunlu varlık sıfatı’nın iki şeye yüklem olmaması, birbirine denk olan, birbirlerinden bağımsız ve her biri ‘zorunlu varlık’ olan iki tümel şeyin varlığının imkansız olması durumunu ifade eder. İbn Sînâ bu meseleyi ‘muhale irca’ metodu ile temellendirir:

Zorunlu varlık sıfatı, asla iki şeye yüklem olan bir varlık değildir. Ona göre eğer zorunlu varlık sıfatı iki şeye yüklem olsaydı her birinin ayırım ve hassası olurdu. Zorunlu Varlık, herhangi bir ayırımı ve hassası bulunmaksızın varlığı zorunlu olandır.⁵⁶¹ ‘Zorunlu varlık’ sıfatının iki şeye yüklem olduğunu düşünürsek, bunlar ya bütünüyle birbirlerine benzerler ya da benzemezler. Eğer bütün yönlerden birbirlerine benzerlerse ayırım ve hassa olmadan iki tane olurlar; bu ise imkansızdır. Eğer hiçbir yönden birbirlerine benzemezler ise her ikisinin ayırımı ve hassası olur ve böylece ayırım ve hassa Zorunlu Varlık’ın varlığında O’nun zorunlu olmasının şartı olurdu. Bu durumda da Zorunlu Varlık’ın mahiyeti olurdu ve ayırım ile hassa da mahiyette genel mana olarak yer alırdı. Oysa ayırım ve hassa mahiyette genel bir mana değildir ve daha önce de belirttiğimiz gibi Zorunlu Varlık’ın inniyetinden ayrı bir mahiyeti de yoktur.⁵⁶² Çünkü inniyeti ve varlığı ayrı olan şeyin varlığı bir illet ile, varlığı bir illet sayesinde olan ise mümkün varlıktır. İnniyeti ve mahiyeti bir olan varlık, ayırım ve hassası olmaksızın Zorunlu Varlık’tır ve ayırım ile hassa O’nun için geçersizdir. Buna göre zorunlu varlık sıfatının iki şeye yüklenmesi; yani iki şeye birden zorunlu varlık denmesi imkansızdır.

Demek ki ‘zorunlu varlık’, tümel bir sıfat değildir; çünkü tümel anlamların içerdiği parçaların, yani cins ve ayırımın, birer nedeni vardır. Cins, maddî nedenle; ayırım da sûrî nedenle ortaya çıkar. Oysa Zorunlu Varlık’ın hiçbir nedeni yoktur.⁵⁶³ Nedeni olmayan bir şey ne tùmeldir; ne cinsi ve ayırımı ne türü ne mahiyeti ne de tanımı vardır. Çünkü tanım da bir şeyi sınırlandırır; yani ilgili anlamı iki zatî yüklemiyile sınırlar.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ metafiziği*, s. 73.

⁵⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 36.

⁵⁶² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 75; *en-Necât*, c. II, s. 84.

⁵⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 76.

⁵⁶⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 122-123; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ metafiziği*, s. 75.

4.1.1.4. Zorunlu Varlık Değişmez ve Bütün Yönleriyle Zorunludur

Değişim, bir şeyde daha önce bulunmayan bir durumun sonradan kendisinde hâsıl olması ya da kendisinde daha önce bulunan bir şeyin daha sonra kendisinden ayrılması sonucu oluşan durumdur.⁵⁶⁵ Aristoteles, Tanrı'yı hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak vasıflandırır. Çünkü Tanrı, ona göre, salt form, salt fiil ve bütün eksikliklerden münezzehtir olduğundan onun harekete ihtiyacı yoktur. Değişimin ilkesi olan harekete konu olmadığı için de doğal olarak O'nun zatında herhangi bir değişiklik olmaz.⁵⁶⁶

İbn Sînâ da Zorunlu Varlık'ın zatının değişimden münezzehtir olmasını, O'nun 'nedensiz' ve 'ezelî' olmasından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Oluş, bozuluş, değişim veya dönüşüm, birer sebeple ortaya çıkar. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi, ezelî varlık olarak Zorunlu Varlık'ın bir nedeni olmadığından, O'nun, başka bir şeye bağlı olması düşünülemez.⁵⁶⁷ Bunun için O'nun zatında herhangi bir değişimin meydana gelmesi imkansızdır. Çünkü bir şeye bağlılık nedenli olmayı gerektirir, nedenli olan da değişime tabi olur.

Zorunlu Varlık, diğer yandan, her açıdan (*be heme-i rûyhâ*) zorunludur. O'nun bir yönüyle zorunlu, diğer yönüyle de mümkün olduğu düşünülemez. Aynı şekilde, O'nda bir yönü varlık, bir yönü yokluk veya ikisi de varlık olan iki durum söz konusu olamaz. Eğer öyle olsaydı bu durumlar için O'na dışarıdan bir illetin ilişmesi gerekirdi ve o zaman da O, bizâtîhi mutlak olmazdı.⁵⁶⁸ Herhangi bir illeti olmadığına göre, O'nun zorunluluğu her yöndendir.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunu ispatlamak için kullandığı 'O, bütün yönleriyle zorunludur' ifadesi eş-Şehristânî tarafından eleştirilmiş ve İbn Sînâ açısından bir çelişki olarak görülmüştür. Ona göre bu ifadesiyle İbn Sînâ'nın, "*Zorunlu Varlık'ın hiçbir parçasının ve tanımının bulunmadığını açıkladıktan sonra, tüm parçaları ve tanımları açısından O'nun Zorunlu Varlık olduğunu kanıtlamaya çalışan kişinin*"⁵⁶⁹ durumuna düştüğünü belirtmektedir.

Sonuç olarak, filozofumuza göre Zorunlu varlık değişimden münezzehtir ve bütün yönleriyle zorunludur. Onun, bu konudaki 'bütün yönleriyle' ifadesi her ne kadar eş-Şehristânî tarafından bir çelişki olarak yorumlansa da İbn Sînâ'nın bu ifadeyi, Zorunlu

⁵⁶⁵ Bkz. www.tdk.gov.tr ; www.loghatnaameh.org (Erişim tarihi:11.03.2014)

⁵⁶⁶ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1072a 25- 72b -30. Ayrıca bkz. D. Ross, *Aristoteles*, s. 209.

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 76; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 36.

⁵⁶⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 81; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 30.

⁵⁶⁹ eş-Şehristânî, *Kitâbu 'u-musâra 'a/Filozoflarla mücadele*, (çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel), Litera Yayınları, İstanbul 2010, s. 19.

Varlık'ın zorunlu olması dışındaki aksi durumdan (mümkün olma) münezzezhliğini ifade etmek için kullandığı aşıkardır.

4.1.1.5. Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mahiyet Ayrımı Yoktur

İbn Sînâ felsefesinde varlık, mahiyet ve bunların birbiriyle olan ilişkisini daha önce ele almıştık. Filozofumuza göre Zorunlu Varlık'ta mahiyet ve varlık ayrımı söz konusu değildir; çünkü mahiyet ve varlık ayrımı olan her varlık mümkün varlıktır.⁵⁷⁰ Ona göre varlık, mahiyetin üzerine gelip çattığı yani ona arız olduğu⁵⁷¹ için varlığından başka mahiyeti olan her şeyde onun varlığı onda ilintisel bir manadır. Yani varlığı mahiyete giydiren bir neden vardır. Oysa Zorunlu Varlık'ta O'nun varlığının nedeni olacak bir şeyin bulunması imkânsızdır.⁵⁷² Çünkü başka bir şeyde ilinti olan her şey başkası nedeniyle vardır ve başkasına bağlıdır. Oysa Zorunlu Varlık'ın varlığı başka bir şeye bağlı değildir, kendindedir ve kendisiyle kaimdir. O'nun var olmasıyla zorunlu olması aynıdır. Zorunlu Varlık'ın varlığını düşündüğümüzde zorunluluğunu, zorunluluğunu düşündüğümüzde de varlığını kavramış oluruz.⁵⁷³

Dediğimiz gibi, varlık-mahiyet ayrımı ancak mümkün varlık için geçerlidir. Çünkü mümkün varlıkta varlık mahiyete sonradan arız olmuştur. Varlık, mahiyete arız olmuş ise bu ya mahiyetin ya da başka bir şeyin gerektirmesi; yani sebep olmasıyla olur. İbn Sînâ'ya göre varlığı gerektiren mahiyet olamaz, sebep olan, mahiyet haricinde olan (ya arazın içinde bir zat ya da başka) bir şeydir. Bu yüzden bir mahiyete sahip olan varlığın bir sebebi vardır.⁵⁷⁴ Oysa Zorunlu Varlık'ın herhangi bir sebebi yoktur. Zorunlu Varlık sebepli olmadığı için mümkün varlıklarda olduğu gibi mahiyetinden bahsedilemez; O'nun ancak kendine has inniyeti⁵⁷⁵ vardır. Çünkü eğer mahiyetin, inniyetin nedeni olacak şekilde bir varlığı olursa, onun kendisinden meydana geldiği varlıktan önce varlığı olmuş olur. Mahiyetin kendisinden önce bir mahiyeti yoktur. Eğer

⁵⁷⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 76-77; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 276-277. Ayrıca bkz. Seyyid Yahya Yesribî, *Felsefe-i Meşşâi*, s. 103.

⁵⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 49.

⁵⁷² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 77; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 274.

⁵⁷³ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 115.

⁵⁷⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 77; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 276. Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayrımı olmadığına dair detaylı değerlendirme için ayrıca bkz. İlyas Ersoy, "İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bir mahiyeti var mıdır?", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, c: 2, sayı: 1, s. 190-200; Mehmet Sait Rençber, "Vâcibü'l-Vücûd'un mahiyeti meselesi", (*Uluslararası İbn Sînâ sempozyumu bildirileri* içinde), İstanbul 2008, s. 307-315. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 138-142.

⁵⁷⁵ İbn Sînâ'ya göre inniyet, Zorunlu Varlık'ın bizzat kendi kendisinin sebebi olması ve kendi zatıyla kaim olmasıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 77.

onun varlığı yoksa hiçbir şeyin nedeni olamaz. Çünkü bir şeyin neden olabilmesi için ilk önce o, bir varlığa sahip olmalıdır.⁵⁷⁶

el-Fârâbî de İbn Sînâ gibi varlık-mahiyet ayrımının mümkün varlıkta olduğunu, Zorunlu Varlık için böyle bir ikiliğin olmadığını, Zorunlu Varlık'ın ancak kendisine has inniyetinin olduğu görüşündedir.⁵⁷⁷

Sonuç olarak İbn Sînâ, varlık ve mahiyet ayrımı olan varlıkta bir sebebin gerektiğini, Zorunlu Varlık'ın ise herhangi bir sebebi olmasının imkansız olmasından hareketle O'nda varlık ve mahiyet ayrımının olamayacağını, O'nun ancak varlığı kendisi ile var olan inniyetinden bahsedilebileceğini belirtmektedir.

4.1.1.6. Zorunlu Varlık Cevher ve Araz Değildir

Zorunlu Varlık'ın cevher olup olmadığı meselesi filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. Aristoteles ve el-Fârâbî, Zorunlu Varlık'ı cevher olarak kabul ederken el-Kindî ve İbn Sînâ ise bunların aksine Zorunlu Varlık'a cevher denilemeyeceği görüşündedirler. Aristoteles'e göre Tanrı, değişmeyen, hareket etmeyen ve bütün diğer cevherlerin üzerinde bulunan ezelî, ebedî ve saf bir cevherdir.⁵⁷⁸ el-Fârâbî de Aristoteles'ten etkilenecek açık bir şekilde Tanrı'yı (*el-Mevcûdu'l-Evvel*) cevher olarak tanımlamaktadır: “O, ezelîdir, ezelî olmada kendisini kalıcı kılacak başka bir şeye ihtiyaç duymadan cevheri ve zatı bakımından daimî olarak vardır; O'nun cevheri, varlığının kalıcı olması ve bekası için yeterlidir.”⁵⁷⁹O, cevheri bakımından her şeyden farklıdır.”⁵⁸⁰ Her ne kadar Aydın, el-Fârâbî'nin Tanrı anlayışını bir bütün olarak göz önünde bulundurduğumuzda onun, Tanrı'ya cevher denilemeyeceği görüşünde olduğunu ifade etse⁵⁸¹ de el-Fârâbî'nin bu konudaki görüşü gayet açıktır. el-Kindî, Tanrı (*Vâhid*) için “O, zaman, mekan, özne (*hâmil*), yüklem (*mehmûl*), küllî, cüz'î, cevher ve araz değildir; O, bölünme ve çoğalma türlerinden hiçbirleriyle bölünmez.” diyerek O'na cevher denilemeyeceğini açıkça belirtmektedir.⁵⁸²

el-Kindî gibi Zorunlu Varlık'a cevher denilemeyeceğini belirten İbn Sînâ, mesele hakkında iki kanıt sunar. Birincisi, ‘herhangi bir konuda bulunmayan’ şeklinde

⁵⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 77.

⁵⁷⁷ el-Fârâbî'nin bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. ed-Da'âvâ'l-kalbiyye, s. 3. Ayrıca bkz. İbrahim Hakki Aydın, *Fârâbî'de metafizik düşünce*, s. 63-71.

⁵⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1072a 25-26, 1072b 28-29. Ayrıca bkz. D. Ross, *Aristoteles*, s. 199.

⁵⁷⁹ el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 37-38.

⁵⁸⁰ el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 39.

⁵⁸¹ Bkz. İbrahim Hakki Aydın, *Fârâbî'de metafizik düşünce*, s. 93-96.

⁵⁸² Bkz. el-Kindî, *Risale fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, s. 161.

tanımlanan cevherin, tanımı itibariyle, Zorunlu Varlık için de geçerli olabileceği şeklinde görüldüğü; ancak Zorunlu Varlık'ta varlık mahiyet ayrımı olmadığından O'nun ilgili tanım kapsamına giremeyeceğidir.⁵⁸³ Sözelimi cisim bir cevherdir ve cismin cevher olmasından şüphe edilemez; fakat belli bir vakitte cismin var olup olmadığından şüphe edilebilir. Öyleyse cevher; cisimlik, nefslilik, insanlık ve atlık gibi mahiyeti olan bir şeydir. Mahiyeti olan şeylerin varlıklarının olup olmaması imkan dahilindedir.⁵⁸⁴ Bu durumda cevherin mümkün varlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü varlığı mahiyetinden başka olanlar, mümkün varlıklardır. Oysa Zorunlu Varlık'ın inniyetinden ayrı bir mahiyetinin olmadığını daha önce açıklamıştık. O'nun mahiyeti ve varlığı birdir. Öyleyse Zorunlu Varlık cevher değildir.⁵⁸⁵

İkincisi, cevherin mantıkta cins ve tür ilişkisi bağlamında ele alınmasıdır. Parçalardan oluşan, yani cinsi ve türü olan cevher, mümkün varlık kategorisine girer. Zorunlu Varlık ise birdir; O'nun cinsi ve türü yoktur.⁵⁸⁶ Bundan dolayı da zatı kategorik olarak her şeyden ârî olan Zorunlu Varlık'a cevher denilemez.

el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*'de Zorunlu Varlık'a araz denilemeyeceği gibi kendisiyle kaim ve bir mahalde bulunmayan cevher de denilemeyeceğini belirtir. Ona göre hakikat ve mahiyet için kullanılan cevhere varlık bir mahalde arız olmaz. Öyleyse cevher, Zorunlu Varlık için değil, mahiyet ve inniyeti birbirinden ayrı olan varlıklar içindir.⁵⁸⁷ el-Gazzâlî, *İtikatta orta yol* adlı eserinde de ise mücerred aklın Allah'a cevher denilmesine mani olmadığını; ancak Allah için bir ismin kullanılması hususunda mercinin akıl değil şariat olduğunu belirterek bu konuda farklı görüşlerin olduğunu ifade etmektedir. O, isim ve kelimelerin manasının lügate ve kişiye göre değiştiğini belirterek Allah'a cevher denilip denilemeyeceği hususunda net bir tavır sergilememektedir.⁵⁸⁸

Filozofların görüşlerini aktardığını iddia ettiği *Makâsıdu'l-felâsife*'de Zorunlu Varlık'ın cevher olmadığını aktaran el-Gazzâlî, filozofları tenkit ettiği *Tahâfütü'l-felâsife*'de ise filozofları Zorunlu Varlık'a cevher dedikleri hususunda itham eder.⁵⁸⁹ Bu durum da el-Gazzâlî açısından bir çelişki oluşturmaktadır.⁵⁹⁰

⁵⁸³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 51.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 77.

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 78.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 78-79; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 47-48.

⁵⁸⁷ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 216-218.

⁵⁸⁸ Bkz. el-Gazzâlî, *İtikatta orta yol*, (çev. Abdulhalik Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2010, s. 61-62.

⁵⁸⁹ Bkz. el-Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı/Tahâfütü'l-felâsife*, s. 28.

⁵⁹⁰ Buradan hareketle Kutluer, haklı olarak el-Gazzâlî'nin filozofları iyi okuyup doğru anladığını ve bunun sonucunda İbn Sînâ kaynaklı *Makâsıdu'l-felâsife*'yi kaleme aldığını; ancak iş yorumlama ve

İbn Rüşd ise Aristoteles'in yolundan giderek Zorunlu Varlık'ın cevher olduğunu belirtmektedir. Ona göre cevherlerin ilkeleri zorunlu olarak cevherdir ve cevher ismi bir maddede bulunmayan için kullanıldığından cevher ismini en çok hak eden İlk İlke'dir. Çünkü O'nun cevheri diğer cevherlerin sebebidir.⁵⁹¹

Zorunlu Varlık araz da olamaz. Araz, herhangi bir konuda bulunan ve var olması için bir cevhere ihtiyaç duyan şeydir. Zorunlu Varlık'ın ise herhangi bir mahal ve mevzuda bulunmayan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve herhangi bir kategori içine girmeyen olduğundan O'nun araz olması zaten düşünülemez.⁵⁹² Çünkü arazın varlığı başka bir şeye dayanır ve araz onunla varlığını devam ettirir. Oysa Zorunlu Varlık'ın varlığı hiçbir şeye dayanmaz ve kendindendir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, hakikati herhangi bir konuda bulunmayan ve kendi kendine var olan cevher olması mümkün değildir; çünkü cevherin varlığından ayrı olarak bir mahiyeti, cinsi ve türü vardır. O'nun bir mevzuda bulunan ve var olması için bir cevhere ihtiyaç duyan araz olması da zaten söz konusu olamaz. Çünkü Zorunlu Varlık cevher ve araz için sayılan bütün niteliklerden münezzehtir. Onun cevher ve araz olmaması, O'nun mahal ve mevzusunun, zıddının, eşi, benzeri (*nidde*) ve sebebinin olmadığı; ayrıca değişim ve parçalardan münezzehe olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁹³

4.1.1.7. Zorunlu Varlık, Zatında Çokluk Olmadan Birçok Sıfata Sahiptir

Daha önce, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'a sıfat atfetmede herhangi bir sakınca görmediğini ve Zorunlu Varlık'ın zatı ile sıfatlarını birbirinden ayırmadığını belirtmiştik. Bu durumda ortaya çıkan temel sorun, Zorunlu Varlık'a birçok sıfat atfedilirken aynı zamanda O'nun, kendi zatının birliğini nasıl koruduğu meselesidir.

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi*'de bu sorunun cevabına geçmeden önce mahiyetleri itibarıyla sıfatların sınıflandırılmasını yapmaktadır. Ona göre şeylerde dört çeşit sıfat vardır. Bunlardan *birincisi*, 'insana cisim denmesi', örneğinde olduğu gibi dışarda başka bir şeyle bağlantılı olmayan, onda ilintisel (*arazî*) olarak bulunan sıfattır. *İkicisi*, 'bir şeye beyaz (*sepîd*) denmesi' gibi bir şeyi rengiyle nitelemekle yapılan sıfatlandırmadır.

eleştirmeye geldiğinde (*Tahâfütü'l-felâsife'de*) akademik nesnellikten saparak belli bir niyetle yönlendirilmiş bir polemige kaydığını belirtmektedir. Bkz. "Gazzâlî ve felsefe" (*Gazzâlî konuşmaları* içinde, haz. M.Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 42.

⁵⁹¹ Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik şerhi*, s. 133.

⁵⁹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 78-79; *el-İşârât*, c. III, s. 51-52.

⁵⁹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 79.

Bu da dışarıdan başka şeyle bağlantılı olmayan ilintisel bir sıfattır. *Üçüncüsü*, bir kişiye ‘âlim’ denmesi örneği gibi, sıfatın dışarıdaki bir şeyle bağlantısının olması durumu olan sıfattır. Yani böyle bir sıfatlandırmada bilenin bilenle bir ilişkisi vardır; çünkü bilenin bilgi sahibi olması için kendisinin dışında bir varlığa ihtiyaç vardır. *Dördüncüsü* ise ‘bir kişiye baba (*peder*) denmesi’ sıfatıdır ki burada baba olma durumu ancak çocuk sayesinde olur. Yani kişi çocuğa nisbetle babalık sıfatına sahip olmaktadır.⁵⁹⁴

İbn Sînâ, bu sıfatların dışında, taş kıracağı (*mevat*) denmesinde olduğu gibi niteliksiz sıfatlar da olduğunu belirtmektedir. Ona göre taşın kıracağı ve cansız olması, onda hayatın ve canlılığın imkansız olması dışında başka hiçbir mana ifade etmez. Filozofumuz bu tür sıfatların bir şeyden başka bir şeyi nefyetmek anlamını taşıdığını belirtmektedir. Örneğin bir kimseye güçlü (*tevânger*) dediğimizde onun zayıflıktan ve acizlikten münezzehe olduğunu, fakir (*dervîş*) dediğimizde onda herhangi bir zenginliğin olmamasını kasetmiş oluruz.⁵⁹⁵

Zorunlu Varlık’ta herhangi bir ilinti ve O’nun herhangi bir şeyle de nisbeti olmadığından yukarıda saydığımız sıfatların mümkün varlıklarda olduğu gibi Zorunlu Varlık’ın zatında bulunması mümkün değildir. İbn Sînâ’ya göre Zorunlu Varlık için söylenen sıfatlar genellikle yukarıdaki dört çeşit sıfatın dışında olan, bir şeyde bir şeyi nehy etme anlamını taşıyan selbî sıfatlardır. Örneğin ‘O, birdir’ derken aslında O’nun herhangi bir bölümünün, parçasının, ortağının ile kendisinde bölünmenin ve çokluğun olmadığını; O ‘ezelîdir’ derken de O’nun hakikatinin ve varlığının başlangıcı olmadığını kasettiğimizi ifade etmektedir.⁵⁹⁶ Aynı şekilde, O’na ‘akl, âkil ve ma’kûldur’ denildiğinde O’nun maddeden mücerred olduğunu; ‘kadîr’ denildiğinde O’nun Zorunlu Varlık olduğunu, O’ndan başkasının sadece O’ndan meydana geldiğini; ‘mürîd’ denildiğinde O’nun akıl olup bütün iyilik düzeninin ilkesi olduğunu; ‘cömert’ denildiğinde O’nun, zatı gereği herhangi bir gayeye yönelmeyeceğini; ‘iyi’ denildiğinde de O’nun eksiklikten münezzehe olduğunu kasetmiş oluruz. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın sıfatları bu şekilde düşünüldüğünde, bu sıfatlarda O’nun zatının parçaları olmasını veya zatında çokluk bulunmasını gerektirecek hiçbir şeyin olmadığı belirlemektedir.⁵⁹⁷ Bundan dolayı o, Zorunlu Varlık’a sıfat atfetmenin O’nun zatında herhangi bir çokluğa yol açmayacağı; yani O’nun birliğine mani olmayacağı görüşündedir.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 79-80.

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 80-81.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 80-81.

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 296-297; *en-Necât*, c. II, s. 107.

Tanrı'nın en önemli niteliği olan 'bir, basit, eşi ve benzeri olmaması'na herhangi bir zeval gelmemesi için O'nu daha çok selbî sıfatlarla izah etmeye ve tanımlamaya çalışma teorisi İbn Sînâ'dan önce daha sistemli bir şekilde İlkçağ filozoflarından Plotinus'ta da görmekteyiz. Plotinus'a göre Tanrı, mutlak birdir ve asla değişmez. Çokluk ve değişiklik, ancak Tanrı'nın tesiriyle ortaya çıkar. Çünkü çokluk Tanrı'nın değil sonlu varlıkların karakteridir. Tanrı ise hareketli ya da sükunet halinde değildir, O, her şeyin kaynağıdır.⁵⁹⁸

Plotinus, Tanrı'ya hiçbir sıfat ve nitelik yüklemmez; tersine O'nu negatif olarak betimlemeye çalışır. Çünkü O, akılla kavranılamayan aşkın bir sebeptir. O'nu ifade edecek her şey, O'nun saf birliğini bozar. O'na herhangi bir ad vermek, O'na ikilik doğurabilir. O'na atfedilecek her sıfat da O'nu sınırlandıracağından, O'na sıfat vermekten kaçınılmalıdır. O'nun niteliği herhangi bir niteliğe sahip olmamaktır. Tanrı dile getirilemez olandır. O, zamanın ve varlığın ötesindedir. Buna karşın Plotinus, O'nun hakkında konuşabilmek için, O'na Bir adını verir.⁵⁹⁹

Kurtoğlu'nun ifade ettiğine göre, Bir'e, hiçbir düşünce, irade ya da etkinlik de atfedilemez. O, düşünce değildir; çünkü düşünce, düşünen ile düşünülen arasında bir ayırım gerektirir. Bu durum Bir'e ikilik katmak anlamına gelir. O'nu irade ya da etkinlik olarak tanımlamak da, özne-nesne ayırımı gerektireceğinden O'na ikilik katmak anlamına gelecektir. Oysa Bir, basit ve tektir.⁶⁰⁰

Her ne kadar Plotinus, Tanrı'ya mümkün olduğunca hiçbir şey atfetmeyerek bir şekilde O'nu müphem bir duruma getirmiş ise de O'nun için söylenen her sıfatı ve kelimeyi O'ndan bir şeyleri nefyetme manasında ele almıştır. İbn Sînâ'nın da Zorunlu Varlık'ı daha çok selbî sıfatlarla izah etmeye çalışması, onun bu konuda Plotinus'tan etkilendiğini göstermektedir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını ele aldığı *er-Risâletü'l-'arşiyye* adlı eserinde ise Zorunlu Varlık'a sadece selbî sıfatları isnad etmez, aynı zamanda 'hâlik (yaratıcı), bârî (var edici), musavvir (şekil verici)' gibi, olumlu sıfatlar da yüklemektedir.⁶⁰¹ Zorunlu Varlık'ın etkin (*fail*) ve edilgin (*maddî*) bir sebebi olmadığından O'nun sıfatları zatına ilave değildir; dolayısıyla bu sıfatlar O'nun zatında çokluğa yol açmaz. Eğer sıfatlar O'nun zatına ek olsaydı, bu sıfatlar zata nisbetle

⁵⁹⁸ Plotinus, *The enneads*, VI, IX, III.

⁵⁹⁹ Plotinus, *The Enneads*, V,V,VI. Ayrıca bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un aşk kuramı*, Asa Yayınları, Bursa 2000, s. 67-68.

⁶⁰⁰ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un aşk kuramı*, s. 67.

⁶⁰¹ Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşiyye*, s. 7.

bilkuvve olur, zat da bu sıfatların sebebi olurdu. Bu durumda da zat sıfatlardan önce olur ve Zorunlu Varlık bir yönden etken bir yönden de edilgen olurdu ki böyle bir durum Zorunlu Varlık için mümkün değildir.⁶⁰²

el-Gazzâlî de *Makâsıdu'l-felâsife*'de Zorunlu Varlık'a farklı yönlerden nitelemelerin izafe edilmenin O'nun özünde çokluk meydana getirmediğini ve özdeki bir niteliğe de dönüşmediğini belirtmektedir. Ona göre, izafe yönünün değişmesi özün değişmesini gerektirmez. Bir insanın sağında bulunmak başkasına göre kişide oluşan bir niteliktir ve bu insanın sol tarafına geçildiğinde kişide ancak hareketten dolayı bir değişim olur; kişinin özünde ise bu hareketten dolayı bir değişim meydana gelmez.⁶⁰³

Sonuç olarak, İbn Sînâ Zorunlu Varlık'a birçok sıfatın isnat edilebileceği görüşündedir. Ancak ona göre bu sıfatlar O'nun zatıyla aynıdır ve O'nda herhangi bir çokluk meydana getirmezler. Bununla birlikte o, Zorunlu Varlık için daha çok selbî sıfatlar kullanmayı tercih etmektedir; ancak aynı zamanda olumlu sıfatları da kullanmakta bir sakınca görmemektedir.

4.1.1.8. Zorunlu Varlık Birdir ve Her Şeyin Varlığı O'ndandır

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır; yani zâtî hakikat açısından en yetkin varlıktır. O, hem sıralamada hem de yücelikte, varlık hiyerarşisinin en üstünde yer alması hasebiyle de birdir.⁶⁰⁴ O'na benzeyen veya O'na denk olan herhangi bir varlığın olması imkansızdır.

Diğer yönden, Zorunlu Varlık, her şeyin nedenidir. Mümkün varlık ise, önceden de belirttiğimiz gibi, varlığı bir nedene bağlı olan varlıktır. Nedenlerden hareket ettiğimizde iki durum ortaya çıkar ki bu iki durum da bizi zarûrî olarak Zorunlu Varlık'a götürür. Birinci durum, nedenler zincirinin sonsuza dek devam etmesinin imkansızlığıdır. Nedenlerin bir noktada son bulması gerekir ki nedenlerin son bulunduğu nokta hiçbir nedeni olmayan, aksine her şeyin varlık nedeni olan Zorunlu Varlık'tır.⁶⁰⁵

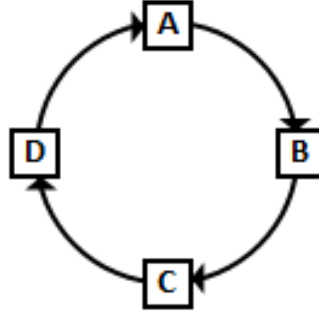
İkinci durum ise nedenlerin döngüsel olarak birbirini meydana getirmesinin imkansızlığıdır. Sözelimi, döngüsel olarak 'A', 'B'nin nedeni; 'B', 'C'nin nedeni; 'C' de 'D'nin nedeni olsun. Dolayısıyla 'D', 'A'nın nedeni olur. Ancak bu durumda 'D', 'A'nın hem nedeni hem de nedenlisi olacaktır:

⁶⁰² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşîyye*, s. 5-6.

⁶⁰³ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 224.

⁶⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 83-84.

⁶⁰⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 81. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 21-23.



Şekil. 2. Sonsuz nedenlerin iptali

Şekilde de görüldüğü gibi böyle bir durumda kısır bir döngü içerisinde bir şey yine kendisine dönmektedir. Yani bir şey bir şeyin hem nedeni hem de nedeni olması ki bu imkansızdır; çünkü mümkün varlık mutlaka dışarıdan bir nedene ihtiyaç duyar. İşte o neden de Zorunlu Varlık'tır.⁶⁰⁶ Bunun için varlığa çıkan her şey varlığını Zorunlu Varlık'tan almakta ve bütün nedenler de Zorunlu Varlık'ta son bulmaktadır.

4.1.1.9. Zorunlu Varlık Kadîmdir

Aristoteles hem Tanrı'nın hem de alemin ezelî olduğunu kabul etmektedir.⁶⁰⁷ el-Fârâbî ve İbn Sînâ da Aristoteles'ten mülhem olarak alemin ezeliliğini kabul etmişlerdir; ancak onlara göre Tanrı zat, mertbe ve varlık açısından maddeden öncedir; yani bu açıdan her şeyi öncelemektedir. Neden var olduğunda nedeni de ortaya çıkmaktadır.⁶⁰⁸

İbn Sînâ'ya göre, cisimlerin, arazların, duyulurların ve akledilirlerin varlığı aşikardır. Arazlar cisimlerle var olurlar, cisimler ise madde ve suretten meydana gelirler. Yine arazların ve cisimlerin mahiyetlerinden ayrı olarak bir varlığı vardır ki o da fail ya da gaye nedeni ile meydana gelmektedir. Demek oluyor ki arazlar ve cisimler

⁶⁰⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 82. Benzer açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 23-26.

⁶⁰⁷ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1071b 4, 1072a 24-25. Ayrıca bkz. D.Ross, *Aristoteles*, s. 217.

⁶⁰⁸ Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 4; İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 84-94. Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre yaratma*, s. 141-143. İbn Sînâ'nın alemin ezeliliği ile ilgili görüşleri için ayrıca bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ ve âlemin ezeliliği tartışmaları", *İlem*, 2009, sayı: 4, s. 15-28.

mümkün varlıktır ve varlık ile mahiyet nedenleriyle sonradan meydana gelmişlerdir. Nedenler ise daha önce de belirttiğimiz gibi bir olan Zorunlu Varlık'ta son bulmaktadır.⁶⁰⁹ Öyleyse bu alemin, varlığı kendi özünde zorunlu olan, asla aleme benzemeyen ve her şeyin yaratıcı olan Zorunlu Varlık meydana getirmiştir. Alemin varlığı O'ndandır; fakat O'nun varlığı kendindendir; çünkü O, salt varlıktır.⁶¹⁰ O, el-Evvel'dir, kadîmdir; zatiyla kaimdir⁶¹¹; yani O'nun olmadığı bir durum düşünülemez. Bütün nedenler O'nda son bulduğuna göre, O her şeyin var edicisidir.

İbn Sînâ bu durumu Güneş analojisiyle izah eder. Işığın Güneş'ten çıktığı ve varlığını ona borçlu olduğu gibi, bütün mümkünler de O'ndan sâdır olur ve varlıklarını Zorunlu Varlık'tan alırlar. Işık, başka bir şeyden değil, Güneş'in özündendir. Diğer bütün cisimler ışığı Güneş'ten alırlar. Güneş bütün cisimlerin aydınlatılmasına kaynaklık ederken kendisinden herhangi bir şey eksilmez.⁶¹² Zorunlu Varlık da diğer bütün mümkün varlıkların yegane kaynağıdır. Diğer varlıklar O'ndan meydana gelmiştir. Zorunlu Varlık diğer varlıkların kaynağı ve nedeni olurken kendisinde herhangi bir eksiklik meydana gelmez. Buna karşın O, Güneş gibi herhangi bir mahalde olan bir varlık değil; bizzat kaimdir.⁶¹³

Sonuç olarak Zorunlu Varlık, zat, mertebe ve varlık açısından kadîmdir; varlığı kendisindendir. O'nun dışındaki bütün varlıklar, O'ndan sâdır olmuşlardır. Bunun için O, bütün diğer varlıkların nedeni ve kaynağıdır.

4.1.1.10. Zorunlu Varlık Değişen Şeyleri Değişmeyen Tarzda Bilir

Zorunlu Varlık'ın her şeyi bildiğini ve O'nun bilgisinin zatında herhangi bir çokluğa yol açmadığını daha önce belirtmiştik. Tikellerin sürekli değişmesinden hareketle, her şeyi bilen Zorunlu Varlık'ın bilgisinde herhangi bir değişiklik meydana gelmemesi nasıl mümkün olmaktadır? Çünkü bilgi denilen şey sağ ve sol gibi, değiştiğinde kendisine izafe edilen şeyin değişmemesi gibi değildir; bilgi, değiştiğinde özü de yani bileni de değiştiren bir niteliktir.⁶¹⁴

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 82-83.

⁶¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 83.

⁶¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 53.

⁶¹² İbn Sînâ'nın yaşamış olduğu Ortaçağ'ın astronmi ve kozmoloji bilim anlayışına göre Güneş'ten ışığın yayılmasıyla veya zamanın geçmesiyle ondan herhangi bir eksilme veya enerji kaybının olmadığı görüşü hakim idi; ancak günümüzdeki bilim anlayışına göre Güneş, yanmadan dolayı içindeki hidrojeni gittikçe tüketmekte ve bundan dolayı bazı aşamalardan geçtikten sonra hidrojenin tamamen bitmesiyle vakti geldiğinde sönecektir.

⁶¹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 83.

⁶¹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 90.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Zorunlu Varlık'ın herhangi bir şeyle bir bağı ve izafe durumu söz konusu değildir. Bunun için O'nun bilgisi zamana göre değildir. Yani O, tikel bir şeyi geçmiş, şimdiki veya gelecek gibi zaman ve şartların durumuna göre bilmez. Eğer bu şekilde olsaydı O'nun bilgisi de değişmiş olurdu ve doğal olarak da bu bilgi O'nda da değişime yol açardı.⁶¹⁵ Oysa Zorunlu Varlık hiçbir değişikliği kabul etmez. Bilinen, O'nun bilgisine tabidir, O'nun bilgisi bilinene tabi değildir. Çünkü O'nun bilmesi varlıkların var olmasının sebebidir. Bundan dolayı bilinenin değişmesiyle O'nun bilgisi değişmemektedir.⁶¹⁶ Peki, Zorunlu Varlık, değişime tabi olan tikel şeyleri nasıl bilmektedir?

Böyle bir soruya İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tikelleri de tümel tarzda bildiğini ileri sürerek cevap vermektedir.⁶¹⁷ Ancak onun bu cevabı kendisinden sonra Tanrı'nın tikellerden haberdar olmadığı şeklinde yorumlanmış ve Ortaçağ'dan günümüze kadar devam eden bir tartışma konusu olmuştur.⁶¹⁸ Oysa İbn Sînâ, “*tikel olan herhangi bir şey*

⁶¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 91.

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşîyye*, s. 9.

⁶¹⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 91.

⁶¹⁸ el-Gazzâlî, daha çok filozofların görüşlerini ele aldığı *Makâsıdu'l-felâsife*'de bu konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'ya eklenli görüşler aktarmaktadır. Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 233-235. Ancak onun, filozofları hedef aldığı *Tahafütü'l-felâsife* adlı eserinde ise o, özellikle de el-Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kasederek, bu filozofların, Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia ettiklerini belirtip onların bu konuda küfre düştüğünü ifade ederek onlara karşı reddiye yazmış ve konuyu etrafıca tartışmıştır. Bkz. el-Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı/Tahâfütü'l-felâsife*, s. 175-293. Bu konuyla ilgili Ortaçağ İslam düşüncesinde yapılan örnek tartışmalar için ayrıca bkz. eş-Şehrîstânî, *Kitâbu'u-musâra'a /Filozoflarla mücadele*, s. 44-58; Fahrettin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî), Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, c. II, s. 498-501; Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, c. III, s. 69-99. el-Bağdâdî'nin bu konudaki görüşleri hakkında bir değerlendirme için ayrıca bkz. Tuna Tunagöz, “Tanrı'nın cüz'ilere dair bilgisi tartışmasında Gazzâlî'ye felsefe cephesinden bir destek”, *Kelam Araştırmaları*, 2013, 11:1, s. 393-424.

Son dönem İslam felsefecilerinden Michael Marmura da İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın, türü tek olan tikeller dışında, tikelleri bilmediği görüşünde olduğunu iddia eder. Ona göre tümel bir karakter tikel bir karakteri belirleyemeyeceğinden tümel tarzda tikellerin bilgisi elde edilemez. Bkz. Michael Marmura, “Some aspects of Avicenna's theory of God's knowledge of particulars”, *Journal of American Oriental Society*, 1962, vol: 82, s. 299-312. Acar, Marmura'ya karşı çıkarak İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın tikelleri bildiği kanısında olduğu; ancak onun, Tanrı'nın tikelleri nasıl bildiği hususunda tatminkar cevaplar veremediğini belirtir. Bkz. Rahim Acar, “Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 2006/1, sayı: 20, s. 111. Acar'ın bu konu hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. “Yaradan bilmezse kim bilir? İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 13, s. 1-23.

Akkanat da bu konunun mantık, fizik ve psikolojiyi içeren bir bütün halinde ele alınması gerektiği, bu bağlamda İbn Sînâ'nın yeteri kadar konuyu izah ettiğini ifade ederek Acar'a karşı çıkar. Bkz. Bkz. Hasan Akkanat, “İslam felsefesinde tikelleri tümel tarzda bilmek”, *Felsefe Dünyası*, 2010/1, sayı: 51, s. 147. Ayrıca, Akkanat, Marmura'nın da bir bütünlük içinde İbn Sînâ'nın felsefesini tam olarak anlamadığından böyle bir kanıya vardığını belirterek onun bu konudaki görüşlerine karşı çıkar. Bkz. Hasan Akkanat, “Marmura'nın Tanrı'nın tikelleri bilmesi problemindeki düşüncelerinin analizi ve eleştirisi - I”, *Dini Araştırmalar*, 2009, c: 12, sayı:34, s. 115-150; “Marmura'nın Tanrı'nın tikelleri bilmesi problemindeki düşüncelerinin analizi ve eleştirisi - II”, *Dini Araştırmalar*, 2009, c: 12, sayı:35, s. 47-85. Akkanat'ın bu konuda vardığı sonuç, İbn Sînâ, felsefesinde bilgiye konu olan her kavramın zaten tümel olduğudur. Ayrıca ona göre tikeller dahi her şey Tanrı'nın zihninde bilgi olarak

O'ndan gizli kalamaz. Yine yerlerde ve göklerde zerre ağırlığınca hiçbir şey O'ndan gizli kalamaz."⁶¹⁹ şeklindeki ifadeleriyle Zorunlu Varlık'ın her şeyden haberdar olduğunu bariz bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu durumda izah edilmesi gereken durum, tümel bir şekilde tikelin bilgisine nasıl ulaşıldığıdır?

Aslında İbn Sînâ'nın bu görüşlerinin tartışma konusu olmasının temel nedeni tümel, tikel ve bilgi kavramlarının İbn Sînâ tarafından tam olarak nasıl ele alındığının karıştırılmasıdır. İbn Sînâ'ya göre bilgi denilen şey tümel anlam iken, tikel ise duyuma konu olan şeylerdir. *er-Risâletu'l-'arşîyye*'ye baktığımızda onun, bilgiyi şu şekilde tanımladığını görüyoruz: "*Bilgi, maddî örtülerinden (ğavâşî) soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesidir.*"⁶²⁰ Buna göre dış dünyada müşahhas bir şekilde bulunan ve böylece duyuma konu olan şeyler tikeli ifade eder; ancak bunlar duyular tarafından soyutlanıp akla alındığında bilgi haline gelir; yani artık tikel değil tümel bir anlama bürünmüş olur. Bu haliyle meseleye baktığımızda tikeli tümel tarzda bilmek, somut bir şahıstaki bütün durumları akılsal bir manayla bilmektir.⁶²¹

İbn Sînâ'ya göre tikeller bazen kendisiyle özelleştiği ferdinin türünün ilkesine sebepleriyle bağlantılı olmalarının gerekmesi bakımından tümel şeylerin akledilmesi gibi bilinebilir.⁶²² İbn Sînâ bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır:

"Bir astronom, filan yıldızın ilk önce burada olduğunu, sonra orada olduğunu, birkaç saat sonra başka bir yıldızla aynı hizaya geleceğini, daha sonra belli bir süre güneş tutulması meydana geldiğini ve birkaç saat tutulmanın devam edeceğini bilir. Astronom [önceden yaptığı hesaplara göre, zamana bağlı kalmadan] bu olayın bu şekilde cereyan edeceğini bilir."⁶²³

Filozofumuza göre Zorunlu Varlık'ın bilgisi de bu örnekte olduğu gibi herhangi bir zamana ve koşula bağlı değildir. O, tikelleri bu şekilde tümel olarak bilir. Çünkü

yani tümel olarak mevcûttur. Bundan dolayı O, her şeyi doğal olarak tümel bir tarzda bilmektedir. Bu konuda daha detaylı bilgi için ayrıca bkz. Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeller*, s. 347-386.

Muhammad Rıza Mustafapûr da İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı bilgisi ile insan bilgisi arasındaki ayrıma dikkat çekerek Tanrı'nın bilgisinin etkin ve her şeyin nedeni, insan bilgisinin ise edilgin ve eşyaya bağlı olduğundan hareketle Tanrı'nın küllî idrakla bütün tikellerin bilgisine sahip olduğunu belirtmektedir. Detaylı değerlendirme için bkz. Muhammed Rızâ Mustafapûr, "Tahlîl û berresi-yi 'ilm-i Hudâ be cuz'ıyyât ez menzer-i İbn-i Sînâ", *Pijûhişi-yi endîşe-yi nûvîn-i dînî*, 1389/2010, Sayı: 6, s. 52-68.

⁶¹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 103. Benzer ifadeler için bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 93; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 288.

⁶²⁰ Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'arşîyye*, s. 8.

⁶²¹ Bkz. Hasan Akkanat "İslam felsefesinde tikelleri tümel tarzda bilmek", s. 158.

⁶²² İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 286.

⁶²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 91-92.

tümel olarak bilmek, bilginin değişmeden hep aynı kalması demektir. Aksi takdirde güneş tutulmasıyla ilgili bilgi dün, şimdi ve gelecek ile bağlantılı olarak bilinirse bu durum değişime yol açar. Oysa Zorunlu Varlık'ın bilgisi değişimden münezzehtir. Dahası O'nun, tikeli zamanı aşkın bir şekilde bilmesi zorunludur. Burada İbn Sînâ, değişen şeyleri yani tikelleri zamansal bilgiyle bilmek ile zamandan beri olarak tümel bir şekilde bilmek arasında bir fark olduğunu belirtmektedir. Zorunlu Varlık ise ezeli ve ebedi olduğundan zamandan münezzehtir ve bilgisi de tûmeldir.⁶²⁴

Yine İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, her şeyin nedeni ve ilkesi olduğundan O, değişen şeyleri sebebi olduğu şeylere göre akletmez, ancak zatı gereği akleder.⁶²⁵ O'nun ifadesiyle Zorunlu Varlık, “şeyleri şeyler aracılığıyla değil, bilakis hepsinin ve sebeplerinin O'ndan olmaları nedeniyle, bizzat bilir.”⁶²⁶ Diğer varlıklar O'nun akletmesi sonucunda varlığa gelmişlerdir.⁶²⁷ Bir şeyi sebepleriyle bilme onu tümel olarak bilmektir. Değişime tabi olan tikeller de yalnızca tûmeller altında bir anlam kazanarak bilinir.⁶²⁸ Zorunlu Varlık her şeyin nedeni ve ilkesi olduğundan ve her şey O'nun akletmesi sonucunda varlığa geldiğinden O'nda her şeyin bilgisi tümel olarak zaten mevcuttur. O, bu tümel bilgisi ile aynı zamanda bütün tikellerin bilgisine de sahiptir.

Sonuç olarak, ‘Zorunlu Varlık’ın akletmesi ve düşünmesi, yani bilmesi yaratmasıdır’ ilkesinden hareketle O'nun dışında var olan her şey O'nun bilgisine bağlı; yani O'nun müsebbebi olduğundan Zorunlu Varlık'ta her şeyin bilgisi mevcuttur. O, her şeyin sebebi ve ilkesidir. Bundan dolayı O, herhangi bir duyuma ihtiyaç duymadan kainattaki her şeyi tümel bir tarzda bilir ve bu bilme O'nda herhangi bir değişime asla sebep olacak tarzda değildir. Çünkü O'nun bilgisi tikellere tabi değildir, tikeller O'nun bilgisine tabidir. Bundan dolayı Zorunlu Varlık'ın bir şeyi bilmesi O'nda herhangi bir değişime sebep olmaz.

⁶²⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 92-93. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 286-289; *en-Necât*, c. II, s. 104-105; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 288-290. Detaylı bir değerlendirme için ayrıca bkz. Muhammed Rızâ Mustafapûr, “Tahlîl ü berresi-yi ‘ilm-i Hudâ be cuz’iyyât ez menzer-i İbn-i Sînâ”, s. 54-66.

⁶²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 287.

⁶²⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 100.

⁶²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 103.

⁶²⁸ Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam felsefesinde tûmeller*, s. 265.

4.1.2. Zorunlu Varlık'ın Sıfatları

4.1.2.1. Zorunlu Varlık Hem Bilgi Hem Bilen Hem de Bilinendir

İlkçağ ve Ortaçağ epistemolojileri, ontoloji merkezli bir bilgi yöntemini temele almıştır. Yani bilgi, dış dünyada, hayalde ya da akılda var olan bir şeyi betimler. Yeniçağ'da Descartes'la beraber bu anlayış büyük ölçüde değişmiştir. Descartes'e göre insan aklı dışarıdan aldığı şeyleri belli bir süzgeçten geçirerek almaktadır ve doğal olarak oluşan bilgi öncekinden farklı bir şey olmaktadır. Burada bilinç, bilginin oluşmasından aktif bir rol oynamakta ve bilginin oluşumunda odak noktası haline gelmektedir.⁶²⁹ Bir başka ifadeyle, dış dünyadaki varlık, yerini büyük ölçüde bilince bırakmıştır.

Birinci anlayıştan hareket eden İbn Sînâ, var olan bir şeyin akılda suret ve hakikatinin maddeden soyutlanmasıyla bilinir hale geldiğini düşünür. O halde burada var olan bir şey, onun suretini ya da hakikatini alabilecek soyut bir şey ve aralarındaki ilişki, altı çizilmesi gereken üç husustur. Buna göre maddeden ayrı olan nefis, bilen özne konumundadır. Bilgi ise bir şeyin suretinin nefis tarafından maddeden soyutlanarak alınması sonucunda nefste oluşan tümellerdir.⁶³⁰ Burada bilinen, varlık; bilgi, maddeden soyutlanarak nefste yer alan suret; bilen ise nefsin kendisi olmaktadır. Var olanda içkin bir hakikat olarak bilgi, doğal olarak dış dünyadaki varlıktadır. Nefse düşen görev, o hakikati keşfetmek; yani onu dış varlıktan soyutlayarak almaktadır.⁶³¹ Böylece nefis, maddeden arı ve soyut olmalı ve hem madde ile bulunan hem de ondan ayrı olan şeyleri bilmelidir. Bunun zorunlu sonucu olarak nefis, insan maddesinden soyutlanmış olan insan suretini de bildiği gibi, bizzat kendi kendisini de bilir. Bu durumda o, hem bilen hem de bilinen konumuna gelmektedir.⁶³²

İnsan nefsi mücerred ise Zorunlu Varlık insan nefesine göre çok daha fazla maddeden mücerrettir. Çünkü insan nefsi, her ne kadar maddeden mücerret olsa da bir şekilde maddeye bağlıdır; yani o bir beden içinde bilir. Oysa Zorunlu Varlık'ın maddeyle hiçbir şekilde bir bağılılığı düşünülemez. O'nun zatı kendisinden perdelenmiş (*mehcûb*), soyutlanmış veya kendisinden ayrı değildir.⁶³³ O, bizâtîhi madde ve

⁶²⁹ Bkz. Ülker Öktem, "Descartes'in epistemolojisinde Tanrı'nın yeri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 40, s. 29-35.

⁶³⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 83-84. Ayrıca bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 175-177.

⁶³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 84-85.

⁶³² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 84.

⁶³³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 84.

ilintilerden soyutlanmıştır; bundan dolayı O, akıl, akleden ve ma‘kûldur.⁶³⁴ Hakikat ve bilgi de soyut olduğuna göre Zorunlu Varlık da bilgidir; bütün her şeyin bilgisi O’nda mevcuttur. Öyleyse O, bilendir; bilgi ve hakikat ancak O’nunla var olmaktadır. Öyleyse O, aynı zamanda bilinendir.⁶³⁵ Çünkü O’nun bilmesi, var etmesi ve yaratması demektir. Nasıl bir marangozun bilgisindeki evin sureti, dışardaki evin suretinin sebebi oluyorsa, O’nun bilgisi de var olan şeylerin nedenidir. Yani var olan her şeyin bilgisi daha önce O’nda tümel bir şekilde mevcuttur. Daha sonra O, her şeyi olduğu düzen üzere varlığa getirir. Öyleyse O, bilgidir; zatiyla her şeyi bilendir ve zatı da –meydana getirdikleri tarafından- bilinendir.⁶³⁶

Filozofumuza göre bizim bilmemiz ile Zorunlu Varlık’ın bilmesi birbirinden farklıdır. Her şeyden önce bizim bilimiz çok sınırlı iken O’nun bilgisi her şeyi kapsamaktadır. İnsan bilgisi dış dünyadan gelmektedir; yani dışarıdaki tikellerin suretlerinin soyutlanması ve bunların nefste tümel hale getirilmesiyle oluşmaktadır. Oysa Zorunlu Varlık’ın bilgisi varlıktan gelmez ve tikellere muhtaç değildir; bilakis varlık sahası O’nun bilgisinin sonucu olarak meydana gelmiştir.

Zorunlu Varlık her şeyi bilir; ancak bu durum O’nun zatında çokluğa yol açmaz.⁶³⁷ İbn Sînâ, bunu insanda var olan bilgi türlerinden hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. O’na göre iki tür bilgi vardır: Birincisi ‘*nefsanî bilgi*’, diğeri ise ‘*aklî bilgidir.*’ Nefsanî bilgi kendisinde çokluğun bulunduğu, aklî bilgi ise kendisinde çokluğun ve ayrıntıların olmadığı bilgidir.⁶³⁸ Nefsanî bilgi, Gazzâlî’nin ifadesiyle, insanın fikhî bir meseleyi düşünüyormuş gibi, ard arda gelecek şekilde bir düzen içinde nefsinde bilinenlerin suretlerini birbirinden ayırması şeklinde elde ettiği bilgidir.⁶³⁹ Aklî bilgi ise bir münazara veya tartışma esnasında akıllı bir kişinin, karşısındakinin iddialarına karşı, vereceği cevapların zihninde bir bütün halinde oluşması şeklindeki tümel bilgidir. Zihindeki bütün halindeki fikirler daha sonra suretler şeklinde dizilir ve dil bunlardan ibareler üretir. İşte İbn Sînâ’ya göre Zorunlu Varlık’ın bütüne ait bilgisi de bu tarzdaki bir bilgidir. O’nun her şeyi bilmesi O’nun zatında çokluğu gerektirmez.⁶⁴⁰ Çünkü O, zatını zatı sebebiyle akleder ve bu akletmede en kurucu unsurdur. Bu durumda çokluğu akletmesi gerektiğinde çokluk kurucu unsur olarak

⁶³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 99.

⁶³⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletu’l-‘arşîyye*, s. 8.

⁶³⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 85-86.

⁶³⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 86-88; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 291.

⁶³⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 87.

⁶³⁹ el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 229.

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 87-88.

O'nun zatına dahil olmaz.⁶⁴¹ O'nun bilgisi, bilinenlere tabi olmadığından daha önce de belirttiğimiz gibi O'nun değişen ve başkalaşan şeyleri zamana bağlı olarak, somutlaşmış ve tikel bir şekilde akletmesi de söz konusu değildir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da bilme yerine akletme fiilini kullanmakta ve Zorunlu Varlık'ın akıl, âkil ve ma'kûl olduğunu belirtmektedir. Zorunlu Varlık, bütün yönlerden maddeden ayrık ve zatı soyut bir hüviyete sahip olduğundan O, saf akıldır. O, her şeyin soyut mahiyetine sahip olduğundan âkil, O'nun soyut mahiyetine bir şeyin sahip olması itibariyle de -ki o şey de O'nun zatıdır- makûldur.⁶⁴² Bu düşünceyle İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ı soyut bir varlık, saf akıl ve düşünce olarak görmesiyle Aristoteles'e yaklaşmaktadır.

Sonuç olarak her şeyin varlık sebebi olan Zorunlu Varlık, akıl, âkil ve ma'kûldur; bunun sonucu olarak da O, hem bilgi, hem bilinen ve hem de her şeyi bilendir.

4.1.2.2. Zorunlu Varlık İrade Sahibidir

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın sahip olduğu sıfatlardan biri de O'nun irade sahibi olmasıdır. Allah'ın iradesi mevzusu hem kelimada hem de felsefede tartışma konusu olmuştur. Kelamcılar Allah'ın etkin bir iradeye sahip olduğu hususunda görüş birliğine sahip olmasına karşın, Mutezile bu iradenin zâtî ve ezeli değil, muhdes olduğunu savunurken, Ehli Sünnet kelamcıları ise O'nun zatıyla kaim ve ezeli olduğu görüşündedirler.⁶⁴³

Filozoflar cephesinden baktığımızda, Aristoteles'in Tanrı'sı hareket etmeyen ilk hareket ettirici olduğundan O'nda etkin bir iradeden bahsetmek oldukça zordur. el-Fârâbî ise Zorunlu Varlık'ın iradeli olduğunu belirtir. Zorunlu Varlık'ın iradesi, O'nun kendisinden sâdır olanlar karşısında, onlara muhalefet edecek bir durumun olmaması, yani hiçbir şeyin O'nu, bir şey yapmaya zorlayamayacağı niteliğidir.⁶⁴⁴ İrade, bu haliyle, mevcûdâtın Tanrı'dan sudûr etmesine, yani Tanrı'nın bilgisine indirgenmektedir.

⁶⁴¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 283-284.

⁶⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 284-285.

⁶⁴³ Bkz. Murat Memiş, "İlâhî iradenin yaratılmışlığı sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, XIII/1, s. 231-260.

⁶⁴⁴ el-Fârâbî, *Şerhu risâleti zînûn el-kebîr el-Yunânî*, s. 6. Ayrıca bkz. *Şerh-i risâle-i zînûn-i kebîr*, (*Risâle-i felsefi-yi Fârâbî* içinde, çev. Seîd Rehîmyân), Tahrân 1390 (hş.), s. 110.

İbn Sînâ ise Zorunlu Varlık'ın iradesini, el-Fârâbî gibi, sudûr teorisi çerçevesinde ilim sıfatına indirgemektedir. Ona göre meydana gelen her fiil ya doğaldır, ya iradîdir ya da ilintiseldir. Bilgiye dayanan fiil doğal veya ilintisel değil iradîdir. İradî olan bir fiilde fiili yapan hem fiili bilir hem de failliğini bilir.⁶⁴⁵ Kendisi dışındaki her şey Zorunlu Varlık'ın fiili olduğundan O, irade ve inâyet sahibidir. Filozofumuza göre irade, Zorunlu Varlık'ın, kendisi dışındaki her şeyi eksiksiz ve tam bir bütünlük içinde sağlamlık üzerine, kusursuz ve devamlı olarak var etmesinin sebebi olan bilgisidir. İnâyet ise O'nun her şeyi bir iyilik düzeni ekseninde tasavvur etmesi ve yaratmasıdır.⁶⁴⁶

İbn Sînâ, iradeyle meydana gelen fiillerin ise ya bilgi ya zan ya da tahayyülden geldiğini belirtir. Bir doktorun ya da mühendisin, bilgisine göre bir şey yapması bilgiye dayalı iradeye; tehlikeli zannedilen bir şeyden sakınmak zanna dayanan iradeye; benzerlikten ya da önceki tecrübeden hareketle kötüye benzeyen şeyin istenmemesi ve iyiye benzeyenin de arzu edilmesi tahayyüle dayanan iradeye örnek verilebilir. Filozofa göre Zorunlu Varlık'ın fiilinin, ilintisel ve değişebilir olan zandan ve tahayyülden gelmesi imkansızdır. O'nun iradesi bilgiye dayanmakta⁶⁴⁷ ve ne zat ne de anlam olarak bilgidir. O'nun bilgisi bizzat iradesidir.⁶⁴⁸

Zorunlu varlık zorunlu olarak biliyorsa, demek ki O'nun irade etmesi de zorunlu olacaktır.⁶⁴⁹ İrade var ise, bu durumda belirli bir gayeden de söz edilmesi gerekir. Acaba Zorunlu Varlık'ın irade etmesi bizim gibi bir gayeye mi dayanmaktadır?

İbn Sînâ'ya göre, biz bir şeyi istediğimiz zaman, bizde önce o şeyin faydasına dair bilgi, zan ya da tahayyüle dayanan bir inanç oluşur. Bu inançtan sonra bir arzu meydana gelir, arzu güçlendiğinde ise çalışan organlar hareket eder ve böylece o iş meydana gelir. Bundan dolayıdır ki fiillerimiz arzularımızın tabiatına dayanır. Oysa her yönüyle tam olan Zorunlu Varlık'ın fiilleri herhangi bir amaca ve arzuya dayanmaz. O'nun bir şeyi arzu etmesi, fayda sağlayacak tarzda bir arzu ile değildir. O'nun bilgiye dayalı olan iradesi bizzat hayır ve iyilik üzerinedir. O'nun bilmesi, bizzat yaratmasıdır ve yaratması da yaratmamasından daha hayırlıdır. Yani O'nun sırf yaratmış olması bir hayır ve iyiliktir. O'nun ilmine göre küllî nizama dair irade kendi içinde hayırdır. O, var olanı en güzel ve en iyi düzen üzerine yaratmıştır.⁶⁵⁰ O'nun yaratması, yani diğer

⁶⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 93.

⁶⁴⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'arşîyye*, s. 10-11.

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 93-94.

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 107.

⁶⁴⁹ Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'arşîyye*, s. 10.

⁶⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 94-95.

varlıkların O'ndan çıkması O'nun varlığının mükemmelliğinin neticesidir. Yaratmış olduğu bütün mükemmellikler de O'nun iradesinin ve inâyetinin eseridir.⁶⁵¹

Zorunlu Varlık, yaratmayı bizim gibi herhangi bir fayda ya da arzu ile değil, sırf iyilik ve hayır üzerine olan bir irade ve inâyet ile yapmıştır. Bu iyilik ve hayır, insanın daha iyi olabilmesi için organlarının ve gök hareketlerinin nasıl olması gerektiğini bilmek gibi, her şeyin olması gerektiği şekilde yaratılmasıdır. Bu iyilik ve hayır düzenin, O'nun herhangi bir kasdı, talebi, arzusu ve amacı olmaksızın O'nunladır. Öyleyse İlâhî irade, Hakk'ın yarattığı şeylerin varlık düzeninin nasıl olması gerektiğini ve onları yaratmasının iyilik ve hayır üzerine olduğunu bilmesinden başka bir şey değildir.⁶⁵²

İbn Sînâ, insanın karşılıksız diye bilinen bir iyilik yaptığında bile kişinin bunu yapmasının altında mutlaka bir şöhret kazanma, iftihar, hüner ve bir şey elde etmenin yattığını belirtmektedir. Oysa Zorunlu Varlık'ın bunların hiçbirine ihtiyacı yoktur ve O'nun iyilik ve hayır üzere her şeyi yaratması, yarattığı şeylerle ilgilenmesi ve iyilik yapması herhangi bir fayda elde etme ve arzuya dayalı değildir.⁶⁵³ Çünkü O'nun herhangi bir şeye ihtiyacı yoktur.

İbn Sînâ'nın iradeyi ilim sıfatına indirgeme anlayışına karşı el-Gazzâlî ise bir şeyi bilmenin ayrı, güç yetirmenin ayrı, irade etmenin ise ayrı olduğunu belirterek, ilim, kudret ve irade sıfatlarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre Allah'ın irade sahibi olması, yaptığı bütün işleri başka hiçbir şeyin etkisi ve zorlaması olmadan kendi istemesi ve dilemesiyle yapması; kudret, yaratma gücü; ilim ise kudretin taallûk ettiği şeyleri ve şekilleri bilmektir.⁶⁵⁴ Bu şekilde el-Gazzâlî, filozofların Allah'ın iradesini ilim sıfatına indirgemesi sonucunda O'na fiil meydana getirmesinde bir zorunluluk atfedildiğini, bunun da teolojik bir probleme yol açtığını iddia edip, iradeyi ayrı bir sıfat olarak kabul etmekle bu sorunu aşmaya çalışmıştır.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşıyye*, s. 10.

⁶⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 95.

⁶⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 96-97.

⁶⁵⁴ el-Gazzâlî, *İtikatta orta yol*, s. 143-144. Ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, *Din felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2002, s. 151.

⁶⁵⁵ Bkz. el-Gazzâlî, *İtikatta orta yol*, s. 142-154; *Filozofların tutarsızlığı/Tahâfütü'l-felâsife*, s. 48-50, 129-135. Bu konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. Fehrullah Terkan, "el-Gazzâlî'nin ilahi iradeye dair argümanları ve Müslüman filozofların itirazlarına verdiği cevaplar", (900. Yılında İmâm Gazzâlî içinde), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 615-639.

İbn Rüşd ise iradenin, irade edendeki fiilin ortaya çıkış sebebi olduğunu belirterek, onun fiilden ayrı olduğunu söyler. Ona göre Allah bir şeyin vakti gelince onu irade eder ve o da olur.⁶⁵⁶

Sonuç olarak Zorunlu Varlık her şeyin illetidir ve her şeyin bilgisine sahiptir. O'nun bilmesi yaratmasıdır ve iradesi de bilgisiyle aynıdır. O'nun irade etmesi sırf iyilik ve hayır üzerinedir. O'nun için yaratma yani irade etme bizzat iyilik ve hayırdır. Bu haliyle İbn Sînâ'nın irade sıfatını ilim sıfatıyla aynılaştırdığını görmekteyiz. Buna karşın el-Gazzâlî ise iradeyi ilim sıfatından ayırarak Allah'ı mutlak irade sahibi olarak telakki etmektedir.

4.1.2.3. Zorunlu Varlık Kudret ve Güç Sahibidir

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın ilim sıfatıyla bağlantılı olarak ele aldığı bir diğer sıfat ise O'nun güç ve kudret sahibi olmasını ifade eden 'kâdir' (*tevânâ*) sıfatıdır. Allah'ın kâdir olduğu konusunda kelmacılar arasında herhangi bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır ve bu sıfat genellikle ilim ve irade sıfatıyla bağlantılı olarak ele alınmıştır.⁶⁵⁷

İbn Sînâ'ya göre kâdir, istediğini yapan, istemediğini ise yapmayandır; hem yapmak isteyen hem de yapmak istemeyen değildir. Zorunlu Varlık'ın dilemesi ve iradesinin aynılığından hareketle O'nun her şeye gücü yeter, O, dilediğini yapar dilemediğini ise yapmaz.⁶⁵⁸ Bu bağlamda Zorunlu Varlık, mutlak güç ve kudret sahibi olarak, Aristoteles'in pasif karakterli Tanrı'sından ayrılmaktadır.

Zorunlu Varlık'ın mutlak kudret sahibi olarak dilediğini yapması dilemediğini ise yapmaması şöyle bir soruyu akla getirmektedir: Acaba Zorunlu Varlık her dilediğini yapar mı? Ya da O, yeri ve göğü yok etme gibi, iyi olmayan ve istenmeyen şeyleri de yapabilir mi? İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de buna bir kıyas analiziyle cevap vermektedir. Ona göre 'Zorunlu Varlık isterse yapar, istemezse yapmaz' önermesi şartlı bitişik bir önermedir.⁶⁵⁹ Bu tür önermelerde 'insan uçarsa havada hareket eder' önermesindeki gibi hem mukaddem hem de tâlî⁶⁶⁰ yanlış olduğu halde ve yine 'insan

⁶⁵⁶ İbn Rüşd, *el-Keşfan minhâci'l-edille*, (Felsefe-Din ilişkisi içinde, haz. ve çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004, s. 227.

⁶⁵⁷ Bekir Topaloğlu "Kudret", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, s. 317.

⁶⁵⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 97-98.

⁶⁵⁹ Şartlı bitişik önerme, 'böyle olunca böyle olur' veya 'öyle olursa öyle olur' şeklinde bir şeyin gerçekleşmesi başka bir şeye bağlı olan önermelerdir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, s. 51.

⁶⁶⁰ Mukaddem, bitişik şartlı önermelerde şartın bitişik olduğu bölüm iken, tâlî ise önermede cevap olan bölümü ifade eder. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık*, s. 55.

uçar ise hayvandır’ önermesindeki gibi mukaddem yanlış tâlî doğru olduğu halde, önerme doğrudur. Yani önermenin doğru olması mukaddem ve tâlînin doğruluğuna bağlı değildir. Buradan hareketle Zorunlu Varlık için ‘isterse yapar, istemezse yapmaz’ önermesinin doğru olması için O’nun kesinlikle istemesi ve yapması gerekmez.⁶⁶¹ Ama O’nun iradesi bilgisi olduğu gibi, kudreti de bilgisidir.⁶⁶² O’nun yaratması iyilik ve hayır eksenli olduğu için O’nun istenmeyen veya saçma sayılan fiilleri yapması düşünülemez; ama bu durum O’nun başka şeyler yapamaz anlamında değildir.

el-Gazzâlî de bu konuda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Ona göre Allah kâdirdir ve irade ettiği her şey meydana gelir; irade etmediği hiçbir şey de meydana gelmez. O’nun irade ettiği şey istenmeyen ve kötü bir şey olamaz, aynı şekilde irade etmediği bir şey de iyi ve istenilen bir şey değildir.⁶⁶³ Allah’ın kudreti mümkün olan her şeye taalluk eder.⁶⁶⁴

Sonuç olarak Zorunlu Varlık güç ve kudret sahibidir, O’nun kudreti her şeyi kapsar. O’nun kâdir olması, istediği şeyin meydana gelmesi, istemediği şeyin de meydana gelmemesidir. O’nun irade ettiği şey olması gerekendir ve iyidir; irade etmediği de olmaması gerekendir ve onun olmaması da yine iyilik üzerinedir.

4.1.2.4. Zorunlu Varlık Hikmet Sahibidir

İbn Sînâ’nın, Zorunlu Varlık’ın ilim sıfatıyla bağlantılı olarak ele aldığı bir diğer sıfat da hikmet sıfatıdır. Sözlükte ilim, bilgi, irfan, haber⁶⁶⁵ gibi anlamlara gelen hikmet kavramını el-Cürcânî “*insanın gücü ölçüsünde nesnelerin mahiyet ve hakikatlerini bilmesi*”⁶⁶⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Yunan felsefe eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle beraber hikmet kavramı İslam dünyasında felsefe manasında kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda el-Kindî felsefeyi, “*hikmet sevgisi*”⁶⁶⁷; el-Fârâbî de “*en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek*”⁶⁶⁸ şeklinde tarif ederek onu felsefî bilgi manasında en üstün ilim olarak telakki etmişlerdir.

İbn Sînâ, hikmete hem teorik hem de pratik anlam yükleyerek onun iki boyutunun olduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri tam olan bilgi, diğeri ise sağlam

⁶⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 98.

⁶⁶² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 99; *en-Necât*, c. II, s. 107.

⁶⁶³ el-Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 240.

⁶⁶⁴ el-Gazzâlî, *İtikatta orta yol*, s. 112.

⁶⁶⁵ <http://www.loghatnaameh.org/dehkhoda>, (Erişim tarihi: 26.03.2014).

⁶⁶⁶ Seyyit Şerif Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 96.

⁶⁶⁷ el-Kindî, *Risâle fî’l-hudûdi’l-eşyâ ve rusûmihâ*, s. 173.

⁶⁶⁸ el-Fârâbî, *Ârâi ehli’l medîneti’l-fâzıla*, s. 47-48.

olan eylemdir (*konuş*). Tam bilgi, bir şeyin mahiyet ve tanımından oluşan *tasavvur* ile sebebli şeylerin bütün sebepleriyle kesin olarak doğrulanması olan *tasdikten* oluşur. Sağlam eylem olan hikmet ise, gerek süs ve yararlılık bakımından gerekse zorunluluk bakımından her şeyin kendisinde (maddesinde) gerekli olanı muhafaza etmesidir.⁶⁶⁹

Filozofumuza göre bu bağlamda Zorunlu Varlık, her şeyin nedeni ve her şeyi varlığa getiren olduğundan her şeyi olduğu gibi, tam ve sebepleriyle bilir. O, *şeyleri şey olarak değil*,⁶⁷⁰ bizzat hepsinin ve sebeplerin O'ndan olması itibariyle bilir. O, bu manada hikmet sahibidir ve O'nun hikmeti aynı zamanda ilmidir.⁶⁷¹

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın eylemlerindeki ve yaratılıştaki mükemmelliği yönünden de mutlak hakim olduğunu ifade etmekte ve bu düşüncesini şu ayetlerle desteklemektedir: “*Rabbimiz, her şeyi yaratışa getiren sonra ona yol gösterendir*;⁶⁷² *O, takdir eden ve yol gösterendir*;⁶⁷³ *O, beni yaratan sonra bana yol gösterendir*.”⁶⁷⁴

Sonuç olarak Zorunlu Varlık hem tam olması hem her şeyi kuşatan mutlak bilgiye sahip olması hem de eylemlerini yani yarattıklarını en mükemmel şekilde yaratması yönünden mutlak hikmet sahibidir.

4.1.2.5. Zorunlu Varlık Cömerttir

Sudûr teorisini savunan filozoflar bütün mevcûdâtın kendisinden taşmasından dolayı Zorunlu Varlık'ı en cömert sıfatına layık görmüşlerdir. el-Fârâbî'ye göre Zorunlu Varlık, altında bulunan hiçbir varlığın ihmal edilmeksizin kendisinden taşıdığı bir cevher olması bakımından cömerttir (*cevâd*) ve O'nun cömertliği kendi cevherindendir.⁶⁷⁵

Bu konuda el-Fârâbî gibi düşünen İbn Sînâ ise muamele ve cömertlik kavramlarının ayırımından hareketle gerçek cömertliği izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre bir şeyden başka bir şeye iyilik ve fayda iki türdür: Bunlardan biri muamele diğer ise cömertliktir (*cûd*). Muamele, alışveriş gibi bir şey verip onun karşılığında da

⁶⁶⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 99.

⁶⁷⁰ İbn Sînâ bu tabiri *Dânişnâme-i 'alâi*'de birçok yerde kullanmaktadır. ‘Şeyleri şey olarak bilmek’ bizim bildiğimiz şekilde, zihnimizin ontolojiden hareketle bilgi elde etmesidir. Yani varlıktan suretin soyutlama yoluyla zihne alınıp tümel hale getirilmesi ve bilgiye dönüştürülmesidir. Oysa Zorunlu Varlık'ın bilgisi bu şekilde değildir. O'nda her şeyin bilgisi önceden vardır ve bütün mevcûdât bu bilgi sonucunda meydana gelmiştir. Yani O'nun bilmesi yaratmasıdır ve O'nun bilgisi her şeyin varlık sebebidir. O, dış dünyadaki varlıktan hareketle bilgi elde etmez, bilakis dış dünyadaki varlık onun bilgisiyle vücûda gelmektedir.

⁶⁷¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 99-100.

⁶⁷² Taha, 20/52

⁶⁷³ A'la, 3/87.

⁶⁷⁴ Şu'arâ, 26/78.

⁶⁷⁵ el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 57.

bir şey almaktır. Alınan şey genellikle arzu edilen ve istenilen bir şeydir. Bu arzu edilen şey iyilik, mutluluk ve dua da olabilir. İçinde bir bedel olan her şey muameleye girmektedir. İbn Sînâ, insanların genelinin muameleden maddî bir karşılık ya da mala karşı mal alma durumunu anladığını; ancak akıllı insana göre, rağbet edilen her şeyin muamele olduğunu belirtmektedir. Yüceltme, övgü, yergiden kurtulma, daha iyi olanı elde etme gibi karşılık beklenen her şey böyledir.⁶⁷⁶ Yani ister maddî ister manevî olsun herhangi bir fayda ve çıkar sağlayan, bir bedel ve ödül karşılığında olan her iş muamele kapsamında değerlendirilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre cömertlik ise muamele gibi herhangi bir bedel ve ödül karşılığında olan şey değildir. Cömertlik bir şeyden maddî veya manevî herhangi bir amaç, ödül ve fayda ummaksızın iyilikte bulunmaktır.⁶⁷⁷ Bu bağlamda gerçek cömert, yaptığından dolayı kendisine geri dönecek bir şeyi kasdetme, istek ve arzusunda olmadan, kendisinden bol bol fayda ve iyiliğin taşıdığı kimsedir.⁶⁷⁸

Zorunlu Varlık'ın, daha önce de belirttiğimiz gibi herhangi bir amaç, arzu ve ihtiyacı yoktur. O, varlıkları iyilik ve hayır üzerine gerektiği gibi, mükemmel bir şekilde yaratmış ve onların gerekli ihtiyaçlarını da temin etmiştir. O'nun bütün fiilleri sırf iyiliktir. O'nun, bunları yaparken de herhangi bir beklenti içinde olması da mümkün değildir. Bundan dolayı İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık en hakiki cömerttir.⁶⁷⁹

el-Gazzâlî de *Makâsıdu'l-felâsife*'de Allah'ın herhangi bir amaç ve fayda olmadan, bütün varlıkları, kısıtlama olmaksızın en uygun şekilde var ettiğini ve kendilerine uygun olanı verdiğini belirterek O'nun bu manada gerçek cömert olduğunu ve cömertliğin O'ndan başkası için mecazî bir mana taşıdığını ifade ederek⁶⁸⁰ bu konuda İbn Sînâ'yla aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Sonuç olarak Zorunlu Varlık, her şeyin kendisinden meydana geldiği yegane varlık olduğundan ve O'nun, mevcûdâtı meydana getirmesinde herhangi bir amacı ve arzusu olmadığından O, en cömert varlıktır.

4.1.2.6. En Büyük İyilik, Saadet ve Mutluluk Zorunlu Varlığa Aittir

Zorunlu Varlık'ın sahip olduğu bir diğer sıfat ise O'nun en büyük haz ve mutluluğa sahip olmasıdır. Aristoteles'e göre Tanrı bilfiil akıl olarak en iyi ve en

⁶⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 100-101; *el-İşârât*, c. III, s. 125-127.

⁶⁷⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 101.

⁶⁷⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 127.

⁶⁷⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 101.

⁶⁸⁰ Bkz. el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 142.

mükemmel olan varlıktır. Bundan dolayı O, daima en büyük haz ve mutluluğa sahip olan ve aynı zamanda kendisine hayranlık duyulandır.⁶⁸¹ Zorunlu Varlık'ı saf akıl ve düşünce olarak gören el-Fârâbî de sudûr anlayışından hareketle O'nun diğer akıllar tarafından düşünüldüğünü ve bu manada, bu akıllar tarafından ilk sevilen (*mahbûb*) ve ilk aşık olunan (*ma 'şuk*) varlık olduğunu belirtmektedir.⁶⁸²

Zorunlu Varlık'ın sahip olduğu haz ve mutluluk insanın sahip olduğu haz ve mutluluktan farklıdır. Bundan dolayı İbn Sînâ, O'nun en üstün haz ve mutluluğunu izah etmek için ilk önce insandaki haz ve mutluluğun nasıl meydana geldiği açıklamaktadır. Hazzı ve acı duymayı idrağa bağlayan İbn Sînâ'ya göre insanda iki çeşit idrak vardır: Bunlardan biri dışarıdan gelen *hissî idrak*, diğeri ise içeriden gelen *vehmî* ve *aklî idrak*tır. Bunlar da kendi aralarında üçe ayrılır: *Birincisi*, müdrike gücüne uygun ve layık olan şeyin idrakıdır. *İkicisi*, müdrike gücüne uygun ve layık olmayan ve zararlı olanın idrakıdır. *Üçüncüsü* ise, müdrike gücüne ne uygun ne de uygun olmayan, ikisi arasındaki idrakıdır. İşte haz, layık olan şeyin idrak edilmesi; acı ise layık olmayanın idrak edilmesidir. Ne acı ne de haz olan idrak ise ne layık ne de layık olmayan, ikisi arasındaki idrakıdır.⁶⁸³

İbn Sînâ, akıllı kimselerde iç güçler yani aklî idrak; çocuk, zayıf ruhlu, aşağılık ve değersiz kimselerde ise dış idrağın baskın olduğunu belirtmektedir. Yüce ruhlu ve akıllı kimseler bedenî hazlara iltifat etmez; ama zayıf ruhlu ve aşağılık kimseler ise bedenî ve dışsal hazları tercih ederler. Filozofumuza göre idrakte hazzın gücü ve şiddeti idrağın, idrak güçlerinin ve idrak edenin farklılığına bağılı olarak değışebilir.⁶⁸⁴ Ona göre aklî idrak ile hissî idrak birbirinden farklıdır; bunun için bunlardan alınan hazlar da farklıdır. Hissî idrak cismanî bir organda bulunduğundan, gözün güçlü ışıktan rahatsız olmasındaki gibi, lezzetli bir şeyi idrak etmeye başladığında his ve haz zayıflar. Aklî idrak ise kuvvetli düşünülürler karşısında daha mükemmel ve güçlü olur. Çünkü aklî güç kendi özünde bulunur ve değışimden uzaktır. Bunun için hissî idrak, idrak ettiklerini parça parça ve eksik; yani tikel olarak algılarken, aklî idrak ise algıladığı şeyi bizzat bütün olarak idrak eder. Akıl, soyut olarak düşünür ve değışmeyen cevher ve sıfatları görür. O, iyilik, düzen ve mutluluğun kaynağını yani Zorunlu Varlık'ı algılar. Hissî haz, aklî haz ile kıyaslanamaz. Hissî idrak zayıf ve değersiz olduğundan değersiz

⁶⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b 24-27.

