

Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlâhî Basitlik Anlayışının Tanrı-Âlem İlişkisine Yansıması*

The Reflection of the Concept of Divine Simplicity on the God-World Relationship in al-Fârâbî and Ibn Sînâ (Avicenna)

Armağan ATAR^a

^aAnkara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi ABD,
Ankara, Türkiye

Received: 13.02.2023
Received in revised form: 20.02.2023
Accepted: 20.02.2023
Available online: 10.03.2023

Correspondence:

Armağan ATAR
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi ABD,
Ankara, Türkiye
armaganatar2010@gmail.com

*Bu makale, Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde
Prof. Dr. İbrahim Maraş danışmanlığında
hazırlanan "Klasik İslam Felsefesinde İlâhî
Basitlik Kavramı: Fârâbî ve İbn Sînâ Örneği"
başlıklı Doktora Tezinden üretilmiştir.

ÖZ Felsefede Tanrı'nın varlığına yönelik yapılan tartışmalar kadar önemli bir diğer tartışma alanını, Tanrı'nın neliği/mâhiyeti üzerine yapılan tartışmalar oluşturmaktadır. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nu nasıl anlamamız gerektiği, bir yandan Tanrı'nın mâhiyeti üzerinden açıklanırken diğer taraftan Tanrı'ya atfedilen ilâhî sıfatlar yoluyla açıklanmaktadır. İslam düşünce geleceğinde, genel itibarıyla Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin olduğunu ve Tanrı'nın zatından ayrı sıfatlarının bulunduğunu kabul etmezken kelamcılarının çoğunluğu Tanrı'nın varlığından ayrı mâhiyetini ve O'nun zâtının gayri olan sıfatların varlığını kabul etmişlerdir. Filozofların konuya yaklaşımının temelinde Tanrı'yı basit bir varlık olarak kabul etmeleri yatmaktadır. Bu çalışmamızda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın basitlik anlayışlarının Tanrı-âlem ilişkisindeki belirleyici rolüne dikkat çekerek bu ilişkiyi özellikle ilim, irade, yaratma ve kudret sıfatları bağlamında ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî; İbn Sînâ; ilâhî basitlik; zorunlu varlık; ilim

ABSTRACT Discussions on both the existence of God and the nature of God have an important place in philosophy. What kind of a being God is, and how we should understand Him, is tried to be explained through the nature of God on the one hand, and on the other hand, it is done through divine attributes. In the tradition of Islamic thought, philosophers such as al-Fârâbî and Ibn Sînâ (Avicenna) generally do not accept that there is an essence separate from the existence of God and that God has different attributes from Himself. The majority of theologians accept the nature of God apart from his existence and the existence of attributes that are not His essence. Philosophers' approach to the subject is based on their acceptance of God as a simple being. In this article, we will try to give place to how al-Fârâbî and Ibn Sînâ's (Avicenna) understanding of simplicity are decisive in shaping the divine attributes and especially the attributes of knowledge, will, creation and omnipotence in shaping the relationship between God and God-world.

Keywords: al-Fârâbî; Ibn Sînâ; divine simplicity; necessary existence; knowledge

EXTENDED ABSTRACT

The basic principle that determines the understanding of God of Islamic philosophers is that God is simple. This means that there is no physical, logical, or metaphysical division in God. In this context, God does not have a separate nature from his essence. At the same time, God does not have separate attributes of himself. These adjectives, which are the subject of our study, are accepted as the same as the essence of God. Because the acceptance of the attributes as separate from God's essence will cause a multiplicity and division in His essence. However, there is no such division and multiplicity in God, who is simple. Both al-Fârâbî and Ibn Sînâ (Avicenna) tried to preserve this principle of simplicity while attributing divine attributes to God. In this regard, the fact that God is "one and necessary" has also been their mainstay. The one and necessary God; It is a simple, causeless, immutable and perfect being that does not contain multiplicity and division in itself. Beings other than God are beings that are divisible, cause, change and have

a defect in themselves. There is a clear distinction between God's necessary existence and possible beings. al-Fārābī and Ibn Sīnā (Avicenna), take this unique existence of God into account while attributing the names and attributes of God to Him. They explained his attributes differently from their traditional meanings by interpreting them. The names given to God are also the names used for the beings around us. However, when these are used for God, they point to His most perfect being, unlike other beings. Sometimes these adjectives refer to a single person, even though they seem like many, such as his intelligence, reasoning, and reasonableness. He does not cause any multiplicity in Himself. These approaches of philosophers to adjectives are also reflected in their explanations of the God-universe relationship. God is one, transcendent of time and space, and unchanging. The universe, on the other hand, is that which is in time and space, changing and containing multiplicity. The coming into existence of the world from such a god is explained not by creation out of nothing, but by emanation. This coming into being is considered eternal, not ontologically, but temporally. With this approach, both the actuality of God's attributes are preserved and God is kept away from change. What has potential in itself will have changed when it becomes actual. At the same time, he will need a cause that will make him actual. However, this is not the case for God. Philosophers deal with the omniscience, divine will, creation and omnipotence attributes that explain the God-universe relationship in relation to each other. God's knowing also means His creation and divine will. Things come into existence with God's knowing. There is no question of God's choice to create or not to create. Because there is no external purpose or reason for His creation. Everything that exists comes into existence with His consent. It is not possible for there to be an obstacle that would prevent Him from coming into this existence. Therefore, philosophers see this creation as a voluntary creation. The explanation of creation through water also allows philosophers to explain the transition from unity to multiplicity within their own systems.

Felsefe alanında Tanrı hakkında yapılan tartışmalarda Tanrı'nın varlığı kadar önemli olan bir diğer konu Tanrı'nın ne'liği/mâhiyeti ve nasıllığı üzerine yapılan tartışmalardır. Tanrı'nın ne'liği, O'nun nasıl bir varlık olduğu hakkındaki tartışmalar, Tanrı'nın mâhiyeti ve Tanrı'ya atfedilen sıfatlar üzerinden yapılmaktadır. Bu konulara genel olarak iki yaklaşım bulunmaktadır. Birisi Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyetinin olduğunu ve sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı olduğu görüşünü savunmaktadır. Diğeri ise Tanrı'yı her türlü bileşiklikten uzak kabul ederek, Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımına gitmeyen yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, her türlü bileşiklikten uzak olduğu için O'nun sıfatları da zatından ayrı olmayıp zati ile özdeştir.¹ Bu ikinci yaklaşımda Tanrı, "basit" olarak kabul edilmekte ve hem varlık-mâhiyet hem de İlahî sıfatlar meselesi bu anlayış etrafında şekillenmektedir.

Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofların Tanrı anlayışı da, O'nun basit bir varlık kabul edilmesine dayanmaktadır. Tanrı'nın basit kabul edilmesi filozoflar için Allah'ın birliği/*tevhid* ilkesini yansıttıkları bir dayanak olmuştur. Bu teorinin temelde savunduğu üç iddia bulunmaktadır. Öncelikle Tanrı için fiziksel, mantıksal ve metafiziksel herhangi bir bölünme, böyle bir parçaya sahip olma söz konusu değildir. İkinci olarak Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti yoktur. Son olarak, İlahî sıfatlar Tanrı'nın zatından ayrı kabul edilmez. İlahî basitlik teorisinin bu temel iddialarına bakıldığında, temel olarak Tanrı'yı tüm varlıklardan ayrı ve tüm varlıklara üstün kılmaya çalışan bir teoridir. Buna göre Tanrı; varlık, mâhiyet ve sıfatlarını anlamak için kendine yeten bir varlık olduğundan bunun için başka herhangi bir ilke ya da prensibe gerek yoktur.²

İslâm Felsefesinde basitlik düşüncesinin amacı, Zorunlu Varlık olan Tanrı ile O'nun dışındaki diğer varlıklar arasındaki ontolojik farklılığı ortaya koymaktır. Zorunlu olan Tanrı diğer varlıklardan ayrı olarak, varlığı kendinden olan, var olmak ve varlığını devam ettirmek için herhangi bir nedene ihtiyacı olmayan varlıktır.³ Hâlbuki parçalardan oluşan, bileşik olan bir şey nedenlidir. Çünkü her bileşik, var olmak için parçaları biraraya getirecek dışarıdan bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Bu da o şeyi nedenli kı-

¹ Mehmet Sait Reçber, "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 51, sayı: 1, s. 60.

² James E. Dolezal, *God Without Parts*, Pickwick Publications, Eugene, 2011, s. 1.

³ Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Elis Yay., Ankara, 2005, s. 214.

lacaktır ki Tanrı var olmak ve varlığını idame ettirmek için bir nedene ihtiyaç duymaz. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın basit olmasını, O'nun "bir ve zorunlu" olmasına dayandırdıkları için basitlik ilkesini korumak aynı zamanda O'nun birliğine ve zorunlu olmasına zarar vermemeyi ifade etmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın basitlik anlayışı, onların sıfatlar konusuna yaklaşımını da belirleyen unsur olmaktadır. Basit olan Tanrı, her yönden ve her bakımdan bir ve bölünmezdir. Tanrı'nın zâtından ayrı sıfatların O'nda bir çokluğa yol açacağı düşüncesi ile sıfatlar Tanrı'nın zâtı ile aynı kabul edilmektedir. Bu noktada zorunlu, bir ve bölünmez olan Tanrı'dan mümkün ve çokluğun olduğu âlemin nasıl varlığa geldiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi basitlik düşüncesi, yaratan ve yaratılan arasındaki ontolojik ayrımı ortaya koymaktadır. Bu ikisi arasındaki başka bir ifade ile Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin ortaya konulmasının temelinde de basitlik ilkesinin korunması bulunmaktadır. Basit olan Tanrı'dan bileşik/*mürekkebe* olan âlemin varlığa gelmesinin açıklanmasından en çok öne çıkan sıfatlar ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarıdır. Biz de çalışmamızda basitlik temelinde Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklamada filozofların bu sıfatları nasıl ele aldıklarını ortaya koyacağız.

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA İLAHÎ SIFATLARIN TANRI'YA İZAFESİ

Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'ya isnad edilen isim ve sıfatların O'na izafesinin nasıl olması gerektiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamalarda her iki filozofun da temel aldığı nokta, bu sıfatların Tanrı'nın basitliğine bir hâlel getirmeden ve O'nun zâtında bir çokluğa yol açmadan O'na isnad edilmesidir. Bundan dolayı hem Fârâbî hem de İbn Sînâ Tanrı'ya isnad edilen isim ve sıfatların O'nun zâtından ayrı oldukların kabul etmeyerek sıfatların zâtın aynı olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu görüşe bağlı olarak her iki filozof da İlahî isim ve sıfatları, basitlik ve tevhid ilkesine zarar vermeyecek şekilde tevîl yoluyla açıklamaya gitmektedir.⁴

Fârâbî İlk/*el-Evvel*'in isimlendirilmesinde, O'na verilen isimlerin O'nda bir bölünmeye yol açmadığına ve bu isimlerle bölünmeyen tek bir cevhere ve tek bir varlığa delalet edildiğine özellikle vurgulamaktadır. Aynı şekilde İbn Sînâ da O'nun bir ve zorunlu varlık olmasına, O'nda hiçbir şekilde çokluk bulunmadığına ve O'nun için iç ya da dış herhangi bir sebebinin bulunmadığına sıklıkla işaret etmektedir. O'na isnad edilen sıfatların da bu bağlamda anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte her iki filozof da Tanrı'ya sıfat isnad ederken, Tanrı ile diğer varlıklar arasında bir ayrıma giderek, Tanrı için bu sıfatların O'nun mükemmelliğini, yetkinliğini, bir, bölünmez ve değişmez oluşunu ifade edecek anlamda kullanılması gerektiğini belirtmektedir.

Bu bağlamda Fârâbî'ye göre İlk için kullandığımız, İlk'in kendisine atfedilen isimler, aynı zamanda bizim çevremizde var olan şeylerin yetkinliğine ve varlık bakımından üstünlüğüne delalet etmek için kullandığımız isimlerdir. Ancak bu isimleri İlk'e verdiğimizde bunlarla, çevremizde var olan şeyler için kullanmaya alıştığımız anlamdaki kemal ve üstünlüğüne delalette bulunamayız. Bu isimler İlk için kullanıldığında, O'nun kendi cevherinde, O'na has bulunan yetkinliğine delalet etmektedir. Yine çok sayıda olan bu isimlerle işaret edilen yetkinlik türünün de çok olmasına karşın bu yetkinlik türlerini, İlk'in kendilerine bölündüğü ve onların hepsiyle cevherleştiği yetkinlik çeşitleri olarak düşünmemek gerek-

⁴ Filozofların sıfatlara bu yaklaşımı birçok eleştiriye de beraberinde getirmiştir. Filozofların sıfatları ele alış tarzı özellikle Ehl-i Sünnet kelimacıları ve Selefiye tarafından Tanrı'ya atfedilen sıfatların O'ndan olumsuzlanması/*nefy* olarak görülmüştür ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Eleştirilerin odak noktası, sıfatların bu şekilde ele alınmasının Allah'ın kemaliyle bağdaşmayacağı ve pasif bir Tanrı anlayışına yol açacağı endişesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 87-91.

mektedir. Bu çok sayıdaki yetkinlikle, yalnızca asla bölünmeyen tek bir cevhere ve tek bir varlığa delalet edilmesi gerekmektedir.⁵

