



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'DA
AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Merve ADIYAMAN ÇAĞIRAN

BURSA - 2020



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'DA AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Merve ADİYAMAN ÇAĞIRAN

Orcid: 0000-0001-9215-6056

Danışman
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA - 2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29/06/2020

Tez Başlığı / Konusu: Fârâbî ve İbn Sînâ'da Akıl Varlığı Olarak Tanrı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 134 sayfalık kısmına ilişkin, 29/06/2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %2 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

Kaynakça hariç

Alıntılar hariç

5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:

Merve ADIYAMAN ÇAĞIRAN

Öğrenci No:

701621015

Anabilim Dalı:

Felsefe ve Din Bilimleri

Programı:

Yüksek Lisans

Statüsü:

☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman

29/06/2020

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'DA AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza



Adı Soyadı : Merve ADİYAMAN ÇAĞIRAN
Öğrenci No : 701621015
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Tezli Yüksek Lisans
Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Merve Adiyaman Çağırın
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix+133
Mezuniyet Tarihi : / / 2020
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'DA AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

Antik Yunan'dan İslam filozoflarına varıncaya kadar felsefi düşünce geleneği, varlık-yokluk, birlik-çokluk gibi temel metafizik problemleri, büyük oranda akıl lehine teoriler üreterek çözmeye çalışmıştır. Bu çalışmada Fârâbî ve İbn Sinâ merkezinde akıl, varlık gibi olumlu kavramlar ile Tanrı arasında kurulan özdeşliğin mahiyeti ele alınmış, bu bağlamda Tanrı'ya akıl denmesinin sebeplerine ve Tanrı'nın varlığının akıl olmasının metafizik sonuçlarına yer verilmiştir. Tanrı'nın varlığının niçin akıldan ibaret görüldüğü sorunu çerçevesinde, İslam düşünürlerinin tevarüs ettiği felsefi geleneğin kurucu düşünürlerinden Aristoteles ve sahte Aristoteles Plotinos'un konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Konu Farabi ve İbn Sînâ odağında ele alınırken öncelikle, bu iki ismin hem ontolojik hem de kavramsal düzeyde Tanrı'nın varlığını nasıl temellendirdiği ele alınmıştır. Daha sonra Tanrı'nın varlık ve akıl özdeşliğinin eylem bakımından sonuçlarına sudur ve metafizik sonuçları bağlamında yer verilmiştir. Son olarak Tanrı gibi birer akıl varlığı olan mufarık akıllar ile Tanrı arasındaki fark hem varlık hem de eylem bakımından birbirleriyle kıyaslanarak muhtasar bir şekilde serimlenmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Fârâbî, İbn Sinâ, Akıl Varlığı, Akıl, Tanrı

ABSTRACT

Name and Surname : Merve ADIYAMAN ÇAĞIRAN
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious
Branch : Islamic Philosophy
Degree Awarded : Master's Degree
Page Number : ix+ 133
Degree Date : / / 2020
Supervisor : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

GOD AS THE PRESENCE OF MİND İN AL-FÂRÂBÎ AND İBN SÎNÂ

In the tradition of philosophical thought, from ancient Greek to Islamic philosophers, basic metaphysical problems such as existence-absence, unity, and plurality have been tried to be solved by producing theories in favor of reason. In this study, the positive concepts such as mind and being in the center of Al-Fârâbî and İbn Sînâ and the nature of the identity established between God are discussed. In this context, the reasons for calling reason God and the metaphysical consequences of the existence of God as reason are given. Within the framework of the question of why God's existence is seen as a mind, the views of Aristotle and Plotinos, one of the founding thinkers of the philosophical tradition that Islamic thinkers inherited, were included. While the subject was addressed in the focus of Farabi and Ibn Sîna, firstly, how these two philosophers based on the existence of God both at the ontological and conceptual level was discussed. Later, the meaning of God's presence and reason identity in terms of action is analyzed in the context of emanation and metaphysical results. Finally, the difference between discrete minds, which are mind beings like God and God, has been explained conclusively by comparing them in terms of both being and action.

Keywords:

Al-Fârâbî, İbn Sînâ, The Presence of Mind, Mind, God

ÖNSÖZ

Tanrı kavramı gerek felsefi gerek dini düşünce geleneği açısından en yoğun işlenen konuların başında gelmektedir. Bu çalışmada Farabi ve İbn Sina merkeze alınarak felsefi düşüncenin Tanrı tasavvuru ele alınmıştır. Fakat kadim felsefi geleneğin Müslümanlara intikali sonucunda Tanrı tasavvurunda da dönüşüm yaşanmıştır. Farabi ve İbn Sina hem Aristoteles'in Tanrı tasavvurunu Yeni Eflatuncu tasavvurla telif etme başarısı göstermiş hem de bu telifi, dini düşüncenin Tanrı tasavvuru ile uyumlu hale getirmiştir. Bu sebeple önce Aristoteles ve Plotinos'un Tanrı tasavvurları ele alınmış, daha sonra Farabi ve İbn Sina'ya yer verilmiştir. Son olarak bu isimlerin her birinin sahip olduğu Tanrı tasavvuru “akıl” ile ilişkili olduğunca tezde yer edinmiştir.

Başta bu çalışmanın vücuda gelmesini sağlayan kıymetli danışman hocam Yaşar Aydınli olmak üzere Enver Uysal, Kasım Küçükalp, Cüneyt Kaya ve Seda Ensarioğlu hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca desteklerin en büyüğünü kendilerinden gördüğüm değerli eşim Hasan Hüseyin Çağırın'a ve kıymetli aileme teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES’TE AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

1. TANRI’NIN VARLIK DEĞİL HAREKET VERMESİ.....7
2. TANRI’NIN VARLIK VE EYLEM BAKIMINDAN AKIL OLMASI.....13
3. TANRI’NIN VARLIĞINI AKLETMESİ VE İLLET-MALUL İLİŞKİSİ.....20

İKİNCİ BÖLÜM

PLOTİNOS’TA AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

1. PLOTİNOS’TA DÜŞÜNME ÇEŞİTLERİ: FİKR, REVİYYE, TAAKKUL 22
2. TANRI’NIN AKLETMESİ VE FEYEZAN ETMESİ 26
3. KÜLLİ AKLIN MAHİYETİ.....42
4. VARLIK VE EYLEM BAKIMINDAN TANRI 45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ VE İBN SİNA’DA AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

1. ONTOLOJİK TEMELLENDİRME BAKIMINDAN TANRI 47

1.1. VÜCUD-MEVCUD KAVRAMI VE TANRI	49
2. VARLIK BAKIMINDAN TANRI	63
2.1. VARLIĞININ AKIL OLMASI	64
i. İlim	73
ii. Hakk	83
iii. Hayy-hayat	85
3. EYLEM BAKIMINDAN TANRI	89
3.1. VARLIĞINI AKLETMESİ VE FEYEZAN ETMESİ	94
3.2. VARLIĞINI AKLETMESİ VE İLLET-MALUL İLİŞKİSİ	105
SONUÇ	128
KAYNAKÇA	130

GİRİŞ

Antik Yunan düşüncesinin ilk filozofu sayılan Thales'ten itibaren “öz/arkhe” arama teşebbüsü, felsefi uğraşın temel kaygısını oluşturmuştur. Bu kaygı aynı zamanda tanrısal olanı arama arzusunun bir neticesidir de denebilir. Zira felsefi düşüncenin kendisi ile başlatıldığı Thales'in “her şeyin özü sudan ibarettir” iddiası aynı zamanda Tanrı ve tanrısal olanı aramanın sonucudur. Thales bir yandan tüm evrenin bir tek özden yani sudan meydana geldiğini açıklayıp bir yandan da var olan her şeyin Tanrılarla dolu olduğunu ifade eder. Evreni açıklarken yaslandığı iki mihver olan “su” ve “Tanrılar”, bu iki ifadenin aslında, ortak/özdeş bir muhtevaya sahip olduğu anlamını da beraberinde getirir. Sonuç olarak bu ikili ifade kullanımından hareketle, var olan her şeyin kendisinden meydana geldiği özün su olduğunu iddia etmek, bu özün Tanrısal bir güç içerdiği iddiasını örtük olarak dillendirmek anlamına da gelir.¹ Kısacası, felsefenin kendisi ile başlatıldığı Thales başta olmak üzere Antik Yunan düşüncesi aslında başından itibaren Tanrı düşüncesine sahiptir demek yanlış olmayacaktır.

Tanrı'nın var olması gerektiğine yönelik dikkatine rağmen Antik Yunan'ın Tanrı tasavvuru konusunda yekpare bir ufka sahip olduğunu söylemek de abesle iştigal olacaktır. Tanrı tasavvuru konusunda Antik Yunan'ın dönüm noktalarından birini temsil eden Ksenophanes, hem kendinden önce tedavülde bulunan tasavvura hicivle işaret etmesi hem de kendinden sonraki tüm düşünürlerin Tanrı tasavvuru konusunda etkili olması bakımından son derece önemli bir isimdir. Ksenophanes, başta Homeros ve Hesiodos olmak üzere bütün bir pagan ve antropomorfist Tanrı tasavvuruna şiddetle karşı çıkar ve “soyut” tasavvur noktasında ön açar. Ona göre Tanrı bir olmakla beraber tümüyle hareketsiz, aşkın, ezeli ebedi bir düşüncedir (akıl).² Bütün evrene nizam kazandıran bu niteliklere sahip Tanrı motifi, daha sonra Aristoteles'in tasvir ettiği Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Tanrı tasavvurun ilk nüvesini oluşturacaktır. Zira Ksenophanes, tümüyle akıl olan ve evreni bu akıl yoluyla nizama sokan; buna rağmen tüm aşkınlığını koruyan nitelik ve nicelik bakımından birlik sahibi Tanrı anlatısının ilk mimarıdır.³ Yalnızca

¹ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, ss. 66-69.

² Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, 2. b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, ss. 70-79; Wather Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Yakup Baydur, 3. b., İstanbul: Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2009, s. 56.

³ Kranz, a.g.e., s. 51; Jaeger, a.g.e., ss. 76-77.

Aristoteles'i değil, "aleme nizam veren akli varlık" ısrarıyla kendisinden sonraki hemen tüm düşünürleri etkilemiştir. Bunların başında gelen isimlerden bir tanesi de Herakletios'tur.

Herakletios "logos" ile her şeye düzen kazandıran ilke olarak *akli yasalılık* fikrinin önünü açmış ve böylece "logos" üzerinden *akıl* ile *düzen* arasında sıkı bir irtibat kurmuştur. Fakat Herakleitos düşüncesinde logos bir yandan kozmik anlamda yasalılık içerirken diğer yandan Tanrısal yasalılık anlamını içerir. Herakleitos'un bu "iki-yasalılık" muhtevasına sahip logos düşüncesi aslında Tanrı ile alem arasında "akıl-düzen-yasa" üzerinden irtibat kurma girişimine işaret eder.⁴ Dolayısıyla düzen veren tanrısal akli ilke fikri, bir şekilde Antik Yunan düşüncesinin kronolojik ilerleyişine eşlik eder.

Empedokles, Parmenidesçi varlık metafiziğinin devamı sayılacak içeriğe sahip dört unsur teorisinde "düzen verici" olarak Sevgi ve Nefret ilkelerine yer vermiştir. Antik Yunan pagan kültüründeki Tanrılara denk düşen Sevgi (aphrodite) ve Nefret ilkesi/tanrısı,⁵ ona göre yalnızca akılsal faaliyet ile anlaşılabilir.⁶ Bir şeyin duyuyla değil de akılla algılanabilir olmasındaki ısrar, o şeyin varlığının da "akıl" olmasından kaynaklanır. Empedokles'te de görüleceği üzere düzen kazandıran tanrısal akli ilke fikri geçerliliğini korumaktadır.

Anaksagoras'a gelince, düzen verici ilke olarak başlı başına bir Akıl/Nous varlığından bahseden ilk isim olma özelliğine sahiptir. Ona göre şeyleri düzene kavuşturan Nous/Akıl varlığı, sayıca bir ve müteal bir karaktere sahip olmalıdır. Anaksagoras bu düşüncesiyle Ksenophanes'in takipçisi sayılabilirse de aslında Antik Yunan düşüncesine "fail neden" düşüncesini de getirmiştir.

Günün birinde Anaksagoras'ın bir kitabında her şeyin nedeni olan bir aklın var olduğunu görmüştüm. Neden bilemiyorum ama her şeyin nedeni olan bir aklın var olduğu bana mantıklı göründü. Eğer durum böyleyse her şeyi düzenleyen bu akıl, şeyleri yerine koyar ve düzeni en güzel şekilde sağlardı. (...) Anaksagoras sayesinde her şeyin nedeni olanı bana öğretecek birisini bulduğumu sanıyordum. (...) Ancak umudum fazla devam etmedi. Çünkü Anaksagoras'ın gerçek düzenlerini açıklayacağı yerde hava su ve başka alakasız şeyleri neden alan yazısını gördüm.⁷

⁴ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 10. b., İstanbul: Say Yayınları, 2016, ss. 75-76.

⁵ Dürüşken, a.g.e., s. 116.

⁶ Aylin Çankaya, *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*, (Doktora Tezi), Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 28.

⁷ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, 3. b., İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 102.

Platon'un Sokrates'in ağzıyla ifade ettiği düşüncesine göre, her ne kadar aşkın, bir, fail, akli varlığa müracaat ederek evreni açıklama gibi son derece başarılı bir teşebbüste bulunmuş olsa da Anaksagoras, alem içi işleyişi, bu Akıl varlığını (Nous) muaf tutarak açıklamak gibi bir gaflette bulunmuştur. Tam da bu sebeple Cevizci'ye göre her ne kadar bir fail neden olarak temsil edilse de akıl varlığı olan Nous, gaye nedeniyle ulaşamamıştır.⁸ Çünkü Nous yalnızca hareketi/düzeni vermiş ve bu hareketin devamındaki her bir açıklama yerini mekanik modellere bırakmıştır. Anaksagoras'ın dairevi hareket yoluyla varlığa düzen kazandıran ilk ilke olarak bir akıl varlığına işaret etmesi Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'sini hatırlatır. Fakat yalnızca hareket veren Akıl'a işaret etme konusunda değil aynı zamanda bu varlığa ulaşma noktasındaki akıl yürütme tarzı da Aristoteles'i andırır. Anaksagoras'a göre var olan her şey bir karışım/kaos halindeydi ve bu kaosa düzen kazandıran bir ilkenin bulunması zorunluydu. Dahası, bu ilkenin, teselsüle düşmemek adına karışımın haricinde bir varlık olması da zorunluydu. Ayrıca bu ilkenin karışımı temsil eden özelliklere sahip olmaması yani karışımındakilerin aksine saf bir varlığının olması zorunluydu. Karışımın haricinde, saf, bir, karışımı hareket yoluyla düzene kavuşturan ilke ise varlık itibariyle akıldan ibarettir.⁹ Anaksagoras bir taraftan, Ksenophanes'in sekinetle donattığı, birlik ve akıl yüklediği aşkın Tanrı tasavvurundan etkilenmiş diğer taraftan bu etkiyi kendi düşüncesine başarılı bir şekilde yedirmiştir. Özellikle Ksenophanes'le başlayan Anaksagoras'a kadar açık bir şekilde takip edilebilen Tanrı tasavvurundaki değişim Platon'u, en önemlisi Aristoteles ve sonrasını ciddi bir şekilde etkilemiştir. Daha da önemlisi düzen kazandıran akli varlık ve Tanrısal güç ile irtibat zamanla daha teorik bir çerçeveye oturtulmuş ve sonraki düşünürleri yoğun bir biçimde etki altında bırakmıştır.

Neredeyse bütün bir Pre-sokratik Tanrı tasavvurunun özgün bir toplamını yansıtan Aristotelesçi Tanrı tasavvuru yalnızca kendi takipçilerini değil İslam filozofları başta olmak üzere büyük bir düşünce coğrafyasını etkisi altına almıştır. Özellikle tez başlığını taşıyan konu itibariyle İslam filozofları Aristoteles'in metafizik ve teolojik görüşlerinden hayli istifade etmişlerdir. Bu sebeple Fârâbî ve İbn Sînâ incelenmeden önce Aristoteles'in konu ile ilgili düşüncelerine yer verilmeye çalışılmıştır. Temel olarak Aristoteles, hareket teorisi üzerinden, hareketi veren fakat teselsüle düşmemek adına kendisi hareket etmeyen

⁸ Cevizci, a.g.e., ss. 87-88.

⁹ Jaeger, a.g.e., ss. 212-220.

bir ilk ilkeye işaret etmiştir. Bu hareketsiz düzen ilkesi, hareketsiz olmakla birlikte fizikten metafiziğe taşınan bilkuvve-bilfiil kavram şeması yardımıyla tümüyle bilfiillikle yani Akılla donatılmıştır -gayrı maddi olmasının bir sonucu olarak. Daha sonra alemin fiziksel açıklaması olan hareket, hareketi veren hareketsiz ilkenin varlığının tümüyle akıl olmasının sonucu olarak metafizik anlamlar kazanmıştır. Çünkü Aristoteles'e göre hareket, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin tümüyle akıl olan varlığı üzerinde taakkul faaliyetinde bulunması itibariyle şeylerin arzu nesnesi olmasından kaynaklanır. Fakat bu etki/hareket verme, asla varlık verme şekilde fail nedenliği içermez -Anaksagoras'ın aksine; bilakis akli faaliyetin yalnızca Tanrı'nın kendisiyle sınırlandığı bir şema içerisinde gaye nedenlikten ibarettir. Tezin birinci bölümünde yer verilen Aristotelesçi Tanrı ve Tanrı'nın akıl olmasının ne anlama geldiği, bir sonraki bölümde, "sahte Aristoteles" olarak bilinen Yeni Eflatuncu Tanrı tasavvuru ve akıl ile münasebeti ile devam ederek incelenmiştir.

Yeni Eflatuncu düşüncenin, Müslümanların yaşadığı coğrafyaya intikal eden en önemli ismi olan Plotinos -ki kendisi aslında apokrif metinler üzerinden Aristoteles olarak bilinir- ve ait olduğu Yeni Eflatuncu okul, Aristoteles'in yalnızca gaye nedenden ibaret Tanrı tasavvurunu kabul etmez. Plotinos'a göre Tanrı yalnızca fiziksel bir hareketin nedeni -gaye neden- olamaz, aynı zamanda şeylere varlık kazandıran fail bir ilke olmak zorundadır. Bu kaygıdan hareketle Plotinos, Tanrı'nın gai nedenliğin yanı sıra şeylere varlık kazandıran fail neden olduğunu sudur teorisi ile temellendirir. Her şeyin Bir'den feyezana ettiği bu varlık şemasına göre, Tanrı hem şeylerin varlıklarını bahşeden fail illettir hem de kendisinden taşan şeylerin kendisine yönelerek yetkinleştiği gai illettir. Dahası, bir piramidi andıran bu teoriye göre Bir, varlıkların en üstünüdür ve Bir'den sonra ontolojik yetkinlik kademeli bir şekilde azalır ve böylece başta Bir'in varlığı olmak üzere var olanlar arasındaki ontolojik fark derinleştirilmiş olur. Aristoteles'ten sonra bu bağlamda Plotinos'a yer verilmiş ve Plotinos'un Arapça'ya tercüme edilerek benimsenen Üsûlûcyâ eseri üzerinden Plotinos'un konu ile ilgili görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Böylece felasifenin Tanrı tasavvurunu oluşturan Aristoteles ve Plotinos -sözde Aristoteles- gibi iki ismin görüşleri merkeze alınarak ilk bölüm tamamlanmıştır.

İkinci bölümde ele alınan konulardan biri de Plotinos'un sudur teorisinde ontolojik zirveyi temsil eden Bir'in, Aristoteles'te bulunduğu şekliyle akıl varlığı olup olmama ihtimalidir. Zira Usuluyca'da başta fikr, reviiye ve taakkul gibi "düşünme"nin

farklı aşamalarını yansıtan Arapça kullanımlar dikkatle incelendiğinde Plotinos'un Bir'den bahsettiği yerlerde "taakkul" fiilini yadsımaz. Tanrı'dan yadsınan düşünme fiilleri, fikr ve reviiye gibi yetkinlik içermeyen diskursif düşünme ifadeleridir. Taakkul ise düşünme faaliyetinin en yüksek halidir. Tanrı'nın düşünmediğine yönelik ifadelerde taakkul fiilinin değil de diğer fiillerin kullanılması, Tanrı'dan akletmenin değil fikretme gibi düşünme biçimlerinin yadsındığı fikrine sevk eder. En yüce düşünme türü olan akletme, yetkinliği ve birliği bozmayacak şekilde yani Aristoteles'in Tanrı'sında olduğu haliyle Bir'de de bulunabilir. Böylece Üsûlûcyâ'ya bakarak Plotinos'un Tanrı'sının akıl olduğu, eyleminin de kendini akletmesi olduğu iddia edilebilir. Dahası, Aristoteles'e isnat edilerek Müslümanların yaşadığı coğrafyada tedavülde bulunan Üsûlûcyâ, eğer Bir'den bir akıl varlığı olarak bahsedilecekse felasifenin akıl yoluyla feyezan eden Tanrısı için öncü örnek hüviyeti taşıyor olmalıdır.

İkinci bölüm için tercih edilen temel metin Üsûlûcyâ'dır. Çünkü Üsûlûcyâ, Plotinos'un Enneadlar'ın Arapça'ya yanlışlıkla Aristoteles'in Teolojisi olarak tercüme edildiği apokrif metindir. Dolayısıyla Plotinos'un doğrudan orijinal metinleri yerine, Müslümanların yaşadığı coğrafyada tedavülde bulunan ve onların düşünce dünyasını şekillendiren temel metin olan Üsûlûcyâ olduğu için tercih edilen kaynak da Üsûlûcyâ olmuştur. İkinci bölümde kaynak gösterilen diğer metinler örneğin Risale fi İlmi İlâhi, yine Plotinos'a ait olmasına rağmen Farabi'ye isnat edilen bir eserdir. Bu eserden faydalanılma sebebi hem Üsûlûcyâ gibi Enneadlar'a dayanması hem de Üsûlûcyâ ile benzer olmasıdır. Üsûlûcyâ'da eksik kalan kısımlar Risale fi İlâhi ile tamamlanmıştır. El-Hayru'l-Mahz ise aynı dönem tedavülde olan ve Müslüman düşünürleri etkileyen Yeni Eflatuncu temel metinlerden biri olduğu için kaynak olarak kullanılmıştır.

Üçüncü bölüm, tez başlığını da oluşturan iki ismi, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı merkeze almaktadır. Fârâbî Yeni Eflatuncu felsefeye ait sudur teorisini kabul eder fakat Tanrı'nın neden ve nasıl feyezan ettiğini temellendirmek için Aristoteles'in varlığı ve eylemi akıldan ibaret olan Tanrı tasavvurunu bu teoriye dahil eder. Böylece Aristoteles'in Tanrı tasavvurundaki akıl ve akıl olmanın gerektirdiği kavramsal bağlam sudur şemasına eklenmiş ve birlik-çokluk arasındaki ilişki hem felsefi hem de dini prensiplere sadık kalınarak açıklanmış olur. Aristoteles ve Plotinos'tan tevarüs edilen düşüncenin Fârâbî eliyle mezci yalnızca metafizik sonuçlar içermez, ayrıca kozmolojik sonuçları da vardır. Fârâbî, bir yandan akıl yoluyla feyezan eden Bir/Tanrı fikriyle metafizik temellendirme

yaparken diğ er yandan bu bağlama aynı zamanda hakim astronomiyi de ekleyerek Akıllar ve bu Akıllara bağılı olan semavi küreler fikrini ortaya atmış, böylece fizik-metafizik tutarlılığına ulaşmıştır. Bu fikir aynıyla İbn Sînâ tarafından da kabul edilmiştir ve iki filozof da bu yolla tüm var olanlar arasında “akıl” üzerinden bir irtibat kurmuşlardır. İki filozof için Tanrı’nın akıl olması ile başlayan illet-malul zinciri, bir yandan akıl, bir yandan yetkinlik, bir yandan zorunluluk gibi ifadelerle karşılanan fakat temelde “varlık” olarak kabul edilecek feyezana ile varlık zincirindeki nihai noktaya kadar uzanır. Bu “varlık” aktarımı elbette Tanrı’nın varlığının akıl olmasından kaynaklanır. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ arasında söz konusu Tanrı ve genel anlamda varlık anlamı olduğunda bir mutabakatın olup olmadığı belirgin değildir. Örneğin Fârâbî’nin Tanrı için kullandığı varlık anlamı “mevcud” iken; İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığını karşılamak için kullandığı kavram “vücud”dur. Aradaki bu kavramsal fark sebebiyle tezin ana bölümüne başlarken iki filozof arasındaki varlık kavramlarındaki tercihler belirlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Tanrı’nın varlığı için kullanılan kavram ve kullanılan kavramın anlam yükünün Tanrı’ya isnadı üzerinden bir incelemede bulunulmuştur. Aradaki kavram farkı ve bağlamına işaret edildikten sonra Tanrının varlığın akıl olmasının ne anlama geldiğı ve daha sonra eyleminin akıl/taakkul olmasının ne anlama geldiğı sonuçlarıyla incelenmiştir. Tüm bu incelemelere, yeri geldikçe ve muhtasar biçimde Tanrı ile diğ er akli varlıklar arasındaki “fark” da eşlik etmiştir. Böylece tezin son ve ana bölümü, öncelikle Tanrı’ya yüklenen varlık anlamının kavramsal mahiyetinin ve Tanrı’nın varlığının akıl olmasının ne anlama geldiğinin tartışıldığı birinci kısım; Tanrı’nın eylem itibarıyla akıl olmasının (taakkul) ne anlama geldiğinin tartışıldığı ikinci kısım olmak üzere hitama erdirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES’TE AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

1. TANRI’NIN VARLIK DEĞİL HAREKET VERMESİ

Aristoteles'te varlık üç katmanlı bir soruşturmaya tabidir: Birincisi, zâtî ve arazî varlık katmanı, ikincisi gerçek ve gerçek-dışı varlık katmanı üçüncüsü ise bilkuvve ve bilfiil varlık katmanı.¹⁰ Üç katmandan müteşekkil bu soruşturma açıkça göstermektedir ki Aristoteles'in varlık/metafizik anlayışı, mantık ve fizik anlayışı ile doğrudan bir ilişkiye sahiptir. Mantıkta öne sürdüğü kategoriler ancak bir cevher etrafında örgütlenme ile anlam kazanabilir. Cevher ise bir başka şeyin parçası olmayan ve varlığı kendinden kaynaklanan varlıktır ve Aristoteles'te cevhere dair soruşturma aynı zamanda varlık ve surete dair bir soruşturmadır.¹¹ Bu nedenle Aristotelesçi metafiziğin konusu Mantık'ta çerçevesini belirlediği "cevher" sorununun cevabı ve devamıdır da denebilir.¹² Dahası Aristoteles'in fizik ve metafiziği arasındaki ilişkiyi, bir şeyin ön ve arka yüzü ilişkisine benzetmek de pekala mümkündür.¹³ Aristoteles'in cevherler üzerinden yürüttüğü soruşturmayı harekete bağlamak suretiyle hareket verici bir ilk ilkenin lüzumuna dikkat çekmesi bunun apaçık delilidir denebilir. Zira aşağıda görüleceği üzere Aristoteles için fizik dünyanın sahip olduğu mükemmel nizamı, ancak kendisi hareketsiz olmakla birlikte şeylere hareket veren bir ilke sağlayabilir.

Mantık görüşüne göre Aristoteles için biri cevher, diğerleri araz olmak üzere tam on kategori vardır ve cevher Platon'un ifade ettiği gibi duyulur dünyanın ötesinde değil, bilakis içerisinde. Platon'un esas gerçekliği idealara/tümele vermesine karşın

¹⁰ Anne Baudart vd., *Kurucu Düşünceler*, I, çev. İsmail Yerguz, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 81.

¹¹ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher, Varlık*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 56.

¹² Hayri Bolay, "Aristo ve Metafizik", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan & Ortaçağ Düşüncesi*, 2. Cilt, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, ss. 261-272.

¹³ Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*, İstanbul: Kavram Yayınları, 1976. s. 91; Baudart vd., a.g.e., s. 82.

Aristoteles, Platon'un tam karşısında konumlanarak gerçek anlamda varlığa, tikellerin sahip olduğunu iddia eder.¹⁴

"çünkü *tözler, var olan şeyler içinde birincil olanlardır* ve eğer onların tümü ortadan kalkabilir olsalardı, her şey ortadan kalkabilirdi. Ama hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan kesilmiş olması imkansızdır. Aynı durum zaman için de geçerlidir; çünkü eğer zaman var olmamış olsaydı, ne önce ne sonra var olabilirdi. O halde hareket de zaman gibi sürekli. Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir."¹⁵

Aristoteles ilk önce cevherlerin, varlık bakımından birincil olma özelliğine sahip olduğunu ifade eder; daha sonra cevherlerin tümüyle ortadan kalkma ihtimalinin imkansız olduğunu, zaman ve hareketin ezeli-ebedi karakteri üzerinden ispat etmeye girişir. Ona göre cevherlerin ortadan kalkması imkansızdır zira cevherler tıpkı hareket ve hareketin bir belirlenimi olan zaman gibi ne varlığa gelir ne de varlıktan silinebilirler.

Aristoteles'e göre cevherler, biri tümüyle *duyusal* biri *duyusal olmasına rağmen ezeli ve ebedi* varlığa sahip olanlar ve son olarak *hareketsiz olan ezeli-ebedi* varlıklar olmak üzere 3 ana başlıkta toplanabilir.¹⁶ Aristoteles aslında cevherler sınıflandırması itibariyle bir taraftan varlık-oluş problemi üzerinden var olmayı salt akledilir olmaya endeksleyen Parmenides'e, diğer taraftan Parmenidesçi çizgiyi devam ettirerek varlığı makullere, oluşu/yokluğu ise mahsusata ayıran Platon'a karşı çıkar. Bu karşı çıkışı ise "kuvve-fiil" teorisine dayandırır. Aristoteles'e göre bir "değişkenler" sahnesini andıran ay-altı alemde varlık ve yokluk arasındaki bağlantıyı tesis eden aracı güç kuvvelilik durumudur.¹⁷ Geliştirdiği bu teori ve bu teoriyle iç içe geçmiş halde bulunan madde-suret teorisinin yardımıyla var olmayı duyulurlardan koparan Platoncu düşüncenin geçersiz olduğunu iddia eder. Örneğin kuvve-fiil teorisine göre meşe palamuduna, meşe ağacı değildir (yoktur) demek imkansızdır zira meşe palamudu kendinde tohum halde bulundurduğu meşe ağacılığı ile aynı zamanda bilkuvve meşe ağacıdır. Yani bir şeyin bilfiil bir şekilde var olmaması onun gerçek anlamda var olmadığını göstermez, yokluğunu gerektirmez; bilakis o şey bilkuvve bir halde mevcuttur. Bir şeyin kuvveden fiil hale geçmesi için yani gerçek anlamda varlık kazanması için ise surete ihtiyaç vardır. Aristoteles için var olmak, neredeyse suret kazanmak ile bir ve aynı şey manasına gelir.

¹⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 1. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 221.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1. b., İstanbul: Divan Kitap, 2017, ss. 547-548, 1071b 5-10

¹⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 534, 1069a30-35.

¹⁷ Baudart vd., a.g.e., s. 85.

Fakat Aristoteles'te suret, Platon'da olduğu gibi aşkın değil bizzat şeye içkin olmak durumundadır.¹⁸

Aristoteles, şeylerin kuvveden fiil hale gelebilmesi için bir surete ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Kuvveden fiile geçme yani büyük oranda suret alma aşaması diyebileceğimiz süreçte ise bir hareket söz konusudur. Kuvve-fiil teorisi aynı zamanda Aristoteles'in "hareket" görüşünün temelini oluşturmaktadır. Zira hareket, kuvve halindeki şeyin, fiil hale geçerek tahakkuk etmesinden ibarettir. Şeyler kuvve halden fiil hale geçerken harekete dolayısıyla suret alış-verişine tabidir. Bir yerde hareket varsa orada bir hareket eden ve bir de hareket ettirilen öge bulunur. Hareket eden öge, bilfiil olana yani surete tekabül ederken, hareket ettirilen ise bilkuvve olana yani maddeye tekabül eder. Bu ikisinin teması, hareketi meydana getirir. Zira potansiyel olan bir bakıma tanrısal olana yani bilfiil olan surete karşı güçlü bir istek duyar ve bu isteğin neticesi olarak bir araya gelme durumu söz konusu olur. Hareketin kendisine bağlı olarak meydana geldiği madde-suretin ve bu ikilinin ilişkisi ise ezeli ve ebedidir. Bu durumda madde ve suretin ortaya çıkardığı hareket de madde ve suret ilişkisinin niteliği nedeniyle ezeli ve ebedi olmak durumundadır. Hareketin ezeli ve ebedi karakteri ise bir hareketler dizisi olan evrenin de özü itibarıyla ezeli ve ebedi olduğunu gösterir.¹⁹

Peki madde ve surete sahip olması bir şeyin başlı başına hareket kazanması için yeter sebep midir? Değilse şeylerin varlığa gelmeleri için ihtiyaç duydukları suret ve suret almaları itibarıyla gerçekleşen kuvveden fiile geçiş hareketi onlara nereden ve nasıl gelir? Aristoteles, şeylerin gerçek anlamda var olmaları için, içkin neden olan madde ve suretin yani iç nedenlerin ötesinde onların da hareketlerini kendisinden aldığı hareket ettirici, harici ve bilfiil bir ilk nedenin varlığı şartını koşar.²⁰

"Ancak şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerine etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket, zorunlu olarak var olmayacaktır. (...) Çünkü bu töz, bilfiil hareket ettirmedikçe hareket olmayacaktır. Dahası var: O bilfiil hareketi gerçekleştirmiş olsa bile, eğer özü kuvve ise bu hareket ezeli-ebedi olmayacaktır."²¹

¹⁸ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, I, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyat Yayınları, 2015, s. 102-103; Christopher Shields, "Aristotle", Stanford Encyclopedia of Philosophy, 25 September 2008, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/>, (04.06.2020).

¹⁹ Zeller, a.g.e., s. 251.

²⁰ Aristoteles, a.g.e., ss.541-542, 1070b 20-35.

²¹ Aristoteles, a.g.e., s. 548, 1071b 15.

Evrenin deveranını sağlayan ezeli hareket, varlığını ancak bir başkasına muhtaçtır. Ezeli hareketi veren hareket verici, teselsülün kırmak adına, harekete hiçbir şekilde konu olmamalıdır. Aksi takdirde hareket eden hareket vericilerin nihai noktasına ulaşmak mümkün olmayacak ve teselsül kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda kendisi hareket etmeyen fakat hareket etmemesine rağmen hareket veren bir ilk neden tayin etmek kaçınılmaz bir zorunluluk olacaktır. İlk neden olarak kendisinde duracağımız hareketsiz hareket ettiricinin harekete konu olmaması onun kuvveden fiile geçişi mümkün kılan maddi durumdan tamamıyla azade olduğunu gösterir. Bu durumda ilk neden olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici mutlak suret olmak durumundadır.²²

"Ayrıca söz konusu tözlerin madde-dışı olması gerekir; çünkü eğer herhangi bir ezeli-ebedi şey varsa, onların ezeli-ebedi olmaları gerekir. O halde onların bilfiil olmaları gerekir."²³

Aristoteles, bu pasajda "madde"nin, ezeli ve ebedilik niteliğine engel bir mahiyet içerdiği ve sonuç olarak bilfiillik şartını taşımadığını ifade eder. Bir önceki pasajda ise, hareketin ilkesi olmak için bilfiil olma şartını koşmuştu. Bu durumda hareketin ilk ilkesi olan varlığın, maddeden tamamıyla azade olduğu ve dolayısıyla mutlak suret yani bilfiil bir varlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Aristoteles'in varlığın içkin nedenleri olarak şart koştığı madde ve suret birlikteliği, ilk ilkenin gayri maddi tabiatı nedeniyle ilk ilke için geçersiz olacaktır çünkü Hareket Etmeyen Hareket Ettirici ilke bundan müstağnidir. O salt/mutlak surettir. Bu sebeple hareketsiz hareket ettirici en yüksek varlıktır çünkü yetkinlik onda bizatihi bir özelliktir, kendisini gaye edip yetkinleşeceği herhangi bir ilke yoktur. Bu sebeple kuvvenin mi fiilin mi öncelik sahip olduğu tartışmasını da nihayete erdirecek bir yaklaşımla Aristoteles önceliği bizatihi bilfiil olan İlk Muharrik'e verir.²⁴ Çünkü mantıksal olarak bilfiil bir neden olmadığı takdirde hareketin hiçbir şekilde meydana gelemeyeceği açıktır. Zira bilkuvvelik aynı zamanda bir var olmama durumunu ihtiva eder.²⁵ Öyleyse onu bu durumdan kurtaracak ve kendisi bu duruma sahip olmayan bilfiil bir ilkenin mevcudiyeti mantıksal bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Öyleyse varlık açısından bilkuvveliliğin değil de bilfiilliliğin bir

²² Zeller, a.g.e., ss. 250-251.

²³ Aristoteles, a.g.e., s. 549, 1071b 20.

²⁴ Bolay, "Aristo ve Metafizik", a.g.e., ss. 261-272.

²⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 489, 1059a.

önceliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Bu da Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'den başkası olmayacaktır.

Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin gayrı maddi tabiatından dolayı diğer var olanlarda olduğu şekliyle madde ve suret beraberliği ilk ilkedен dışlanmıştır. Peki Tanrı'nın maddesiz suret olarak var olması ne anlama gelir? Aristoteles'te salt suret yalnızca Tanrısal bir ruh olabilir. Zira şeyler genellikle kendilerinde bulunan madde sebebiyle tam anlamıyla bilfiil hale gelemmez. Tam anlamıyla bilfiil olan yegane varlık ise Hareket Etmeyen Hareket Ettiricinin kendisidir. Zira bu ilke aynı zamanda şeyleri imkan/kuvve durumundan fiil hale geçiren bir ilkedir. Aksi takdirde sistemik açıdan kuvveden fiile geçişin yani hareketin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Zira kuvve durumundan fiil duruma geçiş ancak hareket söz konusu olduğunda gerçekleşecektir ve hareket ancak hareketi veren dış bir ilke ile mümkündür.²⁷ Bu sebeple şeyler içlerinde bulundukları dinamizmi, kendilerinden bağımsız harici bir fail nedene borçludurlar. Bu itibarla en yüksek form olarak Tanrı yani Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, var olan hareketin ve düzenin açıklama ilkesidir.²⁸

Aristoteles'e göre yalnızca mantıksal bir gerekliliğin bir gerçek vardır: Kesintisiz bir hareket olan "dairevi" hareket tarzıyla her an harekette kalan varlıklar mevcuttur ve bu durumda bu niteliklere sahip olan İlk Gök ezeli ve ebedidir. İlk Gök'ü de hareket ettiren bir varlık olsa gerektir ve ona bu hareketi veren Hareket Etmeyen Hareket Ettiricidir. Kendisi hareket etmeyen olması önemlidir zira kendisi hareket eden ve hareket ettiği haliyle hareket veren varlıklar yalnızca "aracı" nedenlerdir ve bu aracı nedenler de Hareket Etmeyen Hareket Ettirici ilk nedene muhtaçtırlar.²⁹

Aristoteles'in kapalı evren şemasına göre evren iç içe geçmiş kürelerden/feleklerden müteşekkildir. En dışta bulunan İlk Gök, Hareket Ettirici'nin hareket verdiği ilk varlıktır.³⁰ İlk Gök, ezeli ebedi olduğu için, en mükemmel olan tek hareket tarzına yani dairevi harekete sahiptir. Fakat sahip olduğu bu dairevi hareketi kendisi hareket etmeksizin hareket eden bir ilk ilkeye borçludur.³¹ Kendi hareket

²⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 549, 1071b25-30.

²⁷ Karl Vorlander, *İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Ahmet Parlakışık, 2. b., İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2001, s. 148.

²⁸ Tarnas, a.g.e., s. 110-111.

²⁹ Aristoteles, a.g.e., ss. 552-554, 1072a20-25.

³⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 554, 1072a25.

³¹ Aristoteles, a.g.e., ss. 552-554, 1072a20 25.

etmeksizin hareket veren ilk ilkeden aldığı bu hareket sonrasında kendisi de ezeli ve ebedi olan İlk Gök, bir hareket eden hareket verici (aracı) olma özelliği kazanır ve kendinden sonraki varlıklara sahip oldukları hareketi kazandırır. Normal şartlarda hareket veren ve hareketi alan arasında diyalektik bir etki alanı mevcuttur. Yani hareketin fiziksel açıklaması etkileyen-etkilenen çerçevesinde izah edilir. Fakat Aristoteles'in hareket verici ilkesinin verdiği hareketin mahiyet itibariyle fiziksel olması hiçbir surette beklenemez. Zira Aristoteles'in ilk muharriki ulvi bir varlığa sahiptir.³² Bu sebeple kendisi hareketin hiçbir türüne konu olmamakla birlikte şeylere hareketlerini veren ilkenin verdiği hareketin fiziksel bir yolla açıklanamayacağı açıktır. Zira fizik dünyada hareket alan ve hareket veren arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Madde ile teması olan dolayısıyla kuvvelik barındıran şeyler ile bilfiil bir varlık tarzına sahip olan hareket verici ilkenin doğrudan bir ilişki kurması, hareket verici ilkenin bilfiil varlık yapısına ve yüceliğine gölge düşürür. Öyleyse Tanrı'nın verdiği hareket, diyalektik karaktere sahip olan fiziksel bir hareket türü ile açıklanamaz.³³

"Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket etmeksizin hareket ettirirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerden göz önüne alındıklarında, özdeşirler."³⁴

Aristoteles, Hareket verici ilkenin hareketinin doğrudan bir fiziksel etkiden değil şeylerin arzu nesnesi olmasından kaynaklanan bir etki itibariyle gerçekleştiğini ifade eder.³⁵ Aristoteles'e göre hareket etmeksizin hareket vermek yalnızca arzu ve düşünme nesnesi olan şeyler için söz konusudur. Arzu ve düşünce, en yüksek anlam söz konusu olduğunda özdeşirler. Ahmet Arslan'ın açıklamasına göre arzu edilen (to orekton) ve düşünülen (to noeton) temel anlamıyla birbirilerinden farklı şeylerdir fakat en yüksek kademedeki ele alınacak olduğunda ikisi bir ve aynı şeye işaret eder. Yani en yüksek arzu edilen (to proton orekton) ile en yüksek düşünülmüş olan (to proton noeton) bir ve aynı şeye karşılık gelir. Zira ikisi de "iyi" olduğu için istenir.³⁶ Tanrı'nın "iyi" olması ile akıl ve arzu varlığı olmasını birbirine bağlayan bu yaklaşımın mimarı olan Aristoteles böylelikle Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin özü itibariyle akıl sahibi olduğunu ve

³² Aristoteles, a.g.e., s. 558, 1072b25.

³³ Cevizci, a.g.e., ss. 367-368.

³⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 558, 1072a 25.

³⁵ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, 3. b., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017, ss. 285-286; Aristoteles, a.g.e., s. 555, 1072a 35.

³⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 554, 1071b 25; bkz. Ahmet Arslan'ın aynı sayfadaki konuyla ilgili 2. dipnotu.

akıl sahibi olması ile arzu nesnesi olmasının benzer anlamlara geldiğini ve kendinde bulunan aklı nitelik sebebiyle şeyleri harekete geçirdiğini ifade etmiş olur.

2. TANRI'NIN VARLIK VE EYLEM BAKIMINDAN AKIL OLMASI

Tanrı'nın akıl ile nitelenme sebebi Zeki Özcan'a göre Yunan geleneğinin temaşa/theoria-akletme anlayışıdır. Yunan düşüncesinde theoria, filozof için en yüksek gayedir zira en büyük mutluluk theoria faaliyetidir. Hakikaten de Aristoteles bizzat Metafizik'te en mükemmel mutluluğun temaşa faaliyeti olduğunu ifade eder.³⁷ En yüce ve en gerçek mutluluk olan theoria'nın gerçekleşmesi için gayri maddi düşünülürlerin çıkarımsal bir yolla değil de sezgisel bir yolla kavranması gerekir. En yüksek mutluluğa sahip olabilecek en yüksek varlık ise Tanrı'dan başkası olamaz. En yüksek varlık olan Tanrı'nın en yüksek mutluluğa sahip olması zorunluysa Tanrı'nın tüm mesaisi theoria faaliyeti olacaktır. Çünkü Tanrı özü itibarıyla sürekli/bilfiil bir varlık ise mutluluğunun da sürekli/bilfiil olması gerekir. Bilfiil mutluluk, bilfiil bir temaşa edeni gerektirdiği gibi, bilfiil bir temaşa edileni de gerektirir. Tanrı mutlak bilfiil olduğu için Tanrı'nın temaşa nesnesi de kendidir. Yani bilfiil olan Tanrı, bilfiil olan kendi varlığını temaşa eder. Gayri maddi akledilirlerin sezgisel yolla kavrandığı mutluluk türüne yani temaşa/theoria faaliyetine ise yalnızca Nous ile erişilebilir. Bu demek oluyor ki hem temaşa eden hem de kendisi tarafından temaşa edilen Tanrı, Nous sahibidir. Tanrı'nın temaşa faaliyetini ve bilfiil varlığını "zorunlu" kılan da Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin kendisinde bulunan akıldır.³⁸

"Çünkü onun değeri düşünmeden ibarettir."³⁹

Aristoteles, hareketin ilk ilkesi olarak hareket etmeyen bir hareket ettirici varlığın zorunluluğundan bahsettikten hemen sonra bu varlığı akıl ile ilişkilendirir. Akabinde ise verdiği hareketi, Tanrısal özü oluşturan akıl gücüne bağlar. Buna göre Hareket Etmeyen Hareket Ettirici bir akıl varlığıdır ve kendini akletmesi dolayısıyla şeyleri harekete geçirir. Buna göre Akıl varlığı olan ilk ilkenin yani Tanrının yegane faaliyeti,

³⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 558, 1072b 25.

³⁸ Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous", *Cogito*, S. 77 (2019).

³⁹ Aristoteles, a.g.e., ss. 569-570, 1074b 20.

düşünmekten ibarettir. Öyleyse Tanrı ne düşünecektir, bir şey düşünmüyorsa düşünmesinin değeri ne olacaktır?

"Çünkü ya o hiçbir şey düşünmez; o zaman onun değeri ne olacaktır? Bu takdirde o uykuya benzer bir durumda olacaktır. Veya o düşünür; ancak eğer düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı ise bu takdirde (tözü düşünme fiili değil, basit bir kuvve olacağından) en yüksek töz olamaz."⁴⁰

Aristoteles, bir akıl varlığı olan Tanrı'nın düşünme etkinliğinin ve üzerinde düşüneceği bir nesnenin zorunluluğuna işaret eder. Çünkü düşünmediği takdirde Tanrı'nın uyuyan bir insandan hiçbir farkı kalmaz. Uyuyan bir insanda ise sahip olduğu güçler bilkuvve bulunur. Halbuki bir noksanlık belirtisi olan bilkuvve olma durumunun Tanrı için düşünülemeyeceği açıktır. Tanrı özü itibariyle bilfiil bir varlığa sahiptir. Öyleyse Tanrı için bir taraftan bilfiil bir varlığa sahip olduğunun ifade edilmesi diğer taraftan Tanrı'nın özü itibariyle akıl olduğunun ifade edilmesi ne anlama gelmektedir?

Copleston'a göre Aristoteles, madde ve düşüncenin birbirine tamamen zıt olduğuna yönelik açıklamaları ile Platonik dairede kalmıştır.⁴¹ Platon İdeaların tümüyle akıl olduğunu, gerçeklik ve sürekliliği/bilfiilliği temsil ettiğini, buna karşılık duyulur nesnelerin kendilerinde bulunan madde itibariyle gerçek anlamda var olmaktan uzak olduğunu ifade eder. Aristoteles her ne kadar gerçek anlamda varlığın İdealardan ibaret olduğu tezini boşa çıkarmış olsa da nihai olarak gerçek anlamda var olma ve akıl ile ilişkili olma durumlarını beraber ele alma noktasında Platoncu çizgiyi takip etmiştir. Bu durum hasebiyle gerçek anlamda var olan ve şeylerin ilk ilkesi olma özelliğine sahip olan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi akıl ile ilişkilendirmiştir. Hatta Tanrı'yı tepeden tırnağa Akıl olarak sunmuştur. Kuvve-fiil teorisinin de eşlik ettiği özgün sisteminde zirveye oturttuğu Tanrı, bilfiil bir varlıktır ve akıl varlığı olması ile bilfiil bir varlık olması birbirini gerektiren durumlardır. Zira ikisinin de temelini gayri maddi bir tabiata sahip olma fikri oluşturur. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici kendisinde kati surette madde, dolayısıyla kuvvelik barındırmaz; bu durumda açıktır ki Hareket Etmeyen Hareket Ettirici bilfiil bir varlığa sahiptir.⁴² Özü itibariyle gayri maddi olduğu için, varlık tarzı itibariyle maddenin karşı kutbu olan düşünce ile donanmış vaziyettedir. Böylece

⁴⁰ Aristoteles, a.g.e., ss. 569-570, 1074b15-20.

⁴¹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi: Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, 1. b., İstanbul: İdea Yayınevi, 1986, s. 58.

⁴² Aristoteles, a.g.e., s. 548, 1071b15; Ross, a.g.e., s. 282.

hareketin ilkesinin akıl ile ilişkilendirilmesi, O'nun aynı bilfiil akletme faaliyetinde olduğunun göstergesidir.

"O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir."⁴³

Akıl sahibi olması itibariyle Tanrı ya kendini düşünecektir yahut kendi haricindeki bir başka şeyi düşünecektir. Kendi haricindeki herhangi bir şeyi düşünmesi zaman açısından da nesne açısından da bir farklılaşmayı ve tercihi içerecektir. Eğer başka şeyleri düşünüyorsa Tanrı'nın düşünme nesnesinin arzu edilebilir yahut düşünülebilir olan yüksek İyi olmasının ya da olmamasının bir anlamı yoktur. Tanrı için bir anlamsızlık ve değişim söz konusu olamayacağına göre Tanrı'nın düşünme nesnesinin ve dolayısıyla düşünce tarzının değişmeyeceği apaçıktır. O halde Tanrı'nın düşünme nesnesi, değişmeyen özü sebebiyle bizzat kendisi olacaktır. Zira en yüce niteliklere sahip Tanrı'nın düşünme nesnesinin de en az kendisi kadar tanrısal bir şey olması gerekir. Tanrısal olanı ise yalnızca Tanrısal güce sahip bir varlık düşünebilir. Öyleyse Tanrısal aklın düşündüğü yegane şey, Tanrısal olan kendi varlığı olmalıdır. Öyleyse en mükemmel varlık olan Tanrı'nın düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.⁴⁴

"O halde açıktır ki o, en tanrısal ve en değerli şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu da değişmez. Çünkü bu, daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten hareket olacaktır."⁴⁵

Aristoteles'te Tanrı'nın akıl olması, Tanrının bilfiil düşünmesini hatta bilfiil bir düşünme nesnesini gerektirir fakat onun düşünme faaliyeti insanlarda olduğu gibi kendi haricindeki bir varlığa yönelik değildir. Sadece ve sadece kendine dönük bir etkinlikten ibarettir. Bu durumda Tanrı'nın düşünme nesnesinde bir tutarlılık gerekir. Düşündüğü nesnede farklılaşma, Tanrının düşünmesinin niteliğinde de farklılığa, bölünmeye ve değişime yani nihai olarak bir harekete neden olacaktır. Bu sebeple düşündüğü şeyin bir tek şey yani yalnızca kendisi olması gerekir. Ayrıca değişen şeyler, Tanrının düşünme içeriğini oluşturmaktan ziyadesiyle uzaktır çünkü Tanrı'nın düşünme içeriğinin

⁴³ Aristoteles, a.g.e., s. 570, 1074b 30.

⁴⁴ Aristoteles, a.g.e., ss. 569-570, 1074b15-30.