⁶⁸² el-Fârâbî, *Siyâsetu'l-medeniyye*, (thk. Ali el-Mulhim), Beyrut 1994, s. 44 ve 51.

⁶⁸³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 102.

⁶⁸⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 103-104.

şeyleri idrak eder, eksiklik ve kötülüğe meyillidir. Bundan dolayı hissî idrak sonuçta eksiklik ve kötülüğe götürürken, aklî idrak ise haza ve mutluluğa götürür.⁶⁸⁵

Peki aklî idrak hissî idrakten daha üstün ve daha çok mutluluk vermesine rağmen neden insanlar daha çok hissî idrakleri ve hazları tercih eder? İbn Sînâ bunun iki sebebi olduğunu düşünür: *Birincisi*, güzel hikaye dinleyen kişinin başka şeylerle meşgul olmasından dolayı bunun hazzından habersiz olması örneğinde olduğu gibi meşguliyet ve habersiz olmadır. *İkincisi* ise alışkanlıklardır. Başlangıçta aklî gücümüz zayıf olduğu için duyulur şeylere alışırız. Toprak yemeye alışan kişinin ondan haz alması; sürekli lezzetsiz yemekler yiyip de ona alışan bir kimsenin daha sonra lezzetli yemeklerden haz almaması buna örnektir. İşte bundan dolayı insanlar daha büyük haz ve mutluluk veren aklî idraklerden çok hissî idraklere yönelmektedirler.⁶⁸⁶ Ancak İbn Sînâ, nefsimizin bu dünyada eksik olmasından hareketle hissî idraklerin insana gerçek mutluluğu veremeyeceğini belirtmektedir.⁶⁸⁷

İbn Sînâ'ya göre ulvî akılların mutluluğu da bizimkinden farklıdır. Biz aşağı şeylerle meşgulken, onlar bizzat Zorunlu Varlık'ın lütfunu müşahade etmekle meşguldürler. Onların haz ve mutluluğu yüksektir; çünkü onlar asla yüksekten alçağa yönelmezler. Onlarda üzüntü de yoktur.⁶⁸⁸

Buradan hareketle Zorunlu Varlık'ın saf akıl olmasından dolayı ondaki idrak ve düşünme hissî değil tamamen aklîdir. İbn Sînâ'ya göre akıl, âkil ve ma'kûl olan Zorunlu Varlık, bütün güzelliklerin, hoşnutlukların, yetkinliklerin ilkesi ve bütün iyiliklerin kaynağıdır. O, zatını güzellik, hoşluk ve yetkinlik üzerine olduğu gibi idrak eder ve düşünür.⁶⁸⁹ Öyleyse Zorunlu Varlık en büyük idrak edicidir. O, her şeyin varlık nedeni ve ilkesi olduğundan aynı zamanda en büyük idrak edilendir. O'nun idrakı daimî, tam, ihtişamlı ve makamı iledir. En güzel hal, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, mutlak akıl olan O'nun bizzat kendi özsel halidir.⁶⁹⁰ Herhangi bir şey ile sevinenlerin en yücesi zâtı gereği Zorunlu Varlık'tır. Çünkü O, yetkinlik bakımından şeylerin en şiddetlisi ve en üstünü olduğu gibi, idrak etme bakımından da şeylerin en şiddetlisi ve en üstünüdür.⁶⁹¹ Öyleyse O, en büyük haz alan ve haz alınan varlıktır.

⁶⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 104-106.

⁶⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 106-107.

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 108.

⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 109-110.

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 297.

⁶⁹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 107-108.

⁶⁹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. IV, s. 40.

İbn Sînâ'ya göre bizim sahip olduğumuz haz ve mutluluk O'nun haz ve mutluluğuyla kesinlikle kıyaslanamaz. Aklımızın O'nun azameti hakkında idrak ettiği miktar, O'nun sahip olduğuyula da karşılaştırılmaz. O, daha büyük ve daha ihtişamlıdır. O'nun mutluluğu kendisiyle kaim bir mutluluktur. Filozofumuza göre O'nun haline mutluluk demek bile yaraşmaz; ama kullandığımız dil ve kavramlar itibariyle bunu ifade edecek başka terim yoktur.⁶⁹²

Sonuç olarak Zorunlu Varlık saf akıl ve iyiliktir; bundan dolayı O, en çok sevilendir. O, en büyük iyilik ve güzellik sahibi olmasından dolayı, bütün mevcûdâtı iyilik ve güzellik üzerine var etmiştir; bunun için O, en çok sevendir. O, özünü en üstün idrak ile idrak eder; bundan dolayı en büyük haz ve mutluluk sahibidir.

4.2. Mümkün Varlık

Zorunlu ve mümkün varlık ayrımını ontolojik manada ilk kez ele alan el-Fârâbî, mümkün varlığın başkası nedeniyle varlığa geldiğini belirtir. O, varlığın başkası nedeniyle kendisine arız olduğu şeydir.⁶⁹³ İbn Sînâ'ya göre de mümkün varlık, mevcudiyeti olduğu halde varlığı zorunlu olmayan varlıktır.⁶⁹⁴ Yani mevcut olması veya olmaması aynı oranda imkan dahilinde olan varlıktır. O, ne varlığında ne de yokluğunda kendisinde (bizâtîhi) bir zorunluluk taşımaz. Mümkün varlık ancak imkan vasfıyla olması ya mümkün olur ya da olmaz.⁶⁹⁵ İmkanın ortaya çıkması ise ancak bir nedenle olur. Bundan dolayı mümkün varlığın mutlaka bir nedeni vardır ve o, bu neden sayesinde zorunlu olarak mümkün olmaktadır. Eğer bir nedeni olmazsa zaten mümteni olur. İbn Sînâ buna örnek olarak dört sayısını vermektedir. Ona göre dört sayısı iki artı iki şartının sonucunda zorunlu olarak var olmaktadır. Eğer iki artı iki şartını ortadan kaldırırsak dört sayısı mümteni; yani varlığı imkansız olur.⁶⁹⁶

Başkası nedeniyle meydana gelen varlık, başkası nedeniyle zorunlu varlık (*el-vâcib bi-gayrihi*) olmaktadır. İbn Sînâ'nın "*kendisiyle vacib olmayan*" (*vacib nebûd behûd*)⁶⁹⁷ dediği varlık, zorunluluğunu başkasından alsa da özünde yine mümkündür. Çünkü mümkün varlık ancak başka bir neden dolayısıyla vardır; neden olmadan onun

⁶⁹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 108-111; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 297.

⁶⁹³ el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 2.

⁶⁹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 65.

⁶⁹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 88; *en-Necât*, c. II, s. 77.

⁶⁹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 65.

⁶⁹⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 65.

bizzat bir varlığı söz konusu değildir.⁶⁹⁸ Buradan hareketle İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde iki tür mümkün varlık karşımıza çıkmaktadır: Birincisi saf ve basit aklı cevherdir ki bunlar Zorunlu Varlık'ın gerekli kıldığı mümkün varlıklardır. Diğeri ise oluş ve bozuluş aleminde yer alan, kendisinde hiçbir şekilde zorunluluk bulunmayan mümkün varlıklardır.⁶⁹⁹

İbn Sînâ'ya göre varlığı mümkün olan şeyin var olması, başkasıyla zorunlu olarak meydana gelir.⁷⁰⁰ Yani mümkün varlık mutlaka başka bir şey dolayısıyla vardır. Çünkü neden var olmadıkça nedenlinin zatı hiçbir zaman var olmaz.⁷⁰¹ Ona göre bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığının nedeni olarak meydana gelmesi iki türlüdür: Birisi, bir ustanın bir evi yapması örneğinde olduğu gibi, bir kimsenin başka bir şeyi meydana getirmesi. Diğeri, yeryüzündeki aydınlanmanın Güneş sayesinde olduğu gibi, bir şeyin varlığının başka bir şeyle var olması ve varlığının onunla devam etmesi şeklindedir.⁷⁰² İbn Sînâ'ya göre, ev örneğinde evin gerçek faili/nedeni, sanıldığı gibi, usta değil, evin parçalarının doğası ve evin o şekilde durmasını sağlayan parçaların tabiatıdır. Bu parçalar bozulduğunda veya ortadan kaldırıldığında doğal olarak evin sureti de ortadan kalkacaktır. Aynı şekilde Güneş ortadan kalkınca aydınlık da yok olacaktır. Çünkü neden ortadan kalkınca nedenlinin var olması mümkün değildir.⁷⁰³ Yani her mümkün varlığın bir nedeni vardır ve mümkün varlık bu neden sayesinde varlığını devam ettirir; neden ortadan kalkınca ev ve aydınlık örneğinde olduğu gibi nedenli olan mümkün varlık da ortadan kalkacaktır.

Nedensiz olarak hiçbir mümkün varlığın meydana gelemeyeceği görüşünde olan filozofumuz, nedenli olan şeylerin varlığı ve mahiyetinin birbirinden ayrı olduğunu belirtir. Yani mümkün varlık, varlığından ayrı bir mahiyete sahiptir.⁷⁰⁴ Bir şeyin varlığı, mahiyetine, dışarıdan izafe edildiği bir şey ise, bu durumda o varlık, zatının dışında başka bir şeyin varlığından dolayıdır. Bu söz konusu başka bir şey ise onun nedenidir.⁷⁰⁵ Yani onun var olabilmesi için bir mahiyetinin olması ve varlığını mahiyete giydiren bir nedenin olması gerekir. Bundan dolayı mümkün varlığın kendine göre ve Zorunlu

⁶⁹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 83.

⁶⁹⁹ Hüseyin Nasr, *Üç müslüman bilge*, s. 39.

⁷⁰⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 68.

⁷⁰¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 73.

⁷⁰² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 68.

⁷⁰³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 69-70.

⁷⁰⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 82.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 31.

Varlık'a göre olmak üzere iki yönü vardır: O kendine göre mümkün iken Zorunlu Varlık'a göre ise zorunlu olmaktadır.⁷⁰⁶

Zorunlu varlık dışındaki bütün varlıkların varlığı, Zorunlu Varlık'tan gelmeleri nedeniyle birdir; yani hepsi mümkün varlıktır. Ancak İbn Sînâ'ya göre, bu varlıklar arasında derece bakımından farklılıklar vardır.⁷⁰⁷ Bu bakımdan o, *Dânişnâme-i 'alâî*'de mümkün varlıkları değişik açıdan kısımlara ayırmaktadır. Bunlar 'etkileme-etkilenme' (yani başka bir şeyi kabul etme-etmeme), 'eksik-tam olma' ve 'iyilik-kötülük' bakımındandır.

Etkileme ve etkilenme bakımından varlık akıl, nefis ve cisim olmak üzere üç çeşittir. Akıl başka şeyleri etkileyen fakat kendisi başka şeyden etkilenmeyen soyut bir cevherdir. Nefis, akıldan etkilenir, cisimleri ise etkiler. Cisim ise etkilenendir; fakat başka şeyi etkilemez.⁷⁰⁸

Tam ve eksik olma bakımından da varlık 'eksik', 'tam' ve 'tam üstü' olmak üzere üç çeşittir. Eksik varlık tam olmayan, yetkinliği gerçekleşmemiş ve kendisi için gerekli şeyi kendisinde bulundurmeyen varlıktır. Eksik varlık, kendisi için gerekli olanı tamamlamak için dışsal bir sebebe ihtiyaç duyan ve dışsal bir şeye ihtiyaç duymayan olmak üzere iki kısımdır. Tam varlık, gerekli her şeyi kendisinde bulunduran ve yetkinliği gerçekleşmiş olan varlıktır. Tam üstü varlık ise, kendisi ve başkası için gerekli olan her şeyi kendisinde bulunduran varlıktır.⁷⁰⁹

İyilik ve kötülük bakımından da varlık üçe ayrılmaktadır: *Birinci* kısım, kendisinde hayırdan başka bir şeyin sudûr etmesi imkansız olan varlık; *ikincisi*, ateşte olduğu gibi kendisinde hayır baskın ise de şer ve kötülüğün de kendisinden sâdır olduğu varlık; *üçüncüsü* ise kendisinde şer ve kötülüğün baskın olduğu varlıktır ki daha sonra açıklanacağı üzere, bunlar sudûr teorisinde en alttaki varlık alanıdır.⁷¹⁰

Bu özel ayırmadan farklı olarak İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar için yaptığı en temel tasnif onların cevher ve araz olarak ayrılmasıdır.

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlahiyyât*, s. 112-113.

⁷⁰⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlahiyyât*, s. 112.

⁷⁰⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlahiyyât*, s. 115-116.

⁷⁰⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlahiyyât*, s. 116-117.

⁷¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlahiyyât*, s. 118-119.

4.2.1. Cevherler

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ'nın mümkün varlıkları cevher ve araz olarak iki kısma ayırmaktadır.⁷¹¹ Var olan her şey ya cevherdir ya da arazdır. Cevher olan bir şeye, dışarıdan dokuz arazdan biri veya birkaçı yüklendiğinde somut olarak bir mevcut ortaya çıkmaktadır.

Cevher ve cevhere yüklenen arazlara varlığın en genel kategorileri denilmektedir. Aristoteles'in ilk defa ortaya koyduğu ve İslam filozofları tarafından da aynen alınan bu on kategori en yüksek cinsler olarak kabul edilmektedir.

Genelde mantık bölümünde ele alınan kategorileri İbn Sînâ *en-Necât, Uyûnu'l-hikme* gibi eserlerinde sadece *Mantık* bölümünde; *eş-Şifâ*'nın ise hem *Mantık* hem de *Metafizik* bölümünde ele alırken, son dönem eserleri *el-İşârât*'ta ve *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de ise kategorilere yer vermemiştir. *Dânişnâme-i 'alâî*'de ise onun, kategorileri sadece *Metafizik* bölümünde ele aldığını görüyoruz.

Kategoriler konusu, cevher ve cevhere yüklenen arazlar olması itibarıyla mantığın konusu iken varlık olarak varlığın zatî arazlar olmaları itibarıyla metafiziğin meselesi olmaktadır. Kategoriler henüz çözümlenmemiş olduklarından bunların metafizikte bir mesele olarak ele alınması gerekir.⁷¹² Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ, son dönem eserlerinde kategorileri *Mantık* bölümünde değil de *Metafizik*'te işlemiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi on kategoriden birincisi cevher, geriye kalan dokuzu ise arazdır.

Farsça *جوهر*/gevher kelimesinden Arapçaya geçen *جوهر*/cevher⁷¹³, el-Cürçânî'ye göre dış dünyada bulunduğu zaman mahiyet olan ve bir mevzuya ihtiyaç duymadan var

⁷¹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 9. İbn Sînâ'nın varlığı doğrudan cevher ve araz diye taksim etmesini Şehristânî tarafından eleştirilmiştir. Şehristânî'ye göre bu taksim mutlak varlığa göre ise burada Zorunlu Varlık'ın cevher, mümkün varlıkların ise O'nun ortağı olacağını belirtmektedir. Cevherin de zatından dolayı zorunlu ve zatından dolayı mümkün olmak üzere ikiye ayrılacağını, bu durumda cevherliğin cins zorunluluğun da ayrım olacağı, buna göre Zorunlu Varlık'ın cins ve ayrımdan oluşacağını belirterek İbn Sînâ'nın bu konuda net bir sınıflandırma yapmadığını ifade etmektedir. Bkz. Şehristânî, *Kitâbu'u-musâra'a/Filozoflarla mücadele*, s. 7-8. İbn Sînâ'nın doğrudan varlığı bu şekilde taksimi Şehristânî'ye haklı olarak böyle bir eleştiri hakkı vermiştir; ancak bu taksimin mutlak varlığa göre değil mümkün varlıklar için olduğunu ve İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ı cevher olarak kabul etmediğini daha önce ortaya koyduk.

⁷¹² Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Kategoriler*, s. 4-5.

⁷¹³ Cevher kelimesi Farsça kökenli bir kelime olup Arapçada 'G' harfinin olmamasından dolayı bu dile geçerken 'G' harfi 'C'ye dönüşerek 'Gevher' kelimesi 'Cevher' olmuştur. Bkz. Parviz Morewedge, *The metaphysica of Avicenna*, s. 191.

olan şeydir.⁷¹⁴ Başka bir ifadeyle cevher, var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan, değişen şeylerde değişmeden kalan özür.⁷¹⁵

Varlık ile cevheri bir gören Aristoteles, cevher-töz terimini kendi felsefesinde hem bir mantık kategorisi hem de metafizik bir kavram olarak ele almaktadır. Ona göre cevherin iki anlamı vardır:

*“Töz (cevher), bir yandan en son dayanak, başka bir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak (maddeden), ayrılabilen şeydir; yani her varlığın şekli ve formudur.”*⁷¹⁶

Cevher, pasajda, ilk anlamıyla bir varlığı tanımlamak için başvurulmuş mantığın on kategorisinin ilkidir ve diğer dokuz kategorinin dayanağıdır.⁷¹⁷ İkinci anlamında ise cevher, bireysel bir şeydir. Böylece Aristoteles, cevheri birinci cevherler (yani tekiler) ve ikinci cevherler (yani cinsler ve türler) olarak ikiye ayırmaktadır.⁷¹⁸

el-Kindî, Aristoteles’ten mülhem olarak, cevheri, kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibarıyla değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenen şekilde tanımlamaktadır.⁷¹⁹

el-Fârâbî’nin ise cevheri aşağıdaki gibi değişik şekillerde tanımladığını görüyoruz:

Cevher, (I) kesinlikle bir konuda (mevzu) bulunmayan duyulur nesnedir. (II) Tür, cins veya fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden yüklemidir. (III) Duyulur nesnenin türlerinden her bir türün mahiyetini ve onun mahiyetini oluşturan veya kaim kılan şeyi tarif edendir. (IV) Genel olarak bütün kategorilerin türlerinden her birinin ne olduğunu tanıtan şeydir.⁷²⁰

Bu tanımlardan hareketle el-Fârâbî’nin de Aristoteles gibi cevher kavramını hem mantık kategorisi hem de metafiziksel bir kavram olarak işlediğini görüyoruz. Yine Aristoteles’te olduğu gibi, el-Fârâbî de cevherleri birinci cevherler (ferdî cevherler) ve ikinci cevherler (küllî cevherler) diye ikiye ayırmıştır. Ona göre bu iki tür cevherden

⁷¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 83.

⁷¹⁵ Mustafa Armağan, “Cevher”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, <http://www.enfal.de/sosyalbilimler> (Erişim tarihi: 03.02.2016). Cevher tanımı için ayrıca bkz. Ali Karacî, *İstulâhât-i felsefî ve tefâvut-i ânhâ bâ Yekdigar*, s. 98; Mehmet Vural, *İslam felsefesi sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 85.

⁷¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 23-25.

⁷¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1017a 24. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, s. 450.

⁷¹⁸ W.D.Ross, *Aristoteles*, s. 195.

⁷¹⁹ el-Kindî, *Risâle fî ennehu tücedu cevâhiru lâ ecsâm*, (*Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369, s. 266.

⁷²⁰ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu’l-hurûf*, s. 40.

asıl ve cevher olmaya daha çok layık olan birinci cevherlerdir. Çünkü ikinci cevherler birinci cevherler sayesinde zihinde oluşurken, birinci cevherler ise var olabilmek için başka cevhere ihtiyaç duymazlar.⁷²¹

İbn Sînâ, cevher konusunda Aristoteles ve el-Fârâbî'yi takip etmekte; ancak konuyu daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre bir şey ya bizatihi vardır ya da arazsal olarak vardır. Arazsal olarak var olanlar sınırsızdır. Bizzat var olanlar ise cevher ve araz olmak üzere iki kısımdır. Araz, varlığı başka bir şeye bağlı olan, var olduğu şeyden ayrı olarak varlığı mümkün olmayan iken, cevher ise herhangi bir şeyde araz gibi bulunmayan ve kesinlikle bir konuda olmayan mevcuttur.⁷²²

Cevheri, müşterek bir isim olarak kabul eden İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*'ta onun beş tanımını vererek analizini yapmaktadır:

“[I] Var olan her şeyin zatına cevher denir. [II] Fiilen var olabilmesi için varlıkta kendisine eşlik edecek başka bir şeye ihtiyaç duymayan, zati gereği var olan, yani kendi zatı ile kaim olan şeye cevher denir. [III] Kendi zatı ile kaim olup peş peşe gelmek şartıyla zıtları kabul eden şeylere cevher denir. [IV] Varlığı bir cevherin mahallinde bulunmayan zata cevher denir. [V] Bir mevzuda bulunmayan zata cevher denir.”⁷²³

Bu tanımlardan hareketle İbn Sînâ'ya göre:

“Beyaz, hararet ve hareket birinci tanıma göre cevherdir. Mebde-i Evvel ikinci, üçüncü ve beşinci tanıma göre cevher ama üçüncü tanıma göre cevher değildir. Heyûla dördüncü ve beşinci tanıma göre cevherdir; fakat ikinci ve dördüncüye göre cevher değildir. Suret ise beşinci tanıma göre cevher iken ikinci, üçüncü ve dördüncüye göre cevher değildir.”⁷²⁴

Filozofumuza göre cevher, araz olmayan ve varlığı bir konuda bulunmayan, bilakis bir şeyi kabul edebilenin içinde bulunmayan hakikat ve mahiyettir. Cevher, araz gibi var olmak için herhangi bir konuya ve sığata muhtaç değildir, o kendi başına bilfiil olarak var olandır.⁷²⁵ Örneğin bir mum parçasını alıp ona değişik şekiller ve nitelikler verebiliriz; ancak bu mum parçası mum olma özelliğini hiçbir zaman kaybetmez.⁷²⁶ İşte bir varlıkta özü itibariyle değişmeyen ve hep aynı kalan şey onun cevheridir.

⁷²¹ Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-makûlât*, s. 91-92; *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, s. 42. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, s. 451.

⁷²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 45.

⁷²³ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 23-24.

⁷²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 24.

⁷²⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 9-10.

⁷²⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 13.

Cevher kavramı, Aristoteles ve el-Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sînâ’da da metafiziksel bir kavram olmanın yanı sıra aynı zamanda mantık kategorisi içerisinde de yer alan bir kavramdır. Mantıkta cevher, varlık kategorileri içerisinde ilk sırada yer alan ve araz niteliğinde olan diğer dokuz kategorinin yüklendiği varlıktır.⁷²⁷

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ’ya göre madde ve suret de cevherdir. Ona göre madde (*maye*), aldığı suret tarafından bilfiil hale getirilen ve böylece varlığı tamamlanan herhangi bir konudur. Suret ise madde tarafından kabul edilendir. İbn Sînâ, suretin neden araz olmadığı sorusuna şöyle cevap vermektedir:

“Cevher mahsûsâtın içinde kendi zatıyla bilfiil olarak var olandır (kaimdir). Temel ilke olan suret sayesinde cevher tamamlanır, onunla kaim olur; o zaman suret neden cevher olmasın? Eğer suret araz olaydı cevherden sonra gelirdi ve cevherin ilkesi olmazdı. Oysa suret cevherin temel ilkesidir.”⁷²⁸

Dânişnâme-i ‘alâî’de cevherle ilgili görüşlerini bu şekilde açıklayan filozofumuz, *eş-Şifâ*’da da yukarıda belirttiğimiz konular üzerinde durmakta; fakat *Dânişnâme-i ‘alâî*’den farklı olarak ilave bazı konuları tartışmaktadır. Cevheri herhangi bir konuda bulunmayan, arazı da bir konuda olan⁷²⁹ olarak tanımlayan İbn Sînâ’ya göre acaba konu da bir cevher midir? İbn Sînâ’ya göre konu cevherdir. Çünkü cevher varlıktan önce gelmektedir ve arazın varlığı ise cevhere bağlıdır. Ona göre konu eğer cevher olmazsa yine başka bir konuda olacaktı. Bu ise bir kısır döngüye yol açar.⁷³⁰

İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*’da ele aldığı bir diğer mesele de ‘konu’ ile ‘mahal’ meselesidir. Ona göre mahal ve konu arasında bir fark vardır. Cevher-araz meselesinde “konu, kendisiyle ve türüyle var olan, sonra bir parçası gibi olmaksızın bir şeyin onda var olmasının sebebi haline gelen şeydir. Mahal ise halin kendisine yerleştiği ve o yerleşen şeyle herhangi bir hale girendir.”⁷³¹ Burada konu bahsinde özne-yüklem ilişkisi vardır; özne olan konu her zaman cevher, ona yüklenen ise arazdır. Mahal bahsinde ise mahal-hal ilişkisi vardır. Eğer mahal, halin var olma sebebi olursa mahal konu yani cevher, hal ise araz olur. Eğer varlık sebebi olarak hal alınıp mahalin varlığını ona tabi kılarırsak heyûlâ-suret ilişkisi ortaya çıkar ve mahal heyûlâ, hal ise suret olur.⁷³²

⁷²⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, s. 38.

⁷²⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, s. 10.

⁷²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 45.

⁷³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 46.

⁷³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 46-47.

⁷³² Bkz. Hasan Akkanat, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve metâliu'l-envâr*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, c. III, Ankara 2006, s. 148 ve 211.

Bu durumda bunların hepsi de cevherdir.⁷³³ İbn Sînâ bu şekilde, ancak heyûlâ ile bir araya gelince ortaya çıkabilen suretin cevher oluşunu izah etmektedir. Yine buradan anlaşılıyor ki mahal konudan, hal de arazdan daha geniş bir kullanıma sahiptir. Çünkü hal, hem cevher hem de araz olabilmektedir. Aynı şekilde cevherin kendisi bir konudur ve başka bir konuda bulunmaz ama bir mahalde bulunabilir. Mahalde bulunan cevher cisimsel suret iken mahalin bizzat kendisi de heyûladır; yani yine cevherdir. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle oluşan da yine cevher olan cisimdir.⁷³⁴

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu, parçaları veya dengi olanın Zorunlu Varlık olamayacağını, buradan hareketle daha önce de belirttiğimiz gibi cevher ve araz ayrımının Zorunlu Varlık'ı kapsamadığını; ancak mümkün varlık için söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.⁷³⁵ Ona göre “*cevherin hakikati mahiyettir. Mahiyeti olmayan şey cevher olamaz. Öyleyse Zorunlu Varlık cevher değildir.*”⁷³⁶

Demek ki, İbn Sînâ cevherin mahiyetsiz olamayacağını ve Zorunlu Varlık'ın da -daha önce gördüğümüz gibi- varlığından ayrı bir mahiyetinin olmayacağını dile getirmektedir. O halde, çıkan sonuca göre, Zorunlu Varlık cevher olmamaktadır.

Şimdi *Dânişnâme-i 'alâî*'de İbn Sînâ'nın, mümkün varlıklar düzeyinde dört türe ayırdığı cevhere göz atalım:

- 1- Heyûla: Bu, tıpkı ateşin tabiatını içinde barındıran ana maddesi (unsur) gibi olan şeydir.
- 2- Suret: Ateşin hakikati ve tabiatı gibi olandır.
- 3- Cisim: Ateşin bir bütün olarak mürekkebi olması gibi.
- 4- Ruh/nefs ve akıl: Bunlar da bedenden ayrı olan cevherlerdir.⁷³⁷

Buradan hareketle İbn Sînâ'nın cevher anlayışını ikili bir tasnife tabi tutabiliriz:

- 1- Cisimsel cevherler: Bunlar cisimlerdir.
- 2- Cisim ya da cisimsel olmayan cevherler: Bunlar heyûla, suret, ruh ve akıldır.

⁷³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 47.

⁷³⁴ Hasan Akkanat, *Kadı Sraceddin el-Ürmevi ve metâliu'l-envâr*, c. III, s. 211.

⁷³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 47-48.

⁷³⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 77.

⁷³⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 10-11. Cevherin kısımları için bkz. Muhsin Gerviyani, *İslam felsefesine giriş*, (çev. Hasan Almas), Birey Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 184-186.

Heyûla ve suret tek başına cismanî değilken, bir araya geldiklerinde cismanî olurlar. Akıl, tamamen maddeden ayrık iken ruh ise bedenle doğrudan ilişkilidir. Böylece madde, suret, cisim, ruh ve akıl olmak üzere cevheri beş gruba da ayırabiliriz.

4.2.1.1. Madde ve Suret

a) Madde: Aristoteles madde yani heyûlayı, bilkuvve olarak var olan şey ve değişimin dayanağı olarak görmektedir.⁷³⁸ İbn Sînâ'ya göre de madde, kendinde bilkuvve olan; ancak suret sayesinde bilfiil mevcut olan şeydir.⁷³⁹ Madde ancak suret sayesinde bilfiil hale geldiğinden, o, suret olmadan belirsiz ve niteliksizdir.⁷⁴⁰ Yani madde, kendisine herhangi bir suret ilişmeden varlık alanında müphem bir şey konumundadır. Buradan hareketle İşrâk felsefesinin kurucusu es-Sühreverdî Meşşâîlerin heyûlâ dedikleri şeyin gerçekte var olmadığını belirtmektedir. Ona göre 'belirsiz bir varlık' zihnî bir şeydir; yani bunun dış dünyada bir gerçekliği yoktur. O halde Meşşâîlerin heyûlâ dedikleri şey gerçekte hiçbir şeydir.⁷⁴¹ Maddeyi suretten ayrı olarak düşündüğümüzde es-Sühreverdî'nin dediği gibi madde belirsiz bir şey olarak görünmekte; ancak İbn Sînâ, maddenin suretsiz olarak dış dünyada bilfiil var olamayacağını vurgulamaktadır.⁷⁴² Yani dış dünyada ayrı bir madde ve ayrı bir suret yoktur, bu ayrım sadece zihnimizde vardır.

b) Suret: Maddeyi, değişimin dayanağı olarak telakki eden Aristoteles, sureti de maddenin kendisine doğru değiştiği şey olarak görmektedir.⁷⁴³ Yani madde bir eksikliği ifade ederken suret ise maddeyle birleşerek bir şeyi tamamlayan, yetkinleştiren ve bilfiil bir varlık haline getiren cevherdir.⁷⁴⁴

İbn Sînâ, sureti, belirsiz bir şey olan maddeyi bilfiil haline getiren cevher⁷⁴⁵ olarak tanımlamakla birlikte o, *Kitâbu'l-hudûd*'da suret için birçok tarif yapmaktadır:

- (I) Suret, mahiyetin cevabı olarak birçok şeye söylenebilen türdür. (II) Suret, bir şeyin niteliğini bildiren mahiyete denir. (III) Suret, insanda bulunan ilim ve fazilet gibi, türün kendisiyle ikinci gelişmesini tamamladığı yetkinlik manasına da gelir. (IV) Bir mahalli meydana

⁷³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1042a 34, 1042b 6.

⁷³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s.70.

⁷⁴⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 26.

⁷⁴¹ Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrâk felsefesi*, (çev. Tahir Uluç), İz Yayınları, İstanbul 2009, s. 94.

⁷⁴² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s.24.

⁷⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 1070a 2-3.

⁷⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzalî metafizikleri*, s. 42.

⁷⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 26.

getiren hakikate de suret denir. (V) Nefs gibi maddeden ayrı olarak varlığı bulunan mükemmeliğe de suret denilir. Çünkü nefis cisimsel olmayan bir şeydir.⁷⁴⁶

eş-Şifâ'da da İbn Sînâ suret hakkında benzer tarifler yapmaktadır. Ona göre suret bazen fiil yapmaya elverişli her 'bilfiil anlam'a denir. Bu manada ayrık cevherler surettir. Bazen bir kabul edende gerçekleşen her 'hey'et ve fiile' suret denilebileceğini belirterek bu anlamda hareketlerin ve arazların suret olduğunu kabul eder. Maddeyi bilfiil hale getirene de suret denir ki bu manada ise aklî cevherler ve arazlar suret olmaz. Ona göre suret aynı zamanda maddeyi yetkinleştiren unsura, maddede sanatla meydana gelen şekillere, bir şeyin türüne, cinsine ve ayırımına da denir. Yine tümelin tümelliği de parçası için surettir.⁷⁴⁷

Suretin bu tanımlarından çıkan sonuç onun, varlık alanında belirsiz olan maddeyi bilfiil hale getiren ve aynı zamanda ona yetkinlik kazandırarak arazlarıyla beraber onu varlık alanına çıkaran bir cevher olmasıdır.

c) Madde-Suret İlişkisi: Aristoteles, meydana gelen her şeyin madde ve suretten oluşan bileşik bir varlık olduğunu⁷⁴⁸ belirterek, bütün oluşu madde ve suretin birleşimine dayandırmaktadır. Ross'un ifadesiyle, ona göre akıllar hariç evrendeki bütün bireysel nesneler suretin maddeyle birleşmesinden meydana gelir.⁷⁴⁹

el-Fârâbî de madde-suret ilişkisini, bir yatağın tahtasının onun maddesi, yatağın biçiminin de onun sureti olması örneğinden hareketle, madde ve suretin cismi meydana getiren iki unsur olması şeklinde izah etmektedir.⁷⁵⁰ Ona göre cisimsel cevher suretle bilfiil cevher, madde ile de bilkuvve cevher olur. Suretin varlığı madde ile olup madde de sureti kabul edecek durumdadır. Özü itibarıyla suretin bir varlığı yoktur; o, var olabilmek için bir konuya muhtaçtır, konuları da maddedir.⁷⁵¹ Yani madde, suretin kendisiyle kaim olduğu özne ve konudur. Suret ise madde olmadan var olamaz.⁷⁵²

İbn Sînâ da Aristoteles ve el-Fârâbî gibi madde ve sureti cismi meydana getiren ve asla birbirinden ayrılmayan iki cevher olarak görmektedir. Ona göre her cisim madde ve suretten meydana gelmektedir. Cisimsel madde suret olmadan bilfiil bir şey değildir. Madde ancak cisimsel suret sayesinde bilfiil bir cevher haline gelir. Aynı şekilde suret

⁷⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 16.

⁷⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 218.

⁷⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1043b 17-18.

⁷⁴⁹ W.D.Ross, *Aristoteles*, s. 197.

⁷⁵⁰ el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 64.

⁷⁵¹ el-Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-medeniyye*, s. 28-29.

⁷⁵² el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 64.

de madde olmadan bilfiil var değildir.⁷⁵³ Bir araya gelerek bilfiil cismin meydana gelmesini sağlayan madde ve suret arasında nasıl bir ilişki vardır?

Filozofumuza göre cisimsel madde ve suret asla birbirinden ayrı düşünülemez. İkisi ancak birbiriyle bilfiil olarak vardır. O, cisimsel maddenin suretten asla hâlî olamayacağını şu şekilde izah etmektedir:

“Eğer madde cisimsel suretten hâlî olsaydı, ya bulunduğu yerle ilgili olarak kendisine işaret edilen bir varlık olurdu ya da kendisine işaret edilemeyen aklî bir varlık olurdu. Eğer kendisine işaret edilen bir varlık ise ona doğru gelen ve her açıdan başka bir kenarı olan yönlerinin bulunması gerekir. O zaman o, bölünen ve cisimdir.”⁷⁵⁴

Bölünen cisim ise ancak madde ve suretten mürekkep olandır.

İbn Sînâ, sürekli olarak değişim halinde olan bu alemde, suretin maddeye maddenin de surete daima muhtaç olduğunu belirterek değişim açısından suretin iki çeşit olduğunu belirtmektedir:

- 1- Maddenin kendisinden ayrılmadığı suretler,
- 2- Maddenin kendisinden ayrılıp benzerlerinden yoksun kalmadığı suretler.⁷⁵⁵

Onun, maddenin kendisinden ayrılmadığı suretlerden kastettiği, maddenin sahip olduğu sureti değiştirmeden daima aynı suretle birlikte bulunmasıdır. Bunlara örnek olarak gökler alemindeki küreler ve su verilebilir. Bunlarda suret hiçbir zaman maddeden ayrılmaz. Örneğin Ay’ın ve Güneş’in sahip olduğu suret hep aynıdır, bunların maddesinden suretin ayrılması söz konusu olamaz.

Filozofumuzun, maddenin kendisinden ayrıldığı ancak benzerlerinden yoksun kalmadığı suretler ile kastettiği ise bir cismin maddesinin suret değiştirerek başka benzer bir surete geçmesi durumudur. Ona göre herhangi bir cisimde suret maddeden ayrıldığında o suretin yerine başka bir suret geçerek maddenin varlığını bilfiil olarak sürdürmesini sağlar. Suretlerin bu değişimi birbiri ardına olmakta ve bu şekilde hem maddenin hem de yeni suretin varlığını sürdürmesi sağlanmaktadır. Bu durumda ilk suret madde ile yeni suret arasında bir aracı olmaktadır.⁷⁵⁶ Bu durumu somutlaştırmak için bir masanın değiştirilerek masadan bir sandalyenin yapılmasını örnek verebiliriz.

⁷⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 26 ve 83.

⁷⁵⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 24.

⁷⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 69.

⁷⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 69.

Bu şekilde masalık sureti masanın maddesi olan tahtadan ayrılırken onun yerine tahta olan maddeye hemen sandalyelik sureti geçmektedir. Böylece madde suretten ayrılarak yerine benzer bir sureti kabul etmiş olmaktadır. Bunun yanında nefis ve ruh gibi herhangi bir maddeden hâli olarak cevher olan suretler de vardır. Bunlar önceden cevher olduklarından maddeye ihtiyaç duymayan suretlerdir.

Madde mi suretten önce ve suretin sebebidir yoksa suret mi maddeden önce ve maddenin sebebidir? İbn Sînâ'ya göre maddenin suretin sebebi olması mümkün değildir. O, bunu özetle üç nedene dayandırmaktadır:

Birincisi, maddenin bir şeyi kabul etme kuvvetine sahip olmasıdır. Bu kabul etme onda bir istidat olarak vardır. İstidatlı olan şey, istidatlı olması açısından, istidatlı olduğu şeyin varlığının sebebi olamaz. Madde, suretin kabul edicisi niteliğinde olduğu için suretin sebebi olamaz. *İkincisi*, bir şeyin kendisi henüz bilkuvve halinde iken, bilfiil haldeki başka bir şeyin sebebi olması imkansızdır. Maddenin sebep olabilmesi için ilk önce kendisinin bilfiil olması gerekir. Madde, bilkuvve olduğundan kendisini bilfiil hale getiren suretin sebebi olamaz. *Üçüncüsü* ise suretlerin farklılığıdır ki bu farklılık maddenin hallerindeki farklılıktan kaynaklanmamakta, dışarıdan başka bir sebepten kaynaklanmaktadır.⁷⁵⁷ Bütün bunlardan hareketle maddenin suretin sebebi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Suret ise maddeden öncedir; ancak kendi başına sürekli olarak bilkuvve var değildir ve madde sayesinde bilfiil hale gelmemektedir. Madde, varlığın mümkünlüğünü, suret ise onun zorunluluğunu ifade eder. Çünkü suretin cevheri fiilleşmektir; yani suret maddeyi kuvveden fiile çıkararak zorunlu hale getirmektedir.⁷⁵⁸ Bundan dolayı suret maddenin nedeni olmaktadır; ancak suret madde için tek bir neden konumunda değildir. Eğer öyle olsaydı suretin ortadan kalkmasıyla maddenin de ortadan kalkması gerekirdi; oysa suretin maddeden çıkmasıyla beraber madde başka bir suret almaktadır.⁷⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre maddeye suret vererek onun bilfiil olmasını sağlayan asıl neden ve aynı zamanda suretlerin kendisinden taşıdığı şey, faal akıldır. Faal akılda ay altı alemdeki her şeyin madde ve sureti bulunmakta ve bu akıl göksel cisimlerin de etkisiyle madde-suret ilişkisinden hareketle ay altı alemin oluşmasını sağlamaktadır. Göksel cisimler de gerek ay altı alemdeki maddelerin farklılaşmasında gerekse onlara farklı

⁷⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 65-66.

⁷⁵⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 110; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 70.

⁷⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 67.

suretlerin verilmesinde etkili olmaktadırlar.⁷⁶⁰ İbn Sînâ, bitkisel, hayvanî ve insanî nefislerin de yine bu akıldan taşıdığını belirtmektedir.⁷⁶¹ Bu anlayışla İbn Sînâ, faal aklı ve göksel cisimleri ay altı aleminin oluşumunun temel ilkesi haline getirdiğini görüyoruz ki bu konuyu daha sonra ele alacağız.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre heyûlâ, yani madde, suret olmadan bilkuvv ve belirsiz bir şeydir. Madde ancak kendisine suretin bitişmesiyle bilfiil hale gelir. Böylece madde ve suret ikisi bir arada bulunarak bilfiil olan iki cevher olmakta ve cisim meydana gelmektedir. Bunların birleşmesini sağlayan ise faal akıl aracılığıyla Zorunlu Varlık'tır. Zorunlu Varlık, fail illet olarak yaratmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ metafiziğinde madde, suret ve ikisi arasındaki ilişki sonucu meydana gelen oluşum, önemli bir yere sahiptir.

4.2.1.2. Cisim

a) Cismin Tanımı ve Mahiyeti: Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ, cevheri, cismanî olan ve cismani olmayan şeklinde iki gruba ayırmakta ve cismanî olan cevherin madde ve suretten müteşekkil olan 'cisim' olduğunu ifade etmektedir.

Aristoteles'e göre cisim, üç boyutlu, yani uzunluğu, genişliği ve derinliği olan kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir niceliktir⁷⁶² ve madde ile suretten meydana gelir.⁷⁶³ İlgili tanımları kabul eden el-Kindî de cismi, eni, boyu ve derinliği olmak üzere üç boyutu bulunan bir nicelik olarak görmektedir.⁷⁶⁴ el-Fârâbî de cisimsel cevherin madde ve suretten müteşekkil olduğunu belirtmektedir. Cisim suretle bilfiil, madde ile de bilkuvv ve olan bir cevher olup⁷⁶⁵ madde ve suretin varlık alanına çıkabilmesi için muhtaç oldukları somut dayanaktır.⁷⁶⁶ İbn Sînâ da *Dânişnâme-i 'alâî*'de cisim (*ten*) konusuna geniş yer ayırmış, onu Aristoteles ve el-Fârâbî gibi madde ve suretten bileşik bir cevher olarak görmüş ve aşağıdaki şekil üzerinden onun kapsamlı bir tanımını oluşturmaya çalışmıştır:

⁷⁶⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, s. 158-159; *el-İşârât*, c. III, s. 231-234.

⁷⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 236-237.

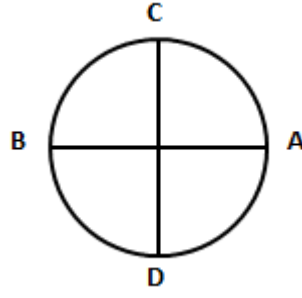
⁷⁶² Aristoteles, *Metafizik*, 1020a 11-13.

⁷⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, 1043 17-18. Ayrıca bkz. W.D.Ross, *Aristoteles*, s. 199.

⁷⁶⁴ el-Kindî, *Risâle fî ennehu tucedu cevâhiru lâ ecsâm*, s. 265-266.

⁷⁶⁵ el-Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-medeniyye*, s. 28-29.

⁷⁶⁶ Bekir Karlıağa, "Cisim", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, s. 29.



Şekil. 3. Cisim

Şekilde görüldüğü gibi düz olan bir AB çizgisi ve bu çizgiyi doksan dereceyle kesen CD çizgisini ele alalım. Bu iki çizginin birbirini 90° dereceyle kesmesi sonucunda dört tane 90° derecelik açı meydana gelmektedir. Bu şekilde üç boyutlu bir cisim ortaya çıkmaktadır. Bu boyutlardan biri uzunluk (*dıraza/tûl*)⁷⁶⁷, biri genişlik (*pehna/‘arz*)⁷⁶⁸ ve diğeri ise derinliktir (*sıtebra/‘amk*).⁷⁶⁹ Cisim, kısaca, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir cevherdir ve alemde bizzat bulunur.⁷⁷⁰ Bu üç yön, cisimde çoğu kez bilfiil olarak bazen de bilkuvve olarak vardır. Cisim, ancak bu üç özellikle somut olarak bulunur, bunlarla bir bütündür ve vehim dışında parçalanamaz.⁷⁷¹

Filozofumuza göre her ne kadar cisim uzunluk, genişlik ve derinlikle bilinen bir şey ise de bunlar cismin sureti değildirler, arazıdırlar. Yani cismin betimi ile tanımı birbirinden farklıdır. Ona göre uzunluk, genişlik ve derinliğe göre yapılan tarifler cismin özünü vermez, sadece betimini verir; çünkü bu üç boyut niceliktir ve nicelikler de arazıdır. İbn Sînâ, bununla ilgili olarak düz çizgilerden oluşmayan küre ve eşit boyutlardan oluşan küp örneklerini vermektedir. Çünkü kürede bilfiil bir çizgi yoktur, yine küpte uzunluk, derinlik ve genişlik açısından birbirine eşit olmayan boyutlar yoktur.⁷⁷² Ona göre cismin resminin anlamı, birbirini dik açıyla kesen uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşan bir cevher olmasıdır. Bu konuda o, şunları ifade etmektedir: “O, sureti böyle olan cevherdir ve o, bu suret sayesinde neyse o olur. Cismin sınırları ve bu

⁷⁶⁷ İbn Sînâ’ya göre uzunluğun birçok tanımı yapılabilir: (I) *Her bir uzanımına uzunluk denir.* (II) *Öncelikli olarak varsayılan tek bir uzanımına uzunluk denir.* (III) *Bir yüzeyi kuşatan iki uzanımın uzun olanına uzunluk denir.* (IV) *Alemin merkezinde çevreye doğru olan uzanımına uzunluk denir.* Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 124.

⁷⁶⁸ İbn Sînâ genişliği de şu şekilde tanımlamaktadır: (I) *İçinde iki boyut bulunan niceliğe genişlik denir.* (II) *Kesişen iki boyuttan kısa olanına genişlik denir.* (III) *Canlının sağ tarafından sol kısmına doğru alınan boyuta da genişlik denir.* Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 124.

⁷⁶⁹ Derinlik ise: (I) *Yüzeyin kuşattığı kalınlıktır,* (II) *Kesişen uzunluk ve genişlik boyutlarını kesen boyut,* (III) *İnsanın önünü ve arkasını kuşatan, dört ayaklıların üstünden altına kadar olanı kuşatan şeydir.* Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 124.

⁷⁷⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 11-13.

⁷⁷¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 13.

⁷⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 49.

sınırlar arasındaki varsayılan diğer boyutlar, şekiller ve konumları cisme tanım olan şeyler değil, onun cevherine tabi olan şeylerdir”⁷⁷³ Yani İbn Sînâ’nın burada kastettiği şey; boyutların, şekillerin ve konumun, cismi asıl cisim yapan unsurlar olmadığı, bunların ona dışarıdan yüklenen şeyler olduğudur. Cismin asıl unsurları, yani cismi asıl cisim yapan, madde ve suretin birleşimidir. O, bunu şu örnekle açıklamaktadır:

“Bir parça bal mumunu elinize alıp bir parmak uzunluğunda, iki parmak genişliğinde ve bir parmak derinliğinde yapabilirsiniz. Bu durumda bu bal mumunun uzunluğu, genişliği ve derinliği sabit kalmaz; değişir; ancak cismin sureti değişmez, sabittir. Bundan dolayı bu üç yön bal mumu için birer arazdır.”⁷⁷⁴

Yani cisimler uzunluk, genişlik ve derinlik ölçümleri açısından değişirler; çünkü ölçüm cisimde ilinti olarak bulunur. Bundan dolayı bir cismin büyük, küçük, daha küçük gibi boyutları kabul etmesi mümkündür; ancak göksel cisimler gibi bazı cisimlerin ölçüleri ve boyutları sabittir, değişmez.⁷⁷⁵

b) Cismin Yapısı: Yukarıda belirttiğimiz gibi, İbn Sînâ açısından uzunluk, genişlik ve derinlik gibi ölçümler cismin özünden gelen asıl unsurları değil ilintileridir. Yine İbn Sînâ, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, cismi madde ve suretten murekkeb olarak tanımlamıştır. Ona göre cismi cisim yapan asıl unsur surettir.⁷⁷⁶ Filozofumuz kendi görüşünü bu yönde açıklasa da insanlar arasında cismin aslının ne olduğu konusunda ihtilafların olduğunu ve bu konuda üç görüşün bulunduğunu belirterek konunun tartışmasına girmektedir:

- 1- *Birinci görüş*, cismin aslî olarak asla mürekkebe olmamıştır.
- 2- *İkinci görüş*, cismin, hem gerçekte hem de hayal yoluyla, bölünmeyen parçalardan bileşik olduğudur.
- 3- *Üçüncü görüş* ise cismin madde ve suretten müteşekkil olduğudur.⁷⁷⁷

İbn Sînâ, cismin madde ve suretten meydana geldiğini, maddenin asla suretsiz olamayacağı, suretin de maddeyi bilfiil yaptığını ve ancak bir madde ile var olduğunu

⁷⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 50.

⁷⁷⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 13.

⁷⁷⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 23.

⁷⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s.14.

⁷⁷⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s.14.

belirtmektedir. Suret, değişken olabilir; yani bir maddeden ayrıldığında başka bir maddeye geçer. O, süreksiz yani asla maddeden ayrı ve bitişiksiz bir durumda olmaz. Madde olmadan suretin olduğu ya da suretsiz bir maddenin olduğu bir zaman aralığı düşünülemez. Kabul eden olan madde ile kabul edilen olan suret zorunlu olarak bir arada bulunur.⁷⁷⁸ Kısaca, filozofumuz madde ve suretin birbirinden ayrı olduğu bir cismin düşünülemeyeceğini belirterek cismin bileşik olmadığını öne sürenlerin görüşünü çürütmektedir.

İkinci görüş ile ilgili tartışmaların odak noktasını bir cismi oluşturan cüzlerin sonsuza kadar bölünüp bölünememesi ve buna bağlı olarak bölünemez denilen atomların var olup olmadığı meselesi oluşturmaktadır. Kelamcılar tarafından ‘cevher-i ferd’ olarak benimsenen atom, alemi meydana getiren bölünemeyen parçalar olarak kabul edilmektedir.⁷⁷⁹ Onlara göre cisimler birtakım küçük parçalara ayrılır ki artık cisim için asla parça kalmaz. İşte bu parçalar cevher-i ferd ya da atomdur. Bu cevher, fiilî, hayalî ve varsayımsal olarak asla parçalanamaz.⁷⁸⁰

Yukarıdaki görüşlerden üçüncüsünü benimseyen İbn Sînâ ise cismin madde ile suretten oluştuğunu ve bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebileceğini kabul etmekte; bölünemeyen parça fikrine karşı *Dânişnâme-i ‘alâî*’de beş delil getirmektedir.⁷⁸¹ Ne var ki, bu görüşleri kapsamlı bir şekilde ele alıp detayına inmeyi gerekli görmüyoruz. Çünkü Ortaçağ bilim anlayışına göre fizik alemini anlama çabasının sonucu olarak tartışılan atom, cisim ve cevher anlayışları, bugünkü bilimin geldiği noktaya göre çoğu geçerliliğini yitirmiş konulardır. Ortaçağ’da atomun olup olmadığı konusu hem fizik bilimi tarafından hem de metafiziksel olarak tartışılmış ve felsefesi yapılmıştır. Ama bugün bilimin geldiği son noktada atomun da bölünebildiği ve bu bölünme sonucunda müphem bir atom altı alemin var olduğu kuantum fiziğiyle ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ’nın atomculuğa karşı getirdiği delillerin özetini vermekle yetineceğiz:

Bu konuda filozofumuzun temel argümanı atomların yönleri, uzanımları ve bitişmeleri ile bölümlere ayrıldığı görüşüdür. Ona göre cisimleri meydana getirdiği sanılan parçaların (yani atomların) cismi oluştururken birbirleri ile ilişki içerisinde olmamaları mümkün değildir. Atomların sağında, solunda, önünde ve arkasında da atomlar yer alır. Bir atom etrafındaki atomlara göre pozisyon alacak ve herhangi bir ‘a’

⁷⁷⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, s. 15-16.

⁷⁷⁹ Emrullah Yüksel, *Sistematik kelam*, İz Yayınları, İstanbul 2011, s. 36.

⁷⁸⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam felsefesi tarihi*, (haz. Refik Ergin), Ötüken Yayınları, İstanbul 2008, s. 129-131.

⁷⁸¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, s. 17-22.

atomuna göre aldığı pozisyon ile herhangi bir ‘b’ atomuna göre aldığı pozisyon ve iliştiği noktalar ve yönler farklı olacaktır. Böylece atom yön, uzanım ve iliştiği noktalar bakımından ikiye ayrılacaktır. Bu durumda farklı yön, uzanım, bitişme veya temas noktasına sahip olan ve bölünemez denen parçalar her bir bölüm ve yönde diğerlerine göre yine bölünebilir olacaktır.⁷⁸²

Bunun dışında İbn Sînâ, karenin çapının kenarlardan büyük olması,⁷⁸³ bir çubuğun gölgesinin Güneş’in hareketinin kattetiğinden daha küçük olması⁷⁸⁴ ve bir değirmen taşının hareketi esnasında merkezin hareketinin kenar hareketinden az olması⁷⁸⁵ gibi metaforları da cismin farklı cüzlerden oluşup bölünebileceği görüşüne delil olarak ortaya koymakta ve bölünemeyen atom fikrinin çürütülmesinde kullanmaktadır.

es-Sühreverdî de cismin bölünemeyen parçalardan oluşmasının imkansız olduğunu belirtmektedir. Bir cismin bilfiil değil de bilkuvve olarak sonsuz sayıda bölünebileceğini belirten es-Sühreverdî bu konuda İbn Sînâ’nın yukarıda özetlediğimiz cisimlerin farklı yönlerle sahip olduğu ve temas ile farklı cüzlerden oluştuğunun görüldüğü, bunun sonucunda bölünebildiği düşüncesini ortaya koymaktadır.⁷⁸⁶

İbn Sînâ, cisimde fiilî olarak değil de kuvve olarak parçaların olduğu fikrindedir. Bu parçalar da sonsuz değildir. Eğer bunlar sonsuz olsaydı cismin bir kenarından diğer kenarına mesafe katetmesi imkansız olurdu. Çünkü bir cismin yarısının yarısını geçmeden yarısına ulaşılmaz, bu durum yarısının yarısının yarısına şeklinde sonsuza dek devam ederdi. Böylece katedilmesi imkansız sonsuz yarımalar yer almış olurdu. ‘Cisim bölünendir’ dediğimizde kastettiğimiz, cismin bölünmeye yatkın olduğu fikridir ve bu bölünme de zihinsel bir faaliyettir.⁷⁸⁷

Sonuç olarak Aristoteles’ten beri tartışılan cisim, genel olarak üç boyutlu bir cevher olarak telakki edilmiş ve bölünüp bölünmemesi konusunda ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ’ya göre cisim birbirinden ayrı düşünülemeyen madde ve suretten meydana gelir. Ona göre cisim bölünemeyen cüzlerden oluşmuş değildir, bilfiil

⁷⁸² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s.16-22. Bu konudaki tartışmalar için ayrıca bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam felsefesi tarihi*, s.131-144; Hakan Coşar, *Keşfü’l-temvîhât’ta Seyfeddin Âmidî’nin felsefî görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 127-131; Çağfer Karadaş, “Atomcu düşünceler ve kelâm atomculuğu”, *Kelam araştırmaları Dergisi*, 2004, 2:1, s. 65-72.

⁷⁸³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s. 19-20.

⁷⁸⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s. 20-21.

⁷⁸⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s. 22.

⁷⁸⁶ Bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrâk felsefesi*, s. 101. Ayrıca bkz. Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 75-76.

⁷⁸⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:İlâhiyyât*, s. 23.

olmasa da bilkuvve olarak bölünmeye yatkındır ve insan zihninde sonsuza kadar bölünebilir. Bu görüşüyle İbn Sînâ, kelamcılar tarafından savunulan bölünemeyen atom fikrine de karşı çıkmıştır.

c) Basit ve Bileşik Cisim: İbn Sînâ, cismi basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Basit cisim, meydana geldiği zaman tek bir tür ve tabiata sahip olan cisimdir. O, basit cismi de ikiye ayırmaktadır: Biri, kendisinden birleşik cisim meydana gelen basit cisim; diğeri ise kendisinden birleşik cisim meydana gelmeyen, var oluşu itibariyle yetkinliğe sahip olan basit cisimdir. Bileşik cisim ise tek bir tabiattan oluşmayan, birden fazla cismin bir araya gelmesiyle meydana gelen cisimdir.⁷⁸⁸

Basit cisimlerin bir araya gelmesiyle birleşik bir cisim oluştuğunda, birleşik cisimde, basit cisimde olmayan bazı yararlı durumlar meydana gelir. Örneğin sülfat (*zâg*) ve mazı (*mâzû*) bir araya geldiğinde birleşik cisim olarak mürekkep (*hibr*) ortaya çıkar. Mürekkepteki yazı yazma işlevi ve faydası tek tek mazı ve sülfatta yer almaz. Her ne kadar basit cisimde olmayan bir güç bileşik cisimde olsa da, asıl olan basit cisimdir ve basit cisim bileşikten öncedir. Çünkü önce basit cisim meydana gelir daha sonra onlardan bileşik cisim oluşur.⁷⁸⁹

4.2.1.3. Nefs ve Akıl

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, İbn Sînâ, cevherleri madde, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş kısım şeklinde taksim etmekteydi. Ancak o, madde ve suretin tek başlarına bilfiil olarak varlıklarının olmamasından hareketle, mümkün varlıkların kısımlarını açıklarken bizzat var olmaları itibariyle cevherleri cisim, nefis ve akıl şeklinde de sınıflandırdığını görüyoruz.⁷⁹⁰ Madde ve suret her ne kadar tek başlarına maddî bir unsur değil iseler de bir araya geldiklerinde maddî bir unsur olan cismi meydana getirirler. Madde ve suretten bileşik olan cisim de maddîdir. Maddî bir unsur taşımayan ve maddeden ayrı olan soyut cevherler ise sadece nefis ve akıldır.

İbn Sînâ, soyut bir cevher olan aklın asla bölünme kabul etmediğini; dışarıdan somut ve duyulur hiçbir şey almadığını ve onlardan etkilenmediğini; ancak kendisi dışındaki şeyleri etkilediğini belirtir. Nefis ise bedenle beraber olması hasebiyle akıldan etkilenir ve aldığı bu etkiyle bedene hükmeder.⁷⁹¹ Bu açıdan o her ne kadar soyut olsa

⁷⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 119-120.

⁷⁸⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 120.

⁷⁹⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 115-116.

⁷⁹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 115-116.

da ancak bir cisimle beraber varlığını sürdürür ve cismin yetkinliğini elde etmesini sağlar.

Filozofumuza göre akıl kavramı iki manada kullanılmaktadır. Bunlardan biri ulvî alemdeki ayrık akıllardır ki bunlar Zorunlu Varlık'tan ilk sudûr eden varlıklardır. Diğerisi ise süflî alemde insanda yer alan akıldır. Bu durum aynı şekilde nefis için de geçerlidir. İbn Sînâ'nın sudûr anlayışında ulvî alemdeki her bir akla denk gelen bir gök cismi vardır ve bu gök cisimleri de bir nefse sahiptirler. Cevherliliği açısından ele adlığimiz bu konuyu, nefis bölümünde detaylıca analiz edeceğiz.

4.2.2. Arazlar

Sözlükte, sonradan ortaya çıkan, zuhûr eden, devamlı olmayan hal ve durum anlamına gelen araz,⁷⁹² felsefî literatürde cevherin zıddı olarak kabul edilmiş ve cevhere dışarıdan yüklenen, kendi kendine vücut bulamayıp, başka cevherlerle meydana gelen hal ve keyfiyet anlamlarında kullanılmıştır. Araz, bir şeyde mevcut olan; ancak yüklendiği şeyin kurucu unsuru ve zatına dahil olmayan şeydir.⁷⁹³

Aristoteles'e göre araz, bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen; ancak ne zorunlu ne de her zaman var olan şeydir. Ona göre çukur açan bir adamın hazine bulması örneğinde olduğu gibi arazların belli bir nedeni yoktur; onlar rastlantısaldır ya da belirsiz bir nedene sahiptirler. Arazların meydana gelmesi veya varlığı, kendi doğalarından ötürü ve zorunlu değildir. Bir müzisyenin beyaz olması gibi beyazlık onda zorunlu ve sürekli olması gereken bir durum değildir.⁷⁹⁴ Aristoteles, arazın bir anlamının da -üçgenin iç açıları toplamı zorunlu olarak iki dik açığa eşit olması gibi- bir şeye bizzat kendisinden ötürü olan; ancak onun özü içine girmeyen şey olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁵

el-Fârâbî de arazı, bir şeyin nitelendiği sıfat olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu sıfat, konu olarak vazedilen şeyin mahiyetine dahil olmaz; aksine nitelediği şeyin zatı ve mahiyeti dışında olan şeyi bildirir.⁷⁹⁶ el-Fârâbî, bu açıdan arazları çeşitli şekillerde sınıflandırmaktadır:

⁷⁹² www.loghatnaameh.com (Erişim tarihi: 14.01.2014).

⁷⁹³ Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 149; Ali Karacî, “*İstîlâhât-i felsefî ve tefâvut-i ânhâ bâ yekdigêr*”, s. 183.

⁷⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 2025a 14-21.

⁷⁹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 2025a 30-33.

⁷⁹⁶ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, s. 35-36.

- 1- Zâtî arazlar: Konusu, mahiyeti olan veya mahiyetinden bir parça olan arazlardır.
- 2- Zâtî olmayan arazlar: Konusu mahiyetine girmeyen ve konusunun mahiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmediği arazlardır.⁷⁹⁷

Sürekliliği bakımından da el-Fârâbî arazları şu şekilde sınıflandırmıştır:

- 1- Sürekli arazlar: Ateşten hiçbir zaman ayrılmayan sıcaklık gibi olan arazlardır.
- 2- Süreksiz arazlar: Bir insan için oturuyor, hareket ediyor olması gibi devamlı olmayıp öznenen ayrılabilen arazlardır.⁷⁹⁸

İbn Sînâ'ya baktığımızda ise onun, *Kitâbu'l-hudûd*'ta araz için değişik tanımlar yaptığını görüyoruz:

“(I) Bir mahaldeki her bir mevcûda, (II) bir konudaki her bir mevcûda (III) kendisiyle kaim olmayıp, bir yüklemle birçok şeye yüklenen küllî müfred bir anlama, (IV) bir şeyin tabiatına eklenmiş olarak bulunan anlama, (V) kendisine benzeyen başka bir şeyde var olmasından dolayı bir şeye yüklem olan anlama ve (VI) varlığı başlangıçta olmayıp sonradan olan her anlama araz denir.” Bu tanımlardan hareketle İbn Sînâ'ya göre “suret, sadece ilk anlama göre arazdır. Kar, birinci ve ikinci anlamda araz değildir, üçüncü anlama göre arazdır. Yerin aşağı doğru hareketi birinci, ikinci ve üçüncü anlamda bir arazdır; dördüncü, beşinci ve altıncı anlamda araz değildir. Yerin yukarı doğru hareketi ise bütün anlamlarda arazdır. Bir gemide oturanın hareketi ise dördüncü ve altıncı anlamlarda araz olmaktadır.”⁷⁹⁹

Buradan hareketle araz, varlığını ya özünde ya da başka bir şeyle tamamlayan ve bilfiil olan bir konuda bulunan şeydir. O, tek başına kaim değildir; ancak başka bir şeyde bulunarak var olabilir. Örneğin beyazlık ancak bir elbise üzerinde var olabilir. Elbise, beyazlık için bir konudur.⁸⁰⁰ Arazın varlığı, ancak bir cevhere bağlıdır; bunun için o, varlık yönünden cevherden sonra gelir. Arazın başka bir arazda bulunması mümkün değildir. Araz başka arazda bulunsu bile her ikisi de bir konuda bulunmak

⁷⁹⁷ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, s. 36.

⁷⁹⁸ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-îsâğûcî*, s. 83-84. Ayrıca bkz. Nihat Keklik, *İslam mantık tarihi ve Farabi mantığı*, c. II, s. 14.

⁷⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, s. 25-26.

⁸⁰⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Îlâhiyyât*, s. 9.

zorundadır ve konu da kendi başına var olandır; yani cevherdir.⁸⁰¹ Kısaca araz, var olmak için mutlaka bir cevhere ihtiyaç duyar.

İbn Sînâ, arazi, mantıktaki kategoriler bağlamında *Dânişnâme-i ‘alâî*’de Aristoteles’in on kategorinden⁸⁰² son dokuzu çerçevesinde ele alır.

Filozofumuza göre bir varlığın yalnızca bir değil, on anlamı vardır. Araz olan bu dokuz kategori cevhere yüklem olurlar.⁸⁰³ Yani bir şeyi tanımamız için ona bazı nitelikler yüklememiz gerekecektir. İşte bu yüklemeler sayesinde tikel şeyler hakkında düşünebilir, konuşabilir ve onları niteleyebiliriz.

İbn Sînâ, araz olan bu dokuz kategoriyi *Dânişnâme-i ‘alâî*’de ilkin kendi içinde iki gruba ayırır:

a) Tasavvur edilmesi için cevherinden başkasının dikkate alınmasına ihtiyaç duyulmayan arazlar: Bunlar nicelik (*çendî/kemiyyet*) ve nitelik (*çıgûnegî/keyfiyet*) olmak üzere iki çeşittir.

b) Tasavvur edilmesi için mutlaka başka bir şeye ihtiyaç duyulan arazlar: Bunlar da izâfet (*nisbet*), nerede (*kocâyî/eyne*), ne zaman (*keyî/meta*), durum (*nihâd/vuzu*), sahiplik (*dâşt/mâlik*), etki (*konış/en-yef’al*) ve edilgi (*bikonîden/en-yenfa’il*) olmak üzere yedi tanedir. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

2.5.2.1. Nicelik

Aristoteles, nicelik konusunu ele aldığı *Kategoriler*’de nicelik için herhangi bir tanım vermemekle birlikte onu bazı özellikleri aracılığıyla sınıflandırmaya tabi tutarak izah etmeye çalışır. el-Fârâbî niceliği, sayı, çizgi, yüzey, zaman, lafız gibi ‘bir parçasıyla bir şeyin tamamını ölçebilme imkanına sahip olduğumuz şey’ olarak tarif etmektedir. Örneğin beş rakamını bir rakamı ile beş kez, on rakamını iki ile beş kere ölçülebiliriz. Buna benzer şekilde noktalar aracılığıyla çizgiyi; harfler ile lafızları; çizgiler aracılığıyla cismi; anlar aracılığıyla da zamanı ölçebiliriz.⁸⁰⁴

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de niceliği, sayı, uzunluk, genişlik, kalınlık ve zaman gibi cevhere ilişen ve cevherde artma ve eksilme şeklinde bölünme meydana getiren araz şeklinde tanımlayarak⁸⁰⁵ el-Fârâbî’den daha açık bir tanım getirmiştir. *eş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyât* bölümünde ise “*nicelik, kendisinde, ölçen bir birim olabilecek bir*

⁸⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 46.

⁸⁰² Aristoteles’in on kategorisi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. W.D.Ross, *Aristoteles*, s. 37-42.

⁸⁰³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 35.

⁸⁰⁴ el-Fârâbî, *Kitâbu ‘l-makûlât*, s. 93.

⁸⁰⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 28

*şeyin bulunması mümkün olandır. Bu şeyin ölçen birim olabilirliği gerçek ya da farâzî olarak kendisinde sırf kendisi nedeniyle bulunur.*⁸⁰⁶ şeklinde el-Fârâbî'ye yakın bir tanım ortaya koyar.

Niceliğin tasnifine baktığımızda ise Aristotelesin, *Kategoriler* kitabında, sürekli (çizgi, düzlem gibi) ve süreksiz nicelikler (sayı, söz gibi); kendi içinde birbirine göre bir durumu olan parçalardan oluşan (çizginin parçalarının birbirine göre durumu gibi) ve kendi içinde birbirine göre bir durumu olmayan parçalardan oluşan nicelikler (sayının parçalarının birbirine göre durumu gibi) ile zâtî ve arazsal nicelikler şeklinde üç duruma göre sınıflandırdığını görüyoruz.⁸⁰⁷ el-Fârâbî de Aristoteles'in yaptığı tasnifi yapmıştır.⁸⁰⁸

İbn Sînâ'ya baktığımızda ise o, *Dânişnâme-i 'alâî*'de niceliği doğrudan sürekli (*peyveste/muttasıl*) ve süreksiz (*goseste/munfasıl*) ile dolaylı olarak zâtî ve arazî şeklinde ayırmaktadır.

a) Sürekli Nicelik: Kendisinde bilfiil tek bir uç ve son bulunan niceliklerdir. Bunlar tek bir ölçüye söylenir ve mukayese için başka bir ölçüye ihtiyaç duymazlar.⁸⁰⁹ Ayrık değil de bitişik olan bu tür niceliği İbn Sînâ kendi içerisinde dört gruba ayırmaktadır:

- 1- **Uzunluk:** Tek boyutlu bir uzanımdır. Cisimde kuvve halinde bulunur, bilfiil olduğunda ona çizgi denir.⁸¹⁰
- 2- **Yüzey:** Eni ve boyu olan iki yönlü bir boyuttur. Çizgide güç halinde bulunan iki boyut aktif hale gelince yüzey (*sath*) ismini alır.⁸¹¹
- 3- **Derinlik:** Üç boyutun bir araya gelmesiyle oluşan durumdur.⁸¹²
- 4- **Zaman:** Hareketin ölçüsüdür.⁸¹³ Varlığı harekete bağlı olan zaman, peyderpey yenilenen sürekli bir niceliktir.⁸¹⁴

⁸⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 90.

⁸⁰⁷ Bkz. Aristotle, *Categories*, 4b 20-5b 11.

⁸⁰⁸ Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu'l-makûlât*, s. 95-98. el-Fârâbî'nin nicelik hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. M.Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da kavram anlayışı*, s. 36-41.

⁸⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 111.

⁸¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 31.

⁸¹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 31.

⁸¹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 31.

⁸¹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 32.

⁸¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 89.

Atom fikrini reddetmesinden hareketle İbn Sînâ'ya göre noktanın herhangi bir boyutu yoktur. Eğer onun bir boyutu olsaydı çizgi, iki boyutu olsaydı yüzey, üç boyutu olsaydı cisim olurdu. İbn Sînâ, çizginin, noktanın hareketinden meydana geldiği fikrini reddetmektedir. Ona göre noktanın hareket ettiğini düşündüğümüzde çizgi, çizgi kendi yönü dışında hareket ettiğinde yüzey, yüzey de her iki yönün tersine hareket ettiğinde ise hacim meydana gelir. Ancak bu durum gerçek değil zihinsel bir olaydır.⁸¹⁵

b) Süreksiz Nicelik: Parçalarının bilfiil ya da bilkuve olarak ortak bir sınırının olmadığı niceliklerdir.⁸¹⁶ Süreksiz nicelik, sayılardır. İbn Sînâ'ya göre sayılar arasında sürekli nicelikler gibi ortak parçalar bulunmaz. Örneğin iki ile üç sayısı arasında an ile geçmişin birleşimi, çizginin iki kenarının bittiği gibi birini ötekine bitiştiren ortak bir bölüm yoktur.⁸¹⁷ Buradan hareketle İbn Sînâ'ya göre sayılar arazdır, çünkü sayılar birlikten meydana gelirler ve birlik de arazdır.

a) Zâtî Nicelikler: İbn Sînâ'nın hakikî nicelik de dediği zâtî nicelik bir şeyin zatına has olan niceliktir. Ona göre çizgi, yüzey, cisim, sayı ve mekan zâtî nicelikler grubuna girer.⁸¹⁸ *Dânişnâme-i 'alâî'*'de birlik üzerinden zatî niceliği açıklayan İbn Sînâ, insandaki birliğin iki olamayacağını belirterek ondaki bu niceliğin zatî bir nicelik olduğunu ifade eder. Çünkü insanı ikiye ayırdığınızda iki insan ortaya çıkmaz; insan ancak bir bütün olması ile var olur.⁸¹⁹

b) Arazsal Nicelikler: Asıl olarak nicelik olmayan ancak zâtî niceliklerle birlikte bulunmalarından dolayı nicelik vasfı kazanan niceliklerdir. Bunların bir kısmı zâtî niceliklere yüklem olarak ortaya çıkarlar.⁸²⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî'*'de sudaki birliğin onda arazî bir nicelik olduğunu belirtir. Çünkü su bölünmekle iki veya daha fazla su olur, birleşmekle de tekrar bir su haline gelebilir.⁸²¹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî'*'de nicelikleri sadece sürekli ve süreksiz ile zatî ve arazî olmaları açısından sınıflandırırken *eş-Şifâ*'nın *Kategoriler* kitabında ise bu ayrıma ek olarak Aristoteles ve el-Fârâbî gibi bir sınıflandırma daha yapmaktadır: Birbirleriyle ilişkileri bakımından, parçalarında konumu olanlar ve konumu olmayanlar:

⁸¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 32.

⁸¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 113.

⁸¹⁷ Günümüzdeki matematik bilimine göre iki sayı arasında sonsuz sayıda sayı vardır. İbn Sînâ'nın buradaki tesbitleri doğal olarak Ortaçağ matematik biliminin seviyesini yansıtmakta olup bunun günümüzde bilimsel bir geçerliliği yoktur.

⁸¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 123.

⁸¹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 33.

⁸²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 123.

⁸²¹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 33.

a) Parçalarında konumu olan nicelikler: Bu tür niceliklerin parçalarının bilfiil olarak birbirlerine göre belirli bir konumu vardır ve bu parçalar birbiriyle ilişkilidir. Konum ise herhangi bir şekilde kendisine işaret edilebilen her şeydir. İbn Sînâ, bu tür niceliklere örnek olarak çizgi, yüzey, cisim ve mekânı vermektedir. Ona göre çizginin parçalarının bir konumu, yüzeyin parçalarının bir konumu ve cismin parçalarının da bir konumu vardır. Mekâna gelince onun ise yüzeyi ve kuşatıcı olduğu şeye kıyasla parçalarının bir konumu mevcuttur.⁸²²

b) Parçalarında konumu olmayan nicelikler: Bu tür niceliklerin ise parçalarının birbirlerine göre belirli bir konumu yoktur ve parçalar birbiriyle ilişkili değildir. Örnek olarak sayı ve zaman verilebilir. İbn Sînâ'ya göre her ne kadar sayı ve zaman gibi nicelikler öncelik ve sonralık açısından bir durum belirtse de bunların belirli bir konumu yoktur.⁸²³

Sonuç olarak niceliği, bir şeyde bölünme meydana getiren ve kendisiyle bir şeyin ölçülebildiği birim olarak tarif eden İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın *Kategoriler* kitabında onu Aristoteles ve el-Fârâbî gibi üçlü tasnife tabi tutarken *Dânişnâme-i 'alâi*'de ise sürekli ve süreksiz ile dolaylı olarak zafî ve arazî şeklinde sınıflandırarak daha özet bir tasnif vermiştir.

2.5.2.2. Nitelik

Arazlarda nicelikten sonra gelen diğer önemli kategori niteliktir. Aristoteles'e göre nitelik, “*nesnelerin nasıl olduklarının kendisiyle ifade edildiği terimdir.*”⁸²⁴ el-Fârâbî de Aristoteles'ten etkilenecek niteliği, duyulur nesnenin nasıl olduğunu bize bildiren, türlerin tamamını kapsayan en üst cins,⁸²⁵ bireylerin (*eşhâs*) nasıl olduğunu bildirmek üzere “o nasıldır?” sorusuna cevap veren genel kavram olarak tanımlamakta ve ‘bireyler’ ifadesini vurgulamaktadır. Ona göre, ‘bireyler’ ifadesi niteliğin ‘ayrım’ (*el-fasl*) ile karıştırılmaması için önemlidir. Çünkü fasıllar da türler hakkında sorulan ‘o nasıldır’ sorusuna cevap verirler.⁸²⁶

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi*'de niteliği, bir şeyde bölünme meydana getirmeyen, tasavvur edilmesi için dışarıdan bir şeye ihtiyaç duymayan cevherdeki hal şeklinde tanımlayarak sağlık, hastalık, dindarlık (*pâsâyî*), akıllılık (*nehredî*), bilgi (*dâniş*),

⁸²² Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 120-123.

⁸²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 123.

⁸²⁴ Aristotle, *Categories*, 8b 25-26.

⁸²⁵ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, s. 13.

⁸²⁶ el-Fârâbî, *el-makûlât*, s. 99.

güçlülük, zayıflık, beyazlık, siyahlık, koku (*bûy*), tat (*meze*), ses, sıcaklık, soğukluk, nemlilik (*terî*), kuruluk (*hoşkî*), daire, uzunluk, üçgenlik, kare, yumuşaklık (*nermî*), pürüzlülük (*doroştî*) vb. örnekleri vermektedir.⁸²⁷

Kategoriler kitabında ise niteliği, “*kendisiyle tavsif edilen şeyde yer alan; fakat onun ölçülmesini gerektirmeyen her yapısal özellik*”⁸²⁸ şeklinde *Dânişnâme-i ‘alâî*’dekine benzer şekilde tanımlar. İbn Sînâ bu şekildeki tanımlarla Aristoteles ve el-Fârâbî’den daha geniş ve ayırıcı bir tanımla niteliği açıklamakta ve onu, *kendisiyle tavsif edilen şeyde yer alan*, ifadesiyle cevherden, *ölçülmesini gerektirmeyen*, ifadesiyle de nicelikten ayırmaktadır.

Acaba nesnelerde veya bireylerde tasavvur edilen her şey nitelik midir? Nitelikler nesnelerde veya bireylerde kalıcı mıdır yoksa geçici midir?

Bu soruların cevaplarının açıklanması ve niteliklerin daha iyi anlaşılması için filozoflar onları sınıflandırmaya tabi tutmuşlardır. Aristoteles, nitelikleri (I) hal ve meleke nitelikleri, (II) güç ve güçsüzlük niteliği, (III) duyuşsal ve (IV) niceliklerde yer alan nitelikler olmak üzere dört gruba ayırır.⁸²⁹ el-Fârâbî’de Aristoteles’in sınıflandırmasını yapar.⁸³⁰

Buna karşın İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâî*’de özet olarak aldığı nitelikleri herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutmamış; ancak iki tane örnek üzerinde konuyu açıklamıştır. Bunlardan birincisi ‘niceliklerde bulunmayan nitelikler’den olan renklerdir. Diğer ise ‘niceliklerde bulunan nitelikler’den olan şekillerdir.