Fârâbî'ye göre çevremizdeki şeylerle ilgili olarak yetkinlik ve üstünlük bildiren isimlerin bir kısmı, şeyin başka bir şeye izafeti bakımından değil, o şeyin kendi zâtından ötürü sahip olduğu şeye delalet etmektedir. Mesela mevcut, bir, diri/*hayy* gibi isimler böyledir. Bu isimlerin bir kısmı ile de, bir şeyin kendisi dışındaki başka bir şeye izafeti yoluyla sahip olduğu şeye delalet edilir. Mesela âdil ve cömert gibi. Bu isimlerin bizde üstünlük ve yetkinliğe delaleti, yetkinliklerden birinin başka bir şeye olan izafeti, bu yetkinliğin zâtının bir parçasıdır. Bu izafet, söz konusu ismin delalet ettiği bütünü bir parçası olmakta ve bu üstünlük ve yetkinliğin devamı da onun başka bir şeye izafetine bağlı olmaktadır.⁶ Ancak bunlar, İlk'e isim yapıldığında durum değişmektedir. Fârâbî burada İlk ile diğer varlıklar arasındaki isimlendirme noktasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu isimler İlk'in ismi yapıldığında, bu isimlerle O'nun kendisinden taşan varlık sebebi ile kendi dışındaki şeylere izafetine delaleti kastedildiğinde, bu izafet, O'nun, bu isimle kendisine delalet olunan yetkinliğinin bir parçası kılınmamalıdır. Yine aynı şekilde bu ismin delalet ettiği yetkinliğin devamı da bu izafete dayandırılmamalıdır. Yani İlk ile O'nun dışındaki varlıkların ilişkisinde, bu ilişki, o isimle anlatılmak istenen İlk'in yetkinliğinin bir parçası değildir ve bu yetkinlik de böyle bir ilişki ile varlığını sürdürüyor değildir. Aksine bu ismin İlk'in cevherine ve yetkinliğine delalet etmesi gerekir. Söz konusu izafetin de bu yetkinliğe tabi ve bağlı olması gerekmektedir. Yine bu izafetin devamının O'nun cevher ve yetkinliğine dayandırılması gerekmektedir. Son olarak da bu izafetin zorunlu olarak, kendisine bu isimle delalet olunan ve cevheri, böyle bir cevher olan şeye tabi ve bağlı olması gerekmektedir.⁷

İbn Sînâ ise Zorunlu Varlık'a atfedilen sıfatların nasıl ele alınması gerektiği hususunda bir sınıflandırma yapmaktadır. Buna göre her yönden bir ve sebepsiz olan Zorunlu Varlık'ın sıfatları zâtına zâid değildir ve o övgüye layık yetkin/kemâl sıfatlarla nitelenmiş varlıktır. Zorunlu varlığın, ilim, irade, kudret, hayat, kelâm, gören, işiten ve daha başka güzel sıfatlarının olması gerekmektedir. İbn Sînâ hem Tanrı'nın hem sıfatlara sahip olmasının hem de bu sıfatların zâtından ayrı olmamasının üç şekilde açıklanacağını söylemektedir. Ona göre zorunlu varlığın sıfatlarının ya Tanrı'dan bir durumun selb edilmesi yani olumsuzlanması anlamındadır ya bu sıfatların göreceli/*izafî* olarak anlaşılması gerekmektedir ya da o sıfatların bu ikisinin bileşimine indirgenmesini bir zorunluluk olarak görmektedir. Sıfatlar ancak bu şekilde yorumlandığında, sıfatların çokluğu, O'nun birliğine ters düşmeyip onun zorunlu varlık olmasıyla da çelişmeyecektir. Sıfatların Tanrı'dan bir olumsuzlama olmasına örnek olarak ezêlilik/*kıdem* sıfatı verilebilir. Ezêlilik sıfatı, öncelikle Tanrı'dan öncelikle yokluğu/*adem* sonra da sebepli olmayı olumsuzlamakta yani ortadan kaldırmaktadır. Mesela bir kavramı söz ya da fiil olarak herhangi bir şekilde bölünmeyen anlamına gelmektedir. Zorunlu Varlık olması, O'nun var olduğu ve sebebinin olmadığı, aksine O'nun başkasının sebebi olduğu anlamına gelmektedir. İşte İbn Sînâ zorunlu ifadesinin olumsuzlama ile izafiliği birleştirdiğini ifade etmektedir. Zorunlu varlık için kullanılan yoktan var eden/*bârî*, yaratan/*hâlik* ve sûret veren/*musavvir* gibi tüm fiilî sıfatların da izafî olduğunu belirtmektedir. İrade eden/*mürîd*, gücü yeten/*kâdir* sıfatları ise bilme ve yaratılanlarla olan ilişkisi açısından bileşikliği ifade etmektedir.⁸

⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yay., İstanbul, 2018, s. 76-77; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yay., İstanbul, 2020, s. 52-53.

⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 54-55; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 78-79.

⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 54-55; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 78-79.

⁸ İbn Sînâ, "Tevhîdîn Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 313.

İbn Sînâ'nın sıfatlar konusunda işaret ettiği bir diğer nokta bu sıfatların kuvve halinde olmadığıdır. Ona göre Zorunlu Varlık'ın sıfatları zâtına zâid değildir yani sıfatlar zâtına sonradan katılmış değildir. Eğer O'nun sıfatların zâtına sonradan eklenmiş olsaydı, bu durumda bu sıfatların, zâtına nispetle kuvve halinde olması gerekirdi. Bu durumda zât, hem sıfatları öncelediği için sıfatların sebebi olurdu hem de bir bakımdan aktif/*fâil* iken diğer taraftan da pasif/*kâbil* kalırdı. Hâlbuki zâtın aktif olması ile pasif olması birbirinden farklıdır. Dolayısıyla böyle bir durum Zorunlu Varlık için geçerli olsaydı, bu O'nda iki farklı yön bulunması anlamına gelirdi. Ancak böyle bu, Tanrı için değil O'nun dışındaki tüm varlıklar için geçerlidir. Örneğin hareket eden bir cisimde bir bakımdan hareket ettirme bir bakımdan da hareket etme olmak üzere iki farklı yön söz konusudur.⁹

Dolayısıyla her iki filozofun görüşlerine baktığımızda; Tanrı'ya izafe edilen sıfatlar konusunda O'nunla diğer varlıklar arasında kesin bir ayrıma gittikleri ve bu isimleri Tanrı'ya izafe ederken O'nun kendine has olan varlığını göz önünde bulundurdıkları görülmektedir. İlâhî sıfatlar meselesi, Tanrı-âlem ilişkisini açıklama konusunda merkezi bir rol teşkil etmektedir. Çünkü Bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl meydana geldiği sorusu gündeme gelmektedir. Filozoflar âlemin meydana gelmesini Tanrı'nın bilhassa yaratma, kudret, irade ve ilim sıfatlarıyla ilişkili görmektedirler. Bu dört sıfat filozoflar tarafından birbirine indirgenmekte ve nihayetinde Tanrı'nın zatına indirgenmektedir.¹⁰