⁴⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 570, 1074b 25.

duyusallardan oluştuğunu iddia etmek beraberinde Tanrının bu düşünme nesneleri arasında geçiş yaptığı sonucunu doğurur. Bu durumda da Tanrı'nın çıkarımsal/diskursif bir akıl yürütme tarzına sahip olduğu şeklinde bir anlam peyda olur. Halbuki Tanrısal düşünme ile insani düşünme tarzı arasında apaçık farklar vardır. İnsanda düşünme, öncüllerden sonuçlara giden çıkarımsal bir akıl yürütme ile gerçekleşir. İnsanın aksine Tanrı, öncüllerden sonuçlara giden bir akıl yürütme ile değil, sezgisel bir akıl yürütme ile entelektüel faaliyette bulunur. Öyleyse Tanrıda düşünme en saf en yalın en ideal haliyle mevcuttur.⁴⁶ Yani Tanrı, en mükemmel düşünme tipi olan sezgisel düşünmeye sahiptir.⁴⁷

"İmdi özü gereği olan Düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır."⁴⁸

Kendine dönük bir şekilde gerçekleştirdiği sezgisel entelektüel faaliyetin bizatihi kendisi iyi bir şeydir. Çünkü Aristoteles'e göre, bizatihi akıl olan varlık, akletme bakımından da en yüksek akıl olan varlığı yani kendisini konu edinir. Bu durumda akletmenin kendisi bizatihi iyi bir şey olur. Bu "iyi" faaliyet, tabiatı itibariyle bilfiildir. Yani akıl olan varlığın ne varlığının ne de varlığının tek faaliyet türü olan akletmenin kesilmesi mümkün değildir. Bu faaliyetin kendisi yani temaşa, Tanrı için, kendisi itibariyle baştanbaşa iyidir.

Varlığı akıl olan Tanrı için düşünme ve düşünülme iki ayrı mahiyet midir, eğer ayrı mahiyetse mükemmelliğe sahip olan hangisidir ve Tanrı için hangisi söz konusu olmalıdır?

"Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsalı kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir. O halde aklın içerir gibi görüldüğü tanrısal öge, kuvveden ziyade fiildir ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur."⁴⁹

Aristoteles buna gayrı maddi varlıklarda düşünme ve düşünülmenin bir ve aynı şey olduğunu ifade ederek cevap verir. Maddeyle teması olmayan Tanrı'nın düşünme konusu da gayri maddidir. Bu durumda Tanrısal akıl ile akledilen nesne yani makul

⁴⁶ Aristoteles, a.g.e., ss. 573-574, 1075a 10.

⁴⁷ Cevizci, a.g.e., s. 413.

⁴⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 557, 1072b 15-20.

⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., ss. 557-558, 1072b 20-25.

örtüşür, bir ve aynı şey olur. En yüksek İyi'nin yani bizzat kendisinin düşünce konusu olduğu Tanrısal akıl, aklettiği nesne ile irtibata geçmek ve o nesneyi tam anlamıyla kavramak suretiyle fakat tüm bunları defaten gerçekleştirerek makul haline gelir. Yani Tanrısal akıl, kendi kendisinin akletme konusu olması bakımından aynı zamanda makuldür.

Tanrı hakkındaki akleden-akledilen özdeşliği, Tanrı'nın bütün noksanlık türlerinden uzak bir varlığa sahip olduğu fikrinin bir sonucudur. Tanrı'nın makulünün bayağı bir şey olması ve onun mükemmelliğini baltalama tehlikesine karşın, bilen ve bilinen özdeşliği onun yüceliğini koruma teminatı görevi üstlenir. Dolayısıyla onun mükemmel olmaması bir ihtimal dahi olmadığı için en mükemmel varlığa sahip olan Tanrının düşünme nesnesi, en mükemmel varlık olan zatından ibaret olacaktır. Diğer türlü Tanrının düşünme içeriğinin değiştiği sonucunu doğurur ve bu durum Tanrı'nın mükemmelliğini gölgeler. Halbuki Aristoteles'in yukarıdaki cümlelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Tanrı zati ve zatinin tek faaliyeti olan temaşa faaliyeti itibariyle en yüksek varlığa, en mutlu şekilde sahiptir.

Aristoteles Tanrısal düşüncenin konusu noktasında son olarak Tanrısal düşünme nesnesinin birleşik olup olmadığını tartışır. Tanrının varlığı gibi düşüncesi de maddeyle en ufak bir temas içermez. Üstelik düşünme nesnesi ile düşüncesi arasında hiçbir açıdan mesafe bulunmaz. Akletmenin gerçekleşebilmesi için üzerinde akıl yürütülecek bir nesnenin/konunun bulunması gereklidir. Tanrı en mükemmel varlığı ile en mükemmel akletme faaliyetinde bulunuyorsa, aklettiği nesnenin de bunlar kadar mükemmel olması gerekir.

"Bu tözün hiçbir büyüklüğe sahip olamayacağı, parçaları olamayacağı ve bölünemez olduğunu da gösterdik."⁵⁰

Tanrı salt suret olarak yani birleşik olmaktan ve birleşikliğin getirdiği bölünebilir varlık yapısından uzak olduğu için onun düşünme nesnesi de aynı ölçüde bölünemez olmalıdır. Gayrı maddi varlıklar, herhangi bir şekilde terkibe konu olmadıkları için bölünemez varlıklardır. Bu durumda gayrı maddi tabiata sahip olan Tanrı da Tanrı'nın düşünme nesnesi de bölünemez yapıdadır. Zira Tanrı hem zati hem de düşüncesi itibariyle mutlak, yani bir terkibe konu olmaktan uzaktır. Bu sebeple onun akletme faaliyeti de

⁵⁰ Aristoteles, a.g.e., ss. 559-560, 1073a5.

bütünden parçaya yahut parçadan bütüne geçme şeklinde gerçekleşmez. Çünkü parçadan bütüne ilerleme şeklindeki düşünce tarzı, bölümlenmenin temel olduğu bir düşünce yapısıdır. Halbuki Tanrı tüm bunlardan uzaktır. O halde o ezeli ve ebedi bir şekilde ve bir bütün olarak kendi kendisini düşünür.⁵¹

Tanrı, bu şekilde kendi kendisini düşünmesi ile de evrene ilk hareketi bahşetmiş olur. Evrenin hareket vericiden aldığı hareket ile kazandığı mükemmel nizam ve uyum, mutlak İyi ve mutlak suret olan Tanrı'nın şeyleri cezbetmesi ile mümkündür.⁵² Yani Tanrı'nın hareket vermesi, hareket verdiği nesneye doğrudan temas etmesi yahut nesneye dair bir ilgisi olmaksızın gerçekleşen bir cazibe sürecidir. Şeyleri cezbetmesi yani arzu nesnesi olması ise kendinde iyi olmasının sonucudur. Aristoteles'e göre arzunun mevzusu yalnızca görünüşte iyi olma şartı taşıırken, aklın da dahil olduğu bir arzunun mevzusu hakiki anlamda iyidir.⁵³ En yüksek düşünceyi en mükemmel şekilde temsil eden Tanrı, şeyleri, kendi kendini düşünme yoluyla harekete geçirir. Tanrı aynı zamanda en yüksek iyi olduğu için akıl olması ile arzu nesnesi olması bir ve aynı şeye tekabül eder. Bir akıl varlığı olarak Tanrı, şeylerin arzu nesnesidir; arzu nesnesi olduğu için de şeylerin gaye nedenidir. Gaye nedenlik ise Aristoteles'e göre 2 şekilde gerçekleşir: Ya gaye nedenin bizzat kendisini amaç edinme ya da gayenin bizzat kendisi olma yoluyla. Hareket etmeyen varlıklar için ancak bu ikincisinden söz edilebilir. Yani hareket etmeyen varlıklar gayenin bizzat kendisi olarak var olurlar. Böylece de şeyleri aşkın bir gayelikle harekete geçirmiş olurlar.⁵⁴ Kendisi için hareketin hiçbir şekilde söz konusu olmadığı tek varlık olan Tanrı ile evren arasındaki ilişki, Tanrı'nın gayeliği fikri ile mekanik bir mahiyete sahip olmaktan uzaktır. Teleolojik bir tema ile birbirine bağlanan Tanrı ve evren arasındaki ilişki Aristoteles'in gaye neden fikri ile aynı zamandan "estetik" bir boyut kazanır. Zira Tanrının gaye neden olması onun akıl ve arzu nesnesi olmasının bir sonucudur. Tanrı kendindeki bu nitelikleri şeyleri aşk ile cezbeder ve dolayısıyla harekete geçirir.

Tanrı'nın cazibe merkezi olması ve mevcudatı, aklî varlığı üzerinden arzu nesnesine dönüşerek hareketsiz bir şekilde harekete geçirmesi aynı zamanda var olanların Tanrı'yı taklit etmesine yönelik bir etkiyi de beraberinde getirir. Örneğin her biri birer

⁵¹ Aristoteles, a.g.e., s. 573, 1075a10.

⁵² Baudart vd., a.g.e., ss. 82-83.

⁵³ Aristoteles, a.g.e., s. 555, 1072a35.

⁵⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 556, 1072b 5.

fani olan bitki, hayvan, insan bireysel olmasa dahi en azından kendilerinin bir benzerini (türsel benzerlik) yaratarak Tanrı'ya öykünür. Bu, her varlığın kendi sınırlı imkanları dahilinde Tanrısallığa katılımıdır.⁵⁵ Hatta İlk hareket olan İlk Gök'ün kendi eksenini etrafındaki dairevi hareketi de bir şekilde Tanrısallığa katılımıdır. Çünkü her ne kadar motivasyonu arzu nesnesi olan Tanrı ise de kendi merkeziliği ve kesintisiz hareketi itibarıyla neredeyse hareketsizliğe yaklaşan etkinliği Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin Tanrısallığını anımsatır.⁵⁶

Tanrı'nın müteal bir varlık olarak şeyleri cezbe ederek hareket geçirmesi, akıl varlığı olması ile bizzat ilişkilidir ve bu durum aynı zamanda Tanrı'ya dair bir zorunluluk fikrini de içerir. Çünkü Tanrı şeyleri, akıl ve arzu nesnesi olması itibarıyla harekete geçirmektedir ve hareketin kendisine dayandığı bir başka ilke olmadığı için varlığı zorunludur. Yani Tanrı'nın kendi kendini akletmesi, bunun sonucunda şeyleri cezbe ederek harekete geçirmesi onun varlığının zorunlu olduğunun beyanıdır:

"O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır"⁵⁷

Aristoteles, Tanrı'nın tüm niteliklerinin sonucunu bir çatı altında toplar ve bu bağlamda Tanrı'yı hayat sahibi olmakla niteler:

"Ve bu ilke bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır. O her zaman hayattır; çünkü onu fiili aynı zamanda zevktir."⁵⁸

Tanrı'nın akıl ve arzu nesnesi olması aynı zamanda Tanrı'nın özü bakımından hayat sahibi olduğu sonucunu da doğurur. Çünkü aklın en büyük etkinliği hayattır, Tanrı da hayatın ta kendisidir. Sahip olduğu hayata gelince, hayatını bir başkasına borçlu değildir. Bilakis hayatı kendindendir ve bizim Tanrı'yı ezeli-ebedi, bilfiil şeklinde nitelemememiz Tanrı'nın zatını teşkil eden akıl ve dolayısıyla aklın etkinliği olan kesintisiz yaşamı sebebiyledir:

"Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı

⁵⁵ Baudart vd., a.g.e., s. 83.

⁵⁶ Baudart vd., a.g.e., ss. 82-84.

⁵⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 557, 1072b 10.

⁵⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 557, 1072b15.

olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir.”⁵⁹

3. TANRI’NIN VARLIĞINI AKLETMESİ VE İLLET-MALUL İLİŞKİSİ

Öncelikle hareket verici ilk ilkenin "ilk" olmaklığı, zamansal açıdan değerlendirilmemelidir. Yoktan yok çıkar ilkesinin bir sonucu olarak Yunan düşüncesi yoktan var etme düşüncesini reddeder. Aristoteles de Yunan düşünce geleneğine mensup bir düşünür olarak zamansal açıdan bir yaratma düşüncesine tümüyle uzaktır. Aristoteles’in Tanrı’sının hareket vermesi büyük oranda mantıksal zorunluluğun sonucudur. Dolayısıyla bu ilke, semavi dinlerin yaratıcı tanrı tasavvuru merkeze alınarak anlaşılmamalıdır. Bu itibarla Copleston'a göre Aristotelesçi bu ilke, evreni ancak "dürtme" şeklinde tasvir edebileceğimiz bir yolla harekete geçirmiştir. Fakat bu dürtme fiziksel açıdan somut verilerle anlaşılmamalıdır. Dürtme hadisesi yalnızca onun sevgi objesi olması temelinde algılanmalıdır.⁶⁰ Yani Tanrı herhangi bir şeye ilgi duyma anlamını imlemeyecek şekilde, yalnızca "uyarıcı" bir güçtür. Uyarıcı güç olması itibariyle harekete geçirmesi ise kendisinin tepeden tırnağa bilfiil bir varlık tarzına yani üstün bir akla/düşünce gücüne sahip olması ile mümkündür.

Aristoteles'in Tanrı düşüncesinde Tanrının ilk ve tek olması durumu aslında yalnızca Aristoteles'e özgü bir durum değildir. Aristoteles'e gelinceye dek pagan kültürdeki anlamın aksine ilk ve tek hareket verici ilke fikri zaten bir şekilde mevcuttu. Aristoteles, kendisine kadar gelen bu mirası başarılı bir sistemleştirme özelliğine sahiptir. Fakat Aristoteles'ten sonra "tek" olma anlamı büyük oranda tedavülden kalktı. Örneğin Copleston’a göre Yeni Platoncular yahut Ortaçağ filozofları, gök kürelerinin her birini harekete geçiren meleklerden bahsederler. Hareket verici ilkedeki bu enflasyon, her ne kadar ilk ilkenin varlığına bağımlı olsa da nihai olarak Aristoteles'in kullanımına taban tabana zıt bir mahiyete sahiptir.⁶¹ Fakat Aristotelesçi teolojinin özü ve hatta varlık anlayışı bir ve tek Tanrı düşüncesi üzerine kuruludur. Zamansal açıdan olmasa dahi ontolojik olarak hareket verici ilkenin önceliği, her şart ve durumda mahfuzdur.

Fail Tanrı düşüncesi konusunda Ross, Aristoteles'in Tanrı’sının evrene tümüyle ilgisiz bir varlık tarzına sahip olduğunu düşünür. Doğrudan bir etkisinin olması mümkün

⁵⁹ Aristoteles , a.g.e., ss. 557-558, 1072b 20-30.

⁶⁰ Copleston, a.g.e., s. 69.

⁶¹ Copleston, a.g.e., s. 71.

değildir. En fazla arzu nesnesi olması itibariyle bir etkide bulunmadan bahsedilebilir ki bu da neredeyse bir etkinlik olarak dahi anılamayacak bir etki türüdür. Ross'a göre, duvarda asılı duran sanat eseri bir tablonun, tabloyu seyreden nezdinde ne tür bir etkisi varsa Tanrı'nın da ortalama bu tür bir etkisi vardır. Ayrıca Tanrı, kendisi haricindeki şeylerin varlığına, bilgisine mutlak olarak kapalıdır. Onun tek mesaisi ve cazibesi bizzat kendisidir. Çünkü kendi haricindeki her şey noksanlıkla maluldür ve yönünü kendi haricindeki şeylere yöneltmesi onun mükemmelliğine gölge düşürecektir. Bu Tanrı tasavvuru açıktır ki bencil, tipik Tanrı anlayışlarını karşılamayan kısır bir Tanrı öğretisidir. Hiçten hiç çıkar ilkesinin etkisiyle Tanrı'ya "yaratıcı" nitelemesini yüklemeyen Aristoteles, var olan düzenden hareketle düzen verici ilkeyi soruşturur. Çünkü Aristoteles'e göre esas konuşulması gereken, mevcut düzenin arkasındaki *düzen veren güç*tür. Komutan-ordu ilişkisini örnek vererek, nasıl ki komutan düzenden dolayı değil de düzen komutandan dolayı varsa düzenli olan evren de Tanrıdan dolayı bu düzene sahiptir der.⁶² Bu düzeni ise Tanrı evrene, akıl varlığı olması sonucu kazandırdığı "hareket" ile verir. Yani Tanrı şeylere varlık kazandırmaz, zaten var olan şeylere hareket dolayısıyla nizam kazandırır.

Tüm bunlara rağmen Aristoteles'in Tanrı'sı doğrudan çağdaş deist anlayış, mekanist tasavvur dahilinde düşünülmemelidir. Zira Aristoteles'in Tanrı'sı ennihayet şeyleri gaye sebepliği üzerinden harekete geçirir. Bu da Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin teleolojik evren şemasının zirvesi olduğu anlamına gelir. Kendi haricindeki her şeye dair kayıtsızlığına rağmen Tanrı ennihayet şeyleri bir akıl ve arzu varlığı olup kendini akletmesi neticesinde harekete geçirir. Bu sebeple Tanrı yalnızca fiziksel bir ilk neden olmanın ötesinde, teleolojik bir neden fikrini de mündemiçtir.⁶³

⁶² Ross, a.g.e., ss. 288-290.

⁶³ Baudart vd., a.g.e., s. 90.

İKİNCİ BÖLÜM

PLOTİNOS'TA AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

1. PLOTİNOS'TA DÜŞÜNME ÇEŞİTLERİ: FİKR, REVİYYE, TAAKKUL

Plotinos düşüncesinde ulaşılan sonuçların muğlaklığı bakımından incelenmesi en zor konu Bir'in mahiyeti olsa gerektir. Plotinos'un bu noktada "ne ayrı ne gayrı" şeklinde ifade edilebilecek tutumu bu durumun en büyük sebebidir. Örneğin Plotinos'un bir yerde Bir'e atfettiği niteliği bir başka yerde Bir'den mutlak anlamda nefyettiğine şahit olabiliriz. Bu durum zaten son derece belirsiz bir portreye sahip olan Bir'i daha da muğlak bir bağlama hapsedmektedir. Plotinos'un bu noktadaki ikileminin yarattığı zorluğun farkında olarak bu bölümde Bir için aklî bir nitelemede bulunup bulunulamayacağının imkanı soruşturulacaktır. İlk olarak Plotinos'un sarıh bir şekilde Tanrı'dan düşünmeyi nefyettiği pasajlar temel alınarak bu nefyin mahiyeti incelenecek, ikinci olarak Plotinos'un düşünmeden kastının ne olduğu soruşturulacak ve en nihayet Bir'e dair aklî nitelemeler Bir-Akıl ilişkisi çerçevesinde analiz edilecektir.

Plotinos *Üsûlûcyâ*'da açık bir şekilde Bir'den düşünmeyi nefyeder. Ona göre Bir'in bizatihi düşünmeye sahip olması bir yana varlığa gelme durumunun kendisi dahi düşünsel faaliyete konu değildir. Bunu birden fazla faktörle ele alarak olumsuzlayan Plotinos sözü Bir'in yüceliğine getirir ve bu noktada düşünmeye dair herhangi bir nitelemede bulunmanın Bir açısından imkansızlığını ortaya koyar.

“Şanı yüce olan ilk yaratıcı (el-Bâriu'l-evvel) hiçbir şeyi düşünüp taşınarak meydana getirmedi, çünkü fikir için ilksel bilgiler gerekir; şanı yüce yaratıcı için ise bunlar söz konusu olamaz.”⁶⁴

Plotinos'a göre Bir'de düşünce bulunmaz dolayısıyla da varlığa getirirken düşünmeden yararlanmaz. Fakat düşünmenin olumsuzlanması yalnızca Bir'in zatıyla ve zatına dair bir fiil olan yaratmayla sınırlı değildir. Ona göre Bir, ilk nizam koyucu olarak

⁶⁴ Plotinos, *Üsûlûcyâ*, çev. Cahid Şenel, 1. b., Ankara: Tüba Yayınları, 2017, 5. mimer, s. 182.

meydana getirdiği ve hatta bir şekilde sürdürdüğü nizamı da düşünme ameliyesi olmaksızın gerçekleştirir.

"İlk nizam koyucu canlılardan hiçbirini, bu bayağı âlemde veya yüce âlemde hiçbir şeyi kesinlikle düşünce ve fikirle idare etmedi."⁶⁵

Plotinos'un göre Bir'in ne zatında ne fiillerinde ne nizamında düşünmeden bahsedilebilir çünkü düşünmenin bizatihi kendisi Bir tarafından yaratılmıştır. Bu sebeple sonradan yaratılan bir şeyin onu yaratan varlıkta zâtî bir özellik olarak bulunması Plotinos'a göre imkansız bir şeydir zira o şey varlığını tümüyle kendisini meydana getirene borçludur.

"Zira bu düşünmeyi yaratanın bizâtihi kendisi odur. Şu halde Bâri' bu düşünme henüz var olmadan önce şeyleri yaratmak için nasıl ondan yardım alabilir! Bu imkânsızdır."⁶⁶

Tanrı'nın düşünceden tümüyle beri olmasını onun yüceliğine bağlayarak tenzih temelinde ele alan Plotinos'a göre düşünce, sonradan yaratılan hatta kendisi tarafından yaratılan Bir'den çok daha düşük bir mertebededir. Plotinosçu piramidin zirvesini teşkil eden Bir için ise "aşağı" bir niteleme kabul edilebilir bir şey değildir.

"sürekli var olan mükemmel olduğu için düşünmez."⁶⁷

Plotinos, mükemmel varlıkların yani yüce âlemi oluşturan sürekli varlıkların noksanlıktan tümüyle âzâde olduklarını düşündüğü için bu varlıkların mükemmelliklerini gölgeleyecek herhangi bir nitelemede bulunmaktan kaçınır. Fakat burada ilginç olan Plotinos'un "düşünce"yi de noksanlık kategorisine alarak mükemmellik için tehdit unsuru saymasıdır. Tam da burada zihinlere, Bir'den sudur eden ilk varlık olan Külli Akıl gelmektedir. Eğer mükemmel olma durumu ile düşünme eylemi birbiriyle tersinden bir bağıntıya sahipse Plotinos'un birçok yerde "yetkin" "kamil" "tamm" şeklinde bahsettiği Akıl'a noksan mı demek gerekecektir; en önemlisi bir noksanlık belirtisi sayılan düşünce, Akıl için bahis konusu olabilecek midir? Değilse, hemen yukarıda aktarılan pasaj

⁶⁵ Plotinos, a.g.e., 5. mimer, s. 184

⁶⁶ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 386; *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*'de benzer ifadeler için bkz. Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, çeviri-yorum: Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî", *Dîvan İlmi Araştırmalar*, C. I, S. 20 (2006) s. 9.

⁶⁷ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 336.

Plotinos'un Akıl için zati özellik olarak bahsettiği düşünme ile ilgili pasajlarla beraber nasıl ele alınacaktır? Ya da Plotinos'un düşünceden bahsettiği şey ile bizim anladığımız şey arasında bir fark mı bulunmaktadır? Eğer "düşünme" kendi içinde nüanslar barındıran bir yapıda ise Bir'e dair yukarıda tümüyle olumsuzlanan düşünsel niteliklerin nasıl ele alınması gerekmektedir?

Yukarıdaki pasajlarda da açıkça görüldüğü üzere Plotinos, Tanrı'dan düşünme eylemini her fırsatta nefyeder. Fakat dikkatle incelendiğinde Plotinos'un Arapça'ya aktarılan metinlerinde "düşünme" ile karşılanan kavramların büyük oranda "fıkr" ve "reviyye" şeklinde tercih edildiği görülecektir. Bu tercihe Plotinos'un metinlerindeki kullanımın mı yoksa tercüme eden ismin mi sebebiyet verdiği tartışması bir kenara bırakılacak olursa, kullanılan kavramlar olan fıkr ve reviyye'nin anlam açısından aşamalı bir düşünme tarzına tekabül ettiği görülecektir. Öyleyse bu durum Bir'den taakkulun değil de fıkr ve reviyye'nin olumsuzlandığı anlamına mı gelmelidir? Yani Bir'den düşünme bütün anlamlarıyla mı nefyedilmiştir yoksa düşünme anlamını "aşağı düzey"de karşılayan fıkr ve reviyye özelinde yalnızca diskursif akıl yürütme mi nefyedilmiştir? Bu durum ancak kavramlar arasındaki kullanım farkı ve bu kullanımların temel bağlamı ortaya konduğunda belirginlik kazanacaktır.

Plotinos insani düşünmeden bahsederken akıl ve fıkr-reviyye seviyeleri arasında keskin bir ayrım yapar:

"Bu nur ve güzellik beni tamamen sardığında ve tahammül edecek gücüm kalmadığında, *akıl seviyesinden düşünme* ve *fıkr seviyesine* düşerim. (mine'l-akli ile'l-fikri ve'r-reviyye)"⁶⁸

Görüldüğü üzere Plotinos iki ayrı seviye olarak belirlediği akıl ve düşünme seviyeleri arasında bir hiyerarşiye giderek akıl seviyesinin fıkr ve reviyye seviyesinden daha üstün olduğunu ifade eder. Bir başka yerde de bedenın güçlerinden bahsederken akletme (fıkr) fikretme (ilm) ve düşünme (reviyye) şeklindeki akıl yürütme tarzlarının tamamını bedenden nefyeder ve bedene yalnızca duyum (hiss) gücünü mal eder.⁶⁹ Böylelikle maddi tabiatı sebebiyle "aşağı" olan beden kendisinden çok daha ulvi bir nitelik olan düşünmeden hem eylem hem de varlık tarzı itibarıyla tecrit edilmiş olur.

⁶⁸ Plotinos, a.g.e., 1. mimer, s. 94.

⁶⁹ Burada aktarılan Türkçe karşılıklar Cahid Şenel'in *Üsûlûcâ* çevirisine dayanmaktadır. Şenel, fıkr ilm ve reviyye kelimelerini Türkçeye sırasıyla "akletme", "fikretme" ve "düşünme" şeklinde aktarmıştır.

"Fakat bedenin özelliği akletme, fikretme ve düşünme olmayıp sadece duyumsamak olduğundan bu durumda insan sadece duyu sahibi olmuş olurdu."⁷⁰

İnsani nefis yani aşağı alem söz konusu olduğunda Plotinos'un düşünme türleri arasında bir ayrım yaptığı ve bir derecelenmeye gittiği gayet açıktır. Peki aynı şey yüce alem ve içinde bulunanlar için de geçerli midir? Plotinos için Külli Akıl ve onun düşünme türü ile insani aklın düşünme türü arasında bir üstünlük durumu söz konusu mudur?

"Biz akılla yüce âlemin tümünü kastediyoruz, çünkü orası tamamıyla akıldır, bütün akıllar oradadır ve ondan kaynaklanır."⁷¹

Şunu rahatlıkla söylemek gerekir ki yüce âlemin tamamı aynı zamanda Akıl'ın bizatihi kendisinden kaynaklandığı için akıl gibi değerlendirilir ve de haliyle yüce âlemin içerisindeki şeyler Plotinos'a göre Akıl üzerinden temsil edilir. Peki tümüyle akli varlıklar olan yüce âlem sakinleri akli olmaklıklarını hangi düşünme türüne borçludur?

"ruhanî olanların tümü gerçek akıldır; onlar tek bir fiili yapar; akla baktıklarında ona dönüştürler(.....)Ruhanîlerin güzelliği gerçekten olağanüstüdür, çünkü onlar daima *aklî olarak düşünürler* (liennehum ya'kılune aklen daimen)"⁷²

Görüldüğü üzere Plotinos zihnen düşünme türleri arasında varlık mertebelerine göre bir ayrım yapar ve varlık mertebeleri ile düşünme türlerini özdeş bir şekilde ele alır. Örneğin sufli âlemde bulunan akıl -filozofunki hariç- üstün olan düşünme (taakkul) yetisine değil, daha aşağı bir seviyedeki düşünme türüne (fıkr ve reviiyye) sahiptir. Yüce âlemde bulunan gayri cismani şeyler ise tümüyle aklî yani üstün varlık olmakla birlikte onların entelektüel faaliyetleri de varlık tarzları ile paralel şekilde üstündür. Yüce âlemde bulunanların tamamının tek tip varlıklar olmadığı açık olduğuna göre onlar arasındaki akletme faaliyetinin de tek tip olmadığı açıktır. Plotinos için yüce âlemdeki varlığın farklılaşması beraberinde taakkul biçimlerinin de farklılaşmasını getirir.⁷³ Böylece akli varlık olma anlamı ile akli eylemde (taakkul) bulunma şekli birbirleriyle örtüşür. Yani bir varlığın varlık mertebesi neyse taakkul biçimi de (eylem) o mertebeye uygun olmak durumundadır. Sonuç itibarıyla Plotinos'ta varlık tarzı ve eylem tarzı arasında bir ayrım

⁷⁰ Plotinos, a.g.e., 3. mimer, s. 158.

⁷¹ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 356.

⁷² Plotinos, a.g.e., 4. mimer, s. 176.

⁷³ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 358.

bulunduğu fakat bu ikisinin birbirleriyle mutabakat içerisinde olduğu açıktır. Peki Plotinos'un varlık anlamında akıl olma ile eylem anlamında akıl olma şeklindeki kategorileri her zaman örtüşmek durumunda mıdır? Yani bir varlık yalnızca varlık olma anlamında akıl olup eylem bazında akıldan muaf olabilir mi? Eğer bu tarz bir ikili ayırım mümkünse Bir, varlık ya da eylem olarak akıldan hangisine göre değerlendirilecektir?

2. TANRI'NIN AKLETMESİ VE FEYEZAN ETMESİ

"çünkü fikir için ilksel bilgiler gerekir; şanı yüce yaratıcı için ise bunlar söz konusu olamaz. Bir düşünce başka bir düşüncenin sonucudur, böylece düşünceler sonsuzca bir başka düşünceye dayanır."⁷⁴

Plotinos'a göre Bir, bir başka öncüle (evveli) dayalı olarak gerçekleşen çıkarımsal akıl yürütmeye (düşünüp taşınma) yaslanarak yaratma eyleminde bulunmaz. Bir'den yadsınan düşünme türü, fıkı/reviyye gibi, bir başka düşüncenin sonucu olma anlamında ilksel başka öncüllere ihtiyaç duyan ve bu anlamıyla hem noksanlık bildiren hem de çaba gerektiren düşünme biçimidir. Öyleyse Tanrı'nın düşünme taşınma olmaksızın yaratma durumu, onun müstağni ve yetkin olması hasebiyle bir başkasına ihtiyaç duyarak ve çaba harcayarak eylemde bulunmama halini betimler. P. Hadot, Plotinos'un Bir'den her türlü düşünsel faaliyeti nefyettiği pasajların bir tedbire yönelik olduğunu düşünür. Çünkü Hadot'ya göre Plotinos'un Bir'in düşünmeme durumu ile ilgili açıklamaları özne-nesne ikiliğini gerektirmeyecek şekilde aşkın bir düşünme biçiminin var olması gerektiğini ima eder.⁷⁵ Plotinos üzerine doktora tezinde Peter Adamson da Hadot ile benzer şeyleri ifade eder. Adamson, Plotinos'un Tanrı'dan yadsıdığı şeyin diskursif düşünce olduğunu ve bu bağlamda hedeflediği şeyin, söz konusu Bir olduğunda çıkarımsal düşünceyi imleyecek anlamları Bir'den bertaraf etmek olduğunu belirtir. Bu sebeple Adamson, tıpkı bu çalışmada takip edilen yöntemde olduğu gibi, Bir ve düşünme ilişkisini öncelikle "fıkı ve reviyye" kavramları üzerinden soruşturur. Bu soruşturma neticesinde Adamson, Bir'in düşünsel faaliyetinin özne-nesne özdeşliği durumunda aşkın bir şekilde gerçekleşebileceğine dair güçlü imkanlar yakalayabileceğimizi iddia eder. Zira ona göre Plotinos'un en büyük derdi Bir'in basitliğini teminat altına almak ve bunu her fırsatta

⁷⁴ Plotinos, a.g.e., 5. mimer, s. 182.

⁷⁵ A. H. Armstrong, "The One and Intellect", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 238.

muhafaza etmektir. Ona göre her defasında Bir'den düşünmeyi nefyettiği pasajların arkasında yatan esas dürtü de budur. Bu sebeple Bir'in basitliğini ortadan kaldırmayacak dolayısıyla öznesi ve nesnesi bir ve aynı olacak bir akletme faaliyeti pekala düşünülebilir.

76

Öyleyse doğrudan Plotinos'a ait metinlere odaklanarak neredeyse tamamı fikr-reviyye şeklindeki çaba ve aşamalılık içeren fiillere dayanan düşünmenin olumsuzlanması, Tanrı'dan üstün düşünme biçimini ifade eden taakkulun da nefyedildiği manasına gelmez diyebilir miyiz? Bu soruyla ilgili olarak *Risâle fi'l-İlmi'l-Îlâhî* 'de konuyla ilgili hayli ilginç pasajlar bulunmaktadır:

"Bize göre, ilk illet, bütün hayatların hayatıdır, *akılların aklısıdır*, ve iyilerin iyisidir. Bu [şeyler], varlık(enniyye)tır, ve var-olmayan değildir. İşte bu sebeple, bu varlık (enniyye), hayatın ve aklın tümü olmuştur. Hiçbir şey onun dışında değildir, ne hayat ne de akıl. (*ve hiye aklu'l-ukûl*)"⁷⁷

Risâle'de Bir'in "akılların aklı" (aklu'l ukûl) şeklinde tartışma götürmez bir açıklıkla ifade edilmesi Bir'in mahiyetine dair önemli bir anahtardır. Bağlam içerisinde yer verdiği hayat, akıl ve iyi aslında "varlık" anlamıyla hipostaz olan Akıl'ı oluşturur; yani Akıl varlık anlamının kendisinden ayrılmadığı, hatta varlığın kendisiyle aynı anda yaratılan bir sebeplidir. Bu sebeple Akıl, burada sayılan şeylerin tamamına özdeştir.⁷⁸ Fakat dikkat çeken nokta burada Bir'in, doğrudan akıl, hayat, varlık gibi kavramlarla değil de bu kavramların temsil ettiği gerçekliğin en yüce haline referansla nitelenmesidir. Bu noktada Bir, akli değil ama Akıl'ın bizatihi kendisini temsil eden anlamı dışlamamak şartıyla çok daha yüce bir anlamı temsil eder. Bir ve diğer varlıklar arasında bir nevi "iç içe geçme", "içine alma" ya da "dışlamama" durumu söz konusudur. Bu durumda şu rahatlıkla söylenebilir; Plotinos'ta varlık ve akıl anlamları bölünmez bir birlik içerisinde ve birbirlerini gerektirir. Yani Akıl eşittir Varlık; Varlık eşittir Akıldır. Bir ise bu özdeşliği "dışlamayan" fakat bunu aşan bir mahiyet olarak "en yüce" anlamda akıl yahut diğer bir ifade ile akılların aklısıdır. Öyleyse bu durumda sorgulanacak ilk konu, Bir'den aklî bir varlık olarak bahsetme imkanı olacaktır.

⁷⁶ Peter Adamson, "The Arabic Plotinus A Study of the "Theology of Aristotle" and Related Texts" (Doktora Tezi), y.y., t.y., s 239.

⁷⁷ Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-Îlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 204; bkz. Plotinos, "Risâle fi'l-İlmi'l-Îlâhî", neşr. Abdurrahman Bedevi, *Eflûtîn-inde 'l-Arab* içinde, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955, s. 177.

⁷⁸ Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-Îlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 196; Plotinos, *Üsûlücyâ*, 8. mimer, s. 278.

"Ma'kûlât üçtür: Birincisi hakîkî ma'kûldür, zira aklî ve hissî şeyler onu akletmeyi arzular, ama o hiçbir şeyi akletmeyi arzulamaz, çünkü onların hepsi ondadır; O, yalnızca kendi varlığı hasebiyle (biennihî fekat) onların illetidir ve aklın yaratıcısıdır. İkinci ma'kûl akıldır. Ancak o, hem ma'kûl ve hem de akledendir. Kendisinde olanı akletmeyi arzulayan 'âkildir (akleden) ve kendi altındaki şeyler için ma'kûldür. Üçüncü ma'kûl, duyusal heyulânî formdur ki o araz olarak ma'kûldür, kendi özü (zatı) itibariyle değil."⁷⁹

Risâle'de yer alan bu pasaja göre Plotinos için 3 tür akledilir vardır. Birincisi her şeyin arzu nesnesi olan Bir, ikincisi hipostaz olan Külli Akıl, üçüncüsü ise sufli alemde bulunan makuldür. Külli Akıl'a hem âkil hem de mâkûl nitelemesinde bulunması Tanrı'nın akıl varlığı olup olmadığı soruşturmasını ilk etapta olumsuzlar gibi görünmektedir. Fakat Bir'den makul hatta ilk makul olarak bahsetmesi konuyla ilgili en önemli anahtarı oluşturmaktadır. Aristotelesçi mantığa göre Tanrısal düzlemde bir şeyin makul olması, o şeyin aynı zamanda onu akledenle özdeş bir halde bulunduğunu gösterir. Bu durumda akleden özne ile akledilen nesne arasında bir mutabakat gerçekleşir ve bu mutabakat iki ayrı şeyin tek bir görünüm arz etmesinden dolayı bilfiil bir düzey olan aklın kendisine dönüşür. Yani akletme ve akledilme eylemleri nihai olarak herhangi bir eyleme yer bırakmamacasına bilfiil aklın kendisine dönüşür ve akıl-âkil-makul anlamları bir ve aynı şeyde temsil edilir. Böylece Aristoteles'te eylem anlamında akıl ile varlık anlamında akıl olma anlamı Tanrısal düzlemde Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin kendisinden ibaret olur. Eğer Plotinos'un bahsettiği şekilde Bir'in makul olması Aristotelesçi âkil-makûl-akıl anlayışı çerçevesinde anlaşılacaksa bu durum, Bir'i akletme fiili ile onun akledilmesi fiilinin aynı anlama geldiğini gösterecektir. Bu durumda eylem açısından özdeşlik iki ayrı varlığı gerektirir mi, eğer gerektiriyorsa bu özdeşlik akleden lehine mi yoksa akledilen lehine mi gerçekleşecektir? Yoksa fiil anlamında özdeşlik "izafî" bir durum mudur ve özdeşlik yalnızca Bir'in bulunduğu katmanda Bir için zaten mevcut olan bir hal midir? Sorunun ima ettiği anlamla ifade edilecekse, aklî varlık olma anlamı ile aklî eylemde bulunma anlamı arasında bir fark var mıdır ve eğer varsa Tanrı bu ayrımın hangi yakasında durmaktadır?

Öncelikle Risâle'de, Aristotelesçi özdeşlikten yararlandığı görülen pasaja yer vererek bu özdeşliği hangi zeminde ele aldığını incelemek gerekmektedir.

"Eğer bu, tavsif ettiğimiz şekilde ise ve aklın Allah Te'ala'yı bilmesini mümkün görüyorsak, o zaman o [akıl] O'nun güçlerini de bilir. Eğer akıl O'nun güçlerini

⁷⁹ Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-Îlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 205; bkz. Bedevi neşri, s. 179.

bilirse, [o zaman] kendi zatını da bilir; çünkü kendisi, O'nun güçlerinden biridir; o, ancak O'ndan aldığı güç sebebiyle güç yetirdiği şeye güç yetirir. Eğer aklın, Allah Te'ala'yı tam bir bilgiyle bilmeye gücü yoksa —*çünkü oradaki bilgi ('ilm) ile bilinen şey (ma'lûm) birdir*— akıl işte bu yönden nakıs olur."⁸⁰

Plotinos Tanrısal düzlemde ilim ve malumun aynı şey olduğunu ifade eder. Yüce bir ilm, alim ve malum ile özdeş olandır. Yani ilim, alim ve malum tıpkı Arisoteles'te akıl, âkil, makul birliğinde olduğu gibi tümüyle birlik sahibidir. Bilgi konusunda Aristotelesçi özdeşliğin takip edildiği bu durum, özdeşliğin Bir açısından da bulunmasını gerektirir. Bu durumda Bir söz konusu olduğunda makul olma anlamı ve akıl olma anlamı arasında bir mesafe olmaması gerekir. Tanrı'nın malum olması ile ilmin bizzat kendisi olması nasıl bir ve aynı şeyi temsil ediyorsa Tanrı'nın makul olması ile onun akıl olması da aynı şekilde bir ve aynı şeyi temsil etmelidir. Bu özdeşlik tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi en yüksek "varlık" söz konusu olduğunda hakiki anlamda gerçekleştiğinden Akıl, ikinci varlık olarak Bir'i bilmeye/akletmeye yönelik fiiliyle özdeşliğin gerisinde durmaktadır. Dolayısıyla hipostaz olan Akıl nasıl ki ilm-malum özdeşliği sebebiyle Bir'i tam anlamıyla bilemez ve bu sebeple noksanlaşırsa akl-makul özdeşliği sebebiyle de Bir'i tam anlamıyla akledememeli ve noksanlaşmalıdır. Böylesi bir durumda Tanrı'nın akledilmesi ve onu akleden arasında yani Bir ile Külli Akıl arasında bir ontolojik özdeşlikten bahsedilemez zira yukarıda bahsedildiği üzere en yüce varlık olarak Bir, *akılların aklısıdır*; akıl değil. Bu durumda Tanrı Külli Akılla aynı şey olma anlamını ontolojik olarak tümüyle dışlar fakat Bir'in yalın anlamda aklî bir varlık olma anlamını dışlayıp dışlamadığı bu itibardan netlik kazanmaz.

Diğer taraftan Plotinos, yukarıda aktarılan pasajda Külli Akıl'ın Bir'i bilme ihtimalini Külli Akıl'ın güçleri ya da zatı itibariyle tartışır. Eksik ya da eksiksiz bir şekilde Bir'i bilebiliyor olması Külli Akıl'ın bunu hangi cihetle gerçekleştirebildiği sorusunu beraberinde getirir. Yani Akıl'ın Bir'i bilmesine fırsat tanıyan ve dolayısıyla kendisini bilmesine vesile olan ortak mahiyet nedir? Eğer Tanrı'yı biliyorsa Tanrı'yı bilebilecek bir öze sahip olmalıdır. Bu durumda onun da Tanrı'ya benzer bir yapıya sahip olması gerekir. Tanrı'nın hipostaz Akıl olma anlamını ontolojik olarak dışladığı aşıkara ise sorun bu defa Bir ve Külli Akıl arasında, Akıl'ın Bir'i bilmesine olanak sağlayan ortak mahiyet olacaktır. Bu ortak mahiyet akıl olabilir mi? Yani, örneğin akılların akılı olarak Bir'in bu

⁸⁰ Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-Îlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 197.

anlamları kendisinden dışlamadığı fakat bu kavramlara en yüksek anlamıyla sahip olduğu sonucu, bizi Bir ve Akıl'ı taşıyan ortak paydanın "akli varlık" olduğu sonucuna da götürür mü? Bu soru aynı zamanda Bir'in kendisinden ne taşıyarak Akıl'ı meydana getirdiği sorusunu da beraberinde getirmektedir. Yani Tanrı'dan taşan şey nedir ki ilk adımda kendisinden hatta kendi varlığından bir Akıl meydana gelirken ikinci adımda bu taşan şeyin özü değişerek Nefs halini alır? Ya da daha önemlisi taşan şeyi özü değişmiyor da değişen yalnızca meydana gelen varlıkların görünüşleri midir?

"Akıl nasıl ilk ma'kûlden [geldiği] sorulursa, deriz ki: [çünkü] ilk ma'kûl sabittir ve kendisiyle kaimdir; gören kişi ve aklın ihtiyaç duyduğu gibi başka bir şeye ihtiyaç duymaz. (...) İlk ma'kûl ve ilk akıl, çeşitli tarzlarda değil, *tek bir tarz üzere aynı anda* gören ve görülen, 'âkil ve ma'kûldür. Çünkü gören ve görülen ondadır ve onunla birliktedir, ve hatta kendisi gören ve görülendir."⁸¹

İlk makul ve ilk akıl yani Bir ve Külli Akıl arasındaki ilişkinin mahiyetini inceleyen Plotinos, bu ilişkiyi "ortak tabiat" üzerine tesis eder. Ona göre gören ve görülen (mubsir ve mubsar leh) bir ve aynı şey gibidir. Bu durum, akleden ve akledilen yani âkil olan Külli Akılla makul olan Bir'in, akıl olma paydasında buluşmasına imkan tanır. Zira bir taraftan malum ve ilmin aynı şeye işaret etmesi diğer taraftan Akıl ve Bir ilişkisinin gören ve görülen üzerinden aynılık ile açıklanması akleden ve akledilen arasında da benzer bir ilişkinin kurulmasına imkan tanır. Durum hakikaten böyleyse, yani aralarında mertebe farkı bulunmasına rağmen Bir ve Akıl'ı dolayısıyla birlik-çokluk ilişkisini taşıyan ana zemin akli varlık olma anlamı ise Bir'den ilk taşma nasıl gerçekleşmiştir? Yani Bir, bu ortak anlamı kendisinden nasıl taşırılmış ve başka bir varlığa aktarmıştır? Daha da önemlisi Bir'in taşıdığı şey nedir, varlık mı akıl mı? Bu taşıdığı şeyin kendi varlığı ile ilişkisi nedir? İlk taşıdığı varlığın Akıl olması ile kendi varlığı arasında bir münasebet kurulabilir mi?

Plotinos metinlerinde açıkça sudurun bizzat Bir'in varlığından hareketle gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre Bir, var olan her şeyin gerçek ilkesi olarak şeyleri bizatihi kendi varlığından yaratmıştır.

⁸¹ Plotinos, a.g.e., s. 205.

"O'nunla meydana getirdiği şeyler arasında düşüneceği ve yardım alacağı bir aracının bulunmadığını ve fakat şeyleri sadece kendi varlığıyla var kıldığını söyleriz."⁸²

"İlk yaratıcı *düşünmeksizin* yüce âlemi ve onun içerisindeki tüm sûretleri mükemmel ve yetkin bir şekilde yarattı, çünkü onları *varlığı dışında başka bir niteliği olmaksızın sadece varlığıyla yarattı*"⁸³

"el-Bâri' -ki O, her şeyden münezzehtir- şeyleri *kendisinden* meydana getirir ve onları düşünmeksizin, saflık ve güzelliğin illetlerini *araştırmaksızın* sağlam ve güzel kılar." (bi gayri reviiyye)⁸⁴

"O, şeyleri sebeplerini *araştırmaksızın* ve düşünüp taşınmaksızın meydana getirir ve O, sadece kendi varlığıyla meydana getirir. İlk fâilin varlığı sebeplerin sebebidir. (...)bizâtihi kendisi bütün illetlerden, düşüncelerden ve araştırmalardan müstağnidir. (**reviiyye ve fahs**)"⁸⁵

Anlaşıldığı üzere Plotinos, Bir'in sudur faaliyetini Bir'in yalnızca varlığı ile ilişkilendirir. Fakat burada dikkat çeken nokta bunu ifade ettiği bağlamın, Bir'den düşünme (fıkr-reviiyye) faaliyetini nefyettiği bağlamla aynı olmasıdır. Şeylerin Bir'den nasıl meydana geldiğine dair sistematik bir cevap olan sudur, Plotinos'a göre Bir'in herhangi bir konuda -buna düşünme (fıkr-reviiyye seviyesi) dahil- herhangi bir çaba harcamaksızın var olan her şeyi bizatihi varlığından taşıma yoluyla meydana getirdiği kapsamlı bir süreçtir. Görünen o ki Plotinos, Tanrı'nın aşağı mertebelere mahsus düşünme biçimi olan diskursif düşünmeyi Bir'den dışlamak için taşmayı doğrudan varlığıyla irtibatlandırmıştır. Varlığın tümüyle Bir'in varlığına dayandırıldığı bu durumda Bir, "zahmetsiz" bir şekilde, çaba harcamaksızın, yorulmaksızın, herhangi bir şeye yönelmeksizin yaratmayı gerçekleştirmiş olur ve böylece Bir'in yüceliği garanti altına alınmış olur. Bir'in bizzat varlığına yönlendirilen bu tarz bir yaratma süreci Bir'in yüceliğini korumakla beraber Aristotelesçi çizgideki "hareket veren Tanrı düşüncesi"ne bir reddiye niteliği taşır. Zira Aristoteles'te Tanrı'nın kendi varlığı haricindeki bir şeye varlık kazandırması söz konusu olamaz. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici yalnızca bir arzu nesnesi olarak şeyleri harekete geçirir ve böylece ilk illet olma vasfını kazanır. Hareket Etmeyen Hareket Ettici'nin yalnızca gaye nedeni temsil ettiği bu tasavvura karşılık Plotinos'un Bir'i, şeyleri bizatihi varlığından meydana getiren fail bir ilkedir.

⁸² Plotinos, *Üsûlûcyâ*, 10. mimer, s. 388.

⁸³ Plotinos, a.g.e., 10.mimer, s. 352.

⁸⁴ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 384.

⁸⁵ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 384.

"Fâil olan şey sadece kendisi olması bakımından, nasıl olması gerektiğine dair önceden bilgisine ve hikmetine ihtiyaç duymaz, çünkü o [fâil] sadece bizâtihi yapar. Eğer sadece bizâtihi yapıyorsa meydana getirmek için düşünüp taşınmaya ihtiyacı da yoktur."⁸⁶

Plotinos Bir'in bizatihi varlığı itibariyle eylemde bulunduğu yaratma sürecinden "düşünüp taşınma (fıkr ve reviiye)" fikrini tümüyle soyutlar. Bu durum Bir'in yaratma sürecinde iradî herhangi bir tercihte bulunmadığı imasını içerir. Yani Bir'in düşünüp taşınma, karar verme gibi süreçlerden geçmeksizin yalnızca kendi varlığından hareketle bütün bir varlığı meydana getirmesi, aynı zamanda bir "zorunluluk" durumudur.

"yaratıcının tek başına bulunması ve nurunu kabul edecek değerli bir şeyi yani "aklı" yaratmaması mümkün olmadığı gibi, benzer şekilde aklın da tek başına olması ve değerli kuvvetini, gücünü ve parlayan nurunu kabul edecek bir şey tasvir etmemesi mümkün değildir, bundan dolayı "nefsi" meydana getirdi. Yine aynı şekilde nefsin bu yüce aklî âlemde tek başına olması ve etkilerini kabul eden bir şeyin olmaması uygun değildir; bu yüzden nefis, yüce kuvveti ve filleri görülsün diye bu bayağı âleme düştü."⁸⁷

Plotinos düşüncesi, varlığın yalnızca Bir ile sınırlı kalmadığı ve bu bağlamda Bir'in kendi dışındaki varlıkları zorunlu bir taşma ile varlık sahasına çıkardığı bir ontolojik şemayı öngörür. Birlik ve çokluk arasında "taşma" yoluyla kurulan bu bağ, zorunlu bir bağdır. Fakat Cahid Şenel'in de dikkat çektiği üzere Plotinos'taki zorunluluk ilerleyen dönemlerde İbn Sînâ'da göreceğimiz şekliyle mevcutların ferdiyetine mahsus ontolojik bir zorunluluğu ifade etmez. Burada zorunluluk, varlıklara değil, feyezana sürecinin kendisine yönelik bir zorunluluktur.⁸⁸

"Bu yüzden ilk yaratıcı tarafından konulan zorunlu bir yasayla bayağı olana yönelir; nurunu ve kuvvetini kendinden aşağıda bulunanlara nefse ulaşıncaya kadar taşırır, nefse ulaşıncaya kadar devam etmez."⁸⁹

Akıl özelinde tartıştığı bu pasaj aslında genele teşmil edilebilecek bir ilke hüviyetindedir. Akıldan taşan şeyin, Akıl'dan "zorunlu bir yasa (namusul mudtar)" ile taşması İlk İlke sebebiyledir. İlk İlkeden kaynaklanan bir "yasa" gereği, varlık çizgisinin en tepesinde bulunan Bir'den başlayarak aşağıya doğru devam eden zorunlu bir aktarım

⁸⁶ Plotinos, a.g.e., 5. mimer, s. 184.

⁸⁷ Plotinos, a.g.e., 7. mimer, s. 222.

⁸⁸ Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Etkileri*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 33.