İbn Sînâ’ya göre siyahlık, beyazlık vb. gibi nitelikler başka bir şeye değil kendilerine dayanırlar. Onlar bölünme kabul etmezler. Bölünmeyi kabul eden niteliği taşıyan cisimdir. Cisim bölündüğünde siyahlık onda yine siyahlık olarak kalır. Yani renk bölünenin içinde bir ilintidir.⁸³¹

Niceliklerde bulunan niteliklerden İbn Sînâ şekiller üzerinde durmuş ve onların da araz olduğunu belirtmiştir. Çünkü bir mum farklı şekillere girer; ama yine de varlığını devam ettirir. Öyleyse şekiller de arazdır. Filozofumuza göre şekillerin aslı dairedir. Bütün basit cisimler şekillidir ve asıl olarak dairevîdirler. Diğer bileşik cisimler de basit cisimlerden meydana geldiklerinden dolayı onlar da zorunlu olarak dairevî

⁸²⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 28-29.

⁸²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 163.

⁸²⁹ Bkz. Aristotle, *Categories*, 8b 27-10a 16.

⁸³⁰ Bkz. el-Fârâbî, *el-Makûlât*, s. 100-103.

⁸³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî: İlâhiyyât*, s. 34-35.

olurlar. Basit bir cisim kesildiği zaman da kesilen bölüm zorunlu olarak şekillerin aslı olan daire olacaktır. Öyleyse daire vardır ve arazdır.⁸³²

İbn Sînâ, nitelik hakkında en detaylı bilgiyi hiç şüphesiz *eş-Şifâ*'nın *Kategoriler* kitabında vermiştir. O, burada Aristoteles ve el-Fârâbî'yi takip ederek nitelikleri dört gruba ayırmaktadır:

a) Duyusal Nitelikler: Duyusal nitelikler, duyu organları vasıtasıyla ortaya çıkan niteliklerin durumunu gösterir. Bu nitelikler 'kalıcı etkiler (*infi 'âliyyât*)' ve 'geçici etkiler (*infi 'âlât*)' olmak üzere iki türlüdür. İbn Sînâ bu ayrımı niteliğin nitelenen şeydeki kalıcılığına göre yapmaktadır. Ona göre kalıcı etkiler, nitelediği şeyde meleke gibi uzun süreli ve kalıcı olarak bulunan nitelik iken; geçici etkiler, hal gibi nitelediği şeyde geçici ve yok olmaya tabi olan niteliktir.⁸³³ Gerek kalıcı gerekse geçici olan duyusal nitelikler genel olarak sıcaklık-soğukluk gibi hissetmeye; yaşlılık-kuruluk gibi dokunmaya; renkler ve ışık gibi görmeye; ses gibi duymaya; tatlı ve acı gibi tatmaya ve koku gibi koklamaya ait olan nitelikler şeklinde özetlenebilir.⁸³⁴

b) Güç ve Güçsüzlük Nitelikleri : Aristoteles'e göre güç (*kuvve*) ve güçsüzlük (*lâ-kuvve*) nitelikleri, belli bir olanak ya da olanaksızlığa göre söylenen şeylerin kendisine göre adlandırıldığı niteliklerdir.⁸³⁵ İbn Sînâ'ya göre bir şeydeki doğal halin tesir altında kalarak çabuk değişmesine güçsüzlük; doğal halin kendisine tesir eden etkiye karşı değişmemesine de güçlülük adı verilir. Güçler (güreşme gibi) kolaylıkla etkilemeye eğilimli olan ile (fiil yapabilen ve katılık gibi) etkilenmemeye eğilimli olanlar şeklinde ikiye ayrılırlar. Güçsüzlükler de hastalık gibi etkilenme üzerine eğilimi olmayan ve yumuşaklık gibi kesilme üzerine eğilimi olmayan şeklinde iki çeşittir.⁸³⁶

c) Nefsle İlgili Olan Nitelikler: İbn Sînâ'ya göre nefisle ilgili olan nitelikler iki çeşittir. Bunlardan biri nitelenen şeyde yok olamayan ya da yok olması zor olan niteliklerdir ki buna 'meleke' adı verilir. İkincisi ise nitelenen şeyden kolaylıkla yok olabilen niteliklerdir ki buna da 'hal' adı verilir. Bilgiler, erdemler, adalet, iffet ve erdemsizlikler meleke grubuna girerken, geçici olan hastalık ve öfke de hal grubuna girer.⁸³⁷ Filozofumuza göre meleke olan her nitelik önce haldir, daha sonra kalıcı hale

⁸³² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 34-35.

⁸³³ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Kategoriler*, s. 184-185.

⁸³⁴ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Kategoriler*, s. 186.

⁸³⁵ Aristotle, *Categories*, 8b 10.

⁸³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Kategoriler*, s. 177-178.

⁸³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:Kategoriler*, s. 173-174. Ayrıca bkz. Ayetullâh Muhtar Amînîyân, *Mebânî-yi felsefe-i İslâmî*, s. 110.

gelerek meleke olur. Bunun için, zan, sağlık ve hastalık gibi nitelikler kalıcı hale gelirse hal olmaktan çıkıp meleke olurlar.⁸³⁸

İbn Sînâ, bilginin meleke grubuna giren arazlardan olduğunu belirtmekte ve onun araz olmasının sebebini şöyle açıklamaktadır: Bilgi cevher ve arazların suretlerinin maddeden soyutlanmasıyla elde edilir. Ancak; zihinsel suret dış dünyadayken cevher, zihinde bulunduğu anda ise arazdır. Akılda bulunan suretler de aklın bir parçası değil akılda bulunan arazdır.⁸³⁹ Bundan dolayı bilgi de arazdır.

Nefsle ilgili olan niteliklerden hal grubuna girenlere ise öfke, heyecan, üzüntü, kaygı, zan ve kesin olmayan inançlar örnek verilebilir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi eğer zan, hastalık, sağlık gibi durumlar kişide sağlam olup kolayca ortadan kalkmaz ise yine meleke grubuna girer. Yani haller zamanla kalıcı olursa pekişerek meleke haline gelebilirler.⁸⁴⁰

d) Niceliklerde Bulunan Nitelikler: Bunlar hem sürekli hem de süreksiz niceliklerde bulunan, bir nicelik aracılığıyla ortaya çıkan çiftlik, teklik; şekilden ve şekil olmayan şeylerden meydana gelen düzlük, eğrilik gibi niteliklerdir.⁸⁴¹ Böylece filozofumuzun nitelik konusunun tasnif edilmesinde Aristoteles'i takip ettiğini görüyoruz.

Sonuç olarak, tasavvur etmek için hiçbir şekilde onun cevheri dışında başka bir şeyi dikkate almaya ihtiyaç duymadığımız arazlardan olan nicelik ve nitelik konusunda İbn Sînâ, Aristoteles ve el-Fârâbî'yi takip etmiş ve onların yaptığı şekilde bu iki konuyu sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Buna ek olarak o, konuyu biraz daha detaylandırarak vermeye çalışmış ve gerekli delillendirmelerle kendi görüşünü ortaya koymuştur.

2.5.2.3. İzafet

Aristoteles, izafeti bir şeyin başka bir şeye devrik olması olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu devrik olma durumları ise göreliler, karşıtlar, yoksunluk ya da iyelikler, evetleme ya da değillemelerdir. Görelilerde misil yarıma, karşıtlarda iyi kötüye, yoksunluk ya da iyelikte körlük görmeye, evetlemeyle değillemeye oturuyor, 'oturmuyor'a devriktir.⁸⁴²

el-Fârâbî de izafeti, her biri diğerini referans alarak konuştuğumuz iki şey arasındaki nispet olarak tanımlamakta ve iki şeyin birbirine kıyasla aynı derecede

⁸³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 174-175.

⁸³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 107.

⁸⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 174-175.

⁸⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 195; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 111.

⁸⁴² Aristotle, *Categories*, 11b 18-23.

söylenebileceğini belirtmektedir.⁸⁴³ Yani iki göreliden her biri, her ikisinde de bulunan ortak bir anlamla diğerine nisbet edilir. Örneğin evin tavanı ve zemini ele alındığında evin tavanı başı, zemin sonu olarak alınırsa iniş, başı zemin ve sonu tavan yapılırsa çıkış adı verilir.⁸⁴⁴

Bu konuda Aristoteles ve el-Fârâbî'yi takip eden ve konuyu daha sistemli bir şekilde ele alan İbn Sînâ ise izafeti, mahiyeti başkasına kıyasla söylenen şey şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁴⁵ Ona göre izafet, bir şeyin başka bir şeyin durumuna nispetle meydana gelmesidir. Bu nispet ise karşıt durumların bulunması şeklinde bilinir. Yani izafet tek başına var olmaz; onun var olması için mutlaka başka bir şeye ihtiyaç vardır. Örneğin babalık, evladın var olmasıyla ortaya çıkar. Aynı şekilde kardeşlik, akrabalık, sağlık vb. durumlar da böyledir.⁸⁴⁶

İbn Sînâ, birbirine olan durumuna göre izafeti üç gruba ayırmaktadır. *Birincisi*, kişinin bir şeye göre sağ ya da sol olmasında olduğu gibi, göreliliğin sadece bir yönden hasredilirler. Buna salt izafet denilir. *İkincisi*, seven ve sevilen örneğinde olduğu gibi birbirine göre göreliliğin onları birbirine göreliliğe yapan karşılıklı bir durum söz konusudur. *Üçüncüsü* ise bilen ve bilinen örneğinde olduğu gibi izafet durumu sadece birinde olur. Burada bilen bilinen sayesinde bir nitelik kazanmışken bilinen şey bilen sayesinde herhangi bir nitelik kazanmamıştır.⁸⁴⁷

Bir şeyin başka bir şeye nispeti ile bilinen izafetin acaba dış dünyada bir gerçekliği var mıdır, yoksa izafet sadece akılda tasavvur edilen zihnî bir şey midir? İbn Sînâ'da bu sorunun cevabı açıktır. Ona göre ayanda mahiyeti başka bir şeye kıyasla söylenen her şey izafet kapsamına girer ve ayanda bu şekilde olan birçok şey vardır. Öyleyse izafet, dış dünyada mevcuttur. Dış dünyadaki bu görelilik bir sıfatla ortaya çıkma ya da başkasına göre bir görelilik değildir; zatı gereği bir göreliliktir. Zatı gereği görelilik ise başkasına ihtiyaç duymaz. Bundan dolayı buradaki görelilik sonsuza dek gitmez, sonludur.⁸⁴⁸

Filozofumuz izafetin diğer bütün kategorilere ilişebildiğini belirtmektedir. Baba-oğul örneğinde olduğu gibi cevherde, büyük-küçük örneğindeki gibi nicelikte, sıcak-soğuk gibi nitelikte, daha büyük, daha yakın gibi bizzat izafette, aşağı-yukarı gibi

⁸⁴³ el-Fârâbî, *el-Makûlât*, s. 103.

⁸⁴⁴ el-Fârâbî, *Harfler kitabı/Kitâbu'l-hurûf*, s. 26.

⁸⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 120.

⁸⁴⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 29.

⁸⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 117-118.

⁸⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 120-121.

mekanda, önce-sonra örneğindeki gibi zamanda, kesen-kesilen gibi etki ve edildide meydana gelebilir.⁸⁴⁹

İbn Sînâ'ya göre izafet diğer arazdan farklıdır. Şöyle ki, izafet, babalığın içsel olarak (*ez nefis*) çocuğun varlığından gelmesinde ve çocuğun varlığını gerektirmesinde olduğu gibi, kendisine nisbet edilen şeyle ortaya çıkar. 'Nerede', 'ne zaman' ve diğer araz kategorileri, bir yerde bizatihi var olan bir şeyin iç doğası nedeniyle var değildir.⁸⁵⁰

2.5.2.4. Mekan

'Nerede?' sorusunun cevabı olan bu kategori bir şeyin üstte-altta, aşağıda-yukarıda, suda, odada vb. olması şeklinde bir şeyin yerini belirtir. Mekan kategorisi bir şeyin varlığını değil bulunduğu yeri işaret eder.

2.5.2.5. Zaman

Bir olayın veya durumun dün, yarın, geçen sene, bu yıl, falan saatte gibi zamanın bir diliminde veya ucunda meydana gelmesini haber veren kategoridir. 'Ne zaman?' sorusunun cevabı bize zaman kategorisini bildirir.

2.5.2.6. Durum

Bir cismin parçalarının oturma, kalkma, ruku', secde gibi vaziyetini ve el, ayak, baş ve diğer vücut organlarının sağa, sola, alta, üste, öne ve arkaya konulması şeklinde konumu itibariyle yön durumunu ifade eder. Aynı şekilde oturuyor olma, ayakta durma durum kategorisini işaret eder. 'Ne yapıyor?', 'Hangi durumda?' gibi soruların cevapları bu kategoriye verir.

2.5.2.7. Sahip Olma

Silahlı, ayakkabıya sahip gibi bir şeyin başka bir şeye ait ve sahip olmasıyla ortaya çıkan arazdır.⁸⁵¹

⁸⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 141; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 117.

⁸⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 30-31.

⁸⁵¹ İbn Sînâ, bu konuya henüz tam olarak vakıf olmadığını hem *Dânişnâme-i 'alâi*'de he de *eş-Şifâ*'nın *Kategoriler* kitabında belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme: İlâhiyyât*, s. 30; *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 226.

2.5.2.8. Etki

Kesme olayı esnasında kesme, yanma durumunda ateşin yakması gibi bir kişinin ya da bir şeyin başka bir şeye etki etme durumudur. ‘Neyi yapar/yapıyor?’ sorusunun cevabı genellikle etki kategorisini ifade eder.

2.5.2.9. Edilgi

Etkinin karşıtı olan edilgi, bir şeyin kesme durumunda kesilmesi, yanma olayında yanması gibi bir kişinin ya da bir şeyin başka bir şeyden etkilenmesi durumudur. ‘Ona ne yapılıyor?’ sorusunun cevabı edilgiyi işaret eder.⁸⁵²

Sonuç olarak, İbn Sînâ’ya göre varlık, on yüksek cins olan bu on kategoriye göre bir mana belirtmektedir. Varlığın manası aynıdır; ancak yüklenmesi kademelidir. Önce cevhere, daha sonra nicelik, nitelik, izafet ve bunlar aracılığıyla da diğer kategorilere bağlanır.⁸⁵³ Yani varlık ilkin cevhere yüklenir; cevhere diğer dokuz kategoriden biri veya birkaçı yüklendiğinde dış dünyada somut olarak bir varlık ortaya çıkar. Örnek olarak cisimsel bir cevher olan insana ‘1.80 cm. uzunluk, 80 kg. ağırlık niceliği; yakışıklı, güler yüzlü niteliği; baba izafeti; bugün zamanını; evde mekanını ve oturuyor durumunu’ yüklediğimizde karşımıza ‘bugün, 1.80 boyunda, 80 kg. ağırlığında, yakışıklı, güler yüzlü, şu an evde oturan bir baba’ şeklinde somut ve müşahhas hale gelmiş bir varlık ortaya çıkacaktır.

4.3. Gökler Metafiziği

4.3.1. Varlığın İlkesi Olarak Sudûr Teorisi

Daha önce İbn Sînâ’nın varlığı genel olarak zorunlu ve mümkün şeklinde iki sınıfa ayırdığını belirtmiştik. Zorunlu Varlık, varlığı kendisinde zorunlu olan, var olmaması asla düşünülemeyen, hiçbir nedeni olmayan, kendisi her şeyin nedeni olan varlıktır. Mümkün varlık ise var olması ve olmaması imkan dahilinde olan nedenli varlıktır. Zorunlu Varlık dışındaki bütün varlıklar mümkün varlık olarak kabul edilmektedir. Yine daha önce belirttiğimiz gibi, evrende mümkün varlıkları değişik açılardan sınıflandırmak mümkündür. Oysa Zorunlu Varlık, mümkün varlık gibi herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutulmaz ve herhangi bir cinsin altına girmez. Cinsin

⁸⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 29-30. Nicelik, nitelik ve izâfet kategorileri dışındaki diğer araz kategoriler hakkında İbn Sînâ’nın detaylı görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kategoriler*, s. 219-228.

⁸⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: İlâhiyyât*, s. 38.

altına girmediği için mahiyeti ve dolayısıyla tanımını ve burhanı olmaz. Yine O, nicelik, nitelik, mekan ve zaman gibi kategorik sınıflama altına girmez. O'nun dengi, ortağı ve zıddı yoktur, O bütün yönlerden birdir; ne bilfiil olarak ne de vehimde ve akılda parçalara ayrılamaz.⁸⁵⁴

Bütün yönlerden soyutlanmış olan böyle bir varlık, acaba her açıdan çok ve karmaşık olan mümkün varlıkları nasıl meydana getirmiştir?

Zorunlu Varlık'ın bilgisinin O'nun yaratması olması ve böylece Zorunlu Varlık'ın bütün mümkün varlıkların illeti ve faili olmasından hareketle başta İbn Sînâ olmak üzere İslam felsefesinde Meşşâî filozoflar bütün mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'tan sudûr etme şeklinde meydana geldiğini savunmuşlardır.

Sözlükte, 'doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhûr etmek' gibi anlamlara gelen sudûr kelimesi, Arapçada, mastar olan bir terimdir. Sudûr yerine, akmak, fişkırmak, taşmak, türemek manalarında feyz ve türüm gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Farsçada ise bu kavram 'pedîd âmeden' terimiyle ifade edilmektedir.

Sudûr, kainatın belirli bir hiyerarşide Zorunlu Varlık'tan çıkması üzerine tasarlanmış, Ortaçağ'ın bilimsel-felsefî bir teorisidir.⁸⁵⁵ Bu teori, İslam filozoflarının ontolojisini, genelde de felsefelerini derinden etkilemiş bir var oluş nazariyesidir. Çünkü ilahî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak iradesi ve kudretiyle 'sonradan' ve 'yoktan' yaratıldığına dair anlayış, felsefî bakış açısıyla ele alındığında birtakım mantikî açmazlara sebep olmaktadır. Bunun için İslam Meşşâî filozofları kainatın meydana gelişini çelişkilerden uzak, daha anlaşılır ve sistemli bir şekilde izah etmeye çalıştılar. Bu teoriyle filozoflar, kadîm ve değişmeyen mutlak Zorunlu Varlık ile sonradan olan ve değişikliğe uğrayan mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, en ulvîsinden en süflîsine kadar bütün kainatı bir sıra düzeni içerisinde yorumlamak ve izah etmek istemişlerdir. Yukarıdan aşağıya ontolojik, aşağıdan yukarıya epistemolojik bir hiyerarşiyi gerekli kılan sudûr teorisinde, maddî-manevî, ulvî-süflî varlıkların yeri, mahiyeti ve fonksiyonları belirlenmiştir.⁸⁵⁶

İbn Sînâ'nın sudûr anlayışına geçmeden önce, bu teoriyi ilk kez ortaya koyan İlkçağ filozofu Plotinus'un görüşlerine kısaca açıklamaya çalışalım.

⁸⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 299.

⁸⁵⁵ Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, s. 467. Ayrıca bkz. Philip Merlan, "Emanationism", *Ancyclopedia of Philosophy*, USA 2006, vol. 3, s. 188-189; Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s. 1559-1560; Mehmet Vural, *İslam felsefesi sözlüğü*, s. 331-332.

⁸⁵⁶ Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, XXXVII, s. 467.

4.3.1.1. Plotinusçu Sudûr Teorisi

Platon'a göre ideaların bir gölgesi niteliğinde olan bu alemdeki varlıklar ezeli olan idealardan pay almak suretiyle meydana gelmişlerdir. Yani, evrendeki her şey kendi ideasından kopyalanarak yaratılmıştır.⁸⁵⁷ Evrenin ezeli olduğunu savunan Aristoteles ise evrendeki oluşumu kuvve halinde var olan maddenin belli koşullarda bilfiil haline gelmesiyle, yani bilkuvve halde bulunan maddenin kendine uygun bir form kazanarak bilfiil duruma geçmesiyle izah etmektedir.⁸⁵⁸

Felsefe tarihinde, varlıkların Tanrı'dan sâdır olmasıyla meydana geldiği görüşüne dayanan sudûr teorisini ise ilk defa ortaya koyup sistemleştiren kişi İlkçağ filozoflarından Plotinus'tur. Plotinus, Platon'nun metafiziğini biraz daha farklı bir şekilde yorumlayarak Yeni Platonculuk düşüncesini doktrinleştiren, İslam dünyasında Yunanlı Şeyh ve Mısırlı Plotin diye bilinen filozoftur. Milattan sonra 242 yılında İran ile Roma İmparatorluğu arasında yapılan savaşa Romalılar tarafında katılmış ve bu sayede Hint ve Doğu düşüncesini öğrenmiştir. Filozof, Roma'da kurduğu okulla felsefesini yaymış ve felsefe üzerine bir denemeler külliyatı niteliğinde olan *Enneadlar* adlı eserini kaleme almıştır. Varlık felsefesinde geliştirmiş olduğu 'sudûr' teorisiyle varlığın Tanrı'dan nasıl zuhûr ettiğini sistemli bir şekilde açıklamıştır.⁸⁵⁹

Plotinus'un sudûr anlayışına baktığımızda onun, her şeyin merkezine Tanrı'yı koyduğunu görürüz. Ona göre 'Bir' (Tanrı) en basit, en yetkin ve her şeyin ilk ilkesi olan varlıktır.⁸⁶⁰ Bir'in dışındaki her şey Bir tarafından yaratma yoluyla değil, O'ndan sudûr etme yoluyla meydana gelmiştir. Her şey zorunlu olarak varlığını O'ndan alır.⁸⁶¹ Ona göre yaratma bir edim ve bir değişmedir. Oysa Bir, hiçbir zaman değişen bir varlık olamaz. Bunun için Plotinus'a göre var olan her şey, ışığın Güneş'ten yayılmasına benzer bir şekilde, Bir'den yayılır; yani O'ndan sudûr eder. Işığın kendisi nasıl Güneş gibi değilse Tanrı'dan yayılan varlıklar da Tanrı gibi olamazlar. Güneş'ten ışığın yayılması nasıl O'ndan bir eksiltme meydana getirmiyorsa var olanların Tanrı'dan sudûr etmesi de O'ndan herhangi bir şey eksiltmez.⁸⁶² Aynı şekilde ateş de nasıl kendi

⁸⁵⁷ Platon, *Timaios* (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, s. 25.

⁸⁵⁸ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, F1048a 31-1048b 11; *Fizik*, 192b 9-32. Ayrıca bkz. David Ross, *Aristoteles*, s. 204-209.

⁸⁵⁹ Bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ felsefesi tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001, s. 293; Philip Merlan, "Plotinus", *Ancyclopedia of Philosophy*, USA 2006, vol. 7, s. 631-632; Mehmet Vural, *İslam felsefesi sözlüğü*, s. 312.

⁸⁶⁰ Bkz. Plotinus, *The enneads*, V,IV,I.

⁸⁶¹ Plotinus, *The enneads*, V,IV,I.

⁸⁶² Plotinus, *The enneads*, V,I,VI. Ayrıca bkz. Abdulkadir Çüçen v. dğr., *Varlık felsefesi*, Bursa 2009, s. 166.

özünü koruyarak dışarıya ısı yayıyorsa Bir de özünde eksilme olmadan diğer varlıklar O'ndan sudûr eder.⁸⁶³

Kılıç'a göre, Plotinus'un varlık felsefesinde, biri Tanrı'dan sudûr etmek suretiyle inen, diğeri Tanrı'ya doğru yükselen olmak üzere iki tür hareket içeren ve düzenli bir bütünlüğü teşkil eden bir varlık hiyerarşisi düşüncesi yer almaktadır. İniş, yani sudûr sürecini teşkil eden süreç, daha yüksek olanın daha aşağı olanı meydana getirdiği zorunlu ve mekanik bir yaratmadır. Bu hareket birlikten çokluğa doğru bir oluşumdur. Yükselen hareket ise, nefsin kendisiyle ilahî kaynağa yeniden ulaşacağı bir geri dönüş hareketidir. Yani çokluktan Bir'liğe doğru bir yükseliş hareketidir.⁸⁶⁴

Plotinus'un sudûr teorisinde, diğer bütün varlıkların kendisinden sudûr ettiği, her şeyin sebebi olan ve sistemin en tepesinde yer alan Bir, en önemli mevzuyu oluşturmaktadır. O, Plotinus'un varlık mertebeleri sisteminin ilk basamağını teşkil eder. Filozofa göre Tanrı, ilk ve tektir. O, zorunlu olarak alemi meydana getirir. O, her şeyin ilk ilkesidir ve her şey O'ndan gelir. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; bunun için O, en yetkindir, en yetkin olduğu için O'ndan daima bir bolluk ve mükemmellik durumu vardır ve bu bolluk ve mükemmellik durumu O'ndan farklı bir şeyin meydana gelmesini sağlar.⁸⁶⁵

Acaba 'Bir'den alem nasıl meydana gelmiştir? Yani 'Bir'den çokluk nasıl oluşmuştur? Plotinus bu konuyu üç aşamalı bir sudûr anlayışıyla izah eder. O'na göre sudûrun birinci aşamasında 'Bir'den zorunlu olarak 'akıl' (nous) sâdır olur.⁸⁶⁶ Kurtoğlu'na göre Tanrı dışında ilk varlığa gelen varlık olan akıl, hakiki varlığın bütünü olarak Platoncu ideaların ve Aristotelesçi formların dünyası olan ilahî zihindir.⁸⁶⁷ Fakat aklın Tanrı'dan sudûr etmesiyle O'ndan herhangi bir eksilme ve hareket söz konusu olamaz; O, kendi öz niteliğini daima korur.⁸⁶⁸

Sudurûn ikinci aşamasında ise akıldan 'ruh' ortaya çıkar.⁸⁶⁹ Plotinus'un 'dünya ruhu' adını da verdiği bu ruh, soyut ruhanî alem ile maddî alem arasında bir köprü vazifesi gören, her iki alem ile temas halinde olup cisimsel herhangi bir şey

⁸⁶³ Plotinus, *The enneads*, V,IV,II.

⁸⁶⁴ Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta sudûrla inen ve aşkla yükselen çift kutuplu hakikat anlayışı," *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2009, 7:1, s. 42.

⁸⁶⁵ Bkz. Plotinus, *The enneads*, V,IV,I; V,II,I; V,II,I.

⁸⁶⁶ Plotinus, *The enneads*, V,II,I.

⁸⁶⁷ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un aşk kuramı*, s. 78-79.

⁸⁶⁸ Plotinus, *The enneads*, V,IV,II.

⁸⁶⁹ Plotinus, *The enneads*, V,II,I.

barındırmayan bir varlıktır.⁸⁷⁰ Plotinus’a göre ruhun akıldan sudûr etmesinde akıl hareketsiz kalır. Bu durum akıl Tanrı’dan sudûr ederken de böyledir.⁸⁷¹

Sudurûn üçüncü ve son aşamasında ise, ruhtan zorunlu olarak diğer varlıklar sudûr eder. Küllî olan bu ruhtan bitki, hayvan ve insan ruhları meydana gelir ve böylece maddî alem oluşur.⁸⁷² Plotinus’a göre küllî ruhtan sudûr etme olayı gerçekleşirken o, Bir ve aklın aksine hareket halindedir.⁸⁷³

Plotinus’un sudûr anlayışında iniş (sudûr etme) tamamlandıktan sonra Bir’e doğru bir geri dönüş başlar. Bu yükselişin sebebi ise en yüksekte yer alan ve en mükemmel olan Bir’e ulaşma isteğidir.⁸⁷⁴

Bu geri yükseliş varlık mertebelerinde bir önceki varlığın, bir sonraki varlığa oranla daha mükemmel olması ve sonraki varlığın ilkesi olmasından dolayı, sonraki varlığın kendisinden önceki varlığa hayran kalıp onu temaşa etmesi nedeniyledir. Belli aşamalardan geçip yetkinliğe ulaşan ruhlar tekrar özlem duydukları Bir’e doğru geri dönerler. Bedensel hazlara bağlı kalanlar ise yukarıya doğru yükselmezler.⁸⁷⁵

⁸⁷⁰ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos’un aşk kuramı*, s. 102.

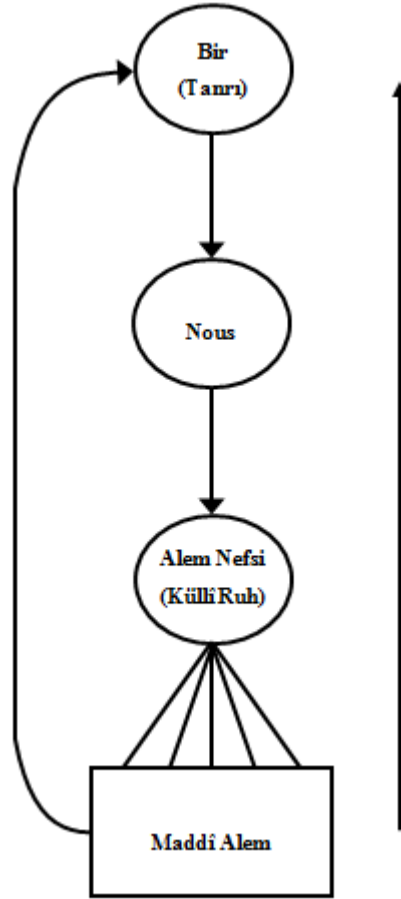
⁸⁷¹ Plotinus, *The enneads*, V,II,I.

⁸⁷² Plotinus, *The enneads*, V,II,I;V,II,II. Ayrıca bkz. Philip Merlan, “Plotinus”, *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, p. 635.

⁸⁷³ Plotinus, *The enneads*, V,II,II.

⁸⁷⁴ Plotinus, *The enneads*, V,IX,I; V,IX,II.

⁸⁷⁵ Bkz. Plotinus, *The enneads*, V,IX,I. Ayrıca bkz. Abdulkadir Çüçen v.dğr., *Varlık felsefesi*, s. 167; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos’un aşk kuramı*, s. 133; Alfred Weber, *Felsefe tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s. 110-118.



Şekil.4. Plotinus'ta sudûr

Sonuç olarak, yukarıdaki şekilde görüldüğü gibi Plotinus'un sudûr teorisinde biri inen diğeri yükselen olmak üzere iki tür hareket vardır. Sudûr etmede üstte olanın altta olanı meydana getirme şeklinde zorunlu bir iniş vardır. Bu iniş birden çokluğa doğru bir faaliyettir. Burada asıl sebep ve ilke 'Bir'dir. Yükselişte ise öncekine göre altta olan varlıkların kendilerinden önceki varlığa hayran olmaları ve onları temaşa etmeleri sonucunda belirli aşamalardan geçerek tekrar geldikleri yere dönme faaliyeti vardır. Bu da çoktan Bir'e doğru bir hareketliliklerdir. Buradan anlıyoruz ki Plotinus'un düşüncesinde varlık, birlik içinde çokluk, çokluk içinde ise birliktir.

Plotinus'un, varlığın Tanrı'dan sudûruyla ilgili bu teorisi tercüme hareketleriyle beraber İslam dünyasına girmiştir. İslam felsefesinde bu teoriyi İslam düşüncesiyle ve Aristoteles'in evren anlayışı ile yoğurarak yeniden yorumlayıp daha sistematik hale getiren el-Fârâbî olmuştur.⁸⁷⁶ Daha sonra İbn Sînâ da bu teoriyi genel itibarıyla el-Fârâbî'de olduğu gibi kabul etmiştir.

⁸⁷⁶ el-Fârâbî'nin sudûr hakkındaki görüşleri için bkz. el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 61-82; *Siyâsetu'l-medeniyye*, s. 45-71; *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 4-5. Ayrıca bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de metafizik düşünce*, s. 161-182; M.Yusuf Hüseyin, "Varlıkların prensipleri: Fârâbî'nin sudûr

4.3.1.2. İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışı

İbn Sînâ'nın sudûr anlayışı Plotinus'un sudûr anlayışından farklılık arz etmektedir.⁸⁷⁷ İbn Sînâ, el-Fârâbî gibi bu teoriyi İslam dininin bazı ilkeleriyle de kaynaştırmış ve Aristoteles'in evren anlayışını de göz önünde bulundurarak daha sistematik hale getirerek adeta bir yaratılış teorisine dönüştürmüştür. İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırması; alemin, her ne kadar ontolojik olarak Zorunlu Varlıktan sonra olsa da zaman bakımında ezeli olması düşüncesi; Zorunlu Varlık'ın akletmesi ve bilmesinin yaratması anlamına gelmesi onun felsefesinde sudûr teorisinin temel dayanaklarını teşkil etmektedir.

Filozofumuzun sudûr teorisi anlayışının en tepesinde ve odak noktasında Zorunlu Varlık vardır ve bütün mümkün varlıklar O'ndan belli bir sistem içerisinde taşmışlardır. Fakat bu taşma zaman bakımında Zorunlu Varlık ile beraber zuhûr eden bir durumdur. Zorunlu Varlık'ın düşünmesi ve bilmesi yani akletmesi zorunlu olarak yaratması demek olduğundan O'nun bilmesi, düşünmesi ve irade etmesi diğer varlıkları meydana getirmesinin ilk basamağını oluşturmaktadır.⁸⁷⁸ İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık saf bir olduğu için O'ndan ancak bir meydana gelir. Eğer O'ndan iki şey çıkmış olsaydı biri önce diğeri sonra, biri zorunlu diğeri mümkün olacak şekilde çıkış iki ayrı yönden olurdu. Yani, fiildeki ikililik failde de ikililiği gerekli kılardı ki bu da Zorunlu Varlık için imkansızdır.⁸⁷⁹

İbn Sînâ, Aristoteles ve Batlamyus'un evren teorisi bağlamında, varlıkların sudûr sırası ve derecelerini de göz önünde bulundurarak alemi ulvî ve süflî olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

a) Ulvî Alem: Zorunlu Varlık'tan sadece bir varlık çıkar; fakat alemde bir çokluk ve bu çoklukta birbirinden farklı ve dereceli varlıklar mevcuttur. Alemdeki bu çokluk ve birbirinden farklı nitelikteki varlıklar nasıl meydana gelmişlerdir? İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın kendi zatını düşünmesiyle O'ndan zorunlu olarak ilk mufarrık akıl meydana gelir. Bu ilk çıkan varlık da maddî bir suret değil, sırf aklî olan bir surettir.

doktrininde temel prensip" (çev. Gürbüz Deniz), *Felsefe Dünyası*, 2001/1, sayı: 33, s. 91-99; Mustafa Yıldırım, "Plotinus ve Fârâbî'de sudûr", *Felsefe Dünyası*, 1994, sayı: 11, s. 43-51.

⁸⁷⁷ İbn Sînâ ve Plotinus'un sudûr teorisi anlayışının karşılaştırılması için bkz. Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde sudûr nazariyesi", (çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 33, s. 222-227; İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve iki İslam mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ) sudûr nazariyesinin bir değerlendirmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2001, c: 14, sayı: 1, s. 171-182.

⁸⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 327-328.

⁸⁷⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâ: İlâhiyyât*, s. 114; *er-Risâletu'l-'arşîyye*, s. 15.

Onun zâtı ve mahiyeti herhangi bir maddede bulunmaz.⁸⁸⁰ Ona göre bu akıl, her ne kadar bir ise de onda kendine göre ve Zorunlu Varlık'a göre olmak üzere iki hüküm vardır: O, Zorunlu Varlık'a nisbetle zorunlu, kendi zatına nisbetle de mümkün bir varlıktır.⁸⁸¹ Buradan hareketle bu ilk akıl, mümkün varlık olarak kendisini, Zorunlu Varlık'tan dolayı zorunluluğunu ve zorunlu olarak da Zorunlu Varlık'ı akleder. Bu sebeple ilk akılda bir çokluk imkanı mevcuttur. Bu durumda ilk akıl, daha sonra meydana gelecek olan çokluğun var olma imkanının sebebi olacaktır.⁸⁸² Böylece Zorunlu Varlık'tan sudûr eden bu ilk aklın iki yönlü özelliği çokluğu meydana getirir. Öyle ki ilk aklın Zorunlu Varlık'ı düşünmesinden ikinci akıl; Zorunlu Varlık'a nisbetle zorunlu olduğunu düşünmesinden uzak feleğin nefsi; kendisinin zatından dolayı mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de uzak feleğin cismi sudûr eder. Böylece birinci akıldan ikinci akıl, birinci feleğin nefsi ve cismi olmak üzere üç şey sâdır olur. Aynı şekilde ikinci akıldan da üçüncü akıl, ikinci feleğin nefsi ve cismi; üçüncü akıldan da dördüncü akıl, üçüncü feleğin nefsi ve cismi meydana gelir. Böylece her aklın bu şekilde düşünmesiyle bu üç farklı varlık türü sudûr eder. Bu akış son akıl olan faal akla kadar bu şekilde devam eder. İbn Sînâ, akılların sudûrunun sonsuza dek devam etmeyeceğini, faal akla denk gelen Ay küresinin oluşumuyla son bulunduğunu belirtmektedir.⁸⁸³ Böylece faal aklın oluşumuyla ayırık akıllar, ay küresinin oluşumuyla da feleklerin meydana gelmesi nihayete ermiş olmaktadır. Ay üstü alem olarak tarif edilen bu ulvî alemde on tanesi akıl, dokuz tanesi de felek olmak üzere toplam on dokuz varlık meydana gelmiş olmaktadır. Burada geçen akıllar ayırık varlıklar, felekler ise Ortaçağ astronomi anlayışına göre bilinen gezegenlerdir.⁸⁸⁴

Sudûr sürecinde de görüldüğü üzere bu gök cisimlerinin birer nefsleri vardır ve bu nesfler sayesinde onlar iradeli olarak hareket etmektedir. Bu nefsler aynı zamanda bunların cismine ve suretine yetkinlik veren cevher niteliğindedirler.⁸⁸⁵ İbn Sînâ'ya göre göksel cisimlerin madde ve sureti birbirinden ayrı olmadığından bunlar oluş ve

⁸⁸⁰ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 134-135; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 328.

⁸⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 113-114.

⁸⁸² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 114. Ayrıca bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*, s. 136.

⁸⁸³ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 328-333; *en-Necât*, c. II, s. 135-137. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 96.

⁸⁸⁴ Ortaçağ'daki astronomi anlayışı, temel olarak Aristoteles'in astronomi teorisine göre alemin ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılmasına dayanıyordu. Ay üstü alem o dönemde bilinen gezegenlerden oluşmaktaydı. Ay altı alem ise üzerinde yaşadığımız dünyadır. Bu anlayışa göre Dünya evrenin merkezinde yer alıyordu ve Güneş dahil diğer gezegenler Dünya'nın etrafında dönmekteydi. Günümüzdeki modern astronomi bilimine göre bu bilgilerin herhangi bir geçerliliği kalmamıştır.

⁸⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 132-134; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 311.

bozuluşu kabul eden cisimler olmayıp, bir cismin hareketinin daima hareket ettiği noktaya ulaşması olan dairesel hareket (*conbiş-i gird*) ile hareket ederler. Bu semavî varlıkların bu şekildeki iradeli hareketleri Zorunlu Varlık'a duyulan aşk ve arzudan kaynaklanan hareket olduğundan İbn Sînâ bu hareketi sonsuz bir hareket ve felekî bir ibadet olarak telakki etmektedir.⁸⁸⁶ Çünkü onlar, aklî bir görüş ile mutlak hayır, kemal ve bütün güzelliklerin kaynağı olan Zorunlu Varlık'ı temaşa ederler. İşte onların O'na duydukları aşktan dolayı O'na benzeme isteği onların bu hareketinin temel sebebini teşkil etmektedir.⁸⁸⁷

İbn Sînâ'nın kozmoloji anlayışında önemli bir yer teşkil eden akıl hiç şüphesiz faal akıldır. Çünkü bu akıl sudûr aşamasında ay altı alemin oluşmasında tesir ederken daha sonra da bu alem üzerinde etkili olmaya devam etmektedir. Filozofumuza göre faal aklın iki temel işlevi vardır: Bunlardan birincisi ay altı alemindeki varlıklara formu vererek onların ortaya çıkmasını sağlamasıdır. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ onu suret veren (*suret dehende/vâhibu's-suver*) olarak nitelendirmektedir.⁸⁸⁸ Bu yönüyle o, Altıntaş'ın ifadesiyle adeta ay altı aleme suretleri dağıtan küllî bir dağıtıcı niteliğindedir.⁸⁸⁹

İkincisi ise insanî akıl yetilerini kuvveden fiile çıkararak insan bilgisinin ortaya çıkmasında etkili olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre nasıl ki Güneş karanlıktaki varlıkları ışıyla görünür kılıyorsa faal akıl da hayal edilen (*hayâlât*) suretleri aktif hale getirmektedir. Öyle ki faal aklın aydınlatması sayesinde bu hayal edilenlerden soyut suretler akla düşmekte ve böylece tümel bilgi haline getirilmektedir.⁸⁹⁰ Böylece faal akıl hem maddî olan ay altı alemin oluşmasında önemli bir rol oynamakta hem de insan bilgisinin kaynağı olmaktadır.⁸⁹¹ Bu özellikleriyle bu akıl, bir taraftan ontolojik bir taraftan da epistemolojik bir işlev görmektedir.

b) Süflî Alem: İbn Sînâ'ya göre sudûr teorisinde ay üstü alemin oluşmasından sonra ay altı alem denilen maddî alem meydana gelir. Oluş ve bozuluş (*kevn û fesâd*)

⁸⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 134; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 316.

⁸⁸⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 148.

⁸⁸⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 161; *en-Necât*, c. II, S. 143.

⁸⁸⁹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ metafiziği*, s. 104.

⁸⁹⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'îyyât*, s. 124. Faal aklın insanî akıl yetileri üzerindeki etkili hakkında değerlendirme için bkz. Furûğulsâdât Rehîmpûr, Fâtıma Zâri', "Nekş-i akl-i faâl der hayât-i insan ez menzer-i İbn-i Sînâ", *Pijûhişi-yi Hikmet-i Sinevî*, 1390(Hş.), sayı: 45, s. 28-33.

⁸⁹¹ Detaylı bir değerlendirme için bkz. Seyyit Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman bilge*, s. 41. İbn Sînâ'nın faal akla maddî alemdeki varlıklara suren veren işlevini yüklemeyle bu konuda onun Yeni Platonculuk'tan; faal akli insan bilgisinin ortaya çıkmasının nedeni olarak görmesi de Aristoteles'ten etkilendiğini göstermektedir. Daha sonra değineceğimiz üzere, faal akli ilahî bilginin kaynağı olarak telakki edip onu adeta Cebraile ile özdeşleştirmesi de İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Yeni Platoncu felsefeyi İslamî düşünceyle yoğurduğunu bize göstermektedir.

alemi olan bu maddî alemin oluşumu da bir anda değil, sistemli bir şekilde ve bir sıra halinde olmaktadır.

Ay altı alemin oluşum sürecinde ilk önce dört unsur olarak kabul edilen toprak, hava, su ve ateş meydana gelir. Bu dört unsurun maddesi müşterektir; ama suretleri farklıdır.⁸⁹² Bu ilk madde ulvî akılların sonuncusu olan faal aklın etkisiyle meydana gelirler. Ancak bunun oluşmasında diğer semavî varlıkların hareketinin de etkisi vardır. Aynı şekilde ay altı alemdeki varlıklara formu veren de yukarıda da belirttiğimiz gibi faal akıldır; ancak burada da yine semavî varlıklarının hareketlerinin etkisi vardır.⁸⁹³ Ay altı alemdeki varlıkların formu kendisinde mevcut olan faal akıl ortak bir maddeye sahip olan unsurlara formlarını vererek maddî alemdeki oluşumu başlatır.⁸⁹⁴

İbn Sînâ'ya göre dört unsurun oluşmasından sonra, bunların belli şekillerde karışımından, önce madenler meydana gelir. Daha mükemmel bir karışımla bitkiler, ondan daha mükemmelinden ise hayvanlar meydana gelir. En mükemmel karışımdan ise ay altı alemin en şerefli mahlûkâtı olan insan meydana gelir. Bunların meydana gelmesinde göklerin hareketi etkili olurken, formlarının oluşmasının kaynağı da faal akıldır.⁸⁹⁵

Zorunlu Varlık'tan ilk aklın sudûruyla başlayan bu oluş süreci faal aklın etkisi sonucu insan nefsinin de meydana gelmesiyle aşağıya doğru iniş tamamlanmış olur.⁸⁹⁶

c) Faal Akla Doğru Yükseliş: İbn Sînâ'nın sudûr anlayışında yukarıya doğru çıkış ve yükseliş Plotinus'taki gibi 'Bir'e ulaşma şeklinde değildir. Bu yükseliş, belli bir yetkiliğe ulaşan insan aklının ay altı alemde bulunan sonuncu akıl olan faal akla doğru olur. Bu yükseliş, ay altı alemde mükemmellik açısından en yüksek derecede bulunan, akıl sahibi olan ve düşünen insanın faal akılla ittisali şeklinde gerçekleşir.

Sudûr teorisinde yukarıya doğru yükseliş ve çıkış daha sonra açıklayacağımız insanî akılların en üst seviyesi olan müstefâd aklın faal akla ulaşıp ondan bilgi almasıyla meydana gelir. Çünkü müstefâd akıl seviyesine ulaşan bir kişi faal akılla ilişki kuracak yetkinliğe sahiptir.

el-Fârâbî de sudûr anlayışı çerçevesinde insan aklının ulvî aleme doğru en son ulaşabileceği seviyenin faal akılla ittisal olduğu görüşündedir. Ona göre belli aklî

⁸⁹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 157; *en-Necât*, c. II, s. 140.

⁸⁹³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 159; *el-İşârât*, c. III, s. 231-233.

⁸⁹⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi: İlâhiyyât*, s. 157; *el-İşârât*, c. III, s. 233.

⁸⁹⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 231-233.

⁸⁹⁶ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 97.

aşamalardan geçen insan aklı müstefâd akıl seviyesine geldiğinde faal akıldan münfâ‘il aklına bir akış olur ki bununla kişi bilge biri olur; faal akıldan mütehayyile yetisine taşan bilgiyle de peygamber olur. Bu seviyeye ulaşan nefisler en yetkin dereceye ulaşarak en yüksek mutluluğu tadarlar.⁸⁹⁷ İbn Sînâ’ya göre de nefis ancak faal akılla ittisal sayesinde tam bir yetkinliğe ulaşır. Bu yetkinliği elde edenler hem bu dünyada hem öbür dünyada sonsuz mutluluk ve haz elde ederler.⁸⁹⁸

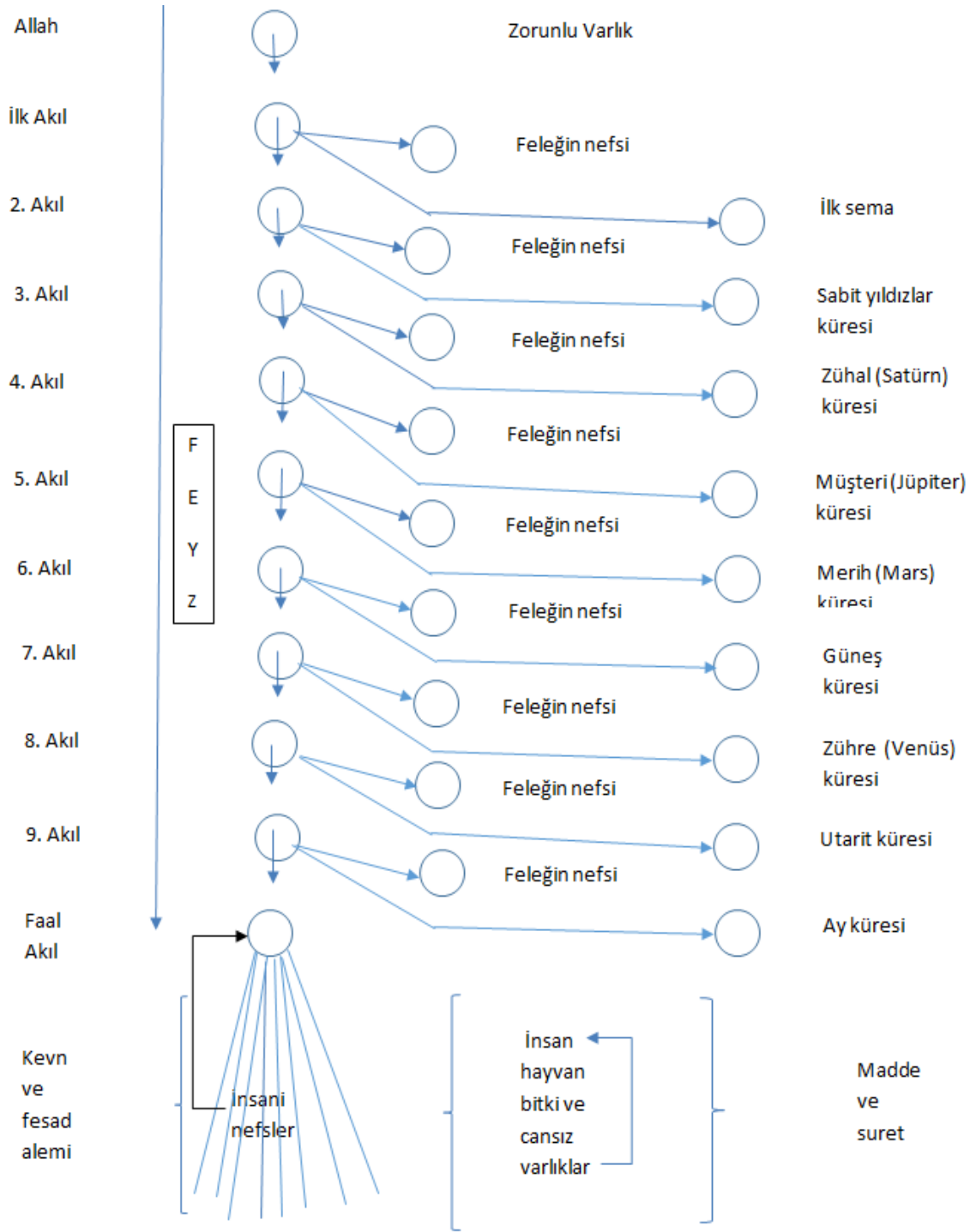
Filozofumuza göre, sahip olduğu kudsî akıl sayesinde herhangi bir çaba sarfetmeden doğrudan mütehayyile kuvvetine faal akıldan bilgi akışı olursa kişi vahiy almıştır ve peygamber olur.⁸⁹⁹ Bu durumda kudsî akıl, faal akıldan gelen bilgi akışına muhatap olurken, mütehayyile kuvveti ise organlarla ilişkili olması hasebiyle gelen suretleri kabul eder ve çeşitli şekillerde biçimlendirir.⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ el-Fârâbî *Ârâi ehli ‘l-medîneti ‘l-fâzıla*, s. 125-126. Ayrıca bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-insan ilişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 138-139.

⁸⁹⁸ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi: Tabi ‘îyyât*, s. 126-127.

⁸⁹⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü fî isbâtin-nubuvvet*, (*Tis ‘u resâil fî ‘l-hikmeti ve ‘t-tabî ‘iyât* içinde), Dâru’l-Arab, Kahire 1908, s. 124.

⁹⁰⁰ Ulvi Ata, *İbn Sînâ’da peygamberlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 162.



Şekil. 5. İbn Sînâ'da sudûr⁹⁰¹

⁹⁰¹ Benzer şekiller için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ metafiziği*, s. 101; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de metafizik düşünce*, s.176; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 98.

Şekilde görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın sudûr anlayışına göre ay altı alemde en yetkin varlık olan insanın ulvî alemle irtibatı faal akılda son bulmaktadır. Bu şekilde sudûr teorisindeki yukarıya doğru olan yükseliş nihayete ermektedir.

Sudûr teorisi başta el-Gazzâlî⁹⁰² olmak üzere, İbn Rüşd,⁹⁰³ Ebu'l Berakât el-Bağdâdî⁹⁰⁴ gibi filozoflar tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Yapılan eleştiriler Kaya'nın belirttiğine göre özetle şu şekilde sınıflandırılabilir:

- 1- Allah'tan, varlığın zorunlu olarak sudûr ettiğini ileri sürmek, Allah'ın irade ve ihtiyarını inkar manasına gelmektedir ki bu anlayış da bizleri Aristoteles'in Tanrı'sı gibi pasif bir Tanrı anlayışına götürmektedir.
- 2- Bu teoriyi savunan filozoflar, sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorlarsa da, sudûr, bir olgu ve eylem olduğundan onun belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Bu filozoflar, yaratma fiilinde zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir; oysa zaman bakımından yaratma ile sudûr arasında herhangi bir fark yoktur.
- 3- 'Birden ancak bir çıkar' anlayışından hareketle, Allah'tan ilk sudûr eden akıldan göksel varlıkların ve bunların nefsinin meydana gelmesi ve faal aklın da heyûlayı meydana getirmesi birer çelişkidir.
- 4- Bu sistemde 'Allah sadece kendi zatını bilir' anlayışı olmasına rağmen O'ndan sudûr eden varlıklar hem Allah'ı hem de kendi varlıklarının sonradan olduğunu bilmektedirler. Bu durum, bu akılların bilgisinin Allah'ın bilgisinden daha çok olduğu sonucuna götürmektedir. Halbuki bu sistemde Allah en mutlak, en mükemmel ve en iyi yani en üstün vasıflara sahip olmalıdır.⁹⁰⁵

Sonuç olarak, sudûr teorisi, temelde Aristoteles ve Batlamyus'un Dünya merkezli evren teorisi ve kısmen Platon'un kozmolojisi ekseninde oluşturulmuş, evrenin (Tanrı dışındaki varlıkların) meydana gelişini sistemli bir şekilde izah edip, böylece varlığın temelde birliğini kabul eden, metafizik alem ile fizikî alem arasında bir irtibatı ve iletişimi öngören, ilk defa İlkçağ filozofu Plotinos tarafından ortaya konulmuş, İslam

⁹⁰² Bkz. el-Gazzâlî, *Fizlozofların tutarsızlığı/Tehâfütü'l-felâsife*, s. 144-171.

⁹⁰³ Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın tutarsızlığı* (çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun 1986, s. 83-137.

⁹⁰⁴ Ebu'l Berakât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fî'l-hikmeti'l-İlâhiyye*, c. III, s. 158-168.

⁹⁰⁵ Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, XXXVII, s. 468. Sudûr teorisine yöneltilen eleştiriler için ayrıca bkz. Kemal Sözen "Gazzâlî'nin sudûr teorisini eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, c: 13, sayı: 3-4, s. 404-408; Mehmet Ata Az, "Aquinas'ın eleştirileri bağlamında İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 56:2, s. 85-97.

dünyasında da el-Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından İslamî metaforlar ölçüsünde daha sistemli hale getirilmiş bir yaratılış nazariyesidir.

Sudûr teorisi, her ne kadar günümüzün bilim anlayışının evren modeline göre geçerliliğini yitirmişse de ortaya koyduğu kurallar, ilkeler ve mantığı açısından hala üzerinde durulması gereken bir teoridir. Yirmi birinci yüzyılda bilim dünyasında önemli bir sarsıntı yaratarak, evrendeki hiçbir şeyin birbirinden ayrı ve kopuk olmadığını, aslında her şeyin birbirine bağlı ve özdeş olduğunu ortaya koyan, evreni atom üstü ve atom altı ya da makro alem ve mikro alem şeklinde ikiye ayıran Kuantum fiziği (Kuantum evren modeli), sudûr teorisinin bu bakış açısıyla tekrar okunması gerektiği görüşünü desteklemektedir. Kuantum fiziğinde temel hedef, fiziksel dünyanın ötesinde olan atom altı alemi (mikro alem) keşfederek atom altı alemle atom üstü alem arasında irtibatı, yani fiziki alem ile fiziğin henüz keşfedemediği alem arasındaki ilişkiyi sağlamaktır. Tam da bu noktada, temelde varlığın birliğini savunan, alemi fizik ve metafizik alem şeklinde ikiye ayıran ve bu iki alem arasında bir iletişim ağını öngören sudûr teorisinin temel ilkelerinin önemi ortaya çıkmaktadır.

4.3.1.3. Sudûr Eden Varlığa Kötülüğün İlişmesi

Bundan evvel açıkladığımız gibi sudûr teorisinde birbirinden farklılık arzeden bütün mevcûdât bir silsile halinde Zorunlu Varlık'tan taşma sonucu meydana gelmektedir. Zorunlu Varlık'tan taşan ve netice itibarıyla O'nun eseri olan bu mevcûdâtın içinde istenilen, iyi ve faydalı olan şeyler olduğu gibi zararlı ve kötü şeylerin de olduğu aşîkardır. Buradan hareketle doğal olarak akla şu sorular gelmektedir: Mutlak iyi olan Zorunlu Varlık'tan kötülük sudûr eder mi? Ya da kötülüğün kaynağı Zorunlu Varlık mıdır yoksa başka bir şey midir?

Her şeyin bir sistem dahilinde Tanrı'ya dayandırıldığı sudûr teorisinde iyilik veya kötülüğün Tanrı dışında başka bir şeyde aranması mümkün değildir. Bu bağlamda Plotinus, maddeye kötülüğün iliştiğini belirtir; ancak bunu Tanrı'nın yaratmış olması olarak görmez. O, bunu, mutlak iyi olan Tanrı'dan en uzak olan maddenin iyiden yoksun ve niteliksiz olmasına bağlar.⁹⁰⁶

el-Fârâbî de sudûr teorisi bağlamında her şeyi Zorunlu Varlık'a dayandırsa da O'nun bizzat kötülüğü yaratmadığı görüşündedir. Ona göre evrende mutlak anlamda bir

⁹⁰⁶ Bkz. Plotinus, *The enneads*, II, IV, XIII.

kötülükten bahsedilemez. Evren iyilik düzeni üzerine yaratılmıştır; onda var olan kötülük ise arızî ve görecelidir. Asıl olan kötülük değil iyiliktir.⁹⁰⁷

İbn Sînâ da bu konuda Plotinus'la ve el-Fârâbî'yle hemfikirdir. Ona göre mutlak iyi ve hayır olan Zorunlu Varlık'tan kötülük sudûr etmez. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi filozofumuza göre Zorunlu Varlık'ın bilmesi ve irade etmesiyle aynı olan yaratma, zaten iyilik ve hayırdır. Zorunlu Varlık evreni inâyet⁹⁰⁸ üzerine yaratmıştır.⁹⁰⁹ Ancak sudûr teorisinde O'ndan sudûr eden varlıkların yetkinliği, sâdır olma sırasına ve O'na yakın ve uzaklık derecesine göre değişmektedir. O'na en yakın olanlar en yetkin, en uzak olanlar ise en az yetkin olan varlıklardır. O'ndan ilk çıkan varlık olan ilk akıl mümkün varlıklar içinde en değerli ve en iyi varlıktır. Ondan sonra en değerli olandan en değersiz doğru inilir ve en son varlık en değersiz varlıktır ki bu da maddedir.⁹¹⁰ Bu açıdan baktığımızda evrende mutlak anlamda bir kötülükten bahsetmek yerine, Zorunlu Varlık'tan uzaklaştıkça mükemmeliğin azalmasından kaynaklı olan bir durumdan söz edilebilir. Mükemmellikten en uzak olan ise ay altı alemdeki maddedir ve kötülük asıl olarak maddeye ilişmiştir. İbn Sînâ, kötülüğün sadece doğasında bilkuvvelik olan şeylerde bulunduğunu bunun da ancak madde olduğunu belirtmektedir.⁹¹¹

Kötülüğün mutlak olarak değil de ay altı alemde izafî olarak var olduğunu kabul eden İbn Sînâ, burada da türlerin kötülükten münezzeh olduğunu; sadece fertlerde kınanmış fiiller, acı, keder, yetkinliğin eksik olması, zulüm, istenmeyen huylar gibi kötülüklerin zarûrî olarak var olduğunu belirtmektedir.⁹¹²

İbn Sînâ'ya göre var olanlar hayır ve şer açısından üç çeşit olabilir. Bunlar ya mutlak iyilik ya mutlak kötülük ya da bir yönden iyilik bir yönden de kötülüktür. Filozofumuza göre mutlak ve sırf iyilik vardır ve hakikî olan da budur. Ayırık akıllar mutlak iyiliktir. Mutlak kötülük ve kötülüğün iyilikten fazla olduğu ya da kötülük ve iyiliğin birbirine eşit olduğu bir durumun olması imkansızdır. Ancak iyiliğin kötülüğe

⁹⁰⁷ Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 11. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *İslam düşüncesinde din felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 36-37.

⁹⁰⁸ İnâyet, Zorunlu Varlık'ın, varlığı, bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi, mümkün olan iyilik ve yetkinliğin bizzat illeti olması, ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi, böylece varlığın iyilik düzeni üzerine yetkin bir taşmayla O'ndan sudûr etmesidir. Yani Zorunlu Varlık'ın, mevcûdâtı mümkün olan en yetkin ve iyilik düzeni üzerine yaratmasıdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 339; *en-Necât*, c. II, s. 144.

⁹⁰⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 94-95.

⁹¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 112; *er-Risâletu'l-'arşîyye*, s. 15.

⁹¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 340.

⁹¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 341; *Dânişnâme:İlâhiyyât*, s. 113.

daha baskın olduğu bir durum olabilir.⁹¹³ Böyle bir durumda da asıl olan kötülük değil iyiliktir. Buradaki kötülük ancak gül ağacındaki diken mesabesindedir.⁹¹⁴ Yine buradaki kötülük veya istenmeyen durum, iyiliğin kendisinde asıl bir unsur olabilmesi dolayısıyla vardır. Güneş ve ateşteki durum böyledir. Güneş dünyayı aydınlatan, ona ısı ve ışık veren göksel bir cisim olarak küllî iyilik düzenine sahiptir; fakat aynı zamanda onun ısı ve sıcaklığı çıplak kafayla altında duran birinin başının ağrımasına da sebep olabilir. Buradaki cüz'î kötülük ondaki küllî iyilik düzeni yanında kayda değer bir şey değildir. Yine aynı şekilde ateşin tümel olarak birçok faydası vardır; ancak ateş, içine düşen kişi alim ve zâhid de olsa onu yakar. Ondaki bu özellik de cüz'îdir ve bu durum onun genel faydasına gölge düşürmez. Benzer şekilde şehvet gücü, akıllı ve faziletli bir topluma zarar verebilse de bu güç şehvet gücü olması itibarıyla küllî hayır nizamında insanoğlunun neslinin devamı için faydalı ve gereklidir.⁹¹⁵

Kötülüğün ilintisel ve kıyasî olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre kötülükler iyiliklere oranla çok azdır; iyilik kötülüğe her zaman galip gelir. Örneğin insanların çoğu hasta değildir, aksine çoğu sağlıklıdır. Hasta olanlar da genellikle belli bir süre sonra tekrar sağlıklı olurlar. Kötülüğün aslı da yokluktur. Hastalığın sebebi sağlığın ortadan kaybolması olduğu gibi, kötü halin sebebi de aslında iyi halin ortadan kalkmasıdır.⁹¹⁶

Acaba kendisinde hayır dışında bir şeyin olmadığı, yani kendisinde kötülüğün hiç bulunmadığı bir alemin veya varlığın olması mümkün değil midir? İbn Sînâ bu soruya olumsuz cevap vermektedir. Ona göre -kendisinde bir miktar kötülük bulunan- bir şey, kötülüğün kendisinde ortaya çıkmayacak bir duruma geldiğinde o şey kendisi olmaz, başka bir şey olur. Örneğin ateşte yanma özelliği olmadığına ateş, ateş olmayacak; benzer şekilde Güneş'in ısı yayma ve yakma özelliği olmasaydı Güneş de Güneş olmayacaktır ki böyle bir durumun olması da imkansızdır.⁹¹⁷ Yani, ateş, ateş olduğu ve insan da insan olduğu sürece ateşin insanı yakmaması, insanın da bu durumda yanmaması imkansızdır. Yanma olayı gerçekleşmeksizin bir insan ile ateşin bir arada bulunma imkanı yoktur. Öyleyse kötülük, fesâd ve hastalık gibi zararlı görülen

⁹¹³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 118; *er-Risâletü'l-'arşîyye*, s. 17. Ayrıca bkz. H. Ömer Özden, "İbn Sînâ ve Leibniz'de kötülük problemi," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, s. 275-276.

⁹¹⁴ Mehmet S. Aydın, *Din felsefesi*, s. 155.

⁹¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 118. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *İslam düşüncesinde din felsefeleri*, s. 202-205.

⁹¹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 164. Ayrıca bkz. Cafer Sadık Yaren, *Kötülük ve theodise*, Vadi Yayınları, Konya 1997, s. 135-137.

⁹¹⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:İlâhiyyât*, s. 118-119; *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, s. 346.

durumlar zorunlu olarak meydana gelir. Bunların meydana gelmesi bir kasıttan dolayı değildir; ancak bunlardan kaçış da mümkün değildir.⁹¹⁸

Bütün bunlara bağlı olarak özetle şunu söyleyebiliriz: Sudûr teorisinde bütün mümkün varlıklar Zorunlu Varlık'tan taşma yoluyla meydana geldiklerinden mutlak iyi ve hayır olan Zorunlu Varlık'tan kötülüğün meydana gelmesi mümkün değildir. Bunun içindir ki sudûrda Zorunlu Varlık'a en yakın olan mufarrık akıllarda ve ay üstü alemde herhangi bir kötülük ve eksiklik mevcut değildir. Buna mukabil, sudûrda en son meydana gelen ve Zorunlu Varlık'a en uzak olan kevn ve fesâd alemleri dediğimiz ay altı alemde de kısmî olarak kötülüğün mevcut olduğunu görüyoruz. Sudûr teorisinde her şeyin Zorunlu Varlık'a dayanmasından hareketle buradaki kötülük ya da eksiklik bir şekilde Zorunlu Varlık'a dayansa da bu kasdî bir yaratma değildir; ay altı alemdeki maddî varlıklardan kaynaklanan bir eksiklik ve kusurdur. Ayrıca bu eksiklik ve kusur cüz'îdir ve tümel iyilik nizamının var olmasına bağlı olarak mevcuttur. Yani asıl olan kötülük değil iyiliktir.

4.4. Varlığın Kemâli Olarak İnsan

İbn Sînâ düşüncesinde insan, teorik ve pratik gereklerini yerine getirmekle mükelleftir. Teorik gerekler, insanın öğrenmesi gereken bütün bilimler; pratik gerekler de yapması gereken iyi eylemlerdir. Her iki yönü yerine getirmiş olan insan, bir tür yetkinlik kazanır. Bu yetkinliğin keyfiyetine yönelik teorik çerçeve, Ortaçağ boyunca psikoloji (*'ilmu 'n-nefs*) tarafından çizilmiştir.

4.4.1. Nefs Teorisi

İbn Sînâ felsefesinin önemli konularından biri de nefis teorisidir. O, gerek *Dânişnâme-i 'alâî*'de gerekse de diğer eserlerinde nefis konusunu genellikle *Tabî'îyyât* bölümünün sonlarında ele almıştır. Bunun sebebi, bir bütün olarak ele aldığımızda İbn Sînâ felsefesinde nefsin fizik aleminden metafizik aleme geçişte bir köprü fonksiyonuna sahip olmasıdır. Çünkü onun felsefî sisteminde, sudûr teorisıyla en son ay altı alem oluşmakta ve bu alemde, faal akla doğru geriye yükseliş, nefis üzerinden meydana gelmektedir.

Aristoteles, nefsi, “doğal ve organize olmuş cismin ilk yetkinliği” olarak tarif etmekte ve onu cevher olarak kabul etmektedir.⁹¹⁹ el-Kindî Aristoteles'ten mülhem

⁹¹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, s. 163.

olarak nefsi, “*bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği, canlılık yeteneği olan ve organı bulunan doğal cismin tamamlanmış hali, kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan manevî bir cevher*” şeklinde tanımlamaktadır.⁹²⁰ el-Fârâbî de Aristoteles’in tanımını vererek onu “*bilkuvve canlı, organ sahibi doğal cismin ilk yetkinliği*”⁹²¹ şeklinde tanımlamaktadır.

Bu konuda Aristotelesçi çizgiyi izleyen İbn Sînâ da nefsi, “*fiillerin kendisinden çıktığı, duyu algılarını ve aklî kavramları kabul eden güç; bedenle birlikte bulunarak bitkisel ve hayvansal tabiatı oluşturması bakımından suret*”;⁹²² ve “*doğal cismin ilk yetkinliği*”⁹²³ şeklinde tanımlayarak, onu kimi zaman güç, kimi zaman suret, kimi zaman da kemal ve yetkinlik anlamında kullanmaktadır. Nefsin ilk yetkinlik olarak tanımlanması, onun organik doğal cisminin bilfiil ortaya çıkışıdır. İkinci yetkinlik ise insanın duyumsama ve hareket gibi türe ait olan birtakım fiillerin bilfiil olarak meydana gelmesidir ki bu tür fiillerin bilfiil olarak meydana gelmesi için de ilk önce birinci yetkinliğin oluşması gerekir.⁹²⁴ Yine İbn Sînâ, nefsi, cismi harekete geçiren; ancak kendisi cisim olmayan cevher olarak da tanımlayarak onun manevî bir cevher olduğunu telakki eder.⁹²⁵ Bütün bu tanımlara baktığımızda İbn Sînâ’nın, nefsi, organik varlıklardaki biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün işlevlerin toplamı olarak ele aldığını görüyoruz. Bunun içindir ki filozofumuz, nefsin özü ve mizacı bakımından basit bir cevher olduğunu; fakat organlara dağılmış dalları ve farklı kuvvelerinin olduğunu belirtmektedir.⁹²⁶ Bu açıdan nefis, farklı işlevlere sahip olan bileşik bir yapı arz etmektedir.

4.4.1.1.Nefsin Yetileri

Aristoteles, ilk defa nefsin yetilerini sınıflandırmaya tabi tutarak onu bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç gruba ayırmıştır.⁹²⁷ İbn Sînâ da Aristoteles’e bağlı kalarak nefsin çokluğunu kabul etmez; ancak onun birkaç yetisinin olduğunu belirtir ve bunları sudûr teorisindeki oluşum süreci çerçevesinde açıklamaya çalışır. Ona göre

⁹¹⁹ Aristoteles, *Ruh üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, 412b 5-6, 10-11.

⁹²⁰ el-Kindî, *Risâle fi’l-hudûdî’l-eşya ve rusûmihâ*, s. 165.

⁹²¹ el-Fârâbî, *Mesâilü’l-muteferrika*, (*Resâilü’l-Fârâbî* içinde), Haydarâbâd 1344/1925, s. 18-19.

⁹²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, (nşr. C. Anawati-Said Zayed), Kahire 1975, s. 6.

⁹²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 10. İbn Sînâ’nın nefis tanımına hakkındaki detaylı bir değerlendirme için bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ metafiziği*, s. 155-163.

⁹²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 10. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 79-80.

⁹²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’l-hudûd*, s. 14.

⁹²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. II, s. 356-357. Ayrıca bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkanı sorunu*, s. 85.

⁹²⁷ Bkz. Aristoteles, *Ruh üzerine*, s. 414a 28-414b 35.

sudûr teorisiyle ay altı alemde dört unsurun ilk karışımında -faal akıl ve diğer göksel varlıkların da etkisiyle- ilkin cansız varlıkların (madenler) formları oluşur. Bu unsurların birleşimi daha iyi, tam ve dengeli bir karışım olunca bunlar madenlerin formundan daha üstün formları kabul ederler.⁹²⁸ Bu formlar ay altı alemde canlılığı meydana getirirler. Bunlar bitki, hayvan ve insanlarda bulunan nefslerdir. Bu nefsler bulundukları cismin mizacının itidal seviyesine göre en aşağısından en üstününe doğru bitkisel, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üç çeşittir. Bu sınıflandırmada her canlı türü sırasıyla bir alttaki nefse de sahiptir. Bitkilerde sadece bitkisel nefis, hayvanlarda hem bitkisel hem de hayvanî nefis, insanlarda ise bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç nefis de bulunmaktadır.

4.4.1.1.1. Bitkisel Nefs

‘Göler Metafiziği’ bölümünde de belirttiğimiz gibi alemin oluşumunda en son maddî varlık alanı olan ay altı alem meydana gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre ay altı alemde madenlerin oluşumundan sonra daha tam ve dengeli bir karışım oluşunca bunlar ağaç ve bitkilerde bulunan formları kabul ederler. Buna bitkisel nefis adı verilir. Ancak, nefsin en temel ve alt yetilerini oluşturan bitkisel nefis bitkilerin yanında hayvan ve insanlarda da bulunur. Filozofumuz, Aristoteles’in de ortaya koyduğu gibi, bitkisel nefsin üç fonksiyonun olduğunu belirtir:

a) Beslenme Gücü: Gıda alma gücü olan beslenme gücü (*kuvvet-i ğidâye*), başka bir cismi (besini) kendisinde bulunan cisme benzer kılarak onu dönüştürür. Besin, cisme ulaştığında onda yayılır ve bu besin sayesinde cisimde boy, en ve derinlik bakımından artış meydana gelir. Canlılığın devamını sağlayan bu yeti ömrün sonlarına doğru azalsa da sonuna kadar devam eder.

b) Büyüme Gücü: Bitkisel nefsin büyüme gücü (*kuvvet-i monmiye*), cismi, gerekli olan büyüklüğe uygun olarak uzunlamasına ve genişlemesine artıran güçtür. Bu yeti, ergenlik (*resîdegî*) ve olgunluk (*pohtegî*) dönemine kadar devam eder ve belli bir dönemden sonra durur.

c) Üreme Gücü: Cismin, belli bir olgunluğa eriştikten sonra tohum, besin veya başka bir şey aracılığıyla kendine benzeyen başka bir şeyin meydana gelmesine sebep

⁹²⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî:Tabî’iyyât*, s. 78; *en-Necât*, c. I, s. 190.

olan güç üreme gücüdür (*kuvvet-i movlîde*). Bitkisel nefsin bu gücü sayesinde bir canlının, kendisi gibi olan canlıların devamlılığı sağlanmış olmaktadır.⁹²⁹

4.4.1.1.2. Hayvanî Nefs

İbn Sînâ'ya göre dört unsurun karışımı bitkisel güçten daha dengeli ve uygun olursa bu karışım bitkisel nefsin bir üstü olan hayvanî nefsi kabul eder. O, Aristoteles gibi hayvanî nefsi, iradeyle hareket etmek ve tikelleri idrak etmek bakımından organlara sahip olan doğal cismin ilk yetkinliği şeklinde tanımlamaktadır.⁹³⁰ Buna göre hayvanî nefsin, hareket (*konâ-i*) ve idrak (*yâbâyî*) olmak üzere iki temel gücü (*kuvvesi*) vardır. Bu her iki güç de aynı varlığa aittir ve fiilleri birbirine bağlıdır. Hayvanî nefis hayvan ve insanlarda bulunur; ancak bitkilerde bulunmaz.⁹³¹

a) Hareket Ettirici Güç: Ruhun (*revân*) veya canın kendisiyle hareket ettiği güçtür. İbn Sînâ'ya göre hareket ettirici gücün harekete sevkedici (*bâis*) ve etkin (*fâil*) güç olmak üzere iki yetisi mevcuttur. Harekete sevkedici güç, tahayyülde istenilen ya da kaçınılan bir şey resmolunduğunda bedeni, bir doğrultuda harekete sevk eder. Çünkü hareket iradeyi gerektirir, irade ise ya bir şeyi isteme ve arzu etme ya da bir şeyden kaçmayla meydana gelir. Bundan dolayı bu güç de istek (*şehvânî*) ve öfke (*ğazabî*) gücü olmak üzere iki çeşittir. İstek gücü, gıda alma gibi hayvanî gücün ihtiyaç duyduğunu elde etmek için kullandığı kuvvedir. Öfke gücü ise herhangi bir tehlikeden kaçma veya korunma gibi kendisi için uygun olmayan durumdan sakınmasını sağlayan kuvvedir. İsteksizlik, şehvet gücünün; korku ise öfke gücünün zayıflığıdır. İstek ve öfke, irade gerektirdiğinden bunlar iradî güçtür.

Etkin güç de sevkedici güçten gelen uyarılar doğrultusunda sinir ve adaleleri harekete geçirerek bedende aksiyonu sağlayan; yani bedeni harekete geçiren kuvvedir. Bu durum bedendeki kaslarda meydana gelir.⁹³²

b) İdrak Gücü: İbn Sînâ'ya göre idrak edici güç, ruh ve bedenin kendisiyle bir şeyi idrak ettiği ve algıladığı yetidir. Tikel bilgilerin oluşması da bu yeti sayesinde olmaktadır. Filozofumuz bu gücü de dış (*zâhir*) ve iç (*bâtın*) olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁹³³

⁹²⁹ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 78-80; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 32-33.

⁹³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 32.

⁹³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 80-81.

⁹³² Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 80-81; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 33.

⁹³³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 80-81; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 33.

- 1- **Dış idrak:** Beş duyu ile elde edilen algılamalardır. Bunlar, dokunma (*lems*), tatma (*zevk*), koklama (*şam*), işitme (*sem*‘) ve görmedir (*dîdâr*).⁹³⁴ Bu güçler dışarıdan algıladıklarını iç duyu yetilerine gönderirler. Böylece dış duyu güçleri ile iç duyu güçleri birbirlerine bağlı ve uyumlu bir şekilde çalışırlar.
- 2- **İç İdrak:** Hayvanî nefsin iç algılamalarıdır. İç duyu yetileri algılama biçimi ve faaliyetine göre birbirinden farklılık gösterir:

Birincisi, suretin algısı ile anlamın idrakı arasındaki farktır. Suretin idrakinde önce dış algı meydana gelir; oradan alınan suret nefse gönderilir. Örneğin bir koyun önce kurdun suretini görür, onu algılar, iç idrak güçlerine gönderir ve böylece onun kurt olduğunu anlar. Anlamın idrak edilmesi ise dış idrak olmadan doğrudan nefsin anlamı algılamasıdır. Örneğin ilk defa bir kurt gören bir koyunun nefsinde bir düşmanlık duygusunun oluşması ve kurttan kaçması böyledir.⁹³⁵

İkincisi, fiilî olan ve fiilî olmayan idrak arasındaki farktır. Fiilî idrak, dış güçler tarafından algılanan ve iç güçlere gönderilen suret ve anlamların bir kısmını birleştirip, bir kısmını da ayırarak üzerinde tasarrufta bulunmasıdır. Fiilî olmayan idrakte ise algılanan suret ve idrak üzerinde iç duyu güçleri herhangi bir tasarrufta bulunmazlar.⁹³⁶

Üçüncüsü, ilk idrak ile ikinci idrak arasındaki farktır. İlk idrak algılanan şeyin suretinin aracı olmaksızın alınmasıdır. İkinci idrak ise algılanan şeyin suretinin başka bir idrak gücü aracılığıyla alınıp sevk edilmesidir.⁹³⁷

Dördüncüsü ise idrakı kabul eden ile onu koruyan güç arasındaki farktır. İdrakı kabul eden sadece idrak eylemini gerçekleştirir; ancak onu koruyamaz. Onu koruyan yeti ise idrakı gerçekleştirmez sadece onu korur. Örneğin su, bir şeyi kabul eder; ancak onu koruyamaz.⁹³⁸

İç idrak güçleri ortak duyu (*hiss-i muşterek*), musavvire gücü (*kuvvet-i musavvire*), tahayyül ve düşünme gücü (*kuvvet-i tahayyul ve tezekkur*), vehim gücü (*kuvvet-i vehm*), hafıza ve zâkire (*kuvvet-i yâddâşt*) olmak üzere beş tanedir ve bunlar beynin farklı bölgelerinde işlev görürler.⁹³⁹

⁹³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:Tabî‘iyyât*, s. 82.