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA İLÂHÎ SIFATLAR

Tanrı'nın neliği/mâhiyeti ve nasıl bir varlık olduğu hususunda bize açıklama sağlayan yani Tanrı'yı bilememizi sağlayan İlâhî isimler ve sıfatlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ Tanrı'nın sıfatlarını O'na izâfe etmede O'nun zâtında bir çokluğa mahal vermeme çabalarını Tanrı'nın sıfatlarını açıklarken ve yaratılanlarla olan ilişki durumu ortaya koyarken de devam ettirmektedir. Basitlik gereği sıfatların O'nun bir, zorunlu, bölünmez ve değişimden münezzeh olan zâtını ifade etmesi gerekmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre madde-suret, cevher-araz, illet-malul, kuvve-fiil ve birlik-çokluk gibi varlıklara ilişkin cüzlerin Tanrı'ya ilişmesi söz konusu değildir. O, herhangi bir yönden mürekkep olmaksızın uzak olduğu için kendisi dışındaki varlıkların sahip olduğu parçalara sahip olması mümkün değildir. Dolayısıyla O, madde ve maddenin ilişkinlerinden de uzak bir varlıktır. Bu nedenle filozoflar Tanrı'yı "akıl", "akleden/*âkıl*" ve "akledilen/*makûl*" olarak isimlendirmektedir. Çünkü bir varlığın akıl olmasına ve onun bilfiil düşünmesine, akletmesine engel olan şey, maddedir. Var olmak için maddeye muhtaç olmayan şey, cevheri bakımından bilfiil akıldır. İlk de, bir maddede olmadığı ve hiçbir şekilde maddeye sahip olmadığı için cevheri bakımından "bilfiil akıl"dır.¹¹ Ancak Tanrı'ya "akıl", "akleden" ve "akledilen" denildiğinde, bu isimler bir çokluğu barındırıyor gibi gelse de esasında bunlar, O'nda bir çokluk ve bölünme ifade etmemektedir. Aksine bunların hepsi, tek bir zât ve bölünmeyen bir cevhere¹² delalet etmektedir.¹³

⁹ İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 311.

¹⁰ Filozofların sıfatlara bu yaklaşımı, Tanrı'nın zâtından başka sıfatlarının olup olamayacağı, bu sıfatların O'nun zâtı ile özdeş olup olamayacağı eğer özdeş ise hangi anlamda özdeş olacağıyla ilgili soru ve tartışmaları gündeme getirmektedir. Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", s. 213.

¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46-47; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 54-55; İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005, s.102.

¹² Fârâbî İbn Sînâ'dan farklı olarak yalnızca Tanrı'nın zâtına delalet eden anlamda Tanrı için cevher kavramını kullanmaktadır. İbn Sînâ, cevherin hakikatinin mâhiyet olduğunu dolayısıyla mâhiyeti olmayanın cevher olmadığını söyleyerek Tanrı için cevher denilemeyeceğini savunmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yay., Ankara, 2021, s. 194.

¹³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 56.

Fârâbî'de İlk'in "bilen/âlim" olmasını O'nun akıl olmasına benzetmektedir. O âlim olmasında, kendi zâtı dışında, kendisini bilmekle fazilet kazanacağı dışardan başka bir zâta muhtaç değildir. O, bilen/malûm olmak için de kendisini bilecek başka bir zâta muhtaç değildir. Bilmesinde ve bilinmesinde kendi cevheri bakımından yeterlidir. O'nun kendi zâtını bilmesi, cevherinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla O'nun âlim, malûm ve ilim olması da bir çokluk içermeyip bunların tümü tek bir zât ve tek bir cevhere delalet etmektedir.¹⁴ Tanrı'nın bilmesi ile ilgili O'na atfedilen isimlerden birisi olan, O'nun hikmet sahibi olmasına gelince, hikmet, en üstün şeylerin, en üstün ilim ile akledilmesi anlamına gelmektedir. İlk'in kendi zâtını akletmesi ve bilmesi, şeylerin en üstününü en üstün ilim ile bilmesidir. Fârâbî'nin en üstün ilimden kastettiği, zâil olmayan daimî olan şeye ilişkin, zâil olmayan tam bir ilimdir. Bu ilim ise, O'nun zâtına dair olan ilimdir.¹⁵ Bundan dolayı O'nun hakîm olması, kendi zâtının dışında olan bir şeyi bilmekle elde ettiği bir hikmet sebebiyle değildir. Tam aksine O'nun zâtında, kendi zâtını bilmek yoluyla hakîm olma yeterliliği bulunmaktadır.¹⁶

İbn Sînâ'da da aynı şekilde Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi, bilgisi ve bilginliği aynı anlama gelmektedir. O, hem başkasını bilendir hem de bilinenleri zâtıyla bilendir. O, her şeyi bilmesi tek bir bilgiyledir. O'nun bilgisine konu olan şeylerin, var olması veya yok olması ile O'nun bilgisinde herhangi bir değişiklik meydana gelmesi söz konusu değildir. İbn Sînâ O'nun kendi zâtını bilmesini, O'nun bir ve bütün sebeplerden berî olması ile açıklamaktadır. İlmin manası, cisme ait olan özelliklerden soyutlanan bir gerçekliğin elde edilmesidir. O halde ilim, cisim ve cisme ait özelliklerden soyutlanmış olarak bir olduğuna göre, bu tarzda bir gerçeklik yalnızca Allah'ta bulunmaktadır. Bu soyut gerçekliğin/hakikat olduğu kimse, bilen/âlim olur. O'nun ilmi kendi zâtı veya başkası olsun farketmez. O'nun zâtı kendisinden ayrılmaz. Dolayısıyla O, zâtını bilir.¹⁷

Tanrı'nın ilim sıfatına gelince bilindiği gibi akıl, akleden ve akledilen olan Tanrı'nın şeyleri akletmesi, onlar hakkındaki bilgisinin nasıl olması gerektiği, kendisinde bir çokluk ve değişime yol açmaksızın bilgisinin nasıl açıklanabileceği filozoflar ve kelamcılar arasındaki tartışma konularından birisidir. Madde ve maddenin işlenlerinden, zamandan ve değişimden uzak olan Zorunlu Varlık'ın oluş ve bozuluşa tabii ve zamansal olan varlıklara dair ilmi nasıl olduğu, Tanrı'nın tikeller yönelik bilgisi konusundaki bu tartışmalar en azından Aristo'ya kadar geri gitmektedir. Aristo'nun Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi'nin temasına en uygun ve layık olan yalnızca kendisi olduğundan O'nun, kendi altındaki varlıkları bilmesi veya onlarla ilgilenmesi söz konusu değildir.¹⁸ İslam filozoflarından ne Fârâbî ne de İbn Sînâ için Tanrı'nın tikelleri bilmemesi gibi bir durumdan söz edilemez. Ancak bu bilme, Tanrı'ya has bir bilme olup insanın bilmesinden farklı olarak ele alınmaktadır.¹⁹

Zorunlu Varlık'ın ilminin nasıllığı açısından konuya baktığımızda O, herhangi bir varlığa benzemekten yüce olduğu için O'nun akletmesi de herhangi bir varlığın akletmesine benzememektedir.²⁰ Bundan dolayı O'nun bizim gibi şeyleri, şeylerden akletmesi mümkün değildir. Eğer O, şeyleri, şeylerden biliyor olsaydı O'nun zâtı, aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olurdu. Bu durumda O'nun varlığı

¹⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46-47; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 56-57.