⁸⁹ Plotinos, a.g.e., 7. mimer, s. 230.

mevcuttur. Akıl da bu zorunlu yasalılık gereği, Bir'den aldığı nuru taşırır. Nefse ulaşınca durmayıp devam etmesi, Nefs itibariyle bu taşmanın dolaylı gerçekleştiğini gösterir. Dolayısıyla Aklın da tıpkı Bir gibi sahip olduğu tüm varlık nurunu kendine saklaması/hasretmesi imkansızdır.

Taşmadaki zorunluluk fikrini yönlendiren ana tema ise "yetkinlik/kemal" düşüncesidir. Zira Plotinos'un yetkinlik anlayışına göre yetkin olanın, kendi haricinde bir varlık yaratmaması mümkün değildir. Ayrıca yekpare, tek tip bir yetkinlikten de bahsedilemez. Yani Plotinosçu sistemde her varlık eşit şekilde yetkin değildir. Bilakis taşmanın yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen dikey karakteri, yetkinliğin de yukarıdan aşağıya doğru taşmasını ve dolayısıyla aşağı doğru azalmasını şart koşar. Bu sebeple varlık skalası ve yetkinlik skalası çakışık hatta nerdeyse özdeş iki durumdur. Buna göre çeşitli yetkinlik seviyelerinde duraklayan varlıklar yetkinliklerini, nihai olarak yetkinliğin de ötesinde bulunan Bir'den alırlar. Bu sebeple Bir, Plotinosçu sistemde "yetkinlik ötesi/üstü" (fevkattamam) olarak anılır. Yetkinlik üstü olan Bir'den dolayı yahut doğrudan taşan varlıklar da bir şekilde yetkin olmak durumundadır. Bu sebeple Bir'den taşan ilk varlık "yetkin (tamam)" ilk varlıktır. Yetkin olan Akıl, yine yetkin olan bir diğer varlık yani Nefs takip eder. Yetkinliğin merkeze alındığı bu ontolojik tasavvura göre, Bir gibi yetkinliğin ötesinde bulunan varlıktan taşan bir başka varlığın da yetkin olması gerekir. Zira yetkin olanın noksan bir şey var etmesi imkansızdır. Bu sebeple yetkin olan Akıl ve sonrasındakiler, yetkinliklerini, fevka't-tamam olan Bir'e borçludur.⁹⁰

"O'nun mükemmelliğinin gücü ve son noktaya gelmiş olması sebebiyle kendisinden başka bir şey meydana getirir, çünkü mükemmelliğin üstünde olan şeyin mükemmel olmayan bir şeyi meydana getirmesi mümkün değildir, yoksa mükemmelliğin üstünde olamaz."⁹¹

Bu pasaj aynı zamanda sudurun iç mantığını ve taşma yoluyla varlık kazanmanın ilk adımını resmeder. Buna göre sudur/taşma, bütünüyle Bir'in yetkinliğinin şiddeti sebebiyle başlamıştır (lişiddeti tamâmihi ve ifrâtıhi). Yetkinliğinin aşırılığı yani fevkattamam oluşu sebebiyle Bir, bizatihi varlığını taşıyarak kendi haricinde yetkin bir varlık meydana getirir. Meydana getirdiği varlığın yani Aklın yetkin olmasının sebebi,

⁹⁰ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 326.

⁹¹ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 326.

varlık alımında da geçerli olan şu gerekçeye dayanır: Yetkin olan, yetkinliğini, kendisinden daha yetkin olan bir üst ilkedен alır.

Peki neden Bir kendisi gibi yetkinliğin üzerinde bir varlık meydana getirmedi de yetkinliği kendisinden daha düşük derecede bulunan bir varlık meydana getirdi? Plotinos'un buna cevabı, tıpkı sudur etmenin zorunluluğunda olduğu gibi sudur edenler arasındaki farklılığı derinleştiren zorunlu "yasa"ya dayanır.

"yaratmada eksiklik vardır yani yaratılan, yaratanın mertebesinde olamaz, aksine ondan daha düşük seviyede bulunması gerekir."⁹²

Görüldüğü üzere yaratma/taşma zinciri, yetkinliğin azalan aktarımı ile devam eder. İşte bu sebeple, yukarıda bulunup aşağıda bulunan varlığı kendisinden taşıran, her zaman aşağısında bulunandan daha yetkindir. Sudur çerçevesindeki "noksanlaşma" gerçeğine rağmen, yetkinliğin üzerinde olan Bir, bu niteliği dolayısıyla taşar ve sonuçta kendisi de yetkin olan yeni bir varlık yaratmış olur. Fakat yaratan yani sebep olan, yaratılan yani sebepli olandan çok daha üstündür. Sebep-sebepli ilişkisi bu yönüyle sudur şemasında dikey pozisyon/projeksiyon boyunca azalan yetkinlik meselesi ile sıkı biçimde irtibatlıdır. Çünkü Plotinos'a göre varlık veren yani sebep konumunda olanla varlık kazanan yani sebepli konumunda bulunan arasında bir ayniyyet söz konusu olamaz. Bu durumda rahatlıkla söylenebilir ki, Plotinosçu şemada, yaratan ve yaratılan arasında keskin bir farklılık vardır ve bu sebeple ikisi arasında hiyerarşiye dayalı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin ilk halkasını oluşturan Bir ve Akıl; ikinci halkasını oluşturan Akıl ve Nefs arasında, "yaratan-yaratılan" ilişkisine dayalı olarak sebep-sebepli ilişkisi mevcuttur. Plotinosçu şemaya göre varlık veren sebep, kendisinden varlık kazanarak meydana gelen sebepliden daha üstündür. Efdaliyyete dayalı bu yaklaşım, sebep olma durumu ile yetkin olmayı birbirine koşut şekilde ele alır. Buna göre yetkin olan, kendisinden daha az yetkin olan bir başka varlığın sebebi olur; aşağıda bulunan sebepli ise, kendi aşağısında bulunan varlığa nispetle sebep iken kendinden yukarıda bulunan ilkeye nispetle sebepli olur. Semavi aleme nispetle "sebepli" olan sufli alem dahil, aşağıda olanın yukarıda olanı etkilemesi imkansızdır.⁹³ Bu noktada tavizsiz olan Plotinos, kendisinden hayli istifade ettiği isim olan Numenius'u şiddetle eleştirecektir. Zira Numenius'a göre aşağıda

⁹² Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 326.

⁹³ Plotinos, a.g.e., 6. mimer, s. 210.

bulunanın yukarıda bulunan üzerinde bir etkide bulunması mümkünken Plotinos için bu kesinlikle imkansızdır.⁹⁴ Bilakis her şart ve koşulda yukarıda bulunan aşağıda bulunandan üstündür.

"Bir şeyin illetinin üstünde yer alması ve illetinin illeti olması imkânsızdır, bu durum sebepli olanın kendi sebebi için sebep olması ve sebebin de kendi sebebi olduğu şeyin sebeplisi olması anlamına gelir ki bu gerçekten çok çirkindir."⁹⁵

Plotinos, illet ve malulün arasını keskin bir şekilde ayırır ve illeti, malulden her açıdan daha üstün bir pozisyona yerleştirir. Yetkinliği de buna paralel olacak şekilde illet ile malul arasındaki ontolojik mesafeye göre belirler.

"Böylece sebepli ilk sebepten ne kadar uzaklaşırsa ve aracıları da çoğalırsa ilk sebepten aldıkları daha az olur"⁹⁶

Plotinos'a göre Bir, ilk sebep olmanın yanı sıra varlığı itibariyle var olan tüm sebeplerin de sebebi konumundadır.⁹⁷ Bu yüzden Bir'den sonra sıralanan tüm "sebepli sebep"ler, İlk İlet olan Bir'e ne kadar yakınsa o kadar yetkin, ne kadar uzaksa o kadar noksandır. Örneğin art arda gelen Akıl ve Nefs arasında bir yetkinlik sıralaması yapılacak olursa Akıl, Nefs'ten daha yetkin sayılacaktır. Çünkü Akıl ve Bir arasında herhangi bir varlık bulunmadığı gibi Akıl, Bir'den aracısız bir şekilde meydana gelmiştir; Nefs ile Bir arasında ise "mesafe" olarak Akıl bulunmaktadır ve bu nedenle Bir ile arasındaki mesafe Nefs'i, Akıl'dan daha az yetkin hale getirir.

"sebepli kendi kendisi için yeterlidir, süreklilik ve sabitlik için sebepliye ihtiyaç duymaz; sebepli [olan cisim] ise sebebe ihtiyaç duyar, çünkü onun sürekliliği ve sabitliği onsuz yani sebepsiz gerçekleşmez."⁹⁸

Yeni Eflatuncu şârihlere göre etkileyen/sebepli ve etkilenen/sebepli arasında bir özdeşlik bulunduğu fikri kabul edilemez. Bu yaklaşım, köklerini Aristotelesçi sebeplik düşüncesinin Eflatuncu paradigma ile uyumlu hale getirilme çabalarında bulur. Llyod, Aristoteles'in fizik kitabında fiziğe dair yaptığı açıklamalardan üç ilke çıkarır. Bu üç ilke sırasıyla, i.benzerin benzere sebep olabileceği; ii.illet ile malul arasında aktarım

⁹⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 3. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, ss. 24-25.

⁹⁵ Plotinos, a.g.e., 2. mimer, s. 120.

⁹⁶ Plotinos, a.g.e., 9. mimer, s. 318.

⁹⁷ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 384.

⁹⁸ Plotinos, a.g.e., 9. mimer, s. 312.

üzerinden bir temas gerçekleştiği; iii.sebeplilik ile sebepli arasında aktarılan şey sebebiyle niteliksel ortaklık bulunduğudur. Aristoteles'in bütünüyle fiziksel alana dair yaptığı açıklamalar Yeni Eflatuncular eliyle büyük oranda dönüşmüş ve Aristotelesçi nedenlik şemasına metafizik bir anlam yüklenmiş; illetin, malulü ve malulde bulunandan daha fazlasını içerebileceği şeklinde metafizik bir genişlik yüklenmiştir.⁹⁹

Plotinos'un Bir'i fail neden olarak nitelemesi bu dönüşüm ile imkan bulmuştur. Çünkü kendi varlığını kendi haricindeki bir şeye aktararak o şeye varlık kazandırması Bir'in fail nedenliğini oluşturur. Diğer taraftan da kendi aşağısında bulunan varlıkların Bir'e yönelmesiyle Bir gaye nedenin kendisi olur. Bir yönüyle nüzulu (fail nedenlik) diğer yönüyle urucu (gaye nedenlik) mümkün kılan temel nokta hem fail hem de gaye sebep olarak Tanrı'nın, sebep olduğu her şeyden çok daha fazla şey ifade ettiğine dair Aristotelesçi nedenlik düşüncesinin dönüştürülmüş halidir.¹⁰⁰

Yeni Eflatuncu düşünürlerin, Tanrı'nın fail nedenliği noktasındaki nerdeyse tavizsiz tavırları onların Aristotelesçi düşünciyi bu uğurda dönüştürmelerinin dayanak noktalarını oluşturur. Bu nedenle Plotinos sonrasında da Aristotelesçi nedenlik şeması dönüşen anlamını korumuştur. Bu itibarla, Müslüman dünyada Aristoteles'e nispetle tedavülde bulunan apokrif metinlerden birinin müellifi olan Proclus, Aristoteles'in Tanrı'sının hakiki değil ancak "sözde gaye neden" olabileceğini düşünür. Ona göre bir varlığın gerçek anlamda gaye sebep olması, o varlığın aynı zamanda fail sebep olmasını gerekli kılar. Gaye nedenlik, fail neden olma durumunda anlamlı hale gelir. Fakat Aristoteles'in Tanrı'sı fail olma vasfı taşımadığı için onun gaye neden olmasının da bir anlamı yoktur. Ammonius, Proclusçu bu tezi "birleştirme" gayesiyle daha ileriye taşır ve Aristoteles'in zihninde de Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Tanrı'nın hem fail hem de gaye neden olarak bulunduğunu ifade eder.¹⁰¹

Tanrı'nın kendi varlığından hareketle yaratma faaliyetinde bulunması buraya kadar özetlendiği şekilde zorunluluk, yetkinlik, sebeplilik ve buna bağlı olarak sebebin

⁹⁹ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sîna'da Sudurun Mantığı: Sebeplilik-Sudur İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 2 (2017), s. 3; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s.359; İbrahim Halil Üçer, *İbn Sîna Felsefesinde Suret Anlayışı*, (Doktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 202.

¹⁰⁰ Kılıç, a.g.m. s. 6.

¹⁰¹ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 3. b., ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, 2016, ss. 58-66.

sebepliden üstün olduğuna dair temel tezleri beraberinde getirir. Plotinos'un da dediği gibi Bir, bizatihi varlığından, yetkinliğinin yani varlığının şiddeti sebebiyle ve bir zorunluluk dahilinde taşarak, kendi haricindeki varlıkların hem fail hem de gaye sebebi olmuştur. Fakat bu açıklama Bir'in varlığının özüne dair pek bir şey söylememektedir. Yukarıda yer verilen alıntılarda da açık bir şekilde görüldüğü üzere Plotinosçu Tanrı tasavvuru, Bir'in varlığını taşıma eylemini, bir başkası sebebiyle ve bir başkası için gerçekleştirmediği anlamını yani Bir'in yüceliğini pekiştirir. Bu nedenle Üsûlûcyâ ve hatta Risâle boyunca Bir'in söz konusu eyleminin, düşünme emaresi barındırmaksızın (fıkr ve reviiye) bizatihi varlığı üzerinden gerçekleştiğine dair ifadeler bulunur. Fakat bu anlamda "bizatihilik" aklî bir varlık anlamını dışlıyor gibi görünmemektedir. Bir'in bizatihi varlığından yaratması, Bir'in düşünüp taşınma faaliyeti gibi onun yüceliğini, yetkinliğini ve dolayısıyla sebepliliğini gölgeleyecek noksan Tanrı tasavvurunu önlemeye yönelik bir girişim gibidir. Hatta yukarıda yer verdiğimiz Adamson'a ait Plotinos'un Bir tasavvurundaki en büyük amacının "basitlik" olduğuna dair açıklama ve Hadot'nun "tedbirli Plotinos portresi"nin arkasında yatan gerçeklik de bu gibi görünmektedir. Bir'in yüceliğini teminat alma gayesi sebebiyle Tanrı konusunda tümüyle mütereddit bir tavra sahip olan Plotinos'un bir yerde Tanrı için kullandığı nitelemeyi bir başka yerde çürütmesi, incelenen konu dahilinde Bir'in akli faaliyetine yöneltilen her sorunun cevabını muallakta bırakmaktadır. Mesela Bir'den yadsınan düşünme faaliyeti, fıkr ve reviiye ile ifade edilen aşağı mertebeden bir düşünme faaliyeti mi, yoksa yüksek mertebeye sahip bir düşünme faaliyeti olan taakkul mü, yoksa yüksek düşünme mertebesi olan taakkul faaliyetini de içine alan tüm düşünme türleri mi? Bu sorunun cevabı mühimdir çünkü Plotinos'ta Bir ile çok arasındaki ilişkinin izah biçimi olan sudur sistemi Bir'in taşmasının keyfiyeti ile ilgili müphemliğini korumaktadır. Bu müphemlik daha sonra Müslüman Meşşai filozoflarda gördüğümüz üzere Bir'in kendisine aynı zamanda akli bir varlık anlamı yüklenerek aşılmıştır. Meşşai filozoflarda gördüğümüz şekilde Tanrı'nın akli varlık olarak "aklî eylem"de bulunma imkanını hariçte bırakmayan bir tasavvur Plotinosçu sistemde de mümkün müdür? Akli varlık anlamı ile akli eylem sahibi olmak arasında bir ayrım, tartışılan konu açısından bir cevaba götürebilir mi? Zira bizatihi varlığından düşünüp taşınmaksızın sudur etmesi, bir başkasıyla ilişkisi söz konusu olduğunda geçerli gibidir. Bu bağlamda eylem olarak düşünme (taakkul) faaliyetinin ortadan kalkmasına rağmen Bir'e varlık anlamında düşünmenin yüklenebileceği imkanı

hala ucu açık bir tartışma konusudur. Akli varlık olma anlamında uzlaşılsa dahi Akli eylemde bulunan Bir, yani akleden Bir hakkında Plotinosçu metafizik dahilinde uzlaşılabılır mi?

Plotinos bir taraftan Tanrı için sayısız nitelemde bulunup bu nitelemelerin en üstün anlamlarına işaret ederken diğer taraftan bu nitelemelerin tamamını Tanrı'dan yadsır ve Tanrı için herhangi bir nitelemde bulunmanın imkansızlığından bahseder.

Mutlak iyi (el-hayru'l-mahz)¹⁰², İlk İyi (el-hayru'l-evvel)¹⁰³, İlk Bir (el-vâhidu'l-evvel)¹⁰⁴, İlk sebep (el-illetu'l-ûlâ)¹⁰⁵, İlk varlık (el-enniyeti'l-ûlâ)¹⁰⁶, İlk nur (en-nuru'l-evvel)¹⁰⁷, İlk müdebbir (el-müdebbiru'l-evvel)¹⁰⁸, ilk hakîm (el-hakîmu'l-evvel)¹⁰⁹, İlk hakiki fail (el-fâilu'l-evvelu'l-hakk)¹¹⁰, yetkin ilk yaratıcı el-mübdiu'l-evvelu't-tâmm)¹¹¹, ilk fail (el-fâilu'l-evvel)¹¹², Aklın faili (el-fâilu'l-Akl)¹¹³, yaratıcı (el-Bârî/mübdî)¹¹⁴, İlk yaratıcı (el-Bârîu'l-evvel)¹¹⁵, kemale erdiren (mütemmim)¹¹⁶, fazilet sebebi (es-sebebu'l-fazile)¹¹⁷, yetkin (et-tâmm ve'l-kemâl)¹¹⁸, yetkinlik üstü (fevka't-tamâm)¹¹⁹, yetkin fail (el-fâilu't-tâmm)¹²⁰, yetkin ilk fail (el-fâilu'l-evvelu'l-hakk)¹²¹, yaratıcı fail (el-mubdiu'l-fâil)¹²², hikmet (hikme)¹²³, sebeplerin sebebi ve hikmetlerin hikmeti (illetün el-ileli ve hikmetun el-hikemi)¹²⁴ şeref (eşraf)¹²⁵, basitlerin basiti ve küllîlerin küllîsi (tümellerin tümeli)"¹²⁶ gibi onlarca sıfatla anmasına rağmen nihai olarak Tanrı için söylememizin uygun olduğu

¹⁰² Plotinos, a.g.e., 1. mimer, s. 118.

¹⁰³ Plotinos, a.g.e., 1. mimer, s. 118.

¹⁰⁴ Plotinos, a.g.e., 1. mimer, s. 118.

¹⁰⁵ Plotinos, a.g.e., 2. mimer, s. 114; Plotinos, a.g.e., 3. mimer, s. 148.

¹⁰⁶ Plotinos, a.g.e., 1. mimer, s. 102; Plotinos, a.g.e., 7. mimer, s. 226; Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 296.

¹⁰⁷ Plotinos, a.g.e., 4. mimer, s. 174; Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 296.

¹⁰⁸ Plotinos, a.g.e., 5. mimer, s. 184.

¹⁰⁹ Plotinos, a.g.e., 5. mimer, s. 184.

¹¹⁰ Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 146.

¹¹¹ Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 242.

¹¹² Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 336.

¹¹³ Plotinos, a.g.e., 4. mimer, s. 174.

¹¹⁴ Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 264; Plotinos, a.g.e., 3. mimer, s. 150.

¹¹⁵ Plotinos, a.g.e., 5. mimer, s. 186.

¹¹⁶ Plotinos, a.g.e., 3. mimer, s. 150.

¹¹⁷ Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 270.

¹¹⁸ Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 270.

¹¹⁹ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 326.

¹²⁰ Plotinos, a.g.e., 5. mimer, s. 192.

¹²¹ Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 246.

¹²² Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 284.

¹²³ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s.374.

¹²⁴ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 374 .

¹²⁵ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 376.

¹²⁶ Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 204.

iki sıfat bulunmaktadır: Bir ve İyi.¹²⁷ Onu bu tavra iten sebep, hangi niteleme kullanılırsa kullanılsın, İlk İllet'in kastedilen anlamdan daha yüce olduğunu düşündüren aşırı tenzih hassasiyetidir.

"O'ndan bütün sıfatları nefyetsin ve O'nu sadece 'iyi' ile nitelesin."¹²⁸

Plotinos'un Bir'i iyi şeklinde nitelemesinde kuşkusuz Eflatun'un İyi İdeası'nın rolü büyüktür. Plotinos da tıpkı Eflatun gibi Tanrı'yı tepeden tırnağa iyilikle bezetir ve yine tıpkı Eflatun gibi Bir'i Güneş metaforu ile açıklar.¹²⁹ Buradan hareketle Bir'in bizatihi varlığından taşıdığı şeyin iyilik olduğunu ifade eder.

"Onların üzerine, güçleri ve yetenekleri ölçüsünde, güç, hayat ve iyilikler (hayrat) akıtır. İlk iyi (el-hayr el-evvel), iyilikleri (hayrat), bütün şeylere tek bir akışla akıtır (yüfız); fakat şeylerin her birisi, bu akışı (el-feyezan), oluşu ve varlığı oranında kabul eder. İlk iyi, iyilikleri bütün şeylere tek bir şekilde akıtır; çünkü o, kendisi iyi olduğu için, varlığı, özü ve gücü nedeniyle iyidir; iyi, (güç) ve varlık bir ve aynı şeydir. İlk varlık ile iyiliğin varlığı bir ve aynı şey ise, iyilik şeylerin üzerine tek bir akışla akar."¹³⁰

Plotinos, İyi'nin varlığından taşan şeyi iyilik olarak belirlemekle birlikte bu iyiliği zorunluluk ile ilişkilendirir. O, iyilik ve zorunluluk arasında kurduğu sıkı ilişki bağlamında bir failin gerçek anlamda iyi bir fail olması için onda iradi herhangi bir niteliğin bulunmaması gerektiğini düşünür. Zira iradenin eşlik ettiği eylem tipi, beraberinde kötülüğün gelme olasılığının bulunduğu eylem tipidir. Dolayısıyla iradi eylemde bulunan failden tümüyle iyilik sadır olması imkansızdır. Mutlak anlamda iyilik ancak, Zorunlu Varlık'ın zorunlu eylemi sonucu meydana gelir.

"Çünkü iradeyle yapan her fâil, övülen veya yerilen filleri icra eder ve iyiliği ya da kötülüğü yapar. Ayrıca fiilini irade dışı icra eden her fâil, ancak iradenin üstündedir. Bundan ötürü [irade dışı hareket eden] sadece iyilik yapar ve onun fonksiyonlarının tamamı övülen ve razı olunan şeylerdir."¹³¹

Zorunlu ve iyinin koştur olarak ele alındığı bu yaklaşım, Bir'in kendisinden taşan şeylerle ilişkisi söz konusu olduğunda geçerlidir. Bir, bizatihi varlığından taşıdığı iyiliği

¹²⁷ Plotinos, a.g.e., çev. Fehrullah Terkan, s. 202.

¹²⁸ Plotinos, a.g.e., çev. Fehrullah Terkan, s. 210.

¹²⁹ Plotinos, a.g.e., çev. Fehrullah Terkan, 201.

¹³⁰ Hasan Aydın, "Ortaçağ'da Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve 'Salt İyi' ya da 'Nedenler Kitabı'", 1. b., İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018, s. 90-91.

¹³¹ Plotinos, a.g.e., 6. mimer, s. 200.

herhangi iradi bir yaptırım söz konusu olmadan Akıl'a aktarmıştır. Zorunlu bir şekilde gerçekleşen iyilik feyzini bir sonraki aşamada "yetkinlik" dahilinde ele alan Plotinos'a göre iradî eylemde bulunmak noksanlık belirtisidir. Bir, "zorunlu taşma" ile iradî niteliklerden tümüyle uzak bir şekilde Akıl'ı var etmiş; Akıl da aynı şekilde Nefs'i var etmiştir.

"Yani O, aklı yaratmayı irade etmiş ve akıl bu iradeden sonra [var] olmuş değildir. Ne de O, başka bir şeyin [var] olmasını [önce] irade eder, sonra da o şey var olur. Şayet bu böyle olup irade O'nun fiilinden önce gelse ve O ve mef'ulu arasında irade olsaydı O nakıs olurdu."¹³²

Açıkça görüldüğü üzere Plotinos burada zorunluluk, iyilik, yetkinlik gibi Bir'den varlığın nasıl sudur ettiğine dair anahtar kavramları birbirleriyle ilişkilendirerek ele alır. Ona göre iradi bir failden iyiliğin sadır olması kadar kötülüğün de sadır olması mümkündür. Fakat söz konusu gayrı iradi fail olduğunda, bu failden yalnızca iyilik sadır olmaktadır. İyilik ve dolayısıyla zorunluluk, yetkinlik ve iradi tüm anlamları nihai olarak feyezandan yadsır, böylelikle Bir'i ve Bir'e dair eylemi buna göre inşa eder. Fakat sorun şu ki, yukarıda aktarılan pasaja göre Bir'den taşan şey yalnızca iyilikle sınırlı değildir. Plotinos, Bir'in, iyiliğin yanı sıra hayat ve güç taşırdığını ifade ettiği gibi, başka pasajlarda da Bir'in varlığından taşan şeyin nur olduğunu ifade eder.

"Kendisinden bir nur kuvveti, aklın üzerine ve akıl aracılığıyla felekî küllî nefsin üzerine ve akıldan nefis aracılığıyla tabiatın üzerine yayılır."¹³³

"Çünkü ilk yaratıcı aklı *düşünüp taşınmadan*, bilakis başka bir tür yaratmayla yarattı yani *aklı nur olarak yarattı*."¹³⁴

Bir'den taşan ve bir yerde iyilik, bir yerde nur, başka bir yerde hayat olarak ifade edilen özün ne olduğu işaret edilen nitelemelerin sayıca fazla olması sebebiyle kompleks bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Fakat nitelemenin çeşitliliği, ilişkilendirilen kavramların farklılaşmasına yani çeşitliliğin işaret ettiği semantik dairenin de çeşitlenmesine sebebiyet vermez. Yani Bir'den taşan şeye nur, iyilik veyahut hayat denildiğinde, bu şeylerin bizzat Bir'in varlığından taşıdığı, iradi bir eylem olmaksızın mutlak zorunlulukla feyezana ettiği ve bunların tamamının Tanrısal yetkinliği ifade

¹³² Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 200.

¹³³ Plotinos, *Üsûlûcyâ*, 1. mimer, 66.

¹³⁴ Plotinos, a.g.e., 8. mimer, s. 294.

etmekle birlikte, özü kabul edeni de yetkinleştirdiği anlamı kaybolmaz. Bilakis taşan şeye verilen isim değişse de taşan şeyin taşıdığı anlam değişmez. Bu durumda tıpkı Tanrı'nın kendisinin ne şeylerde ne de şeylerin dışında bulunan varlığı gibi, Bir'in bizzat varlığından taşıdığı belirtilen şey, iyiliği de nuru da hayatı da gücü de varlığı da yani her şeyi içine alan fakat bunların bizatihi kendisi olmayan; bu şeylere zemin olan daha üst bir ilke gibidir. Çünkü taşıdığı ifade edilen tüm bu şeyler, Bir'in bizzat varlığından taşıdığı için onun varlığını oluşturma iddiası da taşır. Basitlerin basiti olarak Tanrı'nın varlığını bu şeylerin oluşturması beklenemez. Fakat bu şeyler aslında Tanrı'nın varlığının bizzat kendisi olan bir "odak" etrafında anlam kazanır ve bu anlam Bir'in haricindeki şeylerle ilişki söz konusu olduğunda -feyezan gibi- belirginleşir gibidir. Öyleyse bu odak eğer Bir'in akli bir varlık olduğu kabul edilecekse, onun akli varlığı olmak durumdadır. Bu durumda Bir'den taşan şeyi kabul eden varlıklar ve Bir'in paydaşlığı "akli varlık olma" üzerinden gerçekleşecek ve bu mesele, varlıkları "akli varlık olma" anlamları üzerinden mukayese etmekle vuzuha kavuşturacaktır.

"yaratıcının tek başına bulunması ve *nurunu kabul edecek değerli bir şeyi yani "aklı"* yaratmaması mümkün olmadığı gibi, benzer şekilde aklın da tek başına olması ve değerli kuvvetini, gücünü ve parlayan nurunu kabul edecek bir şey tasvir etmemesi mümkün değildir, bundan dolayı "nefsi" meydana getirdi. Yine aynı şekilde nefsin bu yüce akli âlemde tek başına olması ve etkilerini kabul eden bir şeyin olmaması uygun değildir; bu yüzden nefis, yüce kuvveti ve fiilleri görülsün diye bu bayağı âleme düştü."¹³⁵

Bir'den taşan şey ve kendisine Bir'den varlık taşan varlığın kendisinden ziyade dikkat çeken temel mesele, Bir'den taşan şeyin mahiyeti değişmemesine rağmen onu kabul eden varlıkların ontolojilerinin farklılaşması meselesidir. Bir'den taşan özün niteliği ve miktarı, Bir'in bizatihi kendisi gibi değişmeyeceğine artıp eksilmeyeceğine göre bu farklılaşma Bir'den yahut Bir'den taşan özden değil de onu kabul eden varlıktan kaynaklanmaktadır. Bu konuda benzer tutuma el-Hayru'l-Mahz'da daha net bir biçimde rastlanır.

"Bu kabul biçimlerinin farklılığı, ilk nedenden değil, *alıcının yeteneğinden kaynaklanır*. Alıcıların yetenekleri farklı olduğu için, alıcıların kabul biçimleri de farklılaşır. *Akan şeye gelince, o birdir, farklı değildir*. Tüm şeylerin üzerine, iyilikler eşit şekilde akar. İyilik, ilk nedenden diğer her şeye eşit olarak akmaktadır. Şu halde, şeylerin akan iyilikleri kabul farklılıkları şeylerin kendilerinden kaynaklanır. *Şu halde, şeylerin tamamının ilk nedende tek bir*

¹³⁵ Plotinos, a.g.e., 7. mimer, s. 222.

türde bulunmaması kaçınılmazdır. Şurası açıktır ki, ilk neden bütün şeylerde, tek bir türde bulunsa da, şeylerin kendileri onda tek bir türde bulunmazlar."¹³⁶

Proclus da Plotinos'un tutumuna paralel şekilde farklılığı, kabil olan varlığa iteler ve hemen sonra, taşan özün değişmez yapısını ve farklı varlık türlerini Bir'in ontolojisi üzerinden birleştirir. Plotinos'ta da Proclus'ta da karşılaşılan bu ikili anlatım, Bir ve Bir'in haricinde bulunan varlıklar arasındaki sınırı belirlemeyi epeyi zorlaştırmaktadır.

"İlklerin İlki, şeylerde [hem] mevcuttur [hem de] mevcut değildir."¹³⁷

"İlk Yaratıcı kesinlikle herhangi bir şeyin içinde sabit değildir, bilakis O, bizatihi sabit ve kaimdir. *Ve O, <diğer şeylerden> ayrı ve sabit değildir, ne de onlarda kaimdir.*"¹³⁸

Her ne kadar farklılaşarak "bağımsız" varlıklar şeklinde farklı türleri temsil etseler de, var olanların tamamı Bir'de bir tek tür olarak bulunmaktadır. Fakat tek bir tür olarak Bir'de bulunmaları, farklılaşan türlerin farklı halleri ile teker teker Bir'de bulunduğu ve böylelikle Bir'in birliğini zedelediği anlamına gelmez. Bilakis Plotinos, Bir'in ontolojik farkını gözetmekle beraber Bir, Akıl ve Nefs'in tamamının zeminini oluşturan türsel anlamın Bir'de saklı olduğunu ve bu sebeple var olan her şeyin bir yönüyle Bir'de bulunduğunu -ya da bir yönüyle Bir olduğunu- ima eder. Bu durumda Bir'den taşan öz, Bir'i de Akıl'ı da Nefs'i de kendisinde bir tek tür olarak barındıran bir "zemin/odak" olmak durumundadır. Öyleyse bu varlıkları bir tek özmüşçesine/türmüşçesine bir arada tutan o özün mahiyeti nedir?

Bu soru itibariyle yapılması gereken, incelenen konu başlığı gereği olarak "akıl" üzerinden hipostazlar arası ontolojik farkı derinleştirmek olacaktır.

3. KÜLLİ AKLIN MAHİYETİ

Plotinos Akıl ve makulat arasındaki ilişkiyi tasvir ederken tıpkı Bir ve Bir'den taşanlarda olduğu gibi, bu ikisinin birbirini hariçte bırakmayacağını ifade eder.

"O, bilfiil akıldır, şeyleri araştırmaz; çünkü *şeylerin hepsi ondadır* ve onlar onda müstefâd (kazanılmış) olarak bulunmazlar. Ve [bu akıl] şeyleri ne tefekkür eder

¹³⁶ Aydın, a.g.e., ss. 94-95.

¹³⁷ Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 207.

¹³⁸ Plotinos, a.g.e., s. 208.

ve ne de onların bilgisine ulaşmak için aranıp durur; *çünkü araştırma, tefekkür ve aranıp durma (cevelân) ancak nefs-i natika'da bulunan emarelerdir*. Halbuki İlk Akıl, bizatihi kaimdir ve O, şeylerin tümüdür."¹³⁹

"Şeylerin hepsi akıldan [kaynaklanır] *akıl [bizâtihi] şeylerdir*. Akıl olduğunda şeyler de olur, şeyler olmadığında akıl da olmaz. Ancak şeylerin sıfatlarının tamamı akılda bulunduğundan *akıl şeylerin tamamı [demektir]*. Akılda ona uygun olan şeyi yapan dışında bir sıfat bulunmaz. Böylece akılda başka bir şeyin oluşuna mutabık olan dışında başka bir şey yoktur."¹⁴⁰

Görüldüğü üzere Plotinos, Bir için "hem her şeyde hem de hiçbir şeyde" şeklindeki ikilemini Akıl ve makuller söz konusu olduğunda da sürdürür. Ayrıca tıpkı Bir'de olduğu gibi Akıl söz konusu olduğunda da fıkır üzerinden bir düşünme hariçte bırakılır ve bu tarz bir düşünme nefs-i natika üzerinden süfli aleme hasredilir. Fakat burada esas yapılması gereken Bir üzerinden yukarıda tartıştığımız "özdeşlik" probleminin Külli Akıl söz konusu olduğunda nasıl ele alındığını incelemektir. Öyleyse ilk soru akıl ve makul arasında bir fark olup olmadığı, varsa bu farkın ne olduğu hakkında olacaktır.

Plotinos'a göre makuller, aklın bir fiilinden başka bir şey değildir ve fiili gerçekleştiren ile fiili arasında bir mesafe bulunamaz. Yani fail olan Akıl ile fiili olan makul arasında keskin bir ayrım bulunmaz. Plotinos, yaklaşım benzerliğinden dolayı aynı şeyi muhtemelen Bir ve onun fiili olan Akıl için düşünür.

"biri derse ki eğer akıl ve ma'kûlât (akledilirler) aynı şey ise o zaman akleden (âkıl) kendi özünü nasıl aklediyor? Biz deriz ki: eğer akıl ve ma'kûl aynı şey ise o zaman fâil ve mef'ûl de aynı şeydir. Ma'kûl, akledenin fiilidir; onun bir kuvvesi değildir; çünkü o akleden (âkıl), ne akıl eksikliği, ne hayat eksikliği, ne kazanılmış bir hayat için vardır, ne de kendisi dışındaki taş veya cansız bir şey gibi başka bir şey için vardır."¹⁴¹

Aklın bir tarafıyla bütün akledilirlerin kendisinde temsil edilmesinden dolayı, "şeylerin tamamı" olması, Aklın herhangi bir nesne üzerinde düşünme eylemini gereksiz kılar çünkü var olan her şey zaten Akıl'dadır. Akıl şeylerin sebebi olduğu yani akıl olmadan şeyler varlığa gelemediği için Aklın düşünme içeriğini şeyler oluşturamaz.¹⁴² Öyleyse aynı şey Bir için de pekâla düşünülebilir. Yani Tanrı'nın düşünme içeriğini onun

¹³⁹ Plotinos, a.g.e., s. 193.

¹⁴⁰ Plotinos, *Üsûlûcyâ*, 8. mimer, s. 248; Plotinos, a.g.e., s. 193.

¹⁴¹ Plotinos, *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Fehrullah Terkan, s. 196.

¹⁴² Plotinos, a.g.e., s. 193

meydana getirdiği varlıklar oluşturmaz ve kendisi ile meydana getirdiği varlık arasında ontolojik anlamda bir derecelenme olsa dahi ne zamansal ne de bir başka yönden herhangi bir mesafe bulunmaz. Öyleyse Akılın düşünmemesi ile Birin düşünmemesi, kendilerinden sonra gelen varlıkların kendilerinin düşünme içeriklerini oluşturmamaları açısından benzer. Nasıl ki Akıl şeyleri zaten kendi fiili olduğu için düşünmeye ihtiyaç duymaksızın varlığından taşıyor ve de varlığında barındırıyorsa Bir de eylem olarak düşünmeye ihtiyaç duymaz. Zira onlar üzerinde herhangi bir düşünme, Bir'e dair düşünmenin niteliğini de değiştirecektir. Bir ve Akıl arasındaki benzerlik El-Hayru'l-Mahz'da da Akıl'ın ilk yaratılan olduğu, yaratılanlar arasında Bir'e en çok benzeyen varlık olması itibariyle dillendirilir.¹⁴³ Öyleyse bu benzerliği sağlayan ortak payda yalnızca "düşünmeme" tarzları mıdır, yoksa düşünmeme tarzları da ortak zeminin bir sonucu mudur? Ayrıca Bir'den taşan öz ile varlığa gelenlerin Bir'e yakınlığı ölçüsünce Bir'e benzerlik göstermesi ve Akıl'ın Akıllaşmak, Nefs'in Nefsleşmek için Bir'e bakması, Bir'den taşan özün, taşan şeyi kabul eden varlıklar arasında benzerlik yaratan ve ortak paydayı yansıtan bir mahiyete sahip olduğu iması çıkarılabilir. Hatırlanacağı üzere Akıl, Bir'den bilfiil bir Akıl olarak taşmaz; bir mahiyet olarak taşar. Onun Akıllaşması, yani bilfiil ve gerçek anlamda Akıl haline gelmesi ancak bakışını feyz aldığı kaynağa yöneltmesiyle gerçekleşir. Aynı şekilde Nefs de Akıl'dan bir mahiyet olarak taşar ve bakışını Akıl'a çevirdikten sonra bilfiil Nefs haline gelir.¹⁴⁴ Burada dikkati ilk çeken eylem tarzları arasındaki "benzer" yöndür. Fakat yalnızca eylemsel benzerliğin ötesinde Bir, Akıl ve Nefs şeklinde ifade edilen bu üç ilke arasında aynı zamanda varlık anlamında bir benzerlik vardır ve bu benzerlik de görünen o ki Bir'den taşan öz ile gerçekleşmektedir. Zira eylem açısından -feyzan- onları birbirlerine benzer kılan, taşma fiilindeki aynılıktır. Öyleyse sorun, Bir'in varlık tarzının mahiyeti meselesine paralel olarak şeyleri birbirlerine "benzer/ortak" kılan Bir'in bizatihi varlığından taşıdığı özün mahiyetidir. Çünkü bu sorun aynı zamanda Bir ve haricinde bulunanların ilişkisine dair ikilemi aşmanın tek yoludur.

¹⁴³ Aydın, a.g.e., s. 94, Yaşar Aydın, "El-İzah Fi'l-Hayr El-Mahz (Liber De Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", *Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. 5 (1993).

¹⁴⁴ Plotinos, a.g.e., 7. mimer, s. 222.

4. VARLIK VE EYLEM BAKIMINDAN TANRI

Adamson, Plotinos'un metinlerinde Bir'in, özne ve nesne özdeşliği çerçevesinde düşünüldüğünde akleden bir varlık yapısına sahip olduğuna dair güçlü imaların bulunduğunu belirtir. Fakat tüm bu güçlü imalara rağmen yine de "akleden Bir" şeklinde bir nitelendirme, Plotinos metinlerinde açıkça yer almadığı için pek uygun olmayacaktır.¹⁴⁵ Yani kast ettiği şey, her ne kadar örtük bir akleden anlamı çıksa dahi açık bir şekilde Bir'e akli bir eylem yüklenemeyeceğidir. Adamson'un bu yaklaşımı son derece haklı ve makul olmakla beraber Bir'in eylem anlamında olmasa dahi varlık anlamında akli bir mahiyete sahip olduğuna dair güçlü imaların Plotinos'a ait metinlerde bizzat bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Baştan itibaren adım adım takip edilecek olursa, Plotinos, ilk etapta Bir'den her türlü düşünme taşınma eylemini nefyetmiştir. Bunu gerçekleştirirken Arapça'ya çevrilen metinlerde "fıkr ve reviyeye" şeklinde diskursif akıl yürütmeyi ifade eden, aşamalılık içeren fiiller tercih edilmiştir. Ayrıca fıkr, reviyeye gibi "aşağı" düşünme seviyelerini nefsi-i natıkaya hasredip bu seviyeyi suflî alemle ilişkilendirirken akıl/taakkul seviyesini yüce alemle irtibatlandırarak taakkul seviyesini üstün akıl yürütme seviyesi olarak sabitlemiştir. Bu durumda akla ilk etapta öyleyse Bir'in fıkr ve reviyeye olmaksızın yaratması, onun taakkul ile yaratabileceğine dair bir imkanı getiriyor. Fakat Plotinos'a ait metinlerde doğrudan ifade bulmayan bu düşünce ayrıca Plotinosçu aşırı tenzihçi hassasiyet de göz önünde bulundurduğunda bir yargıda bulunmaktan kaçınmaya sevk ediyor. Fakat tüm bunların ifade ettiği anlam ve ayrıca aktarım sebebiyle taşan özün şeyler arasında "özel birlik" yaratması eylem anlamında olmasa bile varlık anlamında Bir'in akli bir varlık olup olmadığını soruşturmamıza imkan tanıyor. Zira Bir'den taşan öz ile meydana gelen ilk varlığın Akıl olması ve hatta yüce alemin tümüyle Akıl'da temsil edilmesi Bir'in yüce alemin ötesinde bir varlığa sahip olması da göz önünde bulundurulacak olursa en azından öz itibarıyla Bir'de tüm bunlara yol açan bir mahiyet bulunmasını gerektiriyor. Zira Plotinos'un her defasında Bir'in yaratma ameliyesini "bizatihi varlığından" şeklinde tanımlaması -ki birçok yerde de Bir'i "varlık ötesi" olarak tanımlar-, Aristoteles'te ya da Meşşai filozoflarda olduğu üzere Bir'e tümüyle Akıl (özne ve nesnesi özdeş, en üstün varlık olma anlamında) dememizi engelliyor olsa bile en

¹⁴⁵ Peter Adamson, a.g.m., s. 240.

azından varlık anlamı itibariyle aklî olmayı dışlamayan bir mahiyete sahip olduğunu düşündürüyor. Ayrıca Plotinos'un sanki iç içe geçmiş kürelerden oluşuyormuş gibi resmettiği ontolojik tasviri ortak öz/payda arayışımızı ve ortak öz/paydanın da Bir'in "aklî varlığı"ndan ibaret olması ihtimalini güçlendiriyor. Zira Aristoteles'in iç içe geçmiş fizik evren tasavvurunun Plotinos'ta iç içe geçmiş ontolojik/metafizik bir tasavvura dönüştüğünü görüyoruz. Örneğin Bir, bir yanda kendi başına bağımsız ve yüce ontolojik bir gerçekliğe işaret ederken diğer yandan var olan her şeyi bünyesinde barındıran, hiçbir şeyin kendisi haricinde kalmadığı bir tasavvuru öngörür. Yine aynı şekilde Akıl'a geldiğimizde Akıl'ın bir taraftan müstakil bir varlık olduğunu diğer taraftan ise tüm akli şeyleri temsil ettiğini görürüz. Bu aslında bir "ikilem" in ötesinde bir taraftan varlığa dair anlamlı bir bütün oluşturma kaygısıyla tıpkı Aristotelesçi fizikte olduğu gibi iç içe geçen bir tasavvuru yansıtır. Bu iç içe geçme durumu ise hepsini bir arada tutan "ortak öz" sorusunu pekiştirir ve nihayet en dışta bulunan ve diğer hepsine "sebepe" olan Bir, bu ortak özün kendisinden kaynaklandığı varlık olarak özün dayandığı ilk ilke olmak durumunda kalır. İşte tüm bu gerekçeler ve taşan öz ile meydana gelen ilk varlığın Akıl olması, ilaveten Akıl tarafından Bir'in aklediliyor (makul) olması bu özün, Bir'in aklî niteliğe sahip olduğu sonucunu doğurur. Fakat Plotinos açık bir şekilde kaynak olarak kullanılan metinlerde Bir'den akıl olarak bahsetmediği için bu sonucun nihai olarak "örtük" bir anlam olduğu ifade edilmeden geçilmemelidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ VE İBN SİNA'DA AKIL VARLIĞI OLARAK TANRI

1. ONTOLOJİK TEMELLENDİRME BAKIMINDAN TANRI

Genelde bütün bir felsefe tarihinde özelde ise Meşşai felsefede Varlık, akli ve maddi olmak üzere ikiye ayrılır. İkiye ayrılan bu varlık yayının akli kısmını yukarıdan aşağıya Tanrı, mufarık akıllar, semavi cisimlerin nefisleri ve nâtik nefis oluştururken dört unsur, maden, bitki, hayvan, ay-altı alemde bulunan cisim ve de semavi cisimlerin küreleri maddi varlık kategorisini oluşturur.¹⁴⁶ Dolayısıyla başlı başına *Tanrı'nın zatı* ile ilgilenmek “akıl” ile ilgilenmenin dışında sayılmayacaktır. Bu sebeple bu bölümde araştırma konusu itibariyle temelde Tanrı ve onun akli varlık yapısını incelenmekle birlikte diğer akli varlıklara, Tanrı'nın akli varlığı ile farkını ortaya koymak açısından kısaca değinilecektir. Bunu gerçekleştirirken mümkün mertebede filozofların akıl yürütmesi takip edilecektir. Çünkü Fârâbî de İbn Sînâ da söz konusu Tanrı olduğunda, incelemeyi Tanrı'nın varlığını verili olarak alıp Tanrı'dan aşağıya doğru inen ve yeniden Tanrı'ya doğruya yükselen bir akıl yürütme ile gerçekleştirir. Bu akıl yürütme tarzı aynı zamanda Tanrı ile diğer varlıkların varlık yapılarının farklılığı sebebiyle onları inceleme yöntemlerinin de farklılaştığı bir yöntemi içerir: Nasıl ki Tanrı, varlık tarzı itibariyle diğer varlıklardan farklıdır, öyleyse ona dair incelemenin yöntemi de diğer varlıklara dair yürütülen incelemeden farklı olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı en üstün varlık olarak kendisine “varlık burhanı” ile ulaşılan bir akıl yürütmenin, diğer varlıklar ise illet burhanının konusudur. Zira Tanrı söz konusu olduğunda ona ulaşılacak herhangi bir sebep bulunmadığından onun varlığı bir sebep-sonuç zincirinin konusu değildir. Bilakis o sebebin ta kendisidir. İlet burhanı ise Tanrı haricinde her bir varlığın kendisine ulaşıldığı akıl yürütmedir ki burada asıl olan, sonucun bir sebebe dayandırılarak açıklanmasıdır. Halbuki Tanrı söz konusu olduğunda bütün sonuçların dayandırıldığı nihai sebep anlaşılır. İlet-malul zincirinde bir takım izafi ilişkiler söz konusu olsa da Tanrı mutlak

¹⁴⁶ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, 1. b., İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 17.

anlamda Varlık burhanına konu olan yegâne varlıktır.¹⁴⁷ Öyleyse, her sonucun kendisine dayandırıldığı ilkenin varlık yapısı nasıl temellendirilmiş onu inceleyelim.

Öncelikle Tanrı'ya ulaşmak için benimsenen yöntem yani varlık burhanı ile Tanrı soruşturması, zihinde bulunan apaçık kavramlar ile gerçekleşir. Varlık burhanı ile temellendirilen Tanrı soruşturması için geçerli sebeplerden bir tanesi, zihindeki apaçık kavramlardır. Zihnimizde bulunan bazı kavramlar, ancak kendilerine nispetle açıklandığı ve böylelikle bir başka şey ile açıklanamadıkları için zihin aslında bu kavramlar ile şekillenir.

"mevcut, şey ve zorunlu, nefste anlamları ilksel olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz."¹⁴⁸

"kendisi nedeniyle tasavvur edilmede eşyanın en önceliklisi, mevcut, bir, şey vb. gibi bütün nesneleri kuşatan şeylerdir."¹⁴⁹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ için zaten zihinde apaçık olan bazı kavramlar vardır ve bizim hem varlık anlamına hem de en yüksek varlığın kendisine ulaşmamız ancak bu kavramlar ile olur ki bunlar zaten hariçte değil de zihnimizde hazır bulunan evveli/ilksel kavramlardır. Fârâbî'ye gelince o varlık ile ilgili soruşturmasını çok benzer olsa da doğrudan İbn Sînâ'da olduğu şekliyle gerçekleştirmez. O hem İbn Sînâ'nın selefi olması hem de felsefi terminolojinin kurucusu olması itibarıyla öncelikle varlık anlamının halktaki kullanımını ve bu kullanımın değer kazanarak teknik bir hüviyet kazanması ve böylece de felsefi bir terim olmasına giden yolu anlatır. Özellikle Kitabü'l-Huruf'ta gerçekleştirdiği bu akıl yürütme, kendisinden sonra gelen İbn Sînâ ile her ne kadar mana açısından aynı şeye işaret ediyor olsa da kavramsal açıdan farklılık gösterir. Yaşar Aydın'ın Fârâbî ve İbn Sînâ arasında bu noktada büyük bir uyum olduğunu ifade eder. İbn Sînâ'da belirginlik kazanan zorunlu-mümkün gibi ayrımların neredeyse tamamının öncüsü ona göre Fârâbî'dir.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, ss. 144-149; bkz. Fârâbî, *El-İbâre*, tahkik: Muhammed Selim Sâlim, Mısır: Matbaa Dâru'l-Kutub, 1976, s. 46.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1. b., çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 27; bkz. Fârâbî, a.g.e., tahkik: Muhammed Selim Sâlim, s. 46.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 28.

¹⁵⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 4. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 28. Fârâbî'nin konuyla ilgili İbn Sînâcî kavram şeması ile ele aldığı iddia edilen Uyunu'l-Mesail adlı bir eseri vardır fakat halihazırda bu eserin Fârâbî'ye ait olmadığı kesinlik kazanmıştır. Cüneyt Kaya'nın Uyunu'l-Mesail'in Fârâbî'ye aidiyeti ile ilgili araştırma sonuçlarına göre Uyunul Mesail'de doğrudan İbn Sînâ'da bulunduğu haliyle zorunlu-mümkün, varlık-mahiyet kavramları ve ayrımları bulunur ama söz konusu

1.1. VÜCUD-MEVCUD KAVRAMI VE TANRI

Fârâbî, Aristoteles'in Metafizik kitabına benzerliği ile dikkat çeken Kitabü'l-Huruf adlı eserinde¹⁵¹ “inne” harfinin, varlık soruşturmasını yansıtan edatlardan biri olduğunu ifade eder. İnne, “varlıkta ve bir şeye dair bilgide sabitlik, süreklilik, yetkinlik ve sağlamlık”¹⁵² gibi anlamlara gelir.