⁹³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 35; *en-Necât*, c. II, s. 8-9.

⁹³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 35; *en-Necât*, c. II, s. 9.

⁹³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 35; *en-Necât*, c. II, s. 9.

⁹³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 36.

⁹³⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi:Tabî‘iyyât*, s. 96; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 36-37.

1. **Ortak Duyu:** Beynin ön kısmında bulunan ortak duyu, beş duyudan gelen bütün suretleri ve algılamaları kabul eder ve burada depolar. Ortak duyu dış idrak ile iç idrakler arasında adeta bir köprü vazifesini görür.⁹⁴⁰ İbn Sînâ, diğer bütün iç idraklerin ortak duyunun çocuğu gibi olduğunu ve ondan filizlendiklerini belirterek onu bir anneye benzetir.⁹⁴¹
2. **Musavvire Gücü:** Beynin ön kısmındaki boşluğun sonunda yer alır. Ortak duyunun beş duyudan aldıklarını kabul eder ve bu suretlerin nesnesi kaybolduktan sonra onları muhafaza eder. Algılananlar ortadan kalktıktan sonra da suretler orada kalır.⁹⁴² İbn Sînâ'ya göre musavvire yetisi düşünme yetisinin oluşturduğu suretler ile aklî kuvvenin sükutundan veya vehmin gafletinden ya da nefsi natikanın vehim ve mütehayyile yetilerini kontrol edemediği durumlarda oluşan suretleri de muhafaza eder.⁹⁴³
3. **Vehim Gücü:** Beynin ortasındaki boşluğun sonunda yer alan vehim gücü, tikel duyularla hissedilemeyen şeyleri idrak eder. Koyunun kurdun suretini dış duyu ile görünce onun düşman olduğunu iç duyu ile anlaması, çocuğun şefkat gösterilen olduğunun anlaşılması vehim gücü sayesinde. İbn Sînâ'ya göre vehim gücü hayvanlarda akıl gibidir.⁹⁴⁴
4. **Mütehayyile ve Düşünme Gücü:** Hayvanî nefse kıyasla mütehayyile, insanî nefse kıyasla da müfekkire olarak adlandırılan bu güç, beyin kurtçuğunun yanındaki orta boşlukta yer alır. Tasavvur edilen suretlerin bir kısmını birbirine bağlama, bir kısmını diğerinden ayırma yahut bir şeyin benzerini veya zıddını oluşturma gibi tasarruflarda bulunur. Örneğin yarı insan yarı fil olan bir varlığın tasavvuru bu güç sayesinde.⁹⁴⁵ Bu yeti musavvirede bulunan suretleri veya herhangi bir suret ile hafıza yetisinde bulunan anlamları birbiriyle ilişkilendirerek yeni anlamlar oluşturabilmektedir.⁹⁴⁶ Yani bu yeti suretleri ve manaları birbiriyle birleştirme ve ayırma işlevini görür. Şayet bu birleştirme ve

⁹⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 35-36.

⁹⁴¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 96

⁹⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 36; *Dânişnâme:Tabî'ıyyât*, s. 96.

⁹⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 151-152.

⁹⁴⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 96; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 36-37.

⁹⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 36; *Dânişnâme:Tabî'ıyyât*, s. 97.

⁹⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 150.

ayırma işlemini vehim gücü kullanırsa mütehayyile, akıl gücü kullanırsa ise müfekkire adını alır.⁹⁴⁷

5. **Hafıza ve Zâkire Gücü:** Beynin arka boşluğunda yer alan bu kuvve vehim gücünün hazinesidir. Bu yeti, vehim gücünün idrak ettiklerini saklar, gerektiğinde hatırlar. Yani bu yetinin iki fonksiyonu vardır. Bunlardan birincisi idrak edilenleri korur ki buna hafıza denir; diğeri ise hafızada saklanan idrakleri gerektiğinde hatırlamaktır ki buna da zakire denir.⁹⁴⁸

İbn Sînâ'ya göre gerek zahirî gerekse batınî güçlerin hepsi nefis için çalışan birer alet mesabesindeirler ve her biri nefsin bir işlevini yerine getirir. Asıl olan ise nefsin bizzat kendisidir.⁹⁴⁹

4.4.1.1.3. İnsanî Nefs

İbn Sînâ, unsurların karışımı en uygun ve mükemmel şekilde olduğunda bu karışımın nefslerin en üstünü olan insanî nefsi (*nefs-i merdî*) kabul ettiğini belirtmektedir.⁹⁵⁰ O, sadece insana has olan ve insanı diğer canlılardan ayıran insanî nefsi, küllî şeyleri kavramak, bilgiye dayalı çıkarımlarda bulunmak ve düşünceye dayalı bir iradeyle pratik eylemleri gerçekleştirmek açısından organik doğal cismin ilk yetkinliği şeklinde tarif etmektedir.⁹⁵¹

Aristoteles, insan aklını 'etkin ve edilgin akıl' şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre edilgin akıl insanda bilkuvve olarak bulunan akıldır.⁹⁵² O, edilgin aklı, bilfiil halinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablete benzetmektedir.⁹⁵³ Etkin akıl ise daima bilfiil olan, soyut kavramları ve tümelleri elde etmemizi sağlayan saf akıldır; bu akıl bedenin yok olmasıyla beraber yok olmaz, ebedîdir.⁹⁵⁴

⁹⁴⁷ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. II, s. 382. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 137; Ömer Türker, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*, s. 38.

⁹⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 37; *Dânişnâme:Tabî'ıyyât*, s. 97. İbn Sînâ'nın hayvanî nefsin batınî idrak yetileri ile ilgili görüşleri hakkında daha detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*, s. 131-168; Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeller*, s. 156-212; Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın epistemolojisi*, s. 138-150.

⁹⁴⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 100.

⁹⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 101.

⁹⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 32.

⁹⁵² Aristoteles, *Ruh üzerine*, 429a 16-17.

⁹⁵³ Aristoteles, *Ruh üzerine*, 430a 1.

⁹⁵⁴ Aristoteles, *Ruh üzerine*, 430a 20-25. Ayrıca bkz. D.Ross, *Aristoteles*, s. 176-180.

Aristoteles'in bu ayrımı İslam filozofları tarafından teorik ve pratik akıl şeklinde ele alınmış; ancak sudûr teorisini savunan el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları etkin aklı (faal akıl), insandan ayrı, Zorunlu Varlık'tan sudûr eden dokuzuncu ve son akıl olarak telakki etmişlerdir.

İbn Sînâ'ya göre insanî nefsin iki yönü vardır. Biri bu aleme bakan yönüdür ki bu güç amelî akıldır; diğeri ise yukarı aleme bakan yönüdür ki bu da nazarî akıldır.⁹⁵⁵ Aynı sınıflandırmayı İbn Sînâ'dan önce el-Fârâbî'de de görmekteyiz.⁹⁵⁶ İnsanî nefsin bu iki kuvvesi de ortak bir isim ile akıl olarak adlandırılmaktadır⁹⁵⁷ ki biz bu konuyu 'Akıl Teorisi' başlığı altında ele alacağız.

4.4.1.2. Nefs-Beden İlişkisi

Aristoteles, nefs-beden ilişkisini madde-form ilişkisi çerçevesinde ele alır ve nefsi, bedenın bir fonksiyonu olarak kabul eder. Ross'un da belirttiğı gibi onun felsefesinde beden maddeye; ruh ise forma denk gelir. Nefs ve beden iki ayrı cevher değildir, tek bir cevherdeki ayrılmaz iki unsurdur.⁹⁵⁸ el-Fârâbî ise bu konuda Aristoteles'ten ayrılarak nefs-beden ayrılığını kesin bir şekilde vurgular. Ona göre nefis bedenın yaratılması ile beraber suret verici olan faal akıl tarafından bedene nakşedilen soyut bir cevherdir. O, bedenın ölümü ile de yok olmaz, varlığını devam ettirir.⁹⁵⁹

el-Fârâbî gibi insan tabiatı konusunda düalist bir görüşe sahip olan İbn Sînâ da beden ile nefis arasında esaslı hiçbir bağlantı kurmaz. Ona göre beden, dört unsurun mükemmel karışımından meydana gelirken, nefis ise faal akıldan gelir. Nefs, bedenden ayrı olarak soyut bir cevherdir.⁹⁶⁰ O, bedenın yaratılmasıyla beraber yaratılmıştır. Şayet o, bedenden önce var olsaydı, onun çok ve bölünen olması ya da türü ve arazları olması gerekirdi ki bu durumlar da onun maddî bir cevher olmasını gerektirir. Oysa nefis maddî değil manevî bir cevherdir. İşte bunun için nefsin bedenden önce bir varlığı yoktur.⁹⁶¹ Ona göre, beden meydana geldiğinde aynı zamanda onun idare edilmesi için faal akıldan o bedene has olmak üzere bir nefis sâdır olur. Nefs, zaman açısından değil zat açısından bedenden öncedir. O, bedene girdiğinde beden onun için bir alet ve yaşama

⁹⁵⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 102.

⁹⁵⁶ Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 10.

⁹⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 10.

⁹⁵⁸ Bkz. D.Ross, *Aristoteles*, s. 158.

⁹⁵⁹ el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 10.

⁹⁶⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 101. Ayrıca bkz. T.J.De Boer, *İslam'da felsefe tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 169-170.

⁹⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 122.

alanı olur. Böylece nefis bedene özgü olur, onu kullanır, onunla meşgul olur ve onda tasarrufta bulunur.⁹⁶²

Nefs ile beden bu dünyada bir arada bulunur; ancak bu iki cevher yapı ve öz itibariyle birbirinden farklıdır. İbn Sînâ, Platon'un ruh anlayışından esinlenerek nefsin, kendi anayurdundan bedene istemeye istemeye girdiğini; fakat zamanla bedene iyice alışıp bağlandığını belirtir. Bedene girerek saflığını yitiren nefis buna rağmen geldiği yeri, vatanını düşündükçe hüznlenir ve daima geldiği anayurdunu arzulamaya başlar.⁹⁶³ Çünkü beden, nefsi, aklî suretleri elde etmede alıkoymaya çalışır, onu meşgul eder ve gaflete düşürmek için uğraşır. O da bedene ya da duyuşsal algılara yönelince aklî düşüncelerden kopar.⁹⁶⁴

Filozofumuza göre beden, nefis için ancak arazî bir illet olabilir. İnsanın var olduğunun bilincinde olmasını sağlayan güç nefstir. Bunu 'uçan adam' örneğiyle açıklayan İbn Sînâ, organlarından tamamen soyutlanmış bir vaziyette dış dünyada hiçbir şeyi idrak edemeyecek şekilde havada uçan bir insanın yine de varlığının şuurunda olacağını belirtir. Aynı şekilde uyuyan kişi uykusunda, sarhoş kişi sarhoşluk esnasında bile varlığının bilincindedir.⁹⁶⁵ İşte onun var olduğunun bilincinde olmasını sağlayan şey kendi nefsidir ve bu nefis duyulardan tamamen bağımsız olan soyut bir cevherdir.

İbn Sînâ'ya göre nefis de yetkinliğe ve mutluluğa ulaşmak için bedene muhtaçtır. Çünkü akıl, kuvveden fiile geçmek için duyulur suretlere ve hayallere ihtiyaç duyar. Duyulurlardan sonra bilfiil hale gelen akıl, aklî suretleri almaya başlar ve daha sonra son aşama olarak faal akılla ittisâle geçecek hale gelebilir; böylece daha yetkin ve mutlu olur. Ona göre eğer nefis duyulur suretleri kendine hedef olarak alıp orada kalırsa, aklî suretlere geçemez, yetkinlik ve mutluluğu elde edemez. İbn Sînâ, bu durumu bir yere gitmek amacıyla ata binen bir süvariye benzetir. Ona göre at, süvariye hedefine ve muradına erdiren, ulaştıran bir aracıdır. Fakat süvari zamanla ata gönül bağlar, ondan inmezse asıl hedefine ulaşamayacaktır.⁹⁶⁶

İbn Sînâ'ya göre bedenle beraber yaratılan nefis, beden yok olmasıyla yok olmaz. Beden ölünce nefsin, his, tahayyül, şehvet, öfke gibi beden organlarına bağlı olan güçleri yani nefsin nebatî ve hayvanî yetileri yok olur; ancak nefsin insanî yetileri

⁹⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 34.

⁹⁶³ Bkz. İbn Sînâ, *Ruh Kasîdesi/el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyyefi'n-nefs* (Felsefe ve ölüm ötesi içinde, haz. ve çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 59 ve 61. Şerhi için bkz. Mustafa Kamil Mar'aşı, *İbn Sînâ*, 1307 (h), s. 5-6 ve 8-9.

⁹⁶⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'yyât*, s. 128.

⁹⁶⁵ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. II, s. 344-345.

⁹⁶⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'yyât*, s. 124-125.

varlığını devam ettirir.⁹⁶⁷ Çünkü nefsin bitkisel ve hayvanî yetileri doğrudan bedenle ilişkili olarak çalışırlar. Onlar cismanî beden olmadan işlevlerini yerine getiremezler; ancak insanî nefse ait olan yetiler yani aklî yetiler ise tamamen soyut ve manevî bir cevher niteliğindedir.

Özetle, İbn Sînâ felsefesinde nefis ve beden birbirine muhtaç olan iki ayrı cevherdir. Beden, varlığını devam ettirebilmek için nefsin bitkisel ve hayvanî yetilerine ihtiyaç duyar. Nefis ise bedenle beraber meydana gelmiş ve işlevini yerine getirmek bakımından bir bedene muhtaçtır. Ancak beden yok olmasıyla beraber nefis yok olmaz. Öyleyse nefsin yok olmayan yani insanî yetileri ölümden sonra nerede ve nasıl varlığını devam ettirmektedirler? Sorusuna cevap aramamız gerekir.

4.4.1.3. Ölümünden Sonra Nefsin Durumu

Platon, ruh-beden düalizmini kabul edip bedenin geçici, nefsin ise ezelî ve ebedî olduğunu⁹⁶⁸ kabul etmekte olup, iyi nefslerin ölümden sonra asıl vatanlarına dönerek orada huzurlu bir yaşam süreceklərini, kötü nefslerin ise ceza olarak başka bedende tekrar dünyaya geleceğini savunmaktadır.⁹⁶⁹ Aristoteles'e göre ise beden ölümüyle beraber bitkisel ve hayvanî ruh ile insanî ruhun edilgin olan kısmı yok olur; ancak aktif olanı ise ölümsüzdür.⁹⁷⁰ Fakat o, aktif aklın ölümden sonra nereye gideceği ve nasıl bir hayat yaşayacağı hususunda herhangi bir bilgi vermemektedir.

Natık nefsi bir cevher⁹⁷¹ olarak gören el-Fârâbî ise bazı eserlerinde nefsin, beden ölmesiyle yok olmayacağını ve varlığını devam ettireceğini belirtse de⁹⁷² bazı eserlerinde de nefsin varlığını devam ettirebilmesini akıl yetisinin yetkinliğine bağlamakta ve akıl yetilerini bilfiil yetkinleştirmeyen insanların nefslerinin bedenleriyle beraber yok olacağını ifade etmektedir.⁹⁷³

⁹⁶⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabi'ıyyât*, s. 123.

⁹⁶⁸ Platon, *Fedon*, (çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe), İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s. 62-63; *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 298.

⁹⁶⁹ Platon, *Devlet*, s. 305.

⁹⁷⁰ Aristoteles, *Ruh üzerine*, 430a 23-24.

⁹⁷¹ Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 10.

⁹⁷² el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 10.

⁹⁷³ Bkz. el-Fârâbî, *Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 142. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, s. 156; Ömer Türker, "Nefis", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 530-531. Natık nefsi cevher görerek buna sahip olup da nefsleri maddeye bağlı kalarak yaşayan insanların nefslerinin ölümden sonra bozulup yok olacağı düşüncesi el-Fârâbî'nin nefis anlayışı için bir çelişki oluşturmaktadır. Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre meâd meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c: 9, sayı: 18, s. 127-129.

İbn Sînâ'ya göre nefis, daha önce de belirttiğimiz gibi, bedenın yaratılmasıyla beraber yaratılmıştır; ancak o, bedenın ölmesi yani yok olmasıyla yok olmaz, varlığını devam ettirir. Acaba bedenle beraber yaratılan nefis, bedenın ölümüyle niçin ölmemektedir? İbn Sînâ bu soruyu nefsin manevî bir cevher olduğu, zat açısından bedenden önce geldiği ve dolayısıyla nefsin bedene olan bağıllığının zatî değil arızî olduğu şeklinde cevaplandırmaktadır.⁹⁷⁴ Bundan dolayıdır ki bedenın ölümü ve yok olmasıyla beraber nefsin de ölümü veya yok olması söz konusu değildir. Dolayısıyla temel sorun, bedenın ölümünden sonra nefsin nasıl bir hayat yaşayacağıdır. Nefis, bedenden sonra mutlu, haz içinde bir hayat mı, yoksa mutsuz ve ıstırap içinde bir hayat mı sürdürecektir? Nefsin öbür dünyada mutlu ya da mutsuz olacağının temel kriterleri nelerdir?

Yukarıda da belirttiğimiz gibi el-Fârâbî, haz veya acıyı nefsin bütünüyle yetkinleşip yetkinleşmemesiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre nefsi bedenden ayrılan bir grup insanın nefsi öbür dünyada bir araya gelecek ve sürekli mutlu olacaklar ki bu tür insanlar dünyada nefsinı yetkinleştiren medenî şehrin halkıdır. Nefslerini yetkinleştirmeyip maddeye bağı kalan cahil şehrin halkının bedeni ortadan kalkınca nefsleri de yok olacaktır. Nefsi hem erdemli hem de kötü istidatlar elde eden kişilerin nefsleri ise öbür dünyada ebedî ıstırap çeceklerdir.⁹⁷⁵

İbn Sînâ da nefsin bedende iken sahip olabileceği en yüksek aklî yetkinliği, düşünülürleri elde etmek üzere faal akla bağlar; ancak el-Fârâbî gibi, nefsinin hiçbir yetisini yetkinleştirmeyenlerin yok olacağı düşüncesini kabul etmez.

Filozofumuz *Dânişnâme-i 'alâî*'de nefsin ölümünden sonraki durumunu onun bu dünyadayken faal akılla olan ilişkisi ve yetkinleşme derecesi çerçevesinde kısaca ele almaktadır. Ona göre bu dünyada nefsinı kemâle erdirerek faal akılla ittisale geçenler öbür dünyada sonsuz büyük bir mutluluk ve haz duyacaklardır. Ancak bu dünyada hiçbir şekilde kemâle ermeyen nefsler için ise acı ve sıkıntı vardır.⁹⁷⁶

Filozofumuz bu konudaki en net ve açıklayıcı bilgiyi *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* adlı risalesinde vermektedir. Ona göre bedenlerinden ayrılan nefsler altı gruba ayrılır:

Birincisi, arınmış kâmil nefslerdir ki bunlar için sınırsız mutluluk vardır.

İkincisi, arınmamış kâmil nefslər: Bunlar sınırsız mutluluğa kavuşmalarına engel olan çirkinliklerden tam soyutlanıncaya kadar bir ara bölgede (*berzah*) kalacaklardır.

⁹⁷⁴ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 35-37

⁹⁷⁵ Bkz. el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 137-144. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, s. 156; Ömer Türker, "Nefis", *DİA*, XXXII, s. 530-531.

⁹⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 125-127.

Bunlar gayelerine ulaşamadıkları için şiddetli acı çekerler; ancak acıları sonsuza dek değildir. Nefsleri çirkinliklerden soyutlanınca mutluluğa erişirler.

Üçüncüsü, bu dünyada iken kemâle ermelerinin gerekli olduğunu bildikleri halde kemâle ermeyen arınmış nefslerdir. Bunlar öbür dünyada sonsuz acı çekeceklerdir.

Dördüncüsü, ulaşmaları gereken bir kemâlin bulunduğu dair kendilerine peygamberler aracılığıyla bilgi ulaşmamış, bundan dolayı kemâle ermeyen arınmış nefslerdir. Bunlar için ne kesin mutluluk ne de kesin bir acı vardır; ancak manevî ilkelerin farkına vardıkları ölçüde az da olsa mutluluktan pay alabilirler.

Beşincisi, saf insanların ve çocukların nefsleri gibi ahiret inancı olmayan ve ulaşmaları gereken bir kemâlin de bulunduğunu bilmeyen kemâle ermeyen arınmış nefslerdir. Bunlar için de ne kesin bir mutluluk ne de kesin bir acı vardır.

Altıncısı, kemâle ermeyen arınmamış nefslerdir ki bunlardan kendileri için herhangi bir kemâlin bulunduğunun farkında olsalar bile kemâle ermeyenler sonsuz acı çekeceklerdir. Şayet kemâle erme bilincinden yoksun iseler taşıdıkları çirkinlikleri kadar acı çekeceklerdir.⁹⁷⁷

İbn Sînâ'nın nefsin ölümünden sonraki durumuyla ilgili olarak ortaya attığı fikirler Platon'un fikirleriyle kısmen de olsa uyumaktadır. Acaba İbn Sînâ'da da belli bir yetkinlik seviyesine ulaşamayan nefsler Platon'un savunduğu gibi yetkinliklerini tamamlamak için tekrar başka bir bedenle dünyaya gelme düşüncesi var mıdır? İbn Sînâ'nın tenasüh düşüncesine karşı yaklaşımı nasıldır?

Bu sorulardan hareketle, ölümden sonra nefsin durumuyla ilgili bir diğer tartışma konusu da nefsin bedenden bedene geçip geçmediği yani tenasüh meselesidir. Platon bedenin ölümünden sonra ruhun başka bir bedene geçerek varlığını devam ettirdiğini savunurken,⁹⁷⁸ Aristoteles ise Platon'un aksine nefsin tenasühünü saçma bulur. Ona göre her beden kendine özgü olan bir forma ve biçime sahiptir ve nefsin kendine has olan bedenden başka bir bedene geçmesi söz konusu değildir. Aristoteles'e göre nasıl ki bir örsle flüt sesi ya da bir flütle örs sesi çıkmaz ise, bir at bedeniyle de bir

⁹⁷⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, (Felsefe ve ölüm ötesi içinde, haz. ve çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 43-44. İbn Sînâ'nın nefsin ölümünden sonraki durumu ile ilgili görüşleri hakkında değerlendirme için ayrıca bkz. Furûğulsâdât Rehîmpûr, Fâtîma Zâri', "Fercâm-i nufûs-i insânî pes ez merg-i beden der endişe-yi İbn-i Sînâ, Suhreverdi û Mollâ Sâdrâ", *Pijûhi-yi İnsânî Pijûhi-yi Dînî*, 1392 (hş.), sayı: 29, s. 119-124.

⁹⁷⁸ Platon, *Devlet*, s. 305.

insan ruhu bir arada olamaz;⁹⁷⁹ yani bir bedenle özdeşleşen ruhun tekrar başka bir canlının bedenine girme imkanı yoktur.

el-Fârâbî, Aristoteles gibi nefsin bedenden bedene geçmesinin mümkün olmadığı görüşündedir.⁹⁸⁰ İbn Sînâ da Platon'nun aksine tenasühü reddederek Aristoteles ve el-Fârâbî'nin konuyla ilgili görüşlerini kabul etmektedir. Ona göre nefis ancak bir beden varlığa geldiğinde ona özel olarak meydana gelir. Bedenin yaratılmasıyla ona özgü olarak bir nefis de yaratılır.⁹⁸¹ Bedenlerin hazırlanması üzerine nefis faal akıldan bedene taşar ve böylece çoğalma meydana gelmiş olur. Nefsin bedene girmesi tesadüfî değildir; nefis o bedene has olarak varlığa gelir. Aynı bedende hem kendisi için yaratılan nefis hem de tenasüh eden nefsin beraber barınması da söz konusu olamaz.⁹⁸² Bundan dolayı İbn Sînâ, tenasühü kesinlikle imkan dahilinde görmez.

Tenasühü reddederek ahiret hayatında dirilişi kabul eden İbn Sînâ'ya göre dirilişin mahiyeti nasıldır?

İnsanın ölümden sonraki durumuyla ilgili olan diriliş meselesinde el-Fârâbî, bedensel değil ruhanî dirilişi kabul etmektedir.⁹⁸³ *Dânişnâme-i 'alâî*'de me'âd konusuna değinmeyen İbn Sînâ ise *en-Necât, Fî aksami'l-'ulûmu'l 'akliyye* ve *eş-Şifâ*'da bedensel dirilişin, şeriatın getirdiği ve Hz. Muhammed'in hadisleriyle kesin olarak tasdik edildiğini, ruhânî dirilişin ispat edilmesinin ise akılla tasdik edildiğini belirterek dirilişin hem cismânî hem de nefsanî olacağı şeklinde bir izlenim uyandırmaktadır.⁹⁸⁴ Ancak o, ahiretin mahiyetini detaylı bir şekilde ele aldığı *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* 'de daima ruhânî lezzet ve elemi ön plana çıkarmakta ve İslam dininin ahiret hayatıyla ilgili nassların, sıradan halkın anlayabilmesi ve onları ikna etmek için sembol ve metaforlarla izah edildiğini belirtmektedir. Onun, nassları yorum ve tevile tabi tuttuğunu ve böylece açık bir şekilde olmasa da dolaylı olarak dirilmenin sadece nefsanî olacağı fikrini savunduğu görülmektedir.⁹⁸⁵ Yani İbn Sînâ, dinin bu konudaki görüşlerini kabul etmekte; ancak konunun akli ilgilendiren tarafını ele alarak nefsanî diriliş vurgusu yapmaktadır.

⁹⁷⁹ Aristoteles, *Ruh üzerine*, 407b 23-27. Ayrıca bkz. Alfred Weber, *Felsefe tarihi*, 83.

⁹⁸⁰ el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 10.

⁹⁸¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme: Tabî'iyât*, s. 129.

⁹⁸² İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 40.

⁹⁸³ Bkz. el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 137.

⁹⁸⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 151-152; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 347-348.

⁹⁸⁵ Bkz. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 15-18. Detaylı bir değerlendirme için bkz. Muhammed Mehdî Meşkâtî, "Tehlîlî ez mebâni-yi felsefe-yi İbn-i Sînâ der me'âd-i cismânî û ruhânî", *Pijûhâ-yi Felsefe û Kelâm*, 1389 (hş.), sayı: 45, ss. 183-202.

Cismanî dirilişi kabul eden el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife'de* aralarında İbn Sînâ'nın da bulunduğu Meşşâî filozofların bedensel dirilişi reddettiklerini; dolayısıyla da şeriata aykırı beyanda bulundukları için küfre düştüklerini iddia eder.⁹⁸⁶

Sonuç olarak nefisle beraber yaratılan ve nefsin ölümüyle beraber öteki alemde varlığını devam ettiren insan nefsi bedenle beraber iken amelî ve nazarî yetilerini yetkinleştirip yetkinleştirmeme durumuna göre diğer alemde acı ya da mutluluk duyacaktır. Yani nefis ahiret hayatında varlığını bir şekilde devam ettirecektir. Bu görüşüyle İbn Sînâ'nın, tenasühü kabul eden Platon'dan ayrılarak İslamî görüşü⁹⁸⁷ benimsemediğini görmekteyiz. O, bunu yaparken aklî ve felsefî temellendirmesini de ortaya koymaktadır.

4.4.2. Akıl Teorisi

4.4.2.1. Pratik Akıl

Tikel bir güç olan pratik akıl (*akl-ı-'amelî*), doğrudan insanın eylemleriyle ilgilidir. Bedene yönelik olan bu akıl, yapılması ya da yapılmaması gereken eylemlere karar verir. Bir şeyin doğru-yanlış, güzel-çirkin veya iyi-kötü olduğu bu akıl tarafından belirlenir.⁹⁸⁸ Filozofumuza göre pratik aklın hayvanî arzu gücü, hayvanî mütehhayyile gücü ve kendisine nispetle bazı fonksiyonları vardır. Hayvanî arzu gücüne nisbetle sıkılmak, utanmak, gülmek, ağlamak gibi insana özgü olan davranışlar ortaya çıkar. Hayvanî mütehhayyile gücüne nisbetle oluş ve bozulmuş alemindeki olaylarla ilgili pratik açıdan yararlı olan birtakım konular ve insanî zanaatler meydana gelir. Kendisine nisbetle de nazarî aklın da etkisiyle yalanın ve zulmün kötü ve çirkin bir şey olduğu gibi yaygın olarak kabul edilen meşhûrâtan görüşler ortaya çıkar.⁹⁸⁹

İbn Sînâ'ya göre pratik akıl gücü bedenın diğer güçleri üzerinde etkili olup onları yönetirse faziletli bir ahlak ortaya çıkar. Tersine bedenın diğer güçlerine boyun eğerse de rezil bir ahlak meydana gelir.⁹⁹⁰ Alper'e göre erdemlerin elde edilebilmesi için insanî nefsin bu yetisi bilfiil hale getirilmelidir. Çünkü insan fiilleri üzerinde

⁹⁸⁶ Bkz. el-Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı/Tahâfütü'l-felâsife*, s. 411-442.

⁹⁸⁷ İslamî düşüncede ruh ve nefis anlayışı için bkz. Süleyman Uludağ, "Nefis", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, s. 526-528; A.Vahit İmamoğlu, "Ruh beden ilişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı:12, s. 348-350.

⁹⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 101-102; *Uyûnu'l-hikme*, s. 117.

⁹⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 37; *Dânişnâme:Tabî'ıyyât*, s. 101-102; *en-Necât*, s. 10-11. Ayrıca bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın epistemolojisi*, s. 53-56; Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*, s. 50-53.

⁹⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 11.

doğrudan etkili olan bu akıl, insanın erdemli, faziletli ve iyi ahlaklı olmasında ya da olmamasında önemli bir role sahiptir.⁹⁹¹

4.4.2.2. Teorik Akıl

İnsanı diğer hayvanlardan farklı kılan ve teorik bilgilere ulaştıran yeti teorik aklıdır (*akl-ı-nazarî*). Daha önce de belirttiğimiz gibi teorik aklın yönü ulvî aleme dönüktür ve bu aklın metafizik alemle ilişkisi vardır. Çünkü ilahî feyz ve teorik bilgiler, bu akıl ile elde edilmektedir.⁹⁹²

İbn Sînâ, suretlerin çeşitli şekillerde alındığını belirtir. Duyu, hayal ve musavvire ile vehm üzerinden kazanılan suretler, maddî ve cisimsel bir organ ile elde edildiği için, bize doğru ve tümel bilgiyi veremezler. Bunlar ancak şahsî ve tikel manaları idrak ederler.⁹⁹³ Çünkü cisimsel organlar eksik ve zayıftırlar; zaman içerisinde güçlerinde azalma meydana gelir. Bunlar güçlü bir şeyi idrak edince onun etkisiyle daha sonra zayıf bir şeyi idrak edemez hale gelebilir. Örneğin göz, güneşi görünce daha zayıf olan ışığı göremez veya kulak şiddetli bir sesi işitince daha sonra zayıf olan bir sesi işitemez. Yine cisimsel organların güçleri belli bir yaştan bilhassa kırk yaşından sonra gittikçe azalmaya başlar. Bunun için aklî fiillerin ve düşünülürlerin cismanî organla gerçekleşmesi söz konusu olamaz.⁹⁹⁴

Filozofumuza göre tümelleri tasavvur ve tasdik etmek, yani bilgi ve sanatları elde etmek, ancak teorik akılla mümkündür. Bu akıl sayesinde insan bilinmeyenleri bilebilir ve metafizik alanla ilgili bilgiyi elde edebilir.⁹⁹⁵ Bundan dolayı teorik aklın cismanî şeylerle bağlantısı yoktur; o, düşünülür suretleri kabul eden, kendi kendine kaim olan bir cevherdir.⁹⁹⁶ Bu akıl gücü zayıflamaz, aksine özellikle kırk yaşından sonra daha da güçlenir. O, güçlü şeyi idrak ettikçe daha güçlü hale gelir.⁹⁹⁷

Teorik aklın kabul ettiği düşünülür suretler ya bizzat maddeden soyutturlar ki bu suretlerin elde edilmesi daha kolaydır; ya da maddeden tam olarak soyutlanmamışlardır, onunla beraber bulunurlar.⁹⁹⁸ Peker'e göre teorik akıl tamamen soyut olan suretleri metafizik bir ilke olan faal akılla alırken, maddeden tamamen soyutlanmamış ya da

⁹⁹¹ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 84.

⁹⁹² İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 118.

⁹⁹³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 103-106.

⁹⁹⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme:Tabî'ıyyât*, s. 110-112.

⁹⁹⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 108.

⁹⁹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 113 ve 119.

⁹⁹⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 112.

⁹⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ en-Nefs*, s. 39; *en-Necât*, c. II, s. 12.

maddeyle beraber olan suretleri ise duyusal idrak yetileri ile maddeden soyutlayarak alır.⁹⁹⁹

Teorik akıl, soyut suretleri elde ederken ya kuvve halinde ya da fiil halindedir. Kuvvenin üç anlamı vardır: *Birincisi*, bir çocuğun yazı yazma kabiliyeti ve gücü olması gibi olan bir şeyin henüz fiiliyata çıkmadığı istidattır. *İkincisi*, bir çocuğun büyüyüp, kalemi, diviti ve yazmak için harfleri bilmesinde olduğu gibi, kendisinde fiilin meydana gelme imkanı olan güçtür. *Üçüncüsü* ise istediği zaman kalemle yazı yazabilen kişide olduğu gibi aletle birlikte meydana gelen kuvvedir.

Bunlardan birincisi mutlak ve heyûlanî kuvve; ikincisi mümkün kuvve; üçüncüsü ise yetkin kuvve olarak adlandırılır.¹⁰⁰⁰ Böylece İbn Sînâ teorik aklın basit kuvve derecesinden mükemmele doğru dört seviyesi olduğunu belirtir. Bunlar sırasıyla, heyûlanî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıldır. Bunlardan başka o, peygamberlere has olan bir akıldan da bahseder ki buna da kudsî akıl denir.

Daha önce el-Kindî, Aristoteles'e dayanarak, teorik aklı 'güç halinde olan, fiil halinde olan, müstefâd ve beyânî akıl (*aklu'z-zâhir*)'¹⁰⁰¹ şeklinde dörde ayırırken, el-Fârâbî ise 'heyûlanî, bilfiil ve müstefâd akıl' şeklinde üçe ayırmıştır.¹⁰⁰²

a) Heyûlanî Akıl: Teorik aklın henüz bilkuvve halinde olan ilk mertebesidir. Bu akıl basittir ve onda henüz hiçbir akledilir suret yoktur. Aslında onun böyle bir yetisi de yoktur; fakat o, düşünülürleri kabul etme istidatına sahiptir. Bütün insanlarda ortak olarak bulunan bu akla bilkuvve veya maddî akıl da denilir.¹⁰⁰³ İbn Sînâ'ya göre türün bütün şahıslarında bulunan bu akıl, bizatihi herhangi bir surete sahip olmayıp, her bir suret için konulan heyûlaya benzetildiğinden bu şekilde isimlendirilmiştir.¹⁰⁰⁴

b) Bilmeleke Akıl: İbn Sînâ'nın el-Fârâbî'den farklı olarak, heyûlanî akıl ile bilfiil akıl arasında var olduğunu kabul ettiği akıldır. Bu, akıllı bir derece kuvveden fiile çıkaran, insanın kendisiyle ilk akledilirleri elde ettiği akıldır. İbn Sînâ'ya göre bilmeleke akıl ile iki tür akledilir elde edilir: Birincisi hakikî evveliyâtlardır. Bütünün parçadan büyük olduğunu, aynı şeye eşit olan şeylerin birbirine eşit olduklarını bilmemiz gibi. Diğerleri ise 'hırsızlık kötüdür' gibi meşhûrâtan olan önermelerdir. Bu akıl heyûlanî akla kıyasla bilfiil akıl olarak isimlendirilebilir. Çünkü ilk aklediliri akletmekle bilfiil

⁹⁹⁹ Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın epistemolojisi*, s. 58.

¹⁰⁰⁰ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, 39; *en-Necât*, c. II, s. 12.

¹⁰⁰¹ el-Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (*Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369, s. 353-354.

¹⁰⁰² Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 10.

¹⁰⁰³ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'iyât*, s. 108; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 39; *en-Necât*, c. II, s. 12.

¹⁰⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 39; *en-Necât*, c. II, s. 12.

özelliğini kazanmış olur. Ancak filozofumuza göre bu akıl da tam bir yetkinliğe sahip değildir.¹⁰⁰⁵

c) Bilfiil Akıl: Nazarî aklın düşünülürleri idrak ettiği akıl mertebesidir. Bu mertebe, birinci akledilirlerden sonra kazanılmış ikinci akledilirlerin suretleri teorik akılda meydana gelince gerçekleşir. Bilfiil akıl denilen bu mertebede akıl ne zaman isterse herhangi bir zorlukla karşılaşmadan suretleri ve kendisinin aklettiğini akleder.¹⁰⁰⁶ Akkanat'a göre ilk akledilirler bilmeleke akılda ortaya çıkarken, ikinci akledilirler ise bilfiil akılda ortaya çıkmaktadır. Duyulardan elde edilen bütün veriler bu akılda bilgi ve düşünce ürünü haline gelir.¹⁰⁰⁷ İbn Sînâ'ya göre bu akıl, kendisinden önceki bilmeleke akla nisbetle bilfiildir; ancak onun, kendisinden sonraki akıl olan müstefâd akla nisbetle de bilkuvve olması mümkündür.¹⁰⁰⁸

d) Müstefâd Akıl: Aklın bu mertebesinde düşünülürlerin suretleri hazır bulunur. Akıl bunları mütalâa eder, bilfiil akleder ve bilfiil aklettiğini de akleder. Teorik aklın bu mertebesine kazanılmış (*müstefâd*) akıl denilir. Müstefâd akıl seviyesinde hayvanî cins ve insanî tür tamamlanır.¹⁰⁰⁹ Bu akıl sayesinde maddeden tecrit edilen ma'kûller doğrudan elde edilir. Böylece müstefâd akıl, insanın, aklî ilerlemenin en yüksek seviyesine ulaştığı ve böylece kendisiyle gayrimaddî alemden bilgi aldığı akıl olmaktadır.¹⁰¹⁰

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ teorik aklın yetilerini kuvveden fiile doğru bir derecelendirmeye tabi tutmuştur. Bu derecelendirmede akıl, bir üst seviyeye geçerek daha bilfiil ve yetkin hale gelmektedir. Aklın bu bilfiillik ve yetkinliğe ulaşmada etkili olan temel faktör nedir?

Nazarî akılların bir üst seviyeye geçmesini sağlayan ve onları bilkuvveden bilfiil hale getiren faal akıldır. Akıllarımızın kuvveden fiile çıkarmada etkin olduğu için ona faal akıl denilmiştir. Filozofumuza göre aklın kuvveden fiile geçmesi için her şeyden önce duyulurların ve hayallerin olması gerekir. Bunlar meydana gelince suretler yabancı arazlarla karışır ve böylece karanlıkta kalmış şeyler gibi örtülürler. Faal aklın ışığı bunları aydınlatır ve böylece bunlar kuvveden fiile geçerler. İbn Sînâ'ya göre faal akılla bizim aklımızın durumu güneş ile bizim gözlerimiz arasındaki ilişki gibidir. Güneş nasıl

¹⁰⁰⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s.108-109; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 39-40; *en-Necât*, s.13.

¹⁰⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, 40; *en-Necât*, s.13; *Danişnâme: Tabî'ıyyât*, s. 109.

¹⁰⁰⁷ Hasan Akkanat, *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeller*, s. 199-200.

¹⁰⁰⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.13.

¹⁰⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 40; *en-Necât*, s.13; *Danişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s.109. İbn Sînâ'nın, nazarî aklın yetileri ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın epistemolojisi*, s. 63-70; Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*, s. 190-193.

¹⁰¹⁰ Macit Fahri, *İslam felsefesi tarihi*, s. 114.

görülebilen nesneleri aydınlatarak onların görüntülerinin göze ulaşmasını sağlıyorsa, faal akıl da hayal edilebilirleri (*hayâlât*) etkileyerek onları maddî örtülerinde soyutlayarak ma'kûlât haline getirir ve böylece onların tümel bir bilgi olarak nazarî akla yerleşmesini sağlar. Bu şekilde akıl, duylara artık ihtiyaç duymadan maddeden soyutlanan bilgiyi kullanır.¹⁰¹¹

Bütün bunlara baktığımızda İbn Sînâ'nın aklın kuvveden fiil durumuna geçmesi ve bunun sonucunda da bilginin elde edilmesini bir şekilde aşkın ve metafiziksel bir ilke olan faal akla bağladığını görüyoruz.

e) Kudsî Akıl: İbn Sînâ'nın *Dânişnâme 'alâî*'de diğer insanî akıllardan ayrı olarak ele aldığı bir diğer akıl ise kudsî akıl yada kudsî ruhtur. İnsanî nefsin ulaşabileceği en üst mertebe olan kudsî akıl, sadece peygamberlere has bir akıl yetisidir. İbn Sînâ'ya göre bu akla sahip olan kişiler öğretmensiz ve herhangi bir kitaba başvurmadan sezgi yoluyla bilgi alırlar. Bu bilgi alma faal akılla ittisal ile gerçekleşmektedir. Ona göre bu akıl meleke halindeki aklın cinsinden olsa da, yüksek bir akıl seviyesidir ve herkeste bulunan ortak bir akıl değildir. Bu akıl sayesinde kıyasta orta terimin bilgisi hads yoluyla doğrudan elde edilir. Bu bilgi, melekler aleminden vahiy alma şeklinde meydana gelir.¹⁰¹²

Macit Fahri, ikisinin de faal akılla ilişki kurmasından dolayı olsa gerek, kudsî akıllı müstefâd aklın bir parçası ya da başka bir hali gibi telakki etmektedir.¹⁰¹³ Kanaatimizce bu yaklaşım doğru değildir; çünkü her ne kadar her iki akıl da faal akılla ittisal kuran güç olsalar da müstefâd akıl seviyesine bir kesb ve çaba sonucu ulaşma durumu vardır. Oysa kudsî akılda böyle bir durum söz konusu değildir. Kudsî akıl, bilmeleke akıl cinsinden olup bu aklın sezgiye açık olan ve faal akılla doğrudan ittisale geçen bölümüdür.¹⁰¹⁴ Bunun yanında İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî, eş-Şifâ'*'nın *Kitâbu'n-nefs, el-Mübâhasât* ve *el-İşârât* gibi eserlerinde açık bir şekilde kudsî akıl diye bir akıldan bahsetmektedir. Ancak onun, *Dânişnâme 'alâî*¹⁰¹⁵ ve *Kitâbu'n-nefs*¹⁰¹⁶ gibi eserlerinde kudsî akıllı sezgiyle bağlantılı ve doğrudan peygamberlikle irtibatlandırarak ilahî bilginin vasıtası olarak telakki ettiğini, *el-Mübâhasât*¹⁰¹⁷ ve *el-İşârât*¹⁰¹⁸ gibi son

¹⁰¹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 123-124.

¹⁰¹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 145; *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 219-220.

¹⁰¹³ Bkz. Macit Fahri, *İslam felsefesi tarihi*, s. 128.

¹⁰¹⁴ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 14.

¹⁰¹⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 145.

¹⁰¹⁶ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 219-220

¹⁰¹⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-mübâhasât*, (*İbn Sînâ'nın el-Mübâhasât'ı içinde*, haz. M.Emin Koç, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, s. 32-33.

dönem eserlerinde ise bu akıllı sadece öğrenilecek şeyin düşünmeye ve çabaya ihtiyaç duymadan sezgi yoluyla ani bir şekilde öğrenilmesini mümkün kılan bir yeti manasında ele alıp doğrudan peygamberlikle irtibatlandırmadığını görüyoruz. Türker, bu durumu İbn Sînâ'nın ilk ve orta dönem ile son dönem eserlerindeki kudsî akıl ve sezgiyle ilgili olarak onun fikirlerindeki farklılaşmaya dayandırmaktadır.¹⁰¹⁹ *Dânişnâme 'alâi*'nin de İbn Sînâ'nın son dönem eserlerinden biri olduğu kanısından hareketle bu görüşün doğruluk payı sorgulanabilir. Onun *el-Mübâhasât ve el-İşârât*'ta bu akıllı doğrudan peygamberlikle beraber anmaması kudsî akıl hakkında fikrinin değiştiği anlamına gelmeyebilir. Çünkü İbn Sînâ andığımız bu eserlerinde bu akıl ile herhangi bir çaba ve kesb olmadan bilgi elde edildiğini ifade etmektedir ki böyle bir özellik de ancak peygamberlere has olabilir.

Dânişnâme-i 'alâi ve *Kitâbu'n-nefs*'te kudsî akıl ile peygamberliği doğrudan ilişkilendiren İbn Sînâ, peygamberlerin varlığını aklen mümkün, insan türünün devamı açısından ise zorunlu görür.¹⁰²⁰ Ona göre insan toplumsal bir varlıktır ve toplum içinde belli bir ortaklık ve işbirliği içinde yaşar. Bu işbirliği ve ortaklığın devamlı ve sağlam olabilmesi için hak, adalet ve düzen üzerine bina edilmiş belli kural ve yasalar (*sunnet*) olmalıdır. Bu yasa ve adalet için de bir yasa koyucuya ve adalet sistemine ihtiyaç vardır. Bunun yanında insanların sadece bu dünyada değil ahiret hayatında da mutlu olmaları ve kurtuluşa ermeleri için onların neler yapmaları gerektiğini anlatan bir rehber ihtiyacı vardır. İşte bu yasa koyucu ve rehber, sahip olduğu kudsî akıl sayesinde faal akılla ittisale geçerek vahiy alan peygamberdir. Toplumsal düzeni sağlayacak adalet düzeni de peygamberin aldığı vahiyle meydana gelir.¹⁰²¹ Vahiy ise melek (faal akıl) vasıtasıyla peygamberin kalbine doğrudan inen bilgidir.¹⁰²² Kudsî akla sahip olan peygamberler melekler seviyesindedirler. Onlar Allah'ın yeryüzündeki halifesidirler ve mucize de gösterebilirler.¹⁰²³

¹⁰¹⁸ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. II, s. 390-395. Ayrıca Bkz. Hasan Melekşâhî, *Tercume û şerh-i işârât û tenbîhât*, c. I, s. 194.

¹⁰¹⁹ Bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*, s. 256. İbn Sînâ'nın sezgiyle ilgili görüşleri için bak. Dimitri Gutas, "Sezgi ve düşünme: İbn Sînâ epistemolojisinin evrilen yapısı", (*İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 114-147.

¹⁰²⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 145-146.

¹⁰²¹ İbn Sînâ'nın peygamberlik ile ilgili görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:İlâhiyyât*, s. 364-366; *er-Risâletu fî isbâtin-nubuvvet*, s. 120-132; *en-Necât*, c. II, s. 165-166. Ayrıca bkz. Ulvi Ata, *İbn Sînâ'da peygamberlik*, s. 68-179; Necip Taylan, *İslam düşüncesinde din felsefeleri*, s. 206-217.

¹⁰²² İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-'arşıyye*, s. 12.

¹⁰²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 145-146.

İnsan nefsinin teorik akıl gücünü bu şekilde beşe ayırarak bir akıl teorisi geliştiren İbn Sînâ, bu akılların sahip olduğu mertebeye göre birbirine başkanlık ve hizmet ettiğini belirtmektedir. Ona göre kudsî akıl bütün akılların reisidir ve diğer bütün akıllara hizmet eder. Müstefâd akıl bilfiil akla, bilfiil akıl bilmeleke akla, bilmeleke akıl da heyûlânî akla hizmet eder. Bunların en aşağısında bulunan amelî akıl da hepsine hizmet eder. Amelî akla da onun altındaki hayvanî nefsin kuvvesi olan vehim gücü hizmet eder. Vehim gücüne ise kendisinden önce ve sonra bulunan iki kuvve hizmet eder. Bu şekilde aşağı doğru inen bu hiyerarşide hayvanî kuvvelerin hepsi de bitkisel kuvveye hizmet eder.¹⁰²⁴

İbn Sînâ, insanî nefsin nazarî akıl gücünün dereceleri olan bu beş akıl kuvvesini *İsbâtu'n-nubuvve* adlı eserinde doğrudan K. Kerim'deki Nûr suresinin 35. ayetine dayandırarak izah etmektedir. Yüce Allah, Nûr suresinin 35. ayetinde şu şekilde buyurmaktadır:

“Allah göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde kandil bulunan bir kandil yuvası gibidir. Kandil kristal bir cam içerisindedir. O cam da sanki inciye benzer parlayan bir yıldız gibidir. Kandil ne doğuda ne de batıda bulunan mübarek bir zeytin ağacının yağıyla tutuşturulur. Bu ağacın yağı neredeyse kendisine ateş değmeden bile ışık verecek gibidir; nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna erdirtir. İşte Allah insanlara böyle temsiller verir. Allah her şeyi çok iyi bilendir.”¹⁰²⁵

Bu ayete dayanarak beş akıllı açıklayan İbn Sînâ, ayette geçen kandil yuvasının (*mişkât*), heyûlânî akla karşılık geldiğini belirtir. Çünkü müşkâtın duvarları kandilin aydınlığını yansıtmaya istidatına sahiptir. Cam (*ez-zucâce*) da bilmeleke akla karşılık gelmektedir. Çünkü nefste ilk ma'kûller meydana geldikten sonra akıl ikinci ma'kûlleri almaya hazır hale gelir. İkinci ma'kûller de ya düşünceyle ya da sezgiyle elde edilir. Burada da eğer düşünceyle olursa zeytin ağacına; sezgiyle olursa yağa benzer ki bu da kudsî akıldır. Lamba (*misbâh*) bilfiil akıllı, lambadaki ışık (*nûr*) ise müstefâd akıllı ifade etmektedir. İbn Sînâ, ateşin de faal akla tekabül ettiğini belirtmektedir.¹⁰²⁶

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'dan önce el-Kindî ve el-Fârâbî gibi İslam filozofları da teorik aklın derecelerini İbn Sînâ'ya benzer bir şekilde ele almışlardır;

¹⁰²⁴ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 15-16.

¹⁰²⁵ Nûr 24/35.

¹⁰²⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü fî isbâtin-nubuvvet*, s. 125-126; *el-İşârât*, c. II, s. 388-392. Ayrıca bkz. Hacı Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes metafizik bir karşılaştırma*, s. 125; Peker Hidayet, *İbn Sînâ'nın epistemolojisi*, s. 64-65.

ancak İbn Sînâ'nın Nûr suresinde geçen ilgili ayete dayanıp bu akılları oradaki sembollerle açıklaması onun bu teoriyi geliştirirken K. Kerim'den de ilham aldığı şeklinde yorumlansa da¹⁰²⁷ akıllardaki bu ayrımın temelini Aristoteles'e dayandığı aşıkardır.

4.4.3. Nefsin Ulvî Alemle İrtibatı

İbn Sînâ felsefesinde fizikî alem ile metafizik alem arasında bir ilişki ve irtibat vardır. Bu irtibat köprü görevi gören ise insanî nefstir. Ona göre insanî nefis, belli şartlar gerçekleştiğinde gayb alemi ya da metafizik alemle irtibata geçerek oradan bilgi alabilir. *el-İşârât*'ta gaybî haberlere inanılması gerektiğini ifade eden İbn Sînâ, bu bilgilerin tecrübe ve kıyasla sabit olduğunu belirtmektedir. Ona göre akılsal alemde tikel şeylerin tümel bir yapı üzerine nakşı vardır ve nefsin bazı güçlü halleri ile bu bilgilere ulaşılabilir.¹⁰²⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de de insanî nefsin gayb alemiyle iletişime geçerek oradan bilgi elde etmesinin dört yolunun olduğunu belirtmektedir:

Birincisi, nefsin çok güçlü olmasıdır. Bu tür nefsler kendilerini duyuların fiillerinden ve meşguliyetlerinden kurtarıp aklî cevherlerle rahat bir şekilde iletişime geçebilen güçlü nefslerdir. Örneğin bazı zeki ruhlu insanlar vardır ki aynı anda hem konuşabilir, hem dinleyebilir hem de yazabilir. Ona göre buna benzer, ruhu güçlü bir şekilde yaratılmış olan kişiler, daha çok rüya yoluyla gayb alemiyle rahat bir şekilde iletişime geçerek oradan bilgi alabilirler.¹⁰²⁹ el-Gazzâlî de *Makâsıdu'l-felâsife*'de peygamberlerin bu tür bir nefse sahip olduklarını belirtmektedir. Ona göre, bazen şimşek çakması gibi peygamberlerde bazı hususlar açık bir şekilde görülür ve bazen de gayba ait bilgiler peygamberin belleğine doğrudan açılır.¹⁰³⁰

İkincisi, nefsin bir yetisi olan tahayyül gücünün güçlü olmasıdır. Tahayyül yetisi düşünce gücünü güçlendirerek yukarı alemle (ulvî alem) iletişime geçip oradan bilgi alabilir.¹⁰³¹ Bu yeti, suretleri birleştirme ve ayırma yoluyla yeni suretler üretir. Bu gücün yeni suretleri üretmesinin birçok nedeni vardır ve bu nedenlerden biri de metafizik

¹⁰²⁷ Bkz. Hacı Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes metafizik bir karşılaştırma*, s. 125.

¹⁰²⁸ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. IV, s. 119-124.

¹⁰²⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 135.

¹⁰³⁰ el-Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 379.

¹⁰³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 135.

alemden gelen etkilerdir. Yaratılıştan çok güçlü bir tahayyül yetisine sahip olanlar uykuda veya uyanıkken fizik ötesi alemden bilgi alabilirler.¹⁰³²

Üçüncüsü, kişinin biyolojik mizacındaki bazı bozukluklardan ya da düşünce gücünü güçlendirmek için kendini bazı duysal şeylerden mahrum etmesinden dolayı nefsin duysal hallerden habersiz kalması sonucu ruhanî cevherlerden bazı suretlerin ona görünmesidir.¹⁰³³ Bu durumda nefis, kendisini meşgul eden duyulur şeylerden uzak kalınca fizik ötesi aleme doğru yönelebilir ve böylece oradan bazı suretler kendisine görülebilir.

Dördüncü yolu ise rüyalarır.¹⁰³⁴ Yukarıda da belirttiğimiz gibi insan ruhu rüya aracılığıyla gayb aleminden bilgi elde edebilmektedir.

İbn Sînâ, bazı insanlarda var olmadığı halde görülüp duyu ile idrak edilen suretler oluşmasının sebebini de mütahhayile gücü ile akıl ve duyular arasındaki ilişkiye bağlamaktadır. Ona göre eğer mütehhayile gücü çok kuvvetli olursa ortak duyuyu kendisine alır ve hayal edilen suretler ona duyulur bir şey olacak şekilde yerleşir. Herhangi bir suret ortak duyuya düştüğünde dış duyular kapalı olsa da bu suretler algılanır.¹⁰³⁵ Böylece gerçekte varlığı olmadığı halde bazı varlıklar varmış gibi algılanabilir. İbn Sînâ bunun önlenmesini, yani gerçekte olmadığı halde ortak duyuya yerleşen suretlerin resmedilmesini engelleyen iki durum olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi dış duyunun baskın olması ve ortak duyunun dış duyu ile meşgul olmasıdır. Böylece ortak duyu mütahhayileden gelen suretlerin yerleşmesini engeller. Diğeri ise aklın güçlü olmasıdır. Eğer akıl gücü, güçlü ve sağlam olursa mütahhayile gücünün tasarladığı hayalî şeyleri engeller ve böylece bu suretlerin ortak duyuya yerleşmesine mani olur. Eğer akıl gücü zayıf olursa mütahhayile gücü baskın gelir ve hayalî suretleri ortak duyuya gönderir. Bundan dolayı akli olmayan veya akıl gücü zayıf olanlar hayalî suretleri daha çok görürler. Aynı şekilde korku anında da akıl gücü zayıfladığından kişi, gerçekte o anda var olmayan korktuğu şeyleri görebilmektedir.¹⁰³⁶

İbn Sînâ sisteminde nefsin gaybî aleme yönelmesiyle beraber onun epistemolojisinin mistik alana kaydığı gibi bir izlenim oluştursa da, onun duysal alem ile metafizik alem arasındaki bağlantıyı tamamen rasyonel bir temel üzerine inşa etmiş olması, onun mistik değil akıl ile sezgiyi sentezleyen bir filozof olduğunu bize

¹⁰³² Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. IV, s. 136-138. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*, s. 141-142.

¹⁰³³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 136.

¹⁰³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 136.

¹⁰³⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 137.

¹⁰³⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'ıyyât*, s. 138-139.

göstermektedir.¹⁰³⁷ filozofumuz bu konuyu ömrünün sonlarında yazdığı *el-İşârât*'ta daha detaylıca ele almıştır.

4.4.3.1. Rüya ve Mahiyeti

Sözlükte görmek anlamına gelen 'rü'yet' kelimesinden türeyen rüya kavramı uyku sırasında zihinde ortaya çıkan ya da resm olunan görüntüler bütünü olarak tarif edilmektedir.¹⁰³⁸ Geçmişten günümüze kadar ilgi odağı ve aynı zamanda dinî, psikolojik ve felsefî alanlarda tartışma konusu olan rüya¹⁰³⁹ İslam felsefesinde nefisle bağlantılı olarak gaybî alemle ilişkide bir iletişim yolu olma bağlamında ele alınmıştır.¹⁰⁴⁰ İslam felsefesinde rüya konusunu ilk defa ele alan el-Kindî, Platon ve Aristoteles'in nefis anlayışından mülhem olarak rüya olayını nefsin duyu güçlerini bırakıp düşünce güçlerini kullanması ve böylece düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefste izlenim bırakması olarak görmektedir.¹⁰⁴¹ el-Fârâbî de rüya olgusunu nefsin mütehayyile gücüne bağlamakta ve bu gücün faal akılla ilişkisinde rüyada doğru bilginin elde edilebileceğini belirtmektedir.¹⁰⁴²

İbn Sînâ ise rüya olgusunu, doğal olarak 'uyku'yu temele alarak açıklamaya çalışır. Ona göre bir cevher olan ruh,¹⁰⁴³ buharın karışımıyla meydana gelmiş latif bir cisimdir ve damarlar aracılığıyla bedene yayılır. Ruh, bazen değişik nedenlerden dolayı duysal etkilerden kurtularak içine çekilir. Ruhun bazen dinlenmek ve huzur bulmak bazen de yediğini sindirmek gibi bir iç fiille meşgul olmak için yayıldığı bedenden

¹⁰³⁷ Bkz. Dimitri Gutas, "Sınırları olmayan akıl: İbn Sînâ'da mistisizmin mevcut olmayışı üzerine", s. 169-190; İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-ârifin: İbn Sînâ felsefesinde mistik terminoloji sorunu", s. 31-52.

¹⁰³⁸ İlyas Çelebi, "Rüya", İstanbul 2008, *DİA*, XXXV, s. 306.

¹⁰³⁹ Dinî, psikolojik ve felsefî açıdan rüyanın mahiyeti hakkında bilgi için bkz. Halil Apaydın, "Rüya ve fonksiyonu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 9, s. 263-282.

¹⁰⁴⁰ İslam filozoflarının rüyayla ilgili görüşleri için bkz. Hasan Aydın, "İslam felsefesinde rüya kuramı, işlevleri ve kimi sonuçları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 9, s. 170-177.

¹⁰⁴¹ el-Kindî, *Uyku ve rüyanın mahiyeti üzerine (Kindî felsefî risâleler içinde, çev. Mahmut Kaya)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 254.

¹⁰⁴² Bkz. el-Fârâbî, *Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 112-113.

¹⁰⁴³ İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâi*'de, şimdiye kadar anlattığımız konularda hep nefis kelimesini kullanmıştır. Ancak o, rüya bölümünde ruh (cismanî ruh cevheri) kavramını kullanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'yyât*, s. 129. Bu durum onun bu iki kavramı birbirinden ayırdığını göstermektedir. İbn Sînâ felsefesinde'da nefis şimdiye kadar anlattığımız şekliyle bitki, hayvan ve insanlardaki fizyolojik, biyolojik, psikolojik ve aklî bütün fonksiyonların ortak adı olarak ele alınmıştır. O, ruhu ise unsurlardan olan buhardan meydana gelen latif bir cisim ve idrak için bir alet olarak görmekte ve ruhun kalbin sol boşluğunda yer aldığını belirtmektedir. Ruh, insanın organlarındaki kan ve sinir akımı gibi biyolojik işlev gören cisimdir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ:en-Nefs*, s. 56; *Urcûze fi't-tıbb*, (thk. Cân Cânî-Abdulkadir Nureddîn) Paris 1956, s. 13; *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'yyât*, s. 130.

içeriye dönmesine uyku denir.¹⁰⁴⁴ Rüya görmek ise mütehayyile gücünün yalnız kalmasından ve duyunun onu meşgul etmeyi bırakmasından kaynaklanır. Çünkü duyulardan gelen şeyler nefsi sürekli meşgul eder. Nefs, duyudan gelenlerden kurtulup bütün engeller ortadan kalktığı anda mütehayyile gücü devreye girer. Eğer nefis güçlü olur ve tahayyül sakinliği fırsatı bulursa ruhanî cevherlerle bitişmeye hazır hale gelir. Böylece bu cevherlerde bulunan nesnelerin suretleri, özellikle nefsin amaçlarına uygun olanlar ve önemli şeyler nefste izlenim bırakır.¹⁰⁴⁵

Rüyaların meydana gelme nedeni ve şeklini bu şekilde açıklayan İbn Sînâ, ruhanî cevherlerden nefse inen suretlerin nefste bıraktığı etkiye göre rüyaları iki gruba ayırmaktadır:

Eğer ruhanî cevherlerden gelen tikel suretler musavvire gücüne düşerek orada suret kazanıp, suretlerin manaları da hafıza gücünde saklanıp, mütehayyile gücü de bu suretler üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmazsa bu rüya bizzat görüldüğü gibi olur ve yoruma (*ta'bir*) ihtiyaç duymaz.

Eğer mütehayyile gücü üstün olur, nefsin ruhanî cevherlerden gelen suretleri algılama gücü zayıf olursa, mütehayyile erken davranarak gelen suretlerin yerleşmesine izin vermeden onları değiştirir, her mana veya nasnenin yerine başka bir mana veya nesne koyar.¹⁰⁴⁶ İbn Sînâ'ya göre bu tür rüyalar ise yoruma ihtiyaç duyan rüyalar. Yorum ise nefsin ruhanî cevherlerden aldığı suretleri, mütehayyilenin onları neye çevirerek gösterdiğini hafızasında kalanlara dayanarak düşünmesidir. Ona göre yorum daha çok tahmin ve tecrübelerle yapılır.¹⁰⁴⁷

Görülen rüyaların hatırlanması veya hatırlanmaması, ruhanî cevherlerden gelen suretlerin şiddetine bağlıdır. Bu suretler çok zayıf ise hayal ve hatırlama gücünü hareket ettirmez ve izi kalmaz. Suretler biraz daha güçlü ise hayal gücünü hareket ettirir; ama hatırlama gücü bunu zapt edemez ve sadece tahayyülün taşıdıklarını ve kopyaladıklarını korur ve böylece hatırlama zayıf olur. Bazen gelen suretler oldukça güçlü olur, nefis onu güçlü bir şekilde telakki ederek hayalde açık bir şekilde resmeder ve hatırlama gücü de onu güçlü bir şekilde tutar ve nakleder.¹⁰⁴⁸

Sonuç olarak İbn Sînâ, nefsin mütehayyile gücüyle bağlantılı olarak gaybî ve metafizik alemle iletişime geçip oradan bilgi alma yollarından biri olarak rüyaları da

¹⁰⁴⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 129-130.

¹⁰⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 131-132. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*, s. 141-153.

¹⁰⁴⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 133-134.

¹⁰⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 134.

¹⁰⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. IV, s. 142-143.

kabul etmektedir. Bu olguda, duyuların etkisinden kurtulan mütehayyile yetisi, gerekli koşullar sağlandığında metafizik alemden bilgi elde edebilmektedir.

4.4.3.2. Mucize ve Keramet

İbn Sînâ'nın, nefsin etki alanıyla ilgili olarak ele aldığı bir diğer konu ise mucize ve keramet olaylarıdır. Kainatı kısmen determinist bir hiyerarşiyle açıkladıklarından, Meşşâî filozofları mucize ve kerameti de yine bu hiyerarşi içerisinde rasyonel bir yöntemle izah etmeye çalışmışlardır. Çünkü sudûr teorisinde ay altı alemin işleyişinin yasaları ulvî alemdeki akıllarda bulunmaktadır. Bu anlayışa bağlı olarak el-Fârâbî, belli bir aklî yetkinliğe erişip faal akılla kendisi arasında herhangi bir vasıta kalmadığında oradan bilgi alan ilk başkanın¹⁰⁴⁹ olağanüstü hadiseler, yani mucizeler göstermesinin hak olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵⁰

Eserlerinde mucize ve keramet konusuna el-Fârâbî'den daha fazla yer vermekle birlikte, İbn Sînâ, el-Fârâbî'yi izleyerek, mucize ve keramet hadiselerini sudûr sistematigindeki akılların ay altı alemle ilişkisi çerçevesinde, tabîî bir olgu olarak ele almaktadır. Bir başka ifadeyle, İbn Sînâ, mucize ve keramet olaylarını nefsin maddeye olan etkisi üzerinden rasyonel bir temellendirmeye açıklamaya çalışır. Buradaki temel ilke sudûr nazariyesinde, daha önce gelen ve doğal olarak daha mükemmel olan göksel nefslerin, daha aşağıda ve daha az mükemmel olan maddeye üstünlüğü ve onun üzerindeki etkisidir. Maddî alemin meydana gelmesinde önemli roller üstlenen göksel nefslere, heyûlâya etki edebilmekte, maddî alem de bu nefslerin etkisini kabul ederek onlara itaat etmektedir. İnsan nefsi de her ne kadar göksel nefslere oranla zayıf ve cılız olsa da, o da göksel nefslerin cevherinden olduğundan onlara bir şekilde benzemekte ve maddeye etki edebilmektedir. Ne var ki, onun maddeye etkisi, göksel nefslere oranla zayıftır.¹⁰⁵¹

Filozofumuza göre, insan nefsinde meydana gelen bazı durumlar bedende de bazı değişikliklere yol açmaktadır. Örneğin, insan nefsine çirkin veya istenmeyen bir suret düşünce bedeninin karışımı soğur; üstünlük sureti düşünce ısınır; şehvî bir suret düşünce de hararet meydana gelir ve beden şehvete ihtiyaç duyacak bir hale gelir. Bedene daha sonra girip onunla herhangi bir ortak yanı bulunmayan nefs, zamanla

¹⁰⁴⁹ el-Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-medeniyye*, s. 89.

¹⁰⁵⁰ Bkz. el-Fârâbî, *ed-Da'âvâ'l-kalbiyye*, s. 11; *İlimlerin sayımı/İhsâu'l 'ulûm*, s. 109. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *İslam düşüncesinde din felsefeleri*, s. 146.

¹⁰⁵¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'yyât*, s. 139.

bedenle bir dostluk ve aşk ilişkisi kurarak bu şekilde bedeni etkisi altına alabilmekte ve onda değişiklik meydana getirebilmektedir. Çünkü bedende meydana gelen yukarıdaki soğukluk, sıcaklık, şehvet hali gibi belirti ve değişiklikler doğal değil, nefsten kaynaklanan durumlardır.¹⁰⁵²

İbn Sînâ, bazı nefslerin de düşünce ve iradesiyle başka kimselerin bedenlerini veya başka maddî şeyleri etkileyebildiğini belirtmektedir. Göz değmesi de bu olaylardan biridir. Göz değmesi, nefsin başka bir şeye duyduğu hayranlık sonucu, bitkinlik verecek şekilde onu etkilemesidir.¹⁰⁵³

İşte İbn Sînâ'ya göre mucize veya keramet olayı maddî aleme oranla daha güçlü olan nefsin başka beden ya da cisimsel varlıkları etkileyerek onlarda bazı değişiklikler meydana getirmesi olayıdır.¹⁰⁵⁴ Yaratılıştaki güçlü bir nefse sahip olup sonrasında da hayırlı bir şekilde nefsini olgunlaştırarak arındıran kimselerin mucize gösteren peygamber ya da keramet sahibi bir dost veya veli olduklarını belirtmektedir.¹⁰⁵⁵ Mucizeleri peygamberlere, keramet olayını ise velilere has kılarak ikisini bu şekilde birbirinden ayıran İbn Sînâ, *Risâletu'l-fi'l ve'l-infi'âl* adlı risalesinde mucizeleri üçe ayırmaktadır:

Birincisi, ilmin üstünlüğüne bağlı olan mucizelerdir. Bu tür mucizeler insanî bir eğitim-öğretim faaliyeti olmaksızın Allah'ın yetenekli kişiye yetkin ilmi vermesi ile meydana gelir. Kendisine bu ilim verilen kişi, Allah'ın dilediği kadarıyla, insanî güç ölçüsünde hakikî İlâh'ı, meleklerinin tabakalarını, yaratıklarının diğer sınıflarını, mebde ve me'âdın keyfiyetini bilir. İbn Sînâ, bu durumdaki nefsin bir kibrit, faal aklın da onu tutuşturan ateş gibi olduğunu belirterek, faal aklın onu bir defada tutuşturmasıyla nefsin onun cevherine dönüşeceğini;¹⁰⁵⁶ yani faal akıldaki bilgilerin nefse nakşedileceğini ifade etmektedir.

İkincisi, tahayyül gücünün üstünlüğüne bağlı olan mucizelerdir. Tahayyül yetisi kuvvetli olan kişilere geçmiş, halihazırdaki ve bazen de gelecekteki olayların bilgisi verilir. Bu tür bir güce sahip olan kişilerin görevi, insanları uyarmak ve gelecek olaylara işaret etmektir.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 140.

¹⁰⁵³ İbn Sînâ, *el-Işârât*, c. IV, s. 157.

¹⁰⁵⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâi:Tabî'ıyyât*, s. 141.

¹⁰⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Işârât*, c. IV, s. 156.

¹⁰⁵⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-fi'l ve'l-infi'âl* (*Mecmû'u resâili's-Şeyhi'r-Reis İbn Sînâ* içinde), Dâru'l-Ma'ârif el-Osmâniye, Haydarâbâd 1353/1934, s. 3-4.

¹⁰⁵⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-fi'l ve'l-infi'âl*, s. 4.

Üçüncüsü ise nefsin hareket ettirici gücünün üstünlüğüne bağlı olan mucizelerdir. İbn Sînâ'ya göre, nefs bu güçle yok etme kudretine, zelzele, tufan, yıldırım ve şiddetli bir kasırga ile bir kavmi yerle bir etme türünden var olan durumları değiştirme ve âsâyı yılanı dönüştürme gibi yeteneklere ulaşabilir.¹⁰⁵⁸

İslam Meşşâî filozofları mucize olayını sudûr teorisinin ilkeleri çerçevesinde determinist ve rasyonel bir şekilde açıklayıp bu sistem içerisinde doğal bir durum olarak kabul ederken el-Gazzâlî filozofların determinist anlayışlarına karşı çıkarak mucizeyi Allah'ın, istediğinde tabiatın normal işleyen akışına müdahale ederek olağan olmayan bir durum meydana getirmesi şeklinde izah etmektedir. Meşşâî filozoflarının aksine tabiat olaylarında zorunlu bir sebep sonuç ilişkisinin olmadığını ifade eden el-Gazzâlî, filozofların mucize olayını nefsin mütehayyile yetisi, sezgi gücü ve nefsin amelî yetisine bağladığını belirterek bu şekildeki determinist bir bakış açısıyla mucizelerin açıklanamayacağını, mucize olayının ancak Allah'ın ezeli irade ve kudret sıfatları çerçevesinde ele alınabileceğini iddia etmektedir.¹⁰⁵⁹

Sonuç olarak İslam Meşşâî filozofları özellikle de İbn Sînâ, sudûr teorisi ekseninde ortaya çıkan alemin mekanik ve determinist bir sistemde, beşerî alem ile ulvî alemin daima birbiriyle olan sıkı bağlantısı çerçevesinde olağanüstü hadiseleri bu sistemin bir parçası ve doğal bir işleyişi olarak telakki edip rasyonel bir şekilde açıklamıştır. Bu anlayış Tanrı'nın iradesi sorununu ortaya çıkarmış ve el-Gazzâlî bu minvalde filozofları tabiatla zorunlu nedensellik olduğu hususunda eleştirmiş ve tabiat olaylarını Tanrı'nın mutlak iradesine bağlayarak mucizeyi Tanrı'nın istediği zaman tabiatla müdahalesi olarak tanımlamıştır.

¹⁰⁵⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-fi'l ve'l-infi'âl*, s. 5.

¹⁰⁵⁹ Bkz. el-Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı/Tahâfütü'l-felâsife*, s. 337-357.

BÖLÜM V

SONUÇ

5.1. Sonuç

Bu çalışmamıza, *Dânişnâme-i 'alâi'*'nin *Metafizik* bölümünü Türkçeye çevirip konularını ele alma saikiyle başladık. Bu şiarla ilk önce eserin *Metafizik* bölümünün çevirisini ve kavram analizini yaptık. Giriş olarak İbn Sînâ'nın, metafizik görüşlerini özetlediği bu eserini tanıttıktan sonra metafizik konularını *Dânişnâme-i 'alâi'*'yi odak noktası yapıp başta *eş-Şifâ* olmak üzere onun diğer eserlerinden de istifade ederek ortaya koyduk. Burada ilkin bilimlerin bilimsellik ölçütü, bilimler tasnifi ve metafiziğin diğer bilimler içerisindeki konumu ele aldık. Daha sonra bilimler için genel bir ilke bir ve mizan niteliğinde olan mantık, metafiziğin konu, ilke ve meselelerinin ne olduğu ile temel kavramları işledik. Son olarak da metafiziğin temel meselesi olan Zorunlu Varlık ile O'nun zatı ve sıfatları, mümkün varlık, mümkün varlığın cevher araz olarak ayrımı, mevcûdâtın Zorunlu Varlık'tan tezâhürü bağlamında gökler metafiziği ile nefis ve akıl teorileri ortaya koyduk.

Tezimizin odak noktasını teşkil eden *Dânişnâme-i 'alâi'*'yi İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle bağlantılı olarak okuduğumuzda genel itibariyle onun *eş-Şifâ*'sının bir özeti mahiyetinde olduğu izlenimi zihnimizde canlanmaktadır. Aslında onun dönemin bütün felsefî bilimlerini detaylı bir şekilde ele alıp tartıştığı devasa eseri olan *eş-Şifâ*'dan sonra yazdığı her ansiklopedik tarzdaki eseri bir şekilde bu eserin bir özeti niteliğini andırmaktadır. Bu açıdan *Dânişnâme-i 'alâi'*, ansiklopedik bir özet olması hasebiyle böyle bir izlenip uyandırır da onun gerek İbn Sînâ felsefesi gerekse de İslam düşüncesi açısından önemli bir yeri haiz olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın nedimi olduğu padişahın ile saray ehlinin felsefe öğrenmesi amacıyla öğretici bir tarzda Farsça'nın Derice lehçesiyle kaleme alınan *Dânişnâme-i 'alâi'*'nin yazılış tarihi kesin olarak bilinmemesine rağmen, bu çalışmamız boyunca yaptığımız okuma ve araştırmalar neticesinde ve İbn Sînâ'nın ilk ve son dönem eserlerinde bazı konuların detaylarındaki farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda onun son dönem eserlerinden biri olduğu kanısına vardık.

Dânişnâme-i 'alâi''yi İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden ayırt eden en önemli yönü belki Meşşâî felsefesini didaktik bir tarzda en saf haliyle ortaya koyan eser olmasıdır.

İşte bu özellikleri ile o, el-Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sine kaynaklık etmiştir. Yaşadığı bölgenin iktidarı destekli Eş'arî kelamı savunması ve felsefe aleyhtarı ile temayüz eden el-Gazzâlî'nin, Meşşâî felsefesini *Makâsıdu'l-felâsife* ile saf, net ve didaktik bir sistemle ortaya koyması kafalarda bir soru işareti olarak daima yer almıştır. Çalışmamız esnasında gerek konu ve içerik, gerek üslup gerekse kullanılan örnek ve şekiller bakımından iki eseri karşılıklı olarak ele alıp okuduğumuzda *Makâsıdu'l-felâsife*'nin büyük oranda *Dânişnâme-i 'alâî*'nin bir özeti olduğu sonucuna vardık. Şüphesiz bu sonuç felsefe karşıtlığıyla öne çıkan el-Gazzâlî'nin felsefeye vakıf olması hususunda zihinlerde bir şüphe uyandırmaktadır.

Bilimler tasnifini Aristoteles geleneği üzerine diğer eserlerindeki gibi ele alan İbn Sînâ, en üstün bilim olarak tanımladığı metafiziği *eş-Şifâ*'dan farklı olarak, *Mantıku'l-meşrıkıyyîn*'de yaptığı gibi 'mutlak varlığı ele alan bilim' ile 'İlâhî bilim' olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Diğer eserlerinde ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklinde üçe ayırdığı pratik bilimleri, *eş-Şifâ*'dan farklı olarak *Dânişnâme-i 'alâî*'de yine *Mantıku'l-meşrıkıyyîn*'de olduğu gibi siyaset bilimini 'yöneticilik ve hukuk kulları' şeklinde tasnif etmektedir. Bu şekildeki bir tasnif *Dânişnâme-i 'alâî*'nin filozofumuzun son dönem eserlerinden biri olduğu yönündeki görüşümüzü desteklemektedir.

Mantık bölümünde filozofumuzun 'kavramlarının manaya delaleti ve modalite' konularını *Dânişnâme-i 'alâî*'de ele almadığını görüyoruz (ki biz bu konuları diğer eserlerinden yararlanarak yazdık). Yine onun, *en-Necât*, *Uyûnu'l-hikme* gibi eserlerinde sadece *Mantık* bölümünde; *eş-Şifâ*'nın ise hem *Mantık* hem de *Metafizik* bölümünde ele aldığı, son dönem eserleri *el-İşârât*'ta ve *Mantıku'l-meşrıkıyyîn*'de ise hiç yer vermediği kategorileri *Dânişnâme-i 'alâî*'de ise *Metafizik* bölümünde işlemiştir. Çünkü İbn Sînâ, kategorilerin kesin olarak çözümlenmiş bir konu olmadığı için bunların bir mesele olarak metafizikte ele alınması gerektiği görüşündedir.

Filozofumuz, metafiziğin temel kavramlarını *eş-Şifâ* ve *en-Necât* gibi eserlerinde birbirinden ayrı ve dağınık bir şekilde ele alırken *Dânişnâme-i 'alâî*'de ise bu kavramları bir sıra düzeninde başlıklandırarak daha öğretici sistemle vermiştir. Ayrıca onun, *Dânişnâme-i 'alâî*'de 'kadim-hâdis ile tam-eksik' kavramlarını işlemediğini görüyoruz.