¹⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 58-59.

¹⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 46-47.

¹⁷ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşîyye, Dâiretu'l-Maârifil-Osmâniyye*, Haydarâbâd, h.1353, s. 11; İbn Sînâ, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 316.

¹⁸ McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, Klasik Yay., 2022, s. 196.

¹⁹ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ilmi hakkındaki görüşleri beraberinde O'nun tikelleri bilip bilmediği hakkında bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bilgi için bkz. Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2006, sayı: 20, s. 99-118; Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak, İstanbul BB. Yay., İstanbul, 2008, c. 1, s. 345-356.

²⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât II*, s. 55.

ğı bu şeylere bağlı olurdu. Ya da akletmenin O'nun zatına ilişmesi gerekirdi. Bu durumda O, kendisine bir şey ârız olduğundan her bakımdan zorunlu varlık olamazdı. Çünkü kendinden zorunlu olan bir varlığa dışarıdan bir şeyin ârız olması imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun, kendi akletme fiili ile mâhiyet itibarıyla özdeş olması gereklidir. Yine O, şeyleri şeylerden akletmiş olsa idi, dıştan birtakım şeyler olmadan O, bir halde bulunmazdı ve kendi zâtının değil bir başkasının gerektirdiği bir hale sahip olmuş olurdu. Böyle bir durumda bir başkasının ona tesir etmesi söz konusu olurdu. Hâlbuki bu durumlar Zorunlu Varlık için mümkün değildir. Yine O, şeyler tarafından etkilenmek suretiyle biliyor olsa, o şeyler akletme fiilinin nedenleri konumunda olurdu. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın ilmini, bizlerde olduğu gibi eşya üzerinden oluşan bir ilim olarak değil de, O'nun tüm varlığın ilkesi olması açısından bir ilim olarak açıklamaktadır. Zorunlu Varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için O, ilkesi olduğu şeyleri zâtı gereği bilmektedir. O, tam mevcutların [göksel varlıklar] aynlarının/somut varlıklarının, oluş ve bozuluşa tabi varlıkların öncelikle türlerinin ve bunların vasıtasıyla fertlerinin ilkesidir.²¹

Diğer taraftan yine Zorunlu Varlık'ın ilmi açısından baktığımızda basit olan Tanrı'da herhangi bir yönden değişimin olması söz konusu değildir. Bu durum aynı şekilde Tanrı'nın ilmi için de geçerlidir. Dolayısıyla O, değişen şeyleri, değişimleriyle beraber, değişen şeyler olmaları açısından, zamanda ve somutlaşmış bir şekilde bilmez. O'nun bazen zamansal bir akletme ile onların yok/*madûm* değil var olduklarını bazen de zamansal bir akletme ile var değil yok/*madûm* olduklarını bilmesi mümkün değildir. Böyle bir bilme söz konusu olsaydı, bu varlık ve yokluk durumlarından her birisinin aklı bir sûreti olurdu. Bu iki sûretten birisi diğeri ile birlikte varlığını sürdüremeyeceğinden bu da Zorunlu Varlık'ın zâtında bir değişime neden olurdu.²² Ancak Zorunlu Varlık için bir değişimden söz etmek mümkün değildir. O'nun bilmesinin nasıllığı hususunda O'nun birçok fiilinin ve çok sayıda akletmesinin olduğunu kabul etmek O'nun için bir eksikliklerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her şeyi yalnızca tümel bir tarzda aklettiğini kabul etmektedir. Böyle bir akletmede hiç bir tikel O'nun bu akletmesinin dışında kalmaz.²³ İbn Sînâ için Tanrı'nın ilmi, zamansal olan varlıkların değişiminden, oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların bu özelliklerine dayalı bir bilme tarzından uzak bir bilmedir.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın tümel olarak bilmesinin niteliğini O'nun sebepleri bilmesi üzerinden açıklamaktadır. Buna göre Zorunlu Varlık, kendi zâtını ve kendisinin bütün varlıkların ilkesi olduğunu aklettiğinde/bildiğinde, kendisinden çıkan ilk varlıkları ve onlardan türeyenleri de akletmiş olmaktadır. Varlığa gelmiş olan her şey, mutlak bir açıdan onun sebebi ile zorunlu hale gelmiştir. Bu sebeplerin çatışmalarından da tikel şeyler meydana gelmiştir. Zorunlu Varlık bu sebepleri, zorunlu olarak bu sebeplerin yol açtığı şeyleri, bu sebeplerin birbiriyle örtüşmesini, bunlar arasındaki zamanları ve bunların sonuçlarını bilmektedir. Bunlardan birini bilip bir diğeri bilmemesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık tikelleri, külli olmaları yani sıfatlara sahip olmaları yönünden bilmektedir.²⁴

İbn Sînâ için tikelleri bilme iki yöndendir. İlk olarak bazı türler mesela insanlık, atlık gibi bu belirli bir zamandaki somut örneğini oluşturan bazı tikeller hakkında söylenir. Bu türün somut örnekleri, farklı zamanlardaki farklı bireylerden oluşur. Diğeri ise semavî türler içindir. Bunların somut örneği, daima belirli bir zamanda bir ve aynı bireydir. Çünkü bunlar maddî varlıklar olmadıkları için, bunları bireyleştirecek maddeleri yoktur. Bunlar ancak suretle birbirlerinden ayırt edilirler. Yalnızca farklı türsel suret-

²¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, s. 104; McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 197.

²² İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, s. 104.

²³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, s. 105.