“Bu nedenle filozoflar, yetkin varlığa “şeyin inniyyeti” adını verirler ki bu, şeyin mahiyetinin ta kendisidir. Filozoflar “şeyin inniyyeti nedir” dediklerinde şeyin en yetkin varlığını kastederler ki bu, onun mahiyetidir.”¹⁵³

Kitabu'l-Huruf'un ilk cümlelerinden olan bu pasaj hem Fârâbî'nin bu kitapta yapmak istediği şeyin Varlık'ın kendisine yönelik olduğunu hem de daha sonra İbn Sînâ'da keskin bir şekilde birbirinden ayırdığını gördüğümüz varlık ve mahiyet arasında ontolojik düzlemde İbn Sînâ kadar keskin bir ayırım yapmadığını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Burada Fârâbî, “inne” harfi üzerinden soruşturmayı sürdürür ve akabinde tıpkı Arapça'daki “inne” harfine benzer bir kullanımın Farsça ve Yunanca'da da bulunduğunu belirtir.¹⁵⁴ Diğer dillerden verdiği örnekleri bitirdikten sonra Fârâbî, Arapça'daki kullanıma döner ve Arapça'da bu kavramın mahiyetin kendisini de içine alan bir kullanıma sahip olduğunu ifade eder. “En yetkin varlık ve mahiyetin kendisi” burada mahiyet ve varlık anlamının ayrılmamış, bütün haline dair dikkat çekmektir. Arapça metinde mahiyetin ta kendisi olarak kullanılan yetkin varlıktaki “varlık”, “vucûd” ile karşılanmaktadır. Bu durumda akıllara İbn Sînâ ve Fârâbî arasında “varlık”

eserin Fârâbî'ye aidiyeti ciddi anlamda şüphelidir. Kaya'ya göre her ne kadar, birçok konuda İbn Sînâ'nın öncüsü olarak konumlanırsa bile en azından Fârâbî ve İbn Sînâ'da kullanılan dilin farklı olduğunun farkında olmak gerekir. Örneğin mana olarak Zorunlu Varlık fikri İbn Sînâ'yı önceleyecek şekilde Fârâbî metinlerinde yer alır fakat İbn Sînâ'ya ait ifade ve dil taşıdığı ile değil. İkinci olarak Fârâbî'nin kendisine aidiyetinde şüphe olmayan el-Medinetü'l-Fazıla ve Es-Siyâsetü'l-Medeniyye gibi eserlerinde “Zorunlu Varlık” fikrine ulaşma şekli ile Uyunu'l-Mesail'deki “İbn Sînâ'cı” yöntem birbirlerinden farklıdır. (M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ 'Uyun: 'Uyûnü'l-mesail'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 27 (2012), ss. 29-67.) Sadece bu iki eserde izlenen yöntem ile Uyun'daki yöntemin farklılığı dahi eseri şüpheye düşürmeye yeterlidir ve bu sebeple bu eserden kaynak olarak yararlanılmayacaktır.

¹⁵¹ Mehmet Murat Karakaya, *Tanrı, Akıl ve Nefs*, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2018, s. 199.

¹⁵² Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, 3.b., çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 14.

¹⁵³ Fârâbî, a.g.e., s. 14.

¹⁵⁴ Örneğin Yunanca'da neredeyse “inne” harfini çağrıştıracak surette on ve ön kelimelerinin bulunduğunu on'un her türlü varlığı karşılama kudretine karşılık, ön'un yalnızca Tanrı'ya hasredildiğini belirtir. Fakat burada en çok dikkat çeken şey, Fârâbî'nin bu kelimeyle hem Tanrı'nın hem de geri kalan tüm mevcudatın temsil edildiği bir kavrama ulaşma çabası olsa gerektir. Yunanca'dan verilen örnek, var olma açısından tüm var olanları karşılayan on kelimesinin söz konusu Tanrı'nın varlığı olduğunda uzatma harfi alarak özel varlığa has bir isimlendirme ile ilişmesine dikkat çeker. (a.g.e., s. 14.)

kullanımlarının farklılaşıp farklılaşmadığı gelmektedir. İbn Sînâ'da vucûd, ilerleyen kısımlarda da görüleceği üzere mahiyetin tam karşısında bulunarak ve aynı zamanda mahiyetin iliştiği varlık/mevcud anlamını dışlayarak kullanılır. Burada Fârâbî, İbn Sînâ'daki varlık/vucud anlamını kast ederek mi vucud ile mahiyeti birbirine özdeş kılmıştır?

“Fakat filozoflar, hel (mi) harfinde cevap olabileni, hel harfiyle adlandırmazlar ve fakat “inne’ş-şey” (şeyin varlığı) olarak adlandırırlar.”¹⁵⁵

Ayrıca Fârâbî, Arap dilindeki tüm sorulardan bir türetme geliştirilerek şeyin bir yönden açıklamasının sağlanmasına rağmen -örneğin ma’dan mahiyyet, keyf’ten keyfiyet- bir şeyin var olup olmadığına yönelik soru harfi olan “hel” edatından herhangi bir türetme gerçekleştirilmediğini ifade eder. Yani bir şeyin varlığını belirten türemiş kelime “hel” ile gerçekleşmez, bu anlamı temsil eden harf “inne”dir. O yüzden inne harfini ele aldıktan sonra “meta” vs gibi soru edatlarını ele almasına karşılık kitaba başlarken “hel” edatı ile değil de “inne” ile başlamış görünmektedir.

Burada netleştirilmesi gereken şey, inne harfinin Kitabul Huruf’ta birlikte kullanıldığı şekliyle vucud’a mı karşılık geldiği yoksa mevcuda mı karşılık geldiği olmalıdır. Bu da Fârâbî’de varlık anlamının yani vucud-mevcud kavramlarının nasıl tanımlandığını incelemekle olacaktır. Böylece Tanrı’nın varlığını ifade eden kavram ve bu kavramın anlam yükü tespit edilmiş olacaktır.

Fârâbî’ye göre mevcud’un halk nezdinde biri mutlak/hakiki diğeri mukayyet/mecaz olacak şekilde iki türlü kullanımı vardır. Örneğin “Zeyd’i buldum.” mutlak kullanıma örnek iken, “Zeyd’i zeki buldum.” şeklindeki kayıtlı kullanımdır.¹⁵⁶ Fârâbî, daha önce “inne” harfinde olduğu gibi burada da “mevcut” için diğer dillerden özdeş kullanımlar belirler. Ona göre burada kullanıldığı anlamıyla mevcut, Farsça’da “hest”, Yunanca’da “estin”, Soğdca’da ise “estî” şeklinde karşılık bulur. Fakat diğer dillerdeki bu kelimeler Arapça’da kullanılan anlamı aşacak şekilde, herhangi bir zamana tahsis edilmeksizin mutlak bir şekilde yüklem ile konuyu bağlayan “bağ” anlamında bir içeriğe sahiptir. Halbuki Arapça gramatik açıdan “bağ” kullanımı olmayan bir yapıya sahiptir. Diğer dillerde olduğu gibi konu ve yüklemi birbirine bağlayan bir “bağ” arayışı

¹⁵⁵ Fârâbî, a.g.e., s. 18.

¹⁵⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 108.

kimilerince “hüve” kelimesinin ihdası ile son bulmuştur. Bağ işlevi gören hüve kelimesi de türetilerek “hüviyyet” kelimesi elde edilmiştir. Bu kullanımı benimsemeyen kimilerince de bağ arayışı “mevcud” kelimesinin ihdası ile son bulacaktır. Fakat Fârâbî’ye göre burada çok ince bir nüans vardır zira hüve kelimesi kendisinden master türetilmeye elverişli bir isim iken, “mevcud” türetilmeye değil, çekime müsait bir yapıdadır. Bu sebeple “mevcud”un mastarı yapılmayacak bunun yerine çekimlerinden bir olan “vucûd” kullanılacaktır. İki farklı kullanımda hüve mevcud’a karşılık gelirken; hüviyyet ise vücud’a karşılık gelecektir.¹⁵⁷

“(...)hüve yerine “mevcud”u ve “hüviyyet” yerine de “vucûd”u kullanmıştır. Ben ise hangisini dilerse kullanabileceği kanaatindeyim. Fakat şayet “hüve” lafzını kullanırsa onu edat olarak değil, isim olarak kullanması (...) gerekir. Ondan yapılmış master olan “hüviyyet”e gelince bunun tam bir isim olarak kullanılması ve ondaki ilk taraf ile son tarafların amel ettirilmesi gerekir. ‘Mevcut’ lafzı kullanıldığında ise her ne kadar türemiş şeklinde olsa da ilk örnek olarak kullanılmalı ve ondan, benzeri olan türemişlerin hayal ettirdiği şey anlaşılmamalıdır.”¹⁵⁸

Görüldüğü üzere Fârâbî, hüve’nin de hüve’den türetilen hüviyyet’in de isim şeklinde kullanılması kaydıyla mevcud ve vücud’a özdeş olarak kullanılmasında bir sakıncanın olmadığı kanaatindeydi. Fakat bu pasajda daha dikkat çekici olan son cümledir. Burada Fârâbî’nin vurgusu, her türlü türemiş yapısına rağmen mevcudun asla türemiş olarak ele alınmaması noktasındadır. Yani buradaki anlamıyla “mevcud” kullanımı mutlak bir anlama sahip demek istemektedir. Daha sonra İbn Sînâ’da göreceğimiz “vücud” nasıl ki mutlak varlık anlamını temsil ediyorsa Fârâbî’de mutlak varlık anlamını temsil eden kavram “mevcud”dur.¹⁵⁹ İbn Sînâ’nın vücud kavramı ile Fârâbî’nin mevcud kavramı arasında tam bir özdeşlik olup olmadığı ikisinin de mezkur kavramlardan ne anladığı irdelendiğinde açığa çıkacaktır. Bu konunun açığa kavuşturulması Tanrı’nın bütün niteliklerini yüklenen varlığının ne olduğunu ve bu varlık anlamı ile tanrısal nitelikler arasındaki ilişkinin keyfiyetini izhar etmesi bakımından son derece önemlidir. Zira Tanrı’daki “varlık” anlamı açığa kavuşturulmadıkça ne onun “akıl” olması dolayısıyla taşıdığı feyzin mahiyetini ne de birer akıl olarak bu feyzi kabul edenler ile Tanrı’nın ilişki biçimini anlamak mümkün olacaktır.

¹⁵⁷ Fârâbî, a.g.e., ss. 110-114.

¹⁵⁸ Fârâbî, a.g.e., ss. 116-118.

¹⁵⁹ Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, ss. 198-202.

“Öyleyse mevcut, üç anlama söylenmektedir: Bütün *kategorilere*, **doğru** denilen şeye, ister tasavvur edilsin ister edilmesin *nefsin dışında bir mahiyete sahip* olan şeye.”¹⁶⁰

Fârâbî’ye göre birinci anlamıyla mevcut en yüksek cinsler olan kategorilerden aşağı doğru inerek konuda olsun ya da olmasın bütün duyulur şeylere doğru söylenir. Ali’ye mevcut denmesi gibi. İkinci anlamıyla mevcut, hariçte bulunan şeye mutabakatı yani “doğru”luğu şartıyla nefiste tasavvur ya da taakkul ile yer eden her şeye denir. Örneğin Ali’nin Ali olmasından hareketle zihnimde beliren onun natık bir hayvan oluşu. Üçüncüsü ise zaten Fârâbî’nin de ifade ettiği gibi nefsin haricindeki şeylere söylenen anlamıyla mevcuttur.¹⁶¹ Anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî burada aşağıdan yukarıya doğru bir varlık taksimi sunar ve üçüncü anlamıyla mevcut, ister ay-üstü alemde ister ay altında olsun dışta kendisi olarak tahakkuk eden varlıkları ele alır. Peki sorun şu, hepsine birden mevcut nasıl olup da yüklem olabiliyor? Yani hem Ali’nin kendisine hem Ali’nin natık hayvan oluşuna dair bilgiye hem de birinci aklın kendisine ve de en önemlisi Tanrı’nın kendisine nasıl olur da aynı anda varlık sahibi diyebiliriz? Ya da aynı anda var desek bile hepsi “aynı şekilde” mi vardır?

Fârâbî ile ilgili bu soruyu cevaplamadan önce İbn Sînâ’nın varlıktan ne kast ettiğine bakmak icap edecektir. Fârâbî’de de sorduğumuz üzere İbn Sînâ’da varlık anlamı ne anlama gelir ve nasıl olur da hem Tanrı’yı hem de diğer var olan her şeyi kapsar? Daha önemlisi, Tanrı’nın var olması ne demektir?

Öncelikle İbn Sînâ kendisine kadar gelen “mevcut” tartışmalarına “mevcut”un “müşterek” bir kavram olduğu iddiasıyla son noktayı koyar. Ona göre mevcut “var” denilen her şeye yüklenen ortak bir kavramdır:

"Mevcut, bildiğin gibi, cins olmasa ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmese bile, *öncelik ve sonralıkla müşterek bir anlamdır*. Mevcut, önce cevherden ibaret mahiyet, ardından cevherin ardından gelenlere aittir. Mevcut, ima ettiğimiz tarzda tek bir anlam olduğu için, daha önce açıkladığımız gibi kendine özgü arazlar ona ilişir. Bu nedenle, sağlıkla ilgili her şey için tek bir ilim olduğu gibi, mevcudu üstlenen tek bir ilim vardır.”¹⁶²

¹⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 120.

¹⁶¹ Fârâbî, a.g.e., ss. 118-120.

¹⁶² İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 32.

Görüldüğü üzere mevcut burada her şeye söylenilebilen bir kavramdır fakat Fârâbî'deki kullanımdan farklılaşan bir kullanım söz konusudur. Hatırlayacağımız üzere Fârâbî'nin mevcut kullanımında “mutlak” bir anlam söz konusu idi. Fakat burada her şeye söylenmekle beraber kendisine arazların iliştigi pek de mutlak olmayan bir anlam dağarcığına sahiptir. Öyleyse burada kesin bir şekilde açığa çıkmaktadır ki Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki “mevcut” ile kast ettikleri birbirinin tam aksidir. Öyleyse mutlak varlık anlamı İbn Sînâ'da mevcut ile karşılanmayacağı için “vücud” ile karşılanacaktır. Fakat aradaki kavram farkına rağmen, Fârâbî'de sorduğumuz şey İbn Sînâ için de geçerlidir: Hem Tanrı hem ayırık akıllar hem nefis hem duyulur şeylerin her birinin var olması ile aradaki fark nasıl sağlanacaktır? İbn Sînâ bu sorunun üzerinden “zorunlu-mümkün” ayrımı ile gelecek ve varlığı zorunlu olan tek ilke olarak Tanrı'nın varlığına işaret edecektir. Öyleyse inceleyeceğimiz ilk şey, İbn Sînâ'da varlığın/vücudun ne anlama geldiği olacaktır.

“Kuşkusuz mevcut, şey ve zorunlu, nefste anlamları ilksel olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz.”¹⁶³

Varlık, zihinde evveli olarak beliren ve fakat kendisi bir başka şeyle tanımlanmazken kendisi şeyleri tanımlayan bir isimdir. Aynı zamanda varlık, kendisiyle beraber “şey ve zorunlu” kavramlarının da doğrudan ve evveli bir şekilde zihinde belirlediği kavramlardan biridir. Buna bir başka yerde “bir”i (vahde) de ekler ve bu kavramların her birinin bir kısır döngüye sebep olacak şekilde ancak birbirleriyle tanımlanabildikleri ama bir başka şeyle asla tanımlanamadıklarını söyler.¹⁶⁴

“*mevcut, muhassal, müsbet* aynı anlama gelen eş anlamlı isimlerdir.”¹⁶⁵

Bu pasajda ilginç olan şudur ki, vücûd ve mevcud arasında apaçık bir ayrım yapıldıktan sonra mevcudun muhassal ve müspet gibi kavramlarla aynı şey olduğuna işaret etmesidir. Çünkü mevcudun özdeş olduğu kavramlar müspet ve muhassal, yokluktan varlığa gelme halini temsil eder. Yok iken var olan şeyler mevcut diye anılır ve bu bağlamda vucuddan bahsedilmez, mevcuttan bahsedilir. Öyleyse Tanrı'nın varlığından “mevcut” şeklinde bahsetmek pek mümkün olmayacaktır. Aslına bakılırsa buna benzer şeyi Fârâbî de yapar

¹⁶³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 27.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 28.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 28.

fakat Fârâbî’de İbn Sînâ’dakinin aksine “mevcud”un yerine “vücut” kullanılır. Fârâbî, her bir varlığın mahiyetinin bulunduğunu iddia etmekle birlikte bazı varlıklarda mahiyet ile varlığın asla ayrılmadığını, bazı varlıklarda ise varlık ile mahiyetin (mevcud olma ile hüviyet) kesinlikle ayrıştırılabildiğini belirtir.¹⁶⁶ İbn Sînâ, Fârâbî’de olduğundan çok daha açık bir kavramsal şema ortaya koyar: Varlık-mahiyet ayrımı. Fakat İbn Sînâ’nın öncüsü olması sebebiyle Fârâbî’de bu ayrımın kullanımına göz atılacaktır.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Fârâbî, Kitabu’l-Huruf’un baş kısmında hüve-hüviyyet ve vücut-mevcud üzerinden kavramsal bir şema elde etmeye çalışmıştır. Bu gayret aynı zamanda İbn Sînâ’cı anlamda dillendirilecek olursa varlık-mahiyet ayrımının da temelini verir. Fârâbî malum pasajda mevcudun “mutlak” anlamda varlığa delalet etmesine karşılık vücutun özelleşmiş haline işarette bulunur ve bunu hüve ve hüve’den türeyen mastar olan hüviyyet üzerinden de yapar. Fârâbî’de varlık ve mahiyet ayrımının bulunduğu aşıkâr fakat bu ayrımı nasıl temellendirdiği, söz konusu Tanrı olduğunda bu ayrımı Tanrı’ya nasıl tatbik ettiği merak konusudur. Ona göre varlık ve mahiyet, var olan her şey için söz konusudur fakat varlık tarzına göre varlık-mahiyet ikilisinin ilişki tarzı değişir:

“Bölünerek bir toplama ve o toplamın bir özetine sahip olan şeye gelince, mevcut ve varlık bunda farklılaşır. Bu takdirde *mevcut, toplamdır -ki bu, mahiyetin zatıdır-, varlık ise o şeyin özetlenmiş mahiyetidir veya o toplamın parçalarından her biridir, ya cinsi ya faslıdır.*”¹⁶⁷

Burada açık olan bir şey varsa o da mevcut ve vücut anlamlarının farklılığıdır. Daha ilginç olan ise burada bu pasajda olduğu gibi Fârâbî’nin İbn Sînâ’dakinin aksine varlık-mahiyet ayrımında yaptığı gibi “Varlık” anlamını “vücut” ile ifade etmemiş, bilakis “mevcud” ile ifade etmiş olmasıdır. Burada İbn Sînâ’nın akıl yürütmesinin öncüsü olarak varlık ve mahiyet anlamları arasında yumuşak bir ayrıştırmanın olduğu görülmektedir. Fakat burada “bölünebilir” varlıklardan yani basit olmayan varlıklardan bahsedilmektedir. Burada mevcut, toplama yani mahiyetten ayrıştırılmamış varlık anlamına delalet ederken, vücut, ayrıştırma neticesinde ortaya çıkan mahiyete karşılık gelir. Öyleyse bölünebilir varlıklarda, bir mevcut bir de vücut diyebileceğimiz iki ayrı durum söz konusudur. Hatırlanacağı üzere Fârâbî Kitabu’l-Huruf’un başlarında

¹⁶⁶ Hüseyin Atay, “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

¹⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 20.

inniyyetten bahsederken “bir şeyin varlığından ibaret mahiyetidir” demişti ve burada kullandığı kavram “vücud” idi. Bu pasajla da birlikte okunduğunda “inniyyet” bağlamında yaptığı varlık soruşturmasında vücud, bir şeyin mahiyetine/inniyyetine; mevcud ise o şeyin henüz mahiyetine ayırmadığı yahut ayırdığı fakat bir toplam olarak yer tuttuğu varlık anlamına karşılık gelir. Bu anlamı mahfuz bir şekilde Fârâbî Tanrı’dan “mevcut” olarak bahseder. Risale fî Ağraz’da Tanrı için “el-mevcudu’l-evvel” der. Ona göre Tanrı mevcutların ilkidir.¹⁶⁸ İbn Sînâ ise Fârâbî’deki bu formülasyonu revize ederek vücudu varlık lehine kullanır. Kavramsal şema farklı olsa da ikisi de aslında aynı şeye işaret eder çünkü burada amaç, varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrışmanın bulunmadığı zorunlu bir varlık fikrine ulaşmaktır. Ayrıca ulaşılan Zorunlu Varlık’ın varlığının zorunluluğuna dayanarak diğer varlıkları açıklama kudretini yakalamaktır. Bu Zorunlu Varlık elbette Tanrı’nın başkası olmayacaktır ve diğer mevcudatın zorunlu ilk ilkeye kadar götürülmesi bir “akıl” silsilesi ile gerçekleşecektir. Öyleyse Tanrı’nın “vücud” ya da “mevcud” yani hem varlık hem mahiyet sahibi olması ya da saf varlık olmasının anlamı nedir? Bu anlam itibariyle Tanrı’yı diğer varlıklardan ayıran şey ne olacaktır?

“Mahiyeti bölünmeyen her şey, ya var olmayan bir mevcuttur ya da varlığı ile onun mevcut olmasının anlamı aynı şeydir ve onun varlık olması ile mevcut olması tek bir anlamdır. O halde yüce cinslerden her bir cinse söylenen mevcut söz konusu olduğunda bu cinslerde mevcut ve varlık aynı anlamdadır. Aynı şekilde bir konuda bulunmayan ve kesinlikle hiçbir şeyin konusu olmayan şeyin de mahiyeti daima basittir. Dolayısıyla onun da varlığı ve mevcut olması aynı şeydir.”¹⁶⁹

Görüldüğü üzere Fârâbî burada bazı varlıklar söz konusu olduğunda, mahiyeti/vücudu olmayan bir mevcudun olabilme ihtimalini de mahiyet/vücud ile mevcud olma anlamının özdeş olabilme ihtimalini de kabul eder. Birinci ihtimal, Fârâbî’den sonra kendisinden mahiyeti tümüyle dışladığı Tanrı ile İbn Sînâ tarafından sürdürülecektir. Fârâbî, aslında kendisinin takip ettiği varlık ve mahiyetin bir ve aynı şey olma ihtimaliyle pek de bir farkının olmadığını düşünür. Öyle ya da böyle bu pasajın, bazı varlıkların mevcut olma anlamlarının kendilerinde çokluk yaratmadığına dair bir vurgu olduğu kesindir. Fakat ilginç olan İbn Sînâ’da bu varlığın yalnızca Tanrı ile sınırlı

¹⁶⁸ Fârâbî, “Aristoteles’in Metafizik Eserindeki Amacın Açıklanması”, çev. İlyas Altuner, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5 (2014); Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, 1. b., Çeviri-Metin: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 44, (El-medinetü’l-fazıla “el-mevcudu’l-evvel” diye başlar.).

¹⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, ss. 120-122.

olmasına karşılık Fârâbî’de bu sınırın içerisine akılları da alacak şekilde daha geniş tutulmasıdır. Bu durumda burada sorun, Tanrı’nın da mufarik akılların da vücut ve mevcut özdeşliğine sahip olmasına rağmen aradaki ontolojik farkı derinleştirecek ve ontolojik derecelenmeyi gerçekleştirecek anahtarın belirsizliğidir. Yani Fârâbî düşüncesinde nasıl olacak da Tanrı ve ayırık akıllar arasındaki varlık-mahiyet özdeşliği, Tanrı’nın varlığı lehine sonuçlandırılacaktır? Arada nasıl bir fark vardır ki iki varlık tipi de varlık mahiyet açısından özdeş olmalarına rağmen biri diğerinden daha üstün ya da daha düşük olacaktır? Ömer Türker’in açıklamasına göre bu fark Fârâbî’nin “vahdet” düşüncesi ile belirginleşir. Türker’e göre Tanrı’nın diğer var olanlardan yani diğer varlık-mahiyet özdeşliğine sahip olanlardan ayrışması ancak ve ancak Bir’de bulunan “birlik” anlamı ile olur. Ve buradaki birlik aslında vücut-i hass denen özel varlık anlamındadır. Fârâbî için mevcut demek vücut-i hass yani mahiyetin hâricte tahakkuku demektir ve Tanrı’da bu anlamıyla mevcut olmak ile vücut olmak arasında bir mesafe olmadığı gibi vücut-i hass olması arasında da en ufak mesafe yoktur, bu anlamların hepsi Tanrı’da özdeşir. Fârâbî tarafından bu özdeşlik, Tanrı’nın mutlak birlik sahibi olduğu ve bu birliğin onun dışındaki bir şeyden değil bizzat kendisinden kaynaklandığını ispat etmekle temellendirilmeye çalışılır.¹⁷⁰

“bu varlığa sahip olan şeyle yine bu aynı varlığa sahip olan başka bir şey arasında farklılığın/mübâyenetin ve bir ayrılığın/teğâyürün olması kesinlikle mümkün değildir.”¹⁷¹

“Şu hâlde, O’nun varlık derecesinde/mertebesinde herhangi bir mevcudun olması imkânsızdır. Çünkü ancak iki zıt, varlık bakımından bir ve aynı mertebede bulunur. Şu hâlde İlk, kendi varlığında tektir ve O’na kendi varlık türünde var olan hiçbir şey asla ortak olmaz. Şu hâlde O “bir”dir ve aynı zamandan tek başına bulunduğu mertebesi bakımından da tektir. O, bu yönden de “bir”dir.”¹⁷²

O’nun tanımın olması dolayısıyla bölünmesi de imkânsızdır:

“Çünkü eğer böyle olsaydı, tıpkı şeyin tanımının parçalarının delalet ettiği anlamların, tanımlananın varlığının sebepleri olması ve tıpkı madde ve suretin onlardan meydana gelen şeyin varlığının sebepleri olması gibi, cevherini

¹⁷⁰ Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, ss. 219-232.

¹⁷¹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 46, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, neşr. Fevzi Mitri Najjar, Beyrut: Matbaatu'l-Katolikiyye, 1998, s. 42, 43.

¹⁷² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 52, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 43-44.

oluşturan parçalar da O'nun varlığının sebepleri olurdu. Bu ise O'nun hakkında imkansızdır.”¹⁷³

Görüldüğü üzere Fârâbî, Kitabu'l-Huruf'ta Tanrı için kullanacağı varlık anlamını “mevcut” olarak belirledikten sonra hem ana metinlerinden sayılan Siyâse'de ve Medine'de hem de şerh eserlerinden sayılan Ağraz eserinde Tanrı için “el-mevcudu'l-evvel” gibi nitelemelerini kullanır. Basit varlıkların tamamında söz konusu olan ve böylelikle hem Tanrı'yı hem de akılları bünyesine alan vücut-mevcud (varlık-mahiyet) anlamlarının bölünmezliğini Türker'in de işaret ettiği üzere Tanrı söz konusunda olduğunda “birlik” ile teminat altına almaya çalışır. Ona göre el-mevcud, katında kendi türünden başka bir mevcudun bulunmasının imkansız olduğu tümüyle bir ve tek varlık anlamına sahiptir. Bu anlamıyla Tanrı'nın mutlak birliği aynı zamanda onu diğer varlıklardan ayıştıran temel ontolojik farkı da temsil eder. Bu sebeple Tanrı için de Akıllar için de “mevcut” şeklinde niteleme kullanabilir ya da diğer anlamıyla varlık her ikisine de vücut-mevcud ayrımı söz konusu olmaksızın yüklenir. Fakat Tanrı'nın temsil ettiği ontolojik düzlem haddi zatında biricik, tek olduğu için mufarık akıllarda bulunduğu anlamıyla bir “vücut-mevcud” özdeşliği O'nun için mümkün değildir.¹⁷⁴ Tüm bunların sonucunda Tanrı aynı zamanda “hakiki illet” olma vasfını elinde bulunduran nihai varlıktır. Bütün birliği ile çokluğun illetidir. Onun illet olmasını sağlayan ana nitelik ise onun varlığının ve eylem biçiminin Akıl olmasından başka bir şey değildir. Ömer Türker'e göre İbn Sînâ'daki zorunlu-mümkün kategorisini teşkil eden bu nedenlik şeması Fârâbî tarafından doğrudan “zorunlu-mümkün” ayrımı yerine bizatihi ve bigayrihi ayrımı üzerinden yürütülür. Yani yukarıda betimlendiği haliyle bir varlık, bu varlık tarzına tümüyle kendisi itibarıyla sahiptir. Ona bu varlık şeklini bahşeden bir başka varlığın olması imkansızdır zira bu durumda betimlenen varlık tarzının imkanı ortadan kalkar. İşte bu sebeple sayılan tüm bu özelliklere sahip olan bir varlık vardır ve bu varlık her bakımından birlik sahibi olmak durumundadır. Bu sebeple de temsil ettiği ontolojik düzlemde bir başka varlık bulunmamakla birlikte bu varlığa kendisi bakımından/bizatihi sahiptir. Kendisi haricindeki tüm varlıklar ise varlıklarını tümüyle bir olan “el-mevcudu'l-evvel'e borçludur. Yani el-mevcud'un varlığı bizatihi iken diğer mevcutların

¹⁷³ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 52, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 44.

¹⁷⁴ Atay, a.g.m.

varlığı bigayrihi yani el-mevcudu'l-evvel'den kaynaklanmaktadır.¹⁷⁵ Aslında doğrudan zorunlu-mümkün kavramsal ikiliği üzerinden olmasa da Fârâbî'de de “mümkün varlıklar” kategorisi bulunur. Siyâse'de Tanrı'nın varlığını, birliğini ve feyezânını izah ettikten sonra mümkün varlıklardan bahseder ve daha sonra İbn Sînâ'da göreceğimiz “imkan” kavramının tanımına yer verir. Varlık ve yokluk (vücud ve la vücud -adem değil) karışımı olan mümkün varlıklar, var olması ve var olmaması imkan dahilinde olan iki uçta sıralanırlar. Es-Sebebü'l-Evvel, yani “var olmaması imkansız olan” ise varlığı (vücud) kendi cevherinden kaynaklanan bir ilke olarak cevherinden taşıdığı şeyle mümkün kategorisinde olanları varlığa çıkarır.¹⁷⁶ Görünen o ki, doğrudan Zorunlu Varlık isimlendirmesinde bulunmasa da mümkün varlıklara varlıklarını bahşeden bir ilk ilkenin zorunluluğu fikri İbn Sînâ'dan önce Fârâbî'de bulunur. Fakat Fârâbî doğrudan bu ikili kavramsal şemayı kullanmadığı için zorunlu-mümkün kategorisini İbn Sînâ'ya atıfla kullanacağız. Dolayısıyla ister Fârâbî'nin terminolojisi ile bizatihi ya da bigayrihi ayrımını ister İbn Sînâ'nın terminolojisi ile zorunlu-mümkün ayrımını kullanalım, bu anlamda varlık verme ya da alma ancak Tanrı'nın varlığının akıl olması ve bu itibarla taakkul faaliyetinde bulunması ile mümkün olmaktadır. Peki aynı şeye İbn Sînâ'da nasıl şahit oluruz?

“Çünkü varlık lafzı da pek çok anlama gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakîkattir. Buna göre şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır. (.....) her şeyin özel bir hakikati vardır ve *bu hakikat onun mahiyetidir*. Her şeyin kendisine özgü hakîkatinin de "olumlama" ile eşanlamlı "varlık"tan ayrı olduğu malumdur.”¹⁷⁷

Görüldüğü üzere burada İbn Sînâ, “varlık”tan ayrı olarak bir şeyin hakikatini ifade eden mahiyetinden bahseder. Buna göre her şey, bu özel hakikat yani mahiyet dediği şeye sahiptir. Fakat bu anlam ile “varlık/vücud” birbirlerinden ayrı şeylerdir. -Mevcut olma değil, zira yukarıda müspet ile mevcudun eş anlamlı şeyler olduğunu öne sürdü burada ise müspet anlamın (olumlama) varlıktan/vücuddan farklı şey olduğunu ifade ediyor. Öyleyse İbn Sînâ'nın varlığa bakışını yönlendiren iki ana kavram vardır: Birisi tüm mevcud olanların öyle ya da böyle sahip olduğu özel hakikat anlamında “mahiyet” diğeri ise mahiyetten ya da mevcud olma halinden ayrı olarak “varlık/vücud” kavramı. Peki söz

¹⁷⁵ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, ss. 232-233.

¹⁷⁶ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 56-57.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 29.

konusu Tanrı olduğunda ondan hangi anlamda bahsetmemiz gerekecektir? Fârâbî’de olduğu gibi onun varlığından (mevcut) ayrı olmayan bir mahiyetinin olmadığını mı anlamalıyız yoksa Tanrı için varlıktan ya da mahiyetten yana bir tercihte mi bulunmak zorundayız? Daha önemlisi, Tanrı’ya yüklem olan “akıl”ı, vücut üzerine mi mevcut üzerine mi mahiyet üzerine mi inşa edeceğiz? Bu sorunun cevabı önemlidir zira her biri birbirinden farklı sonuçlara yol açmakta hatta bazen bir tercih Tanrı’nın birliğini tehlikeye düşebilmektedir.

İbn Sînâ’ya göre her şeye rağmen varlık kavramı, mutlak anlamda tanımlanabilen bir şey değildir. O ancak kendisi gibi, bir başka şeyle tanımlanmayan fakat kendisiyle şeylerin tanımlandığı zorunluluk, imkan, yokluk gibi kavramla birlikte düşünülür. Bunların her biri kısır döngüye sebebiyet verecek şekilde birbirleriyle tanımlanır. İbn Sînâ’da Tanrı ile diğer şeyler arasındaki esas ayrımı “zorunlu-mümkün” ayrımı oluşturur:

“Zorunlu, mümkün ve imkansızın durumunu gerçek anlamda tarif de bize güç gelir, onları ancak belirti sayesinde tarif ederiz. Bu terimlerin tarifleri hakkında öncekilerden sana ulaşan bütün sözler, neredeyse bir kısır döngüye yol açarlar.”¹⁷⁸

Her birinin birbiriyle tanımlanmaları sonucu bir kısır döngüye sebebiyet vermesinin ötesine geçerek İbn Sînâ bu kavramlar içerisinde en dikkate değer olanın zorunlu kavramı olduğunu ifade eder.. Ona göre “zorunlu” kavramı “varlığın pekişmesi” anlamına gelir ve de bu anlamıyla vacip “katmerli varlık” anlamıyla “varlık” anlamına, hem yokluktan (madum) hem de diğer var olanlardan (mümkün) daha layıktır.¹⁷⁹

"Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.”¹⁸⁰

İbn Sînâ yukarıda zihindeki apriori kavramlardan en öncelikli olanın vacip olduğunu ifade ettikten sonra var olanları kategorize ederek açıklamaya başlar. “Varlık kazanan şeyleri” iki gruba ayırır. Yokluk zaten varlık ile anlaşıldığı için başlı başına bir yer kaplamaz ve böylelikle geriye bir imkan bir de zorunlu denilen iki varlık türü kalır. İlk kategori olan mümkün varlıklar kategorisi, olmaları ya da olmamaları zorunluluk

¹⁷⁸ İbn Sînâ, a.g.e., s. 32.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 33-34.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 35.

içermeyen/düşünülebilen varlık türünü kapsar. Diğer taraftan zatı itibariyle zorunlu denen bir varlık türü vardır. İbn Sînâ'nın hem İşarat'ta hem Metafizik'te sıkça ifade ettiği üzere, var olan şeyler bir çizgi kabul edilse biri tümüyle zorunlu illet olan diğeri tümüyle malul olan iki varlık ucu elde edilmiş olur.¹⁸¹ Bu akıl yürütme ile de birlikte düşünülecek olursa bu pasaj aynı zamanda var olanları iki uç olarak belirleyen tipik İbn Sînâ'cı görüşü yansıtır. Buna göre bir uç imkan diğer uç ise zorunludan müteşekkil bir varlık çizgisi söz konusudur. Önemli olan bu ucun tamamına var olma imkanını bahşeden fakat kendisi her anlamda zorunlu olan (Vacibu'l-Vücud) bir Tanrı fikrine ulaşmaktır. Wisnovsky'e göre İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün varlık ayrımı ve daha da önemlisi Zorunlu Varlık olan Tanrı fikrine ulaşma çabası İbn Sînâ'ya kadar gelen süreç içerisinde yetkin-yetkinlik üstü şeklindeki kavramsal şemanın açıklama gücünü yitirmesi sebebiyledir. Tanrı ve ayrık akıllar arasındaki ontolojik fark, artık yetkinlik tasnifi üzerinden gerçek anlamda ayrıştırılamadığından İbn Sînâ böyle bir ayrım üzerinden Zorunlu Varlık olan Tanrı fikrine ulaşmıştır.¹⁸² Üsûlûcyâ üzerinden bir okuma aslında Wisnovsky'nin kastını rahatlıkla izhar edecektir. Zira Üsûlûcyâ'da Tanrı ve akıllar arasındaki fark, yetkinlik üzerinden keskin bir şekilde ayrıştırma imkanı tanımadığı gibi ikisi arasındaki sınırın belirsizliğini ortadan kaldıracak kudreti de taşımaz. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık fikri ise bu sorunun üstesinden gelecek nihai ufku temsil eder. İbn Sînâ'nın varlığı her açıdan zorunlu olan Tanrı fikri, varlık çizgisinin bir ucunu temsil ederken imkan dediği varlık hali ise diğer bir ucu temsil eder. Bu sebeple aşağıdan yukarıya doğru götürüldüğünde mutlaka tümüyle zorunlu olan bu ilkede durmak zorundadır. Bu durumda zatı bakımından Zorunlu Varlık fikrine ulaşan İbn Sînâ'nın varlık soruşturması aslında kendisinde durmak istediği nihai hedefi olan Zorunlu Varlık'a yönelik bir soruşturmadır. Zira İbn Sînâ zatı bakımından mümkün varlıkların sonsuza kadar gitmesinin imkansız olduğunu ve bu yüzden her varlığın mutlaka/meburen zorunlu bir ilkede durması gerektiğini düşünür. Çünkü İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'tan kast ettiği zatı bakımından bir zorunluluğa sahip olmakla birlikte bu zorunluluğu bir başkasına ilişmeksizin yönelmeksizin sırf kendisi itibariyle elde eden bir varlıktır. O hiçbir şeye yönelmemesine rağmen geri kalan her şeyin kendisine yöneldiği bir ilkedir ve kendi haricindeki hiçbir şeyin kendisiyle iktifa etmesi

¹⁸¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 4. b., çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 129.

¹⁸² Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 1. b., çev: İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 251.

mümkün değildir. İşte bu yüzden onların yokluğa ve varlığa eşit mesafede duran yapılarına rağmen onlar için varlıkları lehine bir tercihte bulunan varlık olması şarttır ki bu da Zorunlu Varlık'tan başkası değildir.¹⁸³

İbn Sînâ Zorunlu Varlık fikrine ulaştıktan sonra Fârâbî'nin izlediği gibi bir yolu izler ve Zorunlu Varlık'ın birliğini temellendirmeye girişir. Ona göre Zorunlu Varlık, kesinlikle sayıca birdir, onun haricinde bir Zorunlu Varlık'tan bahsetmek imkansızdır. Onun Zorunlu Varlık olarak bir olması, yukarıda da işaret edildiği üzere hakiki illet olduğunun da göstergesidir aynı zamanda.¹⁸⁴ İşte tam da burada Tanrı'nın varlığının aynı zamanda akıl olmasının önemi devreye giriyor zira illet-malul zincirinin oluşmasını yani mevcudatın ortaya çıkmasını sağlayan şey, akıl olan Tanrı'nın kendisini akletmesidir. Fakat bu konu bir sonraki başlıkta ele alınacağı için şimdilik yalnızca işaret etmekle yetinilecektir.

"Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması (...) böylece her birinin varlığın zorunluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın hakikatının herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. (...) Zorunlu varlık, ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır."¹⁸⁵

Fârâbî'nin el-Medine'de el-mevcudu'l-evvel şeklinde İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık şeklinde işaret ettiği Tanrı fikri, ikisinde de dengi ortağı eşi benzeri olmayan sayı bakımından bir varlık fikrini içerir. Arada her ne kadar kavramsal fark bulunsa da mahiyet açısından pek bir fark bulunmamaktadır. Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'da da varlığı zorunlu ilk ilkenin diğerleri ile ontolojik farkı tam da bu nokta da açığa çıkar. Çünkü tek olması sebebiyle varlığının herhangi bir illeti bulunmaz, bulunduğu an onun Zorunlu Varlık olma anlamı ortadan kalkar. Çünkü ona göre zorunlu illet olmak demek, varlığını başka bir şeyden değil kendisinden alan dolayısıyla zorunluluğu kendinden kaynaklanan bir varlıktır.¹⁸⁶ Dolayısıyla bu noktada yapılması gereken varlığı kendisinden ibaret bir/tek zorunlu bir varlık tasavvurunu temellendirmektir.

¹⁸³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 127.

¹⁸⁴ İbn Sina, *Metafizik*, s. 310.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 35-36.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 36.

“varlık zorunluluğu üzerinde ortaklaşılacak bir şey değildir çünkü varlık zorunluluğu, zorunlu varlık haricinde herhangi bir şeye ilişecek/bitişecek bir mahiyette değildir.”¹⁸⁷

“Şayet zorunlu varlığın zatı, iki şeyin veya toplanmış şeylerin kaynaşmasından olsaydı onlar sebebiyle zorunlu olmuş olurdu ve onlardan biri veya her biri zorunlu varlıktan önce olur ve zorunlu varlığın kaim kılıcısı olurdu. Bu durumda zorunlu varlık anlamda ve nicelikte asla bölünmez.”¹⁸⁸

“Zıt, halk nezdinde kuvvede birbirini engelleyen eşit şeyler üzerine söylenir. El-Evvel’in dışında her şey dolayısıyla nedenlidir, nedenli de zorunlu ilkeyle eşit olamaz. Dolayısıyla el-Evvel’in bu yönden zıddı yoktur. Seçkinlerin nezdinde zıt, doğal olarak uzaklığın son noktasında bulunduğu zaman konuda ortak olup toplanmaksızın peş peşe gelen şey için söylenilir. O halde el-Evvel’in zatı, bırakınız konuyu hiçbir şeyle alakalı değildir. Dolayısıyla el-Evvel’in hiçbir yönden zıddı yoktur.”¹⁸⁹

“el-Evvel’in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne de faslı vardır. Öyleyse onun tanımı da yoktur. Ona yalnızca apaçık akli bir irfan ile işaret edilebilir.”¹⁹⁰

Görüldüğü üzere İbn Sînâ ve Fârâbî arasında Türker’in tespitini pekiştirecek şekilde, “birlik” üzerinden Tanrı’nın varlığının pekiştirilmesi konusunda ciddi bir uyum söz konusudur. Fârâbî de İbn Sînâ da en başından “varlık” kavramının apaçıklığı üzerinden varlık sınıflandırması yapar ve bu sınıflandırmada en üstün varlığı tümüyle “bir”ler. Böylelikle tümüyle bir olan bu en üstün varlık tarzı aynı zamanda, şeylerin gerçek anlamda illeti olur. Bunu ise ancak “akıl” faaliyeti ile gerçekleştirecektir.

“özü gereği (bizatihî) Zorunlu Varlık’ın Bir olduğu, cisim olmadığı, cisimde bulunmadığı ve herhangi bir şekilde de bölünmediği bizce sahih olmuştur. O halde bütün varlıklar O’ndan var olmuştur; O’nun herhangi bir şekilde bir ilkesi olamaz.”¹⁹¹

Bu pasaj Tanrı konusundaki akıl yürütmenin nihai hedefini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Zira önce varlık kavramının analizi, varlık düşünülürken zihinde beliren kavramlardan bir tanesinin de “zorunlu” olduğu, anmaya en değer kavramın ise Vacibu’l-Vücud/Zorunlu Varlık olduğu ifade edildi. Daha sonra Zorunlu Varlık hem eşinin benzerinin olmaması anlamında bir hem de bölünmeme yani

¹⁸⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 319.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 130-131.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, a.g.e., 133.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, a.g.e., 133.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 370.

saf varlıktan oluşma anlamında birlik sahibi olarak resmedildi. Tanrı'nın varlığına yönelik soruşturma diğer var olanlardan yani “çok”luktan hareketle gerçekleşirken, Tanrı'nın varlığının “birlik”ile pekiştirilmesi neticesinde nihai “bir” fikrine ulaşılmış olundu. Daha sonra bu varlık tarzının illet olma hakkını elinde bulundurduğu ve bu sebeple gerçek anlamda illet denebilecek ilk varlık olduğu ispatlanmaya çalışıldı. Fakat bu defa açıklama bir-likten çok-luğa yönelmiş oldu. Bu da Tanrı'da bulunması gereken bir nitelikle gerçeklik kazanmış oldu: Tanrı'nın hem varlık hem de “eylem” açısından sahip olduğu *akıl* ile. Çünkü Bir'den Çok'a doğru açıklama modeli olan sudur, feyezani öngörür ve bu feyezan için gerekli olan şey Tanrı'nın zatından ibaret olan aklî varlığı ile kendi kendini akletmesinden ibaret olan aklî eylemidir. Bir sonraki başlık altında bu bağlamda Tanrı'nın varlığının akıl olmasının ne anlama geldiği soruşturulacaktır.

2. VARLIK BAKIMINDAN TANRI

Bir önceki başlık altında ifade edildiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ her ne kadar isimlendirme arasında küçük farklar bulunsun da Tanrı'nın varlığını “zorunlu” olarak görür. Hem istidlali akıl yürütmenin hem de içerisinde bulundukları dini düşüncenin bir gereği olarak kabul edilen *zorunluluk* fikri, Tanrı'nın varlık yapısını temsil eden en önemli özelliktir. Bu zorunluluk fikri üzerine inşa edilen varlık düşüncesi aynı zamanda kendi varlığından bir başka varlık kadrosunu meydana getirdiği için, mevcudatın meydana gelmesinde de anahtar konumundadır. Fakat varlığı, yetkinliğin de üzerinde olan Tanrı'nın, “bir ve birlik”ten ibaret olan zorunlu varlığı ile “çok”luğa nasıl sebep olur? Meşşai filozoflar bu noktada Yeni Eflatuncu sudur şeması ile Aristotelesçi akıl varlığı Tanrı fikrini bir araya getirerek bu sorunu aşmaya çalışmıştır.¹⁹² Böylelikle Tanrı'nın zorunlu varlığını, bu zorunlu ve bir olan varlıktan ayrı olmayacak şekilde Akıl ile nitelemişlerdir. Bu sebeple Tanrı'dan varlık anlamında Akıl şeklinde bahsedilmiştir. Fakat akıldan söz edilen yerde aynı zamanda bu akılın eyleme dönük faaliyetinden yani taakkulundan da bahsetmek gerekir. Bu sebeple Tanrı'nın biri varlık diğeri eylem olmak üzere sonuçları bakımından iki akli durumundan söz edilecektir: i. Varlık bakımından Akıl olan Tanrı ii. Eylem bakımından Akıl olan Tanrı. Nitekim eylem, varlıktan kaynaklanır. İşte bu sebeple Tanrı'nın taakkul eylemi ile meydana gelen suduru aslında

¹⁹² Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, S. 16 (1995).

el-mevcudu'l evvel ya da Vacibu'l-Vücud olan varlığının akıl olmasından ibarettir. Varlık ile eylem arasındaki bu mesafe Tanrı'nın zatı ve eylemi açısından bir ikiliği ima etmez. Buradan hareketle ilk kısımda Varlığının Akıl olmasının ne anlama geldiği irdelenecek, ikinci kısımda da eyleminin akıl olmasının yani sudur ve sonuçlarından bahsedilecektir.

2.1. VARLIĞININ AKIL OLMASI

Fârâbî, el-Medînetü'l-Fazıla ve benzer kurguya sahip olan diğer kitabı Es-Siyâsetü'l-Medeniyye'de Tanrı için "el-Mevcudu'l-Evvel" isimlendirmesi üzerinden O'nun niteliklerini tasvir etmeye çalışır. Ona göre İlk Mevcut, yokluğu bir an dahi düşünilemeyen dolayısıyla mevcut oluşuna yokluğun karışmasının imkansız olduğu varlıktır (ve la imkanun en la yuced).¹⁹³ Fârâbî'nin İlk Mevcut hakkında, yokluğu tümüyle dışlayan ifadeleri aynı zamanda İbn Sînâ'nın yokluğu bir an bile düşünilemeyen fakat var olması zorunlu olan Zorunlu Varlık'ının (el-Vacibu'l-Vücud) kaynağını temsil eder görünmektedir.¹⁹⁴ Zira İki filozof için de yokluğun her türünden tümüyle müstağni olan İlk Mevcut, bu bakımdan var olanlar arasında yetkinliğin gerçek sahibi olma payesine sahiptir. Zira yokluğu bir an bile düşünilemeyen varlık, bilkuvve olmaktan tümüyle uzaktır. Bilkuvve olma durumundan kendisi için bahsedilemeyen varlık ne maddedir ne de maddeyle bir ilişki içerisindedir. Madde noksanlığın en temel sebebi olarak "kuvve" ya da "imkan" durumunu temsil ettiği için yokluğu düşünilemeyen bir varlık ile ilgisi düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı için bahsedilmesi uygun olan nitelik bilkuvve ya da imkan durumu değil; temsil ettiği alan bilfiillik ya da zorunluluk olacaktır. Yetkinliğe işaret eden zorunlu ya da bilfiil olma hali ise aklî bir varlık tarzına sahip olmanın sonucudur. Bu sebeple el-Mevcudu'l-Evvel ya da Vacibu'l-Vücud'un varlığı akıldan ibarettir.¹⁹⁵

"Bir *maddede olmaması* ve hiçbir bakımdan bir maddeye sahip bulunmaması sebebiyle O, cevheri bakımından bilfiil akıldır. *Çünkü suretin akıl olmasına ve bilfiil akletmesine mâni olan şey, şeyin içinde var olduğu maddedir.* Öyleyse şey, var olmak için maddeye muhtaç değilse, bu şey, cevheri bakımından bilfiil akıl olur ki bu, İlk'in hâlidir."¹⁹⁶

¹⁹³ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 46-47.

¹⁹⁴ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, ss. 231-233.

¹⁹⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 44-45.

¹⁹⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 54; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.

“Zorunlu Varlık, sırf akıl’dır. Çünkü O, bütün yönlerden maddeden ayrı bir zât’tır. Daha önce öğrenmiştin ki şeyin akletmemesinin sebebi, o şeyin varlığı değil, madde ve maddenin ilgileridir. (...) Çünkü bir şeyin akledilir olmasının engeli, madde ve ilgilerinde bulunmaktadır. Bu durum, bir şeyin akıl olmasını engeller.”¹⁹⁷

Dikkat edildiği üzere Fârâbî de İbn Sînâ da burada, çok açık bir şekilde akıl olmanın önündeki en büyük engelin “madde” ve maddenin ilgileri olduğunu öne sürer. Madde ile noksanlık arasında ilişki elbette ilk defa İslam filozofları tarafından kurulmuş değildir. Kendilerine tevarüs eden gelenekte var olan madde ve noksanlık ilişkisini aynıyla devam ettirmiş ve yine aynıyla bu ilişkiyi “Akıl” olmanın karşısına yerleştirmiştir. Bu bağlamda Tanrı’yı, varlığının her türlü yokluktan ve noksanlıktan beri olduğunu düşünerek bilfiil akıl olmakla nitelemişlerdir.¹⁹⁸ Ayrıca felasifenin “varlık” hakkında yaptıkları temellendirme Tanrı’nın Akıl olarak temellendirilmesini de belirlemiştir. Çünkü Tanrı akıl olmasını kendi varlığından başka hiçbir varlığa muhtaç değildir. Nasıl ki Tanrı, tüm varlığın kendisinde durduğu bizatihi/Zorunlu Varlık idiyse ve Tanrı’nın bulunduğu ontolojik katmanda onun benzeri ya da dengi olabilecek bir varlık olmadığı için varlığını kendisinden başkasına muhtaç değil ise Akıl olması da aynı sonuçları içerir. El-mevcudu’l-Evvel ya da Vacibu’l-Vücut var olan her şeyin kendisine dayandığı ilk ve en üstün varlık olarak bir an ile yoklukla karışamaz. O, bu varlığı bir başkasından değil bizzat kendisinden alır çünkü bir başkasından alıyor olması onun zorunluluğuna gölge düşürür ve bu durum teselsüle yol açar. O yüzden O, varlık itibariyle bir ve birlik sahibi olduğu gibi Akıl olması itibariyle de bu anlamın dışında değildir. Bu sebeple de bigayrihi değil bizatihi, bilkuvve değil bilfiil akıldır ve de akıl olması ile varlığının zorunluluğu birbirlerinden ayrı iki şey değildir. Fakat bir yerde akıl varsa, bir akleden ve bir de akledilen de olmak zorunda olduğuna göre Tanrı’nın akıl olması neticesinde onun akledeceği ya da akledileceği yönden de söz edilebilir mi? Eğer söz edilecekse bu durum ondaki birliği dolayısıyla onun varlık tarzını zedelemeyecek midir?