Metafiziğin temel meselesi olarak gördüğü Zorunlu Varlık'ı *Dânişnâme-i 'alâî*'de zat ve sıfat ayrımı yapmaksızın özet başlıklar halinde ele alan İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı olumlu sıfatlardan ziyade selbî sıfatlar çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. Zat konusunda diğer eserlerinde olduğu gibi daha çok Zorunlu Varlık'ın 'bir, değişmez

ve her şeyin nedeni olması' ekseninde ele almaktadır. O, bu bağlamda Aristoteles ve el-Fârâbî'den farklı olarak Zorunlu Varlık'a cevher denilemeyeceği görüşündedir. Ona göre Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayrımı olmamasından ve cevherin mantıkta cins ve tür bağlamında ele alınmasından dolayı Zorunlu Varlık cevher değildir. Ayrıca filozofumuz, O'nun irade, kudret, hikmet, cömert gibi sıfatlarını da ilim sıfatına indirgemektedir.

Mümkün varlıklar cihetinden varlığı genel itibariyle cevher ve araz olarak ele alan İbn Sînâ, bu ayrımı diğer eserlerinde olduğu gibi Aristoteles mantık ve metafiziği bağlamında işleyerek cevher ve cevhere yüklem olan arazlardan da nicelik ve nitelik üzerinde durmuştur.

Gökler metafiziğini de el-Fârâbî'de olduğu gibi temelde Plotinus'un sudûr teorisi olmak üzere, Aristotelesçi evren anlayışı ve İslam kozmolojisi bağlamında ele alan filozofumuz, nefis ve akıl teorisini de Aristoteles felsefesine Platoncu ve İslamî öğeler de katarak eklektik bir tarzda işlemiş ve bir yönüyle de orijinal görüşler ortaya koymuştur. Ulvî varlıkların birer nefse sahip olmasından hareketle Zorunlu Varlık'a duydukları sınırsız aşktan dolayı dairevî harekete sahip oldukları sonucuna varan filozofumuz, sonuncu ulvî akıl olan faal akla ise süflî alem üzerinden hem ontik hem de epistemik bir rol biçmektedir.

İbn Sînâ, nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak dirilişin cismanî mi yoksa ruhânî mi olacağı hususunda *Dânişnâme-i 'alâî*'de herhangi bir bilgi vermemekte *en-Necât* ve *eş-Şifâ*'da cismanî dirilişin, şeriatın getirdiği ile tasdik edildiğini, ruhânî dirilişin ispat edilmesinin ise akılla tasdik edildiğini belirtmekte; ancak *Adhaviyye fi'l-me'âd* adlı risâlesinde ise dirilmenin sadece ruhânî olacağı yönünde görüşler serdetmektedir.

Beşerî akıllar konusunda kudsî akılla ilgili olarak filozofumuz *el-İşârât* ve *el-Mubâhasât*'ta bu aklın peygamberlikle ilişkisine değinmezken, *Dânişnâme-i 'alâî*'de *eş-Şifâ*'nın *en-Nefs* kitabındaki gibi sezgi ve peygamberlikle ilişkisi bağlamında ele alıp peygamberî bir akıl olarak ele aldığını görüyoruz.

en-Necât'ta hiç yer vermediği, *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ta ise dolaylı olarak değindiği uyku ve rüya konusuna filozofumuz *Dânişnâme-i 'alâî*'de iki başlık ayırmıştır. Burada uyku ve rüyanın sebebini açıklayan İbn Sînâ, rüyayı ulvî alemle irtibattaki vasıtalarından biri olarak görür. Filozofumuz *Dânişnâme-i 'alâî*'de rüya olgusu dışında, insan nefsinin değişik yollarla gayb alemiyle iletişime geçebileceğini belirtir ve bunların izahını yapar. Bu şekilde İbn Sînâ'nın daha sonra *el-İşârât*'ta daha detaylı bir şekilde ele alacağı

nefsin gayb alemiyle mistik bilgiye ulaşması ve olağanüstü hallerin durumu konusuna kapı aralamıştır.

Günümüzde bir kısım araştırmacının İbn Sînâ'nın ömrünün sonlarında İshrâk felsefesinin temellerini attığı ya da irfan felsefesine yöneldiği şeklinde çıkarımları olduğunu biliyoruz. Ne var ki *Dânişnâme-i 'alâî* cephesinden baktığımızda bu çıkarımlara katılmamız mümkün görünmemektedir. Tezimize başlamadan önce *Dânişnâme-i 'alâî*'de irfan felsefesine yönelik eğilimler bulunabileceğini varsayıyorduk; ancak çalışmamız sonunda bu eserin, İbn Sînâ'nın yalnızca Meşşâî felsefesini ortaya koyduğunu gördük.

Hiç şüphesiz bir düşünürün fikirlerinin zaman içinde bazı değişimler geçirmesi veya farklı eserlerinde bazı konulara öncelik ve ağırlık vermesi gayet doğaldır ki bunu İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yaptığını görüyoruz; ancak Henry Corbin'nin ya da yaygın olarak İranlı felsefecilerin iddia ettikleri gibi filozofumuzun ömrünün sonlarına doğru Meşşâî felsefeden uzaklaşarak İshrâkî ve İrfanî felsefeye yöneldiği hatta daha sonra es-Sühreverdî tarafından kurulacak olan İshrâk felsefesinin temellerini attığı şeklindeki iddiaları –*el-İşârât*'ı felsefî düşüncesinin zirvesinde olarak yöntem, üslup ve kavramsal bakımından üst perdeden ve akademik bir tazda yazması; buna karşın *Dânişnâme-i 'alâî*'yi de padişah ve saray ehlinin felsefeyi anlamaları amacıyla öğretici bir üslupla kaleme almış olmasını göz ardı etmemekle birlikte– *Dânişnâme-i 'alâî* üzerinden doğrulayamadık.

KAYNAKÇA

- Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meâli*, TDV. Yayınları, Ankara 2010.
- Acar, R., “Allah’ın cüz’ileri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 2006/1, sayı: 20, ss. 99-118.
- _____, “Yaradan bilmezse kim bilir? İbn Sînâ’ya göre Allah’ın ciz’ileri bilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 13, ss. 1-23.
- Afnan, S. M., *Avicenna, his life and works*, London 1958.
- Akkanat, H., “İbn Sînâ’nın aklî bilimlerin bölümleri adlı risalesinin çeviri ve incelenmesi”, *Dinî Araştırmalar*, 2008, c:11, sayı: 31, ss. 195-234.
- _____, “İslam felsefesinde tikelleri tümel tarzda bilmek”, *Felsefe Dünyası*, 2010/1, sayı: 51, ss. 144-185.
- _____, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve metâliu’l-envâr*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-II-III, Ankara 2006.
- _____, “Marmura’nın Tanrı’nın tikelleri bilmesi problemindeki düşüncelerinin analizi ve eleştirisi - I”, *Dinî Araştırmalar*, 2009, c: 12, sayı:34, ss. 115-150.
- _____, “Marmura’nın Tanrı’nın tikelleri bilmesi problemindeki düşüncelerinin analizi ve eleştirisi - II”, *Dinî Araştırmalar*, 2009, c: 12, sayı:35, ss. 47-85.
- _____, *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeller*, Giriş Kırtasiye, Adana 2013.
- Akyol, A., “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre meâd meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c:9, sayı: 18, s. 125-141.
- Ali, Ş. Muhammed, “Mantık û mevzû‘ û fâйde-i ân ez dîdegâh-i İbn-i Sînâ”, *Dovre-i Cedîd*, 1369 (hş.), sayı: 1-2, ss. 98-104.
- Alper, Ö. M., *İbn Sînâ*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, “İbn Sînâ”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, ss. 337-345.
- _____, *İslam felsefesinde akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Altıntaş, H., *İbn Sînâ metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara 2008.
- Amînîyân, A. Muhtâr, *Mebânî-yi felsefe-i İslâmî*, Bûstân-i Kitâb, Kum 1383 (hş.).
- Apaydın, H., “Rüya ve fonksiyonu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 9, ss. 263-282.
- Arıcı, M., “İbn Sînâcı felsefe geleneğinin oluşumu ve Behmenyâr’ın felsefe tasavvuru”, *Dîvân*, 2010, c: 15, sayı: 28, ss. 135-175.

- Aristoteles, *Categories*, (The Complete Works of Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes), Princeton University Press, Princeton 1991.
- _____, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları İstanbul 1997.
- _____, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Posterior analytics*, (Complete Works of Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes), Princeton University Press, Princeton 1991.
- _____, *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul 1995.
- _____, *Prior analytics*, (The Complete Works of Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes) Princeton University Press, Princeton 1991.
- _____, *Ruh üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *Topics*, (The Complete Works of Aristotle içinde, edit. Jonathan Barnes), Princeton University Press, Princeton 1991.
- _____, *Yorum üzerine*, (çev. Saffet Babör), Ankara 1996.
- Armağan, M., “Cevher”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, <http://www.enfal.de/sosyalbilimler> (Erişim tarihi: 03.02.2016).
- Arûzî, Nizâmî, *Çehâr makale*, (haz. Muhammed Mu‘în), Tahrân 1387 (şh.).
- Âştîyânî, A. İkbâl, “Çend nokte râci‘ be zendegânî û âsâr-ı İbn-i Sînâ”, *Çeşnâme-i İbn Sînâ*, Tahrân 1334 (hş.), c: II, ss. 198-205.
- Ata, U., *İbn Sînâ’da peygamberlik*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Atademir, H. R., *Aristo’nun mantık ve ilim anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1970.
- Atay, H., “Bazı İslam filozof ve düşünürlerine göre ilimlerin sayımı ve tasnifi”, *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1980, sayı: 4, ss. 1-43.
- _____, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- _____, *İbn Sînâ’da varlık nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Aydın, H., “İslam felsefesinde rüya kuramı, işlevleri ve kimi sonuçları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 9, ss. 165-178.
- Aydın, İ. H., *Fârâbî’de metafizik düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, “Plotinus ve iki İslam mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ) sudûr nazariyesinin bir değerlendirmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2001, c: 14, sayı: 1, ss. 171-182.
- Aydın, M. S., *Din felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2002.

- Aydınlı, Y., *Fârâbî'de Tanrı-insan ilişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Ayık, H., *İslam mantık geleneği ve Doğuluların mantığı*, Ensar Yayınları, İstanbul 2007.
- Az, M. A., “Aquinas’ın eleştirileri bağlamında İbn Sînâ’nın sudûr nazariyesinin değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 56:2, ss. 77-101.
- Azîmî, Mehdi, “Te‘rîfhâ-yi Aristoyî Forfûryûs ez cins û nev‘: Mukâyese berdâst İbn-i Sînâ û Barnez”, *Mantık-i Pejûhî*, 1390 (hş.), sayı: 3, ss. 85-102.
- el-Bağdâdî, Ebu’l-Berakât, *el-Kitâbu’l-mu‘teber fi’l-hikmeti’l-ilâhiyye*, I-III, İdâretu Cem‘iyetu Dâiretu’l-Ma‘ârifî’l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1357/1938.
- Bayraktar, M., *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yayınları, Ankara 1997.
- Behrûz, M. Bahtiyârî-Nefîse, Serâyîlû, “Vîjegihâ-yi zebân-i metn-i Dânişnâme-i ‘alâî İbn-i Sînâ,” *Dânişkede-i edebîyât û ‘ulûmi insânî*, Tebriz 1387 (hş.), sayı: 204, ss. 195-230.
- Bingöl, A., *Klasik Mantık’ın tanım teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- _____, *Gelenbevi’nin mantık anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Bîniş, Taki, “Pîşgoftâr/Önsöz”, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mûsîkî (Se risâle-i Fârsî der mûsîkî içinde)*, Tahrân 1371 (hş.).
- Boer, T.J.De, *İslam’da felsefe tarihi*, (çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Bogoutdinov, A.M., “A notable philosophical production of the Tadjik people:İbn Sînâ Donish-Nameh” (Ruşçadan çeviren: Henry F. Mins), *Philosophy and Phenomenological Research*, 1950, vol: 11, Issue: 1, ss. 25-39.
- Bolay, M. N., “Beş sanat”, *DİA*, İstanbul 1992, V, ss. 546-547.
- _____, “Delâlet”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss. 119.
- _____, *Farabi ve İbni Sina’da kavram anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul 1990.
- _____, *İbn Sînâ mantığında önermeler*, MEB Yayınları, İstanbul 1994.
- Bolay, S. H., *Aristo ve Gazzâlî metafizikleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013.
- Bosworth, C. E., “Ala-al-Dawla Muhammad,” *Encyclopedia Iranica*, I/7, pp. 773-774.
- Bozkurt, Ö., *Gazzâlî ve İbn Rüşd’de imkan, imkansızlık ve zorunluluk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Brentjes, Burchard-Sonja, *İbn Sînâ*, (çev. Oğuz Özgül), Pencere Yayınları, İstanbul 1997.
- Cevdet, A., *Mi’yar-ı sedâd*, İstanbul 1923.

- Cevizci, A., *Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *İlkçağ felsefesi tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2001.
- Cihan, A. K., “İbn Sînâ’nın eş-Şifâ adlı eseri”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1996, sayı: 7, ss. 176-198.
- Coşar, H., *Keşfü’l-temvîhât’ta Seyfeddin Âmidî’nin felsefî görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu’l-mevâkıf/Mevâkıf şerhi*, c. I (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Ta’rifât*, Mektebetu’l-Lubnân, Beyrut 1985.
- Çelebi, İ., “Ortaya çıkışından günümüze kelam ilminde konu problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 28, ss. 5-35.
- _____, “Rüya”, İstanbul 2008, *DİA*, XXXV, ss. 306-309.
- Çelebi, K., *Keşfu’z-zunûn*, I-II, Dâru İhyâu’t-Turâsî’l-Arabî, İstanbul 1941.
- Çüçen, A. vd., *Varlık felsefesi*, Bursa 2009.
- Daşdemir, Y., “İbn Sînâ mantığında burhanî bilimlerin konu, ilke ve sorunları”, *Felsefe Dünyası*, 2012/1, sayı: 55, ss. 240-261.
- Demirkol, M., “Dânişnâme-i alâî’nin İslam felsefesi literatüründeki yeri”, (*Akademide Felsefe Hikmet ve Din içinde*), Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak 2014, ss. 75-83.
- _____, “Giriş”, *Dânişnâme-i ‘alâî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- _____, *Tûsî’nin İbn Sînâ Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- Demirli, E., *Sadreddin Konevî’de bilgi ve varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, “‘Varlık olmak bakımından varlık’ ifadesinin sûfilerce yeniden yorumlanması ve bu yorumun metafizik sonuçları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı: 18, s. 27-47.
- Develioğlu, F., *Osmanlıca-Türkçe sözlük*, Aydın Kitabevi, Ankara 2010.
- Dindar, B., “İbni Sînâ”, (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri içinde*), Ankara 1984, ss. 603-610.
- Durusoy, A., *İbn Sînâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2010.
- Dünya, Süleyman, “Mukaddime”, *Makâsıdu’l-felâsife*, (tsh. Süleyman Dünyâ), Mısır 1961.
- Düzgün, Ş. A., *Nesefî ve İslam filozoflarına göre Allah-alem ilişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

- Ebherî, *İsagoci/Mantiğa Giriş*, (metin, çeviri ve inceleme: Hüseyin Sarıoğlu), İz Yayınları, İstanbul 1998.
- Emiroğlu, İ., “Cedel nedir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1999, sayı: 12, ss. 17-37.
- _____, *Klasik mantiğa giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2009.
- _____, “Mantık”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, ss. 18-28.
- _____, “Muğalat nedir?”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1994, sayı: 8, ss. 237-260.
- Ersoy, İ., “İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın bir mahiyeti var mıdır?”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2013, c: 2, sayı: 1, ss. 190-200.
- Fahri, M., *İslam felsefesi tarihi*, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1992.
- _____, “Metafizik’in konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ”, (çev. Ömer Mahir Alper), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2002, sayı: 4, ss. 196-206.
- el-Fârâbî, *Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, (thk. Albert Nasrî Nasr), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 936/1986.
- _____, *ed-Da’âvâ’l-kalbiyye*, (*Resâilu’l-Fârâbî* içinde), Haydarâbâd, 1349/1930.
- _____, *Fusulu’l-medeni*, (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987.
- _____, *Harfler kitabı/Kitâbu’l-hurûf* (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *İlimlerin Sayımı/İhsâu’l ‘ulûm*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara 2011.
- _____, *Kitâbu’l-burhân ve kitâbuş-şerâiti’l-yakîn*, (*Mantık ‘inde’l- Fârâbî* içinde, thk. Mâcid Fahrî), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu’l-isagûcî*, (*el-Mantık inde’l-Fârâbî* içinde, nşr., Refik el-Acem), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu’l-ibâre* (*el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî* içinde nşr. Refik el-Acem), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu’l-kıyâs*, (*el-Mantık inde’l-Fârâbî* içerisinde nşr., Refik el-Acem), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu’l-makûlât*, (*el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî* içerisinde, thk. Refik Acem), Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu’l-vâhid ve’l-vâhde*, (nşr. Muhsin Mahdi), Casablanca 1989.
- _____, *Mesâilu’l-muteferrika*, (*Resâilu’l-Fârâbî* içinde), Haydarâbâd 1344/1925.

- _____, *Mutluluğu Kazanma/Tahsîlu's-sa'ade*, (*Fârâbî'nin üç eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- _____, *Siyâsetu'l-medeniyye*, (thk. Ali el-Mulhim), Beyrut 1994.
- _____, *Şerhu risâleti zînûn el-kebîr el-Yunânî*, (*Resâilu'l-Fârâbî* içinde), Haydarâbâd 1349/1930.
- _____, *Şerh-i risâle-i zînûn-i kebîr*, (*Risâle-i felsefi-yi Fârâbî* içinde, çev. Seîd Rehîmyân), Tahrân 1390(hş.).
- _____, *et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'ade* (*Resâilul-Fârâbî* içinde), Haydarâbâd 1346/1927.
- Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da mahiyet ve varlık", (çev. Hasan Akkanat), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 10, ss. 193-209.
- el-Gazzâlî, *Felsefenin temel ilkeleri/Makasıdu'l-felâsife* (çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2001.
- _____, *Filozofların tutarsızlığı/Tahâfütü'l-felâsife*, (çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- _____, *İtikatta orta yol*, (çev. Abdulhalik Duran), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2010.
- _____, *Makâsıdu'l-felâsife*, (thk. Süleyman Dünyâ), Dâru'l-Maârif, Mısır 1961.
- _____, *Mustasfâ/İslam hukuk metodolojisi*, I-II, (çev. Yunus Apaydın), Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- Gerviyani, Muhsin, *İslam felsefesine giriş*, (çev. Hasan Almas), Birey Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Gohlman, William E., *The life of Ibn Sina*, State University of New York Press, New York 1974.
- Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın hayatı", (*İbn Sînâ'nın mirası* içinde, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2010, ss. 1-29.
- _____, "Sezgi ve düşünme: İbn Sînâ epistemolojisinin evrilen yapısı", (*İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, der. ve çev. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, ss. 113-147.
- _____, "Sınırları olmayan akıl: İbn Sînâ'da mistisizmin mevcut olmayışı üzerine" (*İbn Sînâ'nın mirası* içinde, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2010, ss.169-190.
- Güner, A., "Kâkûyîler", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, ss. 219-221.
- Hânsârî, Muhammed, "İlâhiyyât ez nazar-i İbn-i Sînâ", *Zemîme Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât û Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, 1356 (hş.), sayı: 3, ss. 1-17.
- el-Harezmi, *Mefatih el-'ulûm*, (nşr. İbrâhîm Ebyârî), Dâru'l-Kitâbu'l-'Arâbî, Beyrut 1309/1989.

- Horâsanî, Ahmed, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâî yâ hikmet-i Bû Alî:Mantık*, Tahrân 1310 (hş.).
- Humâî, Celâl, “İbn-i Sînâ yekî ez dânişmendân-i bozorg-i Îrân (Âsâr-ı İbn Sînâ)”, *Mecelle-i Mihr*, 1316 (hş.), sayı: 50, ss. 147-154.
- Hüseyin, M.Y., “Varlıkların prensipleri: Fârâbî’nin sudûr doktrininde temel prensip”, (çev. Gürbüz Deniz), *Felsefe Dünyası*, 2001/1, sayı: 33, ss. 91-99.
- Izutsu, Tohihiko, *İslam’da varlık düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- İbn Ebî ‘Useybi‘a, *Uyûnu’l-enba’ fî tabakâti’l-etibbâ’*, (thk. Nizâr Rızâ), Beyrut ty.
- İbn Ebu’l-Hayr Razi, Şahmerdan, *Nuzhetnâme-i ‘alâî*, (tsh. Ferheng Cihanpovr), Tahrân 1362 (hş.).
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- İbn Hallikân, *Vefâyatu’l-a’yân*, (thk. İhsan Abbas), Dâru’s-Sadr, Beyrut 1969.
- İbn Manzur, *Lisânu’l - ‘Arab*, Beyrut 1999.
- İbn Rüşd, *el-Keşfan minhâci’l-edille*, (*Felsefe-Din ilişkisi içinde haz. ve çev. Süleyman Uludağ*), Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Metafizik şerhi*, (çev. Muhittin Macit), Litera Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Tutarsızlığın tutarsızlığı* (çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Samsun 1986.
- İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî’l-me‘âd*, (*Felsefe ve ölüm ötesi içinde, haz. ve çev. Mahmut Kaya*), Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Dânişnâme-i ‘alâî* (çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- _____, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, (haz. Muhammed Mu‘în), Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ, Hemedân 1383/2004.
- _____, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, (*Risâle-i mantık-ı Dânişnâme-i ‘alâî içinde, tsh. Nevâb Mekrabî*), Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, Tahrân 1391(hş.).
- _____, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, (*Avicenna’s treatise on logic içinde, haz. Farhang Zabeeh*), Netherland 1971.
- _____, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık*, (haz. Ahmed Horâsanî), Tahrân 1310 (hş.).
- _____, *Dânişnâme-i ‘alâî:Mûsikî* (*Se risâle-i Fârsî der mûsikî içinde, haz. Takî Bîniş*), Tahrân 1371 (hş.).
- _____, *Dânişnâme-i ‘alâî:Riyâziyyât*, Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûr-i İslâmî, Tahrân, no: 1414.

- _____, *Dânişnâme-i 'alâî:Tabî'iyât*, (haz. Seyyid Muhammed Meşkût), İntişârât-i Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân 1331 (hş.).
- _____, *Fî aksami'l-'ulûmu'l 'akliyye* (*Tis'u resâil fî'l-hikmeti ve't-tabî'iyât* içinde), Dâru'l-Arab, Kahire 1908.
- _____, *el-İşârât ve't-tembîhât*, I-IV, (Nasîruddîn et-Tûsî'nin şerhiyle beraber, thk. Süleyman Dünya), Dâru'l Maarif, Mısır 1960.
- _____, *İşaretler ve tembihler* (çev. Ali Durusoy v.dğr.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Kasidetu'l-muzdevice*, (*Mantıku'l-meşrikiyyîn* içinde, nşr. Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb), Kahire 1910.
- _____, *Kitâbu'l-hudûd*, (*Memorial Avicenna VI* içinde, thk. A.M. Goichon), Fransa 1963.
- _____, *Kitâbu'l-mubâhasât*, (*İbn Sînâ'nın el-Mübâhasât'ı* içinde, haz. M.Emin Koç, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- _____, *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, (nşr. Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb), Kahire 1910.
- _____, *en-Necât* (çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, *en-Necât fî'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, I-II, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1992.
- _____, *er-Risâletu fî isbâtin-nubuvvet*, (*Tis'u resâil fî'l-hikmeti ve't-tabî'iyât* içinde), Dâru'l-Arab, Kahire 1908.
- _____, *er-Risâletu'l-'arşîyye*, (*Mecmû'u resâili's-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ* içinde), Dâru'l-Ma'ârif el-Osmâniye, Haydarâbâd 1353/1934.
- _____, *er-Risâletu'l- fî'l ve'l-infî'âl* (*Mecmû'u resâili's-Şeyhi'r-Reîs İbn Sînâ* içinde), Dâru'l-Ma'ârif el-Osmâniye, Haydarâbâd 1353/1934.
- _____, *Ruh kasîdesi/el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyyefî'n-nefs* (*Felsefe ve ölüm ötesi* içinde, haz. ve çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *eş-Şifâ:Fizik*, (çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), I-II, Litera Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *eş-Şifâ:el-ibâre*, (*eş-Şifâ el-Mantık* içinde, thk. C. Anawati v. dğr.), Kahire 1952.
- _____, *eş-Şifâ:İlâhiyyât*, (*The metaphysics of the healing, a parallel English-Arabic text*, trans., intr., and annot. by M.Marmura), Utah 2005.
- _____, *eş-Şifâ:Kategoriler*, (çev. Muhittin Macit), Litera Yayınları, İstanbul 2010.

- _____, *eş-Şifâ:Mantiğa Giriş /Medhal*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *eş-Şifâ:Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), I-II, Litera Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *eş-Şifâ:en-Nefs*, (nşr. C. Anawati-Said Zayed), Kahire 1975.
- _____, *eş-Şifâ:II.Analitikler*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları İstanbul, 2006.
- _____, *Tabiy'yat of Danish Nana-i Alai (The physics of Avicenna içinde, İngilizceye çev. Jamila Jauhari)*, Fordham University, New York 1988.
- _____, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-hudûd*, (çev. Aygün Akyol-İclal Arslan), Elis Yayınları, Ankara 2013.
- _____, *Urcûze fi't-tıb*, (thk. Cân Cânî-Abdulkadir Nureddîn) Paris 1956.
- _____, *Uyûnu'l-hikme (İbn Sînâ risaleleri içinde, çev. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaçoğlu)*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- İbnu'l-Kıfî, *İhbâru'l-'ulemâ' bî ahbâri'l-hukemâ'*, Mısır ty.
- İhvânü's-Safâ', *İhvânü's-Safâ' risâleleri*, (İlgili bölümü çev. Enver Uysal), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- İmamoğlu, A. V., "Ruh beden ilişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 12, ss. 145-156.
- İzmirli, İ. H., *İslam felsefesi tarih* (haz. Refik Ergin), Ötüken Yayınları, İstanbul 2008.
- Kadîvar, Mohsen, "İbn-i Sînâ ve tabakatbend-i hikmet", *Câvîdân-i Hired*, 2009, sayı: 1, ss. 35-102.
- Karacî, Ali, "*İstulâhât- i felsefî ve tefâvut-i ânhâ bâ yekdîger*", Bûstân-i Kitâb, Kum 1392 (hş.).
- Karadaş, C., "Atomcu düşünceler ve kelâm atomculuğu", *Kelam araştırmaları Dergisi*, 2004, 2:1, ss. 57-72.
- Karlıağa, H. B., "Cisim" *DİA*, İstanbul 1993, VIII, ss. 28-31.
- _____, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, ss. 518-530.
- Kaya, M., "Kindî", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, ss. 41-58.
- _____, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, ss. 145-162.
- _____, "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, ss. 467-468.
- Kaya, M. C., "In the of 'prophetic legislation': The venture of practical philosophy after Avicenna", *Arabic Science and Philosophy*, 2014, vol: 24, pp. 269-296.
- _____, " 'Peygamberin yasa koyuculuğu': İbn Sînâ'nın amelî felsefe tasavvuruna bir giriş denemesi", *Divan*, 2009, c: 14, sayı: 27, ss. 57-91.

- _____, *Varlık ve imkan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Keklik, N., *İslam mantık tarihi ve Fârâbî mantığı*, I-II, İstanbul 1969-1970.
- Kılıç, C., “Fârâbî’nin kitâbu’l-vâhid ve’l-vâhde isimli eserinde ‘bir/lik ve çok/luk kavramı’, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, c: 2, sayı: 13, ss. 377-402.
- _____, “Plotinus’ta sudûrla inen ve aşkla yükselen çift kutuplu hakikat anlayışı,” *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2009, 7:1, ss. 39-56.
- Kılıç, M. F., “İbn Sînâ ve âlemin ezeliîliği tartışmaları”, *İlem*, 2009, sayı: 4, ss. 15-28.
- el-Kindî, *Risâle fî ennehû tûcedu cevâhiru lâ ecsâm*, (*Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369.
- _____, *Risâle fî’l-akl*, (*Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369.
- _____, *Risâle fî kemmiyeti kutubi Aristûtâlîs*, (*Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369.
- _____, *Risâle fî’l-felsefeti’l-ûlâ*, (*Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369.
- _____, *Risâle fî’l-hudûdi’l-eşya ve rusûmihâ*, (*Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369.
- _____, *Risâle fî îzâhi tenâhi cirmi’l-âlem*, (*Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950/1369.
- _____, *Uyku ve rüyanın mahiyeti üzerine (Kindî felsefî risâleler içinde, çev. Mahmut Kaya)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf metafiziği* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Kurtoğlu, Z., *Plotinos’un aşk kuramı*, Asa Yayınları, Bursa 2000.
- Kuşpınar, B., *İbn Sînâ’da bilgi felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991.
- Kutluer, İ., “Cevher”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, ss. 450-455.
- _____, “Gazzâlî ve felsefe” (*Gazzâlî konuşmaları* içinde, haz. M.Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2013, ss. 11-53.
- _____, *İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, “Makâmâtü’l-ârifin: İbn Sînâ felsefesinde mistik terminoloji sorunu”, (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içinde), I-II, İstanbul 2008, ss. 31-52.

- _____, “Metafizik”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, ss. 399-420.
- _____, “Şey”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, ss. 34-36.
- _____, “eş-Şifâ”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, ss. 131-134.
- Maraş, İ., “İbn Sînâ felsefesinde bir (vahid) ve birlik (vahde) anlayışı”, *Dinî Araştırmalar*, 2007, c: 10, sayı: 30, ss. 41-54.
- Mar’aşî, M. K., *İbn Sînâ*, İstanbul 1307/1890.
- Marmura, Michael E. “Avicenna”, *Encyclopedia of philosophy*, USA 2006, vol: 1, ss. 432-436.
- _____, “Some aspects of Avicenna’s theory of God’s knowledge of particulars” , *Journal of American Oriental Society*, 1962, vol: 82, ss. 299-312.
- Ma’sûm, Fuâd, *İhvânü’s- Safâ’ felsefetehum ve gâyetehum*, Suriye 2002.
- Mekrabî, Nevâb, *Şerh-i küt’ahâ-yi risâle-i mantık*, (*Risâle-i mantık-ı danişnâme-i ‘alâî içinde*), Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, Tahrân 1391 (hş.).
- Melekşâhî, Hasan, *Tercume û şerh-i işârât û tenbîhât*, I-II, İntişârât-i Surûş, Tahrân 1390/2012.
- Memiş, M., “İlâhî iradenin yaratılmışlığı sorunu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, XIII/1, ss. 231-260.
- Merlan, Philip, “Emanationism”, *Ancyclopedia of Philosophy*, USA 2006, vol. 3, pp. 188-190.
- _____, “Plotinus”, *Ancyclopedia of Philosophy*, USA 2006, vol. 7, pp. 631-641.
- Meşkâtî, M. Mehdî, “Tehlîlî ez mebâni-yi felsefe-yi İbn-i Sînâ der me’âd-i cismânî û ruhânî”, *Pijûhâ-yi Felsefe û Kelâm*, 1389 (hş.), sayı: 45, ss. 183-202.
- Meşkût, S. Muhammed, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâî:Tabî’iyyât*, İntişârât-i Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân 1331 (hş.).
- Morewedge, Parviz, “Philosophical analysis and Ibn Sînâ’s ‘essence-existence’ distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, 1972, C. XCII, No: 3, ss. 425-435.
- _____, *The metaphysica of Avicenna, (a critical translation-commentary and analysis of the fundamental argument in Avicenna’s metaphysica in the Dâniş Nâma-i ‘alâ’î)* New York 1973.
- Mu’in, Muhammed, “Mukaddime”, *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*, Dânişgâh-i Bû Ali Sînâ, Hemedân 1383/2004.
- Mustafapûr, M. Rızâ, “Tahlîl û berresi-yi ‘ilm-i Hudâ be cuz’iyyât ez menzer-i İbn-i Sînâ”, *Pijûhişi-yi endişe-yi nûvîn-i dînî*, 1389/2010, sayı: 6, ss. 51-70.

- Mustekîmî, M. Sâdât, “Berresî-yi tatbîkî-yi nazariye-i İbn-i Sînâ der bâb-ı tabakatbend-i ‘ulûm”, *Pijûhîşhây-i Felsefî- Kelâmî*, 1387 (hş.), sayı: 37, ss. 175-198.
- Mûsevî, S. Mustafa, “Mantık-i Dânişnâme nohostîn gâm der mantık-i Fârsî” *Kitâb-ı Mâh-i Felsefe*, 1389 (hş.), sayı: 35, ss. 105-109.
- Nabi, M. Noor, “Plotinus ve İbn Sînâ’nın felsefî sisteminde sudûr nazariyesi”, (çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 33, ss. 221-227.
- Nasr, S. Hüseyin, “İran’da felsefe ve kozmoloji”, (*Makaleler II*, içinde, çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 103-123.
- _____, “İslam felsefesi geleneğinde Farsça felsefî çalışmaların önemi”, (çev. Mehmet Vural), *İslamî Araştırmalar*, 2012, sayı: 23, ss. 73-78.
- _____, *Üç müslüman bilge*, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul ty.
- Öktem, Ü., “Descartes’in epistemolojisinde Tanrı’nın yeri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 40, ss. 29-35.
- Öner, N., *Klasik mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1991.
- _____, *Tanzimattan sonra Türkiye’de ilim ve mantık anlayışı*, Divan Kitap, Ankara 2012.
- Özcan, E. S., *Bilginler bilginini İbn Sînâ*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005.
- Özden, H. Ö., *İbn Sînâ ve Descartes metafizik bir karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, “İbn Sînâ ve Leibniz’de kötülük problemi,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 13, ss. 269-286.
- Pejûh, Dâniş, “Nuktehâyi der serguzeşt-i İbn-i Sînâ û dâstân-i serguzeşt”, *Ferhengi Îrân Zemîn*, 1333 (hş.), sayı: 2, ss. 45-79.
- Peker, H., *İbn Sînâ’nın epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- _____, *Fedon*, (çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe), İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- _____, *Timaios* (çev. Erol Güney-Lütfi Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- Plotinus, *The Enneads*, (trans. Stephen MacKenna), Faber and Faber Limited, London 1962.
- Porphyrrios, *Eisagoge*, (çev. B.Çötükseven), Remzi Kitapevi, İstanbul 1986.
- er-Râzî, Fahrettin, *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye*, I-II, (thk. Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî), Dâru’l Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1990.

- er-Râzî, Kutbettîn, *Levâmiül esrâr fî şerhi'l metâlî'l-envâr*, İstanbul 1303/1886.
- Rehîmpûr, Furûğulsâdât, Zâri', Fâtîma, "Fercâm-i nufûs-i insânî pes ez merg-i beden der endişe-yi İbn-i Sînâ, Suhreverdî û Mollâ Sâdrâ", *Pijûhişi-yi İnsânî Pijûhişi-yi Dînî*, 1392 (hş.), sayı: 29, ss. 109-134.
- _____, "Nekş-i 'akl-i faâl der hayât-i insan ez menzer-i İbn-i Sînâ", *Pijûhişi-yi Hikmet-i Sînevî*, 1390 (hş.), sayı: 45, ss. 23-41.
- Rençber, M. S., "Vâcibü'l-Vücûd'un mahiyeti meselesi", (*Uluslararası İbn Sînâ sempozyumu bildirileri içinde*), I-II, İstanbul 2008, ss. 307-315.
- Reşnûzâde, Bâbek, "Dânişnâme-i 'alâyî", *Kitâb-i mâhi 'ulûm-i fenûn*, 1389 (hş.), sayı: 128, ss. 81-83.
- Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, Londra 1881, vol: III, s. 434.
- Rizâî, M. Muhammed-Seâdet, Ahmet, "Rûykerd-i işrâki-yi İbn-i Sînâ der hestîşînâsî" *Ma'rifet-i Felsefe*, 1389 (hş.), sayı: 3, ss. 55-87.
- Ross, W. D., *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan v. dğr.), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Sami, Ş., *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317/1899.
- Sedâd, A., *Mizanü'l-ukûl fîl-mantık-ı ve'l-usûl*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303/1886.
- Sözen, K., "Gazzalî'nin sudûr teorisini eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, c: 13, sayı: 3-4, ss. 400-409.
- es-Sühreverdî, Şihâbüddîn, *İşrâk felsefesi*, (çev. Tahir Uluç), İz Yayınları, İstanbul 2009.
- eş-Şehristânî, *Filozoflarla mücadele*, (çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel), Litera Yayınları, İstanbul 2010.
- Şimşek, O., *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2007.
- Şîrvânî, Esger-Şucâ'î, Eşref , "İbn-i Sînâ ve âsâri û be zebânî Fârsî", *Humâyiş-i Beyne'l-Milelî İbn Sînâ*, ss. 1-29. (Bu makale İbn Sînâ hakkında bilimsel çalışmaları yayınlayan www.buali.ir/buali adlı internet sitesinden alınmış olup makalenin yayınlanma tarihi ve yeri bulunmamaktadır.)
- Şulul, C., "İslam felsefesinde ilimler sınıflandırması geleneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, sayı: 16, ss. 217-233.
- Şükün, Z., *Farsça-Türkçe lûgat, gencine-i güftar, ferheng-i ziya*, MEB Yayınları, İstanbul 1984.

- Taylan, N., *Anahatlarıyla mantık*, Ensar Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *İslam düşüncesinde din felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.
- Terkan, F., “el-Ğazâlî’nin ilahi iradeye dair argümanları ve Müslüman filozofların itirazlarına verdiği cevaplar”, (900. Yılında İmâm Gazzâlî içinde), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 615-639.
- Topaloğlu, B., “Kudret”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, ss. 316-317.
- Topdemir, H. G., *İbn Sînâ*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Tunagöz, T., “Tanrı’nın cü’zilere dair bilgisi tartışmasında Gazzâlî’ye felsefe cephesinden bir destek”, *Kelam Araştırmaları*, 2013, 11:1, ss. 393-424.
- Turabi, A. H., “İbn Sînâ ve müzik”, (*Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içinde), I-II, İstanbul 2008, ss. 195-216.
- et-Tûsî, *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât*, I-IV, (thk. Süleyman Dünya), Dâru’l Ma‘arif, Mısır 1960.
- Türker, M., *Üç tehâfüt bakımından felsefe ve din münâsebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları Ankara 1956.
- Türker, Ö., “‘Birden bir çıkar’ ilkesinin Sadreddin Konevî tarafından yorumlanması”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya 2008, ss. 233-236.
- _____, *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkanı sorunu*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, “İslam düşüncesinde ilimler tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 2011, sayı: 22, ss. 533-556.
- _____, “Metafizik nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-şifâ el-İlâhiyyât’ı bağlamında bir tahlil”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2014, c: 50, sayı: 1, ss. 15-26.
- _____, “Mukaddime’de akli ilimler algısı: İbn Haldûn’un ‘bireysel yetenekler’ teorisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı: 15, ss. 33-50.
- _____, “Nefis”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 529-531.
- _____, “Üç mesele-1: Alemin ezeliliği”, (*Gazzâlî konuşmaları* içinde, haz. M.Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2013, ss. 55-85.
- Uluç, T., *Sühreverdî’inin İbn Sînâ eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Uludağ, S., “Nefis”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 526-529.
- Usta, Munîr, “Kitâbsınâs-i İbn-i Sînâ”, *Humâyiş-i Beyne’l Milelî İbn Sînâ*, Hemedân 1388 (hş.), ss.1-68.

- el-Urmevî, Kadı Siraceddin, *Risâletü fî'l farki'l beyne nev'ey el-ilmi'l-Îlâhî*, (thk. Burhan Koroğlu), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 36, ss. 83-107.
- Ülken, H. Z., *Mantık tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1942.
- Vural, M., *İslam felsefesi sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Weber, Alfred, *Felsefe tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ metafiziği*, (çev. İbrahim Halil Üçer), Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- Yaren, C. S., *Kötülük ve theodise*, Vadi Yayınları, Konya 1997.
- Yavuz, Y. Ş., “Burhan”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, ss. 429-430.
- Yazıcı, T.-Öztürk-M., “İran”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 413-416.
- Yesribî, S. Yahya, *Felsefe-i Meşşâi*, Bûstân-i Kitâb, Kum 1392(hş.).
- Yezdî, M. Hâirî, *Kâvîşhâ-yı 'akl-i nazarî*, Tahrân 1384 (hş.).
- Yıldırım, M., “Plotinus ve Fârâbî’de sudûr”, *Felsefe Dünyası*, 1994, sayı: 11, ss. 43-51.
- Yüksel, E., *Sistematik kelimeler*, İz Yayınları, İstanbul 2011.
- Zevâlhesenî, Ferzâne-Se’îdî M., Muhammed, “Meşhûrât der endîşe-yi İbn-i Sînâ”, *Hikmet-i Sînevî*, 1390 (hş.), sayı: 46, ss. 62-78.
- <http://www.enfal.de/sosyalbilimler>.
- <http://www.loghatnaameh.org/dehkhuda>.
- [www.http://buali.ir](http://www.buali.ir).
- www.tdk.gov.tr .

EKLER

EK 1

ÇEVİRİ: DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ METAFİZİK KİTABI

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ

Rahman ve Rahim Allah’ın Adıyla

Alemlerin Rabbi olan Allah’a hamdolsun, O’nun rahmeti ve bereketi peygamberi Hz.

Muhammed ve O’nun tüm ailesine olsun.

1. Metafiziğe Giriş

Birinci bölüm felsefî (*hikmet*) bilimlerin sayısı ile ilgilidir.

Her bilimin, durumu kendisi tarafından araştırılan bir konusu vardır. Konular (*çîzhâ*) iki çeşittir:

Bunlardan biri, varlığı bizim eylemlerimizle (*fi’l*) ilgili olan bilimlerdir, diğeri ise varlığı bizim fiillerimizle ilgili olmayan bilimlerdir.

Birinciye örnek, bizim eylemlerimiz (*kirdâr*), ikinciye örnek ise yeryüzü, gökyüzü, hayvan ve nebat verilebilir. Öyleyse felsefî bilimler ikiye ayrılır:

Birincisi, bizim eylemlerimiz (*koniş*) hakkında bilgi veren bilimdir ki buna amelî bilim denir. Zira bu bilim, bu dünyada işlerimizin iyi olması ve ahiret hayatında da ümitvar olmamız için bize hangi bilgilerin gerekli olduğu hususunda fayda sağlar.

İkincisi ise nefsimizin (*cân*) kendi kemalini (*sûret*) bulması ve öbür dünyada mutlu (*nîkbaht*) olması için bizim varlığımızla ilgili şeyler hakkında bize bilgi veren bilimdir. Yeri geldiğinde açıklayacağımız bu ilme nazarî bilim denir. Bu iki bilimden her biri üç kısma ayrılır.

Amelî bilimin üç kısmı şunlardır:

(I) Kamu yönetimi bilimi (*ilmi tedbîri ‘am-ı merdûm*): Halkın ihtiyaç duyduğu işbirliğinin (*enbâzî*) belli bir düzen üzere oturmasını sağlayan bilimdir. Bu da iki kısma ayrılır:

Hukuk kuralları (*şerâyi’*) ve siyaset. Bunlardan birincisi asıl iken diğeri fûrû’dur (*şâhû halîfe*).

(II) Ev yönetimi bilimi (*ilmi tedbîri hâne*): Bir evin içinde, karı-koca, baba-oğul ve efendi-köle arasındaki işbirliği ve ortaklığın düzenli olmasını sağlayan bilimdir.

(III) Ahlak bilimi (*ilmi hûd*): İnsanın kendi nefsiyle nasıl olması gerektiğini belirten bilimdir.

Öyleyse insan ya kendi kendisiyle yalnız ya da başkasıyla işbirliği halindedir ki bu işbirliği de ya ev ahalisiyle ya da hemşehrileriyle olduğu için amelî bilim ancak üç kısma ayrılabilir: Biri şehir yönetimi bilimi, diğeri ev yönetimi bilimi diğeri ise bizzat kendi kendisini idare etme bilimidir.

Nazarî bilim de üç kısma ayrılır: Bunlardan biri tabiattan sonra gelen ve ilk bilim de denilen metafiziktir (*ilmi berîn*). Biri orta bilim (*ilmi miyângîn*), söz dizimi bilimi (*ilmi ferheng*) ve ta'lim bilimi (*ilmi te'lîmî*) de denilen matematiktir (*riyâzet*). Diğeri ise aşağı bilim (*ilmi zîrîn*) de denilen fizik bilimidir (*ilmi tabî'î*). Bilimlerin bu şekilde üçlü tasnifi, şeylerin ancak üç kısım olarak sınıflandırılmasından dolayıdır:

Onların varlığı [varlığın bilimlere konu olması], [I] ya hiçbir şekilde, duyulur madde (*mâye-i mahsûsât*), karışım (*âmîziş*) ve harekete (*conbiş*) bağlı değildir. Bundan dolayı onlar akıl, varlık (*hesîf*), birlik (*vahdet*), illet, ma'lûl ve bunlar gibi madde ve harekete bağlı olmaksızın tasavvur edilebilir. Bu durumlar duyulurlar olmaksızın tasavvur edilebilir. Bunların kendileri mahsûsâtın dışında olduğu için bunların hallerinin (*hâlhâ*) duyulardan bağımsız olarak tasavvur edilmesi mümkündür.¹⁰⁶⁰

[II] Ya da onların varlığı her ne kadar duyulur madde ve hareketli olan şeylerden ayrı değilse de vehim onları madde ve hareketten ayırabilir; zira tanımla, onların duyulur cisme bağlı olma zorunluluğu olmadığı gibi tamamen harekete elverişli olma durumu da yoktur. Örnek olarak, üçgen, kare, daire ve uzunluk, altın (*zer*), gümüş (*sîm*), tahta (*çûb*) ve çamura (*gil*) yüklenebilir. Bununla birlikte insanlık ve bunun gibi şeyler belirli bir maddeye bağlı olduklarından onları bu türden bir fikirle tanımlamak mümkün değildir. Çünkü insanlık vehim ile de kendi maddesinden ayrılamaz. Ama üçgen ve kare her ne kadar bir madde olmadan var olmasalar da bunları maddeden ayrı olarak tarif edebiliriz ve yine maddesiz olarak vehm edebiliriz.

[III] Veya öyle şeyler vardır ki, daha önce örnek verdiğimiz gibi, onların varlığı maddenin içindedir; onları tanımlamak ve vehmetmek madde ve hareketin durumuyla ilişkilidir.

¹⁰⁶⁰ Varlığın bu yönünü ele alan bilim metafiziktir.

Sonuç olarak, bir bilim var ki, o, hiçbir şekilde madde ve harekete muhtaç olmayan -daha sonra öğreneceğin gibi- akıl ve Hakk gibi hiçbir şekilde madde ile bağlantılı olmayan varlığın durumunu ele alır. Bu bilim hem cisimde bulunabilen hem de aklî bir nitelik olan illet gibi madde ve hareketle karışık olan; ancak tabiatında bu zorunluluk [madde ve hareketle karışık olma] bulunmayan şeyleri inceler ki o bilim metafiziktir.

Diğeri, varlıkta maddeyle ilişkili olmalarına rağmen özel ve belirli (*mu'ayyen*) bir maddesi olmayan şeyleri inceler. Öyle ki şekiller ve sayılar farazî (*engârîş*) bilim tarafından incelenen durumlar olması hasebiyle bu bilimde ele alınır ki bu bilim de matematik bilimidir.

Üçüncüsü ise fizik bilimidir.

Bu kitapta söyleyeceğimiz şeyler ve ele alacağımız görüşler bu üç nazarî bilim ile ilgili olacaktır.

2. Metafizik İlminin Konusunun Açığa Çıkması İçin Bu Üç Teorik Bilimin Konusunun Ortaya Konulması

Bu üç bilim içerisinde insana en yakın (*nezdîk*) olan ve ona en anlaşılır gelen fizik bilimidir; fakat ondaki tereddüt (*teşviş*) diğer bilimlerden daha fazladır. Onun konusu, değişim (*gerdiş*) ve harekete konu olması bakımından, parça (*pâre*) ve kısımlarının (*kenâr-hâ*) çok olması sebebiyle duyulur cisimlerdir.

Diğeri matematik bilimidir ki onda tereddütler ve ihtilaflar azdır; çünkü o, hareket ve değişimden uzaktır. Onun konusu genel olarak (*be cumlegîrî*) ele alındığında ‘nicelik (*çendî*)’ ayrıntılı olarak (*be tefsîlgîrî*) ele alındığında ise ‘ölçü ve sayı’dır (*endâze û şomâr*). Geometri (*ilm-i hendese*) bilimi, aritmetik (*ilm-i hisâb*) bilimi, astronomi (*ilm-i hey’et*) bilimi, mûsîkî (*mûsîkî*) bilimi, optik (*ilm-i menâzır*) bilimi, mekanik (*ilm-i eskâl*) bilimi, hareketli küreler (*ilm-i ukârî muteherrik*) bilimi, makine bilimi (*ilm-i hiyel*) ve bunun gibiler bu bilimin bölümlerindendir.

Metafiziğin konusu ise tikel şeyler değildir; aksine onun konusu mutlak olması açısından mutlak varlıktır (*hestî-yi mutlak*). Onun mesâillerinin yüklemeleri ise burhan öğretiminde söylendiği gibi¹⁰⁶¹ varlığı kendisinden ve özsel (*zâtî*) olan durumlardır. Bu durumların hangisi olduğu (*kudâmî*), mevcut ve varlığı, nicelik ve harekete konu olması

¹⁰⁶¹ Bkz. İbn Sînâ, *Danışnâme: Mantık*, (*Risâle-i Mantık-ı Danışnâme-i Alâf* içinde, tas. Nevâb Mekrabî), Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ, Tahrân 1391, s. 89-90.

ve diğer iki bilimden birinin konusu olması bakımından değildir, aksine varlık ve tam olması bakımından varlık olduğu sana açıklandı. Her üç duruma örnek getireceğiz.

Çift (*coft*) olmak, tek (*tâk*) olmak, daire (*gird*) olmak üçgen (*se sū*) olmak ve uzun olmak varlık olması bakımından varlık değildir. Çünkü tek ve çiftin olabilmesi için önce sayının; daire, üçgen ve uzunluğun olabilmesi için de ölçünün olması gerekir. Varlığın beyaz veya siyah olması da varlık olması bakımından değildir; bu durum aynı zamanda sayı olmak ve ölçü olmakla da ilgili değildir. Bu durum onun cisim olması ve değişim ile hareketi kabul edebilir olması bakımındandır.

Oysa tikellik, tümellik, bilkuvve olma, bilfiil olma, imkan, zorunluluk, illet olma, ma'lûl olma, cevher olma, araz olma ve bunun gibi durumlar varlığın nicelik ve hareketi kabul etme yönüyle ilgili değildir, bu durumlar bizzat varlıkla ilgilidir. Aynı şekilde birlik, çokluk, uygunluk (*muwâfik bâden*), aykırılık (*muhâlif bâden*) ve bunun gibi durumlar da böyledir. Bu bilimde sadece matematik ya da fizik biliminin sebepleri [ilkeleri] incelenmez, onda, bütün varlık alanlarının sebepleri ele alınır. Her şeyin yaratıcısını (*Âfrîdegâr*) tanıma, O'nun birliği ve her şeyin O'nunla olan ilişkisi [O'ndan gelmesi], bu bilimde incelenir. Bu bilimin tevhidi inceleyen bölümüne özel olarak teoloji (*ilm-i ilahî*) ve ilm-i rubûbiyet denir. Bütün bilimlerin ilkeleri bu bilimde [metafizik] oluşturulur. Bu bilim ilk hakikat olmasına rağmen gelenek olduğu üzere en son öğretilir. Fakat biz ilk önce öğreterek bu lütfu yerine getirmeye çalışalım ki şanı yüce olan Allahu Te'âlâ'nın kudretini anlayalım.

3. Varlığın Durumlarının Açıklanması, Onun Birçok Şeye Yükleme Olması ve Cevherin Takdimine Giriş

Varlık, herhangi bir tanım (*hadd*) ve resm [ilintisel tarif] olmaksızın akıl tarafından bilinir. Ondandır daha genel bir şey olmadığı için onun cinsi ve faslı yoktur; dolayısıyla herhangi bir tanımı da yoktur. Ondandır daha açık ve bilinen (*ma'rûf*) bir şey olmadığı için onun resmi [ilintisel tarifi] de yoktur. Onun adını (*nâm*) ancak bir dilde, başka bir dil aracılığıyla tanıtmak mümkündür. Böylece bu yöntemle varlık gibi lafızların ne manalara geldiği haber verilebilir. Örneğin bir kavram Arapça ifade edildiğinde o, Farsça olarak açıklanabilir ya da varlık her şeyin kendisinden kaynaklandığı [kendi altında toplandığı] şey olarak gösterilebilir.

Varlık ilk önce iki kısma ayrılır: Bunlardan biri cevher, diğeri ise arazdır.

Araz, varlığı, kendisi [araz] olmaksızın, ya kendi özünde ya da kendisi dışındaki başka bir şeyle tam ve bilfiil olan başka bir şeyin içine yerleşmiş olandır. Örnek olarak beyazlığın (*sepîdî*), kendi özünde var olan ya da kendisiyle beraber bulunan başka şeylerle var olan elbisede (*câme*) bulunması böyledir. Bu durumda beyazlık onda [elbisede] varlığını devam ettirir. İşte beyazlık ve onun gibi olan şeylere araz denilir. Her ne kadar, başka yerlerde onunla başka şey kastedilse de, beyazlığın bulunduğu yere (*câygâh*) konu (*mevzû'*) denir. Öyleyse, cevher, araz olmayan, varlığı bir konuda bulunmayan, bilakis o, daha önce andığımız sıfatlar gibi bir şeyi kabul edebilenin içinde bulunmayan hakikat ve mahiyettir. İster kendi özünde, bir şeyi kabul eden olsun,¹⁰⁶² ister bu sıfat gibi olmayıp, bilfiil olmak için -daha sonra onun varlığını açıklayacağız- bir kabul edicinin içinde bulunmaya ihtiyaç duyan olsun,¹⁰⁶³ ister ne kabul edici ne de -daha sonra varlığını açıklayacağımız- kabul edicinin içinde olsun ona cevher denir. Varlığı, kabul edilen bir şey ile tamamlanan ve onunla bilfiil olan kabul ediciye *heyûla* ya da *madde* denir veya Farsça tabiriyle *mâyê* denir. Madde tarafından kabul edilene ise *sûret* denir.

Belirttiğimiz gibi suret, araz değil cevherdir; suret niye cevher olmasın ki? Kendi zatında mahsûsâtta bilfiil var olan (*kâim*) bir cevher, bu cevher [suret] sayesinde tamamlanır ve o, o cevherin aslıdır [ilkesidir]. Şayet suret araz olsaydı, araz cevherden sonra gelir, cevherin aslı değildir. Sonuç olarak cevher dört kısma ayrılır:

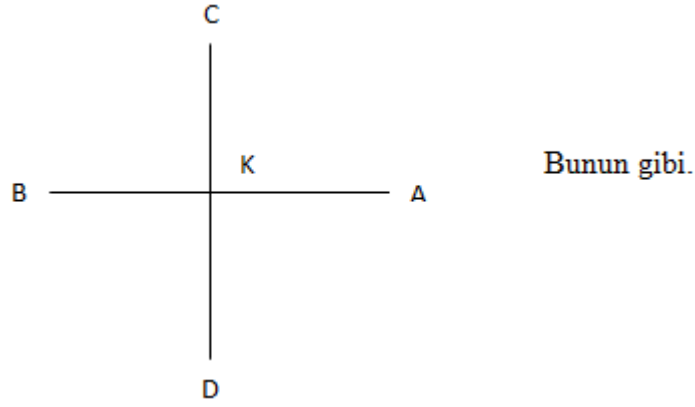
- (I) Heyûla: Ateşin tabiatını kendi içinde barındıran unsur gibi.
- (II) Suret: Ateşin hakikati ve tabiatı gibi.
- (III) Cisim: Ateş cismi gibi mürekkebe olan.
- (IV) Bedenden ayrı olan ruh (*cân*) ve akıl.

4. Arapçada Cisim Denilen Beden Cevherinin Açıklanması

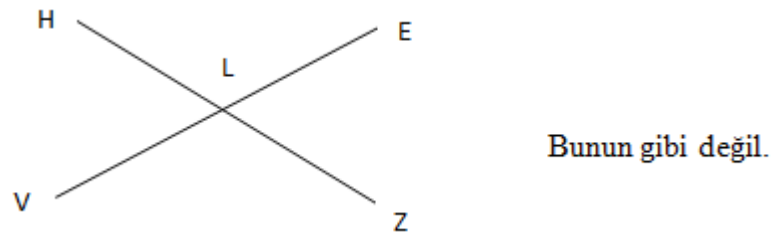
Madde ve suretten oluşan cevhere cisim (*ten*) denir. Cisim, bir uzunluk ve bu uzunluğun üzerine de, haç şekli (*çalîpâ*) gibi, hiçbir şekilde bir yöne meyilli olmayacak şekilde, başka bir uzunluk yüklenebilen cevherdir.

¹⁰⁶² Heyûla gibi.

¹⁰⁶³ Suret gibi.



Şekil 1.



Şekil 2.

Zira birinci şekilde [çaprazda] CD doğrusu (*hat*) ne A tarafına ne de B tarafına meyiletmeden AB doğrusunu dik kesmektedir. Bu durumda AKC açısı (*zâviye*) zorunlu olarak BKC açısına eşit olmaktadır. Bu her iki açiya da dik açı (*kâime*) denir. Fakat ikinci şekilde VE çizgisi HZ çizgisine dik değildir. Çünkü E noktası Z noktası tarafına, V noktası da H noktası tarafına meyillidir. Öyleyse ZLE açısı HLE açısından daha küçüktür ve ZLE açısı da dik açıdan daha küçüktür ki buna dar açı (*hâdde*) denir. HLE açısı da dik açıdan daha büyüktür ki buna da geniş açı (*munferice*) denir.

Öyleyse cisim, içinde bir uzunluk (*dırâzî*), o uzunluğun içinde onu dik açıyla kesen başka bir uzunluk ve bu her iki uzunluğu da, daha önce dik açıyla kesişen noktada, dik açıyla kesen üçüncü bir uzunluktan oluşan şeydir. Bu nitelik ile bu üç uzunluk üzerine birleşen şey cevherdir ve ona cisim denir. Bu [cisim] evrende (*âlem*) bizzat vardır.

Cismin bu boyutlarından birincisine bilhassa [Farsça olarak] dırâzâ ve [Arapça olarak] tûl¹⁰⁶⁴ denir. İkincisine [Farsça] pehnâ, [Arapça] ‘arz¹⁰⁶⁵ denir. Üçüncüsüne [Farsça] sitabrâ, [Arapça] ‘umk¹⁰⁶⁶ denir. Bunların her üçü cisimde bazen bilkuvvedir

¹⁰⁶⁴ Uzunluk

¹⁰⁶⁵ Genişlik

¹⁰⁶⁶ Derinlik.

(beşâyest), bazen de bizzat bilfiildir. Cisim, öyle bir şeydir ki bu üç boyutu onda işaretle gösterebilirsin veya varsayabilirsin. Öyle ki o, bir bütündür, parçalanmış değildir. Onu ancak vehimde parçalayabiliriz.

Cisimdeki uzunluk, genişlik ve derinlik bilinenin aksine cismin sureti değildir; ancak onda bulunan arazlardır. Örneğin bir mumu alıp ona bir el kadar uzunluk, iki parmak genişlik ve bir parmak derinlik verirsen, uzunluğu başka, genişliği başka, derinliği de başka olacak şekilde değiştirmiş olursun. Cismin sureti her zaman yerinde durur; fakat bu üç boyutu sabit kalmaz, değişir. Öyleyse bu üç boyut mumda bulunan araz iken, suret ise başka bir şeydir. Cisimler suret bakımından farklılık arz etmezler; çünkü bütün cisimlerin, belirttiğimiz bu üç niteliğe sahip olmalarını farzettığımızda, bu açıdan hepsi ihtilafsız olarak birdir. Fakat uzunluk, genişlik ve derinlik açısından farklıdırlar. Öyleyse, cismi cisim yapan cisimsel suret ile boyutlar arasındaki fark ortaya çıkmıştır. Evet, cisimlerin boyutu, onun sureti olmasa da -bilakis onun lazımıdır- bazı cisimlerin boyutu her zaman aynıdır, değişmez. Öyle ki siyahlık, Habeşi için gerekli olan bir şekil gibi onun lazımıdır. Lazım olmak, onun dışsal ve arazî olmadığına delil değildir. Bu konu başka bir yerde açıklanmıştı.

Cismin aslının ne olduğu konusunda insanlar arasında fikir ayrılıkları vardır. Bu konuda üç görüş (*mezheb*) mevcuttur:

Birincisi, cismin herhangi bir unsurdan mürekkebe olmadığı görüşüdür.

İkincisi, cismin ne vehimde ne de bilfiil olarak kendi özünde hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen parçalardan (*pârehâ*)¹⁰⁶⁷ mürekkebe olduğu görüşüdür.

Üçüncüsü ise cismin madde ve suretten mürekkebe olduğu görüşüdür. Bu üç görüşten hangisinin gerçek (*hakk*) olduğunu ortaya koymamız gerekir.

5. Bu Üç Görüşten Birincisinin Yanlışlığının Açıklanması

Cismin suretinin bu üç boyut olmadığına şüphe yoktur; çünkü o, daha önce söylediğimiz gibi, vehimle bir şeyi kabul eden bir sürekliliktir (*peyvestegî*). Suret, hiç şüphesiz, bir sürekliliktir; çünkü eğer cismin varlığı bir kesiklik (*gosestegî*) olsaydı, ondaki bu üçlü boyutun tasavvur edilmesi mümkün olmazdı. Süreklilik, kesikliğin zıddıdır. Hiçbir zıt kendi zıddını kabul etmez; çünkü bir şeyi kabul eden, bir mahalde (*cây*) bulunan ve bir şeyi kabul etmiş olan şeydir. Bir mahalde bulunmayan şey bir

¹⁰⁶⁷ Atomlar.

mahalde bulunan şeyi kabul etmez. Sürekli [bitişik] olan cismin, kesikliği kabul ettiğini biliyoruz. Oysa kesikliği kabul eden, sürekliliğin içinde değildir. Öyleyse o, hem kesikliği hem de sürekliliği kabul eden başka bir şeyin içindedir. O şey cismin sureti değildir. Öyleyse o, cismin suretiyle bulunan ve cismin suretinin kendisinde bulunduğu başka bir şeydir. Suretin kendisinde bulunduğu her kabul edici, suret dışında başka bir şeydir ki ona madde denir. Öyleyse cisimsel suret maddenin içindedir ve o suret ile maddenin birleşiminden cisim hâsıl olur. Örneğin daire ve tahtadan çevgen topu (*govî*) meydana gelir. Bu yüzden cismin sureti maddeden soyutlanamaz (*mucered bî madde*).

6. İkinci Görüşün Yanlışlığının Açıklanması

Cismin maddesinin bölünemeyen parçalar olduğunu ve bu parçaların birleşimiyle cismin meydana geldiğini düşünen insanların görüşü de yanlıştır. Çünkü bu halde, sadece iki durum ortaya çıkabilir: Örneğin biz üç parçayı [atom] bir araya getirdiğimizde biri ortada diğer ikisi ise onun kenarlarında yer alacaktır. Bu durumda bu ortadaki, ya biri diğerine değmeyecek şekilde, kenarda yer alan ikisini birbirinden ayırır ya da ikisi birbirine değecek şekilde birbirinden ayırmaz. Bu durumda ortadaki her iki uçta yer alan parçaları birbirinden ayırmaktadır. Öyleyse kenardaki bu ikisinden her biri, diğerinin temas etmediği, ortadakinin bir bölümüne temas eder. Bu durumda ortadaki parçada iki durum hâsıl olur; yani bölünen bir parça olur. Şayet ortadaki, her biri kendisine temas edecek şekilde olmazsa [ikisini birbirinden ayırmazsa] hiçbir parça diğerinden ayırt edilemez; her biri diğerinin içinde ve yerleri birbirine [kenardakilerle ortadakinin] eşit (*hemçend*) olur. O zaman da ikisinin yeri diğer birinden çok olmaz ve bu durumda, ayrı olmaları ve birbirinin içinde olmaları da gerekmez. O zaman yine bir araya gelen bu parçaların ikisi birlikte birinden daha büyük değildir. Aynı şekilde üçüncü bir parça da bunlarla birleşse durum yine böyle olacaktır.

Sonuç olarak, binlerce parça bir araya getirilse de yine birine eşit olacaktır. Bu görüşün taraftarları ortadaki parçanın, kenardakileri birbirinden ayırmadığını iddia etmiyorlar; onlar kenardaki iki parçanın birbirinden ayrı olduğunu söylüyorlar. Çünkü onlar bunun imkansızı gerektirdiğini farkındalar.

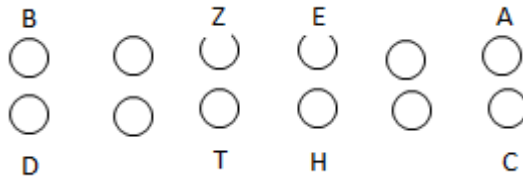
Bu görüşün muhaline yönelik olarak diğer bir delil şudur: Bir sıra halinde beş tane parçanın dizildiğini vehmedelim.



Şekil 3

Kenarda yer alan parçalar üzerine de birer tane parça daha koyalım. Onları, birbiriyle buluşuncaya kadar, aynı ölçüde birbirine doğru hareket ettirelim. Hiç şüphe yok ki, her biri ortadakinin bir bölümünü keser. Böylece ortadakinin bir bölümü bir uç nokta, diğer bölümü diğer bir uç nokta olur. Yoksa, birinin, diğeri onun yanına yaklaşsın diye durması gerekir ya da her ikisinin de durması, hareket etmemesi ve asla itaat etmemesi gerekir. Akıl (*hired*) onların [iki parçanın] birbirine temas etmesi için birbirine yaklaştırılabileceğini ve bu şekilde ortadaki parçanın ikiye bölüneceğini bilir. Bu görüşün mensupları, uç noktanın bu mekanda hareket etmek için değil, bu mekana hareket etmek için itaat edeceğini iddia ettiler. Bu parçaları bölmek için bu mekanda bir araya getirmek üzere hareket ettirmek Tanrı'nın gücü dahilinde değildir [yani imkansızdır].

Diğer delil: Bir sıra halinde altı tane parça yanyana koyalım ve aşağıda resmettiğimiz gibi bu sıranın karşısına (*berâber*) da aynı şekilde altı tane parça daha dizelim.

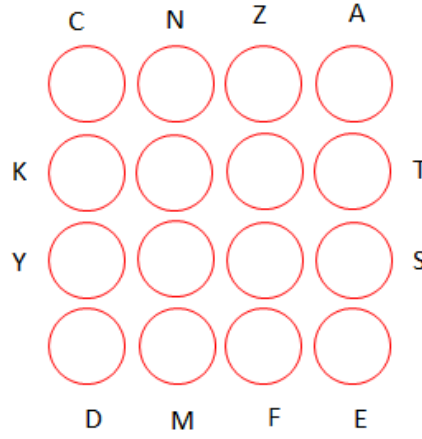


Şekil 4.

AB bir sırayı, CD diğer sırayı göstermektedir. Birbirleriyle yüz yüze (*rûyârûy*) gelene kadar bir parçayı A'dan B'ye doğru ve diğer parçayı da D'den C'ye doğru hareket ettirelim. Hiç şüphesiz ilk önce bu parçalar karşı karşıya gelecekler, daha sonra biri diğerine geçmiş olacaktır. Her ikisinin hareketinin aynı anda olacak şekilde onları koyalım. Toplam zamanın bir yarısı geçtiğinde onlar, karşı karşıya geleceklerdir. Fakat

E olarak işaretlenmiş olan parçaya tekabül eden parça H, ve Z'ye karşılık gelen parça da T'dir. Eğer onların karşılaştıkları yer E ve H üzerinde olursa, birisi üç mesafe diğeri dört mesafe katetmiş olacaktır. Yine eğer onlar Z ve T'de karşılaşır o zaman da biri üç diğeri dört tane mesafe katetmiş olacaktır. Eğer birisi E'de ise diğeri T'de olacaktır; biri H'de ise de diğeri Z'de olacaktır. Bundan dolayı onlar birbirlerine zıt olarak dizilmeyeceklerdir. Bu yüzden onlar birbirlerine geçmeyeceklerdir ve bu imkansızdır.

Üçüncü delil: Dört parçayı bir hat şeklinde dizelim ve bunun yanına, aralarına hiçbir parça girmeyecek şekilde, dört parçayı daha hat şeklinde dizelim. Aşağıdaki şekilde görüldüğü gibi dört hat oluncaya kadar dört parçadan oluşan iki hat daha yerleştirelim.



Şekil 5.

Her ne kadar biz bu parçaları duyu ile görülebilmesi için, ayrı ayrı yerleştiresek de, onların tamamen ayrı ayrı olduğu düşünülmemelidir. AC-TK-SY-ED şeklindeki dört hat arasına hiçbir şey sığdırılmaz. Sayı ve onlardan oluşan her hat, bu altı kırmızı ile çizilen parçalardandır. Öyleyse AC-TK iki hattı, SY-HD iki hattına eşittir ve ma'lûmdur ki AC hattı AE-ED-DC hatlarından her birine eşittir. Böylece bütün bu hatlar hem uzunluk hem de genişlik bakımından birbirine eşittir. Yine ma'lûmdur ki AC hattı çapraz olarak (*kuṭrî*) CE hattına eşittir. Bu şeklin parçalarını, dört hat üzerinde, kırmızı noktaları on altı tane işaret olacak şekilde düzenlediğimizde zorunlu olarak AC hattı CE hattına eşit olur; aynı şekilde AE de AD'ye eşit olur. Çünkü ister uzunlamasına, ister genişlemesine isterse de çaprazlanma bakımından olsun, herhangi bir yönden

[atom] bölündüğünü zorunlu kılmaktadır. Bu görüşün savunucuları, değirmen taşı döndüğü zaman, kenardaki parça hareket ettiğinde ortadakinin durması, durabilmesi veya az hareket etmesi için, bütün parçaların birbirinden ayrıldığını iddia etmektedirler. Bu görüşün muhal olduğu açıktır ve bu konuyu açıklığa kavuşturmak için sözü uzatmanın manası yoktur. Bununla ilgili delil çoktur; fakat bunlar yeterlidir.

7. Cismin Bilinmesine Dair Son Söz

Sonuç olarak, en doğru görüş, cismin parçalardan mürekkep olmadığıdır. Hakikatte, onun yapısı değiştirilmediği sürece (*tâ nekonendiş*), parça onun unsuru değildir. Şayet öyle olmasaydı cisim sınırsız ve boyutsuz parçalardan oluşurdu. Böylece eğer bir kimse bir yere gitmek isterse, oranın yarısına ulaşması gerekir, o yarısına ulaşması için de yarısının yarısına ve yarısının yarısının yarısına ulaşması gerekecektir. Doğal olarak ilk yarımı geçmediği için hiçbir noktaya (*kenâre*) ulaşamayacaktır. Çünkü yarımların belli bir sınırı olmadığından hiçbir zaman gitmek istediği noktaya varamayacaktır. Bu durum da muhaldir. Sonuç olarak o, yapısı bozulmadığı sürece, yarımları olmayan bir yarıma ulaşmalıdır ve onun, kesme yoluyla, ya onda bir şey gerçekleşmediği ya da vehm yoluyla bölünmediği sürece, herhangi bir bölümü (*behre*) olmamalıdır.

Cismin maddesi, cismin suretini bir terkip halinde kabul eder. Bir şeyi kabul eden şey, bizzat o şeye sahip olan bir şey değildir. O zaman cismin maddesi için suret lazım gelir. Boyutlar, cisim için dışarıdan (*ez bîrûn*) yüklenen şeylerdir, onun tabiatından değildir. Buradan hareketle cismin boyutlarının hep aynı olması düşünülemez. Öyleyse bir cismin küçük, eşit veya daha büyük boyutları kabul etmesi mümkündür; çünkü onun varlığı buna uygundur ve bu durum fizikte ele alınır.

8. Cisimlerin Maddesinin Suretsiz Olmadığının ve Suretle Bilfiil Olduğunun Açıklanması

Daha önce belirttiğimiz gibi, cisimlerin maddesi genişlik, uzunluk ve derinlik boyutlarına sahip olan cisimsel suretten hâlî (*ez sûret hâlî*) olsaydı, ya nerede olduğu işaret edilebilen bir varlık olurdu, ya da kendisine işaret edilemeyen aklî bir varlık olurdu. Eğer kendisine işaret edilen bir varlık ise maddeden ayrı ve münferit olarak duruyorsa, o zaman kendisini işaret eden ve her açıdan bir kenarı olan yönlerinin olması

gerekirdi. Öyleyse o, bölünendir ve cisimdir. Onun cisimsel bir surete sahip olmadığını söylemiştik. Eğer bölünemez ise, onun bölünemezliği ya kendi tabiatındandır ya da kabul etmiş olduğu yabancı (*ğerîb*) bir şeyin tabiatındandır. Eğer bölünemezliği kendi tabiatından kaynaklanıyorsa, daha önce belirttiğimiz gibi bölünmeyi kabul etmesi mümkün değildir. Eğer yabancı bir şeyin tabiatından kaynaklanıyorsa bu durumda madde suret olmadan olmaz; çünkü eğer onda suret varsa o zaman cisimsel suretten ayrı ve cisimsel suretin zıddı bir suret olacaktır. Fakat cisimsel suret cisimsel maddeye zıd olmaz; öyle ki zıtlığın durumunu açıklayacağımız yerde bu durum ortaya çıkacaktır. Eğer cisimsel madde kendisine işaret edilemeyen bir varlık olsaydı cisimsel suretin içinde bulunduğu mekan onun için öncelikli bir yer olmayacaktı. Ona göre bütün mekanlar aynı tabiata sahip olduğu için bunların hepsi onun için tabî olacaktır. Bu nedenle, yeryüzünün her yerinde bu mekan, sureti kabul ettiği, sureti bulduğu veya kendisine gelmekle bilfiil ortaya çıktığı mekana göre daha öncelikli değildir. Prensipde bu mekan diğerine göre mantıksal olarak daha öncelikli değildir. Bütün mekanlar onun için önceliğe sahiptir. Aksi halde hiçbir mekan onun için diğerinden daha öncelikli olmayacaktır. Öyleyse cisimsel suretin kendisine varması için cisimsel maddenin belli bir mekanı olmalıdır. Öyleyse onun bir yeri vardır ve ona işaret edilebilir. Ona işaret edilemeyeceğini söylemiştim ve bu muhaldir.

Cisimsel suretin maddesi, suret olmadan bilfiil bir şey değildir. O, cisimsel suret sayesinde bilfiil bir cevher olarak vardır. Öyleyse hakikatte, cisimsel suret cevherdir; cisimsel madde varlıksal olarak kendi kendine (*behûdiş*) bilfiil bir şey değildir ve cisimsel suret onun için arazî olan bir gerekliliktir. Madde, suret olmadan varlıksal olarak kendi kendine bir şey değildir. Bu araz olmadan, aklın maddeyi tarif etmesinin bir yolu yoktur. Çünkü o, varlıksal olarak kendisine ya işaret edilebilir ya da edilemez. Eğer varlıksal olarak kendisine işaret edilebiliyorsa demek ki o, varlıksal olarak cisimdir. Öyleyse onun cisim olması varlığındandır, arazî ya da dışsal bir şeyden değildir. Eğer varlıksal olarak kendisine işaret edilemiyorsa, daha önce belirttiğimiz gibi onun muhali lazım gelir. Kendisine varlıksal olarak işaret edilemeyen bir şey, zorunlu olarak kendisine işaret edilebilmesi için arazî ve dışsal bir şey taşıması gerekir. O şey için özel bir mekan vardır; onu kabul eden için değil; çünkü onu kabul eden şey, kendi kendine duran aklî bir şeydir ve bu araz maddede kendi kendine durur. O, bir yerdedir; fakat orası kabul eden (*pezîrâ*) bir mekandır (*câygâh*).

Sonuç olarak o, kabul edicinin içinde duruyor değildir. Hakikatte cisimlik (*cismiyyet*) surettir. Hiç şüphe yok ki madde cisimliğin suretiyle cisim olur; madde onu

kendisine yerleştirince özel bir yere sahip olur. şüphesiz onun bir yere yerleşmesi, onun tabiatıyla ilgilidir. Eğer onun bir yere yerleşmesi dışsal bir sebepten dolayı ise bu böyle olmaz; çünkü bir vakitte cisim varlığını kendi kendine devam etmeyecektir. Cismin kendine has tabiatı, cisimsel suretin tabiatıyla aynı değildir; çünkü bütün cisimlerin cisimsel suretleri aynıdır; fakat kendi tabiatına uygun olarak, yerleşmek için aradıkları mekan aynı değildir. Çünkü biri üst tarafa yönelirken diğeri iç tarafa yönelir. Öyleyse kendisinden kaynaklı olarak bir yerde duran bir yerde de durmayan, cisimlik dışında başka bir tabiatın olması gerekir. O zaman cisimsel madde, cisimsel suret dışında bir suret arar. Bundan dolayı, bilfiil olarak meydana gelen bir cisim -kolay ya da zor olarak- ya ayrı ayrı olmayı (*goseste şuden*) kabul eder ya da asla kabul etmez ve bu tabiatlar cisimlikten farklıdır. Öyleyse cisimsel madde, cisimsel suretten ve tüm tabiatlardan hâlf değildir; çünkü mahsûsâtta olan her şey bununla bir şey olmaktadır. Cevherin, biri madde, biri suret biri de her ikisinin bileşimi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Birinin mahsûsâtta ayrı olduğu açığa çıkmıştır.

9. Arazın Açıklanması

Araz iki kısımdır:

Biri, onu tasavvur etmek için hiçbir şekilde onun cevheri dışında başka bir şeyi dikkate alma ihtiyaç duymadığın araz.

Diğeri, onu tasavvur etmek için mutlaka dışarıdaki başka bir şeye ihtiyaç duyduğun araz.

Birinci kısım arazlar iki çeşitir:

Biri, kendisinden dolayı cevhere boyut, bölünme ile azlık ve çokluğun yüklendiği arazdır ki buna nicelik (*çendî*), Arapça olarak da kemiyet denir.

Diğeri bunun gibi değildir. O, tasavvuru için dışarıdan başka bir şeye ihtiyaç duyulmayan, cevherdeki bir haldir. O, bölünmeye sebep olan bir araz değildir ki buna nitelik (*çıgûnegî*), Arapça olarak da keyfiyyet denir.

Niceliğe, örnek olarak, sayı, uzunluk, genişlik, derinlik ve zaman; niteliğe örnek olarak ise, sağlık (*dorostî/tendorostî*), hastalık (*bîmarî*), zahitlik (*pârsâyî*), akıllılık (*behirdî*), bilgi (*dâniş*), güç (*nîrûyî*), zayıflık, beyazlık, siyahlık, koku (*bûyî*), tat (*meje*), ses (*âvâz*), sıcaklık (*germî*), soğukluk (*serdî*), yaşlık (*terî*), kuruluk (*huşkî*) ve bunun gibi şeyler verilebilir. Yine dairelik, uzunluk, üçgenlik (*se sûyî*), karalık (*çehâr sûyî*), yumuşaklık (*nermî*), sertlik/pürüzlülük (*doroştî*) ve bunun gibi şeyler de niteliklidir.