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, s. 105.

ler yoluyla bireyleşen bu türün yalnızca bir tek üyesi vardır. Zorunlu Varlık kendisini bütün farklı türlerin nedeni olarak bildiğinde bu semavî türlerin altındaki bir ve tek olan bireyi de bilir.²⁵

Diğer türler arasında yer alan tikellerin bilinmesi, buradaki bireylerin küllî nedensel yasaların bir sonucu olması yoluyla. İbn Sînâ, bu bilmeyi meşhur Güneş tutulması örneği üzerinden vermektedir. Güneş tutulması hakkında ona ilişen tüm bilgiler külli bir yolla bilinebilir ve bu anlam birçok Güneş tutulmasına yüklem yapılabilir. Güneş tutulması ile ilgili şeyler bilindiği zaman tutulmanın ne zaman gerçekleşeceği de önceden tahmin edilebilir. Ancak Güneş tutulması hakkında bizim bilgimiz tutulmanın öncesinde, tutulma esnasında ve tutulmanın sonrasında farklılık arzedecektir. Zaman tabi olmamız açısından, bilginin kendisi ile birlikte onu bilen özne olarak bizde bir değişim söz konusu olacaktır. Ancak bu durum Zorunlu Varlık için geçerli değildir. Çünkü O, her şeyin ilkesi olduğu için O'nun her şeyi bilmesi kendi zâtındandır.²⁶

İbn Sînâ tikelin tümel bir tarzda bilinmesini savunmasındaki amacı, -muhtemeldir ki bu konuda ortaya konulacak itirazların farkında olarak- böyle bir bilmenin tartışmaya açık olmadığını ifade etmektir. Aksine kendisinin amacının cüzilerin, bilenin kendisi ile değiştiği bir bilgi ve idrak ile nasıl bilindiği ve yine bunların bilenin değişmediği bir bilgi ve idrak ile nasıl bilindiklerini ve idrak edildiklerini açıklamaya çalışmak olduğunu ifade etmektedir.²⁷

Allah'ın fiiline gelince, O'nun filleri de kendisi dışındaki varlıkların fillerinden farklıdır. O'nun fiilleri, bilgisizlik ve değişimin olmadığı bir bilgiden çıkmaktadır. İrade ile gerçekleşmiş her fiil, varlıktaki düzen ve mükemmelliği/*kemâl* en güzel şekilde bilmekten doğan bir fiildir. O halde Allah, kendisinden çıkan varlıktaki düzen ve mükemmelliği zâtı ile bilir. Tanrı'nın dışındaki varlıklardaki farklılık, onların özüne ait, özünden ayrılmayan gerekli bir özelliktir. Tabiat zâta ait bir özellik olduğundan bu özellik ondan ayrıldığı takdirde tabiat, tabiat olmazdı. Mesela Güneş'ten güneşlik sûreti alınsa, o artık Güneş olarak kalmaz. Aynı durum, nebâtî, hayvânî, insânî ve felekî nefisler için de geçerlidir. Tüm bunlardaki değişim ve farklılık kaynağı maddedir. Bu da onların özlerinde bulunmaktadır. Bir şeyde özsel/*zâtî* olanı ortadan kaldırmak imkânsızdır.²⁸

Tanrı'nın irade ve kudreti, O'nun ilmi ve fiili ile yakından ilişkilidir. Şöyle ki, en güzel, en iyi olan düzende tam ve mükemmel olan, en sağlam şekilde ve sürekli olarak devam eden bütün varlığın sebebi, İlk'in ilmidir. İbn Sînâ'ya göre irade ile kastedilen de tam olarak budur. Zira bu fiillerin sudûru, O'nun kâmil varlığının ve yetkinliğinin eseridir. Bu da Zorunlu Varlık'ın bu filleri irade ediyor olmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ, inâyetin/*gâye* ne anlama geldiğinin de buradan anlaşılacağını ifade etmektedir. Ona göre inâyet,²⁹ yaratılanların bir kısmına verip bir kısmını ihmal etme eğilim ve amacında olmamaktır. Nitekim Allah gâye sebepten uzaktır. O halde inâyet, her şeyde iyilik düzeninin/*hayr* tasavvuru demektir. Her şey O'nun ilmine göre varlık alanına dâhil olmaktadır. İşte değişimin söz konusu olmadığı bu yüce tasavvur, inâyeti ifade etmektedir. Varlık düzenindeki yetkinlik/*kemâlât*, O'nun irade ve inâyetinin eseridir.³⁰

Allah bilendir ve O'ndan sâdır olan fiil, O'nun ilmine uygundur. O'nun iradesi de var olan iyilik düzenini, O'nun varlığının yetkinliğinin eserleri olduğunu bilmeyi sağlayacak bir şekilde bilmektir. O'nun

²⁵ McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 199.

²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, s. 106-107.

²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, VIII/6, s. 106.

²⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 10; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s.315.

²⁹ Geniş bilgi için bkn: Emine Taşçı Yıldırım, *İslâm Felsefesinde İnyet: İbn Sînâ Örneği*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2020.

³⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 10-11; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 315-316.

kudret sahibi /*kâdir* olmasına gelince bu, O'nun fiillerinin kendisinden irâdesine uygun olarak sâdır olması anlamına gelmektedir. O, bir fiili dilerse yapar, dilemezse yapmaz. Ancak bu, bazen dileyip bazen dilememesi için O'nun iradesi ile dilemesinin/*meşîet* farklı olması gerektiği anlamına gelmez. Çünkü iradelerdeki farklılık, gayelerdeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki O'nun fiillerinde herhangi bir gaye söz konusu değildir. Bu da O'nun dilemesi ile irâdesinin bir olduğu anlamına gelir. Çünkü "bir fiili dilerse yapar, dilemezse yapmaz" önermesinin şartlı bir önerme oluşu, dilememelidir, işlememelidir sonucunu vermez. "Dilerse işler" ifadesinin dilemesi ve yapması gerekir sonucunu vermesi gibi. Dolayısıyla O'nun iyilik düzenini en üstün en mükemmel şekilde bilmesi, O'nun irade ve dilemesinde bir değişimin olmadığını göstermektedir.³¹

İbn Sînâ, bizdeki kudret ile Zorunlu Varlık için kudreti birbirinden özellikle ayırmaktadır. Zorunlu Varlık'ın fiilinin kudretinin kaynağında, O'nun ilmi vardır. O, bilip düşündüğü zaman Varlık O'ndan zorunlu olarak sâdır olmaktadır. O'nun kudreti bilici kuvvet iken buna karşın bizdeki kudret hareket ettirici kuvvettir. O'nun kudreti imkân halinde olmaktan uzaktır. O'nun fiili iradî bir fiildir ancak yine bizdeki iradeden farklı olarak O'nun iradesi aklın bizzat kendisidir. Çünkü ilahî iradede, bizde olduğu gibi, imkân halinin olması söz konusu değildir. O'nun kudret, irade ve ilmi bizatihi kendisidir. Aksi halde İbn Sînâ bunun O'nun sıfatlarında çokluğa sebep olacağını düşünmektedir. Bundan dolayı O'nun iradesini O'nun ilmine, O'nun kudretini de O'nun ilmine referans etmek gerekmektedir.³²