“Şu hâlde O, bilfiil akıldır ve aynı zamanda cevheri bakımından makuldür. Çünkü şeyin bilfiil makul olmasına ve cevheri bakımından makul olmasına engel olan şey de, yine maddedir. O, akıl olması yönünden makuldür. Çünkü hüviyeti akıl olanın kendisi, hüviyeti akıl olanın makulüdür ve o makul olmak için kendi dışında kendini akledecek başka bir zata muhtaç değildir. Fakat o, bizzat kendi zatını akleder ve böylece kendi zatını akletmesi neticesinde hem bilfiil akleden/âkıl hem de bilfiil akıl olur. Zatının kendisini akletmesi ile de

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 326.

¹⁹⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. b., İstanbul: İz Yayınları, 2013, s. 151.

bilfiil makul olur. Aynı şekilde O, bilfiil akıl ve bilfiil akleden olmak için, akledeceği ve dışardan edineceği (başka) bir zata muhtaç değildir. Fakat O, kendi zatını akletmek suretiyle bir akıl ve akleden olur. Çünkü akledilen zat, akleden zâtın kendisidir ve o makul olmak yönünden bir akıldır. Şu hâlde onun bir akıl, bir makul, ve bir akleden olmasının tamamı, tek bir zat ve bölünmeyen tek bir cevherdir."¹⁹⁹

Fârâbî, hem el-Medinetü'l-Fazıla hem de Siyâse'de Tanrı'nın akıl olmasının yanı sıra hem akleden hem de akledilen olduğunu iddia eder. Hatta bilfiil akıl olduğu gibi bilfiil makul ve bilfiil âkildir de. Çünkü madde, bir şeyin bilfiil akıl olmasına engel olduğu gibi bilfiil makul ve bilfiil âkil olmasına da engeldir. Bu sebeple Tanrı hem akıldır hem makul hem de âkil. Fakat o varlığının birliğinden ötürü bu üç halin kendisinde ayrıışmadığı bir zata sahiptir. O kendi kendini akleden ve bu sebeple kendinin makulü olan bir akıldır. Varlığı açısından bir başkasına muhtaç olması imkansız olan bir varlık, söz konusu akletme ve akledilme olduğunda da kendisinden başkasına ihtiyaç duymayacaktır. Fakat onun akıl olması ile makul ve âkil olması arasında en ufak bir mesafe yoktur. Bunların tamamı bir tek zata yani el-mevcudu'l-evvelin varlığına tekabül eder ve asla ayrıışmaz. Aynı şeyi İbn Sînâ da ifade eder. Ona göre de El-Evvel, akıl, âkil ve makuldür; bu üçü bir tek zattan ibarettir. Fakat ilginç olan nokta ikisinin de Tanrı'nın akıl olmasını "hüviyet" üzerinden açıklamaya çalışmalarıdır.

"madde ve ilgilerinden uzak olup ayrık varlık ile gerçekleşmiş her şey, kendisi nedeniyle akledilen'dir. Ayrıca o, bizatihî akıl ve yine bizatihî akledilen olduğundan zâtı akledilir olandır. Şu halde O'nun zâtı akıldır, akledendir, akledilen'dir. Fakat orada bir çokluk bulunmamaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık, *soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır; bu soyut hüviyete zâtı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zâtı gereği akledilendir; zâtının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zâtını akledendir. Çünkü akledilen, soyut mahiyeti bir şeye ait olandır. Akleden ise, bir şeyin soyut mâhiyetine sahip olandır.* Bu şey'in akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak bir şey ise o veya başkası olmaktan daha geneldir."²⁰⁰

Fârâbî'nin cümlelerinde de İbn Sînâ'nın cümlelerinde dikkat çeken en önemli detaylardan bir tanesi de ikisinin de Tanrı'nın Akıl olması söz konusu olduğunda "hüviyet"/mahiyet üzerinden temellendirme yapmalarıdır. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın hüviyeti akıldır ve bu hüviyetten mütevellit aynı zamanda makul ve âkildir. Fakat bu ibare

¹⁹⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 54-56; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 326.

Es-Siyâse’de görülmez. Orada da madde ve maddi ilgilerin akıl olmanın yegane engeli olduğu ifade edilir ve Tanrı’nın bilfiil olmasından hareketle onda madde ve ilgilerinin yer tutmadığını ve sonuç olarak Tanrı’nın Akıl olduğu belirtilir. Devamında ise Akıl olmasının beraberinde âkil ve makul olma durumlarının da geldiğini ve bunların Akıl olması haricinde herhangi bir zata işaret etmediğini belirtir. Ve yine Es-Siyâse’de hemen devamında ele alınacağı üzere insani akıl ile Tanrısal akıl arasında bir mukayesede bulunmaz. Daha öz bir anlatım sunar. İbn Sînâ’ya gelince o da ilginçtir ki Fârâbî’ye benzer şekilde “hüviyet” ile “akıl” arasında bir bağ kurar. Ona göre Zorunlu Varlık, tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi “hüviyet” sahibi olması itibariyle akıldır. İbn Sînâ’nın Fârâbî’den farklı olarak eklediği şey “mücerred” lafzıdır denebilir. Çünkü ona göre Tanrı akıldır çünkü onun mücerred/soyut hüviyeti -sanırım burada gayri maddi tabiat olmasından bahsediyor- Akıldır. Aynı şekilde bu hüviyet itibariyle makul ve âkildir. Âkildir çünkü bu soyut hüviyet/mahiyete sahip olandır. Makuldür çünkü makul olmak demek soyut hüviyet/mahiyete bir sahip olan var demektir ki bu da Âkil olan kendisinden başkası değildir. Fârâbî söz konusu Tanrı’nın varlığı olduğunda onun mahiyet ve varlık anlamlarının ayrıışmadığı bilakis bir ve özdeş olduğunu ifade etmişti. Bu sebeple onun Tanrı’nın akıl olmasını “hüviyet/mahiyet” üzerinden temellendirmesi bu zeminde hiç şaşırtıcı olmayacaktır. Fakat Tanrı’nın varlığı söz konusu olduğunda İbn Sînâ onu tümüyle varlık anlamıyla donattığı ve ondan mahiyeti/imkanı tümüyle dışladığı için, onun burada akıl ile hüviyet/mahiyet üzerinden bağlantı kurması biraz şaşırtıcıdır. İbn Sînâ muhtemelen bu sebeple Fârâbî gibi yalnızca “hüviyet” demekle yetinmeyip bu hüviyete “mücerred” sıfatı eklemiştir. Belki de bu soyut hüviyet, bölünme kabul etmeyen dolayısıyla varlığından başka bir şey olmayan anlam yüküne sahiptir.

“Şu halde İlk (Varlık), bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından, akledendir; onun soyut mâhiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise akledilen'dir. (Onun soyut mahiyetine sahip olan) bu şey, O'nun zâtıdır. Şu halde İlk, bir şeyin ki bu şey O'nun zâtıdır, soyut mahiyetine sahip olması bakımından akledendir; soyut mahiyetinin bir şeye -ki bu şey, onun zâtıdır- ait olması itibariyle ise akledilen'dir.”²⁰¹

Esas dikkate değer olan nokta iki filozofun da akıl ve “cevher” arasında kurduğu ilişkidir. Fârâbî, Tanrı’nın akıl olmasından bahsederken onun cevheri itibariyle akıl-akil-makul olduğunu, bu üç durumun ise herhangi bir bölünme söz konusu olmaksızın

²⁰¹ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 326-327.

bir/tek cevhere işaret ettiğini belirtir. İnsan akı ile mukayese ederek, Tanrı'nın cevherinin akıl olmasını daha derin bir şekilde ortaya koyar.

“insan bir makuldür fakat ona ilişkin makul, bilfiil makul olmayıp önce bilkuvve makul iken, akıl onu aklettikten sonra bilfiil makul durumuna gelmiştir. Şu hâlde insana ilişkin makul her zaman akleden şeyle aynı olmadığı gibi, ondaki akıl da her zaman makulün kendisi değildir. Bizim aklımız da, akıl olmak bakımından makul değildir. Biz, cevherimizin akıl olması sebebiyle akletmiyoruz. *Çünkü biz, aklettiğimizi cevherimizi oluşturmayan bir akıl ile aklediyoruz.*”²⁰²

İnsan aklından bahsederken de Fârâbî konuyu bilfiil-bilkuvve ayrımı üzerinden tartışır. İnsani akıl, ona göre tümüyle bilfiil bir tabiata sahip olmadığı için onun bilfiilleşmesi, bilkuvveden bilfiilliğe doğru bir yetkinleşme ile gerçekleşir. En başından itibaren sahip olmadığı şeyin, insanın cevheri olması beklenemez. Bu demek oluyor ki, insanın cevheri akıl değildir. Cevheri akıl olmadığı için onun akledilmesi, cevher olmayan bir şeyin akledilmesi ve yine aynı sebeple cevheri olmayan bir akılla akletmesi anlamına gelir. İnsan ne cevheri itibariyle akıldır ne makul ne de âkil. Bu sebeple ondaki bu üç akıl hali, bir ve aynı şeye de işaret etmez. Tanrı, cevheri itibariyle akıl olduğu için cevheri itibariyle makul ve âkildi; akıl-âkil-makul olması bir tek zata işaret ediyordu. Fakat insan söz konusu olduğunda bu özdeşlik ortadan kalkar ve üç akıl durumu üç farklı yöne sahip olur. Tanrı, tümüyle bir olan varlığı sebebiyle 3 anlamın 3'üne de tek bir zata işaret edecek şekilde sahiptir. Zaten Fârâbî'nin Tanrı algısı daha önce beyan edildiği üzere mahiyetinin varlığına özdeş olduğu dolayısıyla “birlik”in zirvesini temsil eden bir tasavvura sahiptir. İşte bu sebeple akıl-âkil-makul olma hali ayrılmaz. Yine aynı sebeple Tanrı'nın akıl olmasının onun cevheri olduğunu söylemesi de tuhaf karşılanmaz. Zira El-Mevcudu'l-Evvel olması ile akıl olması aynı şeye tekabül eder.

İbn Sînâ'ya gelince, o Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini iddia eder. Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'si akıl olması hasebiyle salt suret ve cevherdi. Aynı şekilde Plotinos, üstelik Bir için doğrudan “akıl” nitelemesinde bulunmamasına rağmen onun cevher olduğunu iddia etmişti.²⁰³ İbn Sînâ ile bu anlayış terk edilmiş oldu. İbn Sînâ'nın Tanrı'ya cevher demekten kaçınması, Tanrı söz konusu olduğunda “varlık-mahiyet” ayrımında Tanrı için bir mahiyetin bulunduğu söylemekten kaçınması ile aynı

²⁰² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 56.

²⁰³ Plotinos, a.g.e., 10. mimer, s. 374

sebebe dayanır. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlık yapısının, bir mahiyet olmaksızın, sırf varlıktan (vücut) oluştuğunu söyler. Çünkü bir şeye mahiyet isnad etmek onun için "birliği" parçalamak demektir. Bu durumda mahiyeti olan şey, bir varlık ve bir de mahiyetten mürekkep olacak, onun basitliğinden söz edilemeyecektir. Çünkü mahiyeti olan bir şeyin, varlığı ya da inniyyeti kendisinden değil de başka bir şeyden kaynaklanıyor demektir. Bu durumda onun bir cins altında sıralanması pekâla mümkün hale gelmektedir. Bir şeyin cinsinden bahsedilecekse orada tanımdan bahsedilir. Tanım ise bir cins ve bir faslın bir araya getirilmesinden meydana gelir. Böylece onun "birliği" parçalanır ve en önemlisi ona cinsini ve faslını verecek yani mahiyetini verecek bir varlık soruşturmasına/burhana gidilir ki bu onun bir illeti olduğu sonucunu doğurur. İşte tam olarak bu sebeplerle Tanrı'ya cevher denmesi imkansızdır. Çünkü Tanrı'ya cevher demek onu bir cins sahibi kılar. Cins sahibi olması, mahiyet sahibi olması demektir ve bu hem zatının birliğini zedeler hem de illetli kılacağı için bir olma şartını ortadan kaldırır böylelikle yeni bir "saf varlık" arayışına gidilir.²⁰⁴ Dolayısıyla Tanrı'nın ontolojik temellendirmesindeki tutum aynı zamanda Tanrı'ya isnad edilecek diğer sıfatları da belirler. En azından sıfatın, Tanrı'nın varlığına yüklenirken nasıl bir anlam yüküne yükleneceğini belirler. Zira Fârâbî'nin vücut-mevcud analizi sonucunda Tanrı'nın mevcud oluşunun ta kendisi olan bir vücut/mahiyet sahibi olduğuna kanaat getirmesi, Tanrı'nın Akıl'dan ibaret olan "varlığını" (mevcud) bu varlıktan ayrı olmayan cevhere sahip olduğunu iddia etmeye sevk etmiştir. Tersinden, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet arasında radikal bir ayrım yaparak Tanrı'dan mahiyeti tümüyle soyutlaması, Tanrı'nın varlığından ibaret olan "Akıl"ı, mahiyetin sahip olduğu anlam yükü sebebiyle "cevher"den de soyutlamayı gerektirmiştir.

Tanrı'nın Akıl olması, eyleme dönük akletme ve akledilme yönlerini de gerektirmeli miydi? Yani Akıl olan ama akletmeyen ve akledilmeyen bir Akıl'dan bahsetmek mümkün olabilir miydi? Böylelikle Tanrı hem "üç yönden" hem de eylemden her koşulda uzaklaştırılmış ve böylelikle yalın bir Akıl anlamı ile bazı problemleri ortadan kaldırılmış olabilir miydi? Daha da önemlisi Tanrı'nın Akıl olmama ihtimalinden bahsedilebilir miydi?

"akledilir bir suret olma özelliği olan her şey zatıyla kaimdir. Zira akletme özelliği olan şeye buradan kendi zatını da akletme özelliği lazım gelir. Kendi

²⁰⁴ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 312-317; Kutluer, a.g.e., ss. 123-129.

özelliği kendisi için zorunlu olup sonra kendi zatını akletme özelliği olan her şeyin, kendi zatını da akletmesi zorunludur. Şimdi bu ve bu kabilden olan her şeyin başkalaşması ve değişmesi caiz değildir.”²⁰⁵

Hatırlanacağı üzere Aristoteles’te kesin bir şekilde akleden ile akledilen arasında tam bir özdeşlik olduğu ifade edilmişti. Aristoteles’ten sonra kayıtsız kalınamayan bu ilke İslam filozoflarını da ciddi şekilde etkilemiştir. Bir önceki bölümde ele alındığı üzere Plotinos’a aidiyetinden halihazırda şüphe edilmeyen Üsûlücyâ isimli eser başta İslam filozofları tarafından olmak üzere çok uzun bir süre Aristoteles’e nispetle kabul edildi. Bu eserde bir önceki bölümde de değinildiği üzere, doğrudan olmasa bile akleden ile akledilen arasında bir özdeşlik bulunması gerektiğine dair ciddi imalar vardı. Bir “makul/akledilen” olarak Tanrı ile akleden şey arasında bir özdeşlik olup olmadığı noktası belirgin değildir. Fakat Tanrı’nın varlığının Akıl olmasına dair cılız belirtiler ancak Tanrı’nın akıl olmasının sonucu olarak bir akleden ve akledilen yönleri durumunda bu üç ayrı durumun Tanrı’da özdeş olması itibarıyla geçerli kabul edilebilir. Bütün belirtiler aslında Tanrı’nın bu manada, eylemin yalnızca kendine dönük yani varlık olma anlamı dahilinde bir akıl ve buna özdeş olarak makul ve âkil olduğunu ima eder gibidir. Fakat Plotinos bu konuda net bir şey söylemediği için kesin hükümde bulunmak doğru değildir. Ama onun da bu konuda yaslandığı en güçlü kaynak olan Aristoteles’e göre Tanrı (Hareket Etmeyen Hareket Ettirici) Akıl’dır. Akıl olmak ise bir akleden ve akledileni gerektirdiği için Tanrı’nın Akıl olan varlığı bir âkile ve bir de makule muhtaçtır. Çünkü ona göre akledilen ve akleden birdir. Böylece bir şeyi akledenle, akledilen arasındaki mutabakattan dolayı Tanrı’yı hem akledecek hem de Tanrı’nın akledileceği ama en az Tanrı kadar üstün bir varlık gerekmektedir. Akleden ve Tanrı’nın akledilen varlığı kendisi gibi “üstün” bir varlığı öngörmek durumundadır. Tanrı’dan daha üstün bir varlık bulunmadığı için de Tanrı’yı akleden ve Tanrı’nın akledilen varlığı Tanrı’nın Akıl olan zatına özdeş olacaktır. Dolayısıyla İslam filozofları için akıl-akil-makul olmak şeklindeki üç kategori en üstün varlık olan Tanrı’nın varlığı söz konusu olduğunda bu varlığa özdeş olur. Zira varlığının diğer var olanlardan ayrışmasının ana sebebi aynı zamanda onun her anlamda “bir” olmasıydı. Eğer bu üç kategori üç ayrı şeye tekabül edecek olsaydı Tanrı’nın birliği tehlikeye düşecek bu durumda teselsül yeniden baş gösterecek, Tanrı’da son bulan varlık soruşturması yeniden geriye saracaktı. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ

²⁰⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 119.

tarafından “mahiyet/hüviyet” üzerinden tanımlanan “mümkün” varlıklara var olma zorunluluğu kazandıran fakat kendisi her türlü imkan durumundan uzak olan, varlığı zorunlu bu varlık, hem nicelik hem de nitelik bakımından birdir. Kısacası, nasıl ki Tanrı’nın el-mevcudu’l evvel ya da vacibu’l-vücud olması ile bir olması aynı şey ise, onun akıl olması da aynı şeydir. Akıl olmanın gerektirdiği akleden ve akledilen durumu da onun akıl olmasından yani varlık-birlik anlamlarından başka bir şey değildir. Böylelikle tüm niteliklerin tek bir zata işaret ettiği bir varlık anlamı pekişmiş olur. Çünkü bütün bu sayılan şeyler İlk’in varlığının ta kendisidir.

İbn Sînâ daha özelde konuyu “Zorunlu Varlık”ın zorunluluğu üzerinden tartışır. Ona göre Tanrı, bir akleden olarak kendi varlığının makulü olacaktır, bir başka şeyi değil. Aksi durumda bilgisinin esas konusu ve akletme eyleminin ana gayesi kendi varlığı haricindeki şeyler olacaktır. Kendini değil de bir başkasını akletmesi durumunda ise Tanrı’nın akıl oluşu kendi zatından kaynaklanmayacak aklettiği şeyden kaynaklanacaktır. Bunun sonucunda ise zati değil arazi bir akletme faaliyeti söz konusu olacak ve ona bu arazi verecek bir başka ilke aranacaktır. Buysa, Zorunlu Varlık denilen varlığın aslında zorunluluğunu ortadan kaldıracak ve onu zatiyla kaim olmaktan alıkoyacaktır. Ayrıca bu durum O’nun “değişim”e açık olduğu sonucunu da beraberinde getirecektir. En önemlisi O’nun başkasını akletmesi, yetkinliğini gölgede bırakacaktır. Çünkü o akleden olarak aynı zamanda “bilen”dir ve Aydınlı’ya göre bilmek, yetkinliğin temsilidir. Zira hakiki anlamda yetkin bir varlık asla değişmediği gibi onun bilgisinin niteliği de değişmez. Eğer bir varlık bilmek için kendisi haricindeki bir varlığa ihtiyaç duyuyorsa o kendine yeter/yetkin bir varlık değildir. Ayrıca bu yetkinlik nasıl ki “zatının birliği” ile gerçekleşiyorsa bilgisinin de birliğini şart koşar. Yani nasıl ki zatında bir bölünme olmuyor ve var olan nitelikler kendi varlığına özdeş oluyorsa onun bildiği şeyler de varlığı gibi bölünen şeylerden oluşmamalı, kendi zatı gibi bölünmeyen yetkin bir varlıktan ibaret olmalıdır.²⁰⁶ Çünkü akıl ve makul arasında özdeşlik olduğu ilkesi gereği akleden, akledilen tarafından etkiye açık bir halde bulunacaktır. Başka bir varlığı akletmekle, kendi birliği tehlikeye düşen, aklettiği varlık tarafından etkiye açık hale geldiği için varlığının sürekliliğini yitiren ve bir başka şeyi aklederek yetkinliği kendisinden değil de aklettiği şeyden alan bir varlık olarak Zorunlu Varlık denmesi

²⁰⁶ Aydınlı, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 41.

imkansız olacaktır. Bu sebeple onda akıl-akıl ve makul anlamlarının özdeş olması ve bir tek zata işaret etmesi varlığının zorunluluğu kadar zorunlu bir durumdur.²⁰⁷

Konuyu daha da netleştirmek için İbn Sînâ insani akıl ile Tanrısal akıl arasında mukayese etmeye çalışır. Ona göre bir şeyi akletmemiz bizde bulunan bir güç/kuvve sebebiyle gerçekleşir. Bu durumda da iki ihtimal baş gösterir: i. Bizde bulunan bu akıl gücü, mevcut akıl gücünü akletmiş ve bu durumda kendi kendisini akleden bir akıl olmuştur. ii. Ya da bizde bulunan bu akıl gücü, kendi kendisini yani mevcut akıllı değil de bir diğer gücü akletmiştir. Bu durumda akıl gücünü akleden kendisi değil bir başkasıdır. Bu durumda bu iki ihtimalin yol açtığı iki ayrı sonuç söz konusu olacaktır: Birinci durumda biz, bizde bulunan güç ile bu gücü aklettiğimiz için “gücü akleden güç”ten bahsetmiş oluruz. Yani akleden ve akledilen aynı olur. İkinci durumda ise bu güçle, bir başka gücü akledebildiğimiz için “kendisi dolayısıyla bir başka gücün akledildiği güç”ten bahsetmiş oluruz. Aslında İbn Sînâ’ya göre bu iki durum da insan için söz konusudur. Yani tıpkı Tanrı’da oluşu gibi insanda da akıl-akıl-makul özdeşliği denilen bir alan söz konusudur. Hatta İbn Sînâ’ya göre, kendi aklımızı aklettiğimiz bilincinde olduğumuz bir an var ise ve bunu insan için geçerli görüyorsak bu özdeşlik nasıl olur da Tanrı için düşünülemez? Tanrı bu özdeşliğin mutlak haline sahiptir ve bu sebeple onda ikinci durumda olduğu gibi bir başka şeyin akledildiğine şahit olunmaz.²⁰⁸

Peki Tanrı bir akıl varlığı olarak kendi kendini akleden bir akıldan ibaretse kendisi haricindeki varlıklarla ilişkisinin mahiyeti nasıl olacaktır? Yalnızca kendini akleden bir akıl, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’de olduğu gibi kendisi haricindeki her şeye mutlak bir kayıtsızlık içerisinde midir? Onun akletmesi kendisini bilmesi sonucunu doğurduğuna göre ve yalnızca kendisini aklettiğine göre var olan hiçbir şeye dair en ufak bir bilgisi olmayacak mıdır? Bu sorunu, Tanrı’nın akıl olması hasebiyle yüklendiği alim, hakim gibi isimleri incelediğimizde açıklığa kavuşturmuş olacağız.

El-mevcud’ul-Evvel yahut Vâcibu’l-Vücud’un varlık anlamının akıldan ibaret olması ve bu aklın faaliyetinin kendisiyle sınırlandırıldığı fikri beraberinde, Tanrı’nın kendisi haricindeki tüm var olanlarla ilişkisinin niteliğine dair çok fazla soruyu doğurmuştur. Fakat en önemlisi, ilahi isimlerin Tanrı’ya onun akıl olması sebebiyle nasıl olup da yüklendiği sorusudur. Tanrı’ya verilen isimler teker teker incelendiğinde daha

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 328.

²⁰⁸ İbn Sînâ, a.g.e., s. 327.

net görülecektir ki Tanrı'nın el-mevcudu'l-evvel ya da vacibu'l-vücut olmasının içeriğini oluşturan Akıl niteliği, diğer niteliklerin temayüz etmesinin temel sebebinin ve isimlerin yükleneceği ana zemini oluşturur. Fakat Tanrı'nın akıl olmasının bir varlık ve bir de eylem bakımından sonucu olduğu gibi isimlerin bir kısmı akli varlık olmasının sonucu bazısı da akli varlığın akli eylemde bulunmasının sonucudur. Örneğin Tanrı'nın ilim ismi/sıfatı onun akli varlık anlamının sonucu iken ondan cömert diye bahsedilmesi akli eylemin yani taakkulün sonucudur. Ya da şöyle ifade edilebilir, akletmesinin bir kendine yönelik/dönük bir de diğer mevcudata yönelik tarafı vardır. Örneğin alim olması taakkulun kendine dönük sonucu iken ondan cömert olarak bahsedilmesi sudur etmesi iması barındırdığı için mevcudata yönelik sonucudur.

i. İlim

Fârâbî Tanrı'nın akıl olmasını tartıştıktan hemen sonra konuyu onun alim olmasına getirir. Çünkü ona göre alim olmak, akıl olmanın bir gereğidir.

“Çünkü O, bilmesinde, zatının dışında olup kendisini bilmek suretiyle üstünlük/fazlalık kazanacağı başka bir zata muhtaç olmadığı gibi, bilinmek için de kendini bilecek başka bir zata muhtaç değildir. O, hem bilme hem de bilinme hususunda cevheri bakımından yeterlidir. O'nun zatına ilişkin bilgisi *cevherinin* dışında bir şey değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinen/malûm olması ve bilgi/ilm olması tek bir zat ve *tek bir cevherdir*.”²⁰⁹

Fârâbî, tıpkı Tanrı'nın varlığına akli nitelik yüklerken yaptığı gibi ilim yüklediğinde de bu ilmin bir alim ve malum gerektirdiğini düşünür. Tanrı'nın bir taraftan ilim, diğer taraftan alim ve malum olması gibi üç kategorinin onun bir olan varlığıyla ilişkisini gündeme getirir. Tanrı nasıl akıl olduğunda ve akıl olması bir akleden ve akledilene gerektirdiğinde bu üç kategorinin üçü de bir ve aynı zata işaret ediyorsa ilim söz konusu olduğunda ilim-alim-malum olması bir ve aynı zata işaret edecektir. Fakat burada dikkat çeken şey, Fârâbî'nin Tanrı'nın alim oluşunu da “cevher” temelinde ele almasıdır. Yukarıda dikkat çekildiği üzere Fârâbî, Tanrı'nın akıl oluşundan bahsederken onun “cevher”inin tümüyle akıl olduğunu ve âkil-makul oluşunun da bu cevherden başka bir şey olmadığını ifade etmişti. Şimdi alim olmasını tartışırken, onun alim olmasını Tanrı'nın cevheri üzerine bina ettiğine göre, Tanrı'nın alim olmasının Akıl olmasının bir gereği/sonucu olduğunu düşünüyor demektir. Zira ona göre Tanrı'nın ilmi, cevherinin

²⁰⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 56.

haricinde bir şeye tekabül etmez. Bu yaklaşım aynı zamanda bir başka yaklaşımı da örtük olarak içermektedir. Fârâbî, Tanrı'nın bilgisinin Tanrı'nın cevheriyle sınırlı olduğunu ifade ettiğine göre, Tanrı'nın bilgisinin yalnızca kendisinden ibaret olduğunu düşünüyor olmalıdır. Bu da demektir ki Tanrı, kendisi haricindeki şeyleri bilmez, zatı ilim olduğu gibi, bu ilmin faili de konusu da kendi varlığıdır. Yani nasıl ki aklettiği kendisinden başka bir şey değilse, bildiği de kendisinden başka bir şey değildir. Eğer bilgisinin konusu kendisi değil de bir başkası olsaydı, onun varlığından ibaret olan cevheri, bir başkasına muhtaç olduğu anlamına gelir. Bunun sonucunda da hem ilk mevcud oluşunun zorunluluğu hem varlığının üstünlüğü tehlikeye düşecektir. Zira bilme eyleminin kendisine yöneltildiği şey aynı zamanda, kendisine doğru gerçekleşen bir yetkinlik durumunu da içerir. Akıl olması itibarıyla aynı zamanda bilen olması gerekir, fakat bu gereklilik bilgi nesnesinin de bilme eyleminin faili kadar yetkin olmasını da gerektirir.²¹⁰ Peki Tanrı'nın akletme faaliyetinden doğan bilme faaliyeti de kendinden ibaretse Tanrı'nın diğer varlıklar ile ilişkisi ne olacaktır? Tanrı'nın kendisinden ibaret bilgisi, Aristoteles'in Tanrısında gördüğümüz gibi kendisi haricindeki her şeye mutlak kayıtsızlığı mı gerektirecektir? Eğer böyleyse O, diğer var olanların illeti olmayı nasıl sağlayacaktır? Ya da var olanların illeti olmak için var olanları bilme şartı var mıdır? Bilakis var olanlara dair bir bilginin varlığını iddia ediyorsa akıl-akil-makul özdeşliğinde olduğu gibi ilim-alim-malum özdeşliği de bir başkasının varlığı ile dağılıp, özdeşliği ortadan kaldırmayacak mıdır?

İbn Sînâ bu konuda Fârâbî'den daha dolaysız ve net bir dil kullanır. Tanrı'nın akletmesi ve bilgisinin kendisine yönelik olmasına rağmen kendinden sonraki varlıkları da kuşattığını ifade eder. Bilme anlamındaki bu kuşatma, Tanrı'nın zatının merkezde olduğu bir yapıya sahiptir. Zorunlu Varlık'ın şeyleri doğrudan düşünce ve bilgi konusu yapması kendi varlık anlamını ve zorunluluğunu tehlikeye düşüreceği için O, şeyleri ancak kendine dair bilgisi üzerinden bilir:

“Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zâtı ya aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacaktır ki bu durumda onun varlığı, şeylere bağlı olur. Ya da akletmek, onun zatına ilişmiş olacaktır. Buna göre de, her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise, imkânsızdır. Ayrıca (şeylerin aklî suretlerini, şeylerden alması durumunda) dıştan bir takım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve zâtının değil, başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu. Bu takdirde, başkasının onda bir

²¹⁰ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 41.

tesiri bulunurdu. Halbuki yukarıda anlatılan esaslar, bu ve benzeri şeyleri iptal etmektedir. Zorunlu Varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, zatı gereği akleder.”²¹¹ (.....) “Öte yandan, Zorunlu Varlık’ın, başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve samutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Bilakis, açıklayacağımız başka bir tarzda onları akleder. Çünkü Zorunlu Varlık’ın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan (madum) değil var olan (mevcut) olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle mevcut değil madum olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı, iki durumdan (varlık ve yokluk durumlarından) her birinin başlı başına aklî bir sûreti olur, iki sûretten birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdüremez ve Zorunlu Varlık’ın zatı başkalaşan olurdu.”²¹²

Görüldüğü üzere İbn Sînâ için Zorunlu Varlık’a şeyleri doğrudan akletme niteliği kesinlikle isnat edilemez. Çünkü şeyler, varlık ve yokluk arasındaki çizgide mesken tuttuğu için Zorunlu Varlık’ın onları bu halleriyle akletmesi/bilmesi, onun eylemini de bazen var bazen yok kılar böylece de sürekliliğini/bilfiilliğini ortadan kaldırmış olur. Bu durumda onun zorunlu olma şartı ortadan kalktığı gibi varlık anlamı da “bir var bir yok” olanın etkisi sebebiyle tehlikeye düşer. Bu durumda da onun mümkün varlıklardan hiçbir farkı kalmaz. İşte bu sebeple şeylerin, doğrudan Tanrı’nın bilgi nesnesi olması imkansızdır. Fakat önemli olan nokta, şeylerin Zorunlu Varlık’ın doğrudan düşünme nesnesi olmasının imkansızlığına rağmen Zorunlu Varlık’ın onları bir şekilde biliyor olmasıdır. Aslında bu durum Aristoteles’teki akli faaliyetin yalnızca kendine dönük olması sebebiyle var olanlarla mutlak kayıtsızlık ilişkisi kuran ilgisiz Tanrı tasavvurunun ilgası olarak da değerlendirilebilir. Zira Zorunlu Varlık’ın, yalnızca kendine yönelik gerçekleştirdiği akli faaliyeti, kendisi haricindeki varlıkları hariçte bırakmaz; bilakis dahildir. Peki nasıl oluyor da Zorunlu Varlık, kendi kendisini aklederek mevcudatı da akletmiş oluyor? Üsûlûcyâ’da Akıl’dan bahsedilirken onun kendini akletmesi aynı zamanda bütün akledirleri akletmesi anlamına geliyordu. İbn Sînâ’nın bahsettiği bu tarz bir aklediş midir? Değilse nasıl oluyor da kendi haricindeki şeyleri akletmesi Ondaki birliği zedelemes? Daha da önemlisi, kendi varlığı üzerinden gerçekleştirdiği faaliyet nasıl olur da başka varlıkları da içerebilir? Zira aklettiği kendi varlığı ise başkasının bu akledişin dışında bulunmaması, O’nun varlığına iştirak etmesi gibi bir anlamı da doğurabilir pekâlâ.

²¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 328.

²¹² İbn Sînâ, a.g.e., s. 328.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın kendini akletmesinin mevcudatı da içerdiği şeklindeki açıklamasının üstesinden "külli olarak bilme" şeklindeki entelektüel faaliyet ile gelecektir. İbn Sînâ'yı Tanrı'nın mevcudatı da içerecek bir akli faaliyette bulunuyor olması konusunda yönlendiren ana motivasyon kendisinin Metafizik'te de yer vermekten kaçınmadığı "Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir." şeklindeki dinî yaklaşımıdır.²¹³ İşte bu sebeple Tanrı'nın onlarca fiilde bulunduğunu düşünmekle onun onlarca entelektüel faaliyette bulunduğunu düşünmek aynı şeydir. Tam da bu sebeple Zorunlu Varlık onları kendini bir defada bilmesine denk olarak "külli" bir tarzda akleder.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendisiyle birlikte diğer şeyleri de akletmesinde özellikle de "kevn-fesad alemi söz konusu olduğunda çok ciddi bir ayrım bulunur. Eğer kevn ve fesada mahkum olan varlıkların, kevn ve fesada uğramayan soyut bir mahiyetleri varsa bu varlıkların akledilmesi bu itibarla -külli olarak- olur. Yani onlar kevn ve fesada uğramaları bakımından/değişen yönleri bakımından değil, kalıcı olan kevn ve fesada uğramayan yönleriyle akledilirler. Eğer kevn ve fesada uğrayan maddi kısımdan bahsedilecek olursa, somut varlıkların tamamı akletmenin değil duyu ya da tahayyülün dolayısıyla idrakin konusudur.²¹⁴ Bu durumda İbn Sînâ keskin bir şekilde ikili bir ayrımda bulunmuş olur. Ona göre akletmek ile idrak etmek arasında fark vardır. İdrak, duyulur için söz konusu iken akletmek yalnızca soyut mahiyete (nefs, akıl vs) sahip olanlar için söz konusudur. Bu ayrım aslında Tanrı'nın düşünmesi söz konusu olduğunda ondan düşünmeyi tümüyle yadsıyan Plotinosçu "fıkr/reviyye" karşıtlığını andırıyor. Plotinos düşüncesinde fıkr ve reviyye nasıl ki Tanrı için düşünülemezse İbn Sînâ'ya göre Tanrı için de bu tarz bir "idrak" düşünülemez.

"Zorunlu Varlık'ın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok aklediş (taakkul) kabul etmek de böyledir. Aksine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak *tümel bir tarzda akleder*. Bununla birlikte, hiçbir şey O'na gizli kalmaz. *"Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir."* Bu, tasavvuru büyük bir lütfa gerek duyan sırlardandır."²¹⁵

²¹³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 329.

²¹⁴ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 328-329.

²¹⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 329.

İbn Sînâ bir taraftan Zorunlu Varlık'ın kendisini akletmesiyle şeyleri de aklettiğini söyler. Şeyleri şeylerden akletmek onun varlığını ve varlığının zorunluluğunu tehlikeye atacağı için kendi varlığı üzerinden bir faaliyet fikri en münasibi olacaktır. Fakat nasıl olur da bir şeyi külli olarak bilmesi aynı zamanda cüziyatı da bilmesi anlamına gelir? Sanırım bunu için öncelikle İbn Sînâ'nın "külli bilme" ile kastının ne olduğunu irdelemek gerekecektir.

"Bunun (tümel olarak bilmenin) niteliğine gelince; Zorunlu Varlık, zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden onun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Bunu açıklamıştık. Böylelikle bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel şeylerin meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve bu sebeplerin (kendilerinden meydana gelen şeylere) örtüşmesini bilir. Böylelikle, zorunlu olarak, sebeplerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü ötekini bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. Böylece *Zorunlu Varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrâk eder*. Tikeller, sözkonusu sıfatlarla bir fert olarak özelleşirse, bu, somut bir zaman veya somut bir hale izafetle (görelilikle) gerçekleşir. Söz konusu somut hal, sıfatlarıyla birlikte dikkate alınsa, yine tikel şey konumunda olur fakat o, her birisi nevi şahsına münhasır ilkelere, dolayısıyla tikel şeylere dayanır. Daha önce demiştik ki; böyle bir dayanma, fertlere, onlara özgü bir resim ve vasıf kazandırır. Bu fert akılda da ferdi şeylerden ise, aklın onu resmetmesi mümkündür. Bu, türünün yegâne ferdidir ve benzeri yoktur."²¹⁶

İbn Sînâ'nın, "külli olarak bilme"nin mahiyetini tartıştığı bu pasaj aynı zamanda sudurun epistemolojik boyutunu yansıtmaları itibarıyla son derece önemlidir. Tanrı'nın taakkulu ile kendisi haricindekilere yönelik sonucunu bir sonraki bölümde ele alacağımız için burada detaya girmeyecek, konunun yalnızca epistemolojik kısmı ile iktifa edeceğiz. Öncelikle İbn Sînâ pasaja, Tanrı'nın kendini bildiği/aklettiği an ile kendisinden taşan şeyi bildiği an arasında bir ayrım olmadığını vurgulayarak başlar. Yani arada zamansal açıdan en ufak bir mesafe bulunmaz. Kendini akletmesi ile kendisinden sadır olanı akletmesi aynı şeydir onun için. Daha sonra onlardan bir şekilde sadır olan tikellere işaret eder. Tanrı'nın taakkulu ile aynı zamanda illet-malul zinciri olduğu için, Tanrı tikelleri aslında bu nedenlik şeması üzerinden bilir. Kimin kime sebep olacağı, kimin kiminle illet-malul ilişkisi kuracağını, dolayısıyla hangi varlık aracılığıyla hangi varlığın meydana geleceğini bilir. Sadece kimin aracılığıyla kimin meydana geldiğini de değil aynı zamanda her birinden çıkacak sonucu da bilir. Çünkü ona göre, kimin kime sebep

²¹⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 329.

olacağını bilip de kimin kimden sadır olacağını zamanını, niteliğini, sonucunu bilmemek söz konusu olamaz. Bir ucu bilen diğerini de bilmelidir. Aslında son derece “yukarıdan” anlatılan bu şema Zorunlu Varlık’ın külli tarzda bilmesinin özetidir. Fakat tikelleri, bu küllilik içerisinde tam olarak nasıl bildiği hala tam olarak açık değildir. İbn Sînâ’ya göre Tanrı cüzileri, külli olmaları bakımından bilir ki onların külli olmalarının anlamı “sıfat” sahibi olmalarıdır. Ona göre Tanrı, cüzi şeyleri ancak onları bir “sıfat” sahibi olmaları ile bilebilir. Fakat “sıfat” olur da tahassus ederse, yani özelleşip de bir “şahıs” haline gelirse bu defa da “özelleşmenin” illetine referansla şahısları bilir. Ki İbn Sînâ’ya göre “şahıs” olmanın illeti, nevi şahsına münhasır olan semavi cisimlerden başkası değildir ki onlar da aslında bakılırsa “tikel” varlıklardır. Daha sonra İbn Sînâ tikel dediği “semavi cisimler” üzerinden “tikeli tümel yönden bilme”nin mahiyetini derinleştirir. Bu bağlamda verdiği ilk örnek “güneş tutulması” örneğidir. İbn Sînâ’ya göre güneş tutulması hadisesi tikel bir hadisedir fakat bu tikel hadise meydana gelse de gelmese de biz güneş tutulması diye bir hadisenin varlığından yana şüpheye düşmeyiz. Bırakalım şüpheyi, güneş tutulması henüz varlığa gelmemişken, güneş tutulmasının hangi şartlarda gerçekleştiğini, ay ve dünya konumları üzerinden güneş tutulmasının keyfiyetini, hatta iki güneş tutulması arasındaki zamandan yola çıkarak bir güneş tutulmasının ne zaman meydana geleceğini vs gibi birçok teknik detayı biliriz. Hatta yalnızca belirli bir zamanda gerçekleşen güneş tutulmasını değil gerçekleşmiş ve gerçekleşecek güneş tutulmalarını da bilebiliriz. Böylelikle bir güneş tutulmasının meydana gelip gelmemesi bizim bilimizin niteliğini değiştirmemiş olur. Çünkü biz tikel hadise gerçekleşmeden önceki bilgimizde de tikel hadise gerçekleşirken var olan bilgimizde de gerçekleştikten sonraki bilgimizde de isabet etmiş olur ve bilgi açısından değişime uğramamış olurduk. İşte İbn Sînâ’ya göre bu, tikel olan şeyi tümel olmak bakımından bilmek demektir. Çünkü tikel olan bir şeyi, tikel olarak bilmek yalnızca onu somut hale geldiğinde bilmektir ama biz güneş tutulmasına dair hemen her şeyi en neredeyse en ince ayrıntısına kadar bilmekteyiz ki bu da tikel olan şeyi tümel yönüyle bilmekten başka bir şey değildir.²¹⁷ Adamson’a göre tutulma üzerinden verdiği bu örnek İbn Sînâ’nın Tanrı’nın bilgisi ile insanın bilgi türü arasında kurmaya çalıştığı ortak noktanın temsilidir. Hem Tanrı’nın bilgisi hem insanın bilgisi bu noktada birçok ortak özelliğe sahiptir ama “aynı” değildir. Çünkü burada İbn Sînâ’nın yapmaya çalıştığı şey, her ne kadar iki taraf da “tümel” ve bu bakımdan tağayyür etmesi mümkün

²¹⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 330.

olmayan zorunlu bilgi türüne sahip olsa da bu bilgiyi iki tarafa sağlayan “akli varlık” yapısı birbirinden farklıdır. Bu durumda bir taraftan ortaklık-benzerlik tesis etmesine rağmen diğer taraftan bu örnek Tanrı’nın bu konudaki mükemmelliğini derinleştirmek için verilmiştir. Çünkü insan bütün bu üst düzey entelektüel faaliyete rağmen, bu faaliyeti, duyu algıları, mütehayyile vb daha aşağı olan bazı güçlere borçluyken Tanrı için bu asla söz konusu değildir. Daha da önemlisi, Tanrı akli varlığını tüm kapasitesiyle her anlamda bilfiil olarak kullanırken insan için böyle bir şeyden bahsetmek imkansızdır. Ayrıca tutulma örneğini seçmesinin gerekçesini “muhatap” aldığı kitle oluşturur. Çünkü Adamson’a göre bu örnek, zaten tikeli, tümel yönden bilmeyi mümkün gören birine yönelik verilen bir örnek değildir. Ona göre İbn Sînâ’nın esas muhatabı Yeni Eflatuncu etkileri de barındıran Aristotelesçilere yöneliktir ki bu grup Aristoteles’te olduğu gibi, Tanrı’nın kendine dair bilgisinin nasıl olup da dolaylı olarak bir başka şeyi kapsayacağını kabul etmeyen gruptur. Bunun imkanını kabul etmeyen bu grubu muhatap alarak İbn Sînâ, en azından insan üzerinden bir örnekle tikeli tümel yönden dolaylı olarak bilmenin imkanını ortaya koymaktır.²¹⁸

Ayrıca Adamson’a göre İbn Sînâ’nın “cüzi olanı külli olarak bilme” teorisinin bir güçlü bir de zayıf olmak üzere iki yanı vardır. Güçlü olan yanı, “episteme” ve “doksa” arasında son derece keskin bir ayırım gerçekleştirmesidir. Arapça felsefede “ilim” olarak karşılanan episteme, bu bağlamda Adamson için “karmaşık” bir bilgi teorisi dahilinde anlam bulur. Bu noktada İbn Sînâ için bilmek “bir şeyin nedenini bilmek” şeklindeki metafizik ilkeyle birlikte gerçek anlamını bulur. Böylelikle Platon’dan beri sorulan gerçek bilgi ile zann (episteme-doksa) birbirinden nasıl ayrıştırılır sorusu da Zorunlu Varlık açısından cevaplanmış olur: Zorunlu Varlık’ın bilgisi, varlığı gereği mükemmel olduğu için onun bilgisi de bilme tarzı da mükemmeldir, dolayısıyla bilgisi gerçek bilgidir. Zayıf tarafı ise, Tanrı’nın tikeli tümel yönden bilmesinin tıpkı Astronomi konusunda her anlamda mükemmel bir bilgiye sahip olan birinin tikel Jüpiter’i tanıyamaması gibi bir açmazı barındırıyor olmasıdır aslında. Ona göre bu teori, Tanrı’nın “Jüpiter’e dair bilgisinin “bilkuvve” olarak kalma tehlikesini barındırır.²¹⁹

²¹⁸ Peter Adamson, “On Knowledge of Particulars”, *Meeting of the Aristotelian Society*, London: University of London, 2005.

²¹⁹ Adamson, a.g.m.

Peki Fârâbî’de de İbn Sînâ’da olduğu gibi “tikeli, tümel yönden bilmek” şeklinde bir tavra rastlanabilir mi? İbn Sînâ, her konuda kendisinden istifade ettiği Fârâbî’den bu konuda da etkilenmiş olabilir mi? Bu sorunun cevabı Yaşar Aydın’ya göre elbette olumludur. Çünkü Aydın’ya göre Fârâbî’de, Tanrı’nın kendini bilmesi ile diğer şeyleri bilmesi arasında “süreç” açısından bir bağlantı vardır. İlk Mevcud’un şeyleri bilmesi, kendisini bilmesine dahildir fakat bu bilme “sonucu” bilmesi anlamına gelmez. Tam tersi Tanrı kendisini akletmesi sebebiyle başlayan var olma sürecinin kendisini bilir ve bu bilme kendi zatını bilmesinden farklı bir şey değildir. Bilakis süreç nasıl “defaten vahideten” ise Tanrı’nın akletmesi ve şeyleri bu akletme ile bilmesi sürecin kendisi gibi defaten vahidetendir.²²⁰ Aslında Fârâbî’nin sonucu değil de süreci bilmesine yönelik bu ima, İbn Sînâ’nın Tanrı’nın taakkulu ile meydana gelen “illet” olma durumu ve illetleriyle bilme durumunu çağrıştırıyor. İbn Sînâ’da Zorunlu Varlık, şeyleri, şeylerin kendisinden değil bizzat kendi varlığından biliyordu ve bu bilme, o şeylerin illeti olduğunu bilme ve illetleriyle bilme şeklinde gerçekleşiyordu. İbn Sînâ bu noktada Fârâbî’den oldukça etkilenmiş olabilir.

İbn Sînâ’nın şeyleri akletme konusundaki düşüncelerine tekrar dönecek olursak, Tanrının şeyleri kendisini aklederek akletmesi nasıl gerçekleşecektir? Cüzi olanın “sıfat” üzerinden külli olarak bilinmesi, cüzi olanın suretinin Tanrı tarafından akledilmesi anlamına gelir mi? Bu durumda Tanrı’nın varlığında tikel suretlerin yer tutması gibi bir ihtimal mi belirecektir?

"İlk, şeyleri bir defada bilir, fakat bilgi, onun *cevherinde* bir çoğalmaya veya *zatının hakikatinde* şeylerin sûretleriyle sûretlenmeye neden olmaz. Aksine şeylerin sûretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya onun akıl olmağından taşan bu suretlerden daha layıktır. Ayrıca o zatını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zatından her şeyi akleder. (min gayra en yetekessera biha fi cevherihi)"²²¹

“aklettiği suretlerin çokluğunun O’nun zatının parçaları olacağı zannedilmemelidir. (...) Şu var ki zâtından sonra kendisine ait akledilirler ve sûretler, nefsi değil, akli akledilir tarzında akledilmektedir. Zorunlu Varlık’ın ise, söz konusu akledilirlere *sadece ilke olmaklık izafeti* vardır. Akledilirler, *bu ilkede değil ilkeden varlık kazanırlar.*"²²²

²²⁰ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 43.

²²¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 332.

²²² İbn Sînâ, a.g.e., s. 333.

İbn Sînâ'nın bu pasajı, Tanrı'nın şeyleri kendi zatından akletmesinin mahiyetini vermesinin yanı sıra aynı zamanda tipik "İbn Sînâcî dil"den ziyade Fârâbî diline daha yakın görünmesi itibarıyla de son derece önemlidir. Öncelikle, İbn Sînâ için el-Evvel'in kendisini akletmesi bakımından şeyleri de akletmesi, şeylerin Tanrı'da mündemiç olması gibi bir ihtimali dışarıda bırakır. Bu İbn Sînâ'ya göre imkansızdır çünkü Evvel'den zaten makul/akledilir olarak taşan şeyler, Evvel'in taşan makullerin suretlerini suretlenmesi ile gerçekleşmez. Yani Akıl olan Evvel ile mufarık Akıl arasında bu anlamda "akıl-makul" özdeşliğinden (ittihad) bahsedilemez.²²³ Zira kendisinin de ifade ettiği üzere, "kendisinde" değil, "kendisinden" kaynaklanan bir entelektüel faaliyet söz konusudur. Dolayısıyla Tanrı ve makul suretler arasında "ittihad" ilişkisi söz konusu olamaz. Evvel Akıl, doğrudan şeylere yönelik bir akletme faaliyeti gerçekleştirmediği için onun şeyleri de akletmesi, şeylerin makul suretlerini akletmesi anlamını taşımaz. Zira taşan şeylerin makul suretleri ile suretlenmesi Tanrı'nın gerçek anlamda Akıl olmasının dayandığı varlık yapısını tahribata uğratacaktır. Tanrı, taşan makul suretlere muhtaç hale gelecektir ki bu Tanrı'nın "varlık" olmasının içerdiği bütün anlamları iptal edecek ve bu durum onu sıradan bir varlığa dönüştürecektir. Dolayısıyla makul suretlerin dayandığı akıl anlamı, Tanrı'nın Akıl olma anlamından daha öncelikli bir yere sahip olacaktır. Nihayetinde Evvel'in şeyleri akletmesini de içeren akli varlık anlamı, kendisinden başka bir aklediliri gerektirmez. Hatta bir sonraki paragrafta İbn Sînâ bina-mimar ilişkisini örnek verir. Biz, bir binayı yapmak istediğimizde önce binayı yapmış daha sonra onun suretini yapılmış (mevcud) halinden çıkarıyor değiliz. Biz zihnimizde önce bir binanın suretini elde eder daha sonra bu surete uygun bir binayı varlığa getiririz. İbn Sînâ'ya göre mufarık akıllar ile Akıl olarak Tanrı arasında da bu örneğe benzer bir ilişki söz konusudur. Tanrı, mufarık akılları ve onların suretlerini doğrudan onlardan aklediyor olamaz, çünkü onları var eden bizzat kendisi. Bu sebeple o henüz varlığa bile gelmeyen bu mufarık akılları, henüz onlar yokken kendi zatından akledip bu akletmenin gerektirdiği bir şekilde varlığa getirmiştir.²²⁴ Aksi durumda Tanrı, bir taraftan kendisini diğer taraftan da Eflatun'un İdealarına denk düşen makul suretleri akletmiş olacaktır ki bu Evvel için asla söz konusu olamaz. O'nun akletmesi, kendi zatından kaynaklanan bir faaliyetle gerçekleşir.²²⁵ Tümüyle ayrı olması, Tanrının zatına eklenmeleri ya da onun zatının bir parçası

²²³ Murat Demirkol, "İbn Sînâ ve Tûsî'ye göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eski Yeni*, S. 32 (2016), ss. 29-54.