İkinci kısım arazlar da yedi çeşittir:

Biri izafet, ikincisi Arapça eyne denilen nerede (*kocâyî*), üçüncüsü Arapça meta denilen zaman (*keyî*), dördüncüsü Arapça vaz‘ denilen durum (*nihâd*), beşincisi Arapça mülk denilen sahiplik (*dâşt*), altıncısı Arapça en-yef‘al denilen etki (*koniş*), yedincisi Arapça en-yenfa‘il denilen edilgidir(*bekonîden/bekonânîden*).

İzafet, bir şeyin başka bir şeye nisbet edilmesiyle ortaya çıkan haldir ve ona nisbet edilme bir şeyin onun karşısında (*berâberî*) olmasıyla bilinir. Nitekim babalık (*pederî*), babanın karşısında çocuğun (*peser*) mevcut olması durumunda ortaya çıkar. Aynı şekilde dürüstlük, kardeşlik (*berâderî*) ve akrabalık (*hevîşâvendî*) da böyledir.

Nerede, altta (*zîr*) olmak, üstte (*zebr*) olmak ve bunun gibi, bir şeyin bir yerde bulunması durumunu ifade eder.

Zaman, bir işin dün (*dîy*), diğerinin yarın (*ferdâ*) olması gibi bir şeyin zaman içinde olmasını ifade eder.

Durum, bedenin bir bölümünün oturma (*nişisten*), kalkma (*berhâsten*), rüku etme (*rukû‘*), secde etmedeki (*sucûd*) gibi el (*dest*), ayak (*pây*), baş (*ser*) ve diğer organların sağa (*râst*), sola (*çep*), alta, üstte, öne (*pîş*) veya arkaya (*pes*) gibi çeşitli yönlerden bir yere konulmasıdır. Bu şekilde bir durumda oturuyor, diğer bir durumda ise ayaktaadır denilir.

Sahip olma, bir şeyin bir şeye ait olma durumudur ki bu konuda tam bir bilgi sahibi değilim.

Etki, bir şeyin kesme anında kesmesi, yakma anında yakması gibi ortaya çıkan durumdur.

Edilgi, bir şeyin kesilme anında kesilmesi, yanma anında yanması gibi ortaya çıkan durumdur.

İzafetin nisbeti ile diğer arazların nisbeti arasında şöyle bir ayrım vardır: İzafetin manası, babalığın içsel olarak (*ez nefis*) çocuğun varlığından gelmesinde ve çocuğun varlığını gerektirmesinde olduğu gibi, kendisine nisbet edilen şeyin içsel olmasıdır. ‘Nerede’, kategorisi, bir yerde bizatihi var olan bir şeyin iç doğası nedeniyle [var] değildir. Aynı şekilde ‘ne zaman’ kategorisi de kendinde var olan zamanın iç doğasından dolayı [var] değildir. Diğer arazları da bu şekilde kıyas edebilirsiniz.

10. Nicelik ve Niteliğin Durumunun ve Bunların Arazlığının Açıklanması

Nicelik iki çeşittir: Biri Arapça muttasıl denilen sürekli (*peyveste*) nicelik, diğeri Arapça munfasıl denilen ayırık (*goseste*) niceliktir. Sürekli nicelik de kendi içinde dörde ayrılır:

Birincisi, sadece uzunluktur. Ancak bir boyut olarak bulunur ve cisimde bilkuve olarak vardır. Bilfiil hale geldiğinde buna çizgi (*hatt*) denir.

İkincisi, iki boyuta sahip olandır. Dediğimiz gibi uzunluk ve genişlik olmak üzere iki boyutu vardır. Bilfiil olduğunda buna yüzey (*sath*) denir.

Üçüncüsü, derinliktir. Derinliğin kenarı, kesilen parçalar bir araya getirildiğinde saydam olmayan bir yüzey olur ve özetle o, cismin dış yüzeyidir ve arazdır. Çünkü cisim mevcut iken o yoktu. O, kesildiğinde ortaya çıkar ve bulunur. Bu şekilde çizgi yüzeyin kenarı, uç noktalar ise çizginin kenarıdır. Uç noktaların hiç boyutu yoktur. Şayet boyutu olsaydı, o çizginin kenarı değil, çizgi olurdu. Eğer iki boyutu olsaydı yüzey olurdu, üç boyutu olsaydı cisim olurdu. Yüzey, araz olduğu için çizgi ve uç noktanın araz olması daha önceliklidir. Her ne zaman bir noktanın bir mekanda hareket ettiğini düşünürsek, zihnimizde bu hareketten çizgi meydana gelir. Her ne zaman bir çizginin ona zıt (*berhilâf*) bir yöne doğru hareket ettiğini düşünürsek, onun hareketi bir yüzey üzerinde olur. Şayet yüzey her ikisinin yönünün tersine doğru hareket ederse onun hareketi derinliğin içinde olur. Her ne kadar insanlar noktanın çizgiyi meydana getirdiğini düşünseler de böyle olduğunu düşünme, gerçekte böyle değildir; fakat buna benzerdir. İnsanlar bu hareketin bir mekanda meydana geldiğini bilmezler ve bu mekan, nokta çizgiyi, çizgi yüzeyi, yüzey derinliği meydana getirmeden önce, derinlik ve boyutlara sahiptir.

Dördüncüsü, zamandır ki tabiat biliminde ortaya konulduğu gibi o, hareketin ölçüsüdür. Sonuç olarak sürekli niceliği ve onun araz olduğunu öğrendin.

Sayı ise ayırık niceliktir; çünkü onun parçaları (*eczâ*) birbirinden ayrıdır. Sayıların, birbirine komşu (*hemsâye*) olan iki parçası- ikinci, üçüncü gibi- arasında, komşu iki çizgi parçası arasında noktaların varsayılması, iki yüzey arasında çizgi, iki parça cisim arasında yüzey ve iki zaman parçası arasında Arapça'da ân denilen şimdilik zamanın (*eknûn*) olması gibi onları birbirine bağlayacak hiçbir şey yoktur. Sayının araz olduğunu söylüyoruz; çünkü sayı birlikten (*yegângî*) meydana gelmektedir. Şeylerin [sayıların] içinde yer alan o 'birlik' arazdır. Örnek olarak 'bir insan', 'bir su' demen gibi. Varlık olarak insanlık (*merdumî*) ve varlık olarak su'luk (*âbî*) başka şeydir, 'birlik'

başka şeydir. ‘Birlik’, insanlık ve su’luk’un hakikat ve mahiyetine dışarıdan yüklenen bir vasıftır (*sıfat*). Bu bakımdan, bildiğin gibi bir su iki olabilir, sonra tekrar bir olabilir. Fakat bir insanın iki olması mümkün değildir; çünkü bu araz onda gerekli (*lâzım*) bir arazdır. Öyleyse ‘birlik’ (*yekî*), kendisi bizzat bir şey olan bir konuda [insan gibi] bir manadır ve bunun gibi olan her şeye araz denir. Öyleyse ‘birlik’ arazdır. Su’luk ve insanlıktaki gibi bir şeyin içinde bulunan ve ona sıfat olan o ‘birlik’ten sayı hâsıl olur. Öyleyse sayı araz olmaya daha çok müsaittir. Şayet biz siyahlık, beyazlık ve bunun gibi niteliğin, başka bir yerde değil kendi kendine durduklarını [var olduklarını] ve bölünmeyi kabul etmediğini farzederseniz, ne siyahlık ne de beyazlık olur ve böylece bunlara işaret edilmesi mümkün olmaz. Onlar duyuların karşısında olan ve bölünmeyi kabul eden şeylerdir. Geçmişte belirttiğimiz ilkelerle bunun niçin böyle olduğunu (*çerâyî*) bilmen gerekir. Eğer bölünmeyi kabul ederse cisim olur ve o zaman cisimlik manasını taşır ki hem siyah olur hem de beyaz olur. Siyahlık ve beyazlık hususiyeti, hilafını kabul etmeyen cismin manasından farklı bir şeydir. Siyahlık, bölünmeyi kabul edenden farklı bir şeydir. Bölünmeyi kabul etme cisimle ilgilidir, siyahlık, bizzat siyahlıktır [başka bir şey değildir]. Öyleyse siyahlık cismin içindedir, onun dışında değil.

Cisimlerin şekilleri de arazdır. Örneğin bir cisim olan mum, değişik şekiller alarak mevcut olabilir. Eğer gökyüzü gibi şekli zâil olmayan bir cisim ele aldığımızda, bu cisim için bu şekil lazım bir araz olur. Şekillerin aslı dairedir ve daire vardır; çünkü biz biliyoruz ki cisimler mevcuttur.

Cisimler iki kısımdır: Ya muhtelif cisimlerin terkibinden meydana gelen cisimlerdir ya da böyle olmayan cisimlerdir. Hiç şüphesiz, onlardan bir terkinin meydana gelmesi için muhtelif cisimlerin [basit olan cisimlerin] var olması gerekir; onlar var olduğunda ve kendi kendilerine bırakıldığında ya şekilli olurlar ya da şekilsiz olurlar. Eğer şekilsiz olurlarsa sonsuz (*bînihâyet*) olurlar; oysa biz onları sonlu kabul etmiştik. Eğer şekilli iseler ve her birinin cevheri diğerinden farklı değilse ve farklı tabiattan değilse yani, muhtelif olmayan cevher içinde muhtelif olmayan tabiattan (*tab’*) muhtelif durumların meydana gelmesi mümkün değildir. Öyle ki bu şekilde bir yerde aç (zâviye) ve bir yerde çizgi ya da tamamıyla muhtelif suretler meydana getirmek mümkün değildir. Öyleyse o şeklin değişik paylarının (*behre*) olmaması gerekir ve bu durumda o, daire olmalıdır. Dairevî cisim kesildiğinde, kesildiği yerde daire olur. Bu durumda yuvarlak (*gerdî*) ve daire (*dâire*) olma durumunun ortaya çıkması mümkündür. Buna göre siyahlık, beyazlık ve konuşuz şeklin, başka bir şey olmadan varlığını

sürdüremediği ortaya çıkmıştır. Onların, varlığını devam etmeleri için, içinde olacakları bir şey gerekir. Öyleyse bunların ve bunlar gibi olan şeylerin araz olduğu ortaya çıkmıştır. O zaman nicelik ve nitelik de arazdır. Fakat o diğer yedisine gelince, hiç şüphesiz onlar bir konudadırlar. Çünkü onlar, bir şeyi diğer bir şeye bağlayan arazlardır. İlk önce kendi kendine var olan bir şey gerekir ki onun, zamana ve mekana, etki gibi kendisinden bir şey gelene ya da edilgi gibi kendisinde bir şey meydana gelen şeye bağlanması ve nisbet edilmesi gerekir. O hâsıl olmadığı sürece, azar azar gayesine ulaşması için, kimse onu bir halden başka bir hale değiştirmez. Şayet değiştiren de hâsıl olmazsa, o diğer kimse, bir halden başka bir hale değişemez. Öyleyse o yedisinin hepsi arazdır.

Bu durumda varlık bu on şeye yüklem olur ki bunlar en yüksek cinslerdir. Bunlar cevher, nicelik, nitelik, izafet, nerede, ne zaman, durum, sahiplik, etki ve edilgidir.

11. Varlığın Bu On Kategoriye Nisbeti Nasıldır?

Bunlara dikkatli bir düşünceyle yönelmeyen insanların, varlık lafzının bu on kategoriye, her on kategori bir isimmiş ve o ismin manasının bir değilmiş gibi, isme iştirak ederek yüklem olduğunu sandılar. Bu doğru değildir. Şayet böyle olsaydı, cevher vardır (*cevher est*) sözümüz cevher cevherdir gibi olurdu. Dolayısıyla cevherin varlığının manası cevherlilikten farklı olmayacaktı. Aynı şekilde niteliğe yüklem olan varlığın niteliğin manasının dışında bir anlamı olmayacaktı. Bu durumda birinin ‘nitelik vardır’ (*keyfiyyetî hest*) ifadesi, onun ‘nitelik niteliktir’ (*keyfiyyetî keyfiyyetî*) ifadesi gibi olurdu. Bu, tıpkı ‘cevher vardır’, sözüyle ‘cevher cevherdir’, denmiş olması gibidir. Her şey ya vardır ya da yoktur anlayışı doğru değildir; çünkü varlığın bir değil on manası vardır. Aynı şekilde yokluğun da bir değil on manası vardır. Varlıksal olarak iki kısım yoktur; hatta bu söz kendi içinde anlamsızdır ve bütün bilim insanları, her ne zaman cevher vardır, araz vardır dediğimizde varlıksal olarak (*behestî*) tek bir manayı kastettiğimizi bilirler. Aynı şekilde yokluk da tek bir manaya sahiptir. Evet, varlık hususileştiğinde o zaman, her şeyin kendine has cevheri olduğu gibi, her şeyin varlığı diğerinden farklı olur. Bu durum, her şeyin bir mana olarak kendisinde müşterek olduğu genel cevher (*cevheri ‘âmm*) veya genel varlık (*hestîyi ‘âmm*) anlamına mani değildir. Fakat her ne kadar böyle ise de, varlık bu on kategoriye [herhangi bir farklılık gözetilmeksizin] yüklenemez. Çünkü bu yükleme tevâtû ile yapıldığında hayvanlığın

hem insana hem de hayvana yüklenmesi durumundan farklıdır. Çünkü biri diğerinden daha fazla hayvan değildir. Aynı şekilde o, beyazlığın kara ve kafûra yüklenmesi gibi de değildir. Çünkü biri diğerinden daha beyaz değildir. Farklılık olmayacak şekilde birçok şeye, bir mananın yüklem edilmesine mütevâtî denir. Hatta varlık, ilk önce cevhere, daha sonra nicelik, nitelik ve izafete, bunlar aracılığıyla da diğer on kategoriye bağlanır. Siyahlık, beyazlık, uzunluk ve genişliğin varlığı zaman ve değişimin varlığı gibi değildir. Çünkü onlar sabittir; fakat zaman ve değişim sabit değildir. Böylece varlık, bir şeye önce ve sonra veya az ve çok olarak yüklem olur. Her ne kadar bir mana olarak yüklem olsa da böyle bir şeye müşekkek denir.

Varlık manası bu on kategori (*mekûle*) için zâtî ve mahiyet değildir. Biz bunu daha önceleri beyan etmiştik. Bu bakımdan, bir şeyin, insanı cevher, siyahı renk yaptığını söylemek mümkün değildir; onları var ettiği (*mevcûd*) söylenebilir. Öyleyse bu on kategorinin her biri için bir şeyden olmayan bir mahiyet vardır. Örnek olarak, dördün dört ve sayı olması var olan bir sıfat ile olmaktadır. Onun varlığına Arapça olarak ‘inniyet’ denir. Mahiyet başka bir şeydir, inniyet başka şeydir ve onların inniyeti mahiyetinden farklıdır. Çünkü inniyet, zatî değil arâzîdir. Bu araz olan dokuz kategorinin durumu da böyledir; çünkü herbirinin mahiyeti kendi zatî varlıklarındandır. Onların arazlığı da içinde bulundukları şeye kıyasladır. Bundan dolayı bunlardan bazılarının araz olup olmadıklarından şüphe duymak mümkündür. Öyleyse mevcut, cins, fasl ve bu on kategorilerinden herhangi biri değildir. Aynı şekilde bir (*vâhid*) arazi da her şeye yüklem olsa da zâtî bir anlam olmadığı gibi cins ve fasl da değildir.

12. Tümel ve Tikelin Hakikatini Bilmek

Bütün siyahların bir olduğu ve bütün insanların insanlık açısından bir olduğu düşüncesi eskiden beri bir adet olarak gelmiştir. Birçok insan, insanlığın veya siyahlığın gerçek olarak aynı şekilde birçok şeyde var olması gibi, insan nefsinin dışında, dışarda bir varlığın var olduğunu düşünür. Öyle ki, bir grup, bir babanın birçok çocuğun babası, bir güneşin birçok şehrin güneşi olmasındaki durum gibi, bir nefsin hem Zeyd’de hem de Amr’da aynı şekilde var olduğunu sanıyordu. Bu düşünce (*gumân*) doğru değildir, yanlıştır (*bâtil*).

Tek bir mana olan ve birçok şeye kıyasla bulunan tümel, elbette insan zihni (*vehm*) ve düşüncesi (*endîşe*) dışında bir varlığa sahip değildir. İnsan, ilk defa bir insan bedeni (*ten*) gördükten sonra zihnine insanlıktan bir suret düşer. O suret ile dış dünyada

bulunan diğer bütün insanlardaki insanlık suretiyle bir bağlantı kurar. Zihne daha önce düşen suret ile şimdi zihne düşen suret farklı türden olduğunda zorunlu olarak biri diğerinden meydana gelmez. Öyle ki, Zeyd'den sonra gelen Amr değil de bir aslan (*şîr*) ise ondan başka bir suret meydana gelir. Eğer birçok yüzük olursa biriyle bir yerde yapılan nakış diğerlerinin yaptığı nakışla aynı olur. Ama nefsin, zihnin ve düşüncenin dışında bir insanlığın ya da siyahlığın bizzat mevcut olması mümkün değildir. O tümel insanlık, insanların hepsinde mevcuttur; aynı şekilde tümel siyahlık da bütün siyahlarda mevcuttur. Yoksa o tümel insanlıkta, aynı zamanda hem Eflâtun gibi bilgi hâsıl olur hem de başka biri gibi cahillik hasıl olurdu. Bir şeyde aynı anda hem bilginin olması hem de olmaması, hem siyah hem de beyaz olması mümkün değildir. Aynı şekilde tümel hayvanın aynı anda hem yürüyen (*revende*) hem uçan (*perende*); hem yürümeyen hem uçmayan, hem iki ayaklı (*bedûpây*) hem dört ayaklı (*beçehârpây*) bir hayvan olması mümkün değildir. Tümellik manasının, tümel olması yönüyle düşünce dışında bir mevcûdiyeti yoktur. Ama onun hakikati hem düşüncede hem de düşünce dışında mevcuttur. Çünkü insanlığın ve siyahlığın hakikati, hem düşüncede hem de düşünce dışında birçok şeyde mevcuttur. Ama ister insanlık ister siyahlık gibi olsun, tümel, tümel olarak her şeyde mevcûd olsa da var (*vucûd*) değildir.

Her tümel mananın, birbirinden özel bir vasıf veya özel bir nisbetle ayrılamayan birçok tikele sahip olması mümkün değildir. Mesela aynı anda iki cisimde bulunmayacağından ve her birinin kendine has bir durumu olmadığından, iki siyahlığın olması mümkün değildir. Çünkü o ikisinden her biri tümel olarak birdir ve siyahlıktır. Eğer o, bir ve siyahlık ise sadece bir manadır ve siyahlık tek bir mana olmayı vacib kılar. Siyahlığın, bir dışında bir şey olmaması gerekir. Eğer bir şeyin siyahlık bakımından bir olması ve başka bir şeyle illetlenmiş olsa dahi, bu birliğin siyahlıkla birleştirilmesi söz konusu değilse, bu durumda siyahlık bizatihi iki değildir. Fakat sebep bakımından siyahlık ikidir ve her biri kendi sebebinden dolayı özel bir siyahlık olur. Biliyoruz ki genel mananın (*ma'nâyı 'amm*) özel manaya (*ma'nâyı hâss*) uygulanması ya fasl ya da araz ile olmaktadır. Yine bilmen gerekir ki fasl ve araz soyutlamada ve varlıkta genel manada bulunur; fakat genel mananın mahiyetinde bulunmaz.

Hayvanlığın hem insanda hem de atta bulunması buna örnektir. Hayvanlık kavramı her ikisinde aynı şekilde (*yeksân*) hâsıl olur ve her ikisinde de hayvanlık, hayvanlık bakımından tamdır. Şayet o ikisinin birinde hayvanlık tam olmazsa, demek ki onda hayvanlık yoktur. Her ne zaman hayvanlık hakikatinden bir şey eksik olursa hayvan meydana gelmez. Öyleyse insanın, natık olan ayrımı, hayvanlık hakikatinin ve

mahiyetinin bir şartı değildir. Yoksa at için hayvanlık gerçekte bulunmazdı. Evet, hayvanlığın bilfiil olarak mevcut olabilmesi için natık ya da natık gibi hayvanların olması gerekir. Her ne kadar hayvan, insan olmadan bizzat hayvan olsa da, kendisine işaret edilebilen insan, at veya hayvan türlerinden herhangi birisi olmadıkça bilfiil olarak hayvan mevcut olmaz. Dediğimiz gibi hayvanlık, insanlık ve atlıktan başka bir şeydir. O zaman hayvanın fasla ihtiyacı, hayvanlık hakikatinin onunla hakikat olması bakımından değildir; fakat hayvanlığın varlıksal olarak hâsıl olması bakımındandır. Varlık başka şey, hakikat başka bir şeydir. Ayrımın, tümelin oluşmasındaki durumu böyleyse arazın durumu bu açıdan [tümelin oluşmasında kendisine ihtiyaç duyulmaması] daha önceliklidir. Bu konuda araz ile ilgili delil daha öncelikli ve zorunludur. Mahiyeti inniyetiyle aynı olan yani, mahiyeti, kendiliğinden var olan Bârî Te‘âlâ gibi varlığında olan şeyi ne fasl ne de araz farklılaştırabilir.

Eğer, birçok şeye yüklem olan zatî mananın cins mi yoksa tür mü olduğunu bilmek istiyorsan bunlara dikkat et: Bir mananın sureti senin nefsinde tam olarak gerçekleşiyorsa ve bu durumda, onun mevcut olduğunu tasavvur etmek için araz dışında başka bir şeye ihtiyaç duymuyorsan, bil ki o, onluk (*dehî*) ve beşlik (*pencî*) gibi türdür. Onun –hangisi olabileceği (*kodâmîyeş*) noktasında– varlığını tasavvur edemiyorsan o, sayı gibi cinstir. Sayıyı, zatî ya da arazî bir artış olmadığı sürece tasavvur edemeyeceğimiz gibi, onu mevcut olarak da tasavvur edemeyiz. Hatta doğal olarak ‘Hangi sayı?’, ‘Dört mü, beş mi ya da altı mı?’ diye sormak istersin. Dört, beş ya da altı denildiğinde artık ‘Hangisi?’ diye sormaya ihtiyaç duyulmaz. Ancak ‘Sayı olarak o nedir?’, ‘O hangi şeyle vardır?’ gibi, onun arazî vasıflarının sorulmasına ihtiyaç duyulur. Kendisi bizzat sayı olan dörtlüğün aksine, bu vasıflar onun [sayının] tabiatı dışında olan şeylerdir. Sayının bir şey, dördün sayıdan ayrı olarak başka bir şey ve sayıdaki arazlığın da başka bir şey olduğu doğru değildir. Öyle ki sayı, dört olmadan, bizzat hâsıl olan bir şeydir. Aynı şekilde, kendisinde arazsal bir mana olan her şeyin sebebi ya bizzat o arazî mananın kendisinden geldiği bir şeydir ya da onun dışında olan bir şeydir.

İlkine örnek, taşın (*seng*) kendiliğinden ağırlığa ve yuvarlanabilir olmaya sahip olmasıdır. İkincisine örnek ise suyun dışarıdan bir etkiyle ısınmasıdır. Eğer arazinin sebebinin ya onun konusu ya da başka bir şey olduğunu niçin (*çerâ*) söylediğimizi bilmek istersen bil ki iki sebepten biridir: Ya arazînin bir sebebi vardır ya da yoktur. Eğer onun bir sebebi yoksa onun varlığı kendiliğindendir (*behûd*). Varlığı kendiliğinden olan her şey kendi varlığında kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Kendisinden

başka, herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan şey onsuz var olduğu bir şeyin arazı olmaz. Arazînin bir sebebi varsa, o ya onun içinde bulunan bir şeydedir ya da onun konusu (*mevdû'*) içinde onun varlığının sebebi olan dışarıdan bir şeydir. Her ne şekilde olursa olsun, sebep olan şeyin, başka bir şeyin kendisiyle varlık bulması için, ilk önce kendi varlığının olması gerekir.

13. Bir Çok ve Bunlara Bağlı Olan Şeylerin Durumunun Açıklanması

Bir (*vahîd*), gerçekte tikel olan 'bir'dir ve iki çeşittir:

Ya o bir olarak, bir yönüyle bir (*yekî*) ve bir yönüyle de çoktur ya da nokta ve Allah (*Îzed-i Te'âlâ*) gibi onun zatında hiçbir yönden çokluk yoktur. İçinde bir yönüyle çokluk olan şey ya bilkuvve ya da bilfiildir. Eğer bilfiil ise o, birçok şeyin terkihi ve toplamıyla meydana gelen bir şeydir. Eğer bilkuvve ise, bilfiil olarak bir olan boyutlar ve bitişik nicelikler hiçbir şekilde bölümlere sahip olmazlar; ancak bölünmeye (*pâre pâre şûden*) müsait olurlar. Ama bir başka yönüyle, bir tümel altında yer alan birçok şeye de bir denir. Şöyle demek gibi: İnsan ve at hayvanlıkta birdir. Buradaki birlik cins bakımındandır. Ya da şöyle demek gibi: Zeyd ve Amr insanlıkta birdir. Bu birlik de tür bakımındandır. Yahut şöyle demek gibi: Kar (*berf*) ve kâfur beyazlıkta birdir. Bu birlik ise araz bakımındandır. Yahut şöyle demek gibi: Kral ve şehir arasındaki ilişki ile ruh ve beden arasındaki ilişki birdir. Buradaki birlik nisbet bakımındandır. Yine şöyle demek gibi: Beyaz ve tatlı şeker olmada birdir. Hakikatte onlar ikidir; ancak onların birliği konu bakımındandır.

Bilmek gerekir ki eşitlik (*hemçendî*), niceliksel araz bakımından birdir. Benzerlik (*mânendegî*), niteliksel araz açısından birdir. Karşılıklı olma (*berâberî*) durum arazı açısından birdir. Aynılık (*hemçonânî*) hususiyet açısından birdir.

Çokluk (*besiyârî*), birliğin karşısında yer alandır. Birin ne kadar (*çend*) olduğunu bilersen çokluğun da ne kadar olduğunu bilirsin. Daha önceden biliyoruz ki çokluk, ya sayı ya cins ya tür ya araz ya da nisbet ile olmaktadır. Aynı şekilde çokluk, Arapça 'ğayriyye' ile 'hilâf' ve 'tekâbul' denilen ayrılık (*cudâyî*) ve başkalıktır (*cuz-i û*). Karşılıklı olma anlamındaki hilâf ve tekâbulün dört çeşidi vardır:

Birincisi, olumluluk (*hest*) ve olumsuzluk (*nîst*) şeklindeki karşıtlıktır. İnsan ve insan olmayan, beyaz ve beyaz olmayan gibi.

İkincisi, karşılıklı ilişki (*muzâf*) şeklindeki karşıtlıktır. Arkadaşın karşısında arkadaş, babanın karşısında oğul olması gibi.

Üçüncüsü, sahiplik (*mulket*) ile yokluk (*'adem*) arasındaki karşıtlıktır. Hareket ile durgunluk (*ârâmı*) arasındaki karşıtlık gibi.

Dördüncüsü, zıt unsurlar (*âhşic*) arasındaki karşıtlıktır. Sıcaklık ve soğukluk gibi.

Zıtlık ile yokluk arasındaki fark ise şudur: Zıtlık, bir şeyin, bulunduğu yerde olmaması durumu değildir. Hatta var olan bir şeyin, onun karşısında hariç olmamasıdır. Sıcaklık, içinde soğukluğun olmadığı bir durum değildir; çünkü o durumda soğukluk bulunmayabilir. Daha doğrusu, o durumda sıcaklık olmasa bile, sıcaklığın yokluğu üzerine daha ziyade olan başka bir şey bulunur ve o şey soğukluğun karşısında durur. Ama yokluk sadece bir şeyin olmamasıdır. Yokluk hakikatte şudur: Örneğin, hiçbir şey soğukluğun yerine geçmeden, konuda, soğukluğun olmadığı (*nâserdî*) durum ortaya çıkınca soğukluğun meydana gelmesidir. Yokluk, o olduğunda yokluğun meydana geldiği, bir durumun başka bir durumla yer değiştirmesidir. O meydana gelen şey zıtlıktır; fakat zıtlık başka bir yokluktur. O, daha önce dediğimiz gibi, o olduğunda diğerinin meydana gelmediği şartına bağlı olarak ortaya çıkan yokluk değildir. Her iki zıddın iki tane sebebi vardır: Beyazlık için başkadır, siyahlık için başka.

Yokluk ile sahipliğin sadece bir sebebi vardır. Sebep hasıl olunca sahipliğin sebebi, ortadan kalkınca (*ğâyb şeved*) da yokluğun sebebi olur. Yokluğun sebebi sebebin yokluğudur. Ama karşılıklı ilişkinin (*muzâf*) özelliği, her birinin diğerine kıyasla bilinmesidir. Diğerleri böyle değildir.

Olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı ile zıtlık ve yokluk arasında şöyle bir fark vardır: Olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı konuşmada ortaya çıkar ve her şeye uygulanabilir. Ama zıtlık öyle bir şeydir ki, onun konusu ve zıddı birdir. Her ikisi bir olmaz, biri diğerinden sonra gelir. Onlar arasında siyahlık ile beyazlık arasında olduğu gibi tam bir karşıtlık vardır. İki tam zıt arasında (*miyâncî*) yer alan kırmızılık ile siyahlık arasındaki durum böyle değildir. İki zıt arasında birçok aracı yer alır. Öyle ki, siyah ile beyaz arasında birçok renk vardır ve bunlardan bir kısmı bir yana bir kısmı ise diğer yana daha yakındır. Öyleyse zıt zıddıyla konuda ortaktır; fakat olumluluk ile olumsuzluğun böyle olması zorunlu değildir. Yine yokluk ve sahiplik de bir konuda ortaktır. Gerçekte birbirinin karşısında yer alan iki şey aralarında cins açısından ortaklık bulunabilir. Erkeklik (*nerî*) ve dişilik (*mâdegî*) böyledir. Bazen cins bırakılarak onun altındaki belli bir olumsuzluk alınır. Cins, fasl ya da hasa ile birleştirilir. Buna bir isim verilir ki bu yanlış bir düşüncedir. Bu şekilde çokluğun yüklendiği şeyin zıddı olduğu düşünülür. Çift ve tek sayısı böyledir. Çünkü çift sayısı iki yarıya bölünür ve tek sayısı

ise iki yarıya bölünemez. Bölünemeyeni tek diye isimlendirdiler. Böylece teki, çiftin karşısında ve onun zıddı sandılar. Çift nasıl tek, tek de nasıl çift değilse bu durum da böyle değildir. Onların aralarında zıtlık karşıtlığı (*tekâbul*) değil, olumluluk-olumsuzluk karşıtlığı vardır. O tek olan sayı asla çift olmaz; çift olan da tek olmaz. Çünkü onların konuları aynı değil, farklıdır.

Her şeyin ancak bir tane zıddının olduğunu bilmek gerekir; çünkü bir şey ile onun zıddı arasında orta bir şey vardır. Bir şeyin zıddı karşısında yer alan şeydir. O, bir şeyin karşısında oluncaya kadar başka bir şey değildir. Bilakis, eğer diğer bir yönden başka bir şey onun karşısında olursa o şeye başka bir şey zıtlık olurdu. Bu konudaki sözümüz odur ki, zıtlık sadece bir yönden vardır ve bir şeyde bir açıdan birden fazla zıtlık olmaz. Şayet orta varsa, onun zıddı son derece ondan uzak olandır.

Sonuç olarak bu ortalarından hiçbirisi zıtlık değildir. Bu ortadakiler o zıtlığa doğru yol aldığında, zıtlığın kendisi o yolda ondan son derece ayrı ve ondan uzak olur. Zıtlık her ne kadar bir, hatta en uç noktada ise de o, birdir. Öyleyse her şeyin sadece bir tane zıddı vardır.

14. Öncelik ve Sonralığın Durumunun Açıklanması

Öncelik (*pîşî/mutekaddimî*) ve sonralık (*sepesî/mute'ehhirî*) ya mertebe ya tabiat ya şeref ya zaman ya da illet bakımındandır.

Mertebede öncelik, ya bir şeydeki başlangıç ya da başlangıca daha yakın olan şeyle ilgilidir. Bu tür öncelikte ittifakla bazısı insanın durumuyla ilgilidir: Bağdat'a yöneldiğimizde Bağdat Kûfe'den öncedir.¹⁰⁷⁰ Bazısı da tabiattan dolaydır: Üstten başladığımızda cisim hayvandan öncedir, hayvan da insandan öncedir. Başlangıç noktası olarak diğer taraf alınırsa önce gelen şeyin mertebe olarak sonra gelmesi mümkündür. Örneğin, eğer Mekke'den gelersen Kûfe Bağdat'tan daha önce olur. Aşağıdan başlarsan, insan hayvandan önce, hayvan cisimden önce gelir. Aynı şekilde mekandaki öncelik de bu gruptandır. Yani başlangıç noktası olarak düşünülen kenara daha yakın olan şey daha öncedir. Örneğin kibleye daha yakın olan saf daha öncedir.

Tabiat bakımından öncelik, kendisi kaldırılınca doğal olarak diğer bir şeyin ortadan kalktığı; ancak diğerini kaldırınca kendisinin ortadan kalkmadığı durumla

¹⁰⁷⁰ Burada, başlangıç noktası olarak aldığımız yer Kûfe'ye kıyasla Bağdat'a daha yakın ise bu durum Bu şekilde olur.

ilgilidir. Bir ve ikide olduğu gibi, biri ortadan kaldırıncı iki de ortadan kalkar; ancak ikiyi ortadan kaldırıncı birin ortadan kalkması zorunlu değildir.

Şeref ve fazilet bakımından öncelik kendiliğinden malumdur.

Zaman bakımından öncelik de ma'lûmdur.

Zat bakımından öncelik ise, her ikisinin aynı zamanda ve aynı yerde olması ya da olmaması farketmeksizin, varlığı bilinen bir şeyden olmayan; fakat bilinen şeyin varlığının kendisinden olduğu önceliktir. Aynı yerde olmalarına örnek şudur: Hareket ettiricinin (*conbânde*) bir şeyi hareket etmesi yakma (*sûhten*) ve dokunma (*pesûden*) iledir. Her ikisi –hareket ettiren ve hareket eden– de aynı yerde hareket etmekte; fakat hareket ettiricinin hareketi hareket edenin hareketinin sebebidir. Onun varlığı hareketten dolayı değildir; ancak o hareketin varlığı ondan dolayıdır. Bundan dolayıdır ki akıl ‘Bu, hareket edince, o da hareket etti’ der, ‘O, hareket edince, bu da hareket etti’ demez. Onun [hareket ettirilenin] hareket etmesi için ilk önce bunun [hareketi ettirenin] hareket etmesi gerektiği muhakkaktır. Bu tür öncelikte ilkin kastedilen, zaman açısından öncelik değil varlık açısından önceliktir. Bu durum ‘önce bir olmalı, ondan sonra iki olmalı’ demen gibidir. Bununla ilkin, içinde birin bulunduğu bir zamanın daha sonra içinde ikinin olduğu bir zamanın gerektiğini kasetmezsin. Bilakis, bununla her zaman bir ve ikinin bir yerde ve bir zamanda olduğunu kasederiz.

15. İlet ve Ma'lûlün Durumunun Açıklanması

Varlığı, bilinen bir şeyden olmayıp, bilinen şeyin varlığının kendisiyle olduğu varlığa bilinen şeyin illeti denir. Varlığı, bilinen bir şeyden olana ise ma'lûl denir. Bir bütünün parçası olan şeyin varlığı bizzat o bütünden dolayı değildir. Her ne kadar bütün olmadan parça olamayacaksa da parçanın bütünden meydana gelmesi ve onunla olması bir zorunluluk değildir. Bütünün varlığı parçanın varlığına bağlı olduğu için, parçanın varlığının bütünün varlığından meydana gelmesi imkansız olmaktadır. Çünkü bütünün varlığı zatî olarak parçanın varlığından sonra gelmektedir. Öyleyse bir şeyin varlığında pay sahibi olan her şey, o şeyin illetidir. Öyleyse illet iki kısma ayrılmaktadır: Biri ma'lûlün zatında bulunan ve onun bir parçası olan illet; diğeri ma'lûlün zatı dışında olan ve onun bir parçası olmayan illet.

Ma'lûlün zatı içinde yer alan illet iki kısımdır:

Birincisi, zihinde var olmasıyla, ma'lûlün bilfiil olarak değil, bilkuvve olarak var olmasını gerektiren illettir. Örnek olarak ahşap (*çûb*) ile ahşap koltuğun (*kerasî*)

arasındaki durum böyledir. Ahşap var olduğunda ahşap koltuğun bilfiil olarak var olması zorunlu değildir; fakat bilkuvve olarak var olması zorunludur. Çünkü ahşap, koltuğun suretini kabul etmeye müsaittir.

İkincisi, zihinde var olmasıyla zorunlu olarak ma'lûlün ortaya çıkmasını gerektiren illettir. Yani koltuğun suretinde olduğu gibi, alemde bir şeyin var olduğu zihinde tasarlandığında zorunlu olarak ma'lûl meydana gelir. Birincisine maddî (*unsurî*), ikincisine ise sûrî illet denir.

Bir şeyin zatı dışında olan illet de iki kısımdır: Biri, bir şeyin kendisi için var olduğu, diğeri bir şeyin kendisi için var olmadığı; fakat onun tarafından meydana getirildiği illettir. Birincisi tam illet de denilen gâî illettir. Evin gâî illetinin barınma (*pûşîdegî*) olduğu buna örnektir. Eğer barınma gâî illeti olmasaydı ev mevcut olmazdı. İkincisi ise evin ustası (*durûdger*) örneğinde olduğu gibi fâil illettir.

Bütün illetler gâî illet sayesinde illet olurlar. Eğer gayenin sureti evin ustasının zihninde olmasaydı o, evin ustası olmaz ve bu işi yapamazdı. Aynı zamanda evin sureti oluşmaz ve çamur, evin maddesi olarak ortaya çıkmazdı. Öyleyse, gayenin olduğu yerde, bütün illetlerin illeti gâî illettir. Bir fiilde amacı (*ğaraz*) olan bir fail için, amacın olması ile olmamasının, onun katında bir olmaması gerekir. Şayet onun katında ikisi bir olursa amaç, amaç olamaz. Var olması ile var olmaması bir (*yeksân*) olan şeyin, var olmasını var olmamasına tercih etmek faile bir fayda sağlamaz. Böyle olan bir şey zaten amaç olmaz. Bu durumda fail ‘Niçin yaptı (*çerâ kerd*)?’ sorusuna, ‘Var olmak var olmamaya denk olduğundan, yapmak yapmamaktan daha öncelikli değildir.’ cevabı lazım gelir. Oysa amaç için hakiki olan, onun, olmayı olmamaya öncelikli kılmasıdır.

Amacı olan bir şeyde, kendisindeki bir şeyi varlığa getirme durumu daha önceliklidir. Öyleyse amacı olan şeyde onun zatının dışında ona gelen ve onu daha iyi ve daha tam yapan bir şey vardır. Bu durum da, amacı olan şeyin kendi zatında henüz tam olmadığını gösterir. Eğer biri, amacı olan şeyin gayesinin başka bir şeye fayda sağlamak olduğunu söylerse o zaman ‘Neden (*çerâ*)?’ sorusunu sormak uygun olur. Çünkü başka bir şeye faydalı olmak ya amaçtır ya da değildir. Hatta amaç olması ve olmaması onun için ya aynı durumdur ya da amaç olması daha önceliklidir. Eğer aynı durum ise fayda vermekte bir amaç yoktur. Eğer biri diğerinden daha öncelikli [uygun] ise fayda vermek amacı olan kişiye daha uygundur. Fakat amacı olan şey için fayda vermezse, onun için daha iyi olan iş olmamış olur ve daha tam ve daha üstün olan şey, olmamış olacaktır. Bu durumda amacı olan şeyde bir noksanlık ve eksiklik (*kemî*) olmuş olacaktır. Öyleyse gaye, amacı olan her illetin tamamlayıcısıdır.

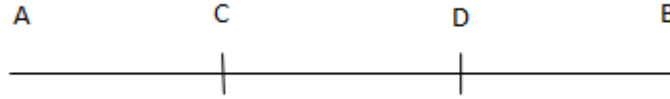
Varlığı (*zat*) *zâtî* olan illette, zorunlu olarak *ma'lûlûn* meydana gelmesi mümkündür. Bu illetin aradığı bir amacı yoktur. Bu illet ve eylem neden ve amaçtan daha üstündür. İki tür illet vardır: Biri hakikidir, diğeri mecazî. Meczâzî illet bir iş yapmaz; fakat o öyle bir şey yapar ki, onun hasıl olmasıyla işi yapan diğerk kişinin yaptığıının yerine gelmesine izin vermiş olur. Örneğin, bir kimse çatının altındaki bir sütunu kaldırdığında, filan kişinin çatıyı yıktığı söylenir. Aslında çatıyı yıkan o değildir. Çatıyı yıkan çatıda bulunan ağırlıktır. Fakat sütun çatının yıkılmasına izin vermez. Yani sütun alttan gidince ağırlık çatının yıkılmasına yol açar. Yine sakamonyanın¹⁰⁷¹ vücut bünyesinin serinlik üretebilmesi için safrayı ortadan kaldırarak vücuda serinlik getirdiği [vücut ısınısını düşürdüğü] söylenir. Onda bunun dışında iki tür durum daha vardır; ancak şimdilik bu yeterlidir.

Her failin, failliği ya tabiî ya iradî (*behâst*) ya da arazîdir. Tabiî olana kendi tabiatından dolayı yakan ateş; iradî olana bir şeyi hareket ettiren insan; arazî olana ise bir şeyi tabiatından dolayı değil de içindeki arazî bir durumdan dolayı yakan su örnek verilebilir. Bir failden ilkin fiilin meydana gelmemesi, sonra meydana gelmesi, ya dışarıdan engelleyici bir sebeptendir ya da madde ve alette olduğu gibi kendisinde bir eylem olması için dışarıdan gerekli bir sebebin olmamasındandır. Özetle ya dış sebeptendir ya da dış sebepten değildir. Şayet onun zatı bütün yönleriyle olduğu gibiyse ve dışarısı da olduğu gibiyse failden bir şeyin meydana gelmesi meydana gelmemesinden daha üstün değildir. O şey daha önce yoktu ve şimdi meydana gelmiş haldedir. Daha önce olmayıp şimdi meydana gelen şey ya yeni bir tabiattan ya yeni bir iradeden ya da yeni bir arazîden dolayıdır. Eğer bu yeni durumu meydana getiren dışarıdan bir kimse değilse; ister bu durum olayın tabiatından, ister olayla ilgili başka bir şeyden, isterse olayın içinde bir şeyden isterse de olaydan ayrı bir şeyden dolayı olsun; ‘Niçin bu daha önce meydana gelmedi de şimdi meydana geldi?’ sorusunu sormak yerinde olacaktır. Eğer bu yeni durumu meydana getiren başka bir kimse ise o zaman onun içinde ya da dışında olup, fail olması için bir şey meydana getiren yeni bir fail vardır. Allah Te‘âla’nın izniyle bu konu daha sonra daha detaylı açıklanacaktır.

¹⁰⁷¹ Safra hastalığına iyi gelen bir tür bitki.

16. Önceliği ve Sonralığı Kabul Eden Sonluluğun ve Sonlu Tikel İletlerin Durumunun Açıklanması

Öncelik ve sonralık ya sayıdaki gibi tabîdir ya da nereden başlamak istersen başla miktarda (*endâze*) [ölçüde] olduğu gibi farazî [arazî] dir. Kendisinde tabîî olarak öncelik ve sonralık olan her şey niceliksel (*mikdârî*) bir durum vardır. Niceliksel durumun bütün parçaları aynı yere ait ve aynı yerde mevcut olduğundan o, sonludur (*mutenâhî*). Bununla ilgili delil şöyledir: Eğer sayı, kendilerinde tabîî olarak öncelik ve sonralık bulunan şeylerde sonsuz bir şey olsaydı ya da bütün parçaları bir arada bulunan miktar olsaydı, o zaman onun bir sınırı ve yeri duyu ya da akılla gösterilebilirdi. AB şeklinde sonsuz bir çizgi alalım ve üzerine AD dorusu ve C noktasını işaretleyelim ve C’den D’ye kadar olan sonlu miktar ya da sayıyı alalım.



Şekil: 12

Eğer D’den B’ye kadar olan kısım sonlu ise CD onun üzerine ilave edilir ve bu durumda CB sonlu olur. Eğer D’den B’ye kadar olan kısım sonsuz ise DB vehimde CB’ye karşılaştırıldığında [tatbik edildiğinde] her ikisi aynı yerde olurlar. Eğer DB ve CB birbirine denk (*berâber*) olarak giderse az ve çok birbirine denk olurlar. Bu imkânsızdır. Çünkü DB az; CB çoktur. Eğer DB sabit durur, CB devam ederse, B kenarı sonlu olur ve CB ondan biraz fazla olursa CD sonlu olur. Öyleyse CB de sonludur. Bu şekilde böyle bir sayı ve böyle bir miktarın sonsuz olmadığı anlaşılmıştır.

Biri neden, diğeri nedenin nedeni olan ve tabîî olarak önce ve sonra şeklinde gelen bir şeyin nedenlerinin yani fail nedenlerinin sonsuz olmamaları gerekir. Böyle bir tertibin olduğu her yerde bir ilk neden vardır. Eğer, illetler sonsuz olursa ya onların hiçbirisi illeti olmadan var olamaz ya da o illetlerden biri illeti olmayan bir illet olur. Eğer onlardan biri illeti olmayan bir illet olursa o zaman illetler onda son bulur ve böylece sonsuz illetler olmaz. Eğer onlardan hiçbirinin bir illeti yoksa o zaman onların hepsi ma’lûdürler ve bilfiil olarak hâsıl olmuşlardır. Çünkü onlar sonsuz varlıklardan birisi olan bir bütün meydana getirmiş olurlar. O bütün, kesinlikle ma’lûl olmayan değildir; çünkü o, ma’lûllerden hâsıl olmuştur. O ma’lûl bir bütün olması yönüyle, onun bütünün

dışından bir illetinin olması gerekir. İlet de illetli ise o zaman o da bütündendir. Biz bütünün dışından olduğunu söylemiştik. Bu durumda illetli olmayan bir şey olmalıdır. Öyleyse illetler sonludur. Yani onlar [illetler] sonsuz değildirler.

17. Bilkuvve ve Bilfiilin Durumunun Açıklanması

Kuvve lafzı birçok manada kullanılır; fakat biz burada iki yönden kullanacağız: Biri fiilî kuvve diğeri ise infî‘âlî kuvvedir. Fiilî kuvve, failde bulunan bir haldir ki bu hal ateşten sıcaklığın çıkması gibi failden fiilin meydana gelmesine olanak verir. İnfi‘âlî kuvve ise bir şeyin bir şeyi kendisinden dolayı kabul ettiği haldir. Mumda sureti kabul etme özelliğinin olması böyledir.

Meydana gelen her şeye bilfiil denir. Bu, bizzat hâsıl olmuş bir fiildir, bir şeyde bir eylemde bulunmak (*kerden*) değildir. Bu durumdan dolayı bu konuda birçok yanlış yapılmaktadır. Olması mümkün iken henüz olmayan, meydana gelmediği bir vakitte, olması imkan dahilinde olan şeye kuvve denir. Bu açıdan her şeyin ya bilkuvve ya da bilfiil olduğu söylenir. Mümkün olduğu halde henüz meydana gelmeyen her şeyin bu imkan durumunun bir şey olarak gerçekleşmesi gerekir. Eğer onun imkansızlığı hiç hasıl olmayacaksa, onun mümkünlülüğünün hiçbir kıymeti yoktur (*nâçîz bûd*). Öyleyse onda imkan yoktur. Bu durumda o, imkansızdır ve asla meydana gelmez. İmkan öyle bir şeydir ki hâsıl olduğunda artık kalmaz. Meydana gelen her şey ya cevherdir ya da arazdır. Cevherin varlığı kendi zatıyladır. İmkanın varlığı ise kendi zatıyla değil olabilecek olan şeye kıyasladır. Öyleyse o, ayrı bir cevher değildir. O, ya cevherin içinde bir haldir ya da kendisiyle bir halin bulunduğu bir cevherdir. Eğer o, kendisiyle bir halin bulunduğu bir cevher ise demek ki o, imkan olan bu haldir. Şüphesiz bu durumda o, bir unsur olacaktır ve dahası o, bir şeyin maddesi [dayanağı] olacaktır. Çünkü diğer bir şeyin imkanını içeren her varlık onun maddesidir. Eğer cevherin içinde bir hal ise, o zaman içinde hal bulunan cevher madde olur. Her halükarda madde kendisinde bulunan şeyden öncelikli olur ve hal, kendisinden olduğu maddeye muhtaç olur. Zamansal olarak, daha önce olmadığı halde sonra meydana gelen her şeyde, içinde kendisinin bilkuvveliliği bulunan bir maddesi vardır.

Şayet biri bu imkanın, failin kudreti olduğunu söylerse bu yanlıştır.¹⁰⁷² Zira akıl şöyle denmesini uygun görmez: ‘Bir şeyin kudreti olmadığı sürece kudreti olmaz.’ Akıl

¹⁰⁷² İbn Sînâ’nın kasdettiği bu görüş kelamcılara aittir. Zira kelamcılar, imkanı maddeye değil, iradeye has kılarlar.

şöyle denilmeyi uygun görür: ‘Bir şey kendi kendine imkana sahip olmadığı sürece onun kudreti olmaz.’ Muhalin kudreti yoktur. Öyleyse imkan kendi kendine failin kudreti değildir. Şüphesiz imkan, daha sonra detaylı olarak açıklayacağımız üzere, kendisini maddede varlığa getiren başka bir şeydir.

Fiili kuvve iki çeşittir: Biri yapmamak üzere değil, yapmak üzere ayarlıdır. Örneğin hararet yakmamaya değil yakmaya ayarlıdır. Diğerisi ise iki şeye de müsaittir. Örneğin insan görme duyusuyla isterse görür isterse de görmez. Fakat irade (*hâst*) tam olarak kuvve ile birleştiğinde engel ortadan kalkar ve ondan fiilin meydana gelmeme imkanı kalmaz. Her ne zaman, güç olduğunda ve irade de tam olduğunda fakat iradede bir eylem olmuyorsa, bir zan yoksa ve fiil zorunlu olmuyorsa demek ki orada bir acizlik ya da engel vardır. Sonuç olarak ne zaman canlının gücü iradesiyle birleşirse ilk bahsettiğimiz [kendisinden doğal olarak eylemin çıkacağı] kuvve gibi olur ki buna tabîi kuvve denir. Bununla fiil ondan zorunlu olarak meydana gelir. Ne zaman bu şekilde bir fiilî kuvve ile bir infi‘âlî kuvve bir araya geldiğinde ve her iki kuvve de tam olduğunda, o zaman fiil ve infi‘âl zorunlu olarak meydana gelecektir. Özetle, bir illetten dolayı meydana gelen her şey zorunlu olarak (*bevucûb*) meydana gelmiştir. Çünkü o, meydana gelmeyen zorunlu bir şeyden dolayı mümkün olmaz. Meydana gelme sebepleri tamamen hâsıl olmadıkça fiil meydana gelmez. Ondan fiilin meydana gelmesi için sebep hâsıl olduğunda zorunlu olarak fiil meydana gelir. Yoksa fiilin meydana gelmemesi muhaldir. Eğer mevcut olan bir failden fiil meydana gelmiyorsa ya onun tabiatı mevcut değildir, -öyleyse onun tabiatı tam değildir- ya onun iradesi tam değildir ya da onun arazî olan diğer bir durumu tam değildir. Eğer onun fiili zatından ise zatı hâsıl olmamıştır. Bu durumda ondan fiil meydana gelmesi de gelmemesi de mümkündür. Bu durumda demek ki illet bilkuvve dışında başka bir şey değildir. Onu kuvveden fiile çıkaracak bir halin olması gerekir. Öyleyse bir illetten meydana gelen her şey zorunlu olarak meydana gelir.

18. Zorunlu ve Mümkün Varlığın Durumunun Açıklanması

Varlığı olan her şey ya varlığı bizzat zorunlu olandır ya da değildir. Varlığı bizzat zorunlu olmayan her şey ya imkansızdır ya da mümkündür. Bizzat imkansız olan şeyin mevcut olması daha önce belirtildiği gibi asla mümkün değildir. Öyleyse kendi kendine mümkün olan, illetin var olması şartıyla zorunlu; illetin olmaması şartıyla da imkansız olur. Onun bizzat kendisi olması ayrı bir şey; illeti olması şartıyla başka bir

şey, illetinin olmaması şartıyla da başka bir şeydir. Çünkü o, kendisi bizzat hiçbir şart olmadan dikkate alınırsa ne zorunludur ne de imkansızdır. İletin hasıl olma şartı onun gerektirici sebepleri olarak alınırsa zorunlu olur. İletin hâsıl olmama şartı onun sebebi olarak alınırsa imkansız olur. Öyle ki eğer dört sayısını şartsız olarak ele alırsan onun tabiatını mümteni olarak görmezsin [yani mümkündür]. Eğer imkansız ise asla var olmaz. Eğer dört sayısını, iki artı iki şartıyla ele alırsan onun hâsıl olması zorunlu olur. Fakat eğer dört sayısını iki artı iki şartıyla ele alırsan dördün hasıl olmaması imkansız olur.

Öyleyse varlığı olduğu halde, varlığı bizzat zorunlu olmayan (*vâcib nebûd behûd*) her şey, bizzat mümkündür (*behûd mumkun*). O, bizzat mümkün varlıktır, başkasından dolayı mümkün varlık değildir. Onun varlığı, üzerine var olan bir hüküm verilecek şekilde henüz hâsıl olmamıştır. Öyleyse mevcut olmak istediğinde mümkünlüğün ortadan kalkması gerekir. Bir sebepten gelmediği sürece mümkünlük kendiliğinden ortadan kalkmaz. Öyleyse mümkünün hâsıl olması için bir illet gereklidir ki o illetten dolayı zorunlu olsun. Bu şey birliği kendi sebebiyle gerçekleştiği ve mevcut olduğunda bütün şartlarının tamamlandığı böylesi bir doğaya dahildir. Dahası, bir sebep kendi fiiliyle illet olur. Böylece bir illet bilfiil olması gerektiğinde fiilin sebebi olur. Çünkü bir ma'lûl zorunlu olarak ondan çıkmaktadır.

19. Zorunlu Varlık'ın Hiçbir Şeyle Zâtî Bir Bağının Olmadığının Açıklanması

Varlığı bizzat zorunlu olanın herhangi bir sebebe bağlı olması mümkün değildir. O, sebepsiz olduğu için O'nun varlığı bizzat zorunludur, herhangi bir sebepten dolayı değildir. Öyleyse o, herhangi bir sebebe bağlı değildir. Şayet O'nun varlığı sebepsiz olarak zorunlu olmasaydı, bizzat Zorunlu Varlık (*Vâcibu'l-Vucûd*) olmazdı. Zorunlu Varlık'ın, karşılıklı olarak birbirine bağlı olan şeylerden biri olması mümkün değildir. Çünkü eğer biri diğerine sebep olursa, biri diğerinin sebebi olduğundan ondan önce gelirdi ve varlığı da ondan önce olurdu. Aynı şekilde diğeri onun sebebi olduğunda, onun varlığı diğerinden sonra gelirdi. Bu durumda onun varlığı hem önce olurdu hem de sonra olurdu ve onun varlığında ancak ondan sonra gelen bir varlık şart olurdu. Bu durumda onun varlığı asla olmazdı.

Eğer iki şeyden, biri diğerinin sebebi değilse zorunlu olarak her ikisi aynı durumda olur. İkiz kardeşler gibi, biri diğerinden önce veya sonra olmaz. Her birinin zatı bizzat ya zorunludur ya da değildir. Eğer bizzat zorunlu ise diğer şeyin yokluğu

onun varlığına zarar vermez. Bu durumda demek ki onun diğer şeyle herhangi bir bağlantısı yoktur. Şayet diğer şeyin yokluğu onun varlığına zarar veriyorsa, demek ki o bizzat zorunlu değildir. Öyleyse o, bizzat mümkündür. Bizzat mümkün olan her şeyin bizzat var olması, var olmamasından daha öncelikli değildir. Mümkünün varlığı onun sebebinin varlığından dolayıdır, aynı şekilde onun yokluğu da sebebinin yokluğundan dolayıdır. Eğer varlığı bizzat kendiliğinden olsaydı bizzat kendiliğinden zorunlu olurdu. Öyleyse mümkün olan her şeyin varlığının bir sebebi vardır ve bu sebep bizzat ondan önce gelir. Dolayısıyla, o iki şeyden her birinin [birbirine bağlı olan] varlığında, onunla beraber olan yardımcısı dışında, bir sebebi olmalıdır. Bu durumda her biri, bir sebepten dolayı zorunlu olup bizzat zorunlu olmayacağından o ikisinden biri diğerinden önce olmaz. Şayet biri illet, diğeri ma'lûl olursa ikisi de zatiyla zorunlu olmaz. Bundan dolayı biz biliyoruz ki Zorunlu Varlık'ın bölüm ve parçaları yoktur; çünkü daha önce dediğim gibi bölüm ve parça bir sebepten dolayı olur. Öyleyse Zorunlu Varlık'ın hiçbir şeyle zatî bir bağı yoktur.

20. Mümkün Varlığın Durumunun Açıklanması

Varlığı bizzat mümkün olan şeyin varlığı, kendisinin dışından bir şeyle hâsıl ve zorunlu olmuştur. Bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığından hâsıl olması mefhumu iki türlüdür: Biri, bir kimsenin bir ev yapması gibi, bir şeyin bir şeyi meydana getirmesi (*bevucûd âvered*) iken; diğeri, bir şeyin varlığının başka bir şeyle hâsıl olması (*hâsıl bûd*) ve varlığını onunla devam ettirmesidir. Örneğin aydınlık, güneşten çıkar ve onunla yeryüzünde var olur.

İnsanların nezdinde şöyle bir kanı vardır: 'Fail (*konende*), bir şeyin varlığını meydana getirendir ve o şey meydana geldikten sonra artık faile ihtiyaç duymaz.' Onlar yanlış (*bâtıl*) ve aldatıcı misaller getirirler.

Onların ortaya koyduğu delil şöyledir: Varlığı hasıl olan şeyin, varlığının sebebine ihtiyacı kalmaz. Çünkü yapılanın (*kerde*) tekrar yapılması gerekmez. Onlar örnek olarak şunu kullanırlar: Bir kimse bir ev yaptığında, artık ev tamamlandığı için, evin önceki failine artık ihtiyacı yoktur.

Onların bu delilinin geçersizliği şununla olur: Kimse yapılan şeyin daha sonra tekrar faile ihtiyaç duyacağını söylemez; fakat biz, yapılanın kalıcı [kendinde bulunan] bir nedene ihtiyaç duyduğunu söylüyoruz.

Onların, ev hadisesiyle ilgili olarak getirdiği misalin yanlış olduğu açıktır. Çünkü evin ustası evin varlık sebebi değildir. O, ancak tahta ve çamurun eve dönüşüm hareketinin sebebidir. O durum (*ma'na*) da evin ustasının evi tamamlamasından sonra sona erer. Evlik suretinin sebebi evin parçalarının doğasıdır; çünkü o parçaların tabiatı, evin o suret üzerine durmasını zorunlu kılar. Çünkü o parçalardan her biri aşağı doğru bir harekete meyillidir; onlar [parçaların düşmesini] engellendiği için ev yerinde durur. O zaman, evin suretinin varlığının sebebi, bu iki sebebin bir araya gelmesidir. Ev var olduğu sürece bu iki sebep de vardır. Bu babta ev ustasının hiçbir sebebliliği yoktur. Onun sebebliliği, evin parçalarını birbirine doğru bir araya getirmededir. Sebep ortadan kalkınca, onun sebebi olduğu o şeylerin mevcut olması imkansızdır. Çamur yapan kimse gerçekte ev ustası değildir; hatta daha önce dediğim gibi ona mecazen ev ustası denilir. Aynı şekilde baba gerçekte çocuğu yapan değildir; mecazen çocuğu yapan denilir. Onun yaptığı, meninin meydana gelmesi için hareket etmekten başka bir şey değildir. Öyleyse suret [insan sureti], meninin, kendisiyle gelen başka şeyleri kabul etmesiyle oluşur ve insan suretinin varlığı, daha sonra bilineceği gibi, var olan bir şeydendir.

Tartıştığımız bu iki husus onların delillerinin eksiklikleri hakkındaydı; fakat bu yeterli değildir. Bu söylediğimizin dışındakinin doğru olmasının imkansız olduğunu bilmemiz için daha fazlası gereklidir. Zira yapılan her şeyin iki sıfatı vardır. Aynı şekilde yapan (*konende*) kimsenin de iki sıfatı vardır: Biri, yapılan şeyin varlığı yapandan dolaydır. İkincisi yapılan şey yapandan önce değildir. Yapılanın, yapan ile ilişkisi ya onun varlığı, ya yokluğu ya da her ikisi bakımındandır. Fakat her ikisi bakımından mümkün değildir. Burada ancak her iki yönden biri olabilir. Onun yokluğu bakımından o hiçbir şeyle ilişkili değildir. Eğer varlığı bakımından da ilişkili değilse, o zaman hiçbir ilişki yoktur. Öyleyse yapılanın, varlığı yönünden başka bir şeyle ilişkili olması ve [varlığının devamı için] ona muhtaç olması dışında bir seçeneği yoktur.

Ama yokluktan meydana gelen bir varlık, sebebi olamayan bir şeydir. Onun bu sebebi var olamaz; çünkü var olsaydı o, yokluk olurdu. Evet, yapılanın var olmaması mümkündür; ama yokluktan sonra olmayan şeyin, var olması mümkün değildir. Öyleyse yapılan, varlık yönünden yapana muhtaçtır; çünkü bu yönden o, ortaya çıkma imkanına sahiptir. Varlığın yokluktan sonra olması cihetiyle bir faile ihtiyaç duymaz; çünkü kendisi bizzat vacib olur. İhtiyaç duyma, varlık yönünden olduğunda, o varlığın sebebe bağlı olmaya ihtiyaç duymaması mümkün değildir. Bunun başka türlü doğrulamaları da vardır; ancak bu kadarı yeterlidir.

Eğer ondan, daha önce olmayan bir şeyin meydana geldiğini kabul edersek yapanın illetliliği kendi failliği nedeniyle değildir. Onun illetliliği, ondan bir şeyin varlığa gelmesi yönüyledir. Var olanın daha önce olmaması illetin olmamasındandır. Öyleyse dediğimiz gibi, burada iki durum vardır: Birincisi fail bir şeyin var olma sebebi değildir. Diğeri, onun, bir zaman içerisinde sebebliği icra etmesidir. Öyleyse birinci durum onun nedenlilik hükmü değil, neden olmaması hükmüdür. İkinci durum ise nedenlilik hükmüdür. Misal olarak, bir kimse önce bir şeyin bizzat kendi iradesine göre olmasını ister. O zaman irade iledir. Failde o güç ve irade var olduğu için o şey mevcut olmuştur. O zaman şöyle demek doğrudur: Mevcut olan şeyin illeti, iradenin ve isteğin hâsıl olması yönüyledir. Ama irade ve istek hâsıl olup daha sonra irade yok olursa şu ya da bu şekilde ona bir etkisi olmaz. Öyleyse bir şeyin var olması onun illetinin var olmasıyla. Bir şeyin varlığı illetinden dolayıdır. İletlik (*'illetî*), başka bir şeydir, illet haline gelmek başka bir şeydir. Aynı şekilde varlık (*hestî*) başka bir şeydir, var olmak (*hest şuden*) başka bir şeydir. Bu durumda, illet olmak, var olmaya değil, varlığa denk gelmektedir. Öyleyse fail tarafından bir şeyin varlığa geldiğini (*hest şeved*) düşündüğümüzde, o şey aslında var olmamıştır. Faillik (*konendegî*), illetlik değildir, illet haline gelmektir. Eğer faillik başka şey ve fail haline gelmek başka bir şey olarak kabul edilirse-doğrusu odur ki- failliğin yokluktan sonra meydana gelen bir şeye hiçbir nisbeti yoktur. Bilakis faillik var olmaya denktir. Çünkü var olan bir şey, ister geçici ister daimi olsun, kendisinden ayrı olan başka bir şeyden dolayıdır. O, gerçekten failden ayrı bir şeydir. Fakat halkın nezdinde faillik ismi faile yüklenmiştir. Çünkü onlar sırf fail diye bir şeyi bilmiyorlar. Halkın bildiği faillik failsiz olmak değildir. Öyleyse onlar bu ayrımı yapamıyorlar. Bu durumda burada şu ortaya çıkmaktadır ki, illet olmadığı sürece bir ma'lûl meydana gelmez. Eğer ma'lûl devam eder ve illet artık yoksa, o illet artık başka bir şeyin illetidir, o şeyin illeti değil. Failin, gerçekte kendisinden, kendi zatından ayrı olan bir varlığın hâsıl olduğu şey olduğu açıklığa kavuşmuştur. Çünkü eğer kendi zatında meydana gelirse o, kabul eden olur, yapan değil.

21. Zorunlu Varlık'ta Çokluğun İmkansız Olduğunun Açıklanması

Zorunlu Varlık'ta, çokluğun olması mümkün değildir. O, birçok şeyden oluşan insanın bedeni gibi birçok şeyden meydana gelen bir şey değildir. O, evi oluşturan ahşap ve çamur gibi, her biri kendi kendine varlığını sürdüren parçalara da sahip değildir. Yine, birbirinden ayrı olan manalar gibi kısımları da yoktur. Tabîî cisimlerdeki

gibi madde ve suretten oluşan bir zata da sahip değildir. Yoksa Zorunlu Varlık'ın zatı, daha önce bahsettiğimiz sebeplerle ilişkili olurdu.

O'nda değişik sıfatların olması imkansızdır. Çünkü eğer Zorunlu Varlık'ın zatı bunlardan oluşursa O, bir araya toplanmış parçalardan oluşmuş olurdu. Eğer onun zatı meydana gelir ve o sıfatlar arazî olursa, onların varlığıyla beraber Zorunlu Varlık'ta başka sebepler de olmuş olurdu. O zaman O, kabul edici olmuş olur. Fakat daha önce söylediğimizde açığa çıkmıştı ki Zorunlu Varlık bizzat kabul edici değildir. Dahası, bütün bu niteliklerin Zorunlu Varlık'ın bizzat kendisinden kaynaklanması gerekmez. Çünkü bu durumda O, hem bir kabul edici olurdu hem de bir manadan bir şey dışında başka bir şey meydana gelmesi mümkün değildir. Daha önce söylediğimiz gibi, bir nedenden meydana gelen şey zorunlu olmayıncaya kadar mevcut olmaz. Öyleyse eğer o manadan, biri zorunlu olursa ve aynı manayla ve aynı yönden diğer bir şey zorunlu olursa, o zaman birinin aynı cihetten birinden dolayı zorunlu olması gerekir. Onunla da diğer bir şey zorunlu olur. Eğer, mesela biri bu tabiattan ve iradeden, diğeri o tabiattan ve iradeden olmak üzere iki yönden zorunlu olursa burada da ikili bir neden konulmuş olur. Ortaya konulan bu ikililik hakkında tartışmada soru başa dönmüştür. Sonuç olarak Zorunlu Varlık'ta çokluk yoktur.

22. Zorunlu Varlık Sıfatının İki Şeye Yüklenmesinin İmkansızlığının Açıklanması

Eğer Zorunlu Varlık iki şey olsaydı, hiç şüphesiz –daha önce açıkladığımız gibi– her birinin ya faslı ya da hassası olurdu. Her ikisinin de tümelin hakikatinde yer almadığını açıklamıştık. Öyleyse Zorunlu Varlık fasl ve hassa olmadan Zorunlu Varlık'tır. Şayet o fasl ve hassanın olmadığını düşünürsek sadece şu iki durum ortaya çıkar: Her biri Zorunlu Varlık'a ya benzer ya da benzemez. Eğer benzerlerse fasl ve hassa olmadan iki tanedirler ki bu mümkün değildir. Eğer benzemezlerse, fasl ve hassa, Zorunlu Varlık'ın varlığının zorunluluğunda bir şart olurlar ve bu durum Zorunlu Varlık'ın mahiyeti olur. Bu durumda fasl ve hassa mahiyette genel bir mana (*ma'na-yı 'âm*) olarak yer alır ki bu muhaldir. Evet, şayet onda inniyet, mahiyetten ayrı olsaydı bu durum mümkün olurdu; fakat Zorunlu Varlık için inniyet ya mahiyettendir ya da mahiyettir.

Sonuç olarak Zorunlu Varlık'a ne zatından, ne fiilî olarak ne de hassadan dolayı bir ikililik yüklenmez. Öyleyse Zorunlu Varlık vasfının, iki şeye yüklenmesi imkansızdır. Her tümel mananın her parçasında bir illet olduğu ortaya çıkmıştı. Bunun

için Zorunlu Varlık kavramı tümel değildir. Aksi taktirde Zorunlu Varlık ma'lûl ve mümkün varlık olurdu. Bunun imkansız olduğunu açıklamıştık.

23. Zorunlu Varlık'ın Değişimi Kabul Etmediğinin ve Bütün Yönleriyle Zorunlu Olduğunun Açıklanması

Değişimi kabul eden her şey onu bir sebeple kabul eder. Bir sebeple bir hal alır, diğer bir sebeple o halden yoksun olur. Onun varlığı, bu iki sebebe bağlı olmaktan hâlî kalamaz. O zaman onun varlığı bileşik olur. Zorunlu Varlık'ın bileşik olmadığını açıklamıştık. Öyleyse Zorunlu Varlık değişimi kabul etmez.

24. Zorunlu Varlık'ın Mahiyetinin İnniyetinin Dışında Bir Şey Olmadığının Açıklanması

Mahiyeti inniyetinin dışında olan bir şey Zorunlu Varlık değildir. İnniyeti dışında, bir mahiyeti olan her şeyin inniyetinin arazî bir mana olduğu anlaşılmıştır. Kendisinde arazî bir mana bulunan her şeyin bir illeti olduğu ortaya çıkmıştır. Böyle bir varlığın illeti ya o arazın içinde bulunduğu zattır ya da başka bir şeydir. Zorunlu Varlık'ın, inniyetinin illeti olacak bir mahiyetinin olması imkansızdır. Zira eğer o mahiyetin, kendisinden inniyet meydana gelmesi veya inniyetin illeti olması için, bir varlığı olursa onun, kendisinden meydana gelen varlıktan önce kendi varlığı olmuş olurdu. Öyleyse bu ikinci varlık işe yaramaz ve soru birinci varlıkta kaim olmaktadır. Eğer mahiyetin varlığı yoksa, o zaman o hiçbir şeyin illeti olamaz. Varlığı olmayan şey illet olamaz; illet olmayan şey de varlığın illeti olmaz. Öyleyse Zorunlu Varlık'ın mahiyeti O'nun inniyetinin nedeni değildir. O zaman onun illeti başka bir şeydir. Öyleyse Zorunlu Varlık'ın inniyetinin illeti vardır. Bu durumda Zorunlu Varlık başka bir şeyden varlığa gelmiş olacak ki bu da muhaldir.

25. Zorunlu Varlık'ın ne Cevher ne de Araz Olduğunun Açıklanması

Cevher, var olduğunda hakikati bir konuda vücut bulmayan şeydir. Dahası, varlığı bir konuda olmadan gerçekleşen şey değildir. Buradan hareketle cismin cevher olmasından şüphe etme. Fakat bir konuda olup olmadığını öğrenene kadar, cevher olan cismin var olup olmadığından şüphe edebilirsin. Öyleyse cevher, cisimlik, nefslilik,

insanlık ve atlık gibi mahiyeti olan bir şeydir. Mahiyetin hali, onun inniyeti bir konuda olmayınca, onun inniyetinin var olup olmadığını bilemeyeceğin bir şeydir. Böyle olan her şeyin mahiyeti inniyetinin dışındadır. Öyleyse mahiyeti inniyetinin dışında olmayan şey cevher değildir.

Araza gelince, Zorunlu Varlık'ın hiçbir şeyin içinde olmadığı apaçıktır. Çünkü Zorunlu Varlık'ın varlığı, diğer şeylerin varlığı ile mutabık olma (*tevâtû*) ve cinslik uyumu halinde değildir. Zorunlu Varlık ne kendisi ile olan konudur ne insan ve insan dışı gibi bir konudur ne de kendisine yüklem olan bir cins manasıdır. Çünkü varlık, öncelik ve sonralığa yüklem olduğu için ne dengi ne de cinsi vardır. Bir konuda olmayan şey için öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Buna göre bir konuda olmayan varlık, bahsettiğimiz mananın dışında şeylerin cinsi olamaz. Oysa cevher, cevher olan şeyler için cinstir. Öyleyse Zorunlu Varlık cevher değildir. Özetle hiçbir kategorinin (*makûlat*) içinde değildir. Çünkü bütün kategorilerin, mahiyetin dışında mahiyete artık ve arazî olan bir varlığı vardır. Zorunlu Varlık'ın varlığı aynı zamanda mahiyetidir.

Sonuç olarak söylenen bu kadar sözden sonra açığa çıkmıştır ki, Zorunlu Varlık'ın cinsi ve faslı yoktur. Öyleyse tanımı da yoktur. Yine ortaya çıkmıştır ki O'nun mahalli ve konusu yoktur; öyleyse zıddı da yoktur. Yine ortaya çıkmıştır ki, O'nun türü yoktur; öyleyse O'nun eşi ve benzeri de yoktur. Yine açığa çıkmıştır ki O'nun sebebi yoktur; öyleyse O'nda değişim ve bölünebilme de yoktur.

26. Zorunlu Varlığın, Zatında Bir Çokluk Meydana Gelmeden Nasıl Pek Çok Sıfata Sahip Olabildiği İmkânının Açıklanması

Şeylerin dört sıfatı vardır: Birincisi insana cisim denmesi gibidir. O, dışsal bir şeyle bağlantısı olmadığı halde, onda bulunun arazî bir sıfattır. İkincisi [bir şeye] beyaz denmesi gibidir. Bu da, dışsal bir şeyle bağlantılı olmadığı halde bir şeyde bulunan arazî bir sıfattır. Üçüncüsü birine alim denmesi gibidir. Bu, insan gibi bir cevher için söylenen bir sıfattır. Çünkü onun içerdiği yön arazsallığın haricinde olan bir şeydir. Bu arazsallık, bu şey ile diğer şeyler arasında bir bağlantı meydana getirir. Mesela bilen ile bilinen arasında bir bağ vardır ki bu bağ içerisinde bilgi sureti bilen için söylenir. Yine bilgi ile bilinen şeyler arasında da bir bağ vardır. Dördüncüsü birine baba ve tamam denmesi gibidir. Babanın kendisi ile baba ve tam olduğu çocuk bağlantısından başka bir sıfatı yoktur. Bu dört sıfat dışında, şeyler için sıfatlar vardır; fakat o şeyler hakikatte

sıfatsızdırlar. Öyle ki taş cansız (*mevat*) denmesi gibidir. Cansız taşın içinde yaşamın imkansız olması dışında hiçbir mana yoktur. Öyleyse zatî veya arazî olsun Zorunlu Varlık'ın bir çok sıfatın olması imkansızdır.

Zatta bulunan arazî sıfatlar kendiliğinden apaçıktır. Başka bir şeyle bulunan ya da başka bir şeyin O'ndan geldiği bağlı (*peyvendi*) [bitişik] sıfatlara gelince bu sıfatların Zorunlu Varlık'ta çokluk meydana getirmeleri mümkün değildir ve her şey Zorunlu Varlık'tan meydana gelmiştir. Bu sıfatlar Zorunlu Varlık'ta izafî olan ve Zorunlu Varlık'ta bulunan, manası vasıfsız olan sıfatlardır. Öyle ki, Zorunlu Varlık için 'bir', hakikî olarak onun eşi olmaması ya da O'nda parça ve bölümlerin olmaması demektir. Aynı şekilde O'na 'ezelî' demek hakikî olarak O'nun varlığının başlangıcı olmaması demektir. Bu her iki sıfat da O'nun zatında çokluk meydana getirmeyen sıfatlardır. O sıfatlar zatta bir şey değiller; bilakis ya zatta bir şey olmayıp, aklî bir manaya bağlı olan bağıdırlar ya da birçok sıfatın var olmaması olan; yani birçok sıfatın kaldırılması olan olumsuz ve selbî sıfatlardır. Fakat vehimde, zatta bir sıfat varmış şeklinde bir isim var olur. Nitekim bir kimseye güçlü (*tevanger*) denildiğinde, bu isim onun zatında bulunan bir sıfat değil, onunla ilişkili olan başka bir şey yönündendir. Yine birine fakir (*derviş*) denildiğinde bu da onun zatında bulunan bir sıfat değil onda olmayan bir şey sebebiyledir. Bu konuda söylediğimiz yeterlidir.

27. Zorunlu Varlığın Hakikatte Bir Olduğu ve Her Şeyin O'ndan Vücûd Bulduğunun Açıklanması

Daha önce de belirttiğimiz gibi O, hakikatte birdir ve diğer bütün şeyler ise O'nun gibi Zorunlu Varlık değildir. Onların hepsi mümkün varlıktır ve hepsinin illeti vardır. Bu illetler sonsuz değildir. Öyleyse bu illetler ya ilk olan Zorunlu Varlık'a döner ya da onlar örnekteki gibi yine kendilerine dönerler. Örneğin eğer A, B'nin illeti ve B, C'nin illeti ve C, D'nin illeti olursa, o zaman D de A'nın illeti olur. Öyleyse bunlar bir bütün olarak ma'lûl grubudur. Onların dışarıdan bir illete ihtiyacı olduğu aşıkardır. Bu durumun saçma olduğu şu örnekle de açıktır: Mesela D eğer A'nın illeti olsaydı bu durumda A'nın ma'lûlünün ma'lûlü ve yine A'nın ma'lûlünün ma'lûlünün ma'lûlü A'nın ma'lûlü olacaktı. Bu durumda bir şey, bir şeyin hem illeti hem de ma'lûlü olur ki bu da muhaldir. Öyleyse bütün ma'lûller bir olan Zorunlu Varlık'a varırlar. Sonuç olarak bütün ma'lûller ve mümkün varlıklar bir olan Zorunlu Varlık'ta son bulur.

28. Zorunlu Varlığın Ezeli Ve Bütün Diğer Şeylerin Sonrada Olduğunun Açıklanması

Cisimlerin [cevher], arazların ve bu duyulur alemin tüm kategorilerinin varlığı aşıkardır. On kategoriye yüklenen bu varlıkların mahiyetleri inniyetlerinin dışındadır. Daha önce de söylediğimiz gibi bunların hepsi mümkün varlıktır. Arazlar, değişimi kabul eden cisimlerde varlığını sürdürürler. Cisim ise, madde ve suretten mürekkeptir; yani her ikisi birlikte cismi meydana getirir. Madde kendi kendine bilfiil var olan bir şey değildir. Suret de öyledir. Varlığı böyle olan her şeyin mümkün varlık olduğunu belirtmiştik. Aynı şekilde, mümkün varlığın varlığının bir illet ile olduğunu da belirtmiştik. Mümkün varlığın bizzat bir varlığı yoktur; ancak başka bir şeyle varlığa gelir. Sonradan meydana gelme durumu da budur. Yine diğer illetlerin Zorunlu Varlık'ta son bulduğunu ve Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu da açıklamıştık.