İbn Sînâ imkân kavramı bağlamında kelamcılarının iddia ettiği gibi imkânın kudret üzerinden tanımlanmasına ve onunla özdeş kılınmasına karşı çıkmaktadır. Buna göre imkân kavramı bağlamında kudret sıfatı ele alındığında kelamcılar, imkânın/*istitâ't* zemin ve açıklamasını bir failin kudreti olarak görmektedir. Çünkü bir şeyin mümkün olması için mutlaka failin onu yapma ve yaratma kudretine sahip olması gereklidir. Bu bakımdan kelâmcıların çoğunluğu bu konuda vesileci görüşü benimser ve dolayısıyla bütün failliği yalnızca Tanrı'ya tahsis ederler. Onlara göre ancak ve ancak Tanrı bir şeyi yapabildiği durumda o şey mümkün olur.³³ Buna karşı İbn Sînâ, Tanrı'nın kudretinin imkânsıza değil yalnızca mümkün olana uzanacağını görüşünü benimsemektedir. Kudret her zaman mümkün olana atfedildiğinden bu görüş, mesela Tanrı'nın çelişki içeren bir şeyi yapamayacağı şeklindeki bir konuşmayı gereksiz kılar.³⁴

Diğer taraftan İbn Sînâ, imkânın kudret üzerinden tanımlanmasına ve imkânın failin kudreti ile özdeş olmasına da karşı çıkmaktadır. Eğer imkân failin kudretine indirgenmiş olsaydı, kudret ve imkân, doğruluk değerinden bağımsız olarak birbiriyle yer değiştirebilir, bu durumda iki terimden birisinin kullanıldığı herhangi bir ifadenin doğruluk değeri korunmuş olur du ki bu yapılabılır bir şey değildir. Ona göre bağımsız bir imkân kavramı gereklidir aksi halde Tanrı'nın her şeye kadir olmasının kendisi anlamsız bir hale gelir. İbn Sînâ'ya göre imkân yalnızca zorunlu bir varlığın izafi yokluğudur. Varlığa gelen her şey, sahip olduğu herhangi bir zorunlu varlığı Tanrı'dan almıştır. Buna karşın zorunlu varlık olmak bakımından eksik olan ne varsa onu da kendisinden almıştır. Bu bakımdan Zorunlu Varlık, kendinden mümkün olanın varlığa gelmesi için neden olduğunda, onu yoktan yaratıyordur. Buradaki yoktan yaratmadan kastedilen, daha önce bilfiil olmayan bir şeyden yaratma anlamındadır.³⁵

³¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 11; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s.316.

³² İbn Sînâ, *et-Ta'likât I*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yay., Ankara, 2019, s. 32-33.

³³ McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 210.

³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, IV/2, s. 162-163; McGinnis, *Avicenna*, s. 210-211.

³⁵ McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 211.

ZORUNLU VARLIK'TAN VARLIKLARIN SÂDIR OLMASI/YARATMA

Fârâbî ve İbn Sînâ âlemin Tanrı'dan varlığa gelişini basitlik ilkesinin korumak suretiyle O'nun bir ve zorunlu olmasını temel alarak açıklamaya çalışmaktadır. Âlemin yaratılması konusunda İbn Sînâ zamandışı yaratma/*ibdâ*³⁶ ile zamansal yaratma/*hudûs* veya varlığa gelmeyi birbirinden ayırmaktadır. Zamandışı veya mutlak yaratmada, Tanrı'nın yaratma fiilini O'nun varlığı dışında hiçbir şey öncelemez. Tanrı zamansal olarak değil yalnızca ontolojik olarak yaratmadan öncedir. Bu Aristoda olduğu gibi önceden var olan sûret ve maddeyi gerektiren bir oluş değildir tam aksine bu hakikî bir yoktan yaratmadır. Yine bu yaratmada Tanrı'yı ezeli olarak yaratmaktan alıkoyacak bir engelden ve sonsuz geçmişte bir ilk anı gerektirecek herhangi bir şeyden söz edilemez.³⁷ Buna karşın zamansal yaratma ya da varlığa gelmede, hareket, değişim ve bir şeyin yok iken varlığa gelmesi bulunmaktadır. İbn Sînâ için ayaltı âlem böyle bir yaratmayı içermektedir.³⁸

Âlemin yaratılmasını hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, kaynağını Yeni Eflatuncu felsefede bulan sudûr teorisi ile açıklamaktadır. Bu teoride âlemin, gökler ve yer ya da ayaltı ve ayüstü olmak üzere iki âlemden oluştuğu kabul edilmekte ve hareket ve değişim olgusu bu çerçevede açıklanmaktadır. Bu yaratma anlayışında esas mesele, bir ve çokluk meselesini çözmek ve değişimle değişmeyi karşılaştırmaktır. Bu, mutlak anlamda bir olan Tanrı ile çokluk arasındaki ilişkinin nasıllığını açıklamak için bir yol sunmaktadır. Bu teoriye göre Tanrı'dan ilk aklın sudûru, çokluğa giden ilk adımdır. Bilme, yaratmaya eşittir. Çünkü bir şeyin varlığa gelmesi için o şeyin akledilmesi/düşünülmesi yeterlidir. İlk akıl kendisi itibariyle mümkün, başkasına nispetle zorunlu bir varlıktır. Dolayısıyla çokluk, İlk akıl ile başlamaktadır.³⁹ İlk akıldan ikinci akıl, ikinci akıldan üçüncü akıl ortaya çıkmakta ve bu onuncu akla kadar devam etmektedir. On akıl teorisi ile bir yandan birlik ve çokluk problemi çözülmeye çalışılırken diğer taraftan Aristo'nun geleneksel madde anlayışı ile İslam'ın yaratılış doktrini uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Tanrı'nın birliğinin korunması için on akıl Tanrı ile ayaltı âlem arasında vasıta olarak kullanılmaktadır.⁴⁰

Âlemin Tanrı'dan varlığa gelmesi konusunda Fârâbî İlk için "O, mevcûdatın kendisinden varlığa geldiği şeydir" ifadesi ile İlk'i tüm varlığın kaynağı olarak göstermektedir.⁴¹ Var olan her şey, İlk'in kendine has varlığı ile var olmasından zorunlu olarak, insanın irade ve ihtiyarına bağlı olmaksızın O'ndan varlığa gelir. Bu varlığa geliş, varlığa gelmesi başka bir şeyin varlığına bağlı olan bir taşma/feyz yoluyla, O'nun dışındaki varlıkların bizzât O'nun varlığından taşmasıyla gerçekleşmektedir. Bu noktada Fârâbî bu varlığa geliş ile ilgili birkaç noktaya işaret etmektedir. Buna göre İlk'ten varlığa gelenin varlığı, ne O'nun varlığının bir gayesi olması anlamında ne de O'na belli bir yetkinlik kazandırması, bir mükemmellik sağlaması anlamında hiçbir şekilde O'nun sebebi olamaz. Hâlbuki böyle şeyler ya bizim onlar için var olduğumuz gayelerdir yahut da bize, bizde daha önce olmayan bir yetkinliği kazandırmaktadır.⁴² Mesela oğul olması bakımından oğul, ebeveyn olması bakımından ebeveynin varlığının gayesi olabilir. Ya da bizler başkasına bir mal vermemiz sebebiyle bundan bize bir yetkinlik kazandıran zevk veya iyilikler elde ederiz. Ancak İlk için durum farklıdır O'nun varlığı ne başkası için ne de kendi vasıtasıyla baş-

³⁶ İbn Sînâ, yoktan yaratma/*ibdâ*, yaratma/*halk* ve sonradan var etme/*ihdâs* şeklinde üçlü bir tasnif yapmaktadır. *Kitâbu'l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan, Elis Yay., Ankara, 2013, s. 64-65.