²²⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 333.

²²⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 335; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 175.

olmalarını da gerektirmez. Böylece Evvel'in zatında çoğaltma yapmış oluruz. İbn Sînâ'nın her şeye rağmen güvence altına almak istediği ana ilke budur: Evvel'in zâtı hiçbir şekilde çoklukla malul değildir, çoğalmaya da ayrışmaya da elverişli değildir. Bunun da sebebi İbn Sînâ'ya göre bizzat kendi zatından kaynaklanan bir zorunlu varlığa sahip olmasıdır.²²⁶ Ayrıca her şeye rağmen onun şeyleri bir şekilde biliyor olmasının ana mahiyeti onun aklettiği bu şeylerin "ilke"si olduğunu bilmesi itibariyledir. Yani İbn Sînâ için burada esas mesele, illetin malulünün farkında olması ve illet-malul ilişkisinde illetin, malule ilke olduğu görevini üstlenmesidir.

İlginç olan, İbn Sînâ'nın yukarıdaki pasajda çok net bir şekilde görüldüğü üzere bu bağlamda Tanrı için "cevher", "hakikat" gibi nitelikler yüklemesidir. Daha öncesinde de belirtildiği üzere İbn Sînâ'nın, Tanrı'ya cevher denilip denilemeyeceği sorusuna cevabı olumsuzdu. Fakat burada açıkça Tanrı'ya cevher anlamını yüklüyor ve tıpkı Fârâbî'de gördüğümüz gibi, bu cevherin aklederek zatında herhangi bir çokluğa sebep olmayacağını ifade ediyor. Fârâbî'de bu dil/yükleme, doğrudan Tanrı'nın kendi zatını akletmesi bağlamında ifade edilirken İbn Sînâ Tanrı'nın kendisini akletmek suretiyle diğer şeyleri aklettiği iddiasını temellendirirken kullanılıyor. Dahası, bir başlık sonra ele alınmış olan Tanrı'nın hakk oluşu üzerinden tartışılan "hak-hakikat" konusu da İbn Sînâ tarafından Fârâbî tarzında ifade edilmiştir. Bu durum, aslında İbn Sînâ'nın en başından beri Fârâbî gibi, Tanrı'da varlık ve mahiyet anlamlarının ayrışmadığını; bu varlık anlamının akıldan ibaret bir cevher olduğunu düşündüğünü gösterebilir mi? İbn Sînâ muhtemelen bu sorunun farkında olarak ilerleyen kısımda Tanrı'ya cevher denilip denilemeyeceğini ilahi sıfatlar üzerinden ele alır.

"Bir insan İlk hakkında, herhangi bir çekince duymasa ve "O, cevherdir" dese, kendisinden bir konuda bulunmanın olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur."²²⁷

Ona göre cevher, bir, ilk vs gibi sıfatlar "selbi" (olumsuzlama) anlamında sıfatlardır. Eğer Tanrı için "cevher" nitelemesinde bulunacak olursak, bu O'na bir şey ilave etmek şeklinde bir niteleme değil bilakis ondan ilave nitelemelerin yadsındığı anlamda bir ifade kullanmış oluruz. İbn Sînâ cevher demekle de kalmıyor, yukarıdaki pasajda aynı zamanda Tanrı için "zatının hakikati" şeklinde, "mahiyeti" andıracak bir

²²⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 335.

²²⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 337.

ifade de kullanıyor. Bu durumda akla ilk olarak İbn Sînâ'nın aslında Fârâbî'de gördüğümüz “varlığından ayrı bir mahiyeti olmayan” Tanrı fikrini kendisinin de benimseyip benimsediği ihtimali geliyor. Sanırım bu, en iyi Fârâbî'nin Tanrı'ya yüklediği “hak” nitelemesi üzerinden anlaşılabilir. Fakat buna geçmeden önce Fârâbî'nin Tanrı'nın alim oluşu ile hakim oluşunu birlikte değerlendirildiğini ele almalıyız. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın alim oluşu nasıl onun akıl olmasının bir gereği ise onun hakim olması da alim olmasının bir gereğidir.

Çünkü hikmet, en üstün şeyin en üstün bilgi ile akledilmesidir.”²²⁸

Hikmet, görüldüğü üzere Tanrı'nın kendi kendisini akletmesinin “diğer” anlamıdır. En üstün varlığın en üstün bilgi ile aklediliyor olmasıdır ki bu Tanrı'nın kendi kendisini akletmesinden başka bir şey değildir. Hem el-Medine'de hem de Es-Siyâse'de aynı özdeşlik kurulmuştur Fârâbî tarafından.

İbn Sînâ için ise Tanrının alim oluşu ile mürid oluşu aslında aynı şeydir. Fakat mürid oluşu doğrudan taakkulun sonucuna yönelik olduğu için bu konuya bir sonraki bölümde yer verilecektir.

ii. Hakk

Bu bölümün girişinde de ortaya konulmaya çalışıldığı üzere Fârâbî'de Tanrı'nın mevcut ve vücut anlamları birbirinden ayrı değildir. İbn Sînâcı terminoloji ile ifade edilecek olursa Fârâbî'ye göre Tanrı'nın da bir mahiyeti (vücut) vardır fakat varlığından (mevcud) ayrı bir mahiyetinden bahsetmek imkansızdır. Bu yüzden Tanrı'yı bu bağlamda “ilk mevcut” olarak anar ve bu mevcudiyetin, Aristotelesçi etki ile *akıldan* ibaret olduğunu düşünür. Fârâbî'nin Tanrı'ya yüklediği bütün niteliklerin zeminini işte bu iki kavram oluşturur aslında. İster *âlim* ister *hak* ister *hay* densin Tanrı bütün bunlara “akıl varlığı” olduğu için sahiptir. Ya da tersinden ifade edilecek olursa Tanrı'nın bütün sıfatları, varlığının akıldan ibaret olmasının “sonucu”dur:

“O'nun hak (gerçek ve doğru) olması da aynı şekildedir. Şöyle ki *hak*, *varlıkla eşdeğer olduğu gibi hakikat de varlıkla eşdeğerdir*. Çünkü şeyin hakikati, onun kendine has varlığı ve varlıktan pay alarak aldığı en mükemmel varlığıdır. Yine, *aklın kendisi vasıtasıyla mevcutla (yani var olan şeyle) karşılaşır onu kavradığı*

²²⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 58; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.

makule de “hak” denir. Söz konusu bu mevcuda, akıl ile kavranmış olması bakımından “hak” denir; kendisini akledene izafe etmeksizin, yani zatı bakımından ise “mevcut” denir. İlk söz konusu olduğunda, O’nun her iki yönden de “hak” olduğu söylenir; hem kendine ait varlığın en yetkin varlık olmasıyla, hem de bir makul olması yönüyle ki, O’nu akleden, O’nun sayesinde mevcut olarak mevcutla karşılaşır. O makul olmak bakımından hak olmak için kendi dışında kendini akledecek başka bir zata muhtaç değildir. Yine O, her iki yönden de kendisine “hak” denilmeye en layık olandır. O’nun hakikati de, hak olmasının dışında bir şey değildir.”²²⁹

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, Tanrı’nın akıl-akil-makul olmasından bahsederken, onun akıl olmasını “soyut bir hüviyet” olarak var olmasına, akıl olmasını bu soyut hüviyete sahip olmasına, makul olmasını ise bu hüviyete sahip olunmasına bağlamıştı. Aslında Fârâbî’nin yukarıda hak-hakikat üzerinden yapmaya çalıştığı şey ile İbn Sînâ’nın “mücerred hüviyet” üzerinden yaptığı şey arasında pek de bir farklılıktan bahsedilemez. Fârâbî’ye göre hak ve hakikat “varlık”ın eş anlamlı karşılıklarından başka bir şey değildir. Bir şeyin hakikati, tıpkı “hüve”den türetilen hüviyette olduğu gibi mahiyet anlamına delalet eder. Dolayısıyla hakikat, genel varlıktan alınan özel varlık anlamında mahiyetten ibarettir. Hak ise, aklın bizzat kendisi vasıtası ile bir şeyin mevcudiyetini akletmesi sonucu akledilen (makul) bu mevcuddur. Yani “mevcud”un, makul olması bakımından mevcut oluşuna “hak”, mevcut olması bakımından mevcut oluşuna ise “mevcud” denir. Peki İlk’e neden hak denir, mevcut olması itibariyle, mevcudiyetinin akledilmesi itibariyle mi? Fârâbî’ye göre Evvel, iki bakımdan haktır. Birincisi onun bizzat varlığı itibariyle -muhtemelen burada varlığının akıl olmasından bahsediyor, ikincisi ise bu varlığının aynı zamanda “makul” olması itibariyle O’na iki cihetten hak denilir. Onun makul olması cihetinden varlığı, kendisini akledecek bir başka varlığı gerektirmez. Bilakis O’nun makul olma anlamında varlığı (hak) ile O’nun, makul varlığını akleden varlığı birbirinin aynısıdır, bir tek zata işaret eder. Fârâbî, buraya kadar yalnızca “mevcut” ve “akıl” üzerinden temellendirdiği hak olma anlamına, bu “mevcud” olma anlamından ayrı olmayan mahiyeti de dahil eder ve böylelikle hak olan Tanrı’nın, aynı zamanda hakikat sahibi olduğunu fakat bu ikisinin aynı zata işaret ettiğini ifade eder. İbn Sînâ’nın soyut hüviyet üzerinden geliştirdiği akıl-akil-makul özdeşliğine gelecek olursak, İbn Sînâ’nın, soyut hüviyet olması (akıl), soyut hüviyetine sahip olunması (makul) anlamlarında Tanrı’nın aklî varlığı, Fârâbî’deki Tanrı’nın “hak” oluşuna tekabül eder

²²⁹ Fârâbî, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 58.

gibidir. Ayrıca Fârâbî, akleden olması ile akledilen olması anlamlarının aynı şeyler olduğunu belirterek, akıl olmasını da dolaylı olarak hak kategorisine dahil eder. En önemlisi de tüm bu anlamlar onun “mevcud” oluşunu temsil etmesine rağmen, onun “vücut” anlamı yani hakikati bu temsilin dışında değildir; bilakis mevcud olma anlamının kendisinden başka bir şey değildir.

İbn Sînâ, konuyu “var” ve “zorunlu” olup olmama üzerinden ele alır. Ona göre bir şeye hak denmesi için o şeyin varlığının zorunlu olması gerekir. Bu hakkın birinci anlamını ifade eder. İkinci anlamıyla hak, “Varlığına inanmak doğru olan şeye”²³⁰ denir. Bu anlama binaen, varlığı sürekli (daimi) olan ve bu sürekliliği yalnızca kendisine borçlu olan varlık varken diğerlerine hak denmesi ancak görelî anlamda mümkün olur. Dolayısıyla hem varlığı her bakımdan zorunlu olması hem de varlığına inanmanın doğru (sadık) olması ve buna bağlı olarak varlığı bir başkasına muhtaç olmaksızın sürekli olan varlık “Hak” denmeye en uygun varlık olacaktır ki bu Tanrı’dan başka birisi olmayacaktır. Diğer varlıklarının tamamının “hak” oluşu, Zorunlu Varlık ile irtibatları nispetinedir. Zorunlu Varlık ile irtibatı kesilen şey, varlık anlamı dahil her şeyini yitireceği için ona hak denemez.²³¹

iii. Hayy-hayat

Fârâbî’ye göre Tanrı hayy’dır ve hayy oluşu da diğer sıfalarda olduğu gibi “Akıl” oluşundan başka bir şey değildir:

“Çünkü O’nunla ilgili olarak “diri” olmanın manası, en üstün akılla en üstün makulü akletmesi veya en üstün ilimle en üstün malûmu bilmesidir.”²³²

Tanrı’nın akıl olmasını temellendirirken felasife, onun madde ve ilgilerinden uzak olduğunu dolayısıyla tümüyle bilfiil olduğunu ima eden bir çerçeve çizmişti hatırlanacağı üzere. Tanrı için “hayy” ve “hayat sahibi” demek de Tanrı’nın akıl olmasından başka bir şey değildir. Hatta Tanrı pür akıl olduğu için o hayatın bizzat kendisidir.²³³ Zira Fârâbî’nin de ifade ettiği üzere “hayy”dan kast edilen şey, onun akıl-akıl-makul oluşu ve

²³⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 325.

²³¹ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 325-327.

²³² Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 58-60

²³³ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 2. b., İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, ss. 75-76

bu özdeşliğin en üstün varlık anlamının bir gereği olmasıdır. Bu sebeple her ne kadar söz konusu insan olduğunda onda gerçekleşen “idrak” onun hayy olmasına sebep teşkil ediyorsa da insanın idraki ile Tanrı’nın taakkülü arasında dağlar kadar fark vardır. Zira insan, idrak etmek için idrakin en düşük seviyesini temsil eden duyu algılarına ve duyulardan kaynaklanan bilgiye muhtaç iken Tanrı bu anlamların hepsinden müstağnidir. Ve yine insanın aksine Tanrıda, idrak edilen nesne ve özne arasında herhangi açıdan mesafe yoktur. Onun diri olmasının dayandığı akli varlığı nasıl ki akıl ve makul anlamları ile özdeşliği şart koşuyorsa; onun hayy ve hayat sahibi olması da birdir ve bu anlamların tamamı bir ve tek zata işaret eder.²³⁴ Dolayısıyla cevher anlamının dışında bir nitelik yoktur ve niteliğin sayısı bu cevherde çoğalmaya sebebiyet vermez.

İbn Sînâ da bu noktada Fârâbî ile benzer kanaatlere sahiptir. O da tıpkı Fârâbî gibi, hayy’ın akıl olma anlamlarının “eş-anlatımı” olduğuna yönelik açıklamalarda bulunur. Ona göre de akıl olmak nasıl madde ve ilgilerinden uzak olmak yani bilfiil/sürekli olmak demekse hayy olmak bu anlamın kendisinden ibarettir.

“Ona hayy (diri) dediğinde, ancak bu aklî varlığı, yine ikinci kasıtle aklî olan bütün mevcutlara izafetle birlikte, kastetmiştir. Çünkü diri, idrâk eden ve etkin olandır.”²³⁵

Görüldüğü üzere İbn Sînâ’da, Fârâbî’de ve hatta Aristoteles’te olduğu gibi hayy/diri olmak, akıl ile ilişkilendirilmiştir. Diri olması ile akıl olmasının özdeşlik kurularak ifade edilmesi, en başta ifade edildiği üzere gayrı maddi tabiatı gereği bilfiil olmasının kavramsal temellendirilmesi gibi görünmektedir. Son cümleden de anlaşılacağı üzere “hayy/diri” olmanın iki şartından biri bilfiil olmak diğeri idraktır ki bu ikisi birbirinden ayrı şeyler değildir Tanrı söz konusu olduğunda. O’na göre diri olmak demek zaten bilfiil olmayı ve idraki ifade ediyorsa Tanrı “akıl” olması hasebiyle zaten bilfiil ve idrak sahibi olduğu için O’na diri ismini ancak bir başkası ile nispetince verebiliriz.

Fârâbî, Tanrı’ya *isim* olarak yüklenebilecek nitelikleri saydıktan ve bu isimlerin Tanrı’nın zatının aynısı olduğunu ifade eder. Daha sonra bizdeki yetersizlik sebebiyle, Tanrı’yı da onun yüklendiği isimlerin mahiyetini de tam olarak anlayamayacağımızı belirtir. Bizdeki bu yetersizliğin aksine Tanrı, yetkinliğinin zirvesindedir. Bu sebeple O,

²³⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 58-60.

²³⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 337.

celal, azamet ve mecd sahibidir. Daha doğrusu celal, azamet gibi “tazim”e yönelik nitelikler, zaten cevheri itibariyle yetkinliğinin zirvesinde olduğu için onda mevcuttur.

“Şeyin ululuğu, büyüklüğü ve yüceliği, *cevheri* veya ilineklerinden birindeki *yetkinliğe* göredir. (...) O’nun eşsiz büyüklüğü ve yüceliğinin her ikisi de O’na cevheri ve zatı dışında başka bir şey bakımından değil, cevheri bakımından aittir.”²³⁶

Görüldüğü üzere Fârâbî için Tanrı’nın cevherinin haricinde herhangi bir nitelik bulunmaz. Vücut ve mevcut anlamlarının birbirine özdeş olduğu varlık, tümüyle akıldır ve bu bakımdan İlk Mevcut cevheri bakımından akıldır. Onun ilim ya da hayat sahibi olması nasıl bu cevher anlamına dayanıyor ve bu cevher anlamının haricinde bir şey ifade etmiyorsa, ona nispet edilen tazime ya da daha sıcak bir anlatımı yansıtan “aşk”a yönelik nitelikler de bu cevherin dışında bir şey değildir. Onun cevherini ifade eden Akıl olma hali, nasıl ki onun yetkinliğini, bilfiilliliğini/sürekliliğini ve maddenin temsil ettiği her türlü noksanlık biçiminden uzak olduğunu ima ediyorsa bu cevhere eklenen nitelemelerin de bu anlam dairesinin dışında bir anlamı yoktur. İşte bu sebeple Fârâbî’ye göre tüm bunlar Tanrı’nın cevherinin akıl olması ve kendini aklediyor olması itibariyle bulunur.

“bunların tamamı O’nda cevheri ve zatı bakımından, yani kendinde ve kendi zatını akletmesi ile bulunmaktadır.”²³⁷

Tanrı’da bu gibi estetik nitelikler onun cevherinden yani bizatihi kendinden kaynaklanırken bizde durum tam tersidir. Bizdeki bir güzellik cevherimizden değil bizim cevherimiz dışındaki şeylerden kaynaklanır. Hatırlanacağı üzere Tanrı’nın akıl varlığı olması ile insanın akıl varlığı olmasını kıyas ederken Fârâbî, insanın cevherinin bilfiil akıl olmadığını dolayısıyla insanın aklederken cevheri olmayan bir akıl ile taakkul faaliyetinde bulunduğunu belirtmişti. Burada ise buna paralel olarak azamet yücelik vs gibi niteliklerin insanın cevherini oluşturmadığını bilakis bunları harici faktörlerle kazandığına yönelik ifadeleri var. Yani İlk’in estetik hüviyeti aynı zamanda onun entelektüel faaliyeti ile ilişkilidir. Açıktır ki Fârâbî, zaten en başından cevheri akıl olmayan bir varlığın, cevheri itibariyle de üstün estetik sıfatlara sahip olamayacağını düşünür. Tanrı’da ise durum bunun aksinedir zira Tanrı’nın cevheri zaten tepeden tırnağa

²³⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 64, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46.

²³⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 64, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46.

akıl olduğu için o cevheri itibariyle akleder ve bunun sonucu olarak da bu sıfatlara cevheri itibariyle sahip olur.

Tanrı'nın kendi zatını kendinden hareketle akletmesi ve bunun sonucunda azamet, celal, mecd sahibi olması Tanrı'nın tümüyle farkında olduğu bir süreçtir aslında. Bu farkındalık, kendi kendini akletmesine dahildir. Tanrı'nın kendi kendini akletmesinin beraberinde doğan “sonuç”lar, Tanrı'nın akletmesinin haricinde değildir. Bilakis O, kendi kendini aklederken aynı zamanda kendi varlığının büyüklüğünü, celal ve mecd sahibi oluşunu, yetkinliğini, üstünlüğünü akleder. Bu “farkında” olma hali, kendi varlığından haz duyması sonucunu doğurur. Dolayısıyla bu zevk, “entelektüel” bir zevkten ibarettir.

“Zevk, sevinç ve gıpta en güzel, en görkemli ve en ihtişamlı olanın en sağlam idrakle idrak edilmesine bağlı olarak daha yüksek düzeyde gerçekleşir.”²³⁸

Tanrı'nın zevk ve sürurunu da akıldan ibaret varlığına bağlayan Fârâbî'ye göre bizim bu hazzın mahiyetini kavramamız imkansızdır. Çünkü bu haz, hazza olanak veren en üstün şartların en üstün varlıkta toplanmasıyla ve bu en üstün varlığın, kendi varlığını ve hazza götüren şartları en üstün bir şekilde akletmesiyle gerçekleşir. Halbuki biz, zaten cevherimiz itibariyle akletmediğimiz için duyum, tahayyül gibi idrak seviyelerine ve en önemlisi kendi haricimizdeki şeye muhtacız. Bu durumda en üstün varlığın en üstün bir şekilde akledilmesiyle meydana gelen en üstün ve sürekli zevkten yoksunuz. Bizim yaşadığımız zevk, tıpkı akletme gücümüz gibi kesintilidir, sürekli değildir. Ancak yaşadığımız kısa süreli zevkten yola çıkarak İlk'in yaşadığı zevk hakkında fikir yürütebiliriz ki bizdeki eksiklik bu zevki tam tasavvur etmede elbette yetersiz kalacaktır.²³⁹

“Bir şey kendi zatından ne kadar çok zevk duyar, onunla ne kadar mesrur olur ve onunla ne kadar gıpta ederse, kendi zatını da o kadar çok sever, âşık olur ve onunla o kadar çok övünür. Açıktır ki İlk, kendi zatına zorunlu olarak âşıktır, onu sever ve onunla övünür.”²⁴⁰

İlk Mevcud'un kendine dönük üstün ve yoğun zevk hali, O'nu kendine âşık olmaya sevk eder. Böylece kendi zatını akleden Tanrı tasavvuruna, kendi zatına âşık Tanrı tasavvuru eklenmiş olur. Hatta tıpkı akıl olmasında olduğu gibi kendi kendisinin

²³⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 66, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46.

²³⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 66, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46.

²⁴⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 68, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 47.

aşk nesnesidir, dahası varlığı saf akıl olduğu gibi saf aşktır da. Bu sebeple nasıl ki o akıl-akil-makul olmak için bir başkasına ihtiyaç duymuyorsa aynı şekilde aşk-aşık-maşuk olmak için de kendisinden başkasına ihtiyaç duymuyor demektir. Ayrıca bir başkasına ihtiyaç duymadığı için, bir başkasının sevgisi kendisine yönelsin ya da yönelmesin o, gerçek anlamda aşk-aşık-maşuktur.²⁴¹

Görüldüğü üzere Fârâbî, Tanrı'nın akıldan ibaret olan cevherini önce azamet, celal gibi estetik sıfatlarla andı, daha sonra akıldan ve yücelikten ibaret bu varlığın kendini akletmesi üzerinden bir bağ kurarak bu ikisini bir ve aynı şey haline getirdi. Varlığının entelektüel ve estetik kısımları örtüşen Tanrı, bunun farkında olarak, kendini akletmekle aynı zamanda kendine dönük bir zevke sahip oldu. Bunun sonucunda Fârâbî, Tanrı'nın varlığının entelektüel yanı için akılı, estetik yanı için ise aşkı kullanarak bu ikisini nihai olarak aynı zatta özdeş hale getirmiş oldu. Bu akıl yürütme elbette sadece Fârâbî tarafından benimsenmedi, aynıyla İbn Sînâ tarafından da kabul edildi. İbn Sînâ da tıpkı Fârâbî gibi Tanrı'nın akleden varlığı ile varlık üstünlüğünden kaynaklanan hazzı birleştirdi ve bu iki şeyi aşk üzerinden Tanrı'nın varlığında özdeş hale getirdi. Sonuç olarak o da Fârâbî gibi ister akledilsin ister akledilmesin Tanrı'nın akıl; ister sevilsin ister sevilmesin onun aşk olduğunu ve bunun aynı zattan başka bir şeye tekabül etmediğini ifade etmiştir.²⁴² Elbette akıl üzerinden Tanrıya bu tarz estetik nitelikler yüklemek ilk defa Fârâbî ve İbn Sînâ'da görülmez. Öncüsü ilk bölümde de yer verildiği üzere Aristoteles'tir.

3. EYLEM BAKIMINDAN TANRI

Akıl, akıl ve makul olan Tanrı'nın *varlığının akıl olmasına* yönelik incelemeler bir önceki kısımda yapılmıştı. Bu kısımda ise Tanrı'nın *eylem bakımından akıl* olmasının anlamı ve sonuçları incelenecektir. İlk olarak Tanrı'nın taakkul faaliyeti ile başlayan ve devam eden feyezana süreci ve mahiyeti ele alınacak; daha sonra feyezana eşlik eden ilkelerin Tanrı'nın varlık ve eylem bakımından akıl olması ile ilgileri tespit edilecektir. Buna ek olarak Tanrı ile diğer akıl varlıkları arasında kısa ve öz mukayeseye

²⁴¹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 68, Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 47.

²⁴² İbn Sînâ, a.g.e., s. 338-339; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 180.

başvurulacak, böylece Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik fark izhar edilmiş olacaktır.

“İlk, mevcudatın kendisinden var olduğu şeydir. İlk, kendine özgü varlığıyla var olduğunda, bunu, *zorunlu olarak*, varlığı insan iradesi ve ihtiyarına bağlı olmayan ve varlıkta gerçekleştiği şekliyle bir kısmı duyumla gözlemlenen bir kısmı ise burhan yoluyla bilinen diğer mevcutların O’ndan varlığa gelmesi izledi. *O’ndan varlığa gelenin varlığı ancak, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan bir taşma/feyz yoluyla ve O’nun dışındaki şeylerin varlığının bizzat O’nun varlığından taşmasıyla gerçekleşir. (an vucudihi)*”²⁴³

Fârâbî’ye göre Tanrı haricindeki varlıklar biri hissi diğeri akli olmak üzere iki türdür ve bu iki tür de bizatihi Tanrı’nın varlığından feyezana gelir. Var olan her şeyin kendisine dayandığı hatta kendisinden dolayı var olma payesi kazandığı esas ilke olarak Tanrı’nın varlığı, bir bakıma kendisi haricinde meydana gelen her şeyin varlık teminatıdır. Peki konunun Tanrı’nın akıl olması ile ne gibi bir ilgisi bulunmaktadır? Şeyler, Tanrı’nın bizzat varlığından kaynaklanan taşma hareketi ile meydana geliyorsa Tanrı’nın varlığının akıl olmasının süreçteki fonksiyonu nedir?

“Şu hâlde, *O’nun, kendisinden varlığın başkasına taşmış olduğu varlığı kendi cevherindedir* ve kendi zatında cevherleştiği varlığı, kendisinden başkasının varlığının meydana geldiği varlığıyla aynıdır. O, biriyle zatının cevherleştiği, diğeriyle de başka bir şeyin kendinden meydana geldiği iki şeye bölünmez.”²⁴⁴

Hatırlanacağı üzere Fârâbî’nin Tanrı’nın varlığı ile ilgili kavramsal tercihini ele almaya çalıştığımız bölümde varlık ve mahiyet (vücut ve mevcut) anlamlarının Tanrı’nın zatında ayrılmaksızın özdeşlik dahilinde temsil edildiği görülmüştü. Daha sonra bu varlık anlamının “akıl”dan ibaret olduğu ve bu durumun Fârâbî literatüründe “cevher” ile karşılandığı da görülmüştü. Fârâbî bu bağlamı, Tanrı’nın varlığından başlayan ilahi feyezana hareketinin öteki varlıklara nasıl ulaştığı problemine taşır. Ona göre akıl-akil-makul olan Tanrı’nın varlığı, yalnızca kendisine dönük bir imadan ziyade var olan her şeyin kendisinde durduğu bir varlık anlamını ima eder. Bu ise Tanrı’nın varlık içeriğini ifade eden “akıl” anlamının aynı zamanda var olan her şeyi varlık sahasına çıkardığı eylem türü olan taakkülü de gündeme getirir. Fârâbî’ye göre Tanrı’nın kendi varlık anlamını temsil eden cevher anlamı, aynı zamanda diğer varlıkları meydana getirmesinin dayanağı olan cevher anlamının ta kendisidir. Yani, Tanrı’nın kendi kendini

²⁴³ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 70; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 47.

²⁴⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s.72.

akleden bir akıl olması anlamındaki cevherliği, bir başkasına varlık taşıdığı cevherliğinden farklı bir şey değildir. Üstelik bu tümüyle *zorunlu* bir süreçtir. Bu demek oluyor ki Tanrı'nın *akıl* olması bir *akıl* ve *makulu* gerektirdiği gibi, cevherliğini temsil eden bu anlamların tamamı aynı zamanda ondan varlık feyzinin taşmasını da gerektirir. Yani Tanrı kendi kendisini aklederek aynı zamanda var olan her şeyi kendi cevherinden taşıyarak meydana getirir. Kendini akletmesi ve taşması yani varlığı ve varlık bahşetmesi ise bir ve aynı şeydir. Tanrı'nın akıl-akıl-makul olmasının kendi kendisinin hem arzu hem de bilgi nesnesi kılmasında olduğu gibi bir kendine dönük bir de kendi haricindeki varlıkları akıl-akıl-makul olduğu için varlığa çıkarma şeklinde “diğer”ine dönük iki sonucu varmış gibi algılanabilir. Fakat her ne kadar biri kendine dönük diğeri bir başkasına dönük sonuçlar içerse de bu eylemler aslında bir tek eylemin sonucudur: Tanrı'nın kendi kendisini taakkul faaliyetinin. Dolayısıyla *Bir* varlığın *bir* eyleminin sonucu olan feyezan O'nda birliğin zedeleneyeceği bir duruma sebebiyet vermez. Nasıl ki Tanrı'nın kendisine dönük taakkulu, kendi cevherinden ibaretse ve hatta bu cevher Tanrı'nın taakkul fiilini sağlıyorsa, nihayetinde bu ikisi bir ve aynı şeyse Tanrı'nın kendine dönük taakkul faaliyetinin başka varlıkların/cevherlerin meydana çıkmasını sağlaması da bir ve aynı şeydir. Varlık ve eylem cihetinden mutlak birliğin ve özdeşliğin sahibidir.

Fârâbî, Tanrı'nın cevheri ve cevherinden kaynaklanan feyezani aynı şey olarak ifade ettikten sonra onun bu feyezani gerçekleştirirken kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymadığını da ifade eder. Ona göre feyezan doğrudan Tanrı'nın zatından ibarettir ve zatı birliğin ve mükemmelliğin zirvesinde olduğu için ne kendisi haricindeki başka bir varlığa ne bu varlığın yardımına ne kendisinde ne de bir başkasında bulunacak bir “alet”e ne de herhangi bir harekete muhtaçtır. Bilakis varlığı itibariyle kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olmayan üstün kemal sahibi olduğu gibi varlığa getirmek yani eylemde bulunmak için de kendisinden başkasına ihtiyaç duymaz.²⁴⁵

“İlk'in cevheri, kendi varlığının altında hiçbir varlık ihmal edilmeksizin bütün mevcutların kendisinden taşıdığı bir cevher olduğu için, O cömerttir ve O'nun cömertliği kendi cevherindedir.”²⁴⁶

²⁴⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 72-74; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 48; Aydın, *Fârâbî*, s. 76

²⁴⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 74-76.

Fârâbî görüldüğü üzere öncelikle sudurun mahiyetini doğrudan Tanrı'nın "cevher"i yani onun Akıl olması ile ilişkilendirir. Daha sonra ise feyezana etmesi itibariyle onun "cömert" olduğunu ifade eder. Her ne kadar cömertliği bizzat cevher anlamında temsil ediliyor olsa da Fârâbî'ye göre Tanrı "cömert" niteliğini, feyezana ettiği için taşır. Hatta aynı şekilde Tanrı'dan "adil" şeklinde bahsedilmesi de feyezana sonucu gerçekleşen ontolojik mertebelenme sonucu gerçekleşir. Yani her ne kadar Tanrı cömert ve adil gibi isimlere cevheri itibariyle yani akıl olmasının temsil ettiği anlam dairesi içinde sahipse de akıl olması haricindeki sıfatları O'na akıl olmasının yani taşmanın sonucu olarak yüklenir. Tanrı akıl, akil, makul gibi sıfatlara doğrudan varlığı itibariyle sahipken; cömert, adil gibi sıfatlara varlığının gerektirdiği taakkul faaliyetinin sonucu itibariyle sahiptir. Çünkü feyezana etmese kendisinden herhangi bir şey taşmayacak ve O'nun cömert, adil olarak isimlendirilmesine ihtiyaç duyulmayacaktır. Dolayısıyla eyleminin bir sonucu olarak aldığı isimler -ki eylemi tümüyle aklîdir, tümüyle akıl olan varlığının bir sonucudur. Taakkulun/aklî eylemin sonucunda aldığı isimler ise birincil olarak sahip olduğu isimlerin haricinde değildir. Yani akıl olması ve cömert olması başka şeyler değildir, bilakis her şeye rağmen ikisi bir ve aynı zattan kaynaklandığı için O'nun varlığında özdeşlik durumundadır. Bu konu, Fârâbî'nin, Tanrı'nın "akıl" ve "cömert" oluşundan sonra meseleyi Tanrı'ya verilmesi gereken isimler başlığı altında tartıştığı kategorinin izahıdır. Fârâbî'ye göre her ne isim verilirse verilsin Tanrı verilen her isimden çok daha üstün bir kemal noktasında bulunduğu için, verilen isimler bizim zihnimizdeki manayı her zaman aşar. Verilen bu isimler öncelikle onun "cevher"ine ve daha önemlisi bu cevher anlamının taşıdığı kemal anlamına işaret eder. Tam da bu sebeple Tanrı'ya verilen isimleri iki kategori altında toplar. İlk sınıfta, bir, mevcut gibi zatı itibariyle sahip olduğu sıfatları ikinci sınıfta ise adil, cömert gibi zatının haricinde bulunan şeylere nispetle sahip olduğu isimleri sıralar. Fakat her şeye rağmen Fârâbî için iki sınıfa da ayrılrsa bütün isimler, Tanrı söz konusu olduğunda ne onun yetkinliğini ikmal eden ne de bir başkasının varlığını zorunlu kılan isimlerdir.²⁴⁷

Fârâbî ile İbn Sînâ'nın aslında bu noktada mutabık olduğunu görürüz. Zira ikisi de -her ne kadar İbn Sînâ Tanrı için cevher demekten özellikle imtina ediyor olsa da- Tanrı'nın varlığının tümüyle akıl olduğunu ve akli varlık olması neticesinde kendisini aklederek mevcudatın çıkışının illeti olması konusunda hemfikirdir.

²⁴⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 76-78; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 49-50.

"Şu halde O'nun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tabi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. Yoksa O'nun varlığı kendisinden başka bir şeyin varlığı için değildir. O, her şeyin fâilidir. Bunun anlamı şudur: *O, her varlığın O'nun zâtından ayrı bir taşmayla taşıdığı mevcuttur.* İlk'ten meydana gelen her şey, "**gereklilik**" yoluyla meydana gelir. Çünkü ortaya çıkmıştır ki, özü gereği Zorunlu Varlık, her bakımdan Zorunlu Varlıktır."²⁴⁸

Tanrı sudur ederken, onun sudur etmesini sağlayan üç ana niteliğe sahiptir. Ömer Türker'e göre bunlar, tam/yetkin, akıl ve cömert oluşudur.²⁴⁹ Hakikaten de hem Fârâbî'de hem de İbn Sînâ'da konuyu ele alma şekli ve sıralaması takip edildiğinde feyezânın bu üç ana niteliğe bağlandığı görülür. Öncelikle Tanrı'nın taşması O'nun kendi kendisini akletmesine bağlıdır. Akıl olması kendi başına bir yetkinlik ve bilfiil olma halini temsil ettiği gibi aynı zamanda Tanrı'nın bu akletme faaliyeti feyezânı başlatan ana unsurdur. Daha sonra ise feyz aktarma durumu doğrudan "cömert" oluşu ile ilişkilendirilir. İbn Sînâ, bu bağlamda daha önce Plotinos'ta gördüğümüz üzere Tanrı'yı yetkinlikle değil yetkinliğin de ötesinde olmakla nitelemesidir. Hatta ona göre Tanrı kendisini taakkul etmesiyle başlattığı feyezân sürecini aslında "tam" hatta "fevka't-tamam" olmasına borçludur:

"Zorunlu Varlık *mükemmeldir*. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır. (fevka't-tamâm)"²⁵⁰

Dahası İbn Sînâ, feyezân etmesi sebebiyle Tanrı'nın cömert oluşunu "melik" üzerinden ifade eder. Tanrı gerçek *melik* olarak, hiçbir şeye muhtaç olmamasına rağmen kendisi haricindeki her şeyin kendisine muhtaç olduğu ve böylelikle gerçek zenginliğin sahibi olanıdır. Melik olması, İbn Sînâ için, her şeyin Tanrı'nın zatından neşet etmesi ile dolayısıyla varlıklarının Tanrı'nın zatından kaynaklanmasıyla Tanrı'ya verilen bir niteliktir.²⁵¹ Bu durumda İbn Sînâ da cömertlik gibi sıfatları, Fârâbî gibi, Tanrı'ya verilmesi gereken isimlerin nispet gerektiren ikinci kısmına dahil etmiş denebilir.

Görüldüğü üzere Tanrı'nın "yaratma" etkinliği iki filozofa göre de üç ana nitelik üzerinden (akıl, tâm -ya da fevka't-tamâm, cömert) O'nun feyezân etmesine bağlanmıştır.

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 371.

²⁴⁹ Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 2. b., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019, s. 67.

²⁵⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 324.

²⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144.

Daha önce ifade edildiği üzere Tanrı gayrı maddi olması sebebiyle zatı itibariyle akıldır. Varlığının tümüyle akıl yani bilfiil olması sebebiyle de yetkinliğin zirvesindedir. Bu sebeple kendi varlığı üzerinden -ki varlığı tümüyle akıldır- gerçekleştirdiği entelektüel faaliyet sonucu bütün bir varlığın meydana gelmesinin illetidir. Fakat Tanrı'nın mevcudatı bu şekilde meydana getirmesi, Tanrı'nın alemi ıztırar ya da cebr ile mi yoksa keyfi bir şekilde mi yarattığı, bu yaratmanın bir zamanı olup olmadığı, dahası varlık vermenin yokluk üzerinden mi yoksa varlık üzerinden mi gerçekleştiği gibi onlarca soruya sebebiyet vermiştir.

3.1. VARLIĞINI AKLETMESİ VE FEYEZAN ETMESİ

Dikkat edileceği üzere hem Fârâbî hem de İbn Sînâ için Tanrı'nın kendi kendisini akletmesi neticesinde meydana gelen mevcudatın ortaya çıkma süreci, zorunlu bir durumdur. Hatta bu zorunlu süreç Tanrı'nın son derece hoşnut olduğu bir durumdur.

“Bütünün O'ndan oluşu, bütünün varlığının O'nun bilgisi veya rızası olmaksızın, doğal yolla da olamaz. O, kendi zâtını akleden sırf akıl iken bu nasıl mümkün olabilir ki? Şu halde *O'nun bütünün varlığının kendisinden meydana gelmesinin gereğini de akletmesi zorunludur*. Çünkü O, zâtını Sırf Akıl ve İlk İlke olarak akleder. Bütünün varlığının kendisinden meydana gelişini de, kendisinin onun ilkesi olması itibariyle akleder. *O'nun zâtında, bütünün O'ndan meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir*. O'nun zâtı, yetkinlik ve yüceliğinin, O'ndan iyiliğin taşacağı şekilde olduğunu ve bu durumun özü gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir. (...) İlk, bütün (varlığın) kendisinden taşmasından hoşnuttur.”²⁵²

Gerek bölümün başlarında yer verdiğimiz Fârâbî'nin ifadelerinde gerek burada İbn Sînâ'nın ifadelerinde gördüğümüz üzere Tanrı, kendi kendisini akletmesinin zorunlu olduğu kadar aynı zamanda kendisini akletmesinin sonuçlarının da zorunlu olduğu bir sürecin ilkesidir. İşte bu sebeple Tanrı'nın sudur etmemesi gibi bir ihtimal asla söz konusu değildir. Hatta tersinden bakılacak olursa, akletme ve sudur etme arasında kurulan bağ, sudur etmenin zorunluluğunun ortadan kalkması ile zedelenecektir. Sudur etmek zaten zorunlu olan ilahi taakkulun sonucu olduğu ve ikisi arasında son derece bütünleşik bir ilişki söz konusu olduğu için sudurun zorunluluğunu kaldırmak, Tanrı'nın aklî faaliyet ve

²⁵² İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 371.

varlığının da zorunluluğunu ortadan kaldıracaktır. Bu durumda Tanrı Zorunlu Varlık olamayacaktır. İşte bu sebeple varlığının zorunlu olması ve varlık yapısının akıl olması nasıl zorunlu ise bunun sonucu olarak taakkul ederek feyezana vermesi de zorunludur. Fakat feyiz verme sürecinin zorunlu bir süreç olması Tanrı'nın bilgisinin ve isteğinin dışında gerçekleştiği anlamlarına da gelmez. Dolayısıyla zorunluluk, "Tanrıya rağmen" gerçekleşen bir süreç değildir ve bu yüzden Tanrı'nın feyiz verme etkinliği katıyken bir engelle karşılaşmaz. Ve bütün bunlar Tanrı'nın akıl olmasının haricinde bir temele yaslanmaz. Zorunlu olan bu süreci ele alırken dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan bir tanesi de Tanrı'nın varlık verme etkinliğinin herhangi bir amacının/kastının olmamasıdır. Tanrı ne sudurun kendisini ne sudur eden şeyi ne de kendisi haricindeki bir şeyi gaye edinerek feyiz verir. Hem Fârâbî'ye hem de İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın kendisinden başka bir şeyi herhangi bir gerekçeyle gaye edinmesi/kastetmesi onun bölünmezliğini dolayısıyla mutlak birliğini tehlikeye atar. Her ne kadar Tanrı bir zorunluluk dahilinde feyezana ediyor olsa da nihayetinde bu zorunluluk Tanrı'nın bilgisi dışında değildir ve bir engelin yahut Tanrı'dan ya da bir başkasından yana hoşnutsuzluğun karıştığı bir süreci de ifade etmez. Bilakis tıpkı kendi kendisini aklederek tüm mevcudatı da aklediyor olmasında görüldüğü gibi feyezana ederken kime nasıl feyiz verdiğini de akleder dolayısıyla süreç tümüyle bilgisi dahilindedir. Hatta kendini aklederken nasıl ki bundan büyük bir zevk duyuyorsa kendisini akletmesinin sonucu olan bu "sudur"dan o derece zevk duyar. İşte bu sebeple O'nun sudura dair bir iştiaak eksikliğinin yahut herhangi bir şekilde engelin bulunduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Fakat İbn Sînâ'ya göre sonuçta tüm bunlar ilk ve esas fiilin yani Tanrı'nın kendi kendisini akletmesinin sonucudur. Bu taakkul ise kuvveden fiile doğru gerçekleşen bir taakkul değil bilakis daha önce de bahsedildiği üzere defaten vahideten bir eylemdir:

"O'nun zâtında, bütünün Ondana meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir. Onun zâtı, yetkinlik ve yüceliğinin, Ondana iyiliğin taşıdığı şekilde olduğunu ve bu durumun özü gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir. Kendisinden meydana çıkan şeyleri bilen ve herhangi bir engelin kendisine katışmadığı, aksine açıkladığımız tarzda olan her zât, kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur. Şu halde İlk, bütün (varlığın) kendisinden taşmasından hoşnuttur. Fakat İlk Gerçek'in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zâtını akletmek'tir. Dolayısıyla O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir. Bu akletme, kuvveden fiile çıkan veya bir akledilirden diğer akledilire intikal eden bir aklediş değildir bilakis tek bir aklediştir. Çünkü O'nun zâtı, daha önce açıkladığımız üzere, bilkuvve olandan münezzehtir.

Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünü varlığının Onun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda, onun nasıl meydana geleceğini akletmesini gerektirir.”²⁵³

Zorunlu Varlık’ın ilk fiili olan kendi kendini taakkulünden başka bir şey olmayan sudur etmesi, O’nun akletmesinin neticesi olduğu için sudura dair bilgisi, kendi kendisine dair bilgisinin kapsamındadır. Hatırlanacağı üzere Tanrı’nın kendisine dair bilgisi aynı zamanda O’nda var olan estetik bazı niteliklerin beslendiği kaynaktır. Zira Tanrı kendi kendini akletmek dolayısıyla kendisini bilmek ile kendi zatına dair büyük bir zevk ve aşka kapılır. İşte bu sebeple Tanrı’nın kendi kendisini taakkulünün sonucu olan sudur, aynı zamanda kendi kendisinden hoşnut olduğunun ifadesidir. Kendisinden hoşnut olması gibi kendisinden mevcudatın taşmasının sebebi olan sudurdan hoşnut olması da bu sebeple en ufak bir engel yahut gerçekleşmeme ihtimalini barındırmaz. Dahası, kendi kendisini akletmesi nasıl ki kendi kendisinden ibaretse yani gayesi kendinden ibaretse taşarken de kendisinden ibaret bir gaye ile taşar. Dolayısıyla Tanrı’nın varlık verirken de kendisi haricinde bir gayesi bulunmaz. Zira O’nun kendisi haricinde bir gayeye sahip olması, birliğini tümüyle tehlikeye düşürür.

"bütünü varlığının Ondak kasıt yoluyla olmasının imkânsızlığının açıklaması adına şunu söylüyoruz: Böyle bir şey, *O'nun zatında bir çoğalmaya yol açardı.*"²⁵⁴

"Fakat İlk'in varlığı başkası için olmadığı gibi, kendisi vasıtasıyla başka bir şeyin var olması için de değildir. Şundan dolayı ki, diğer şeyleri var etmesi, *O'nun varlığının amacı olur ve bu durumda da varlığı için kendi dışında bir sebep bulunmuş olurdu. Bu durumda da, İlk olmazdı.*"²⁵⁵

Hem Fârâbî için hem de İbn Sînâ için Tanrı’nın kendisinden başka bir gayeye sahip olması imkansızdır. Fârâbî bu konuyu doğrudan “gaye” ile kastedilen durumları ele alarak izah etmeye çalışır. Fârâbî’ye göre iki tür gaye edinme söz konusudur. Tanrı ne ebeveyn olabilmek için bir çocuğu varlığa getirme konusunda bir şarta muhtaç olan ve bu sebeple çocuk gayesi olan ebeveyn gibi bir başkasının varlığını gaye edinmekle kendi varlığına anlam katar. Ne de kendisinden taşan feyezân ile varlık kazanan şeyden dolayı bir yetkinlik kazanacak şekilde gaye edinir. Örneğin biz cömert olabilmek için bir

²⁵³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 371.

²⁵⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 369.

²⁵⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 72.

başkasının varlığına ve bu varlığa bir şey ihsan etmeye zorunluyuz cömert olma şartı için. Bu durumda başkasının varlığı ve bizim ihsanda bulunma eylemimiz bizi cömert kılar. İki tür gaye edinme hali de Fârâbî için asla söz konusu olamaz Tanrı'dan bahsedildiğinde. Bilakis.²⁵⁶ Zira Tanrı'nın kendisi haricinde bir kastının olduğunu öne sürmek O'nun ilk oluşunu dolayısıyla varlık anlamının içeriğini tümüyle iptal etmek olacaktır. Çünkü Tanrı, bütün yönlerden bir ve birlik sahibi olduğu için sahip olduğu varlık yapısına yalnızca kendisinin sahip olduğu bir mevcuddur. Daha da önemlisi onu diğer mevcudattan ayıran, daha önce de ele alındığı gibi bu birlik (bir, birlik, tek ve ilk olmak her türlü bir anlamı) anlamıdır. Dolayısıyla kendisi haricinde bir gayesinin olduğunu öne sürmek el-mevcudu'l-evvel'i var eden her şeyi iptal etmek demektir.

İbn Sînâ'ya gelince, Tanrı'nın taakkul dahilinde bir gaye/kasıt ile yarattığını iddia eden herkesi eleştirir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre yüce varlıkların, altlarında bulunan şeyler için onları gaye edinerek bir iş yapacağını iddia edenlerin yaptığı işi çirkinlik olarak takdim eder.²⁵⁷ Buna çirkinlik demesinin sebebi ise yine Tanrı'nın varlığı ve bu varlık anlamı ile "illet" oluşu çerçevesindedir.

"her kasıt, amaçlanan şey nedeniyle gerçekleşir, dolayısıyla varlık bakımından amaçlanandan daha eksiktir. Çünkü başka bir şeyin kendisi nedeniyle meydana geldiği her şey, her ikisinin de bulundukları durum bakımından, diğerinden daha tam bir varlığa sahiptir. Hatta diğerini kasta sevkeden varlık tarzı, onunla tamamlanır. Daha düşük şeyden ise daha yetkin bir varlık alınması mümkün değildir. Şu halde mâlule dönük zannî olmayan doğru bir kasıt olması mümkün değildir. Aksi halde kasıt, kendisinden varlık bakımından daha yetkin bir şeye varlık vermiş olurdu."²⁵⁸

İbn Sînâ için de Fârâbî için de kasıt ve kast eden arasında "fayda" vardır.²⁵⁹ Bu fayda "yetkinlik" üzerinden rahatlıkla izah edilebilir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre bir şeye dair kasıt/gaye, kastın/gayenin yöneldiği şeye referansla gerçekleşir. Bu durumda da kastın/gayenin yöneltildiği şey, yönelen şeyden elbette daha "tam" olacaktır. Hatta gaye edilen şeyin varlığının tamlığı/yetkinliği, gaye edinen kimseyi de yetkinleştirir. Böyle bir durumda da varlık tarzı itibarıyla daha yetkin olan şeyin, kendisine nispetle "noksan" olan bir şeyi gaye edinmesi abesle iştigal olacaktır. Çünkü gaye edinilen şey, gaye eden kişiye yetkinlik kazandırır fakat daha noksan olanın daha tam olanı yetkinleştirmesi

²⁵⁶ Fârâbî, a.g.e., s. 72.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144.

²⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, ss. 362-363.

²⁵⁹ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 370-371; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 48.

imkansızdır. İleride ele alınacağı şekliyle Tanrı'nın suduru ile gerçekleşen dikey varlık zinciri aşağıda olanın yukarıda olana bir şey katamayacağı, yetkinlik kazandıramayacağı son derece katı bir ontolojik şemayı öngörür. Bu şemanın zirvesini teşkil eden el-Evvel söz konusu olduğunda ise kendisinden aşağıda bulunan herhangi bir şeyi gaye edinmediği, feyezan ederken onlara dair herhangi bir kastının olmadığı apaçık olacaktır. Çünkü Tanrı ilk ve zorunlu olarak, varlığı en mükemmel olandır ve kasıt-maksud diyalektiği çerçevesinde kazanacağı en ufak bir yetkinlik yoktur. Bilakis yetkinliğin kaynağı olarak, şeylerin kendisini gaye edinerek yetkinleştiği/varlık kazandığı bir durum söz konusudur. Kaldı ki İbn Sînâ için illet-malul çerçevesinde en önemli ilkelerden biri de illetin, her tür hoşnutluğa rağmen malulü için kasıtlı en ufak bir fiilde bulunmamasıdır. Fakat burada önemli olan nokta şudur İbn Sînâ için: Hiçbir illet, malulü sebebiyle bilfiil hale gelemeyen yani yetkinlik kazanamaz. Dolayısıyla da malulünü gaye edinerek, malul kastı ile fiilde bulunamaz. Aksi durumda illet malulü değil, malul illeti yetkinleştirmek durumunda kalırdı. İşte İlk ve gerçek olarak Tanrı'nın bu sebeple en ufak da olsa bir kasıt gözeterek feyiz vermesi mümkün değildir.²⁶⁰

Son olarak her şeye rağmen, yani feyezan sürecinin zorunlu olmasına ve Tanrı'nın feyiz vermek için malulü olan varlıklara en ufak bir kasıta bulunmamasına rağmen Tanrı suduru, sudurun detaylarını, suduru meydana getiren gerekliliği kısaca her şeyi bilir. Bu bilgisi, zatında asla çoğalmaya sebep olmaz çünkü defaatle tekrar edildiği üzere tüm bu bilgiler Tanrı'nın kendisine dair bilgisinin kapsamındadır. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre diğer varlıklardan bahsedilmesi de onların var olmaları için gereken feyiz verme-alma sürecinin kendisi de Tanrı'nın zatında bulunan anlamın dışında değildir:

“Çünkü zatının özelliği, bütün varlığın ondan taşmasıdır. Bu özelliğe sahip olması bakımından zatını idraki (algılaması) ise varolmasalar bile, diğerlerini de idrak etmesini gerektirir.”²⁶¹

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre feyezan Tanrı'nın zati bir özelliğidir.²⁶² Feyezan etmek akıl olmasının bir gereği olduğu için zatı aynı zamanda tümüyle akıldır ve varlık vermek kendisini akletmekle gerçekleşir. Fakat burada dikkate değer nokta, henüz var olmasalar da Tanrı'nın şeyleri bilmesine dair vurgudur. Yaratma/feyezan etmek, zatına dair bir

²⁶⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 366.