Alemin kendisine benzemeyen ve varlığın kendisinden geldiği bir Evvel'i vardır ki o Evvel'in varlığı zorunlu ve bizzat kendindendir. Hatta O, hakikatte mahza [salt, saf] varlık ve vucûd-i mahzadır ve her şeyin varlığı O'ndandır. Örneğin, Güneş'in (*afîtab*) ışığı kendisindendir ve diğer her şeyin arazî olarak aydınlanması Güneş sayesinde. Eğer Güneş kendisinden kaim olarak aydınlanmanın kaynağı ise bu misal doğrudur. Fakat durum böyle değildir. Güneş ışığının bir konusu [Güneş cismi] vardır. Oysa Zorunlu Varlık'ın bir konusu yoktur. Hatta Oi bizzat kaimdir.

29. Zorunlu Varlık'ın Alimliği Açısından Anlaşılması Gereken Kavramın Açıklanması

Bir şeyin bilinmesinin sebebini, onun surat ve hakikatini maddesinden soyutlanması (*cuda bûd*) olduğu daha sonra sana açıklanacaktır. Aynı şekilde bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın sebebi, onun varlığının madde içinde olmamasıdır. Her ne zaman bir varlığın sureti maddesinden soyutlandığında, o varlık, maddesinden soyutlanan suret sayesinde bilinir olur. Öyle ki, insan sureti, insan maddesinden soyutlandığı zaman o suret, insan nefsinde artık bir bilgidir. Sureti maddeden soyutlanmış olan nefis, kendi kendinedir. Öyleyse nefis, bizzat kendi kendine bilendir. Çünkü o, yerinde açıklayacağımız gibi, maddeden ayrı bir cevher olarak bilendir. Kendisinden ayrı olmayan ve ona gelen şeyi de bilir. Nefsin ayrı oluşu, kendisinden ayrı olmayanlara bilinir olmaktır. Nefis, kendi kendisinden ayrı değildir. Öyleyse nefis,

hem kendi kendini bilendir hem de bilinendir. Zorunlu Varlık, maddeden soyutlanmanın en son noktasına kadar maddeden soyutlanmıştır. Fakat O'nun zatı kendisinden gizlenmiş (*mehcûb*) ya da ayrı değildir. Öyleyse O, kendi kendisinin hem bileni hem de bilinenidir; hatta O, ilimdir. Mücerred, mücerretliğiyle, öyle bir şeydir ki onun zatı neyle bağlantılıysa, o şey ilimdir. Zorunlu Varlık, kendisinden ayrılmayan soyut bir varlık olduğundan, hem kendi kendini bilen hem de bilinendir. Gerçekte bilinen bilgidir. Senin bilinenin, onun sureti değildir; o şeyin sende bulunan suretidir. Bilinen şey başkadır, hakikatte olan şey değildir. Hissedilen şey dışarıdaki şey değildir; histeki etkidir ve o etki histir. Öyleyse hakikatte, bilinen bizzat bilgidir. Bilinen bilenin kendisi olduğu için alim, ma'lûm ve ilim aynı şeydir. Buradan hareketle demek ki Zorunlu Varlık kendi zatıyla bilendir. O'nun zatı, her şeye, oldukları düzen üzere varlık verendir. Öyleyse, O'nun her şeye varlık veren zatı, O'nun ma'lûmudur. Demek ki her şey O'nun zatından geldiği için O'nun ma'lûmudur. O'nun bilgisi, şeylerin bir şeyi bilmesi için O'nun illeti olması gerektiği gibi değildir. Bilakis O'nun bilgisi var olan şeylerin nedenidir. Nitekim ev ustasının bilgisi zihninde düşündüğü evin sureti ile dir. Ev ustasının ilminde yer alan evin sureti, dışarıdaki evin suretinin nedenidir; evin sureti ev ustasının bilgisinin illeti değildir. Ama semanın sureti var olması itibariyle, onunla ilgili olan bilgimizin suretinin illetidir. Bu nedenle, şeylerin ilk ilime kıyası, bizim bilgide ve düşüncede farkına vardığımız şeylerin kıyasıdır. Çünkü onların dış sureti bizim bilgimizde bulunan o suretten ortaya çıkmaktadır.

30. Zorunlu Varlık'ın Zatına Çokluk İlişmeden Birçok Şeyi Bilmesinin Açıklanması

İlk olarak bilmemiz gerekir ki, Zorunlu Varlık'ın ilmi bizim ilmimiz gibi değildir ve bizim ilmimizle kıyaslanamaz. İkincisi, bizde iki tür bilgi vardır: Biri, çokluğu zorunlu kılan ilim, diğeri ise çokluğu zorunlu kılmayan ilimdir. Çokluğu zorunlu kılan nefsanî ilim, çokluğu zorunlu kılmayana ise aklî ilim denir. Bu iki ilim hakikî olarak daha sonra açıklanacaktır; ancak burada kısaca bir örnekle gösterelim: Yanıt verilmesi gereken birçok söz söyleyen bir kimseyle münazara veya müzakere yapan akıllı bir insanın nefsinde bir düşünce (*hâtır*) meydana gelir. Akıllı adam, o düşünce ile -cevapların sureti nefsinde ayrı ayrı durmaksızın- hepsinin cevabına ilişkin kesin bir inanç edinir. Böylece düşünceyle ve sözle meydana gelecek olan şey nefsteki o düşünceden hareketle suretler halinde dizilir. Nefs, onları suretin sureti şeklinde

yansıtır. Daha sonra nefis onları bilfiil olarak bilgiye dönüştürür ve o hâsıl olan suretlerden dil aracılığıyla ibareler meydana gelir. Her iki bilgi tarzı da fiilî olarak bilgidir. Zihnine ilk düşünce düşen kimse, kesin olarak bütün soruların cevabını bilir.

İkinci tarz bilgi de fiilî ilimdir. O, aklî suretlerin ortaya çıkmasının başlangıcı ve sebebi olmasıyla ilk bilgidir ve aynı zamanda etkin bir ilimdir. Diğer de birçok aklî suretin kabul edicisi olması nedeniyle edilgin (*infi ‘âlî*) ilimdir. Bu durumda bilende (*dânende*) birçok suretin olması gerekir. Birçok suret olmasına karşın, bu çokluk zorunlu olarak bir olması gereken suretlere delalet eder. Oysa diğer ilim türü çokluğu gerektirmez. Öyleyse, O’nun, kendisine çokluk ilişmeden, nasıl birçok şeyi bilebildiği açığa çıkmıştır. Zorunlu Varlık’ın her şeyi bilmesi, bir düşünce ile kendisinden birçok bilgi ortaya çıkan bir adamın durumu gibidir. Hatta Zorunlu Varlık daha yüce, daha eşsiz ve daha soyuttur; çünkü o bir düşünce, insan nefsinde yer alan kabul edicidir. Oysa Zorunlu Varlık’ın bilgisi bu tür şeylerden mücerrettir.

31. Mümkünün Bir Bilen Tarafından Bilinebilme Durumunun Açıklanması

Mümkün olan şeyin, olması da olmaması da imkan dahilindedir. Onun olup olmadığının bilinmesi mümkün değildir. Mümkün olduğunu bilmek imkan dahilindedir. Çünkü mümkünlük, mümkün için zorunludur; ancak olmak ya da olmamak zorunlu değildir, mümkündür. Mümkünlük, zorunlu olduğunda bilinebilir. Olmak ve olmamak zorunlu olmadığı için bilinmesi mümkün değildir. Eğer [bir şeyin] var olduğu bilinirse, onun yokluğu da mümkündür, olmazsa bilgi yanlışır. Yanlış olan bilgi değil zandır. Eğer bir şeyin olmaması mümkün değilse, o zaman onun var olma ve var olmama imkanı yoktur.

Fakat zatıyla bizzat mümkün olan her şeyin, olması da olmaması da bir sebeple zorunludur. Çünkü o, sebep bakımından bilinince, zorunluluk bakımından da bilinir. Öyleyse mümkün varlığı zorunluluğu bakımından bilmek mümkündür. Misal olarak, eğer biri ‘filan kişi yarın hazine bulacak’ derse, onun [hazineyi] bulup bulamayacağını bilemezsin. Bu durum bizatihi mümkündür. Fakat onun kalbine (*dil*) filan yolda yürümesi için bir niyet düşüren bir sebebin, filan hat üzerinde olması için bir sebebin ve filan yere ayak basması için başka bir sebebin olduğunu bilirsin. Yine onun yere basma ağırlığının, hazinenin üstünü örten şeyin sağlamlığından daha fazla olduğunu bilirsin. Buradan, onun hazineye ulaşacağını tam olarak anlarsın. Öyleyse ona zorunluluğu açısından baktığında bu mümkünü bilebilirsin. Yine bir şeyin zorunlu olmadıkça asla

olmayacağını da bilirsin. Öyleyse her şeyin bir sebebi vardır; fakat şeylerin sebepleri bizim tarafımızdan tam olarak bilinemez. Öyleyse onların zorunluluğu da bize ma'lûm değildir. Şayet bazı sebepleri bilsek dahi, bu bilgimizde çoğunlukla zan hakim olur ve kesinlik olmaz. Çünkü bu bildiğimiz sebeplerin, bir şeyin olmasını zorunlu kılmadığını biliriz. Çünkü başka bir sebep de gerekebileceği gibi bir engel de çıkabilir. Şayet bu imkan durumu olmasaydı [bilfiil olsaydı] kesin olarak bilirdik. Var olan her şey Zorunlu Varlık'a döner; çünkü her şeyin O'ndan gelmesi zorunludur. Her şeye, Zorunlu Varlık'tan dolayı bir zorunluluk nisbet eder. Çünkü onlar O'nunla zorunlu olurlar. Öyleyse her şey O'na ma'lûmdur.

32. Zorunlu Varlık'ın Değişen Şeyleri Değişmeden Nasıl Bilebildiğinin Açıklanması

Zorunlu Varlık'ın bilgisi, 'şimdi böyledir, yarın öyledir' denilecek şekilde bir zaman diliminde olması mümkün değildir. Aynı şekilde O'nun bilgisi için 'o şimdi [şöyledir], yarın [şu şekilde] olacaktır' hükmü de imkansızdır. Bu durumda O'nun için gelecekte doğru olan bir şey şimdi doğru olan şeyden farklı olabilirdi. Zira bilen kişi bildiği şey ile bilinen şeyin izafetinin ve var olmasının dışında olan bir sığata sahip olur. Bilgi, bir şeyin sağında olup da onu değıştirmeyen bir şey gibi değildir. Çünkü sağıda ve solda olan arasında bir izafet vardır; tâ ki o şey yok oluncaya kadar o, onun sağında yer alır. Eğer şimdi onun sağında olmazsa da kendisinden hiçbir değışiklik meydana gelmez. Onun bağılantılı ve izafili olduğı şey arasında bir şey kalmaz. Onun zatı olduğı gibi kalır. Fakat bilgi bir bilen olduğı zaman ortaya çıkar ve o vakit bilen var olmasıyla bilinir hale gelir. Bilen olmadığı zaman ise zat ma'lûm olmaz. Sadece zatın ma'lûm olmaması değıl, aynı zamanda zatın manası ve vasfı olarak alimlik de olmaz. Alimlik birine onda bulunmayan bir şeyin eklenmesi ile olur. Birinin bir şeyi bilen olması için zatının bir özelliğı sahip olması gerekir. Her özel ma'lûmda ya özel bir hal vardır ya da onun özel bir hali tüm ma'lûmlara bağılıdır. Eğer bir şey bilinmiyorsa o, özel bir hal almamıştır. Böylece, eğer Zorunlu Varlık'ın bilgisi şimdiki zamana bağılıysa iki durum ortaya çıkar. [I] Ya O'nun bilgisi şimdiyle ilişkilidir; çünkü O, ya böyle bir olgunun şimdi değıl de belirli bir gelecekte doğru olacağını bilir ya da O'nun bilgisi şimdi bilfiil olmayan ama gelecekte ortaya çıkacak olan bazı mümkün durumlar hakkındadır. Gerçi bu iki görüş de bilgiden ziyade hatadır. [II] Ya da Zorunlu Varlık bu tarzda değıl de başka şekilde bilmektedir. O, bu şekilde bir bilen değıldir ve bu

şekildeki bir bilme bilenı değiştirir. Öyleyse bu durumda, daha önce belirttiğimiz gibi bilen değiştir. Sonuç olarak Zorunlu Varlık'ın bilgisinin bu şekilde değişenlere bağlı olması imkansızdır.

Pekala, Zorunlu Varlık'ın diğer şeylerle bağlantısı nasıl mümkündür? O'nun diğer şeylerle bağlantısı tümeldir, tikel değil. Tümel olarak nasıl mümkündür? Örneğin bir astronom (*müneccim*) filan yıldızın ilkin burada olduğunu, sonra orada ve birkaç saat sonra filan yıldız ile aynı hizaya geleceğini, daha sonra Güneş tutulması (*kesûf*) olacağını, birkaç saat tutulmanın devam edeceğini bilir. O bilgi, şimdinin ne olduğunu bilmeden, o vakit tecelli eder. Şimdinin ne olduğunu bildiğinde, diğer bir saat o bilgi onda kalmaz, başka bir bilgi gelir ve o durumu değiştirir. Şayet tümel olarak bilirse her zaman onun bilgisi aynı [bir] olur. Yıldızın falan yerden sonra filan yerde olduğunu, o hareketten sonra bu hareketin geldiğini bilir ve o hareketten önce, o hareketle ve o hareketten sonra bilgi aynıdır, değişmez. Nitekim, falan yıldız, filan yıldız ile aynı hizaya gelmesinden sonra, birkaç saatliğine filan yıldız ile aynı hizada olacağı, ister önce, ister o an, isterse geçmişte olsun, doğrudur. Bu, geçmişte de olsa doğrudur, önce de olsa doğrudur, şimdi de olsa doğrudur.

Eğer biri, 'O yıldız şimdi filan yıldızın hizasındadır, yarın başka bir yıldızın hizasında olacaktır' derse, yarın geldiğinde onun bu sözü söylemesi ve bu sözün o gün doğru olmasının imkanı yoktur. Aynı şekilde bilgide de böyledir. Şayet biri, 'Bir yıldız şimdi falan yıldızın hizasında, yarın falan yıldızın hizasında olacaktır' derse ve yarın geldiğinde eğer aynı şekilde biliyorsa yanlış biliyordur. Öyleyse, değişen, zamana bağlı olan tikel şeyleri bilmek ile tümel olarak bilmek arasında fark vardır. Zorunlu Varlık her şeyi tümel bilgi ile bilir. Söylendiğı üzere, ister zerre kadar olsun isterse de büyük olsun hiçbir şey Onun ilminden gizli değildir.

33. Zorunlu Varlık'ın İradesinin Anlamını Bilmek

Failden gelen her fiil, daha önce açıkladığımız gibi ya tabiîdir, ya iradîdir ya da arazîdir. Bilgiden gelen her fiil ne tabiîdir ne de arazîdir. Bilgiden gelen fiil iradede hâlî değildir. Eğer biri, bir fiilin kendisinden ve onun failliğinden geldiğini bilirse o zaman o fiilin onun bilgisinden geldiğı bilinir. İradeden gelen her fiille, ya bilgi ya zan (*gumân*) ya da tahayyül vardır. Bilgiden gelene örnek, bir mühendisin ya da doktorun bildiğı hüküm üzere fiilde bulunmasıdır. Zandan gelene örnek, içinde tehlike bulunan bir şeyden sakınmaktır. Tahayyülden gelene örnek ise pis bir şeye benzeyen bir şeyin

istenmemesi, gönlün iyi bir şeye benzeyen bir şeyi istemesidir ki gönül benzemeden önce de benzetilen şeyi talep eder. Zorunlu Varlık'ın fiilinin, arazî ve değişimi kabul eden zan ve tahayyülden gelmesi imkansızdır. Zorunlu Varlık, açıklandığı gibi her yönüyle zorunludur. Öyleyse Zorunlu Varlık'ın iradesinin bilgiden olması gerekir. Onun misalinin nasıl olduğunu öğrenmek için bizim irademizin [mahiyetinin] açıklanması daha uygun değil midir?

Biz, bir şeyi istediğimizde, önce bu şeyin faydalı (*bekârest*) olduğuna dair, bizde, ya bilgi ya zan ya da tahayyüle dayanan bir inanç oluşur. Bir şeyin faydalı olması, onun bize iyi ve yararlı olmasıdır. O zaman, bizde inançtan sonra bir arzu oluşur. Arzu güçlendiğinde, çalışan organlar harekete geçer ve o iş meydana gelir. Bu sebepten dolayı, bizim fiillerimiz amacımıza tabidir. Daha önce açıkladığımız gibi, varlığı tam ya da tamdan daha fazla olan Zorunlu Varlık'ın fiilinin amaçsal olması imkansızdır. Yine O'nun, bir şeyin kendisine faydalı olduğunu öğrenip ona göre onu arzulaması da imkansızdır. Öyleyse O'nun bilgiye dayanan iradesi, varlığın bizzat iyilik ve hayır olduğunu bilir. Bu şekilde olan varlığın, hayır ve fazilet üzerine olması için böyle olması gerekir. Bir şeyin var olması olmamasından daha iyidir. O zaman, O'nun bilgisinde olan şeyin meydana gelmesi için, O'nun başka bir şeye ihtiyacı yoktur. O'nun bilmesi bizzat her şeyin var olması demektir. Varlıkta mümkün olabilen en iyi düzen, olabildiği tertip üzerinedir. Bir sebep, her şeyin olduğu üzere var olmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim bilenin gücünün bilgisi bizde, aracısız olarak arzu gücünü hareket ettiren sebeptir. Çünkü biz, en uygun olanın, arzu gücünün, zihindeki engel ve zan olmadan mutlak bilgi ile hareket etmesi olduğunu biliyoruz. Arzu gücü, başka bir arzu gücünün aracılığı olmaksızın o bilgiden dolayı hareket eder. Her şeyin varlığının Zorunlu Varlık'ın bilgisiyle meydana gelme durumu da böyledir.

Bizde bu arzu gücü, hoşumuza giden şeyi duyu organı ile elde etmek için gerekli iken orada bu işlevsizdir [Zorunlu Varlık için bu böyle değildir]. Öyleyse İlâhi (*Îzed*) irade Hakk'ın, şeylerin varlık düzeninin nasıl olması gerektiğini bilmesi ve şeylerin varlığının O'nun amacından dolayı değil, bizzat iyi olduğunu bilmesinden başka bir şey değildir. İyiliğin manası, her şeyin olması gerektiği gibi olmasıdır. Zorunlu Varlık'ın inâyeti, mesela insanın daha iyi olabilmesi için organlarının nasıl olması gerektiğini ve göklerin daha iyi ve daha hayırlı bir nizam üzere olabilmesi için hareketlerinin nasıl olması gerektiğini bilmektir. En iyi düzen niyet, talep, arzu ve amaç olmadan Zorunlu Varlık'tan çıkan düzendir ki bu durum O'nda bir eksiltme meydana getirmez.

Özetle, Zorunlu Varlık'ın kendinden aşağıda bulunanlara bakması ve mümkün varlıkların yasaları olan tarafla ilgilenmesi O'nun tamlığı ve ihtiyaçsızlığı ile bağdaşmaz. Bu konu daha önce açıklandı. Şayet biri derse ki: 'Her ne kadar arzuyla da olsa biz de amaç olmadan eylemde bulunuyoruz. Örneğin, bize hiçbir faydası olmadığı halde birine bir iyilik yapıyoruz. Eğer Zorunlu Varlık da kendisinden aşağıda bulunanlara bakıyor ve onlarla ilgileniyorsa bu, aşağıdakilerin yararı içindir; kendi yararı için ya da korkudan dolayı değildir.' Bu durumda ona şöyle deriz: Biz, mümkün varlık olarak hiçbir amaç olmadan hiçbir iş yapmayız. Zira her ne kadar başka bir kimsenin faydası için bir iyilik yapmak istesek de, ondan önce, bu yolla ya iyi bir şöhret kazanmayı, ya bir ücret elde etmeyi ya da daha uygun bir şeyi yapmayı umarız. Bu şekilde bir iyilik yaptığımızda iyi bir seçim yapmış oluruz ve gerekli bir fail oluruz. Gerekli olanı yapmak da bizim için övünç, fazilet ve hünerdir. Eğer bunu yapmazsak övünç, hüner ve fazilet elde etmeyeceğiz. Her halükârda o fayda [iyilik] bir kimsenin bir amacı talep etmesinden dolayıdır. Amacın, failin hareket ettiricisi ve [fayda sağlayan] etkin nedeni olduğunu açıklamıştık. Zorunlu Varlık'ın her şeyin [fayda sağlayan] etkin nedeni olması mümkün değildir. Öyleyse Zorunlu Varlık'ın iradesinin nasıl olduğu anlaşılmıştır. Aynı şekilde O'nun, bilgiden başka sıfatının olmadığı da ortaya çıkmıştır. Yine O'nun, ebedî (*hemîşegî*) olduğu anlaşılmıştır. Bizim irademizin de başka şekilde olduğu ortaya çıkmıştır.

34. Zorunlu Varlık'ın Kudretinin ve Gücünün Açıklanması

Halk arasında meşhur ve ma'lûm olduğu üzere, muktedir (*tevânâ*), bir şeyi istediğinde yapan, istemediğinde ise yapmayan kimsedir. Bir şeyi hem yapmak isteyen, hem de yapmak istemeyen değildir. Denildiği üzere Yaratıcı'nın (*Âferîdgâr*) asla istemediği ve yapmadığı; ancak yapmaya kadir olduğu birçok şey vardır. Örneğin, zulüm yapmak gibi. Öyleyse şart, yüklemli önermeye kıyasla değildir; bilakis şartlı önermeye kıyasladır. O, eğer bir şeyi isterse yapar, istemezse de yapmaz. Şartlı önermenin doğru olması, her iki bölümünün de doğru olmasına bağlı değildir. Her iki bölümü yanlış da olabilir. Örneğin, denilse ki: 'Eğer insan uçarsa, havada hareket eder.' Bu önermede mukaddem ve tâlî her ikisi de yanlıştır; ama önerme doğrudur. Şartlı önermede mukaddem yanlış, tâlî doğru olabilir. Örneğin: 'Eğer insan uçsaydı, hayvan olurdu' denilmesi gibi. Öyleyse 'eğer istemezse yapmaz' sözümüz, 'yapmaz'ın doğru olması için 'istememezse'nin doğru olmasını zorunlu kılmaz. İsteyip ve yapması

mümkündür. Eğer istemezse –istememesi uygundur– yapmaz; eğer isterse –istememesi uygundur– yapar, sözü doğrudur. Öyleyse Zorunlu Varlık bir şeyi isterse yapar, istemezse yapmaz. Her ikisi de şartlı olarak doğrudur. Şayet bir kimse ‘eğer istemezse’ derse, bir zaman sürecinden sonra olacak bir şeyi belirten geleceğe dair bir söz söylemiş olur. Zorunlu Varlık’ın, daha önce geçtiği gibi, bu ilkelere has yeni bir iradesinin olması mümkün değildir. Geleceğe dair söz söyleyene iki şekilde cevap veriyoruz: Birisi, bu sorunun da, mukaddeminin doğru bir şart ve mümkün olmayacağı üzerine kurulu olmasıdır ki bunun cevabını daha önce verdik. Diğeri, ‘eğer’, ‘istememez’ ve ‘istemedi’ lafızlarını burada mecazî olarak söylemiş olmamızdır. Öyleyse, şöyle demek gerekir: O, neyi isterse olur. O’ndan gelen şeylerden neyi istemezse de olmaz. İsteddiği şey, şayet istenmeyen uygunsuz bir şey ise yine olur. İstemediği şey eğer istenilen uygun bir şey ise de olmaz. Bu durum, bir şeyin kendisiyle muktedir olduğu manadır. Muktedir, mutlak olarak yapan veya yapmayan değil, mutlak olarak irade eden veya irade etmeyendir. Buradan hareketle O’nun muktedirliği diğer niteliklerle beraber O’nun ilmi olduğu açığa çıkmaktadır. O’nun zatında alimlik ve muktedirlik iki ayrı sıfat değildir.

35. Zorunlu Varlık’ın Hikmetinin Açıklanması

Bizim nezdimizde hikmet iki şey için kullanılır: Biri tam bilgi ile ilgili olan hikmettir. Tasavvurda tam bilgi, bir şeyin mahiyeti ve özsel tarifiyle bilinmesi; tasdîkte ise sebebi olan şeylerin bütün sebepleriyle kesin olarak doğrulanmasıdır. Diğeri ise sağlam (*muhkem*) eylem hakkında olan hikmettir. Muhkem, bir şeyde gerekli (*farîze*) olan her şeyin, varlığında olduğu ve yine gerekli olan her şeyin, maddesinde olabildiğince korunduğu şeydir. Onda –zorunlu değil– süslü ve faydalı şeyler de vardır. Zorunlu Varlık, her şeyi var oldukları üzere ve tüm sebepleriyle bilir. Zira O, şeyleri şeyler aracılığıyla değil, bilakis hepsinin ve sebeplerinin O’ndan olmaları nedeniyle, bizzat bilir. Bu manada O, hikmet sahibidir (*hakîm*) ve O’nun hikmeti de bilgidir.

Zorunlu Varlık, her şeyin kendisinden geldiği varlıktır. O, her şeye hem varlığın zorunluluğunu hem de kendi zorunluluğunun dışında olanı vermiştir. Nitekim eğer zaman mühlet verirse bu konuda bir kitap yazacağız. Bu konu (*ma’na*) Kur’an’da birkaç yerde geçmektedir: O yerlerden birinde şöyle denilmektedir: “*Rabbimiz, her şeye yaratışını veren ve yol gösterendir.*” (20/Taha 52). Yine Kur’an’da şöyle denilmektedir: “*O, takdir eden ve yol gösterendir.*” (87/‘Ala 3). Yine Kur’an’da şöyle denilmektedir: “*Beni yaratan beni doğru yola iletir.*” (26/Şuara 78). Filozoflar (*hakîmiyân*), zorunlu

olan şeylerin (*ferîze*) yaratılışına ilk kemal, çokluğun (*ziyâdat*) yaratılışına da ikinci kemal derler. Öyleyse Zorunlu Varlık mutlak hakimdir.

36. Zorunlu Varlık'ın Cömertliğinin Açıklanması

Bir şeyden diğer bir şeye olan iyilik ve fayda iki türdür. Biri muamelâttir, diğeri cömertliktir (*cûd*).

Muamele, bir şey verip bir şey almaktır. Alınan şey her zaman somut bir şey değildir; bazen iyi nâm, mutluluk ve dua olur. Kısaca, kişi tarafından rağbet edilen şeyler alınır. İçinde bir bedel olan her şey hakikatte muameledir. Her ne kadar normal halk, muameleyi, bir malın bir malla değişimi olarak anlıyor, biliyor ve iyi namlılık ile şükrü değişim (*bedel*) olarak görmüyorsa da, akıllı insanlar, arzulanan her şeyde bir fayda [menfaat] olduğunu bilirler. Ama cömertlik, bedel ve mükafaât gibi bir işe karşılık yapılan bir şey değildir. Cömertlik, birinden, kendisiyle ilgili bir amaç olmaksızın, kendi iradesiyle bir iyiliğin ortaya çıkmasıdır. Nitekim Zorunlu Varlık'ın fiili böyledir. Öyleyse O'nun fiili mutlak cömertliktir.

37. Her Ne Kadar İnsanların Çoğuna Göre Başka Şeyler Hoş Olsa da En İyi Haz, En Büyük Saadet ve Mutluluğun Zorunlu Varlık'la İttisal Olduğunun Açıklanması

İlk önce haz (*hûşî*) ve acının (*derd*) ne olduğunun bilinmesi gerekmez mi? Deriz ki: Her nerede idrak (*enderyâft*) yoksa orada haz ve acı da yoktur. Öyleyse ilkin idrakîn olması gerekir. Bizim idrakımız iki çeşittir: Biri, dışarıdan olan duyuşsal idrak, diğeri ise içeriden olan zihnî (*vehmî*) ve aklî idraktır. Bunlar da üç çeşittir: *Birincisi*, müdrike gücüne uygun (*sâzevâr*) ve layık (*huvr*) olan idraktır. *İkincisi*, müdrike gücüne uygunsuz, layık olmayan ve zararlı olan idraktır. *Üçüncüsü* ise ne birincisi ne de ikincisi gibi olan, ikisi arasında yer alan idraktır. Öyleyse haz, layık olanın idrak edilmesi, acı ise layık olmayanın idrak edilmesidir. Fakat ne layık ne de layık olmayan şeyin idraki ise ne haz ne de acıdır. Her gücün layık olanı, zarar vermeksizin, fiilin gücün yapısına uygun olmasıdır. Örneğin, öfke (*heşm*) galip gelmeyi, şehvet tat almayı, hayal ise zihnî ümidi uygun görür. Bu kıyaslamaya göre, dokunmanın kendisine uygun bir idrakı vardır. Aynı şekilde koklama ve görme de buna kıyaslanabilir. Akıllı kimselerde iç güçlerin [aklî idrak] lezzeti baskın iken, zayıf ruhlu, aşağılık ve değersiz olan kimselerde ise dış güçlerin lezzeti baskındır. Eğer bir kimseye 'lezzetli bir yemek mi

yoksa makam, ihtişam, izzet ve düşmana üstünlük mü istersin?’ diye sorulduğunda; eğer o kişi rezil, âdî (*hesîs*) ve çocuk ile dört ayaklıların konumunda ise kendisine tatlı (*şîrînî*) geleni ister. Şayet asil ve yüce ruhlu ise asla tatlılığa bakmaz ve diğer şeyler dururken tatlı olanın yanında durmaz. Aşağılık kimse iç güçleri ölmüş kimsedir ve o iç güçlere ait fiillerden haberdar değildir. Öyle ki o, çocuklar gibi iç güçleri henüz bilfiil olarak tamamlanmamış olan biri mesabesindedir. Her bir yeti, o şeydeki kendi alanına giren ve kendisiyle uyumlu olan hazzı algılar; fakat bu konuda üç tür farklılık vardır:

Birincisi, gücün yeteneğinin farklılığıdır ki, güç ne kadar daha üstün ve daha kuvvetli olursa, onun fiili olan şey de o kadar üstün ve kuvvetli olur.

İkincisi, kavrayış ve idrak edişin ölçüsü bakımından olan farklılıktır ki bir gücün idraki ne kadar çok olursa kişi hazza veya acıya o kadar çok erişir. Aynı konuyla ilgili olan iki farklı güçten, daha keskin (*tîz*) olanın hazzı veya acısı daha fazla olur.

Üçüncüsü, bilkuvve olarak, kavrayan kişiden kaynaklanan farklılıktır ki onun mutluluk ve mutsuzluk konusunda daha kuvvetli olması, hazzı veya acıyı elde etmesi konusunda da daha kuvvetli olması anlamına gelir.

Eksiklik ve kötülüğe meyli az olan ve bunlara az sahip olan kişi mutludur. Eksiklik ve kötülüğe meyli çok olan ve bunlara çok sahip olan kişi ise dertlidir; çünkü onun içinde eksiklik vardır. Öyleyse, tatlılık ve tatlılık gibi diğer manalardan hisse yüklenen bir sureti karşılaştırmak (*kıyâs*) mümkün olduğu zaman, bu suretin duyusal idrak olduğu ortaya çıkar. Çünkü onda değersiz bir şeyin idraki vardır. Zorunlu Varlık’tan akla gelen bir sureti karşılaştırdığımızda ise, o suret en iyi surettir ve akli bilfiil hale getirir.¹⁰⁷³ Güçleri dikkate aldığımızda duyusal güç, değersiz ve zayıf güçtür. Daha sonra onun, değersiz varlıktan pay alan bir şey olduğu anlaşılabacaktır. Çünkü o, cismanî bir organla varlığını devam ettirir. Duyusal idrak, lezzetli bir şeyin idrak edilmesi kuvvetlendiğinde zayıflar. Nitekim, gözün hazzı aydınlıkta iken, acısı da karanlıkta olmasıdır. Aşırı ışık, gözü kör eder.

Özetle, kuvvetli duyulurlar duyusal güçleri yok ederken, kuvvetli düşünülürler (*ma’kûlât*) ise akli daha mükemmel ve daha güçlü yaparlar. Daha sonra açıklanacağı üzere akli güçler kendi kendilerine kaimdirler ve değişimden uzaktırlar. Yine daha sonra açıklayacağımız üzere, akli idraklerin varlığı Zorunlu Varlık’a yakındır. Öyleyse duyusal idrak ile akli idrak arasında hiçbir ilişki (*nisbet*) yoktur.

¹⁰⁷³ Akli bilfiil hale getiren Zorunlu Varlık vasıtasıyla faal akıldan gelen surettir.

Aklî idrak ile duyusal idrak arasında birkaç yönden farklılık vardır. Birincisi, akıl bir şeyi olduğu gibi bizatihi idrak eder; oysa duyu hiçbir şeyi bizatihi idrak edemez. Örneğin, göz bir beyazlığı görünce, onu ancak uzunluk, genişlik ve şekliyle beraber görür; hatta hareket ve sükunuyla beraber görür. Yani duyusal idrak, beyazlığı bizzat beyazlık olarak göremez. Ona az veya çok başka şeyler ilişir ve bu şekilde o, olduğundan daha az görünür. Akıl, bir şeyi soyut olarak idrak eder. O, bir şeyi var olduğu haliyle idrak eder ya da hiçbir şekilde idrak etmez. Duyu, değişimi kabul eden âdî arazları görürken, akıl, cevherleri ve değişmeyen sıfatları idrak eder. Akıl, bütün iyilik, nizam ve mutluluğun kendisinden geldiği Varlık'ı [Zorunlu Varlık] da idrak eder. Öyleyse, aklın, bütün güzellik, nizam ve parlaklığın (*behai*) kendisinden geldiği İlk Hakk'ı idrak etmesindeki hazzı nasıldır? O haz bu duyusal hazla nasıl kıyaslanabilir?

Fakat çoğunlukla, kuvvetlerden biri bir hazzı idrak ettiği halde kişi kendisi bundan gafil olmaktadır. Bu durumlardan biri, başka şeyle meşgul olup da hazdan gafil olmaktır. Örneğin, güzel ve nizamlı hikayelerin melodilerini dinleyen kimse başka şeyle meşgul olduğunda bu melodilerin hazzından haberdar olmaz. Diğeri, bir şeyde meydana gelen bozulma (*afet*) durumudur ki, o şeyin tabiatı o bozulma sebebiyle, onun ihtiyacını giderecek bir arzu içinde olur. Öyle ki, birine, arzu ettiğinin dışında başka bir şey verildiğinde, verilen şey her ne kadar hoş olsa da, kişi onu hoş görmez. Örneğin, toprak yemekten hoşlanan birine ekşi ve acı şeyler hoş gelirken tatlı bir şey nahoş gelir. Başka bir durum da adet ve alışma durumudur. Öyle ki, bir insan lezzetsiz bir yemeğe alışmış olabilir ve bu şekilde onun yemek alışkanlığı değişmiş olabilir. Bu durumda lezzetsiz bir yemek, hakikatte daha lezzetli olan bir yemeğe göre o kimsenin daha çok hoşuna gider. Bir diğer durum ise, kişinin duyu gücünün bizzat zayıflaması ve böylece ondan haz alma ihtimalinin olmamasıdır. Örneğin göz, fazla ışıktan, zayıf kulak kuvvetli güzel sestten rahatsız olur. Öyleyse biz de bu sebeplerden dolayı düşünülürlerin hazzından gafil kalabiliriz. Bu duyumlamalar bizim algı alanımıza girdiğinde aklî gücümüz, bedenimizde olduğumuz ve duyularla olan ilişkiye alışık olduğumuz sürece ya ilk başta ya da tamamıyla zayıf kalabilir. Bu durumda, bu sebeplerden dolayı genellikle kişiye hoş bir şey nahoş gelir. Yine aynı şekilde genellikle kişi ne hoş olan ne de hoş olmayan şeylerden haberdar değildir. Örneğin bedeni felç olan bir kimse, bedenine gelen hoş ya da nahoş şeyleri algılamaz. Fakat felç durumu ortadan kalkınca kendisine yanma ya da yaradan dolayı ilişkin acıyı duyular. Bazen bir güç, hazzı içinde olan bir şeyi idrak eder; ancak ona arız olan bir sebepten dolayı hazzı algılayamaz. Örneğin, doktorların 'bolimus' dedikleri bir hastalık vardır ki, bu hastalıktan dolayı vücut tamamen aç

olmasına ve açlıktan dolayı zayıf düşmesine rağmen, mide bu hastalık sebebiyle vücudun zayıf düşmesinden ve zayıflığın vücuda yaptığı etkiden habersizdir. O hastalık ortadan kalkınca, mide gıda almadığı için büyük acı duymaya başlar. Nefsimizin bu dünyadaki (*geyhân*) durumu da böyledir ve nefsimiz noksandır. Nefs, kendisinde düşünümlerinin kemali olmadığı için dertli olmakla birlikte, sahip olduğu kemalle de kendi tabiatında haz duyar. O, bedenle beraber olduğu için bedenî haz ve acıyla meşguldür; bedenden ayrıldıktan sonra gerçek kemali o zaman fark eder.

Bu konuda sözün tamamlanması: Zorunlu Varlık en büyük idrak edicidir; en büyük idrak edilen de bizzat kendisidir. Daimi olan en tam idrak, O'nun parlaklığı, azameti ve menzili ile. Öyleyse en mutlu hal, O'nun bizzat olan halidir ki, O'nun hali kendisine cemal ve azamet verecek dışarıdan bir şeye ihtiyaç duymaz. Yaratılışları (*âfirînîş*) ilk tamamlanan ve saf akıl olan varlıklar [ulvî akıllar] bizim gibi değildirler. Biz her zaman dışarıdan bir şeylere ihtiyaç duyarız ve aşağıımızda olanları düşünürüz. Onlar, bizzat akılsal olan kendi kemalleriyle meşguldürler ve onlar bizzat Zorunlu Varlık'ın onların cevherlerinin aynasına yansıyan mükemmelliğinin ve nurunun müşahadesiyle meşguldürler. Bu, en büyük haz ve lezzettir. Onların Zorunlu Varlık'ın idrakinden elde ettikleri haz kendi mükemmelliklerini düşünmekle elde ettikleri duruma bir ilavedir. Onlar daima yüksek mutluluk ve haz ile meşguldürler. Çünkü asla yüzünü yüksekte aşağıya doğru çevirmezler. Bizzat Zorunlu Varlık'ın yüceliğini temaşa etmekle; yani yüksek ihtişam ve en büyük mutluluğu idrak etmekle meşguldürler.

Orada üzüntü yoktur. Bizim üzüntümüzün sebebi ya başka şeylerle meşguliyetten ya bedeninin acısından ya da bedeninin kötülüğündendir. Özetle, orada üzüntünün olması için, değişimi kabul eden maddenin olması gerekir; sebepsiz olarak sana üzüntü gelmez. Kendisine ulaşan sebebe itaat eden her şey değişime açıktır. Şanslı insan, ruhu bedenden ayrıldığı zamanki eriştiği mutlu yaşamı arayan kimsedir. Kişi aksini yapınca mutluluğun zıddı olan acıyı alır, her ne kadar o acının şu an sureti olmasa da. Nitekim ateşin yakma acısını tecrübe etmemiş olan kimse ateşin acısı hakkında işittiğinden ötesini bilemez.

Bilgelerin önderi, filozofların öncüsü ve öğretmeni Aristoteles, Zorunlu Varlık'ın bizzat, diğer şeylerin ise O'nun vasıtasıyla sahip olduğu mutluluk hakkında güzel bir şekilde şöyle demiştir: Eğer her şeyin İlk'inin bizatihi her zaman –bizim de kendisi sayesinde sahip olduğumuz– o kadar mutluluğu varsa, onu [Tanrı'nın mutluluğu] idrak ettiğimiz, büyüklüğü hakkında düşündüğümüz ve onunla Hakk'ı tasavvur ettiğimiz zaman içimizdeki mutluluk büyük olacaktır. Akılımızın idrak ettiği ve halimizin

gerektirdiği bu miktar Zorunlu Varlık'ın bizzat sahip olduğu en büyük ve en ilginç mutluluk ile kıyaslanamaz. Daha doğrusu İlk'in varlığı, bizatihi kendisiyle kaim olan bir mutluluktur. Aslında O'nun haline mutluluk denemez; lakin bilinen lafızlar içinde bu manaya daha uygun bir lafız yoktur.

38. Şeylerin Zorunlu Varlık'tan Nasıl Meydana Geldiğinin Açıklanması

Bundan önce, Zorunlu Varlık'tan ilkin, bir [tek] varlığın dışında başka bir varlığın hasıl olmasının mümkün olmadığını açıklamıştık. Oysa bu alemde birçok varlık görüyoruz. Öyleyse onların hepsi aynı derecede değildirler ve onların Zorunlu Varlık'tan gelen varlıkları aynı konum ve seviyede değildir. Dahası, onlarda öncelik ve sonralık durumu olmalıdır; çünkü varlığı daha yetkin ve daha hakiki olan Zorunlu Varlık'a daha yakındır. Şayet her şeyin sebebi bir şey ise, ondan gelen birçok şey aynı derecede olamaz. İki şeyi bir yere koyduğumuzda ancak biri daha önce biri de daha sonra olacaktır. Fakat şeylerin durumu, örneğin bir insan, bir at ve bir inekten birinin diğerinden sonra olmaması, aynı şekilde bir hurma ağacı ile üzüm ağacından birinin diğerinden sonra olmaması gibi değildir. Siyahlık ve beyazlık varlık derecesinde birbirine denktirler. Dört unsurun (*çehâr tebâyi*) da biri diğerinden sonra değildir. Tabi ki, semanın, tabiatı bakımından dört unsurdan ve dört unsurun da bileşik cevherlerden önce geldiğini söylemek mümkündür. Fakat her şey böyle değildir. Öyleyse bu durumun meydana gelmesinin nasıl olduğunu bilmek gerekir?

Diyoruz ki, varlığı mümkün olan her şeyin, varlığının dışında bir mahiyetinin olması gerekir. Bu önermenin döndürmesi (*aks*) daha önce de söylediğimiz 'varlığından başka, mahiyeti olan her şey, mümkün varlıktır' sözüdür. Bu döndürme, daha önce ifade ettiğimiz 'Zorunlu olan varlığın mahiyeti, varlığının dışında değildir' sözü için de doğrudur. Yine varlığı zorunlu olmayan her şeyin varlığının arazî olduğunu ve her arazî olanın varlığının başka bir şey ile olduğunu söylemiştik. Öyleyse, her mümkün varlık için, kendisinin onun için arazî olduğu bir mahiyeti gereklidir. O varlık, mahiyeti hükmüyle ve Zorunlu Varlık'ın sebep olmasına kıyasla mümkün varlık olur; sebebin yok olmasına kıyasla da mümteni varlık olur. Öyleyse mümkün varlık, Zorunlu Varlık'tan geldiği için, 'Zorunlu Varlık'tan gelen varlık birdir' hükmü uyarınca bir ve tek varlıktır. Fakat onun bizatihi başka bir hükmü vardır. Öyleyse, varlığı zorunlu olmayan her şey, her ne kadar Zorunlu Varlık'tan gelmiş olması hasebiyle bir ve tek şey ise de onda iki hüküm vardır: Zatiyla bizzat mümkün olma hükmü ve İlk ile zorunlu

olma hükmü. Böylece onun, bizzat kendine göre bir hükmü ve İlk'e göre ise bir hükmü vardır. Şayet bu, akıl ise onların varlığı bizzat O'ndan olduğu için her ne kadar onlar kendilerinin Zorunlu Varlık'tan geldiğini bilseler de, onların Evvel'i bilmelerinden dolayı bir hükmü, kendilerini bilmelerinden dolayı da bir hükmü olur.

Öyleyse, bu alanın çokluktan oluşması, şeylerin varlığının ilkin, İlk'ten çokluk halinde çıkmasını zorunlu kılmaz. Bilakis İlk'ten ilk etapta bir ve tek varlık meydana gelir. O ilk varlıkta, İlk'e nisbetle, ilkin çokluk potansiyeli vardır. O çokluk potansiyeli, Evvel'den meydana gelen ilk varlıktan, onun dışında olan, çokluğun meydana gelmesinin sebebi olabilir. Çünkü o, Evvel'e nisbeti açısından bir şeyin sebebi, başka bir açıdan da başka bir şeyin sebebidir. Yoksa ilk akıldan meydana gelen şeyler, biri diğerinden önce olmaksızın vücuda gelirlerdi. Fakat hepsi, o ilk akılda çokluğun var olması itibariyle bir şeydendir. Meydana gelen çokluğun ilkin aynı derecede olması şeklinde değildir; bilakis birinin diğerinden sonra olması şeklinde bir şeyden meydana gelirler. Aksi takdirde her şey yalnızca bir tek şeyden ortaya çıkardı ve böylece bu bir tek şey, tek tek tikel sebeplerle farklı şeylerin sebebi olurdu. Ama Zorunlu Varlık'ta biri zorunlu diğeri mümkün, biri birinci diğeri ikinci şeklinde iki yönün olması imkansızdır. Çünkü O, saf (*mahza*) birdir. Öyleyse, çokluk bir defada (*yekbâr*) ve bazı çoklar diğerlerinin sebebi olmaksızın meydana gelmez.

39. Şeylerin ve Kısımlarının Evvel'den Böyle Meydana Gelmeleri İçin Onların İmkan Şeklinin Açıklanması

Evvel dışındaki her şey, biri zorunluluk biri de imkan (*mumkunî*) yönleri olması manasında ortaktırlar. Mümkün olmaları yönüyle bilfiillikten uzaktırlar. İlkin, Evvel'in dışında bu kuvvelikten hâlî olan hiçbir şey yoktur. Çünkü diğer her şey bir yönü maddî bir yönü sûrî olan şeyle ilişkilidir. Madde gibi olan şey varlığın mümkünlüğü, suret gibi olan şey ise onun zorunluluğunu ifade eder. Tek ve yegane gerçek Evvel'dir; fakat O'nun dışındaki varlıklarda, varlık (*hestî*), var olma (*vucûd*) ve zorunluluk açısından farklılık vardır. İmkan açısından varlık üç gruba ayrılır: Biri, her ne kadar kendisinde imkan durumu olsa da varlığı bir olandır. Bu mücerred varlık olan akıldır.

Diğeri, varlığı bir olmakla beraber, diğer varlıkların suretlerini kabul eder. Bu iki kısımdır: Biri, varlıkları kabul edince, onların bölünebilmesine sebep olan bir şey olur. Çünkü o, bölünmeyi kabul eden bir varlığı kabul etmiş olur. Bu cisimdir. Diğeri, bölünmeyi kabul etmez; çünkü o, bölünmeyi kabul eden bir varlığı kabul etmez. Bu da

nefstir. Bölünmeyi kabul etme, çokluğa yol açar. Şeylerin çokluğu da ya aklın işaretiyle olur ki bu özsel tanımın farklılığından ortaya çıkar, ya da sadece duyunun işareti ile olur. Akıl, biri bir yerde diğeri başka bir yerde olacak şekilde farklılığı zorunlu kılmaz. Öyleyse cevherlerin varlıklarının üç kısım olası mümkündür: Akıl, nefis, cisim.

Akıl, kendisiyle olan şeyler dışındakini kabul etmeyip etkileyendir. Nefis, akıldan alır ve etkiler. Cisim, alır fakat etkilemez. Diğer bütün kısımlar da bu üç bölüm içine girmektedir. Öyleyse bu üç bölümün, varlığın imkanından olduğu anlaşılmıştır. Bundan sonra imkan durumunu varlık durumuna taşıyalım.

40. Varlıkların İmkanının Tamlık ve Eksiklik Bakımından Açıklanması

Kendisine gerekli olan her şeyi kendisinde bir defada bulunduran, var olmak ve olduğu haliyle kalmak için başka şeye ihtiyaç duymayan şeye tam (*tamâm*) denir. Tamlığı kendisinde barındırmayan, olması gerekenin kendisinde meydana gelmediği şeye de eksik (*nâkıs*) denir. Eksik olan şeyler iki çeşittir: Biri, kendisi için olması gerekene ulaşmak için, dışarıdan bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir ki buna kendi kendine yeten (*muktefi*) denir. Diğeri, ancak dışsal bir sebeple tamamlanan şeydir ki buna da mutlak eksiklik (*nâkıs-ı mutlak*) denir. Kendisi için gerekli olan her şeyin bizzat kendisinde bulunduğu ve başka bir şeyin ondan gerekmesi için kendisinde, olduğundan daha fazlası bulunan şeye ise tam üstü (*fevku't-tâm*) denir. Çünkü o, tamdan daha fazladır.

41. Varlıkların İmkanının İyilik ve Kötülük Bakımından Açıklanması

İyilik (*nîkî*) iki kısıma (*mana*) ayrılır: Biri, bir şeyin bizzat kendisinin iyi olma durumudur ki, onun kemali [yetkinliği] kendisiyledir. O olmadığı zaman eksiklik olur. Eğer tam bir idrakla, onun eksikliği idrak edilirse acı duyulur. Diğeri, birinin, başka bir şeyden dolayı, daha çok sahip olduğu iyiliktir.

Varlığı imkan dahilinde olan her şey sadece üç kısımdır: *Birincisi*, varlığında hayır dışında bir şeyin olması mümkün olmayan ve hayrın kendisinden çıktığı [ulvî] varlıklardır. *İkincisi*, hayır nizamının ilkelerinden (*asılhâ*) bir ilke olması için, her ne kadar kendisinde iyilik baskın olsa da kendisinden kötülük (*bedî*) ve şer meydana gelmesi imkan dahilinde olmadan var olmayan varlıklardır. Örneğin, ateş, güneş ve su böyledir. Güneş, çıplak kafayla önünde duran bir adamın kafasını tabîî olarak ağrıtsa da

o, ancak kendisinde Güneş'in varlığının olması ve böylece Güneş olmaktan dolayı kendisinden faydaların hâsıl olmasıyla bizzat Güneş'tir. Ateş, içine düşen alim veya zahit (*pârsây*) birini yaksa da, o ancak kendisinden ateş olmaktan dolayı fayda zuhûr etmesi ve küllî hayır nizamında fayda sağlaması ile ateştir. Yine şehvet gücü, akıllı bir topluluğa zarar verse de, o ancak şehvî güç olarak insana fayda vermesi ve küllî hayır nizamında kendisinden fayda zuhûr etmesi ile şehvet gücüdür. Bazı yıldızların, bazı insanlara kötü yönde tesir etmesi ve onları saptırması şeklinde bir zararı olmazsa, var olmaları ve kendilerinden fayda zuhûr etmesi imkansızdır. Fakat bu kişiler arasında öyleleri vardır ki onların var olmaması küllî hayır nizamına zarar vermez. Aynı şekilde onların olmaması küllî hayır nizamına bir fayda da vermez. Eğer bir kimse, onların, kendilerinden iyilik dışında başka bir şey çıkmayacak şekilde olmaları gerektiğini söylerse, onların birinci kısımdan gelen başka bir şey olmaları gerektiğini söylemiş olur. O zaman o, şöyle demiş olacak: Ateşin ateş olmaması, Zühâl'in Zühâl olmaması gerekir. Bu durum da bu kısım varlıkların bizatihi var olmamaları anlamına gelir.

Üçüncüsü ise kendisinde kötülük ve şerin baskın olduğu kısımdır. Bizim, bu üç bölümün durumu hakkında düşünmemiz gerekir. Eğer var olmaları gerekli ise hangi şeyden meydana geliyorlar?

42. Cisimlerin, Birleştiklerinde Nasıl Var Olduklarının Açıklanması

Cisim, meydana geldiğinde ya tek bir türü ve tabiatı olur ki buna basit cisim denir; ya da tek bir tabiattan oluşmayan; birleşimi, basitlerde olmayan faydayı sağlamak için birçok cisim ya da tabiattan oluşur ki buna da bileşik cisim denir. Örneğin sülfat (*zâg*) ve mazıda (*mâzû*) bulunmayan faydalar onların birleşiminden oluşan mürekkepte (*hibr*) ortaya çıkar. Fakat her ne kadar basit cisimde olmayan bir güç bileşikte olsa da basit cisim asıl olandır ve bileşikten önce gelir. İlk basit cisim meydana gelir, daha sonra bileşik cisim meydana gelir.

Aklî ayrıma göre basit cisim iki kısma ayrılır: Biri kendisinden birleşik cisim meydana gelen basitlerdir. Öyle ki basit cisimlerin bir araya gelmesiyle onların birleşimi olan başka bir şey meydana gelir. Diğer, kendisinden birleşik cisim meydana gelmeyen basit cisimdir ki o, ilk meydana geldiğinde kendi yetkinliğini elde etmiştir.

43. Birleşimi Kabul Eden Cisimlerin Meydana Gelmelerini Neyin Zorunlu Kıldığı ve Onların Durumunun Açıklanması

Hakikatte, bu birleşimi kabul eden cisimler bir yerden bir yere hareket etmeyi kabul ederler. Her ne zamanki hareket varsa orada taraf (*sû*) ve yön (*cihet*) vardır. Öyleyse cisimlerin zorunlu olarak bir yönü olması gerekir. Yön, kendisine duyusal olarak işaret edilemeyen aklî bir şey değildir. Şayet, eğer yön kendisine duyusal olarak işaret edilemeyen bir şey olsaydı, hareket olmazdı. Öyleyse yön, kendisine duyusal olarak işaret edilebilen ve mevcut olan bir şeydir. Öyleyse, alt tarafından ya da üst tarafından sınırın (*hadd*) olmadığı sınırsız (*bînihâyet*) bir yönün olması imkansızdır. Öyle ki biz, boyutların sınırlı olduğunu ortaya koymuştuk.

Diğeri, her ne zaman ki bir şeyin, kendisine ulaşılacak alt tarafından bir sınırı yoksa demek ki ona sonsuza kadar ulaşamaz. Bu durumda, o, her mekandan (*câygâh*) alt tarafı olacak şekilde kendisine işaret edilebilen bizatihi bir mevcut değildir. O zaman bütün yerler aynı olurdu. Öyleyse, her nerede olursa olsun, mekanında alt tarafı aynı olan her şey, biri diğerinden daha aşağı değildir. Ayrıca, o yerde bir şeyin üst tarafının olması da mümkün değildir; çünkü alt taraf, üst taraf değildir. Daha alt ve daha üst ancak biri aşağı tarafa yaklaştığında ve diğeri aşağı taraftan uzaklaştığında meydana gelir. Eğer aşağı bizatihi salt (*mahz*) aşağı olmazsa, hareketin ölçüsü olarak ‘daha yakın ve daha uzak’ olmaz; aynı şekilde ‘daha çok benzeyen ve daha çok benzemeyen’ olmaz. Özetle, eğer yöne duyusal olarak işaret edilmezse onun yukarısı nasıl mümkün olsun?

Öyleyse, ‘aşağı’ ve ‘yukarı’, hâsıl, mevcut ve sınırlı (*mahdûd*) olan şeylerdir. Hiç şüphe yok ki onlar boyutların sınırları olup birbirlerinden oldukça farklıdır. Çünkü aşağı, bütünüyle yukarının (*zeber*) zıddıdır. Bu durum diğer yönler için de böyledir. Öyleyse yönlerdeki bu farklılığın nasıl mümkün olduğunun bilinmesi gerekir.

44. Bu Yönlerin Nasıl Farklı Olabildiklerinin Açıklanması

Bu farklı yönler arasında zıtlığın olduğunun ve onların boşlukta (*halâ*) ya da cisimde olduğunun doğrulanması imkansızdır. Çünkü boşluğun olduğu bir yerde bir yer diğer her yerle aynıdır ve cisimde her sınırın tabiatı diğer her bir sınırın tabiatı gibidir. Öyleyse, dışsal bir sebep olmağı sürece, yönler arasında bir yönün aşağı diğer yönün yukarı olacağı şekilde tabî bir farklılığın olması imkansızdır. Ancak vehim bize, boşluk açısından bu yönün aşağı tarafa doğru o yönün yukarı tarafa doğru olduğunu

söyleyebilir. O zaman, boşlukta ya da cisimde yer alan yerlerin yönleri dışında aşağı ve yukarı tarafa başka şeyler eklenmiştir ki bu da geçersizdir. O zaman aynı (*yeksân*) boşluktan muhtelif yönler oluşmaz. Boşluk iki şekilde değildir; ama doluluk (*melâ*) ve cismin iki şekilde olması mümkündür. Biz şöyle diyoruz: İki cisim, iki sebepten dolayı farklılaşmaz; çünkü her cismin, başka cismin yönüne zıt olan bir yönünün olmasını sual etmek gerekir. Bu sözün manası ‘cisim, cisimden farklıdır’ demekten başka bir şeydir. Çünkü vehim her iki cismin birbirine karışmasını ve tek bir yönde hareket etmesini kabul eder. O zaman iki yön olsa bile iki cisim olmaz. Aynı şekilde eğer yönler karşılıklı olursa bir yerde iki cisim olur, yönler bir yerde olmaz.

Özetle, vehimde iki yönün birbirine karışması mümkün değildir; ama iki cismin birbirine karışması mümkündür. Öyleyse, iki cisim iki yön demek değildir; aksi taktirde bir cisim olmaktan başka olan bir durumun iki cisimle birleşik olması gerekecektir. Durumun boyut ve miktarla bağlanması gerekir. Eğer iki cisim iki yön sebebiyle var olsaydı o zaman bir cismi mevcut kabul ederiz ve o cisim onlar arasında yer alır. Her iki yön arasında hiç şüphesiz bir boyut yer alır. Bir cismi ortadan kaldırdığımızda ona karşılık olarak başka bir cisim gelir. Hiç şüphesiz, bir yerde iki yön vardır: Birisi, orada yer alan bu cismin o tarafından olan kenarıdır, diğeri ise cismin diğer tarafından olan kenarıdır. Her ikisi de bütün açılardan birbirine terstir. O zaman, iki cisim için, iki yön olacak şekilde bir durum yoktur. Öyleyse, şayet boşluk, dolulukta değil, iki cisimden dolayı mevcut olsa dahi onda değişik yönlerin var olmadığı anlaşılmıştır. Farklı yönler bir cisim sebebiyle mevcut olurlar; iki cisim sebebiyle farklı yönlerin olması imkansızdır. Onların o cisme uzaklığı ve yakınlığı aynı türden değildir. Yoksa onlar arasında ne cisim ne uzaklık ne de yakınlık bakımından farklılık olurdu. Öyleyse bizzat tabiat ve tür bakımından aralarında farklılık yoktur. Yani onlar arasındaki uzaklık ve yakınlık farklılığı cisimden dolayıdır. Bir kimse ‘onların farklılığı, birinin bu taraftan, diğerinin o taraftan olması bakımındandır’ diyemez. Çünkü bizim sözümüz bizzat yön hakkındadır. Ya bu taraftan önce taraf yoktur ya da bir taraf bu taraftan meydana gelmektedir; oysa bir taraf o taraftan meydana gelmektedir. Öyleyse o cismin bütün kenarlarına olan yakınlık ve uzaklık aynıdır. Onun kenarları sebebiyle yönlerin tabiatında farklılık meydana gelmez. Nitekim kenarlarda tabiat bakımından farklılık yoktur. Yönlerin sınırı olduğu için, yakınlık ve uzaklığın da sınırının olması gerekir. Cismin kenarları aynı türden ve aynı tabiattan olduğu için, gerçekte, sınırın meydana gelmesi için uzaklığın ve yakınlığın bütün kenarlara uygulanması gerekir. Öyleyse cisim ancak iki konumda olabilir: Bu cisim ya kenardadır ya da ortadadır [merkezdedir].

Fakat eğer cisim -bu şekilde- ortada olursa, dairenin merkezinin uzağında değil de yakınında sınır meydana geleceği için, bir merkez üzerinde irili ufaklı (*kîh û mîh*) birçok daire oluşacaktır. Bu durumda yönlerin sınırı sadece merkezden meydana gelmez. Biz, yönlerin sınırının sadece cisimden kaynaklandığını belirttik. Bu cismin, kenar olması gerekir. Çünkü bir sınırda her ne zaman bir merkez olursa bu merkezin bizatihi kendisine ve kendisinden bir sınır belirlenebilir. Zira belirli bir daire için belirli bir merkez vardır. Basit cisimlerin asıl olarak iki tane yönü vardır: Bunlardan biri merkeze yakınlık, diğeri ise merkez yönünden ona olan uzaklıktır. Bu [basit] cismin diğeri cisimlerden önce olması gerekir. O [bileşik] cisimler yerleri ve yönleri olması için doğrusal hareketi kabul ederler. [Basit] cismin doğrusal hareketi kabul etmesi imkansızdır. Onda yön olabilmesi için başka bir cismin olması gerekir. Böylece, birleşimi kabul eden cisimlerin yönlerinin olması gerektiği ve yönlerin, bütün cisimlerin etrafını kuşatan bir cisme gereksinim duyduğu ortaya çıkmıştır.

45. Birleşimi Kabul Eden Bu Basit Cisimleri Hareket Ettiren Bir Tabiatın ve Onların Hareketinin Doğrusal Olması Gerektiğinin Açıklanması

Birleşimi kabul eden cisimlerin bir araya gelebilmeleri ve birleşimi kabul edebilmeleri için mutlaka, bir hareket ettiriciden gelen bir hareketi almaları gerekir. Şayet onların, birleşimi kabul etme yönünden bizzat tabîî bir eğilimi varsa, tabiatlarında hareket meydana gelir. Çünkü bir yöne doğru meyleden her şey, bir engelleyici olmadığı sürece, hiç şüphesiz, gideceği yere varacaktır. Eğer orada [meylettiği yerde] değilse demek ki bizzat oraya gitmeye meyilli değildir. Eğer onlar tabîî olarak, oraya değil de başka bir yere hareket etmeye meylederlerse tabiatında yine bir hareket meydana gelir. Eğer onlar, hiçbir yere meyilli değilse, kesinlikle bir zaman sürecinde yer alan bir hareket ettiriciden bir hareket almaları gerekir. Zira her hareket bir zaman süreci içinde meydana gelir. Çünkü hareketin her miktarının bir boyutu [uzunluğu] vardır ve boyut da parçalardan meydana gelir. Boyutun ilk parçasında meydana gelen hareket, son parçasında meydana gelen hareketten öncedir. Öncelik ve sonralık beraber aynı yerde mevcut olmazlar. Bu durum, birin ikiden önce olması gibi bir öncelik değildir. Çünkü bir ile ikinin aynı yerde bulunmasına mani olacak bir durum mevcut değildir. O öncelik, diğeri sonralığın parçalarına bitişiktir. İlkin [hareketin] başlangıcı ile sonun son noktası arasında o ölçüde içinde keskin (*tîz*) [hızlı] bir zaman ve hareketin ölçüsü olan bir miktar vardır. O miktarın parçalara ayrılması mümkündür. O miktardır

ve onun yarım mesafe olması mümkündür. Aksi taktirde miktarın başı ve yarı arasında bilinen bir hareket olmazdı. Başlangıç ile son nokta arasındaki hareketin iki miktar (*dû çendân*) olması gerekir. Onun iki miktar olması hareket bakımından değildir. Çünkü hareket bizzat nicelik türünden bir şey değildir. Zira harekete, ya bulunduğu yer sebebiyle ya da bir başlangıç ve son nokta arasında meydana gelmesi sebebiyle miktar (*çend*) derler. Birinciye örnek, ‘bir fersah¹⁰⁷⁴ yürüdü’ denilmesidir. İkinciye örnek ise ‘bir saat yürüdü’ denilmesidir. Bizzat oradan geçmek bakımından geçmek, bu iki nicelik olmadan ölçü (*takdir*) ve miktar kabul etmez. Öyleyse hareket dışında iki miktar (*endâze*) daha vardır: Biri yolun miktarıdır ki konumuz bununla ilgili değildir. Zira bahsettiğimiz bu başlangıç ile son nokta arasını hızlı hareket ile katetmek mümkündür. Yavaş hareket ile daha az yol katedilebilir. Başlangıç ile son nokta arasında geçen zaman aynı olsa bile iki yol farklıdır. Sonuç olarak zaman denilen ikinci miktar, hareketin diğer bir durumudur. Eğer bir kimsede ‘acaba zamanın miktarı hareket edenin hareket miktarı mıdır?’ diye bir şüphe ve düşünce hâsıl olursa, şunu belirtmek gerekir ki, biri büyük biri de küçük olmak üzere iki hareket eden şeyin hareket miktarı asla aynı değildir. Yine eğer bir kimsede bir şüphe hâsıl olup da ‘zamanın miktarı hareket edenin hızlılığı ve yavaşlılığıyla ilgilidir’ derse de şunu belirtmemiz gerekir ki, bu durumda hız bakımından aynı olan iki şeyin, uzaklık mesafesinin de aynı olması gerekir.

Sonuç olarak, bu sürenin yalnızca bir parçasının gücü olarak aynı hıza sahip sabahtan gece yarısına kadar devam eden bir hareket bu zaman miktarında onun bir parçasıyla uyumlu olacaktır; çünkü her ikisi de hız bakımından uyumludur. Şayet bir kimse, ‘Niçin daima bu miktar, hareket miktarıdır?’ derse şöyle cevap veririz: Önce var olan ve şimdi var olmayan şey batıl olmuştur ve sonraki şey gelecektir. Bu durum, değişim ve harekettir. Bu, daha önce de belirttiğimiz gibi, öncelik ve sonralığa bağlı olan miktardır. Önce, bir şeyde şu an bulunmayan bir haldir ve bu ancak hareketle vardır. Tabiat ilminde, bu hareketin ancak bir mekandaki hareket olduğu açığa çıkmıştır. Öyleyse hareketin, zaman içinde meydana geldiği ortaya çıkmıştır. Hareketin bölünmeyi kabul etmemesi imkansızdır. Yoksa mesafe ve yol da bölünmeyi kabul etmezdi. Bunun imkansız olduğunu açıklamıştık. Bir zamanın bölünmeyi kabul etmemesi imkansızdır, yoksa bir zamanda, bölünemez bir yolun katedilmesi durumu ortaya çıkardı. Eğer o yol bölünürse, o yolun yarısı katedildiğinde, o zamanın yarısı geçmiş olacaktır. Öyleyse zaman bölünebilir bir şeydir, bölünemez değildir. Durum

¹⁰⁷⁴ Bir uzunluk ölçüsü birimi.

böyle olduğu için, bölünebilir bir zamandan başka, hiçbir zaman yoktur. Mesela eğer, harekete meyletmiş bir cisim, bir hareket ettirici tarafından zorla hareket ettirilirse, o cisim buna direnir, hızlı hareket edemez ve karşı koyar. Cisim ne kadar çok meyilli olursa direnmesi de o kadar çok olacak; ne kadar çok direnirse o kadar daha geç [yavaş] hareket edecek ve ne kadar yavaş hareket ederse hareketi boyunca zamanı o kadar uzayacaktır. Hızlı hareket eden az zamanda uzun yol alır. Geç hareket eden, kısa yolu uzun zamanda kateder. Cismin harekete meyilli olmadığı bir zaman ve bir de harekete meyilli olduğu bir zaman farzedelim. Hiç şüphesiz [yukarı doğru] meyilli olan cismin hareketinin zamanı daha uzundur ve yine hiç şüphesiz [yukarı doğru] meyilli olmayan cismin hareketinin zamanı [yukarı doğru] meyilli olanın zamanının parçasıdır. Şimdi, eğer bir hareket ettiricinin benzer şekilde meylettiğini; fakat ilkinde göre daha az direnç gösterdiğini, onun aynı hareket ettirici tarafından hareket ettirildiğini ve hareket ettiriciye hiçbir direnç göstermediği bu zaman süresince hareket ettiğini varsayalım. Öyleyse hem karşı koyanın hem de karşı koymayanın hareketi aynı zaman içinde aynı hareket ettiriciden gelmektedir ki bu durum imkansızdır. Karşı koymayan bir şeyin ya hareket etmemesi ya da hareketinin bölünemez bir zaman içinde olması, hatta bir zaman içinde olmaması gerekir ki, zaman bölünemez değildir. Bunun için bu durum imkansızdır. Öyleyse o kendisi hareket etmez. Hareket eden şey ne türden olursa olsun, onda, ya gittiği yere doğru ya da başka bir yere doğru bir meylin olması gerekir. Her cismin tabii olarak bir yeri olduğu için, cismin meylinin de doğal olarak kendi yerine doğru olması gerekir. Şayet başka bir yere doğru hareket ediyorsa demek ki onun tabiatı oraya hareket etmeyi istemektedir. Öyleyse onun için uygun yer orasıdır. Bu durumda, ilkin belirttiğimiz, cismin iki tarafa meyletmesi doğru değildir, çünkü basit bir tabiat doğal olarak iki yere meyletmez. Belirttiğimiz gibi bir tek tabiattan ancak bir hüküm meydana gelir. Bu cismin meyli kendi yerine doğru olduğunda onun hareketinin doğrusal (*râst*) olması dışında bir hareket olması imkansızdır. Zira eğer ters (*çep*) tarafa meylerse, hareket ettiği tarafına doğru değil de, kendinden gelen tarafa ve kendine zıt olan tarafa meyletmiş olacaktır. Çünkü ilk yönler iki tanedir: Biri kenara doğrudur, diğeri ise merkeze doğrudur. Öyleyse böyle [bileşik] cisimlerin hareketi ya ilk [basit] cismin kenarına doğru ya da ilk cismin merkezine doğrudur.

46. İlk Olan Diğer Cismin Hareketinin Olması Gerektiğinin, Hareketinin Nasıl Mümkün Olduğunun ve Onun Hareket Ettiricisinin Doğal mı Yoksa İradî mi Olması Gerektiğinin Açıklanması

[İlk olan] diğer cismin [yani en büyük feleğin], diğer cisimlerin etrafını kuşatan bir tabiatının olması gerekir. Bu durum ancak iki şekilde olur: O cismin varsaydığımız parçalarının her birinin doğal olarak kendisine işaret edilebilen bir tabiatının olması gerekir. Diğer [aksi] durumu imkansızdır. Yani orada onun eşinin [eşlik eden] olması ya mümkün değildir ya da mümkündür. Eğer mümkün değilse parçalarının farklı tabiatları vardır; bu durumda o cisim basit değil bileşiktir. Eğer mümkünse cisim o tabiatın etrafında hareketi kabul eder. Hareketi kabul eden her şeyin tabiatında bir meylin olması gerektiğini belirtmiştik. Öyleyse o cismin tabiatında bir meyil vardır. Onun meylinin doğrusal olması imkansızdır. Yoksa onun [cismin] kendisinden önce yönü var olmuş olurdu. O zaman ilk cismin meyli kendi yerinde daireseldir. Bir tabiatı olan basit bir cismin, doğal olarak iradesiz bir dairesel harekete sahip olması imkansızdır. Çünkü tabii hareket, cismin, mevcut halden başka bir hale doğru doğal olarak gitmesidir. Şayet cismin tabiatı kendi yerinde uyumlu bir haldeyse ve onun tabiatı bulunduğu yerden ayrılmayı zorunlu kılmıyorsa, cisim bulunduğu yerden ayrılmak istemez. Cisim o durumdan ayrılmak istemediği zaman tabii hareket meydana gelmez. Hareket etmek, cismin tabiatının kendisi için doğal olmayan bir halden ayrılmak istemesidir. Cismin ayrılmak istediği yer cismin tabiatına uyumlu olmadığı için, cismin tabiatı oradan kaçır; yani oraya niyet ve kast etmez; oraya gelmez. Fakat dairesel hareket ile cisim ayrıldığı yere tekrar döner. [Dairesel hareket] cismin, olduğu yerden ayrılması ve tekrar oraya dönmesidir. Öyleyse dışarıdan olmayan dairesel hareket, sadece doğal değil, iradîdir. O halde o cisim iradeyle hareket edendir.

47. Bu Hareket Ettiricinin Değişebilen ve Geçmiş Şimdi ve Gelecekte Bihaber Olan Akledici Bir Varlık Türü Olmadığının Açıklanması

Zorunlu olmadığı sürece hiçbir şeyin, kendi illetinden meydana gelmeyeceği açıklanmıştı. Daimî bir şeyden dolayı olan zorunluluğun, bir durum ile ilgili olduğu oysa hareketin asla bir durumla ilgili olmadığı ma'lûmdur. Zira bir sınırdan diğer sınıra meydana gelen hareket, ikinci sınırdan üçüncü sınıra olan o hareket değildir. Eğer bir şeyden zorunlu olarak ilk hareket meydana geliyorsa diğerinden de aynen o durumda,

başka bir hareket zorunlu değildir. Kısaca, ister önce ister sonra gelsin, bir hareket diğer bir hareketten daha öncelikli değildir. Öyleyse o şu durumlar gibi değildir: Bir yerden başka bir yere giden mıknaş gibi yeri başka olan; ya da ısınınca farklı bir şekilde, soğuyunca farklı bir şekilde hareket eden şey gibi nitelikten niteliğe dönüşen; ya da bir istekten başka bir isteğe geçen biri gibi.

Kısaca, bir halde bir değişim olmalıdır; çünkü bizzat, sabit bir halde duran (*istâde*) varlığın değişme durumu zorunlu değildir. Dahası, bir şey bir yerde kaldığında, hareketi kabul etme sebebi olmadığı sürece bir yerden başka bir yere hareket etmez. Bu açıdan, hareketi meydana getiren hareket ettiricide bir halden başka bir hale bir değişimin olması gerekir ve bu hareket onun kendi iradesiyle olduğundan bir iraden başka bir iradeye dönüşür. Hareket ettirici bir vakit buradan oraya hareket etmek isterken, başka bir vakit de tekrar oradan başka bir yere hareket etmek isteyebilir. Eğer onun iradesi ondan ayrı (*cuz vî*) değilse, ondan iradî olarak, onun dışında hareket meydana gelmez. İkinci iradenin sebebi birinci iradedir. Mesela buradan oraya götürmek isteyen bir birleşme meyli olabilirdi. O, bu yere alınmayı ve önceki iradeyle birleşmeyi arzu ettiği için daha doğru olmak arzusuna sahiptir. Bizim hareketimiz iradeden kaynaklanır. Cismin, sırf cisim olması bakımından iradesi yoktur. İrade, cismi hareket ettirene aittir; çünkü hareket eden her şey, kendisi dışında, kendisinde hareketi meydana getirecek bir şeye gereksinim duyar. Öyleyse bu ilk cismin hareket ettiricisi ne aklî ne de tabiîdir; bilakis nefsanîdir. Böyle şeylere biz nefis diyoruz.

48. Değişimi, Oluş ve Bozuluşu Kabul Etmeyen İle Değişimi ve Oluş ve Bozuluşu Kabul Eden Cismin Durumunun Açıklanması

Sureti maddesinden ayrı olmayan cisim, oluş ve bozuluşu kabul etmez iken, sureti maddesinden ayrılabilen cisim ise oluş ve bozuluşu kabul eder. Cismin maddesi, suretsiz olamayacağı için, onun maddesinin, suretten ayrılırken başka bir cisimsel suretle birleşmesi gerekir. Bu durumda, o cisim, tabiatı diğer [önceki] cismin tabiatına zıt olan bir cisim olur ve her ikisinin de doğrusal hareketi kabul etmesi gerekir. Zira cismin tabiatı değiştiğinde onun yeri aynı kalmaz. Bu nedenle onun tabiatı başka bir yere hareket etmek ister. O halde, tabiatında doğrusal hareket bulunmayan cisim, oluş ve bozuluşu kabul etmez. Şayet, cismin oluş ve bozuluşu kabul etmesi mümkün olursa, kaçınılmaz olarak doğrusal hareketi ve yönü de kabul eder. Oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin yönlerinin olabilmesi için onların, oluş ve bozuluşu kabul etmeyen

cisimlerin olduğu alanda olmaları gerekir. Her bir cisimde, onun hareketi için ona yön oluşturan iki yer olması imkansızdır. Yoksa dışsal iki cisim arasında, biri o cisme biri bu cisme olmak üzere iki yön oluşturan mesafe ile bir sınır olmuş olacaktır ki bunun imkansız olduğunu söylemiştik. Bunun için, bir yöne doğru giden (*cihetger*) bir cismin dışında başka bir yönlü cisim olamaz. Buna göre diğer bütün cisimler ona tabidir. Oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin onda birleşmeleri gerekir. Şayet, oluş ve bozuluşu kabul etmeyen bir cisim varsa bile onun da ona tabi olması gerekir. Bütün cisimlerin aynı [bir] olması gerekir ki bu konuyu tabiat ilminde bundan daha detaylı olarak açıklayacağız. Buradan hareketle, oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin maddesinin ortak (*müşterek*) olduğu ve bir cisme has olmadığı ma'lûmdur. Fakat oluş ve bozuluşu kabul etmeyen bu cisimlerin suretinin maddesinin ortak olması ve içinde, başka bir suret kabul etme kuvvesi bulunması imkansızdır. Yoksa onun tabiatından dolayı onun şimdiki sureti onun için zorunlu olmazdı. Onun için başka bir suretin meydana gelmesi imkansız olup, bu suret kendisine uygun bir sebep tarafından er ya da geç ona ulaşacaktır. Fakat bu mevcut suretin o zaman ona tesadüfen ilişkisi gerekecekti. Çünkü o, böyle bir surete kendisiyle ilişkisi bulunmayan bir sebep sayesinde sahip olacaktı. Zira başka bir sebep, maddesinin tabiatı nedeniyle, onunla ilişkili olmasaydı bu maddenin tabiatı ortak bir madde tabiatının zıddı olacaktı. Eğer bir cismin maddesi, bizim kendisini öngördüğümüz şekilde var edecek olan bir tabiata sahip olsaydı, başka bir sureti almak için bu maddeye uygun düşecekti. Bu durumda onun mevcut nedeni, onun nedeni olmayacaktı. Böylece bu maddenin, bu suret olmaksızın ortaya çıkıp çıkmayacağı konusunda bir zamanın var olduğunu veya var olacağını ileri sürmede herhangi bir karışıklık bulunmayacaktı. Sonuç olarak bu cisim kendi tabiatından dolayı oluş ve bozuluşu kabul edecekti. Oysa bu imkansızdır.

49. Yenilenen ve Değişen Şeyin Sınırsız Sayıda Sebeplerinin Olduğunun ve Bu Sebeplerin Mümkün Olma Durumunun Açıklanması

Yenilenen ve değişen her şeyin bir sebebinin olduğu, bilinen bir şeydir. Gelecek olan açıklamalarımızda o geçmişteki sebeplerin sayıca sınırsız olduğu anlaşılacaktır: Her ne zaman bilfiil olarak sebep mevcut olduğunda, o sebebin, sebebi olduğu şeyin de bizzat mevcut olduğu bilinmektedir. Bir şey mevcûd olmadığı zaman ve bilfiil olarak sebep de mevcûd olmadığı zaman ya sebep gerçekten yoktur, ya sebep vardır ama

mevcûdun sebebi değildir ya da o bir sebep olarak değil de bir durum olarak vardır ki böylece o bir sebep olabilsin. Çünkü böylesi bir durum sebep hükmüne benzer.