²⁶¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 334.

²⁶² Fârâbî için bkz. Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 72-74.

idrakle gerçekleştiği için idraki kendisiyle birlikte diğer var olanları da kapsar. Fakat İbn Sînâ'ya göre şeylerin var olmaları, Tanrı'nın kendisini dolayısıyla zatıyla birlikte şeyleri akletmesinin bir şartı değildir. Bilakis şeyler henüz var olmasalar dahi Tanrı, kendi zâtı üzerinden onları akleder (ve in lem yuced). Hemen devamında ise rububiyet aleminin mümkün varlıklarla çevrili olduğunu ifade eder. Bağlam dikkate alındığında var olmasalar bile (ve in lem yuced) ifadesinin madum anlamında bir var olmama değil de imkan dahilinde var olmama anlamında kullanıldığı manası çıkarılabilir. Böylece Tanrı'nın kendisini taakkul etmesine dahil olan “diğer” varlıkları akletmesi, madum olanı akletmek şeklinde değil de mümkün olanı akletmek şeklindedir. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu bir tercih edeni gerektirdiği için Tanrı, onları tercih eden olarak onlar henüz yokken de onları idrak eder. Böylelikle Tanrı mümkün varlıkları, yalnızca varlığa çıkardığı andan itibaren değil henüz varlığa çıkarmadığı haliyle de kendi varlığı üzerinden idrak eder.

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın feyezânı bir “zaman” dahilinde bahşetmesi söz konusu olamaz. Kitabu'l-Huruf'ta zamanı ifade eden soru edatı olarak “metâ” harfini tartıştığı bölümde var olmanın, bir zaman gerektirmediğini belirtir. Ona göre “metâ” harfi bir şeyin “zaman”ına ilişkin bir sorudur ve bu sorunun işaret ettiği anlam, bir başlangıç bir de son noktayı temsil eden iki uç arasında sıralanır. Bir şeye yöneltildiğinde metâ, o şeyin iki uca -başlangıç ve son- nispetini soruşturur. Fakat Fârâbî'ye göre mevcut olma anlamının kendisi “meta” ile soruşturulabilir bir konu değildir.

“Mevcutlardan hiçbirisi var olmak için veya bir mevcudun sebebi (olmak için) asla zamana muhtaç değildir. Çünkü zaman, ortaya çıktığında zorunlu olarak hareketten kaynaklanır. O, aklın hareketli veya sakin olan şeyin varlığını saymak ve ölçmek için saydığı bir sayımdan ibarettir.”²⁶³

İnne harfi nasıl ki varlığın kendisine dair soruşturmanın ifade biçimi ise meta/ne zaman sorusu ise var olan şeyin zamana nispetini soruşturur. Fakat burada ilginç olan şudur, soruşturma her ne kadar meta'nın kendisine yönelikmiş gibi görünse de aslında Fârâbî'nin amacı meta sorusu üzerinden “zamansal açıklama” kabul etmeyen varlık türlerinin ispatını temellendirmektir. Ona göre var olma ya da varlık kazanma (varlık verme) şartı, zamana bağlı değildir. Çünkü zaman denilen şey, hareketin tabii bir sonucudur. Bu sebeple feyezânın yani varlık verme faaliyetinin, zamanı temsil eden

²⁶³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 16.

kelime dağarcığıyla ifade edilmemesi gerekir. Mesela *yoktu*, *oldu*, *mevcuttu*, *değildi* gibi zaman anlamıyla yüklü ifadeler varlığın kendisine yönelik değildir. Bu sebeple yaratma/feyezan etme “sonradan” gerçekleşen bir şey değildir çünkü “sonra” bir zaman birimidir. Dolayısıyla Tanrı’nın kendi kendisini aklederek başlattığı yaratma süreci kesinlikle “zaman”da gerçekleşmez.

İbn Sînâ Tanrı’nın taakkulu dahilinde gerçekleşen yaratmanın zamansal bir mahiyete sahip olmadığını “illet-malul” üzerinden Tanrı’nın varlığının zorunluluğu çerçevesinde izah eder. Adamson’a göre İbn Sînâ’nın Tanrı tasavvurundaki esas kavram O’nun Zorunlu Varlık oluşudur. Fakat Zorunlu Varlık anlamı, kendisinden bir şeyin sudur etmesinin yeterli nedenini oluşturmaz. Zorunlu Varlık oluşuna ilave bir zati niteliğe ihtiyaç vardır ve bu “akıl”dan başkası değildir. Böylece Tanrı’nın biri kendi zatına yönelik diğeri mevcudata yönelik iki sonucu olan akıl anlamı olur ve ikincisi ile şeyleri meydana getirir. Bu anlamıyla aslında Zorunlu Varlık, kendisi nedensiz olmasına rağmen şeylerin nedeni –“illetsiz illet”- olur ve bunu varlığının zorunluluğuna akıl eklenmesi ile gerçekleştirir. Tıpkı Aristoteles’te olduğu Zorunlu Varlık, kendi kendisini düşünerek şeyleri meydana getirmiş olur.²⁶⁴ Şeyleri meydana getirme şekli elbette hudusa getirme şeklinde değildir; feyezana ile. Ona göre Tanrı’nın bir şeyi hudusa getirmesi yani “sonradan” yaratmasından bahsedilecekse iki ihtimal belirir: Ya illet-malul ilişkisi çerçevesinde fail illetin yahut kabilin yokluğu ya da ikisi de var olmasına rağmen ikisi arasındaki hareket verme-alma ilişkisinin yokluğu söz konusu olmalıdır. Birinci ihtimal imkansızdır çünkü İbn Sînâ’ya göre illet ve malul yani fail ve kabil arasında en ufak bir mesafe söz konusu olamaz, bilakis fail ve kabilin beraberliği gerekir. Bu beraberliğin sonucunda illet, malulünü bir defada (defaten vahideten) meydana getirir. İkinci ihtimali ise yakın ve uzak illetler çerçevesinde tartışan İbn Sînâ’ya göre ise bu ihtimal de yakın ve uzak illet arasında hareket ilişkisinin olmamasının imkansız oluşu sebebiyle reddedilir. Hareket verme ya da hareketi almada zâfiyet yaşamak bir yana İbn Sînâ’ya göre ikisi arasında “temas” ilişkisi söz konusudur. Bu sebeple yakın ve uzak illet (istersek fail ve kabil illet olarak okumaya devam edebiliriz) arasında neredeyse “temas” şeklinde gerçekleşen ilişki, bu “temas”ın haricinde bir hareket ve hareketin uzanımı olan zamanı devre dışı bırakır. Hudus, yani sonradan meydana gelmenin zeminini oluşturan ana

²⁶⁴ Peter Adamson, “From the Necessary Existent to God”, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 170-189.

kavram da “hareket” olduğu ve ikinci ihtimal de hareket ilişkisini kesintili ele aldığı için kesinlikle imkansızdır. Ayrıca hudus, fail için de kabil için de bazı nispetleri gerektirir. İster failden kaynaklanan “irade”, “doğa”, “alet”, “zaman” gibi ister kabilden kaynaklanan “olmayan istidat” ister her ikisinden kaynaklanan bir nispet olan *vusul* yani birinden kaynaklanan hareketin diğerine ulaşması şeklinde olsun, bu nispetler gereklidir. Fakat bu nispetlerin anlamlı olduğu zemin, fail varken kabilin olmaması şartıdır. Eğer ikisi de aynı anda varsa arada zaten hudus ilişkisi yok demektir. Fail, kabili meydana getirirken yeni bir halin meydana gelmesine sebep olur. Bu hal ise failinden kaynaklanan dört nispetten biriyle gerçekleşir. Failden yani Tanrı’dan kaynaklanan nispet, O’nun iradesi ise ortaya bu iradenin Tanrı’nın zatında mı yoksa zatının haricinde mi şeklindeki bazı sorular çıkacaktır. Eğer irade, Tanrı’nın zatında ise bu defa Tanrı’nın zatı bir takım değişim/dönüşümlere kapı aralayacağı için O’nun birliği ve basitliği zedelenecektir. Bu durumda da “irade”nin, Tanrı’nın zatında bulunma ihtimali ortadan kalkacaktır. İrade, Tanrı’nın zatında bulunmasına rağmen O’nun zatında herhangi bir değişime sebebiyet vermez şeklinde bir iddia gündeme gelecek olursa bu defa da şeyin Tanrı tarafından meydana getirilmesinin mahiyetinde birtakım sorunlar olacaktır. İbn Sînâ’ya göre, zatında irade olan, dolayısıyla tercihte bulunan bir kimse tercihte bulunmasına rağmen bu tercih onda bir değişimi yaratmıyor, dahası tercihi yani iradesi sonucu meydana getirdiği şey o kimseyi etkilemiyorsa bu durumda şeyin o kimseden meydana gelişi de o kimsenin zatı da “zorunlu” olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı da olsa iradî zatı sebebiyle bir tercihte bulunan ve böylelikle bir şey meydana getiren kimse, iradesi sonucunda meydana gelen şeyden ya tercihi ya da sonucu sebebiyle etkilenmek zorundadır. Bu durumda da o, varlığı zorunlu bir zat olamayacaktır.²⁶⁵

İbn Sînâ’ya göre bir şey henüz yoklukta iken, yani zamanda bir niteliğe sahip değilken onun var olma imkanını yokluğuna tercih etmenin nasıl “zaman”da bir açıklaması olabilir? Çünkü ona göre bir şey zaten yokken ondan yokluğun giderilerek varlığa çıkarmak, olmayan bir vakitte olmayan bir şeyi varlığa getirme anını ve bu anın bitimini tespit etmeyi gerektirir. Yani olmayan iki an/vakit tespit kalır elde ve bu olmayan an nasıl olur da birbirlerinden ayrıştırılabilir. İrade sebebiyle hudusa gelme söz konusu ise aynı zamanda iradenin yöneldiği şey ya hudusa getirmenin bizatihi anlamı olacak ya

²⁶⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 346.

da fayda anlamı taşıyacaktır. Yani bir şey irade ediliyorsa, onun irade edilmesi ona dair bir fiili meydana getirmek arasında bir mahiyet farkı olmayacağı gibi, irade edilenin kendisi baştan aşağı amaca dönüşecektir. Zaten kendisine yönelmenin, irade edinmenin sebebi ondaki fayda sebebiyle olacağı için o kendinde bulunan anlam nedeniyle iradenin yöneldiği özne olacaktır. Fakat daha da önemlisi İbn Sînâ'ya göre, irade edilmesi ile şeyin hudusa yani varlığa gelmesi bir ve aynı şey ise neden daha önce hudusa gelmemiştir de bir başka anda gelmiştir? Yoksa irade eden onu irade etmeye dolayısıyla hudusa getirmeye dair bir acizlik içerisindeydi de o acizlik yerini kudrete mi bıraktı? Tanrı için böyle bir şeyin söz konusu olması tabi ki de abestir. İrade edilen şeyin bir fayda sebebiyle irade edilmesinde de aynı akıl yürütme geçerlidir. Var olması ve yok olması arasında herhangi bir fark olmayan bir varlığın meydana geldikten sonra, kendisini meydana getirene bir fayda sağlamayacağı apaçıktır. Dahası zamanda, irade ile meydana hudusa getirmenin söz konusu olduğu durumda El-Evvel'den çıkan bir fiil, onun zatiyla kıyas edildiğinde aralarında nasıl bir ilişki ortaya çıkacaktır? Yani Tanrı ve fiilleri arasında nasıl bir mahiyet söz konusu olacaktır? Fiil mi zatı önceleyecek, zat mı fiili önceleyecektir? Ya da fiili önceleyen şey zat değil de “zaman” mı olacak? Eğer fiili zat önceleyecekse bu durumda hareket veren ile alan arasında olması gereken bir birliktelik ilişkisi gerekeceğinden fiille birlikte zat da hudusa gelmiş olacaktır. Bu durumda Evvel'in zatı hudusa gelmiş gibi imkansız bir anlam peyda olacaktır. Yok eğer zat değil de zamanla önceleme söz konusu olarsa İbn Sînâ için bu “kane” lafzının analizi ile bile çürütülecek bir şeydir. Ona göre “kane”, geçmiş zamana dayalı bir lafız olduğu için, “O'nun zatı vardı ama her şey sonra var oldu” gibi her ifade “vardı”, “yoktu” şeklinde içerilen “geçmiş zaman” anlamına konu olur. Bu durumda Tanrı için ifade edilen “vardı” ile diğer şeyler için ifade edilen “yoktu” arasında hiçbir fark olmayacaktır. Daha da önemlisi Tanrı'nın var olması da şeylerin olmama hali de bir zaman içerdiğinden ve zaman harekete bağlı olduğundan Tanrı'nın fiilinin zamansallığı nedeniyle, fiili önceleyen başka bir hareket olması gerekir. Hepsi bir tarafa hareket ve harekete bağlı zamanın kendisi son derece niceliksel bir şey olduğu için Tanrı'nın yaratmasına dair açıklamaların zaman ve bağlı olduğu harekete irca edilmesi son derece niceliksel ve vahim bir hatadır. İşte bu yüzden Tanrı'nın yaratmaya başlamasının zaman temelinde incelenmesi, bu bağlamda bir şeyi yokluktan varlığa çıkarırken herhangi bir illet olmaksızın meydana çıkarması, Tanrı'nın acizlikten kudrete doğru yol aldığı ve “illet”siz/keyfi iş yaptığı anlamını taşır. Tam da bu

sebeple Tanrı'nın yaratması yok olan bir zamandan var olan bir zamana çıkarmak şeklinde bir yaratma değildir, bilakis “hareket” vermek şeklinde bir meydana getirmedir. Evvel, hareketin illeti olur ve hareket verdiği varlık hareket sebebiyle zamanın illeti olur.²⁶⁶

Açıkça anlaşılacağı üzere İbn Sînâ için de Fârâbî için de Tanrı asla bir irade varlığı değildir. İrade varlığı olması, en basit anlatımla kendisi haricinde bulunan şeylere bir yönelimi gerektirdiği için Tanrı'nın yetkinliğini, müstağni tabiatını zedeler. Dahası, zaman ve nesne açısından bir “tercih” hakkını beraberinde gerektirdiği için Tanrı'nın hem entelektüel hem de feyezana etme eylemini bulandırır. Tanrı'nın varlık vermesi O'nda bulunan “irade” ile değil en fazla Cömert olması ile açıklanabilir. Çünkü O, varlığı hiçbir beklenti hiçbir fayda gütmekten, kendisine yönelik herhangi bir katkısı olmaksızın, karşılıksız olarak verir.²⁶⁷ Karşılıksız vermesi ise O'nun varlığının akıl oluşundan hareketle gerçekleşir. Tanrı, akıl olan varlığını akleder ve bunun sonucunda kendisi hiçbir fayda ummaksızın feyezana eder. Özetle Tanrı'nın varlığı irade eksenli değil akıl eksenli bir bütüne sahiptir. Sonuç olarak Tanrı'nın şeyleri bir irade yahut aletle, zamansal bir düzlemde meydana getirmesi mümkün değildir. Evvel, şeyleri akıl olan varlığı sebebiyle sahip olduğu taakkul faaliyetinin zorunlu bir sonucu olarak taşırır. Bu taşma faaliyeti, tüm zorunluluğuna ve kasıtsızlığına rağmen Tanrı'nın bilgisi dahilindedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Evvel'in kendine dair bilgisi, varlıkların kendisinden feyezana etmesinin de zorunluluğuna dair bilgiyi ve kendisi haricindeki her bir şeyi külli olarak bilmesini içerir. Dahası Evvel, kendisinin akıl olma anlamının bir sonucu olan feyezana sürecinden son derece hoşnuttur. İşte bu sebeple nasıl ki Tanrı'nın taakkul faaliyetini engelleyebilecek en ufak bir şey yoksa taakkul ile birlikte şeylerin O'ndan taşmasını engelleyecek bir şey de yoktur. Dolayısıyla onun iradesi de kudreti de bilgisi şeklinde bahsedilen hiçbir nitelik İbn Sînâ'ya göre O'nun akıl varlığı olma anlamının dışında değildir.²⁶⁸

İbn Sînâ ile Fârâbî arasındaki küçük farklardan biri de İbn Sînâ'nın taakkul neticesinde Tanrı'nın şeyleri varlığa getirme faaliyetini “İbda” lafzı ile ifade etmesidir.

²⁶⁶ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 340-349; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, ss. 233-238.

²⁶⁷ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 53.

²⁶⁸ Metafizik, 371; Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 72-74, 78; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 50.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın aklederek şeyleri varlığa getirmesinin bir tek adı vardır, o da ibdadir.²⁶⁹

“şeylerden bir şey, zatı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zatı var olduğu müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malulünün varlığı da sürekli dir. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü bir şey için mutlak yokluğu reddetmekte ve bir şeye tam varlığı vermektedir. İşte bu, filozofların ibda' dedikleri şeydir. İbda', "bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (teyis)". Çünkü malûl kendinde olmazdır ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde *zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir*. Şu halde her malûl, "zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra olmazdır".²⁷⁰

İbn Sînâ, Bir ile Bir'den meydana gelen varlıklar arasındaki “var etme” ilişkisini “ibda” üzerinden ele alır. Bu bağlamda ibda', İbn Sînâ düşüncesini şekillendiren Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ayrımının dayandığı temele oturur. Ona göre her anlamda bir olan Zorunlu Varlık, varlık tarzı itibarıyla aynı zamanda kendisi haricinde var olan her şeyin hakiki illetidir. Yaratma yani ibda ise hakiki illetin kendi kendisini taakkulu ile gerçekleşen bir nedensel ilişkiler bütününden ibarettir. Tanrı'nın en uçta temsil edildiği bu zincire göre, illetin var olma sürekliliği, malulün var olma sürekliliğini de doğrudan etkiler. Yani Zorunlu Varlık var olduğu müddetçe, mümkün varlıklar dizisi de vardır -ya da tam tersi. Böylece illet var olduğu müddetçe var olan malul, var olmak için; dahası varlığını sürdürmek için bir illete muhtaç olacaktır. İletinin yani Zorunlu Varlık'ın, malulünü var etmesi ise kesinlikle “sonradan” değildir. Yani mutlak yokluktan çıkararak var etme -zamanda var etme şeklinde değildir. Zorunlu Varlık zamansal bir yaratma konseptinin mimarı değildir, O'nun yaratması “ibda”dır. Eğer ibda, zamansal karaktere sahip olsa “hudus” kapsamına girer. Bir şeyin hudus ile meydana gelmesi, o şeyin hudusa gelmesinin, kendisi haricindeki bir zaman ve yoklukla öncelenmesi anlamındadır. Bu sebeple illet ve malul arasındaki “ibda” ile varlık verme ilişkisi, zaman değil zat ile öncelemedir ki illet, öncelik sahibi olan taraftır. İşte bu sebeple İbn Sînâ'ya göre İlk İlet haricinde var olan her şey kesinlikle mübda'dır.²⁷¹

²⁶⁹ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 4. b. Ankara: İSAM Yayınları, 2014, s. 108. Her ne kadar Uyunu'l-Mesail'de doğrudan Fârâbî'nin “ibda” kavramını kullandığı iddia edilse de yukarıda da yer verildiği üzere eserin Fârâbî'ye aidiyetinin şüpheli olması sebebiyle bu esere yer verilmeyecektir.

²⁷⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 236.

²⁷¹ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 236-237, 310.

Sonuç olarak ibda, aslında Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki “yaratma/varlık verme-alma” ilişkisinin özel adıdır. Fakat bu yaratma Zorunlu Varlık’ın “irade” varlığı olması sebebiyle değil; irade varlığı olmanın karşısında duran “akıl varlığı” olması sebebiyle gerçekleşir. Zira Zorunlu Varlık, tümüyle gayri maddi ve bilfiil tabiatı sebebiyle saf akıldır. Saf akıllığı, yalnızca varlık yönüyle değil eylem yönüyle de sahip olduğu niteliktir. Akıl olmasının eylem bakımından sonucu, kendi varlığından bir taşma ile mümkün varlıklar adı verilen varlık kadrosunu meydana getirmesidir. Böylece Zorunlu Varlık, varlığının ve eyleminin “akıl” olması dolayısıyla kendisi haricindeki şeyleri “yaratmış” olur ve böylece hakiki illet payesi kazanır. Bu süreç, kesinlikle tercih, kasıt vs gerektiren iradi varlık anlamının dışında gerçekleşir. Hatta Evvel’in varlığının zorunluluğu kadar zorunlu biçimde gerçekleşir. Ki bu sürecin adı aynı zamanda ibdadır ve O’nun haricindeki her şey bu yolla meydana gelmiştir. Tam da bu sebeple O’nun kendisi haricindeki şeyleri öncelemesindeki “önce” gelme durumu, zamansal değil zat bakımındandır. İbn Sînâ’nın *İşarat*’ta verdiği örneğe göre bizim elimizi hareket ettirmemizle elimizde bulunan anahtarın da hareket etmesinde, elin anahtara zaman açısından bir önceliği bulunmaz. Çünkü ikisi de aslında aynı anda hareket etmiştir. Fakat, anahtar hareket etmek için bizim elimizin hareket etmesine bağlıdır. Bu durumda elimizin hareketi, anahtarın hareketini zaman açısından değil fakat zat bakımından önceler. Tanrı’nın şeyleri öncelemesi de bu şekildedir. Çünkü el olmadan anahtarın hareket etmesinde olduğu gibi, Zorunlu Varlık da olmadan diğer şeyler varlığa gelemez.²⁷² Bu anlamları dahilinde ibda yani eşsiz yaratma, İbn Sînâ’ya göre diğer “yaratma” teorilerinden çok daha yücedir. Çünkü ibda’, zaman, madde vs gibi durumlar olmaksızın bir varlığın, başka bir varlığı meydana getirmesidir. Dahası, kevn ve hudus şeklindeki yaratma türlerinden çok çok daha yüksektir.²⁷³

3.2. VARLIĞINI AKLETMESİ VE İLLET-MALUL İLİŞKİSİ

İlletin malule varlık kazandırması şeklindeki nedensellik ile İlk İlet/Mevcud’un, ilk Akıl’a taakkul yoluyla varlık kazandırması arasında nasıl bir ilişki vardır? İlk İlet’in, kendinden hemen sonra gelen malul ile kurduğu “varlık” ilişkisi nasıldır? İlk illet ve ilk

²⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 138.

²⁷³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 139; Alper, *İbn Sînâ*, s. 108.

malul arasında kurulan ilişki, diğer illet ve maluller arasındaki ilişkiyi nasıl belirler? En önemlisi, İlk İletin ilk malule varlık kazandırmasıyla ortaya çıkan ilkeler nelerdir? Yoksa Tanrı son derece keyfi bir “illet olma” hakkını mı elinde mi bulundurmaktadır? En önemlisi ile İlk illet ile diğer illetlerin daha ziyade İlk varlık ile diğer var olanların ontolojik mübayeneti nedensellik zinciri üzerinden nasıl takip edilecektir? Varsa bu mübayeneti yönlendiren ilkeler ne olacaktır?

Evvel’in kendi kendini taakkul etmesiyle başlayan feyezan süreci aynı zamanda ontolojik açıdan “nedensellik zinciri” oluşturur. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ için Akli varlık olan ilk ilkenin taşması aynı zamanda “mümkün” varlıkların ortaya çıkmasının hakiki illeti olmasını sağlar. İbn Sînâ’da Tanrı’nın varlığının zorunlu ve Tanrı haricindeki her şeyin mümkün varlıklar şeklinde nitelendiğine yukarıda yer verilmişti. İbn Sînâ’ya göre her açıdan zorunlu olan Tanrı, aynı zamanda var olan her şeyin hakiki illetidir. İlet olmak demek bir şeyi meydana getirmek demek. Zorunlu olan varlık bunu kendi kendisini aklederek en az varlığının zorunluluğu kadar zorunlu olan bir süreç doğrultusunda gerçekleştirir. Hakiki illetin tümüyle zorunlu olduğu bu süreç, kendisinden taşıdığı feyz sebebiyle kendisi haricinde bulunan mümkün varlıkların varlık sahnesine çıktığı bir varlık şemasını öngörür.²⁷⁴

İlet-malul ilişkisinin aslında iki yönü vardır. Biri, Tanrı’nın kendisini taakkülü ile meydana gelen feyezan sonucunda kendisi haricindekilerin varlıklarının “illeti” olmasıdır. “Yukarıdan” ve “ilk” varlıktan hareketle izah edilen bu şemaya ikinci bir anlatım daha eşlik eder: Hem Fârâbî hem İbn Sînâ için Tanrı’nın akletmesiyle gerçekleşen illet-malul ilişkisi, “mümkün” varlıkların tamamının varlığını yokluğuna tercih eden fakat kendisi mümkün olmayan bir illette durma fikrinden kaynaklanır. Fârâbî Es-Siyâse’de mümkün varlık kategorisinden bahseder ve mümkün varlıklardan var olması ya da olmaması imkan dahilinde olan şeyler olarak bahseder. Fârâbî terminolojisi içerisinde bu kategori ne “mevcut” ne de mevcudun zıttı olan “adem” kapsamına girer, ikisinin ortasında bir yerde durur. Mümkün varlık bir “mevcud”dan (varlık) ve bir de “vücut”dan (mahiyet) birleşiktir. Fârâbî “mümkün” varlık ile Tanrı arasında varlık anlamında kıyasta bulunduğu İbn Sînâ’da gördüğümüz gibi doğrudan “Zorunlu Varlık” kavramını kullanmaz. Fârâbî’nin bu bağlamda kullandığı kavram “es-Sebebu’l-

²⁷⁴ Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, ss. 158-162; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 168.

Evvel”dir. Mümkmn varlık ile Tanrı’yı “ilk sebep” üzerinden kıyaslayan Fârâbî’ye göre, İlk Sebep ise varlığı (vücut) bizzat cevherinde olan varlıktır. Hatırlanacağı üzere Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığı ile ilgili kavramsal tercihlerini incelediğimizde Fârâbî’nin İbn Sînâ’da gördüğümüz üzere varlık ve mahiyet şeklinde ayrımda varlıktan yana bir tercihten bulunmadığı, mevcut ve vücut anlamlarının örtüştüğü birlik anlamında bir varlık yapısından bahsettiğine şahit oluruz. İlk sebepten taştan şey Fârâbî’ye göre “var olmaması mümkmn olmayan” değildir sadece, aynı zamanda “var olmaması mümkmn” olan da taşar.²⁷⁵ Fakat mümkmn varlığın “var olmak” için kendisini varlık sahnesine çıkaracak bir “ilk fail illet”e (el-failul’ul-evvel) ihtiyacı vardır. Daha doğrusu ilk failin gerekliliği Fârâbî için zorunluluktur (lezime zarureten). Fail bir illet olan İlk sebep, kendi kendisini düşünerek kendisi haricinde bulunan ve varlık ile yokluk hallerinin karıştığı tüm mevcudatın varlığa çıkışının sebebi olan varlıktır.²⁷⁶ Fârâbî’de gördüğümüz bu kavramsal şemanın daha net bir şekline İbn Sînâ’da da rastlarız.

“Zorunlu Varlık sayıca birdir. Zorunlu Varlığın dışındakilerin zatı dikkate alındığında varlıklarının mümkmn olduğu ve dolayısıyla malûl oldukları da açığa çıkmıştır. Malûllüğün kaçınılmaz olarak zorunlu varlıkta son bulduğu da belirginleşmiştir. Öyleyse zatı gereği bir olan Bir ve zatı gereği mevcut olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından almaktadır. Onunla mevcut olmaktadır (eys) ve kendi zatında mevcut değildir (leys). İşte bu, bir şeyin ibda edilmiş (mübda’) olmasının yani varlığını başkasından almasının anlamıdır. O, kendi zatında mutlak yokluğu hak etmektedir. (...) Onun bütünlüğü, onu var edenin zorunlu kılmasına bitişmeyince ve var edeninden ilişkisini kestiği düşünülünce onun bütünüyle yokluğu gerekir. Öyleyse onun var edilmesi, onu bütünlüğüyle var eden tarafındadır.”²⁷⁷

Zorunlu-mümkmn şeklindeki varlık diyalektiği çerçevesinde İbn Sînâ için mümkmn varlık tarzı kendisi hakkında “varlık” yönünde tercihte bulunan “Zorunlu” illet olmadığı müddetçe yokluğa aittir. Yine bu çerçevede Zorunlu Varlık’ı oluşturan bir/tek şey varken Zorunlu Varlık haricinde kalan her şey mümkmn varlık kategorisine girer. Bu yönüyle de Zorunlu Varlık bir ve birlik sahibi olarak var olan her şeyin (mümkmn) illeti yani var edicisi konumundadır. Zira yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere ona göre mümkmn varlık olmak, zatı itibariyle varlıkla anılmaya layık değilken Zorunlu Varlık’ın kendisini varlık sahnesine çıkarmasıyla varlık payesi kazanmış bir sebeplidir. Zorunlu

²⁷⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 57.

²⁷⁶ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 56

²⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 310.

Varlık, Zorunlu Varlık olması itibariyle kendisi haricindeki her şeyin tam da bu sebeple hakiki illetidir. Zorunlu varlığın olmadığı durumda varlığı üzerinde konuşulan hiçbir şey olmayacaktır çünkü her şeyi var eden, o olmaksızın her şeyin “yok” olacağı illet Zorunlu Varlık’tır.²⁷⁸ İbda da tam olarak bu bağlama verilen addır. Tanrı’nın, mümkün yani zatı itibariyle yokluğu hak eden şeyleri “zorunlu” kılarak varlık sahnesine çıkarmasıdır.

Zorunlu Varlık ya da İlk Sebebin mümkün denilen bu varlıklara “illet” olması ancak onları var etme şekli olan feyezanla gerçekleşir. Tanrı’nın feyezan etmesi ise varlığının - ya da Fârâbî’nin ifadesiyle cevherinin- tümüyle akıl olması itibariyle gerçekleşir. Zorunlu Varlık ya da İlk Sebep, bir akıl varlığıdır ve akıl olması kendi haricinde “akıl-akıl-makul” ilişkisi gerektirmediği için kendi kendisini taakkulu aslında ilk ve tek fiilidir. Tanrı’dan kaynaklanan her şey, yani genel anlamı ile feyezan, Tanrı’nın bu ilk ve tek fiilinden kaynaklanır.²⁷⁹ Tanrı’nın kendi kendisini taakkul faaliyeti ile ondan *zorunlu* olarak kendisi haricinde bir varlık taşar. Varlık vermesi O’nun illet olmasının ana gerekçesini teşkil eder. Varlık vermesi dolayısıyla illet olması ise ancak Tanrı’nın akıl varlığı olması sonucu kendi zatını akletmesi sonucu ile gerçekleşir. Dolayısıyla Evvel’in kendisini taakkul etmesiyle mümkün varlıklar hakkında “varlık”tan yana tercihte bulunulmuş olur ve yaratma başlar. Fakat bu yaratma yukarıda da izah edildiği üzere sonradan meydana getirme, irade etme şeklinde değildir. Bilakis, İlk İlet, İlk İlet’in varlığı ve eylemi, hatta meydana getirdiği mümkün varlığın cevheri yani akıl oluşu itibariyle bir yaratmadır.

Peki İlk İlet, varlığı akıldan ibaret olduğu için maddi illet anlamına tekabül eder mi etmez mi? Daha doğrusu ilk ve hakiki illet olarak dört illetten hangi illete tekabül etmesi gerekir?

İbn Sînâ var olan her şeyin Zorunlu Varlık dışında kaldığı için mümkün varlık olduğunu dolayısıyla da malul olduğunu belirtir. Her malul ise bir illete muhtaçtır. Fakat her malulün bir illete ihtiyaç duyması sonsuza kadar geri götürülebilir bir şey değildir; zorunlu olarak bir ilkede durmak zorundadır ve bu ilke de Zorunlu Varlık’tan başkası değildir. İbn Sînâ “nedensellik” üzerinden Zorunlu Varlık’ın konumunu belirlemek için illet-malul ilişkisini düz bir çizgi üzerinden bir anlatıya girer. Ona göre çizginin bir ucunu tümüyle *malul* yani hiçbir şekilde illet olamayan tümüyle illetli bir varlık; diğer

²⁷⁸ Kılıç, *İbn Sînâ’da Sebeplik Teorisi*, ss.115-129; Kılıç, a.g.m.; Ömer Türker, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, ss. 317-321.

²⁷⁹ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 58.

ucunu ise çizgide illet yahut malul olsun var olan her şeyin illeti olan fakat hiç kimsenin malulü olmayan Zorunlu Varlık (illetin illeti) bulunur. Bu iki uç arasında ise bir yönüyle illet diğer yönüyle malul olan varlıklar bulunur. Fakat bu “ara” kategori sonsuza kadar gidemez; her ne kadar bir yönüyle illet olsalar da ennihayet kendisine hiçbir şeyin illet olamadığı fakat her şeyin illeti olan “illetlerin illeti” onların hakiki illeti olarak bulunur. Böylelikle İbn Sînâ, aslında illet-malul zinciri üzerinden de Zorunlu Varlık’ın varlığına ulaşır. İbn Sînâ konuyu ele aldığı yerde anlattığı “illetlerin illeti” olma durumunun dört illetten “fail” illete tekabül ettiğini izah eder. Her ne kadar anlattığı bu şema İbn Sînâ’ya göre dört illetin her biri üzerinden genişletilebilirse de burada Zorunlu Varlık üzerinden kast ettiği O’nun “fail illet” olmasıdır.²⁸⁰

İbn Sînâ’nın illet şemasına göre fail illet, varlık bahşetmek zorundadır ve verdiği varlık, kendi zatından farklı bir şey olmak zorundadır. Fail illete yüklediği bu özellik ve gerçek anlamda fail illetin Zorunlu Varlık olduğunu ifade etmesi aslında İbn Sînâ’nın Aristotelesçi Tanrı ve alem fikriyle hesaplaşması anlamına gelir.

“Çünkü metafizikçi filozoflar, fail ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal-fail illet, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle Doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir. Gaye ile de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illeti kastediyoruz.”²⁸¹

Hatırlanacağı üzere Aristoteles’in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’si şeylere yalnızca hareket verir, varlık değil. İbn Sînâ ise “fail illet” tanımının bir fizik bir de metafizik dağarcığı arasında ayırım yapar ve Aristotelesçi hareket verici illetin ancak fizik sınırları kapsamında “doğal-fail” illete tekabül edeceğini ifade eder. Zorunlu Varlık’ın ise bir fail illet olarak yalnızca hareket vermesi düşünülemez. O, varlığı üzerinde taakkul faaliyetinde bulunarak varlığından bir feyiz taşırır ve böylece de kendisi haricindeki her şeye varlık vermiş olur. Fail illet olması ise kendi varlığı üzerine düşünmesiyle başlayan süreçten farklı bir şey değildir. Türker’e göre bu durum ilk olarak, illet şemasının Yeni Eflatuncular eliyle metafiziğe taşınması ve fail illet kategorisinin onlar eliyle metafizik bir anlam kazanması ile gerçekleşmiştir. Çünkü Yeni Eflatuncular’a göre nedenlik şeması için üç olmazsa olmaz özellik vardır. Birincisi, var olan her şeyin aynı zamanda ontolojik

²⁸⁰ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 294-296, İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, s. 129.

²⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 226.

hiyerarşi dahilinde var olduğu ve varlığını sürdürdüğü, ikincisi akli varlıklar ile duyuşsal varlıklar arasında “illet” olmanın farklı şekilde cereyan ettiğı -akli illetler varlık verirken, diğeri vermez- üçüncüsü ise dört illetin katı bir şekilde kabulüdür. Yeni Eflatuncular’ın nedenlik şemasına dair bu görüşleri neticesinde Bir, Aristoteles’in sırf gai illet olarak hareket veren Tanrı fikrinin aksine, varlık veren fail bir illete de dönüşmüştür.²⁸²

Fârâbî ve İbn Sînâ, Yeni Eflatuncu felsefeden tevarüs ettikleri bu düşünceyi kendi sistemlerine dahil ederek bir taraftan Aristotelesçi düşüncenin akıldan ibaret Tanrısı ve onun gai illet olduğu Tanrı tasavvurunu diğerk taraftan da Yeni Eflatuncu düşüncenin Bir’in fail illet olduğu Tanrı tasavvurunu mezc eder.²⁸³ Aristoteles’e göre Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’nin verdiği hareket, diyalektik karaktere sahip fiziksel hareket değildir. Fiziksel hareketin aksine, şeylerin arzu nesnesi olması yoluyla şeyler üzerinde bıraktığı etki ile hareketin sebebi olur.²⁸⁴ Hareket Ettirici’nin arzu nesnesi olması daha önce de değinildiğı üzere, varlığının akıl olması itibariyle gerçekleşir. Varlığının akıl olması aynı zamanda bir akledilen ve akleden gerektirdiğı ve Tanrı tümüyle bilfiil olduğu için kendini akleden bir akıl konumundadır. Kendi kendini akletmesi kendisinde, kendine dair aşk ve hoşnutluk yaratır, bununla da kalmaz kendisi haricinde bulunan her şeyin de kendisine dair aşkla yönelmesine sebep olur. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’nin sebep olduğu bu “metafizik hareket” onun gai illet olmasının temelini oluşturur.²⁸⁵ Fârâbî ve İbn Sînâ buraya kadar Aristoteles’in görüşünü neredeyse aynıyla alır. Fakat Aristotelesçi bu görüşe aynı zamanda Yeni Eflatuncu fail illet düşüncesini ekleyerek. Bu iki teoriyi “akıl ve feyz” kavramlarını birbirlerine yedirir ve böylece bir yandan varlığı ve eylemi akıl olan Tanrı tasavvurunu, diğerk yandan da varlığı ve eylemi sebebiyle varlık sebebi olan Tanrı tasavvurunu aynı teoride muhafaza eder.²⁸⁶

Failin metafizik bir illet olarak varlık vermesi ise elbette hudusa getirme şeklinde değildir. İlk İllet haricinde kalan her şey mümkün varlık kategorisine girer. Fail illetin mümkün varlığa illet oluşu ise ne mümkün varlığın “olmama” durumunda ne de “yokken

²⁸² Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, s. 139; Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, ss. 251-264.

²⁸³ Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 218.

²⁸⁴ Ross, a.g.e., s. 283.

²⁸⁵ Ross, a.g.e., s. 284.

²⁸⁶ Yaşar Aydın, “Fârâbî”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 3. b., ed. M. Cüneyt Kaya, ss.156-159; David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 4. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s. 64-68; Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, ss. 251-264, 291-300.

var olma” durumunda gerçekleşir. Fail illet yalnızca “varlık vermek” kısmında mümkün varlığın “illeti” olabilir. Yokluğa ve varlığa eşit mesafede bulunması bakımından mümkün varlığın yokluğunu tercih eden bir illet de olabilir varlığını tercih eden bir illet de. Fail illet, yokluğu tercih eden varlığı tercih eden illettir. Fakat varlığı tercih etmesi, “önce yoktu sonra var oldu” anlamında bir varlık tercihinin baş aktörü olmak anlamında değildir.²⁸⁷

İlk İletin gaye neden olması ile fail illet olması arasında “varlık” üzerinden ciddi bir nüans vardır. Wisnovsky’ye göre fail illet yukarıdan aşağıya doğru bir hareketi yani üstteki varlığın aşağısında bulunacak olana varlık vermesini, gai illet ise aşağıdan yukarıya doğru, ontolojik bulunuşu tam ve yetkin hale getirmek için yükselmeyi temsil eder.²⁸⁸ Türker’e göre gaye ve fail neden arasındaki bu ilişkide aslında öncelik sahibi iki itibarla belirlenir. Fail illet olmasa, yani varlık vermese ortada gaye eden olmayacağı için aslında gaye, varlığını faile borçludur. Fakat failin eylemde bulunmasını sağlayan da gayedir. Eğer fail, eylemde bulunuyorsa sebebi gayedir. Kısaca biri varlığın diğeri eylemin illetidir ve birbirlerine öncelikleri sahip oldukları bu itibarladır.²⁸⁹

“Eğer bu ilkeler başlı başında birer ilim olsalar bunların en üstünü gaye ilmi olurdu ve bu, hikmetin ta kendisi olurdu. Şimdi de o, bu ilmin yani şeylerin gai illetlerini inceleyen ilmin en üstün parçalarından biridir.”²⁹⁰

Her şeye rağmen İbn Sînâ için gaye illet olma anlamı, fail olma anlamında önceliğe sahiptir. Çünkü ona göre fail olarak İlk İlet, kendisi haricindeki hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu sebeple her ne kadar “oluştaki” fail illet, “şeylikteki” gaye illeti var ettiği için öncelik sahibi olarak görünse de İlk İlet bir başkasının varlığa gelip gelmemesine bakmaksızın, her şeyin gaye illetidir. Bu sebeple İlk İlet’e dair esas illet soruşturması, gai illet soruşturmasıdır. İşte bu sebeple Metafizik ilmi aslında, gai illetlerin araştırıldığı bir bilimdir.²⁹¹

Evvel’in ister fail ister gaye illet oluşu incelensin, ikisi de aslında varlığının akıl olmasının bir sonucudur. O’nun fail illet olması, belirtildiği üzere onun varlık ve eylem açısından akıl olup da feyez an etmesine bağlıdır. Aynı şekilde gaye illet olması varlığının

²⁸⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s.228.

²⁸⁸ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 235.

²⁸⁹ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 196.

²⁹⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 271.

²⁹¹ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 263-271.

ve eyleminin akıl olmasına bağlıdır. Zira O’nun gaye illet olması ancak kendisini aklederek bir arzu nesnesine dönüşmesi ile mümkündür. Dahası, İbn Sînâ’ya göre Evvel’in gaye illet olması aynı zamanda “iyi” ile ilişkilidir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre gaye iyilik, iyilik de varlık demektir. Gaye olmasaydı varlık olmazdı, varlık olmasa Tanrı kendi varlığından bir şey taşırmazdı.

“Gaye, gayeyle tamamlanan bil kuvve kabul ediciye kıyasla onu ıslah eden iyiliktir. Çünkü kötülük, bil kuvve kabul edicinin kemalinin yokluğudur. Kötülüğün mukabili olan iyilik ise varlık ve bilfiil meydana gelmez.”²⁹²

Tanrı’nın gaye illet olması aynı zamanda kendinden sonraki varlık zincirinin devam etmesini sağlayan ana ilkelerden biridir. Zira Tanrı’dan taşan ilk akıl İlk İlet’i gaye edinerek yani O’nu aklederek bir başka aklın ve hatta semavi cismin varlığa geliş illeti olur.

“Gayelerden biri de başka bir şeye benzemektir. Kendisine benzenilen, ona yönelmesi bakımından gayedir. Benzemenin kendisi de gayedir.”²⁹³

Akılların Tanrı’yı akletmesi ve bunun sonucunda da kendi hariçlerinde bulunan varlıkları meydana getirmeleri bir nevi *Tanrıya benzeme* faaliyetidir aynı zamanda. Çünkü gaye edinmek aynı zamanda o şeyi gaye edinme yoluyla o şeye benzemeye çalışmak demektir. Tanrı haricindeki varlıklar, Tanrı’ya benzemeyi kendisinin üzerinde bulunan bir üst akla benzeme yani gaye edinme yoluyla gerçekleştirir. Çünkü gaye edinmek aynı zamanda kendisine doğru yetkinleşilen şeydir ve katı ontolojik hiyerarşi gereği üstte bulunan altta bulunandan daha yetkindir.²⁹⁴ İşte bu sebeple malul, illetin gayesi olamaz. Her bir aklın bir yukarısında bulunan varlığı gaye edinmesi, elbette kendi üzerinde bulunanı akletme yoluyla gerçekleşir. İlk İlet ile mufarık varlıklar arasındaki en büyük farklardan biri de budur: İlk İlet, kendi haricindeki hiçbir şeye hiçbir koşulda muhtaç olmadığı için yalnızca kendi kendisini akleder ve böylece kendisi haricinde aklederek yetkinleşeceği bir gayesi bulunmaz. Halbuki mufarık akıllar her ne kadar yetkin varlıklar olsalar da İlk İlet ile kıyaslandığında noksandırılar ve her açıdan O’na muhtaçtır. Bu sebeple noksanlıklarını gidermek için kendilerinin de sahip olduğu entelektüel kabiliyet ile kendilerinden daha üstün olan varlığı akleder ve böylelikle ona

²⁹² İbn Sînâ, a.g.e., s. 265.

²⁹³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 253.

²⁹⁴ Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 190.

doğru yetkinleşirler. Mufarık akıllar içerisinde İlk İllet'i doğrudan gaye edinen varlık, İlk Akıl'dır. Çünkü İlk Akıl'ın üzerinde İlk İllet bulunur ve O'ndan daha üstün daha yetkin bir varlığa rastlamaz. Bu sebeple İlk İllet, ilk akıllı bir arzu nesnesi olarak "meşgul eder" ve ilk akıl tüm varlığıyla İlk İllet'i akleder yani O'nu gaye edinmiş olur.²⁹⁵

İlk İllet, feyezân edip ilk mufarık akıllı meydana getirdikten sonra varlık zinciri mufarık akılların teker teker ve sıra düzen içerisinde taşmasıyla devam eder. Yukarıda değinildiği üzere her bir mufarık aklın yukarısında bulunan akıllı gaye edinmesi/akletmesi ile bir taraftan kendi yetkinliklerine doğru yükseldiklerini diğer taraftan varlıkları yetkinleştikçe kendi altlarında bulunan bir başka varlığı meydana getirirler. Böylece bir taraftan aşağıda bulunan varlıklar için fail illet olurlar, diğer taraftan kendi aşağılarında bulunan akılların varlık yetkinliğini yakalamak için yöneldikleri gai illet olurlar. Bu sıra düzen faal akla kadar devam eder. Her ne kadar her biri hem fail hem de gai illet olma imkanına sahipse de bu zincir ontolojik hiyerarşinin aşağı ve yukarısına göre görelilik kazanır. Örneğin ilk akıl, ikinci akıl için hem fail hem de gai illetken hemen yukarısında bulunan İlk İllet için tümüyle malul bir varlıktır. İlk İllet ile mufarık akıllar arasındaki en temel ontolojik fark bu bağlamda, İlk İllet'in tümüyle illet olmasına karşın, diğer tüm illetlerin bir tarafıyla da malul oluşudur. İlk İllet'in tümüyle illet olmasına karşılık kendi aşağısında bulunanların illet olma şiddetlerinin azalmasının sebebi varlıkları itibariyle sahip oldukları yahut olmadıkları bazı hallerdir: *bilkuvve-bilfiil*, *bizzat-bilaraz*, *basit-bileşik* gibi.²⁹⁶ Aslında Evvel de Faal Akla varıncaya kadar tüm mufarıklar da gayrı maddidir -yani akıldır, dolayısıyla basittir, bilfiildir ve varlık üstünlüğüne sahiptir. Fakat varlık itibariyle birbirleri arasında yetkinliklerine dayalı bir alt-üst ilişkisi bulunur. Bu alt-üst (illet-malul) ilişkisini sağlayan şüphesiz varlık itibariyle sahip oldukları özellikler yahut birinin tam sahip olduğuna diğerinin noksan bir şekilde sahip olmasıyla ilgilidir. İlk İllet elbette, varlığının tümüyle akıl olması ve bu yetkinlik içerisinde kendisine denk hiçbir şeyin bulunmamasıyla yalnızca kendisini akleder ve bu akletme bir an olsun kesilmeyen, *bilfiil* niteliğe sahiptir. Ne varlığı ne de varlığına dayalı entelektüel eylemi bir anlığına dahi *bilkuvve* bir tabiata evrilmez, daima bilfiildir. Ona sahip olduğu bu varlığı ve varlığından ibaret olan akıllı bahşeden herhangi bir kimse yoktur, olsa kendisi

²⁹⁵ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 82, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 145; Kılıç, *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi*, ss. 138-145.

²⁹⁶ Türker, *Varlık Nedir?*, s. 68; İrfan Göktaş, "Fârâbî Metafiziğinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Yozgat: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XI, S. 11 (2017), ss. 67-90.

ilk illet/Zorunlu Varlık olamazdı. Dolayısıyla sahip olduğu varlığa kendisi sebebiyle yani *bizzat* sahiptir. Dahası, kendisinde en ufak bir ikiliğin görülmediği gerek varlık gerek eylem bakımından bir/birlik yani *basittir*. İlk İlet'in sahip olduğu bu özelliklerin aynı şiddette sahip olmadığı aşıkardır. Hiçbiri varlıklarına *bizzat* sahip değildir, onlara sahip oldukları varlığı veren İlk İlettir. Dahası onlar hem Fârâbî hem de İbn Sînâci terminoloji dahilinde “mümkün” varlıklar oldukları için en başından beri bilfiil olmadıkları da açıktır. Dahası, varlıkları Tanrı ile kıyas edildiklerinde basit değil, bileşiktir. İşte bu sebeple onların varlıkları gibi eylemleri de ikili bir tabiata sahiptir. Aşağıda yer verildiği üzere, Tanrı tümüyle bir/basit olduğu için onun bir olan varlığı bakımından bir fiil sadır olur ve bir eylemle/akledişle, bir varlığın sebebi olur. Halbuki O'nun haricindeki her bir varlık O'nda bulunan basitliğe sahip olmadığı, bileşik oldukları için varlıkları gibi eylemleri de eylemlerinin sonuçları da birden fazladır. Zira hem bir aklın hem de bir gök cisminin sebebi olurlar.²⁹⁷

Aslında bu bağlamda sudurun mantığı, içeriği itibariyle Aristoteles'e çok şey borçludur. Zira yetkinleşme durumu Aristotelesçi bilkuve-bilfiil ayrımından büyük oranda beslenir. Üçer'e göre Aristoteles'in büyük ölçüde fizik bahsi olarak ihdas ettiği bilfiillik (energia) durumu, metafizik bir işlev kazanarak başta Bir'in kendisi olmak üzere ulvi alemini açıklayan anahtar bir kavrama dönüşmüştür.²⁹⁸ Plotinos'ta Bir'den taşan şey, ancak bakışını Bir'e yöneltince gerçek anlamda varlık kazanmış, yetkinleşmiş olur.²⁹⁹ Benzer duruma Fârâbî ve İbn Sînâ'da rastlanır. Mufarık akılların gerçek anlamda yetkinleşip, yeni bir varlığı meydana getirmeleri için bakışlarını bir üste, ya da ilk akıl üzerinden konuşacak olursak İlk İlet'e yöneltmesi gerekir. Bakışını ona yöneltmesi ise varlığı ile uyumlu olan eylemle yani taakkul ile gerçekleşir. Bu da arzu nesnesi olarak O'nu gaye edinmek demektir.³⁰⁰ Özetle bu süreç şeylerin “bilfiil” hale gelmeleri yani yetkinleşmeleri sürecidir aslında. Dahası, ortaya çıkan bu şemaya söz konusu Tanrı olduğunda tümüyle bilfiildir; O'nun haricindeki her şey O'na nispetle bilkuvedir.

²⁹⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 374, 844; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 157; *El-Medinetü'l-Fazıla*, 96; *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40; İmkan ve zorunluluk kavramlarının İbn Sînâ'ya varıncaya kadar kuvve-fiil ile ilişkilendirilmesi ve İbn Sînâ ile kazandığı metafizik sonuçlar için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkan*, ss. 44-50, 195-209; Göktaş, a.g.m., ss. 67-90.

²⁹⁸ Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, s. 57.

²⁹⁹ Plotinos, a.g.e., 10. mimer s. 388.

³⁰⁰ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla*, s. 96; İbn Sînâ, a.g.e., s. 374.

Fârâbî açısından özellikle “bilkuvve-bilfiil” tartışmasının fizikten metafiziğe yükselmesinin çok önemli sonuçları vardır. Çünkü O’na göre gerek Pre-Sokratik dönemde gerek sonrasında yoğun bir şekilde tartışılan “neye varlık denip neye denmeyeceği” probleminin çözümü için son derece mühimdir:

“Melissos şöyle demiştir: Mevcudun dışındaki her şey, gayrı-ı mevcuttur; gayrı-ı mevcut ise şey değildir. O, mevcut olmayanın şey olmadığına hükmetmiştir, çünkü mevcut olmayandan, mahiyeti asla bulunmayanı anlamıştır. Bilkuvve mevcut ile bilfiil mevcut arasındaki fark, metafizikçi filozoflara görüldüğü gibi, antik doğa filozoflarınca ayrıştırılamadığından onlar, bir şey hakkında “o, mevcuttur” ve “o, mevcut değildir” demeyi çirkin bulmuşlardır.”³⁰¹

Fârâbî’ye göre bilfiil ve bil kuvve arasındaki fark, Pre-Sokratiklerde olduğu gibi, biri “var olmayı” diğeri “yok olmayı” temsil eden iki karşıt durumdan ibaret değildir. Onlar bilfiilden “mevcut” olmayı, bil kuvveden “mevcut olmama” anlamını çıkarıyorlardı. Tersine, Fârâbî’ye göre bil kuvve de bir şekilde mevcut kapsamındadır. Kitabu’l-Huruf’ta Fârâbî, bil kuvveyi varlık dairesine bizzat ve bîlaraz var olma durumlarının tahlilini yaparak dahil etmeye girişir. Öncelikle teker teker neye bizzat mevcut neye bîlaraz mevcut denileceğini sıralar ve bu anlamları “mevcut” ve “gayrı mevcut” kategorilerine kıyasla ele alır. Fakat nihai olarak ister bizzat olsun ister bizatihi ister ilk ister ikinci, bunların tamamı “varlık” anlamına dahildir. Fârâbî’nin bu teşebbüsü ilk olarak bu ikili kavramları fizikten metafiziğe yükseltmesini göstermesi açısından önemlidir. İkinci olarak tüm bunların “varlık” kategorisi içerisinde yer bulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Konumuzu ilgilendirmesi bakımından en önemli olanı ikincisidir zira “varlık” kategorisine ilişkin tüm bu ikili kavramlar aslında en geniş anlamıyla *Varlık*’ın “akıl” üzerinden derecelenmesi bakımından ortaya çıkan kavramlardır. Bu kavramların tamamında öncelikli kısım -bilfiil, bizzat gibi- ilk olarak Tanrı’ya aittir ve Tanrı tüm bunlara kendi varlığı itibariyle ezelden beri sahiptir. Tanrı varlığı itibariyle tümüyle gayrı maddi yani akıl olduğu için sahiptir bu öncelikli kavramlara. Yani Tanrı, bilfiildir çünkü varlığının maddeyle ve maddi olanla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Gayrı maddi olması demek, Akıl olması demektir. Maddeyle ilgisi bulunmayan bilfiil bir akıl olduğu için de sahip olduğu her şeye bizzat sahiptir. Dahası kendisi haricinde bulunan her şeyin sahip olduğu her bir şeyin de gerçek nedenidir. Bunu sağlayan ise varlık anlamını oluşturan “akıl” anlamının, kendi üzerinde bir eylemi

³⁰¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 132.

zorunlu kılması yani kendi kendini akletmesidir. Kendini akletmesi ile kendisi haricinde bulunan her bir şeye varlık kazandırmış olur ve bu varlık kazandırma, olması ya da olmaması imkan dahilinde olan şeylerin var olmaları lehinde “tercih”te bulunması ile gerçekleşir. İşte bu hep bilfiil olmayan aslında zatı itibariyle bilkuvve olan varlıkları bilfiil hale getirir. Kendi varlığı üzerinde gerçekleştirdiği aklî eylem sadece varlık zincirini başlatmaz, aynı zamanda sürdürür de. Zira kendisinden taşanlar O’na yönelerek hem kendi varlıklarını hem de yeni bir türün varlığını sürdürür.³⁰² Yani bilfiil hale getirilen her bir varlık, ardından gelen bilkuvve şeyi de bilfiil hale getirir ve böylece varlıkta süreklilik sağlanmış olur. Bu süreklilik, aslında Tanrı’nın kendi kendini akletmesi ile başlayan “sudur”un yani varlık verme (illet) ve varlık kazanma (malul) ilişkisinin ta kendisidir. Bir akletme eyleminden ibaret olan sudurun en temel ilkesi defaatle tekrarlandığı üzere yukarıda bulunanın aşağıda bulunanın illeti olduğudur. Bu illetlik mantığı hem illet olma şiddetinin hem de buna bağlı olarak var olma şiddetinin yukarıdan aşağıya doğru azaldığı bir şemayı öngörür.³⁰³ Dolayısıyla İlk İlet de dahil olmak üzere her bir varlığın, akletme yoluyla yer aldığı bu nedensellik zinciri hem varlık hem de süreklilik bakımından akla ve akletmeye muhtaçtır. Ayrıca bu zincir, yapısı itibariyle katı bir şemaya sahip olduğu kadar içeriği de son derece katı bazı ilkelere bağlıdır. Hem ilkelerin hem de şemanın bu kadar katı olmasının ana sebebi İlk Varlık’ın kendisinden ötürüdür. Çünkü O’nun haricindeki her şeyin içerisinde varlık kazandığı bu zincir İlk’in varlığı ile kendisi haricinde bulunanlar arasında “akıl” üzerinden kurulan bir ilişkinin temsilidir.

İlk İlet’in kendi kendisini akletmeye başlamasıyla kendinden yeni bir varlık taşıması aynı anda ve birden (defaten vahideten) gerçekleşir. Taşan ilk varlık, tek bir varlıktır.

"O'ndan meydana gelen mevcutların ki bunlar, yokken varolanlardır, ilkinin gerek sayıca gerekse madde ve sûrete bölünmesi anlamında çok olması mümkün değildir. Çünkü O'ndan meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliği, başka bir şey nedeniyle değil, Onun zatı nedeniyle. O'nun zâtında bu şeyin kendisinden meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm, bu şeyin değil de başka bir şeyin meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm değildir."³⁰⁴

³⁰² İbn Sinâ, a.g.e., s. 378 ve bkz: 55. dipnot.

³⁰³ İbn Sinâ, a.g.e., s. 332, 334, 366, 377, 378; Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, ss. 151-152; Aydın, *Fârâbî*, s. 87.

³⁰⁴ İbn Sinâ, a.g.e., s. 371.

İlk İllet'ten taşarak meydana gelen ilk varlık hem nicelik hem de nitelik bakımından "bir" ve "birlik" sahibi olma zorundadır. Bunun sebebi ise meydana gelen şeyi varlığa getiren Tanrı'nın zatı itibariyle bir ve birlik sahibi olmasıdır. İlk illet hem nitelik hem nicelik ve hatta "yön" (eylem) bakımından bir ve birlik sahibi olduğu için bu özelliklere sahip bir varlığın meydana getirdiği varlık da en azından buna uygun şartları taşımalıdır. İlk İllet'ten kaynaklanan her bir varlık, aslında O'nun bir tek fiilinden yani kendi kendini akletmesinden kaynaklanır ve O'ndan bir şeyin feyezan etmesi bu eylemin haricindeki bir eylemin sonucu değildir. Yani Tanrı'nın akletmesi ile feyezan etmesi birbirinden ayrı iki fiil değil, bilakis aynı eylemdir. Dahası, feyezan, O'nun kendi kendisini akletmesinin bir sonucudur. Ortaya çıkan fiilin aslında bir tek fiil olması, ortaya çıkan şeyin de sayı ve nitelik bakımından bir olmasının temelini oluşturur. Böylece hem İlk'in gerek nicelik gerek nitelik gerek eylem açısından birliği garanti altına alınmış olur hem de yalnızca İlk değil, meydana gelen varlığın İlk ile ilişkisi de "birlik" kapsamına alınmış olur. Nihayetinde ise İlk ve İlk'ten neşet eden şey arasındaki ilişki de aynı birlikten ibaret olmuş olur. Fakat Tanrı'dan bir şeyin taşmasını sağlayan "yön" (eylem) "bu" şeyi değil de "şu" şeyi çıkarma şeklinde bir feyezan değildir. Taşan şey de en az taşıma süreci kadar zorunludur.³⁰⁵

Tanrı'dan neden bir yönden bir fiil taşar? Burada esas gaye, yukarıda da işaret edildiği üzere O'nun mutlak birliğini garanti altına almaktır. Zira eğer Tanrı'dan bir değil de birden fazla varlık taşsaydı bu durumda her biri için ayrı bir yön (eylem) gerekcek böylece Tanrı'nın eylem birliği bozulacaktır. Eylemi varlığından kaynaklandığına göre bu durumda Tanrı'nın varlık anlamında da birliği bozulacak, ya bir başka varlık ihtimali çıkacaktır ya da Tanrı'nın da basit değil bileşik olma ihtimali belirecektir.³⁰⁶

"Çünkü sâbit bir şeyden "sâbit" olduğu yönden ancak sâbit bir şey meydana gelebilir."³⁰⁷

O, sabit yani hareket sahibi vs olmadığı için onun varlığının ne eylem ne de varlık anlamında ikiliği bulunmaz. Böyle olunca da yalnızca "bir" şeyin illeti olması zorunlu

³⁰⁵ Alper, *İbn Sînâ*, s. 105; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 206; Kılıç, *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi*, s.138; Üçer, *İbn Sînâ'da Suret, Cevher ve Varlık*, ss. 332-335, Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, ss. 191-192.

³⁰⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 372; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 235; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, ss. 151-152.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 351.

olur. Bu tabi ki doğrudan/aracısız illet olması söz konusu olduğunda böyledir. Yoksa Tanrı elbette dolaylı/aracılı olarak tüm bileşik şeylerin illetidir.³⁰⁸

Tanrı'dan akılların bir şeklinde feyezani, külli olarak bir bütün halinde feyezani etme değildir. Bilakis, bir olan varlık ve eylem yönüyle O'ndan ancak bir şey çıkar. Plotinos'ta Bir'den yine aynı ilke gereğince Külli Akıl taşıyordu. Fârâbî'nin Batlamyusçu kozmolojiyi sudur teorisine yedirmesi neticesinde her bir küreye eşlik eden daha doğrusu her bir küreyi var eden ayrı bir akıl silsilesi belirdi.³⁰⁹ Böylece Tanrı'dan taşan şey külli bir akıl değil, akıllar dizisinin ilki olan İlk akıl'dır. Fârâbî'nin halefi olan İbn Sînâ da bu noktada Fârâbî'yi takip eder ve o da Bir'den nitelik ve nicelik açısından bir akıl taşıdığını kabul eder. Böylelikle hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'da İlk İllet olan Tanrı ve diğerleri için ilk şart olan “akıl/akletme”yi, Bir'den bir çıkar ilkesi takip eder.

Tanrı'nın taakkülü ile başlayan feyezanın nitelik ve nicelikte birliği, yalnızca İlk İllet ve İlk Akıl söz konusu olduğundadır. Tanrı'dan sonra var olan her bir akıl, varlıklarını oluşturan bileşenler sayısınca feyezani eder. Varlıklarını oluşturan her bir bileşen yalnızca varlıklarını değil eylemlerini de nicelik ve nitelik açısından etkiler. İlk İllet, kendisinde bulunan bütün niteliklerin zatında birlik halinde olduğu bir varlığa sahip olduğu için O'nun eylemi de birdir. Bu sebeple “bir akıl” olarak “bir aklediş”le, “bir akılı” meydana getirir. İlk'ten sonraki hiçbir şey İlk'te bulunduğu anlamıyla basitlik ve birlik sahibi olmadığı için onların hem varlık hem de eylemleri çokluk içerir. Sahip oldukları çokluk yönleri kadar da eylemde bulunurlar. Eylemleri sayısınca da yeni bir durumun sebebi olurlar. Mesela, İlk Akıl Fârâbî'ye göre iki, İbn Sînâ'ya göre üç eylemle, eylem sayısı kadar durumun illeti olur: İlk aklın gai illeti olan İlk İllet'i akletmesi ile yeni bir mufarık akılı (ikinci akıl) meydana getirmesi hem Fârâbî'nin hem de İbn Sînâ'nın ittifak ettiği ilk eylemdir. İkinci eylem ise ikisine göre İlk Akıl'ın kendi varlığı hakkında taakkul faaliyetinde bulunmasıdır. Fârâbî'ye göre İlk Akıl, kendi kendisini akletmesiyle bir semavi cismin illeti olur ve bunun sonucunda İlk Gök meydana gelir. İkinci akıldan faal akla kadar bu süreç devam eder ve Faal Aklın al-altı dünyayı meydana getirmesi ile süreç tamamlanmış olur. İbn Sînâ'ya göre ise ilk aklın kendi kendini taakkulu aslında kendi

³⁰⁸ İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, s. 153.

³⁰⁹ Yaşar Aydın, “Fârâbî”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 3. b., ed. M. Cüneyt Kaya, ss.156-159; David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 4. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s. 64-68; Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, ss. 251-264, 291-300.

içerisinde ikili bir eylem olduğu için bu eylemin sonucu da eylem sayısındadır. Ona göre ilk aklın İlk İllet'i taakkul etmesi, O'nun Zorunlu Varlık olduğunu akletmesidir ve bunun sonucunda ikinci bir aklı, imkan sahasından zorunluluk sahasına çıkarmış olur. Kendi kendini taakkul etmesi ise kendi mahiyeti üzerine, bir, bizatihi mümkün varlık olduğunu, iki, bigayrihi zorunlu kılındığını akletmesi şeklinde gerçekleşir. Bigayrihi zorunlu olduğunu akletmesi ile ortaya çıkan semavi cismin nefsinin, bizatihi mümkün olduğunu akletmesi ile aynı semavi cismin maddesini meydana getirmiş olur.³¹⁰ Tüm bunlar olurken zaman ve mekan açısından en ufak bir gecikme, mesafe vs olmaz. Her şey İlk İllet'in kendi varlığı üzerinde taakkul faaliyetinde bulunması ile başlar ve hepsi aynı ana denk gelecek şekilde devam eder (defaten vahideten).³¹¹

Sonuç olarak, varlık açısından sahip olunan şeyler adedince yön/eylem vardır ve bu yön/eylem sayısınca yeni bir şeyin illeti olunur. İlk İllet, ne varlığı ne de eylemi itibariyle birden fazla bir mahiyete sahip olmadığı için O'ndan taşan şey, sahip olduğu tek bir eylem/yön olan taakkul yoluyla, nicelik bakımından bir tek mufarık akıldır. İlk İllet'ten sonra birlik ve basitlik, katı ontolojik hiyerarşi dahilinde aşağı doğru azaldığı için O'nun aşağısında bulunan akıllar hem varlık hem de eylem/yön bakımından birden fazladır. Bu sebeple de onların malulü bir değil, birden fazladır.

İlk İllet'in kendi kendini akletmesi ile başlayan “Bir'den, bir taşması” süreci ile birlikte varlık sahasına çıkan şeyler arasında doğal bir derecelenme görülür. Bu ontolojik derecelenme, İlk illet ve diğer illetler arasındaki derin farkın sonucudur. Taakkul ile başlayan ve sürekliliğini taakkulden alan feyezân fikri beraberinde var olanlar arasındaki farkı da içerir. Bu farklılaşma ile beraber şeylerin tekil varlıkları meydana gelmiş olur. Eğer arada farklılaşmayı sağlayan ilkeler olmasaydı Tanrı dahil olmak üzere var olan hiçbir şey, birbirinden ayırtılamayacak bir aynılığa sahip olurdu. İbn Sînâ'ya göre taakkulün sonucunda meydana çıkan farklılaşmayı sağlayan 3 esas ayırım vardır³¹²:

“Varlık olması bakımından varlık, birkaç hükümde farklılaşır. Bu hükümler şunlardır: *Öncelik-sonralık, istîğna-ihtiyaç ve zorunluluk-îmkân*. Öncelik ve sonralığa gelince; öğrendiğin gibi *varlık, ilk olarak illete, ikinci olarak da malûle aittir*. İstîğna ve ihtiyaca gelince; öğrendiğin gibi *illet, varlıkta malûle ihtiyaç duymaz*, aksine illet zatı gereği veya başka bir illet nedeniyle mevcut

³¹⁰ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40; İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 374, 378; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 157.

³¹¹ Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, ss. 151-152; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 48.

³¹² Türker, *Varlık Nedir?*, s. 48; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 199.

olur. Bu anlam her ne kadar değerlendirme (itibar) bakımından farklılaşsa da birinci anlama yakındır. Zorunluluk ve imkâna gelince; biz biliyoruz ki illet, malûl olan *her şeyin illeti olunca bütün malûllerden her birine kıyasla ve mutlak varlığı zorunludur*. Eğer illet, herhangi bir illetin malûlün illeti ise malûl nasıl olursa olsun illetin o malûle kıyasla varlığı zorunludur fakat kendinde varlığı mümkündür.”³¹³

Öncelik ve sonralık şeklinde farklılaşma aslında illet-malul zincirinde illet olanın ontolojik açıdan üstünlüğüne dayanan bir fikrin kavramsallaştırılmasıdır. Yine buna bağlı olarak istiğna ve ihtiyaç, illetin malulden üstün olmasına dolayısıyla malulün illete muhtaç olmasına karşın illetin malulüne muhtaç olmamasına dair istiğna halini ifade eder. Zorunlu ve mümkün ayrımı ise daha önce de yer verildiği üzere Tanrı’nın gerçek ve her açıdan zorunlu olan varlığı ile mümkün olan şeylerden yana varlık tercihinde bulunması ve onları varlığa çıkarmasını ifade eder. Varlık anlamının katmanlaşması ve farklılaşması işte bu üç “karşıt ayrım” ile gerçekleşir. Fakat daha önemlisi bu farklılaşmanın aktif hale gelmesini sağlayan ana kavram ise özellikle Tanrı’nın zatının aynısı olan “akıl”dır. İlk olarak farklılaşmadan bahsedilmesi için Tanrı’dan farklı olarak yeni varlıkların meydana gelmesi gerekir ki bunu Tanrı, varlığı ve eyleminin akıl olmasıyla sağlar. Dolayısıyla “farklılaşma” durumu, var olan her şeyden farklı olan Tanrı’ya ve Tanrısal eyleme (feyezan) muhtaçtır. İkinci olarak ise farklılaşma, İlk İllet’ten sonra da varlığını akletmeye borçludur. Ortaya çıkan her bir varlık, Tanrı’dan sonra devam eden taakkulün devamı olmakla birlikte, farklılaşmanın ana temelini, akledenlerin akletme eylemlerinin niteliği oluşturur. Örnekle ifade edilecek olursa, Tanrı’nın bu bağlamda her şeyden farklı olmasını temsil eden esas şey, O’nun varlığının tümüyle akıl olması ve buna bağlı olarak taakkul faaliyetini sadece kendi üzerinde gerçekleştirmesidir. Tanrı haricindeki akıllar, Tanrı’dan farklı olarak sadece kendi varlıkları üzerinde taakkul faaliyeti yürütemezler ve bu hem eylemlerine hem de eylemlerinin sonuçlarına yansır. Tanrı ile mufarik akıllar arasındaki ayrışmanın temeli sayılan bu “kendini akletme”-“diğerini akletme” durumu beraberinde ontolojik farkı oluşturan kavramsal ayrımlara sebep olur. Bunlar en öz haliyle İbn Sînâ’nın saydığı üç kavramdır. Hem Tanrı hem de mufarik akıllar “akıl” olmasına ve akletmelerine rağmen arada büyük bir ayrım oluşuyorsa, bunun sonucunda

³¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 246.

“katmanlaşma” kaçınılmaz hale geliyorsa, bu katmanlaşmanın mantığını verecek olan bu kavramlardır.³¹⁴

Zorunluluk-imkan ayrımı üzerinden mertebelenme, daha önce de yer verildiği üzere Tanrı’nın tümüyle zorunlu olan varlığı ile kendisi haricinde bulunup da varlığı ile yokluğu eşit olan şeyler hakkında varlıktan yana tercihte bulunmasını temsil eder. Böylelikle, her şeyin ilk ve hakiki illet olması payesine sahip olacak, ayrıca kendi varlığı kendine yeten ve fakat var olan her şeyin kendisine muhtaç olduğu varlık olacaktır. Fakat “zorunlu” kavramı üzerinden İlk ve mufarıklar arasındaki en büyük fark, aklın sonsuzca geriye gitmesinin mümkün olmaması, zorunlu olarak, zorunlu bir ilkede durması gerektiği yaklaşımıdır. Zorunlu Varlık hem aklın hem de bütün mevcudatın bir şekilde kendisinde durduğu, aksinin mümkün olmadığı bir varlığı, dolayısıyla üstünlüğü ve yetkinliği temsil eder.

Zorunlu Varlık’ın mümkün şeyleri varlık/zorunluluk sahasına çıkarmasına gelince bunu bizzat kendi varlığına dayanarak yapar. Yani var olan her şeyin, Zorunlu Varlık’ın varlığına zorunlu olarak muhtaçtır. Zorunlu Varlık da zorunlu olarak taşar ve şeyleri varlık sahasına çıkarmış olur. Bu da Zorunlu Varlık’ın ilk ve hakiki illet olmasını sağlar. Yukarıda da yer verildiği üzere İlk İlet taşması sebebiyle fail ve gai illet olarak hem varlık verir hem de varlıkta sürekliliği sağlar. Eğer, İlk İlet olmasa ne varlık ne de varlıkta süreklilikten bahsedilebildi:

“Varlık ve zorunluluk ise, nedenin varlığından ve zorunluluğundan sonradır.”³¹⁵

Mümkünün varlığa gelebilmesi akabinde de kendisinin illet olabilmesi için onun varlığını önceleyen bir illetin bulunması şartı vardır. İbn Sînâ’ya göre bu Zorunlu Varlık’tan ibarettir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre varlık itibariyle O’ndan daha önce gelen bulunmaz.³¹⁶ Zorunlu Varlık’ın illet olabilmesini sağlayan zati niteliği ise elbette O’nda bulunan akıl ve akletme özelliğidir. İlk İlet, akletme yoluyla taştıktan sonra varlığın en tepesinden yani kendinden aşağı doğru varlık zinciri oluşur. Böylelikle feyezân ile birlikte öncelik-sonralık ilişkisi gelişir.

³¹⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 74, 82; İbn Sînâ, a.g.e., s. 334, ss. 370-379; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 129.

³¹⁵ İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, s. 154.

³¹⁶ İbn Sînâ a.g.e., s. 129.

“Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhani meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleri ki, bunlar iş yapan meleklerdir (amele). Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşınca kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür.”³¹⁷

Öncelik-sonralık birinci anlamıyla, İlk'ten başlayarak aşağı doğru dizilen varlık şemasını öngörür. İlk'ten hemen sonra sıralanan varlık kadrosu, İlk gibi akıldır. Her ne kadar varlıkları itibariyle “akıl” olsalar da mertebe itibariyle Tanrı'dan aşağıda bulunurlar. İkinci anlamıyla -ki aslında bu anlamıyla birinci anlamın devamı sayılır- kendisine varlık demeye hangisinin öncelik sahibi olduğu bir yetkinlik şemasını öngörür:

“Nefsin dışında bir mahiyeti olan şey, şayet genel ise, bir tertibe göre öncelik ve sonralıkla söylenir. Buna göre mahiyeti daha yetkin olan ve bir mahiyet olarak meydana gelmesinde başkalarına muhtaç olmayan, ama başkalarının bir mahiyet olarak meydana gelmesi ve düşünülmesinde kendisine muhtaç olduğu kategori, kendisi hakkında mevcut (denilmeye) diğerlerinden daha layıktır. Sonra bu kategoriden olup da mahiyet olarak meydana gelmek için bu kategoriden bir fasıl veya cinse muhtaç olan şey, bu kategoriden olup da bir mahiyetin meydana gelmesinin sebebi olan şeyden mahiyetçe daha eksiktir. Dolayısıyla bu kategoriden olup da yine bu kategoriden bir şeyin mahiyetinin meydana gelmesinin sebebi olan şeyden mahiyetçe daha eksiktir. Dolayısıyla bu kategoriden olup da yine bu kategoriden bir şeyin mahiyetinin meydana gelmesinin sebebi olan şey, mahiyetçe daha yetkin ve mevcut denilmeye daha layıktır. Bu şekilde mahiyetçe daha yetkin ve en yetkine çıkılarak onda mahiyetçe en yetkin olan meydana gelinceye ve bu kategoride ondan daha yetkin bir mahiyet bulunmayınca kadar yükselmeye devam eder. En yetkin mahiyet ise bir veya birden çoktur. Dolayısıyla söz konusu bir veya o şeyler, “o mevcuttur” denilmeye diğerlerinden daha layıktır. Bütün bu kategorilerin dışında olup da bu kategorideki en öncelikli şeyin mahiyetinin meydana gelmesinde sebep olan bir şeye rastlanırsa o şey, bu kategoride bulunan diğerlerinin (mahiyetlerinde de sebeptir) ve bu kategoride bulunan şey, geriye kalan diğer kategorilerin mahiyetinin sebebi olur.”³¹⁸

Fârâbî'den aktarıldığı üzere el-Mevcudu'l-Evvel'in taakkulu ile başlayan feyezân, tek tip bir feyezân değildir. Feyzin ulaştığı her bir varlık, tür olarak birbirinden farklıdır.³¹⁹ Hatırlanacağı üzere Fârâbî, varlık ve mahiyet arasında söz konusu İlk olduğunda ayrımda bulunmamış hem varlık hem de mahiyetin Tanrı'da mutlak birlik halinde bulunduğunu belirtmişti. (vücut-mevcud) Buradan hareketle Fârâbî, var olan her şeyin -Tanrı dahil- bir varlık ve bir de mahiyete sahip olduğunu, fakat tüm bunlar

³¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 381.

³¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 124.

³¹⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 74, 96.

içerisinde kendisinde “mevcud” denilmeye en layık varlığın, var olmak için kendisi haricindeki hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık olduğunu belirtir. (istiğna-ihitiyaç) Eğer bir mahiyet, varlık kazanmak için kendisi haricinde bir varlığın illet olmasına ihtiyaç duyuyorsa o, varlık denilmeye, müstağni olandan daha az layıktır. Varlığını kendisinden başkasına muhtaç olmayan varlık, var denilmeye en layık olduğu için aslında, geride kalan her şeyi önceler. Yani İlk İlet, bu durumda hem var denilmeye hem de varlık zincirinde zirvede yer almaya, diğer her şeyden daha layıktır. İlk İlet’ten taşan feyezana ile doğrudan meydana gelen ilk mahiyet ise, kendisinden sonra gelenden daha layıktır vs. Bu şekilde devam eden zincir elbette söz konusu İlk İlet’in kendini akletmesi ile meydana gelir. İlk İlet zatı itibariyle mutlak birlik sahibi olduğu bir şeyin O’nun öncelemesi hatta O’nun bir öncelik-sonralık ilişkisine doğrudan dahil edilmesi ancak izafi anlamda mümkündür. O, ancak akletme faaliyetiyle bir şeyin İlk İlet’i olur, kendisine “ilk” denir.³²⁰

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ’da görüldüğü üzere feyezana eşlik eden ilkeler bulunur ve bu ilkeler var olanlar arasındaki farkı derinleştirir. Fakat en önemlisi, sahip olduğu varlığı ve birliği ile var olan her şeyden daha üstün ve benzersiz olan, hatta var olan her şeyin varlık sebebi olan İlk ile mümkün varlıklar arasındaki derin farkı belirgin hale getirir. Aksi takdirde her biri varlığı itibariyle akıl, yani bilfiil, yetkin basit olan Tanrı ve mufarık akıllar arasında bir ayrımın bulunması imkansız olurdu. Bu ilkeler ise beraberlerinde yeni ilkelerin de sebebi olurlar. Örneğin, illetin her halükarda malulünden üstün olması, illetin malulü ile birlikte olması, illetin kendi varlığından feyezana etmesi ile benzerini meydana getirmesi gibi. Peki bu ilkeler, Tanrı ile mufarık akıllar arasındaki ilişkiyi, bu ilişkideki müşterek yahut farklı noktaları nasıl besler?

İlet olarak önce gelen, sonra gelen malulden her halükarda üstündür. Prensip gereği, varlık veren hükmünde olan, varlık alandan her zaman üstündür. Bu sebeple varlık zincirinde daha yukarıda bulunarak kendisinden sonra gelene varlık bahşeden illet hükmündeki varlık, varlık alan makulden daha yetkindir.³²¹ Bu sebeple İlk İlet, hem varlığı itibariyle en yetkin olandır hem de taakkul ile kendisinden sonra gelenlere varlık kazandırdığı için en yetkin varlıktır. Hele ki İlk İlet’te, kendi altında bulunan hiçbir şeye dair en ufak bir ilgi/kasıt bulunmazken. Hal böyleyken İlk İlet’in ne taakkul faaliyetinin

³²⁰ Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, s. 143.

³²¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 377.

ne de bu faaliyet sonucunda cereyan eden feyezânın, altında bulunan bir şeye yönelik doğrudan bir amacının bulunmasından bahsedilemez. Bu durumda da O'nun yetkinleşeceği herhangi bir şey bulunmaz. Buna karşılık, aşağısında bulunan her bir şeyin kendisine doğru yöneldiği, O'nu aklederek eylemde bulunduğu ve varlığını yetkinleştirdiği apaçıktır. Mantıken varlığı gaye edinilen, gaye eden varlıktan daha üstün olmalıdır.³²² Dahası, feyiz veren yani fail illet konumunda bulunan, feyiz alan varlıktan yani kabilden daha üstündür. Üstün olan faildir, kabil değil.³²³ Her ne kadar, İlk illet, malulünden haberdar ve dahi onun varlığından hoşnut olsa da üstünlük kayıtsız şartsız, illet olandır. Her ne kadar, üstün olanın illet olduğu söylenilse de Türker'in dikkat çektiği üzere, illet olmanın üstün olmayı gerektirdiğini söylemek gerekir. Şöyle ki, üstün olan aynı zamanda varlık zincirinde öncelik sahibi olan illete tekabül eder; malul ise illetten sonra gelendir. Burada denklem, "Önce gelen/üstün olan illet olandır." şeklinde değil; "İlet önce geldiği için öncelik sahibidir, üstündür" şeklinde kurulmalıdır. Kısaca, önce olan illet değil; illet olan önce. Dolayısıyla, öncelik-sonralık, buna bağlı olarak üstünlük vs, kendi başlarına illet ve malulün yerini belirleyen kategoriler değildir. Bilakis illet ve malul olma ilişkisinin sonucunda meydana gelen nisbî durumlardır.³²⁴

Her ne kadar illet malulden üstün olsa da hem Fârâbî hem de İbn Sînâ illet ve malul arasında bir mesafe bulunmadığını, illet ve malulün birlikte olmalarının zorunlu olduğunu düşünür. İlet olmadan malul, malul olmadan da illet olamayacağı için ikisinin birbirini gerektirdiği açıktır.³²⁵ Daha da önemlisi bu birliktelik "akletme" üzerinden zorunlu bir hal alır:

"Her akledenin mahiyetinin özelliği de başka bir akledilirse birlikte bulunmaktır. Bu nedenle o, başkasıyla beraber de akleder. Ancak akıl gücü onu kuşkusuz birliktelikle akleder."³²⁶

Varlık vermek için akletmek zorunda olması nedeniyle her akleden kendi illetini ve kendi malul varlığını akleder ve böylece yeni bir varlığa illet olur ve bu faal akla kadar devam eder. Tanrı'ya gelince, O zaten kendi haricindeki hiçbir şeyi akletmediği, tüm

³²² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 145, Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s. 144.

³²³ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 47-48.

³²⁴ Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, s.143.

³²⁵ Kılıç, *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi*, ss. 144-155; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 192; İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 154.

³²⁶ İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, s. 118.

taakkul faaliyeti kendi zatından ibaret olduğu için O'nun bir illeti olduğunu ve böylece o'nun illeti ile bulunan bir malul olduğunu düşünmek mümkün değildir. Fakat illeti ile bulunan bir malul olmaması, malulü ile bulunan bir illet olmamasını gerektirmez. Tanrı, kendini akletmesinin zorunlu olması kadar kendisinden bu yolla varlık feyzi vererek illet olmanın da zorunlu olduğu varlıktır. İşte bu sebeple varlık (malul) O'ndan nasıl bir zorunlulukla taşıyorsa, malulü ile olması da zorunludur. Aksi takdirde ortada malul olmadığı için O'nun illet olduğu iddia etmek saçma olacaktı. Fakat birliktelik, malule muhtaç olma anlamında değildir. Bilfiil ve bizatihi akıl olmak, kendi başına müstağni olmak manası taşır zaten.

Tanrı'nın varlığının ve eyleminin “akıl” olmasının ontolojik sonucu, buraya kadar yer verildiği üzere, O'ndan bütün bir mevcudatın, birer birer, belli bir sıra düzeni ve bu sıra düzenine bağlı olarak aşağı doğru noksanlaşarak taşması vs idi. Fakat Tanrı'nın varlık ve eylem bakımından akıl olmasının bu ontolojik şema dahilinde bir de epistemolojik sonuçları bulunur. Ontolojik katmanlaşma aynı zamanda epistemolojik katmanlaşmayı da beraberinde getirir. Var olan her şey var olmak ve varlığını sürdürmek için hem bir başkasının hem de kendisinin entelektüel faaliyetine muhtaçtır. Bu entelektüel faaliyetin niteliği, ontolojik yetkinliğin kıstasını oluşturur. Yani bir aklın varlığı ne kadar yetkinse, eylemi de o derece yetkin olur ve yetkinliği arttıkça ontolojik şemada üst katmanlarda yer alır. Buna bağlı olarak akılların bulunduğu katman sadece varlıklarının ve eylemlerinin yetkinliğinin ölçüsü değil aynı zamanda epistemolojik yetkinliklerinin de ölçüsü olur. Yani bir akıl, ne kadar yukarıdaysa hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda da o kadar yetkindir ve aşağısında bulunandan daha çok şeyi daha güçlü bir şekilde bilir. Söz konusu İlk İlet olduğunda, aşağısında bulunan varlıklarla epistemolojik anlamda da kıyas edilmesi beklenemez. Daha önce de işaret edildiği üzere, özellikle de İbn Sînâ'da İlk İlet'in entelektüel faaliyeti yalnızca kendisine yöneliktir ve buna rağmen kendisini akletmesiyle geride kalan her şeyi külli olarak bilir. Ve bu bilme, aynı zamanda nedenleri ile bilmedir. Dolayısıyla İlk İlet, hem kendini hem de aşağısında bulunan her şeyi bütün nedenleriyle hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda kuşatır. Fakat O'nun aşağısında bulunan hiçbir şey O'nun varlığını/gerçekliğini, hiçbir şekilde kavrayamaz. Sadece İlk İlet ve diğerleri arasında değil, her bir katmanda tezahür eden bir ilişkidir bu. Nasıl ki ilk akıl, malulü olarak, İlk İlet'i ne ontolojik ne de epistemolojik kuşatabiliyorsa,

ilk akılın altında bulunan malul de ilk akılı kuşatabilir. Bu zincir Faal Akla varıncaya dek devam eder.³²⁷

İlletin malulünü ve daha fazlasını içerdiğine yönelik kabul, Yeni Eflatuncular eliyle dönüşen Aristotelesçi illet şemasının dönüşümünün sonucudur aslında. Aristoteles'in fiziksel nedenlik şemasına göre illetin malule verdiği şey, illette de malulde de özdeşdir. Yeni Eflatunculara göre ise illet ve malulün özdeş özelliklere sahip olduğunu iddia etmek imkansızdır. İlet, malulün kendisini ve hatta malulden fazlasını içerir. Yeni Eflatuncular eliyle, özdeşlik üzerine kurulu Aristotelesçi illiyet hali, "benzerin ancak benzere illiyette bulunabileceği" şeklindeki ilkeye evrilmiştir. Böylece tüm ontolojik katmanlar arasındaki benzerlik ve benzerlik aktarımı, "akıl" üzerinden sağlanmıştır. Hatta bu akıl feyzi ile tüm ontolojik katmanlar arasında birlik tesis edilmiştir: Yukarıdan aşağı doğru gerçekleşen metafizik hareket olan varlık verme eylemi, bir Akıl'ın akletmesiyle; yukarıdan aşağı gerçekleşen bir diğer metafizik hareket ise yine bir Akıl'ın akletmesiyle gerçekleşir. Böylece hem varlık hem de eylem anlamında akıl, varlık zincirindeki bağlantıyı, bütünlüğü, birliği, dinamizmi sağlayan ana nitelik olur. Yukarıdan aşağı gerçekleşen metafizik hareket, illetin kendisine benzer bir malul meydana getirmesi; aşağıdan yukarıya gerçekleşen metafizik hareket ise malulün illetine benzeme arzusu sebebiyle gerçekleşir. Böylece yukarı ve aşağı arasında "akıl" üzerinden bir birlik kurulmuş olur. Özellikle Proclus'un şiddetle taraftar olduğu, illetin malulden üstün olduğu ve malulden fazlasını içerdiği fikri fail illet konumunda olan ilkenin gücünü ve pozisyonunu koruma arzusu taşır. Proclus'un bu düşüncesi İbn Sînâ'ya da intikal etmiştir. İbn Sînâ bu noktada ikili bir ayrıma gider ve kimi durumlarda Aristoteles'te olduğu gibi illetten malule aynı özellik aktarıldığını fakat kimi durumlarda ise illetten malule, malulde bulunmayan "yeni" bir anlamın aktarıldığını düşünür. Birincisi genelde şahsa illet olurken ikincisi genelde türe illet olur. Metafizik anlamı taşıyan ve konuyu ilgilendiren ise ikincisidir. İbn Sînâ bu konunun üstesinden ikili bir ayrımla gelmeye çalışır. Birincisi illetin malule aktardığı özelliğin mahiyeti açısından ikincisi ise malule aktarılan varlık açısından illet ile ilişki bağlamında. Birincisi itibariyle yani mahiyet açısından illet ve malul eşittir (İlk İlet haricindeki bütün varlıkların mümkün varlık olmada eşit olmasında olduğunda görüldüğü gibi). Fakat ikincisi itibariyle yani illetin malule kazandırdığı varlık açısından illet, zat bakımından bir öncelik sahibi olduğu için,

³²⁷ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, ss. 151-152.

malulden üstündür. Yani mahiyet bakımından olmasa bile varlık bakımından illetin malule üstünlüğü söz konusudur. Öyleyse benzerin benzere sebep olabileceği kısım birincisi/mahiyet itibariyle olacaktır, varlık itibariyle değil.³²⁸

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ İlk'ten taşan şeyin ne olduğu konusunda oldukça geniş bir kavramsal ağa yaslanarak açıklamada bulunur. İkisi de taşan bu şeyin bazen feyz, bazen varlık, bazen zorunluluk, bazen akıl, bazen iyilik³²⁹ ve bu minvalde şeyler olduğunu ifade ederler. Haliyle taşan şeyin tam olarak ne olduğu konusunda ilk bakışta kafa karışıklığı yaşamak hayli mümkündür. Fakat sorunun kısa ve net ifadesi Yeni Eflatuncu felsefenin “varlık” anlayışında anlam bulur. Türker'e göre Yeni Eflatuncu felsefede varlık, yalın haliyle saf olan bütün yetkin özellikleri içerir: örneğin salt fiil, salt akıl, salt bilgi, salt hayat olmak gibi.³³⁰ Bu sebeple Tanrı'nın varlığı, beraberinde bütün bu saf anlamları çağrıştıracak şekilde bir yetkinliğe sahiptir. Yani O'nun varlığı, tümüyle saf anlamıyla bilgiyi, fiili, hayatı içerir. Varlığı, var olanların en üstünü olduğu için onun sahip olduğu bu anlamlar en saf en yalın ve en üstün anlamıyla O'nda bulunur. O'nun haricinde bulunanlara aktardığı da bu varlık ve varlık anlamının içerdiği her şeydir. Bu akış, O'nun varlığından ibaret olan Akıl ile aktif hale gelir ve benzerini yani yeni akıl varlıkları meydana getirmesinin nedeni olur. Daha sonra bu varlık anlamı, başladığı gibi varlık ve eylem bakımından akıl aracılığıyla aşağıya doğru azalarak aktarılır, Faal Akla gelinceye kadar.

³²⁸ Üçer, *İbn Sînâ'da Suret, Cevher ve Varlık*, ss. 342-347, Kılıç, *İbn Sînâ'da Sebeplik Teorisi*, ss. 134-137.

³²⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 80; Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 53; İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 169, 316, ss. 324-325, 335, 358, 369.

³³⁰ Türker, *Varlık Nedir?*, s. 69.

SONUÇ

İslam filozofları gerek fizik gerek metafizik alanda kadim felsefe geleneğinin kendilerine intikal eden sorunlarını, özgün durumlarına göre yeniden yorumlayıp çözüme kavuşturmuştur. Bu gayretleri neticesinden kendilerinden sonraki düşünce hayatını önemli ölçüde etkilemişlerdir. Etkilerinin en yoğun hissedildiği konulardan biri de Tanrı hakkındaki görüşleridir. İslam filozoflarının Tanrı hakkındaki görüşlerini şekillendiren en önemli isimler ise Aristoteles ve Plotinostur. Bu sebeple ilk bölümde Tanrı ile Akıl arasındaki münasebeti ilk ve en açık şekilde kuran, böylece kendisinden sonraki Tanrı tasavvurlarını önemli ölçüde belirleyen Aristoteles'e yer verilmiştir. Aristoteles'in Tanrı tasavvuru, Tanrı-akıl özdeşliğini nasıl kurduğu, Aristoteles'te Tanrının varlığının akıl olmasının ne anlama geldiği gibi konular ele alınmıştır.

İkinci bölümde, İslam filozoflarının Tanrı tasavvurunu oluşturan diğer önemli isim Plotinos'a yer verilmiştir. Plotinos Tanrı tasavvurunu sudur teorisi dahilinde temellendirir ve ilk bakışta Plotinos'un Tanrı'sının akıl ile nitelenmediği görülür. Fakat Arapça'ya tercüme edilen metinler dikkatle incelendiğinde Tanrı'dan düşünceyi yadsırken kullanılan fikr-reviyye gibi ifadelerin ay-altı aleme mahsus düşünme fiilleri olduğu görülür. Tezin ilgili bölümünde bu ifadeler, bağlamları dikkate alınarak incelenmiştir. Bunun sonucunda bu ifadelerin, Tanrı'dan akletmeyi yadsımak yerine, O'ndan yetkin olmayan düşünme biçimlerini nefyetme işlevi üstlendiği görülmüştür. Zira bu ifadelerin her biri ay-altı aleme mahsus akıl yürütme biçimlerini temsil eder ve Tanrı'nın özü gereği bu fiilleri gerçekleştirmemesi gerekir. Plotinos'a göre yüce alemdekilerin düşünme faaliyeti taakkuldur. Örneğin Külli Akıl ve Külli Nefs, kendi üzerlerinde bulunan varlığı düşünürken gerçekleştirdikleri faaliyet akletmedir. Plotinos'un düşüncesinde, Aristoteles'te olduğu şekliyle, Tanrı'nın zatının akıl olması ve kendi zatından ibaret bir akletme faaliyetinde bulunması mümkün müdür? İlgili bölüm boyunca bu sorunun cevabı aranmış fakat bu soru, olumlu yahut olumsuz şekilde cevaplanmamıştır. Zira girişte ifade edildiği üzere temel alınan kaynak Usulucya'dır ve metin boyunca bu soruyu olumlu ya da olumsuz şekilde cevaplayacak delillere yaslanmak mümkündür. Tanrı'nın zatından ibaret yüce akli faaliyette bulunabilmesi fikri, O'nun birliğine zarar vermeyeceği için ve Tanrı'dan yadsınan düşünme biçimi "taakkul" olmadığı için yukarıdaki soruya olumlu cevap vermek mümkündür. Fakat metin boyunca

Plotinos, bunu açık bir şekilde ifade etmediği için verilecek olumlu cevap, Plotinos’a “rağmen” olacaktır. Bu sebeple sorunun cevabı açık bırakılmıştır.

Üçüncü bölümde, Farabi ve İbn Sina’nın hem Aristoteles’ten hem Plotinos’tan hem de kendi özgün dini koşullardan gelen unsurlarla şekillenen Tanrı tasavvurları incelenmiştir. Öncelikle iki filozofun da hem Tanrı’nın varlığı konusundaki kavram tercihleri hem de ontolojik açıdan Tanrı’ya yükledikleri varlık içerikleri incelenmiştir. Bunu müteakiben Tanrı’nın akıl olmasının ne anlama geldiği irdelenmiştir: Farabi ile sistemleşen İbn Sina ile mükemmel formuna kavuşan Tanrı-Alem ilişkisi, iki filozofa göre Tanrı’nın varlığının akıl olmasının sonucudur. Tanrı varlığı itibariyle bizzat akıldır ve zatını akletmesiyle alem kendisinden feyezana etmeye başlar. Tanrı akletmediği müddetçe -ki böyle bir an hiç olmamış ve olmayacaktır- alemden bahsetmek imkansızdır. Feyezana ile birlikte varlığa gelen ilk şey aynı zamanda Tanrı gibi akıldır: Birinci Akıl. Hem Tanrı’nın hem mufarık akılların varlık itibariyle “akıl” olması, onların ontolojik mübayenetini neyin sağladığı sorusunu gündeme getirir. Bu problemi aşmak için bir taraftan Aristotelesçi bilkuvve-bilfiil gibi ayrımlar diğer taraftan Yeni Eflatuncu illiyet şemasının dönüşümü ile elde edilen “fail illet” gibi kazanımlar sisteme dahil edilmiştir. Fakat tüm bunlar, -özellikle İbn Sina’da kesin olarak ifadesini bulunan- zorunlu-mümkün, varlık-mahiyet gibi kavram çiftlerinin altında anlamlı hale gelmiştir. Tanrı’nın saf varlıktan oluşan, dolayısıyla sahip olduğu tüm niteliklerin zatıyla özdeş olduğu ontolojik yapısı, her türlü mahiyeti ve dolayısıyla imkan durumunu dışarıdan bırakır, böylece O’ndan hakiki Zorunlu Varlık olarak bahsedilir. Buradan hareketle, varlığı ve eyleminin akıl olmasını kendisinden başkasına muhtaç olmayan Evvel’in aksine, mufarık akıllar sahip olduğu her şeyi O’na borçludur. Dahası Evvel, kendisinde ikilik barındırmadığı için kendi varlığı haricinde akledecek bir şeye muhtaç değilken Akıllar, var olmak ve var etmek için O’nu akletmeye ve O’nun kendi kendisini akletmesine muhtaçtır. Böylelikle bu sistem içerisinde “akıl” hem varlığın gayrı maddi olması anlamında ontolojik yetkinliği temsil eder hem de varlık verme-varlık alma sürecini akletmeye özdeş kılarak ontolojik sürekliliği sağlar. Kısacası akıl, bir yandan mevcudatı var eden bir yandan da mevcudat arasındaki ortak paydayı sağlayan temel niteliktir.

KAYNAKÇA

- ADAMSON Peter, "The Arabic Plotinus A Study of the "Theology of Aristotle" and Related Texts" (Doktora Tezi), y.y., t.y.
- "From the Necessary Existent to God", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 201.
- "On Knowledge of Particulars", *Meeting of the Aristotelian Society*, London: University of London, 2005.
- ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 1.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1. b., İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- ARMSTRONG A. H., "The One and Intellect", *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: Cambridge Universty Press, 2008.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 3. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- ATAY Hüseyin, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, sayfa numarası.
- AYDIN Hasan, "*Ortaçağ'da Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve 'Salt İyi' ya da 'Nedenler Kitabı'*", 1. b., İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018.
- AYDINLI Yaşar, "El-İzah Fi'l-Hayr El-Mahz (Liber De Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", *Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. 5 (1993).
- "Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Felsefe Dünyası*, S.16 (1995).
- "Fârâbî", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 3. b., ed. M. Cüneyt Kaya, ss. 145-175.
- *Fârâbî*, 2. b., İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 4. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

- BAUDART Anne vd., *Kurucu Düşünceler*, I, çev. İsmail Yerguz, 3. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- BOLAY Hayri, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan & Ortaçağ Düşüncesi*, 2. Cilt, ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul:İnsan Yayınları, 2015.
- CEVİZCİ Ahmet, *İlkçağ Felsefesi*, 10. b., İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- ÇANKAYA Aylın, *Aristoteles 'te Nous (Akıl) Kavramı*, (Doktora Tezi), Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 28.
- DEMİRKOL Murat, “İbn Sînâ ve Tûsî'ye göre Tanrı'nın Bilgisi”, *Eski Yeni*, S. 32 (2016), ss. 29-54.
- DÜRÜŞKEN Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, 2. b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- FÂRÂBÎ, “Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacın Açıklanması”, çev. İlyas Altuner, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5 (2014), ss. 11-22.
- *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 1. b., Çeviri-Metin: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- *Kitâbu'l-Hurûf*, 3.b., çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, neşr. Fevzî Mitrî Najjar, Beyrut: Matbaatu'l-Katulikiyye, 1998.
- bkz. Fârâbî, *El-İbâre*, tahkik: Muhammed Selîm Sâlim, Mısır: Matbaa Dâru'l-Kutub, 1976.
- GÖKTAŞ İrfan, “Fârâbî Metafiziğinde Varlık (el-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri”, *Yozgat: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XI, S. 11 (2017), ss. 67-90.
- İBN SÎNÂ, *İşaretler ve Tembihler*, 4. b., çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- *Metafizik*, 1. b., çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- JAEGER Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, 2. b., İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

- KARAKAYA Mehmet Murat, *Tanrı, Akıl ve Nefs*, 1. b., Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- KAYA M. Cüneyt, “Şukûk alâ ‘Uyun: ‘Uyûnü’l-mesail’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 27 (2012), ss. 29-67.
- *Varlık ve İmkan*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- KILIÇ Muhammet Fatih, "İbn Sîna'da Sudurun Mantığı: Sebeplilik-Sudur İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 2 (2017), ss. 1057-1073.
- , *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- KRANZ Wather, *Antik Felsefe*, çev. Suat Yakup Baydur, 3. b., İstanbul: Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- KUTLUER İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. b., İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- ÖZCAN Zeki, “Aristoteles'te Nous”, *Cogito*, S. 77 (2019). sayfa numarası
- PLATON, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, 3. b., İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- PLOTİNOS, “Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî”, neşr. Abdurrahman Bedevi, *Eflâtûn-inde'l-Arab* içinde, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955.
- *Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî*, çeviri-yorum: Fehrullah Terkan, “el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-İlmi'l-İlâhî”, *Dîvan İlmi Araştırmalar*, C. I, S. 20 (2006) ss. 185-226.
- *Üsûlûcyâ*, çev. Cahid Şenel, 1. b., Ankara: Tüba Yayınları, 2017.
- REISMAN David C “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 4. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2015, ss. 59-73.
- ROSS David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, 3. b., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- SHIELDS Christopher, “Aristotle”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 25 September 2008, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/>, (04.06.2020).
- ŞENEL Cahid, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Etkileri*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

- TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi*, I, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2015.
- TİMUÇİN Afşar, *Aristoteles Felsefesi*, İstanbul: Kavram Yayınları, 1976.
- TÜRKER Ömer, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nedensellik İlkesinin Temellendirilmesi ve Metafizikteki İşlevi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, ss. 317-321.
- *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, 1. b., İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- *İslam’da Metafizik Düşünce*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2019
- *Varlık Nedir?*, 2. b., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.
- ÜÇER İbrahim Halil, *İbn Sîna Felsefesinde Suret Anlayışı*, (Doktora Tezi), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher, Varlık*, 1. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- VORLANDER Karl, *İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi*, çev. Mehmet İzzet, Ahmet Parlakışık, 2. b., İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2001.
- WISNOVSKY Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, 196, 1. b., çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- ZELLER Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 1. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.