Sonuç olarak benzer şekilde sayıca sınırlı olan bu durum için bir sebep var olmalıdır. Çünkü [pek çok sebebin] aynı zamanda bir yerde bulunmaları ve sonsuz olmaları mümkün değildir. Sebeplerde öncelik ve sonralık durumunun olması gerekir. Fakat burada bir şüphe yoktur ki, eğer bir sebebin bölünemez ilk zamanı olursa, zaman bölünemez şeylerden meydana gelir. Yoksa zamanın bir kısmı diğer kısmıyla birleşmez ve onların arasına zamanlar girer. Şayet birleşmezlerse birbirinin sebebi gibi olurlar. Diğer yandan, eğer zaman bölünmüş ise niçin bu sebep bir zaman süreci için meydana geliyor ve niçin ondan ilkin bir şey meydana gelmiyor da en sonda meydana geliyor?

50. Bu Şüphenin Nasıl Çözüleceğinin Açıklanması ve Onun Sebebinin Hareket Olduğunun Gösterilmesi

Eğer hareket, eklemeli [uzayan] ve kesintili bir zamandakinden ziyade, süreklilik arz eden bir zamandaki bir halden başka bir hale değişim olmasaydı bu sorun ortadan kalkmazdı. Fakat hareket bu sorunu ortadan kaldırır.

Hareket iki şeyin sebebidir: Biri bizzat hareketin kendisinden gelen ya da hareketin yönünden gelen şeydir. Böyle bir şey kopukluktan (*goseste*) ziyade süreklilik arzeder. Bu nedenle onun her bir saatte bir başlangıcı vardır. Örneğin bir lamba (*çerâğ*) hareket ettiği ve yavaş yavaş (*endek endek*) yaklaştığı zaman onun verdiği aydınlık, kopukluk olmadan yavaş yavaş artar. Diğer, sebepleri şeylere ulaştıran harekettir. Mesela, hareket A'yı B'ye götürür ve B'yi, kendisinden bir fiilin meydana geldiği bir hale dönüştürür. O zaman [B] başka bir şeye [C] ulaşır; ama o şey onun [A'nın] yakınında değildir. Bu nedenle [B] hareketle o şeye [C] ulaşır ve o zaman o fiili yapar. Öyleyse şüphe şu şekilde ortadan kalkar: Bir sebep gerçekleştiğinde onun gerçekleşmesinde bir gecikme varsa; ya fiilini kabul edecek olana yönelik hareketinin zamanının [gecikmesi] ya onun kabul edicisine ulaşmak için katettiği zamanın [gecikmesi] ya da her ikisinin görevlerini tamamlamak için var olması gereken diğer bir şeyin hareketinin süresinin gecikmesi olmuştur. Diğer tüm hareketleri kendisiyle birleştiren, her ne kadar kendisiyle devam etmeyi bıraksa da, kendisiyle bitişik olanlara sahip olmayı sürdüren bir hareket olmalıdır. İşte bu hareket ilk cisimdir. Eğer bir hareket, sebepleri birbirine bitştirdiği böyle bir tabiata ait olmasaydı bu durumda bir

kesinti meydana gelirdi. Sonuç olarak önce gelen sebeplere muhtaç olan şey var olmazdı.

51. İlk Basit Cismin Altındaki Aşağı Cisimlerin Var Olmaları Yönünden Değil, İlk Basit Cisimle Bağlantılı Olabilmesi Açısından Dairesel Hareketin Sebebinin Açıklanması

Bu [dairesel] hareketin sebebinin tabiat değil irade (*hast*) olduğu ortaya çıkmıştır. Her irade ya aklîdir ya da duyulur cismanîdir (*cismâni-yi hissî*). Duyulur cismanî olan irade de iki çeşittir: Ya cisme uygun olanı meydana getiren iradedir ki bu iradenin ait olduğu güce şehvet gücü denir; ya da cisme uygun olmayanı uzaklaştıran ve ona üstün gelen iradedir ki bu iradenin ait olduğu güce de öfke gücü denir. Yok olmaktan korkmayan, gücünün artmasına ve genel itibariyle dışsal bir yardıma ihtiyaç duymayan bir cismin öfkesi ve şehveti olmaz. Öyleyse, ilk cismin sahip olduğu dairese hareket ne şehvetten ne de öfkeden kaynaklanmaktadır; o zaman o [dairese hareket] aklîdir. Her aklî gayenin amacı ya bir şeyi yapmaktır ya da bir şeyi kabul etmektir. Kendisinde bir şeyi yapmak niyeti olan gayenin, [fail] illetin illeti olduğunu daha önce açıklamıştık. Onun ihtiyacı o sebebe bağlı olduğu için onun fazileti o sebep ile tamamlanır. Özetle o, olması olmamasından daha iyi olacağı bir şeye sahip olmalıdır.

‘İyilik yapmak iyidir’ denilen şey, halkın kendi arasında söylediği şeylerden olan meşhur öncüllerdendir. Eğer bu öncül meşhurluktan hakikate taşınırsa, onun konu ve yüklemde bilinmesi gereken şartların olduğu görülecektir.

Birincisi, iyilik yapmak iki türlüdür: Biri, sadece iyilik yapmaktır, diğeri irade ile iyilik yapmaktır. İrade ve kasıt ile yapılan iyilikte, daha önce belirttiğimiz gibi, iyilik yapanın yaptığı şey gerçekten iyidir; ancak kasıt eksiklikten meydana gelir. Fakat sadece iyilik yapmak olan iyilikte ise kişide ne herhangi bir sorumluluk ne de zorunlu bir gaye vardır. O iyilik tam olan iyiliktir.

Yine yüklem (*mehmûl*) olan iyiliğin de iki mefhumu vardır: Biri, kendi özünde iyi olan iyiliktir, diğeri bir kimse için yapılan iyiliktir. Hiç şüphesiz siyaha boyamak, siyaha boyamaktan başka bir şey olmadığına göre iyilik yapmak da iyi olandan başka bir şey değildir. Bizzat iyi olan şeyler olmakla birlikte pek çok şey başka bir şeydeki eksiklik belirtisidir. Örneğin bir hastayı tedavi etmek veya hastalığı ortadan kaldırmak için hastalığı ortadan kaldıran özel şeylere ihtiyaç duyarız. Eğer iyilik, kişinin sahip olduğu iyiliğe kıyasla söz konusu olursa iki durum ortaya çıkar: Biri iyilik yapanın,

diğeri ise iyiliği kabul edenin iyiliğidir. Şüphesiz iyiliği kabul edenin iyiliği iyidir ve sebebi de onda eksikliğin olmasıdır. Çünkü iyiliği kabul eden bizzat kâmil olsaydı, kendisi dışarıdan bir şeyi kabul etme ihtiyacı duymazdı. Ama kast ve yükümlülükle, iyilik yapanın yaptığı iyiliğin iyilik olma zorunluluğu yoktur. Çünkü iyi olmak için bir şey yapmayı ve dışarıdan bir eylemle yükümlü olmayı gerektiren şey iyilik değildir. Bilakis, ona bir fazilet olacak şekilde bir yükümlülük ya da dışarıdan bir iş gerektirmeden onun, iyilik ve faziletten kaynaklanan varlığının diğer şeylere fazilet ve iyilik olması gerekir.

İyiliğe niyetlenmek fazilet ve kemale sebep (*delil*) olarak bilinse (*meşhur*) de hakikat bahsedilen durum şeklindedir. İnsanların yanlış yapıp noksanlığı aramaması için en uygun olanı bu inançtır. Bu nedenle canlı (*zende*) ilk cisimlerin varlığının diğer şeylerden dolayı değersiz olduğu düşünülmemelidir. Çünkü bir şeyden dolayı var olan şey, ondan olması cihetiyle o şeyden daha tam değildir. Öyle ki, her ne kadar çoban (*şobân*) insan olması itibariyle koyundan (*gûsfend*) daha faziletli olsa da, çoban olması cihetiyle koyundan daha tam değildir. Çünkü o, koyundan dolayı çobandır; yoksa o bu işi yapamazdı. Aynı şekilde öğretmen (*mu'allim*), öğretmen olması cihetiyle bilgiyi kendisinden öğrenen öğrenciden daha eksiktir [tam değildir]. Yine aynı şekilde, her ne kadar inanma açısından müminden daha faziletli veya ona denk (*berâber*) olsa da peygamber (*peyâmbur*), peygamber olması cihetiyle müminden daha tam değildir.

Eğer, ilk cisimlerin varlığı oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin varlığından dolayı olsaydı ilk cisimler varlık bakımından diğerlerinden daha eksik olacaktı. Eğer onların varlığından ziyade, tabiatları kendi hareketlerini belirlemiş olsaydı aynı durum söz konusu olurdu. Yine bir tabiat o ilk cisimlerin varlığından dolayı olmasaydı, bu sürekli olan hareketin ve fiilin kendi gayeleri açısından, aralarında en iyi varlık olan insanın da bulunduğu bu bayağı var olanların varlığına sahip olması imkansız olurdu. İnsanların çok azı faziletli insandır. Faziletli olan insanlar da hiçbir zaman tamamıyla insanî bir kemale eremezler. Çünkü insanın akli, bedende olduğu sürece hiçbir zaman tam anlamıyla bilfiil olamaz. Yani insan akli bedenle beraber iken farklı (*ihtilâf*) hal, fiil ve işlerden hâli kalamaz. Bu konuda söylenecek çok şey vardır; lakin böyle bir kitapta bu kadarı yeterlidir. Burada, bu hareketin gayesinin ve bu hareketteki seçimin (*ihtiyâr*) yukarı taraftan (*ez ber sû*) kaynaklanan bir hal olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat biz de bu doğruyu başka şekilde açıklıyoruz.

52. Bu Hareketin Gayesinin ve Bu Hareketteki Seçimin Aşağı Tarafa Değil Yukarı Tarafa Ait Aklî Bir Hal Olduğunun Başka Şekilde Açıklanması

Dairesel ve sürekli olan sınırsız hareketin hareket ettiricisi, sınırsız bir güçtür. Yani onun gücü sınırı olmayan bir eyleme denktir. Bu gücün asla bir cismin içinde bulunmadığını ve bir cisme ait olmadığını söylüyoruz. Zira cismin içinde bulunan her kuvvetin zihin tarafından (*bevehm*) bölünmesi mümkündür; çünkü o cisim zihin tarafından kısımlara ayrılabilir. Zihin, cismin içinde olan her şeyi cisimle beraber kısımlara ayırabilir. Öyleyse bu gücün bir parçası da o güçtür; lakin ondan daha azdır. Sonuç olarak onu, sınırlı (*mahdûd*) bir vakitte hareket ettirmek mümkündür. Çünkü o, bir bütün olarak sınırsızdır ya da sınırlıdır. Eğer sınırsız olsaydı, daha az olan gücün fiili ile daha çok olan fiilin gücü eşit gibi olurdu ki bu imkânsızdır. Eğer sonlu ve sınırlı olsaydı ve diğer parça da buna benzer olsaydı, iki gücün tamamı bir bütün olarak sınırlı ve sonlu olurdu ve sınırlı hareketlere uygulanırdı. Öyleyse ilk varlığı hareket etmek için, gücü sınırsız olan ve hareket eden cisimden ayrı olan bir hareket ettiricinin olması gerekir.

Hareket ettirici iki çeşittir: Biri, ma'sûkun, aşığı hareket ettirmesi, istenilenin (*murâd*) hareketliyi hareket ettirmesi gibi olandır. Biri de, nefsin bedeni hareket ettirmesi, ağırlığın taşı hareket ettirmesi gibi olan hareket ettiricidir. Birincisinde hareket, hareket ettirici için iken, ikincisinde ise hareket, hareket ettirenin fiilidir. Hiç şüphesiz bu hareketin hareket ettiricisi, hareketin kendisinden gelmesi, kendisinin fiili olması ve kendisinin bu hareketin faili olması sebebiyle, nefstir. Bu hareket ettirici, cismanî bir şeye sahiptir. Çünkü daha önce açığa çıktığı gibi, cismanî bir şeyin hareketinin sebebi aklî bir şey değildir. Öyleyse, hareketin kendisinden geldiği bu hareket ettiricinin gücü bizzat sonludur. O, gücü sonlu olmayan başka bir hareket ettiriciden yardım alır. Onun hareket ettirmesi, hareketin kendisinden meydana gelmesi şeklinde değildir. Çünkü bu şekilde o, bir cisimde bulunurdu. Akıl cisimden ayrı değildir. O halde, bedeni hareket ettiren, bedenle birlikte bulunmaktan rahatsız olan (*bîzar*) ve sınırsız bir güce sahip olan bir hareket ettirici vardır. Çünkü [cismi hareket ettirmek] onun amacı, gayesi ve maşuğudur. Bunun nasıl mümkün olduğunu açıklayalım ve bu gücün durumunu tamamıyla belirtelim.

53. Bu Aklî Mananın Nasıl Hareket Ettirebildiğinin Açıklanması

Bu aklî mananın, zatı istenen bir hareket ettirici olması mümkün değildir. Çünkü onun zatının idraki hiçbir cismin idraki ve cisimdeki hiçbir gücün idraki gibi değildir. Bu yüzden onun herhangi bir cisimle ilişkili olması mümkün değildir. Hareketin de, emredenin itaat eden üzerinde bir amacı olmak üzere, bunun emretmesi ve onun itaat etmesi şeklinde gerçekleşmesi imkansızdır. Bu sebepten dolayı, emredenin bir amacı olacak şekilde meydana gelmesinin mümkün olmadığını söyledik. Aksi halde ilk meseleye [soruna] geri dönerdi. O zaman geriye şu durum kalmaktadır: O [aklî varlık], diğer varlıkların amacıdır. Çünkü onlar, ona uymanın arzusu ve ona benzeme muradı içindedirler. Bütün sevilenlerden ve maşuklardan biri, kendisine, güç ölçüsünde benzemek istenilen bir şeydir.

Hiç şüphesiz, ma'şûka benzeme yoluyla hareket ettirici olan şey şu üç durumun dışında değildir: Hareket ettirenin iradesi ya [I] bu varlığın [fail] idrak ettiği fiil ile uyumludur ya [II] hem bir sıfat hem de ma'şûkuyla ilişkili olan bir şeyi idrak eder; çünkü aksi takdirde o, kendi ma'şûkuna hiçbir şekilde benzemezdi. İşte bu ikinci durumda ya emir (*fermân*) obje tarafından ya da kendi arzusu tarafından belirlenir. İşte itaat etme budur. Ya da [III] ortada ne bir emir ne de bir arzu vardır; aksine emir dışında bir sıfat ve durum vardır. Doğru olan bu üçüncü kısım olduğundan, onun hareketinin açıklanabilmesi için bazı şartlarının olması gerekir: *Birincisi*, aktif hareket ettiriciye ait vasfın suretinin ve halinin düşünülür olması gerekir. *İkincisi*, onun [nefsin] nezdinde ma'şûkun sıfatının yüce ve büyük olması gerekir. *Üçüncüsü*, onun yüceliği bizzat kendisinden değil, ma'şûk olması sebebiyle olmalıdır. Dördüncüsü, nefis, ma'şûkun sıfatının kendisinde meydana gelmesi arzusu içinde olmalıdır. Eğer birinci şart olmasaydı, nefsin, bilmediği bir şeyi aklî bir tercihle istemesi durumu olur ki bu muhaldir. Eğer ikinci şart olmasaydı, nefte m'şûka yönelik bir rağbet olmaz. Çünkü hiçbir şey, ister hakiki ister zannî olsun, kendisine göre iyi, hoş ve ilginç olmayan bir şeye rağbet etmez. Eğer üçüncü şart olmasaydı, hareket ettirici ve ma'şûk, sıfatın kendisine mensup olduğu şeyden ziyade sadece o sıfat olmuş olurlardı. Eğer dördüncüsü olmasaydı, talep de olmazdı.

Hareket ettiren nefis, bu nedenle fazilet ve kemalin akledilir bir tasavvuruna bilfiil sahip olmalıdır. Hareket ettirenin cemali, bu suret, onun nefsindekilerin her birinin suretini görebilsin diye ayrı olarak var olur. O, her zaman aklî bir görüş ile mutlak hayır, mutlak kemal ve bütün güzelliklerin aslı olan Zorunlu Varlık'a bakar.

Aklî bir varlık olarak O, her şeydir ve mertebe olarak O'na yakın olan şeylere daha yakındır. Öyleyse idrak, onun büyük aşkının; aşk, benzeme isteğinin ve benzeme isteği de hareketin sebebidir. Fakat benzeme isteği böyle bir hareketin nasıl ve niçin sebebi olmaktadır?

Zorunlu Varlık'ın bilfiil olarak kaim olması O'nun özelliği olduğunu bilmek gerekir. O'nda hiçbir şekilde bilkuvve bir şey olmadığı açıklanmıştı. Buna göre, içinde bilkuvvelik daha fazla olan varlık daha değersizdir ve Evvel'den daha uzaktır. Oluşanlar (*kâinât*) ve bozulanlardan (*fâsidât*) bize benzeyen şeyler hem cevherlerde hem de arazlarda bilkuvve olarak mevcuttur. Nitekim insanın cevheri bazen bilkuvve bazen de bilfiildir. Onun arazları da bu şekildedir. Bilfiil olarak kalmak ve bilkuvvelikten kaçmak bütün taleplerin gayesidir.

Bir cevher olarak bütün cisimlerin ilki olan cisim, bilfiil dışında bir şey değildir. O, diğer bütün halleriyle bilfiildir; ancak diğer yandan o durumda bilfiil olması da mümkün değildir. Her zaman onun durumunun bilfiil ve bilkuvve olduğu ortaya çıkmıştır. Öyleyse bu yönüyle o, bilkuvvelikten hâlî değildir. Şahıs olarak bilfiil olamayan bir şeyin, bilfiil olmasının en iyi çözüm yolu, onun tür olarak bilfiil olmasıdır. Öyle ki, şahıs olarak insanın daima bilfiil kalması mümkün olmadığından, doğum ile, türünün kalıcı olması tedbiri alınmıştır. Aynı şekilde ilk cismin konumunda bütün durumların bir defada bilfiil olarak mevcut olmaları mümkün olmadığı için ve her şeyin daima bilkuvve olması da mümkün olmadığından bir durum diğer durumdan daha öncelikli değildir. Buna göre her bilkuvve olan şey, gücü ölçüsünde, daima bilfiil olan şeye benzemek ister. Bilkuvve olan bir durum daha sonra kendisi için daimî olan bir durum meydana getirme amacındadır. Sabit, tek ve kesintisiz bir duruma ancak bilfiil olan dairesel hareketle ulaşılabilir. Doğrusal hareket ise zorunlu olarak sonludur ve hareketi kendi yolunda her zaman aynı değildir; olması da imkansızdır. Bir araz diğer bir araza yavaş yavaş dönüşürken bir tabîi cevher, kendi hareket yolunun sonunda diğer bir cevhere daha hızlı dönüşmelidir. Bu ifadelerin doğruluğu ancak diğer bilim [fizik] tarafından ortaya konulabilir. İlk cisim, bu fiilini yaptığı için onun nihaî gayesi -Hakk olan en yüksek hakikatin yani Zorunlu Varlık'ın yahut Zorunlu Varlık'tan sonra meydana gelen bir şeyin ma'şûkunun bir niteliğine benzediğinde- gerçekleşecektir.

54. Bu Küresel Cisimler Birden Çok Olunca -Hepsinin Ortak Ma'sûkunun Varlığı Zorunlu Varlık Olup, Sebepleri de Birden Çok Olmasına Rağmen- Her Birinin Ma'sûkunun Başka Bir Şeyin İradesiyle Olması Gerektiğinin Açıklanması

Bu cisimlerin sayı bakımında çok olmaları ve aynı anda bir tek tabiata sahip olmaları mümkün değildir. Çünkü onlar bir tek tabiata sahip olsaydı onların parçaları hakkında verilen hüküm onların her birisi ve ortakları için de geçerli olacaktı. Öyleyse, onların tabiatlarında, birbirinden ayrı olan suların birleşmeleri gibi, birinin diğeriyle birleşmeyi kabul etmesi özelliği vardır. Onların ayrılığı, her cismin ayrılma sebebi olan harici bir sebeptir. Bu sebep iki çeşittir: Ya onların her birinin ayrı olarak illet ('illet) ve sebebi (sebeb) vardır ya da onların illet ve sebebi aynıdır. Eğer her birinin ayrı olarak illet ve sebebi varsa birçok sorun ortaya çıkar. Bunlardan biri, bu konuda dediğimiz gibi, onların birçok illetinin olmasıdır. İster cisimli isterse cisimsiz var olsunlar, maddesiz bir mana oldukları için o şeylerin sebepleri hakkında ortaya çıkan sorun onların bizzat kendileri için de geçerlidir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi onların manaları ve zatları birdir. Ama eğer illetleri aynı ise, daha önce bahsedildiği gibi, aynı cihetten, her biri için aynı hüküm zorunlu olur. Öyleyse bu cisimlerin tek ve aynı tabiata sahip olmaları imkansızdır. Bununla birlikte, onların bölünebilmeleri ve kesilebilmeleri gerekir. Onlar kesildiklerinde, dairesel hareketin dışındaki hareketi kabul etmeleri gerekir.

Sonuç olarak, bu cisimler birçok sayıda olabilmeleri için, muhtelif tabiatlara sahip olmalıdırlar. Biri aşağı doğru biri de yukarı doğru olamazdı. Çünkü yukarı yönündekinden farklı olan aşağı yönündekinin tabiatı bu durumda ya farklı yönü bulunan bir tabiat olurdu ya da bütünüyle aynı tabiata sahip olurdu. Aynı şekilde bu tabiatın bir yönü, öteki parçası aşağı iken, yukarı olamazdı. Çünkü aşağı parçanın bu durumda yukarı parça olması gerekirdi. Bu durumda, eğer engelleyici bir sebep de olmazsa, onların doğrusal hareketi kabul etmeleri mümkün olurdu. Bu cisimde, ne doğal bir sebeple ne de dışarıdan gelen bir sebeple, doğrusal hareketi kabul eden bir şeyin olmadığını söylemiştik. Bu cisimler farklı tabiatlara sahip olduklarından, bunların hepsinin Zorunlu Varlık'tan ya da ilk varlıktan meydana gelmeleri imkansızdır.

Bu cisimlerden biri ne maddî ne de sûrî olarak, diğer bir cismin sebebi olmaz. Zira madde, suretin kabulü için sebeptir. Eğer bir cismin maddesi, başka bir cismi meydana getirme sebebi ise, öyle ki bir cisim kendi maddesiyle hem bir şeyin kabul edicisi hem de başka bir şeyin yapıcısı ise o zaman maddenin tabiatında iki güç [kuvve]

vardır: Biri kabul etme gücü, diğeri yapma gücü. O zaman yapma gücü başka bir şeydir, kabul etme gücü ise başka bir şey. Maddenin kabul etme gücü, madde olması cihetiyle bizzat kendinden gelen bir şeydir. Öyleyse maddedeki yapma gücü, onda bir suretin var olmasıdır. Bu durumda fiil, maddelikten gelen bir kuvvet değildir; o, maddedeki suretin varlığı ile var olur. Yani cisimden fiil, maddenin madde olması cihetiyle maddeden değil, bilakis maddenin surete sahip olması cihetiyle meydana gelir. Eğer bir cisimden bir cisim meydana gelirse, cismin maddesinden değil, suretinden meydana gelir. Bu durumda da cisim, ancak iki yolla meydana gelir: Ya sadece suretten meydana gelir ya da madde aracılığıyla suretten meydana gelir. Eğer sadece suretten meydana geliyorsa, o suretin tek başına bir zatının olması gerekir. Çünkü suretin tek başına var olabilmesi için ilkin bir zatı olması gerekir. O zaman fiil bu yalnız olan zattan meydana gelebilir. Eğer biz bunu madde aracılığıyla gerçekleştirdiğini varsayarsak şu iki durumdan birisi ortaya çıkardı: Ya [I] madde -suretin ma'lûlû ve diğeri cismin sebebi olarak- bir aracı olacaktı. Bu durumda suret sebebin sebebi iken, madde gerçekte bu cismin yakın illeti olacaktı. Buna karşın biz maddenin ne yakın sebep ne de aracı fail olamayacağını belirtmiştik. Ya da [II] o bilfiil olduğundan bir suret onun [aracının] sebebi olabilirdi. Örneğin, ateşin sureti, ateşin maddesinden dolayı hem buradadır hem de oradadır. Orada da olsa fiilini yerine getirir burada da olsa fiilini yerine getirir. Öyleyse onun hakikati, onun, madde sebebiyle bir şeye ulaşması ya da bir şeye ulaşmamasıdır. Böyle olunca onun, bir halden başka bir hale ve suretten surete dönüşmesi için, onun fiili başka bir şeyde hâsıl olur.

Fakat asıl olan o cisim, başkalaşım (*istihâlet*), oluş ve bozuluş yoluyla başka bir şeyden meydana gelmez. Bilindiği gibi, onun varlığı başka bir cismin suretinden meydana gelir ve bu durum, o cismin başka bir cisme yaklaşması şeklinde değildir. O zaman suret, fiili meydana getirir. Aksi takdirde bu cisim, ilk cisimden değil, başka bir cisimden meydana gelmiş olurdu. Bizim sözümlerimiz, başka bir cisimden meydana gelmeyen ve doğrusal hareket kabul etmeyen ilk cisim ile ilgilidir. Başka bir cisimden meydana gelen şey, başka bir tabiat niteliğindedir, başka bir yere gitmek ister ve oradan da doğal olarak başka bir yere doğru doğrusal olarak hareket eder. Aksi takdirde ondan ortaya çıkan cisim kendi yerinde yer edinir. Bu nedenle kendi tabiatından biri, orada, soyutlanmak [yalnız kalmak] için o yerden zail olur [ortadan kalkar]. Öyleyse, onun tabiatında kendi yerinden zail olma durumu vardır. Fakat bu şekilde zorlama bir güçle ortadan kaldırılan ve kendi yerinden hareket ettirilen bir cisim kendi tabiatından dolayı kendi yerine döner. Daha önce de açıkladığımız gibi böyle bir meyil onun için doğaldır.

Öyleyse bu cisimlerin sebebinin ne cisim ne de cisimsel suret olduğu açığa çıkmıştır. O zaman her birinin cisim olmayan ve ayrık aklî olan bir sebebi vardır. O ayrık aklın, fail neden tarzında bir hareket ettirici olmadığı ortaya çıkmıştır. Buna göre onun hareket ettiricisi, tikelleri tanıyan bir cisimden ziyade, nefstir. O maddenin nefsi ve o cismin nefsi benzer tabiattandır. O zaman her birinin, ayrık aklî bir sebebi vardır. Bu ayrık akılların her biri, birinin özel ma'şûkudur. Bu bakımdan her birinin ayrı ve başka türlü olan bir hareketinin olması gerekir. Daha doğrusu, tabiatları çeşitli olan şeylerin hareketlerinin de bizzat çeşitli olması gerekir. Bu tabiatlar, bu hareketin bizzat kendilerinden geldiğini ispatladığımız nefslerdir.

55. Bu Aklî ve Nefsî Cevherler ile İlk Cisimlerin Zorunlu Varlık'tan Nasıl Meydana Geldiğinin Açıklanması

Zorunlu Varlık'tan -dediğimiz gibi- ilk önce aklî bir varlığın meydana gelmesi gerekir. O akıldan da bir yönüyle diğer bir akıl meydana gelirken, başka bir yönüyle de ilk cisimlerden bir cisim meydana gelir. Eğer çok iseler -nitekim bu sözün geçtiği yerde çok olduklarını ortaya koyuyoruz- aynı şekilde o akıldan başka bir akıl ve ilk cisimlerden bir cisim meydana gelir. Aynı şekilde, ilk cisimlerin son mertebesine kadar sudûr etme devam eder.

Varlığı bizzat zorunlu olan Zorunlu Varlık'tan meydana gelmesi cihetiyle, zorunlu varlık olan her aklî varlıktan, kendisinin bizzat zorunlu olan Zorunlu Varlık'tan geldiğini tasavvur etmesiyle aklî bir cevher meydana gelir. Onda varlık imkanı var olması cihetiyle, ondan cismanî bir cevher meydana gelir. Nitekim daha önce bu konunun esasından bahsedilmişti. Böylece, bu yolla Hak olan Bir'den çokluğun (*kesret ü besiyârî*) meydana gelişinin mümkün olduğu açıklığa kavuşmuştur.

56. Oluş ve Bozuluşu Kabul Eden Cisimlerin ve Doğrusal Hareketi Kabul Eden Şeylerin Varlığa Gelmesinin Açıklanması

Bu cisimlerin muhtelif olduklarından şüphe yoktur. Zira yeri üst tabakada ve o ilk cisme yakın olan cisimlerin tabiatı, en aşağı tabakanın kenarına yakın bir konumda yer alan cisimlerin tabiatı gibi değildir. Bunlar oluş ve bozuluşu kabul ettikleri için, hiç şüphesiz bunların maddesi müşterektir. Bir cisim diğer bir cismin varlık sebebi olamayacağından hareketle, oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin varlık sebebinin

sadece ilk cisimler olması mümkün değildir. Yine, bunların maddesinin bir olması hasebiyle, her birinin maddesinin ayrı sebebi olacak şekilde, onların maddesinin sebebinin çok sayıda olması mümkün değildir. Onların suretlerinin farklı olmasından dolayı –onların sureti tek başına maddenin varlık sebebi olacak şekilde– suretlerinin sebebinin tek başına bir şey olması da mümkün değildir. Aksi takdirde yalnızca maddenin varlık sebebi olan suretin ortadan kalkmasıyla birlikte, o madde artık var olmazdı. Dahası, bilfiil olmuş bir maddede suretlerin bilfiil olmaması ve o maddenin bir paydaşı olmaması mümkün değildir. Yoksa madde suret olmadan varlığını sürdürürdü. Öyleyse maddenin varlığı ortak olarak (*bâ enbâzî*) birkaç şeydendir: Bunlardan biri ayrık cevherdir. Ayrık cevher onların varlığının esasıdır; fakat tek etken değildir; bilakis başka şeyler de vardır. Öyle ki bir hareket ettirici her ne kadar hareketin fail sebebi ise de orada hareket ettirici ile hareketi kabul eden arasında bir ilişki durumu vardır. Hatta örneğin, her ne kadar güneş, meyvenin olgunlaşma sebebi ise de bu olgunlaşma sürecinde ona yardım eden doğal bir gücün de olması gerekir. Bu ayrık cevherden her ne kadar madde meydana geliyorsa da, maddenin bilfiil olarak mevcut olması için ondan suretin de meydana gelmesi gerekir. Madde, sadece ayrık cevherdendir; fakat onun bilfiil olması suret ile gerçekleşir.

Her cismin kendine has bir surete sahip olması [suretlerin farklılığı] sadece o ayrık cevherden dolayı değildir, onu o surete uygun kılan başka bir sebep vardır. Onu daha istidatlı (*muste'id*) kılan odur. Bu sebep, sudûrun ilk aşamasıyla (*bâ evvel kâr*) birlikte ilk cisimlerden başkası değildir. Çünkü onlar, bu maddeyi onlara yakınlığı ve uzaklığı bağlamında farklılaştırırlar. Madde istidat alınca o ayrık cevherden ona suret ulaşır. Bu cisimlere, hepsinin bir küre olarak tümel bir tabiatta ortak olmaları cihetiyle, mutlak istidat verirler. Her birinin kendine has bir tabiatı olması cihetiyle de her birine has bir istidat verirler. Buna göre her biri ayrık cevherden bir suret alır. Maddenin ilkesi [aslı] ve mutlak olarak cisimlik o aklî cevherden dolayı iken, maddenin sınırlandırılması [somutlaştırılması] ilk cisimden dolayıdır. Maddenin tam istidadı da ilk cisimdendir. Bazen de bazılarının istidatları da cüzilerdeki istidatlardan meydana gelebilir. Örneğin, havanın maddesi ateşin suretine istidatlı olduğu için ateş, havayı ısıtarak ona ateşlik istidadı verir. Ama o suretler ayrık akıldan gelirler. İstidat ile güç arasındaki fark; güç, varlıkta ve yoklukta denk [eşit] iken, istidat, maddedeki bir gücün daha öncelikli olmasıdır. Örneğin, bilkuvve olarak, ateşin suretini kabul edebilen ateşin maddesine soğukluk baskın geldiğinde, soğukluk onda 'su'luk (*âbî*) suretini ateşlik suretinden daha öncelikli kılar. Böylece ateşlik sureti ortadan kalkarken 'su'luk sureti meydana gelir.

Nitekim tabiat bilminde açıklanacağı üzere, harekete bitişikliği ile (*be hemsâyegî*) daimî olan madde, sıcaklık sebebiyle ateşlik suretine daha elverişli [öncelikli] iken; hareketten uzak veya kendi yerinde hareketsiz olan madde ise ateşlik suretinin zıddı olan bir surete daha elverişlidir.

Sonuç olarak, oluş ve bozuluşu kabul eden bu cisimlerin varlığa gelmesi bu tarzdadır. Cisimlerin birleşiminde etkili olan bu ikinci istidattan dolayı oluşan farklılıklar tesadüfî (*bâ ittifâk*) değildir; bilakis ilk cisimlerin kevvetlerinin mizacından kaynaklanmaktadır. Her güçten, kalıcı olan türsel mizaç meydana gelir.

57. Oluş ve Bozuluşu Kabul Eden Yerde Meydana Gelen Eksiklik ve Kötülüklerin Sebebinin Açıklanması

Bir suretin istidadı, başka bir suretin ortadan kalkmasıyla meydana geldiği için, istidat harici bir sebepten ortaya çıktığından dolayı, suretlerin ile istidatların birbirine zıt ve birbirinden farklı olduğu için bu tabiatların olduğu yerde zorunlu olarak hırs ve husumetler bir unsur olarak ortaya çıkar. Zıddına ulaşan her şey onu ortadan kaldırır. Ayrıca, her şeyden herhangi bir şey meydana gelecek diye bir durum da yoktur. Mizaç ve birleşim, birbirine zıt olan şeylerden cisimleri meydana getirdiği zaman farklı karışımlar ortaya çıkmaktadır. Her karışımdan başka bir istidat ortaya çıkar ve suret, istidatının ölçüsüne uygun olarak meydana gelir. Üstelik bir karışımı kabul etmeme gücü, ilk cisimlerde bulunmayan bir güçtür. Ne kadar istidat daha faziletli olursa suret daha iyi olur; şayet istidat daha eksik olursa suret de daha kötü olur.

Bu ilişki iki türlüdür: Birisi bizatihi türler arasındaki iyilik ilişkisidir. Örneğin insan diğer hayvanlardan daha iyidir; diğer hayvanlar bitkilerden daha iyidir; bitkiler ise cansız (*cemâd*) varlıklardan daha iyidir. Diğeri, aynı tür içinde ortaya çıkan iyilik ilişkisidir. Örneğin bir insan daha iyi iken bir diğeri daha kötü olabiliyor. İlk ilişkide istidat, tür olarak farklı meydana gelir. Atlık suretini kabul eden bir karışımın, insanlık suretini kabul etmesi mümkün değildir. Diğer ilişkide istidat, şahıs olarak farklı meydana gelir. Bir şahıs daha tam iken bir diğeri daha eksik olabiliyor. Öyleyse her varlık, ancak kendi ölçüsüne uygun olan sureti alabilir. Suret verici (*suret dehende*) açısından, suretlerin verilmesinde kasıtlı olarak cimrilik etme, öne alma ya da geciktirme durumu olmaz. Bunun dışında bir durum olması mümkün değildir. Ama niçin bir surete eksiklik yüklenirken diğeri tam olmaktadır? Bunun tikel sebepleri vardır ve aynı şekilde, daha önce ispatladığımız gibi sebebin de sınırsız sayıda sebebi vardır.

Öyleyse eksiklik ve kötülüğün sebebi bu sebeptir. Her şey için en yetkin durum kendi babında mümkün olabilen durumdur. Onun suretine, tohum ya da doğum yoluyla, kendi türünü muhafaza etmesi için, ondan bir suret verilir. Sinek, böcek ve buna benzer şeylerin maddesinden, onlardan daha iyi bir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Sinek eğer olduğu haliyle bırakılırsa meydana geldiği maddesinden daha iyidir. Kendisine suret verilen her mizaç onu zorunlu olarak muhafaza eder. İnsan midesinin yaptığı şey gibi. Her ne kadar bir şey onların yararına uygun olmakla ve onlar da kendi maddesini kabul etmekle birlikte, onlara uygun olmayan herhangi bir şey, mide sayesinde tamamen onların kendi maddesi gibi olur.

Bu cisimler oluş ve bozuluşa uğradığı için göklerin (*âsmân*) hareketleri onlarda fiiller meydana getirir. Tabiatlarındaki hareket nedeniyle onlar birbirlerine zarûrî olarak ulaşırlar [birleşirler]. Onlar birbirlerine ulaştıklarında, bazıları bazılarını mecburen ortadan kaldırır. Örneğin, ateş insana ulaştığında, ondan daha kuvvetli ise onu yakar. Ateş, ateş olduğu ve insan da insan olduğu sürece ateşin insanı yakmaması, insanın da yanmaması imkansızdır. Yine onların [yanma olayı gerçekleşmeksizin] bir arada bulunması imkansızdır. Öyleyse kötülük, bozuluş ve hastalık zorunlu olarak meydana gelir. Bunların meydana gelmesi bir kasıttan dolayı değildir; ancak bunlardan kaçış da mümkün değildir.

Bir diğer bozuluş türü de, bedenin var olabilmesi için gerekli olan muhtelif kuvvetlerden dolayı ortaya çıkan bozuluştur. Öyle ki esas olarak aynı tabiattan olmamasına rağmen, insan bedeni şehvet, öfke ve akli bir arada taşır. Nitekim şehvetin öfkeye galip gelmesi gibi, en düşük ve en aşağı olanın, en üstün olana baskın gelmesi durumu ortaya çıkar. Bu zorunlu olarak böyledir ve bunun dışında bir durum olamaz. Fakat bu kötülükler çok seyrek olarak meydana gelir; daha çok iyilikler baskındır. Örneğin çoğu insanın sağlıklı olduğunu görüyoruz ve şayet hasta olanlar olduğunda ise onların hastalığı kısa sürelidir. Varlığını sürdürebilen her şahıs onu [varlığını] türü ve nesli sayesinde sürdürür.

Söylenildiği gibi, eğer oluşum ve varlık yokluktan daha faziletli olmasaydı bu kadar varlık türünün meydana gelmesi gerekmezdi. Aynı şekilde, zorunlu olarak şer ve kötülüğü barındıran bu en son oluşan varlıkların meydana gelmemesi zorunlu değildir. Bütün iyilikler, kötülük vasıtasıyla ortadan kaldırıldığında o zaman kötülük daha çok olurdu. Çünkü bütün iyilerin var olmaması kötüdür ve kötülüğün aslı var olmama [durumdur] dır. İyi bir durumun var olmaması zat için özde kötü olduğu gibi zatın var olmaması da bu zat için kötü bir durumdur. Zatin, iyiliğin var olmamasını idrak etmesi

ona acı (*derd*) vermesi gerekir. Bir yerde korku mümkünse, zatın var olmama korkusu, onun iyi olmama korkusundan daha fazladır. Öyleyse kendinde daha çok iyiliğe sahip olarak ve iyiliğe daha çok bağlı kalarak bizzat iyi olan bu zatlar için var olmamak, bir zat olmanın zorunlu bir sonucu olan diğer tüm kötülerden daha kötü bir durumdur. Böylece, cismin varlığının olması gerektiği gibi olduğu ortaya çıkmıştır. Yine, kötülük ve eksikliğin sebebinin nereden geldiği açıklığa kavuşmuştur. Aynı şekilde, iyiliğin ilk hayrın etkisinin ulaştığı yer, kötülüğün ise bu etkinin ulaşmadığı ve onu kabul edecek bir şeyin olmadığı yer olduğu anlaşılmıştır. Kötülüğün başka bir sebebi yoktur. Bu nizam arazî [tesadüfî] olarak meydana gelmemiştir; bilakis, bu karışımların, onlardan cisim meydana gelmesi için onları düzenleyen güçleri vardır. Hayvanlar genellikle doğum yoluyla meydana gelmelerine rağmen, bazen de doğumdan ayrı olarak göklerin hareketi ve yerin (*zemîn*) kabulüyle oluşan karışımdan bir hayvan meydana gelebilir. O şeyin sureti, kendisi gibi olan bir şeyin sebebi olur. Aynı şekilde karışımın surete benzeme [suret gibi olma] istidatı bulunduğu zaman, suret, karışımın gerçekleşme sebebi olur. İşte doğum yoluyla meydana gelen şeyler böyledir.

Aklı verene hamd olsun.

EK 2

DÂNİŞNÂME-İ ‘ALÂÎ’NİN METAFİZİK BÖLÜMÜNÜN FARŞÇA FELSEFİ KAVRAMLARI

Ma‘lûm olduğu üzere, Arapçanın Kur’an-ı Kerim dili olması hasebiyle Ortaçağ’da İslam dünyasında Arapça bilim dili haline gelmiş ve bu dönemdeki eserler ekseriyetle bu dilde kaleme alınmıştır. Ortaçağ’da İslam dünyasındaki tercüme hareketleriyle beraber başta Yunanca olmak üzere değişik dillerden Arapçaya felsefî birikim aktarımı olmuştur. Bu birikim Arapçaya aktarılırken mütercimlerin yanında başta el-Kindî ve el-Fârâbî olmak üzere İslam filozoflarının da katkılarıyla bu dilde felsefî bir terminoloji oturtulmuş ve böylece bu dilde felsefî eserler de telif edilmiştir.

Adet olduğu gibi eserlerini Arapça kaleme alan İbn Sînâ, vezirliğini yaptığı ‘Alâuddevle’nin isteği üzerine ilk defa Farşça [Derice lehçesiyle] ile felsefî külliyat niteliğindeki *Dânişnâme-i ‘alâî*’yi yazmıştır. O dönemde Farsçanın, Arapçanın gölgesinde kalarak bilim dili olmaktan uzaklaşması sonucunda o, bu eseri yazarken kavram sorunuyla karşılaşmış ve zorlandığı her yerde Arapça kavramlara başvurmak zorunda kalmıştır. Bununla beraber İbn Sînâ, birçok felsefî kavramı da Arapçadan Farsçaya aktarmış ve böylece Farsça bir felsefe terminolojisi oluşturmaya çalışmıştır. Hiç şüphesiz bu durum Fars dilinin, bilhassa Farsça felsefî terminolojisinin gelişimi açısından önemli bir yeri haizdir.

Biz de çalışmamızın bu bölümünde İbn Sînâ’nın bu önemli eserinin metafizik bölümünde kullandığı Farsça kökenli felsefî kavramları açıklayarak eserin Farsça felsefî terminolojisini alfabetik olarak ortaya koymaya çalışacağız.

Âferîdgâr (آفریدگار): Yaratmak anlamına gelen آفریدن /âferîden fiili ile isim yapım eki olan گار /gâr ekinin birleşimiyle oluşan bu kavram Yaratıcı, Tanrı, Allah anlamına gelmektedir.

Âfirînîş (آفرینش): آفریدن /Âferîden fiilinden isimleşen bu kavram yaratılış, yaratma gibi anlamlara gelmektedir. İbn Sînâ bu kavramı yoktan yaratma manasında ziyade, varlıkların sudûr yoluyla yaratılması manasında kullanmaktadır.

Âftâb (آفتاب): Güneş demektir. İbn Sînâ’ya göre Güneş en büyük yıldızdır ve ışık bakımından en kuvvetli gök cisimidir.

Âhşîc (أخشیج): Sözlük manası olarak zıt, karşıt, eleman, unsur gibi anlamlara gelen bu kavram felsefî manada ateş, su, toprak ve havadan müteşekkil olan dört

unsurdan her birine verilen addır. Yani Ortaçağ'daki paradigmaya göre, tabiatı meydana getiren dört unsurdan her biri.

Âmîziş (آمیزش): Karışmak, karıştırmak, kaynaşmak gibi manalara gelen آمیختن/âmîhten fiilinden türeyen bu kavram terimsel olarak karışım demektir. İbn Sînâ bu kavramı tabiat bilimlerinin alanına giren varlıklar için kullanmaktadır.

Âmûzgâr (آموزگار): Öğretmek anlamına gelen آموختن/âmûhten fiilinin geniş zaman hali olan آموز/âmûz ve isim yapım eklerinden olan گار/gâr ekinin bitişmesiyle oluşan bu kelime öğretmen anlamına gelmekte olup İbn Sînâ, bu kavramı *Dânişnâme-i 'alâi*'de filozofların öğretmeni manasında Aristoteles için kullanmaktadır.

Ârâmiş (آرامش): Dinlenmek, uyumak, durmak gibi anlamlara gelen آرامیدن/ârâmîden fiilinden oluşan bir isim olan bu kavram sözlük anlamı olarak huzur, dinginlik, dinlenme gibi manalara gelmekte olup felsefî manada ise bir cismin sükun olma hali, kendisinde hareketin olmadığı anıdır. Yani bu kavram, hareket etme özelliğine sahip olan şeylerin belli bir zaman diliminde hareketten yoksun olma durumunu ifade etmektedir.

Ârzû (آرزو): Türkçede de kullanılan bu kavram, istek, dilek, şevk gibi manalara gelmekte olup felsefî literatürde kişiyi bir şeye sevk eden nefsin bir gücü manasında kullanılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insanın bir işe koyulması için ilk önce onda o işe yönelik bir arzu oluşur, bu arzu kuvvetlenince kişinin organları harekete geçer ve böylece o iş meydana getirilir.

Âsmân (آسمان): Gök, gökyüzü, sema manasına gelmektedir.

Bedî (بدی): Bu kavram kötülük ve şer manasında kullanılmaktadır. İbn Sînâ, bizatihi ve mutlak anlamda kötülüğün varlığını kabul etmemekte; o, kötülüğü mükemmellikten uzaklaşma sonucunda maddeye ilişkin bir durum olarak telakki etmektedir.

Behûd (بخود): به/be eki ile kendi anlamına gelen hûd/ خود kelimesinin terkihiyle oluşan bu kavram bizzat, bizatihi, kendi kendine anlamlarına gelmektedir. Örneğin Allah'ın varlığı bizzat zorunlu iken, diğer mevcutların varlığı Allah'tan dolayı zorunludur.

Bekonîden (بکنیدن): Etkilenmek manasına gelen bu kavram, felsefî manada bir şeyin bir şeyden etkilenmesiyle kendisine arız olan durumu ifade eden Aristoteles mantığındaki on kategoriden biridir. Örneğin kesiliyor, yakılıyor gibi.

Berâber (برابر): Sözlük anlamı olarak karşı, mu'adil, denk gibi manalara gelen bu kavramı İbn Sînâ, iki cismin karşılıklı olma durumu anlamında kullanmaktadır.

Bisyârî (بسیاری): Bu kavram çokluk manasına gelmektedir. İbn Sînâ, çokluğu varlığa ilişkin bir durum olarak telakki etmekte ve *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu kavramı birlik ile beraber metafiziğin kavramlarından biri olarak ele almaktadır.

Bozorgdâşt (بزرگداشت): İhtişam, büyüklük, azamet gibi manalara gelmektedir.

Cân (جان): Sözlük anlamı olarak ruh, nefis, nefes gibi manalara gelen bu kavramı İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de bir cevher olarak nefis manasında kullanmaktadır. Nefs, bitki, hayvan, insan ve semavî cisimlerde yer alan cisimden ayrı bir cevherdir.

Cây/Câygâh (جای/جایگاه): Eşanamlı olan bu iki kavram yer ve mekan anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, mekanı, kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan hacmin iç yüzü şeklinde tanımlamaktadır.

Cihân (جهان): Türkçede de sık kullanılan bu kavram dünya, alem, evren ve kainat manasına gelmektedir.

Codâyî (جدایی): Sözlük anlamı olarak ayrılık, ayrı olma gibi manasına gelen bu kavramı İbn Sînâ, iki cismin birbirinden ayrık olması anlamında kullanmakta olup, çokluğun bir çeşidi olarak kabul etmektedir.

Conbânende (جنباننده): Hareket ettirmek anlamındaki fiilden ism-i fail olarak türeyen bu kavram hareket ettirici, muharrik, hareket ettiren anlamına gelmektedir. 'Her hareket edenin mutlaka bir hareket ettirici vardır' ilkesinden hareketle Aristoteles, Tanrı'yı hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak kabul etmektedir. İbn Sînâ, gök cisimlerinin hareket ettiricisinin kendilerinin sahip olduğu nefis olduğunu iddia ederken; tabîî cisimlerin ise dışarıdan kendisine etki eden bir güçle hareket ettiklerini kabul etmektedir.

Conbende (جنبنده): Hareket etmek anlamındaki جنبیدن/conbîden fiilinden ism-i fail olan bu kavram terimsel olarak hareket eden manasına gelmektedir. Gerek tabîî gerekse göksel cisimler hareket eden varlıklardır.

Conbiş (جنبش): جنبیدن/Conbîden fiilinden türeyen bu kavram hareket, kıpırdanış, titreyiş manasına gelmektedir. Felsefî bir terim olarak hareket manasında kullanılan conbiş, cismin konumunun değişimi olup İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de gerek tabîî gerekse ulvî cisimlerin hareketi için bu kavramı kullanmaktadır.

Conbiş-i Gird (جنبش گرد): Bu tabir, hareket manasındaki جنبش/conbiş ile yuvarlak, dairesel manasındaki گرد/gird kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmakta ve terimsel olarak dairesel hareket manasına gelmektedir. Dairesel hareket, bir cismin hareketinin daima hareket ettiği noktaya ulaşması olup, İbn Sînâ bu tür hareketi gök cisimlerinin hareketi için kullanmaktadır. Ona göre gök cisimleri bir nefse sahip olup

Zorunlu Varlık'a duydukları aşktan dolayı daima dairesel bir hareketle hareket halindedirler ve bu hareketleri de bir ibadet niteliğindedir.

Conbiş-i Râst (جنبش راست): Hareket anlamındaki جنبش/conbiş ve doğru, düz anlamındaki راست/râst kelimelerinden oluşan bu tabir, terimsel olarak doğrusal hareket demektir. Doğrusal hareket, bir cismin başlangıç noktasından daima uzaklaşması anlamına gelen harekettir. Gök cisimlerinin hareketi dairesel iken ay altı alemdeki cisimlerin hareketi ise doğrusaldır.

Cûd (جود): Sözlük anamı olarak cömertlik ve yiğitlik demektir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu kavramı Zorunlu Varlık'ın bir sıfatı olarak cömertlik manasında kullanmaktadır. Ona göre cömertlik, hiçbir beklenti içinde olmaksızın birinden bir iyiliğin sudûr etmesidir ki bu bağlamda Zorunlu Varlık bu sıfata en layık olan varlıktır.

Çehâr Sû (چهار سو): Dört ve yön kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşan çehâr sû, kare demektir. Kare, açıları ve kenarları birbirine eşit olan ve matematik ilminin alanına giren soyut bir varlıktır.

Çendî (چندی): Nicelik, kemmiyet manasına gelen bu kavram felsefî literatürde Aristoteles mantığındaki on kategoriden bir arazdır. İbn Sînâ, niceliği kendisinden dolayı cevhere boyut, bölünme ile azlık ve çokluğun yüklendiği araz şeklinde tanımlamaktadır. Örneğin, zaman, çizgi ve sayı birer niceliktir.

Çirâyî (چرای): Niçin, niye, neden manalarına gelen چرا/çerâ soru edatından türeyen çerâyî sebep anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de her ne kadar bir iki yerde bu ifadeyi kullansa da, bunun yerine daha çok illet ve sebep kavramlarını tercih etmektedir.

Çigûnegî (چگونگی): Nitelik, keyfiyyet manasına gelen çigûnegî de Aristoteles mantığındaki on kategori sınıfında yer alan bir arzdır. İbn Sînâ'ya göre nitelik, cevherde bir bölünme meydana getirmeyen, cevherdeki hal olarak tanımlamaktadır. Hastalık, bilgi, siyahlık, sıcaklık vb. niteliğe örnek verilebilir.

Çîz (چیز): Sözlük anlamı olarak, şey, eşya, nesne gibi birçok manaya gelen bu kavram terimsel olarak 'şey' anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu kavramı nesne, konu, varlık gibi manalarda da kullansa da en çok şey manasında kullanmaktadır. Şey kavramı ise varlık kavramında da daha genel ve kapsayıcıdır.

Dânende (داننده): Bilmek anlamındaki دانستن/dânisten fiilinden ism-i fail olarak türeyen bu kavram bilen özne demektir.

Dâniş (دانش): Bilmek, anlamak, kabul etmek gibi anlamlara gelen دانستن/dânisten fiilinden türeyen dâniş bilgi, ilim anlamına gelmektedir. İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâî*’de birkaç yerde bu kavramı kullansa da genel olarak bunun yerine Arapça olan علم/‘ilm ifadesini kullanmaktadır.

Dâşt (داشت): Sözlük anlamı bakımından sahip olma manasına gelen bu kavram felsefî anlamda, bir şeyin bir şeye sahip olması ile kendisine ilişen hali anlamındaki Aristoteles mantığındaki on kategoriden biridir.

Dirâza (دراز): Uzunluk anlamına gelir. Tek boyutu olan bir uzanımdır ve cismin müteşekkil olduğu üç boyuttan biridir.

Doroştî (درشتی): Sözlük anlamı olarak, sertlik, kabalık, irilik gibi manalara gelen bu kavramı İbn Sînâ, sertlik manasında cismin yüzeyinin içeriye itilmesinin zor olduğu nitelik olarak kullanmaktadır.

Eknûn (اکنون): Şimdi, şu an anlamına gelen bu kavramı İbn Sînâ, ân anlamında kullanmaktadır. Ona göre zamanın en küçük iki parçası arasındaki mesafeye ya da geçmiş ve geleceğin bittiği noktaya ân denir.

Enbâzî (انبازی): Ortaklık ve ilişki manasına gelen bu kavramı İbn Sînâ, iki kişi ya da kişiyle toplum arasındaki ilişki, ortaklık ve muamele anlamında kullanmaktadır.

Endâze (اندازه): Sözlükte ölçü, ölçek manalarına gelen bu kavramı İbn Sînâ, niceliksel birim anlamında ölçü ve cisim için boyut anlamında kullanmaktadır.

Enderyâbende (اندريابنده): İdrak etmek, anlamak manasına gelen ender yâften/اندريافتن fiilinden ism-i fail olarak türeyen bu kavram, idrak eden, müdrik anlamına gelmektedir.

Enderyâft (اندريافت): Ender yâften fiilinden türeyen bu kavram idrak demektir. İbn Sînâ, idrağ, biri, dışarıdan olan hissî idrak, diğeri ise içeriden olan aklî idrak olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hissî idrak beden aracılığıyla dışarıdan bir şeyin algılaması iken, aklî idrak ise aklın bizzat bir şeyi olduğu gibi algılamasıdır. İbn Sînâ, başka bir açıdan ise idrağ, müdrike gücüne uygun ve layık olan; müdrike gücüne uygun ve layık olmayıp zararlı olan ile müdrike gücüne ne uygun ne uygunsuz olup ikisi arasında yer alan idrak olmak üzere üçe ayırmaktadır.

Endîşe (اندیشه): Düşünmek anlamına gelen اندیشیدن/endîşîden fiilinden türeyen bu kavram sözlük anlamı olarak kaygı, endişe, düşünce gibi manalara gelmekte olup, İbn Sînâ düşünce ve fikir anlamında kullanmaktadır.

Engâriş (انگارش): Zannetmek, tasavvur etmek anlamındaki انگاردن/engârden fiilinden türeyen bu kavram, ‘tasavvur’ anlamına gelmektedir.

Gerdiş (گردش): Dönmek, dolaşmak, dönüşmek gibi manalara gelen گشتن/geşten fiilinden türeyen bu kavram, değişim ve dönüşüm anlamına gelmektedir. Ay altı alemdeki varlıklar için kullanılan değişim ve dönüşüm, bir cismin bir halden başka bir hale geçmesidir.

Gird (گرد): Sözlük manası olarak yuvarlak, dairesel, çevre gibi anlamlara gelen bu kavramı İbn Sînâ, matematiksel şekillerden olan daire için kullanmaktadır.

Gevher (گوهر): Sözlük anlamı bakımından asıl, öz, cevher, inci gibi manalara gelen gevher kavramı, felsefî manada, var olması için bir konuya ihtiyaç duymayan, sürekli değişen eşyada değişmeyen, kendi kendine var olan şey demektir. Gevher kelimesi Arapçaya ‘g’nin ‘c’ye dönüşmesiyle cevher diye geçmiş; Arapçadan da Türkçeye hatta tekrar Farsçaya bu haliyle intikal etmiştir. Bunun içindir ki, İbn Sînâ’nın *Dânişnâme-i ‘alâî*’de kelimenin aslı olan gevher’den ziyade جوهر/cevher’i kullanmayı tercih ettiğini görüyoruz. O, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de madde/maye, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere gevheri beş kısma ayırmaktadır.

Geyhân (گیهان): Dünya, alem, kainat gibi manalara gelmektedir.

Girâyestî (گرایستی): Meyletmek, meyilli olmak manasındaki گرایستن/girâyesten fiilinden türeyerek isimleşen bu kavram meyil, meyilli olma manasına gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre hareketi kabul eden her cismin tabiatında harekete yönelik bir meyil mevcuttur.

Gomân (گمان): Sözlük anlamı olarak zan, şüphe, kuşku gibi manalara gelen bu kavramı İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de iradeden gelen eylemin bir türü olarak ele almaktadır. Ona göre iradeden gelen her eylem ya bilgi, ya zan ya da tahayyüldür. Bilgi kesinliğe, tahayyül hayale dayanırken zan ise şüpheyeye dayanır. Geceleyin dışarda dolaşan birini hırsız olarak görmek bir zandır.

Goseste (گسته): Ayrılmak, çözülmek, dağılmak gibi manalara gelen گسستن/gosesten fiilinden türeyen goseste kavramı, sözlük anlamı olarak, ayırık, kesik, kopuk demektir. Felsefî manada ise sayılar gibi bilfiil ya da bilkuvve olarak, parçalarının ortak bir sınırı olmayan, parçaları birbirinden kopuk ve ayırık olan nicelikler anlamında kullanılmaktadır.

Hâst (خواست): İstemek, dilemek, çağırmak gibi manalara gelen hâsten/خواستن fiilinden gelen bu kavram sözlük anlamı olarak istek, dilek arzu gibi anlamlara gelmektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de bu kavramı irade anlamında kullanmaktadır. Ona göre aklî ve hissî olmak üzere iki çeşit irade vardır. Aklî irade bir şeyin akıl tarafından irade edilmesi iken hissî irade ise beden tarafından irade

edilmesidir ki İbn Sînâ bunun da şehvet ve öfke gücü olmak üzere iki çeşidinin olduğunu belirtmektedir. İrade kavramını Zorunlu Varlık'ın bir sıfatı olarak kabul eden İbn Sînâ, 'O, istediğini yapan, istemediğini de yapmayandır', önermesinden hareketle Zorunlu Varlık'ın mutlak irade sahibi olduğunu belirtir.

Hemçendî (همچندی): Bu kavram eşitlik, denklik, iki şeyin birbirine eşit veya denk olması manasına gelir. Hemçendî, niceliksel bir ilinti olarak birliktir.

Hemçonânî (همچنانی): İki şeyin birbirinin aynısı olması anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre birbirinin aynısı olan iki şey nitelikle ilgili olan bir birlik oluştururlar.

Hemîşegî (همیشگی): Sözlük anlamı olarak her zaman, süreklilik gibi anlamlara gelen bu kavramı İbn Sînâ 'ebedî' manasında kullanmaktadır.

Hest (هست): Var olmak, mevcut olmak, bulunmak gibi manalara gelen hesten/هستن fiilinden meydana gelen bu kavram var, var olan ve mevcut anlamına gelmektedir.

Hestî (هستی): Hesten/هستن fiilinden türeyen bu kavram Türkçedeki varlık, Arapçadaki vücûd anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre varlık kavramı en genel kavram olup herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan bizzat bilinen bir şeydir. Bunun için onun herhangi bir tanımı yapılamaz. İbn Sînâ, genel itibariyle varlığı, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayırır.

Hestîdeh (هستی ده): Sözlük anlamı olarak varlık veren, var eden manasına gelen bu tabiri İbn Sînâ Zorunlu Varlık için kullanmaktadır. Çünkü O, her şeyi varlığa getirendir.

Hestî Mumkun (هستی ممکن): Kelime anlamı olarak mümkün varlık demek olan bu tabir var olması ya da olmaması imkan dahilinde olan varlıklar için kullanılmaktadır. İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu kavramdan ziyade, Arapça karşılığı olan الوجود/mumkunu'l-vucûd ifadesini kullanmaktadır.

Hestî Vâcib (هستی واجب): Kelime anlamı olarak Zorunlu Varlık anlamına gelen bu tabir, felsefî manada varlığı bizzat kendiliğinden olan, hiçbir nedeni olmayan aksine her şeyin varlık sebebi olan varlık demektir. İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu kavramdan ziyade, Arapça karşılığı olan الوجود/Vâcibu'l-Vucûd ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.

Heşm (خشم): Öfke, gazap manasına gelen bu kavram, felsefî literatürde nefsin bir gücü manasında kullanılır. Nefsin, bedene uygun olmayan şeyi uzaklaştırmak veya ona üstün gelmek amacıyla kullandığı gücüdür.

Hired (خرد): Akıl anlamına gelmektedir. Bu kavram her ne kadar mantıksal olarak tecrübeye de dayansa da olgusal olarak tecrübeden önce olan ve sezgisel bilgiye dayanan akıldır. Bu akıl ile varlığın her şeyden önce geldiğini biliriz.

Hiredmend (خردمند): Sözlük anlamı olarak akıllı, akıl sahibi, anlayışlı gibi manalara gelen bu kavramı İbn Sînâ, sıradan insanların karşısı olarak akıllı, eğitilmiş, sezgisel gücü yüksek, kendisi için faydalı ve zararlı olanın farkında olan kişiler manasında kullanmaktadır.

Hudâ (خدا): Tanrı, Allah, efendi vb. manalara gelmektedir. İbn Sînâ felsefi olarak Tanrı'yı ele aldığı konularda Vacibu'l-Vücud ve el-Evvel kavramlarını kullandığı halde bunun dışındaki konularda ise Allah, Âferîdgâr, İzed-i Teâla, Bârî Teâla gibi kelimesinin yanında bu kavramı da kullanmaktadır.

Hoşî (خوشی): Mutluluk ve haz anlamına gelmektedir. Haz, aklın ya da beden bir şeyden mutluluk duyması ya da hoşnut olma durumudur. Buradan hareketle İbn Sînâ, hazzın hissî ya da aklî olsun mutlaka bir idrak sonucunda meydana geldiğini belirtmektedir. Ona göre haz ve mutluluk, idrak edenin kendisine uygun olanı idrak etmesidir.

İlm-i Berîn (علم برین): En yüksek, en yüce bilim anlamına gelen bu kavramı İbn Sînâ, metafizik bilimi anlamında kullanmaktadır. Ona göre metafizik hiçbir şekilde madde, karışım ve harekete bağlı olmayan ve ancak akıl ile tasavvur edilebilen varlık sahasını inceleyen bir bilimdir. Bu bilim, maddeden soyutlanmış, maddenin ötesindeki varlığı incelediği için en yüce ve en üstün bilim olarak kabul edilmektedir.

İlm-i Ferheng (علم فرهنگ): Ferheng kelimesi Farsçada kültür, sözlük, ilim gibi manalara gelmektedir; ancak İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de ilm-i ferheng kavramını matematik bilimleri anlamında kullanmaktadır.

İlm-i Hûd (علم خود): Hûd kelimesi, kendi, kendisi, bizzat gibi manalara gelmekte olup İbn Sînâ, ilm-i hûd kavramını insanın kendi kendisi hakkındaki bilgisi yani ameli ilimlerden olan ahlak bilimi manasında kullanmaktadır.

İlm-i Meyângîn (علم میانگین): Bu kavram sözlük anlamı olarak orta bilim, ortada yer alan bilim manasına gelmekte olup, İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de matematik bilimleri anlamında kullanmaktadır. O, metafizik için en üst bilim, tabiat bilimleri için en aşağı bilim tabirlerini kullanırken matematik bilimleri için ise ikisi arasında yer alan, ortadaki bilim ifadesini kullanmaktadır. Çünkü ona göre metafizik, tamamen maddeden soyutlanmış olan varlık alanını; tabiat bilimleri tamamen maddeyle ilişkili olan varlık sahasını kendisine konu edinirken matematik bilimleri ise maddeyle ilişkili olmakla

beraber madde olmadan da tasavvur edilebilen varlık alanını ele alır. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ, matematik bilimleri için orta bilim manasındaki bu tabiri kullanmayı tercih etmektedir.

İlm-i Pîşîn (علم پیشین): İlk, en başta gelen ilim gibi anlamlara gelen bu kavramı İbn Sînâ, metafizik manasında kullanmaktadır. Çünkü ona göre her ne kadar metafizik tabiattan sonra geleni, tabiat ötesi varlık alanını kendisine konu edinse en üstün ve en yüce bilim olması hasebiyle ona ilk bilim ve en önce gelen bilim denilir.

İlm-i Tedbîr-i Hâne (علم تدبیر خانه): Ev yönetimi bilmi manasına gelen bu tabir, bir hane içindeki karı-koca, baba-oğul, efendi-hizmetçi arasındaki ilişkiyi düzenleyen amelî bilimlerden biridir.

İlm-i Tedbîr-i Şehr (علم تدبیر شهر): Şehir yönetimi bilimi anlamındaki bu kavram, insanın sosyal bir varlık olması hasebiyle bir şehirde beraber yaşayan insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve bir şehrin yönetilmesi hususunda bilgi veren amelî bilimlerden biridir.

İlm-i Zîrîn (علم زیرین): Sözlük anlamı olarak en alt, en aşağı bilim anlamına gelen bu kavramı İbn Sînâ, tabiat bilimi anlamında kullanmaktadır. Tabiat bilimi, oluş, bozuluş, karışım ve harekete maruz kalması bakımından cisimleri kendisine konu edinir. Bundan dolayı İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâi*’de bu bilim için, aşağı şeyleri konu edinen anlamında bu tabiri kullanmaktadır.

İstâde (ایستاده): Ayakta durmak, direnmek, durmak gibi manalara gelen ایستادن/îstâden fiilinden türeyen bu kavram sözlük anlamı olarak, durmuş, dikilmiş, sabit gibi anlara gelmektedir. İbn Sînâ bu kavramı bir yerde kâim olan, varlığını devam ettiren manasında kullanmaktadır. Örneğin araz cevherde kâim olan şeydir.

Kerâne (کرانه): Kenar, sınır, kıyı, gibi manalara gelen bu kavramı İbn Sînâ, bir cismin uç noktası manasında kullanmaktadır.

Kerde (کرده): Yapmak, etmek anlamındaki کردن/kerden fiilinden ismi meful olan bu kavram yapılmış, meydana getirilmiş, yaratılmış anlamına gelmekte olup İbn Sînâ, bir fail tarafından meydana getirilen veya yapılan şey anlamında kullanmaktadır.

Keyî (کی): Ne zaman manasına gelen bu kavram, bir şeyin hangi zamanda olduğunun cevabını arayan Aristoteles mantığındaki on kategoriden birisidir.

Kirdâr/Koniş (کردار/کنش): Yapmak, etmek anlamındaki کردن/kerden fiilinden türeyen ve eş anlamlı olan bu iki kavram, iş, eylem, fiil manasına gelmektedir.

Kısmet Pezîr (قسمت پذیر): Bu tabir bölünmeyi kabul eden anlamına gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre bazı cevherler bölünmeyi kabul ederken, bazıları da bölünmeyi kabul

etmez. Örneğin cisim bölünmeyi kabul eden bir cevher iken, nefis bölünmeyi kabul etmeyen bir cevherdir.

Kocâyî (كجایی): Neresi manasına gelen bu kavram felsefe literatürde nerede sorusunun cevabını arayan Aristoteles mantığındaki on kategoriden birisidir. Örneğin evde, okulda gibi.

Kodâmî (كدامی): Sözlük manası olarak hangi, hangisi manasına gelen kodam/ کدام soru mefhumundan türeyen bu kavram Türkçeye ‘hangilik’ şeklinde çevrilebilir. Bu kavram bir şeyin hangi cins ya da türe ait olduğu durumunu için kullanılır.

Konende (کننده): Yapmak, etmek anlamına gelen کردن/kerden fiilinden ism-i fail olan konende, eylemi gerçekleştiren, fail, özne manasına gelmekte olup İbn Sînâ metinde fail illet manasında kullanılmaktadır.

Koniş (کنش): Sözlük anlamı olarak davranış, eylem, etki gibi manalara gelen koniş, Aristoteles mantığında, bir şeyin bir eylem yaptığında kendisine arız olan durum manasındaki on kategoriden biridir. Örneğin, kesiyor, kırıyor gibi.

Mânendegî (مانندگی): Benzerlik ve İki şeyin birbirine benzer olma durumu manasına gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre birbirine benzeyen iki şey niteliksel araz olarak birlik oluştururlar.

Mâye (مایه): Sözlük anlamı olarak asıl, esas, sebep gibi anlamlara gelen mâye kelimesi Arapça ve Türkçeye madde diye geçmiştir. Bu kavram felsefi literatürde, cismi meydana getiren iki unsurdan biri olup, kendinde bilkuvve olarak var olan; ancak bir suret ile bilfiil haline gelen cevher demektir. Örneğin bir ahşapta bilkuvve olarak bir sandalye maddesi mevcut olup, o maddeye sandalyelik sureti verilince bilfiil olarak varlığa gelir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî*’de hem mâye hem de مادّت/madde kelimesini kullanmaktadır.

Nâgerdende (ناگردنده): Dönmek, dolaşmak, değişmek, bozulmak gibi manalara gelen گردیدن/gerdîden fiili ile olumsuzluk eki nâ/ نا’nın birleşimiyle oluşan bu kavram değişmeyen, değişime uğramayan anlamına gelmekte olup, değişimi kabul etmeyen varlıklar için kullanılmaktadır.

Nehâd (نهاد): Sözlük anlamı olarak durum, huy, tarz gibi manalara gelen bu kavram felsefe literatüründe Aristoteles mantığındaki on kategoriden biri olup, bir şeyin bulunduğu yerdeki durumunu ifade eden arazdır.

Nermî (نرمی): Yumuşaklık anlamına gelen bu kavram, yüzeyi içeriye itilmesi kolay olan, cismin yüzeyine ait bir niteliktir.

Nigerîş (نگرش): Bakmak anlamına gelen نگرستن/nigerîsten fiilinden türeyen bu kavram sözlük anlamı olarak, bakış, görüş, dikkat gibi manalara gelmekte olup İbn Sînâ, düşünme anlamında kullanmaktadır.

Nîkbehtî (نیکبختی): İyi anlamına gelen نیک/nîk ve şans, talih anlamına gelen بخت/beht kelimelerinden oluşan bu kavramı İbn Sînâ, mutluluk, saadet anlamında kullanmaktadır.

Nîkûyî/Nîkî (نیکویی/نیکي): Bu iki kavram eş anlamlı olup iyilik anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre her şey Zorunlu Varlık'tan meydana geldiğinden varlık genel anlamıyla iyidir. Ona göre her ne kadar bazı şeylere kötülük ilişmiş ise de külli düzen icabı olarak o şeylerdeki iyilik kötülükten daima daha fazladır.

Nîrûyî (نیروی): Güçlülük, güçlü olma manasına gelmektedir.

Nîstî (نیستی): Yokluk, 'adem, var olmamak manalarına gelmektedir. Varlığın zıddı olan bu kavram bir şeyin var olmamasını ifade eder.

Pâre (پاره): Parça, cüz' manasına gelmektedir.

Pârsây (پارسی): Bu kavram dindar, zâhit, kendini dine adanmış kişi anlamına gelmektedir.

Pedîd Âmeden (پدید آمدن): Sözlük anlamı olarak meydana gelmek, çıkmak, doğmak gibi manalara gelen bu tabiri İbn Sînâ, mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'tan sudûr etmesi, O'ndan varlığa gelmesi manasında kullanmaktadır.

Pehnâ (پهنا): Genişlik, 'arz manasına gelmektedir. Bu kavram cismin müteşekkil olduğu üç boyuttan biri olan bitişik bir niceliktir.

Peyâmbir (پیامبر): Bu kelime, yapısal olarak mesaj anlamına gelen پیام/peyâm ve götürmek manasına gelen بردن/borden fiilinin geniş zaman hali olan بر/ber kelimelerinin bitişmesiyle oluşmuş ve sözlük anlamı olarak 'mesaj götüren' anlamına gelir. Türkçeye peygamber olarak geçen bu kavram bilindiği üzere, Allah'tan aldığı emirleri insanlara ileten seçilmiş kişi; yani resul ve nebi manasına gelmektedir.

Peyvendidâr (پیونددار): Mürekkep, bileşik manasına gelmektedir.

Peyveste (پیوسته): Birleşmek, iliştilmek, bağlanmak gibi manalara gelen پیوستن/peyvesten fiilinden türeyen bu kavram, sözlük anlamı olarak bitişik, aralıksız, sürekli, muttasıl gibi anlamlara gelmektedir. Felsefî literatürde ise sürekli, bitişik olan nicelikler için kullanılır. Sürekli nicelikler, uzunluk, derinlik, zaman gibi kendisinde bilfiil olarak tek bir uç ve tek bir son bulunan niceliklerdir.

Pezîrâ/Pezîrende (پذیرنده): Kabul etmek anlamına gelen پذیرفتن/pezîroften fiilinden ism-i fail olarak türeyen bu iki kavram eş anlamlı olup kabul eden, kabul edici manasına gelmektedir.

Pîşî (پیشی): Bu kavram öncelik manasına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre öncelik ve sonralık varlığa ilişkin durumlardandır. Ona göre varlıkta mertebe, yapı, fazilet, zaman, zat ve nedensellik bakımından olmak üzere birçok açıdan öncelik ve sonralık durumu vardır.

Sepesî (سپسی): Bu kavram sonralık anlamına gelmekte olup, öncelik kavramının zıddıdır. Sonralık da varlığa ilişkin durumlardandır.

Se Sû (سه سو): سه /Üç ve سو /yön kelimelerinin terkihiyle oluşan bu kavram üçgen manasına gelir. Üçgen, aynı doğru üzerinde yer almayan üç noktayı birleştiren doğru parçalarından müteşekkil olan ve matematik biliminin inceleme alanına giren soyut bir varlıktır.

Setebrâ (ستبرا): Derinlik, 'umk manasına gelen bu kavram cismi oluşturan üç boyuttan biri olup, yüzeyin kuşattığı kalınlıktır.

Sû (سو): Taraf, yön, cihet manasına gelmektedir. Yön, bir şeyin belli bir noktaya baktığı taraftır. İbn Sînâ'ya göre birleşimi kabul eden cisimler bir yerden bir yere hareketi kabul eden cisimler olup, her nerede bir hareket varsa orada zorunlu olarak bir yön vardır. Ona göre yön, mevcut olan ve kendisine hissi olarak işaret edilebilen bir şeydir.

Sûret Dehede (صورت دهنده): Sözlük anlamı olarak suret veren, suret verici manasına gelen bu tabiri İbn Sînâ, faal akıl için kullanmaktadır. Çünkü onun var oluş anlayışına göre ulvî akılların en sonuncusu olan faal akıl, ay altı alemdeki varlıklara suretlerini vererek onları bilfiil hale getirir.

Şâdî (شادی): Mutluluk ve sevinç anlamına gelmektedir.

Şâyed bûden (شاید بودن): Sözlükte mümkün olmak, anlamına gelen bu kavramı İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de imkan anlamında kullanmaktadır. İmkan, bir şeyin mümkün olma durumunu ifade eder. İbn Sînâ'ya göre varlığa gelmesi mümkün olduğu halde henüz bilfiil olmamış olan her şeyde bir imkan durumu mevcuttur. Örneğin bir elma çekirdeğinde bir elma ağacı meydana gelme imkanı vardır.

Şokûhmendî (شکوهمندی): Büyüklük, azametlik, görkemlilik gibi manalara gelmektedir.

Şomâr (شمار): Sayı manasına gelmektedir. Matematik biliminin alanına giren sayı, genel olarak niceliği belirtmek için kullanılan soyut bir birim olarak kabul edilmektedir.

Ten (تن): Sözlük anlamı olarak beden, vücut gibi manalara gelen bu kavram felsefî olarak cisim ve beden anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu kavramı bazen cisim bazen de insan bedeni manasında kullanmaktadır.

Tevânâ/Tevânger (توانا/توانگر): Yapabilmek, güçlü, muktedir olmak manasındaki توانستن/tevânisten fiilinden türeyen bu iki kavram eşanlamlı olup güçlü, kuvvetli, kudret sahibi gibi manalara gelmektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu iki kavramı Zorunlu Varlık'ın 'kâdir' sıfatı manasında kullanmaktadır.

Verc (ورج): Yücelik, büyüklük, ululuk manasına gelmektedir.

Yegânegî (یگانگی): Bu kavram, birlik, bir olma durumu anlamına gelmektedir.

Yekî (یکی): Birlik anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, birliği varlığa ilişen bir durum olarak kabul etmekte ve *Dânişnâme-i 'alâî*'de çoklukla beraber metafiziğin temel kavramlarından biri olarak ele almaktadır.

Yeksân (یکسان): Bir anlamına gelen يك/yeke ve tarz anlamına gelen سان/sân kelimelerinden oluşan bu kavram 'aynı şekilde, aynı tarzda olan' anlamına gelmektedir.

EKLERE AİT KAYNAKÇA

- Afnân, Soheil M., *Vâjenâme-i felsefî*, İntişârât-i Hikmet, Tahrân 1385 (hş.).
- Amîd, Hasan, *Ferheng-i amîd*, Neşr-i Ferheng-i Endîşmendân, Taran 1388 (hş.).
- Ferheng-i Dehhûdâ: www.loghatnaameh.com. (Erişim tarihi: 20.10.2015).
- İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî: İlâhiyyât*, (haz. Muhammed Mu'în), Dânişgâh-i Bû Ali Sînâ, Hemedân 1383/2004.
- _____, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l-hudûd*, (çev. Aygün Akyol-İclal Arslan), Elis Yayınları, Ankara 2013.
- Kanar, M., *Farsça-Türkçe sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Karacî, Ali, *Istîlâhât-i felsefî û tefâvut-i ânhâ bâ yekdîger*, Bostân-i Kitâb, Kum 1391/2013.
- Morewedge, Parviz, *The metaphysica of Avicenna (A critical translation-commentary and analysis of fundamental arguments in Avicenna's metaphysica in the Dânish Nâma-i 'alâ'i)*, Columbia University Press, New York 1973.
- Yesribî, S. Yahya, *Felsefe-i Meşşâi*, Bostân-i Kitâb, Kum 1392/2014.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Hacı Sağlık
Doğum Yeri ve Tarihi : Kâhta-1982
Medeni Durum : Evli

Öğrenim Durumu

Doktora : Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler
 Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam
 Felsefesi Anabilim Dalı, 2016.
Yüksek Lisans : Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
 Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi
 Anabilim Dalı 2011.
Lisans 1 : Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
 Öğretmenliği Bölümü, 2004.
Yabancı Diller : İngilizce, Arapça, Farsça.

İş Deneyimi

2004 – 2011 : Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen.
2011 - ... : Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
 Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi
 Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi.

İletişim Bilgileri

Adres : Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
 Balcalı/ADANA
Tel. : (0322) 338 69 72 (Dahili: 191)
Cep Tel. : 0534 066 84 35
e-mail : hsaglik@cu.edu.tr