³⁷ McGinnis, *İbn Sînâ* s. 206.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, ss. 64-67; McGinnis, *İbn Sînâ* s. 206; ayrıca bkz. Ömer Faruk Erdoğan, "İbn Sînâ'nın Savunması: Ezeli Âlem, Ezeli Tanrı'nın Ontolojik Eşiti Değildir", *İslamî Araştırmalar*, 2022, c. 33, sayı: 2, s. 490-502.

³⁹ Mian Muhammed Şerif, "Fârâbî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian Muhammed Şerif, çev. Ahmet Ünal vdğr., İnsan Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2014, s. 580-581.

⁴⁰ Mian Muhammed Şerif, "Fârâbî", s. 582.

⁴¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 70-71.

⁴² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 50-51; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 70-71.

ka bir şeyin var olması içindir. Eğer aksi bir durum söz konusu olsaydı; O'nun varlığının amacı, diğer şeyleri var etmesi olurdu. Dolayısıyla da O'nun varlığı için kendisi dışında bir sebep olurdu. Varlığı için kendisi dışında bir sebep olan şeyin de İlk olması imkânsızdır.⁴³

Görüldüğü gibi Fârâbî varlığın İlk'ten meydana gelişini herhangi bir sebep veya gayeye dayandırmama noktasına ısrarla vurgu yapmaktadır. Çünkü O'nun dışındaki herhangi bir sebep, gaye veya O'na yönelik bir yetkinlik kazandırma O'nun İlk olmasına hâlel getireceği için varlığın O'ndan çıkmasını, O'nun varlık ve cevherinin gereği olarak görmekte ve bu çıkışın zorunlu olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî İlk'in dışındaki mevcudâtın O'ndan varlığa gelişinde bunun O'nun zâtında bir bölünmeye, bir çokluğa yol açmadığına özellikle vurgu yapmaktadır. O'nun kendisinden başkasına taşan varlığı, kendi cevheridir. Ve kendi zâtında cevherleştiği varlığı ise, kendisinin dışındaki varlığının meydana geldiği varlığı ile aynıdır. İlk, bir yandan zâtının cevherleştiği diğer taraftan da başka bir şeyin kendinden meydana geldiği iki şeye bölünüyordur. Ancak İlk'ten farklı olarak bizler söz konusu olduğunda iki durum ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi, kendisiyle cevherleştiğimiz düşünme/konuşma gücü diğeri ise yazı yazdığımız yazma sanatıdır. Ancak İlk, tek bir zât ve tek bir cevherdir. O'nun cevherleşmesi de O'ndan başka bir şeyin meydana gelmesi de bu tek zât ve tek cevher ile olur.⁴⁴

İlk, kendi varlığından başka bir şeyin varlığının taşmasında, kendisi dışındaki herhangi bir şeye muhtaç değildir. İlk'in kendisinden başkasının varlığının taşması bakımından varlığı, kendisi ile cevherleştiği varlığından daha yetkin değildir. Yine O'nun kendisi ile cevherleştiği varlığı da, kendisi dışındakilerinin varlığının kendisinden taşıdığı varlığından da daha yetkin değildir. Bunların her ikisi de tek bir zâttır.⁴⁵ İlk'in kendisinde ya da O'nun dışında, başkasının varlığının O'ndan taşmasına engel olacak herhangi bir şeyin bulunması mümkün değildir.⁴⁶

O'nun, kendisi dışındakilerin varlığının kendisinden feyzettiği varlığı, kendi cevherindedir. "O'nun kendisi ile kendi zâtında cevherleştiği varlığı, başkasının varlığının kendisi ile meydana geldiği varlığıyla aynıdır. O, ne biriyle zâtının cevherleştiği, diğeriyle de başka bir şeyin kendisinden meydana geldiği iki şeye bölünür, ne de kendi varlığından başka bir şeyin varlığının taşmasında zâtının dışında ve cevherinin dışında bir şeye ihtiyaç duyar; biz ve fâil durumunda olan mevcutların birçoğu ise buna ihtiyaç duyar.⁴⁷ İlk zaten, varlığın ve yetkinliğin kemal noktası olduğu için dışarıdan başka bir şeyin Ona kazandırabileceği bir yetkinlik olamaz, O'nun varlığına bir sebep ve O'nun için bir gaye olamaz.

Allah'ın dışındaki her şey, O'nun fiilidir ve zâtı gereği olarak O'ndan sudûr eder. Yokluğun ve zamanın onu önlemesi şart değildir. Çünkü zaman, harekete tâbidir ve onun fiilidir yani onun sonucudur. Zâtî yokluğun/*el-ademu'z-zâtî* önlemesi tabiki şarttır, çünkü her şey kendisinde bozulmaya ve yok olmaya tabidir. Onların varlığı yalnızca Allah'tandır. Varlığı kendinden olan, varlığını başkasından alandan öncedir. O halde Yüce Yaratıcı'dan başka her şeyin varlığından önceki yokluk, zâtî ve gerekli olarak vardır.⁴⁸

Tanrı'dan sudûrun zorunlu olması konusu, O'nun bilfiiliği, değişmezliği ve sebepsiz olması ile ilişkilidir. Zâtı gereği bir fiili yapan fâil, dışarıdan ârız olan bir sebepten dolayı fiili yapan fâilden

⁴³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 70-73.

⁴⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 72-73.

⁴⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 72-75.

⁴⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 74-75.

⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 52-53.

⁴⁸ İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 13-14.

şerefli ve yücedir. Eğer zâtın bir şey sudûr etmeyip o olduğu hal üzere kalırsa, bu ondan bir şey sudûr etmediği anlamına gelir. Şayet ondan bir şey sudûr ederse, bu takdirde kendisinde bir irade, bir tabiat/*tab'* veya benzeri bir yapının meydana gelmesinden dolayı onun zâtında bir değişimin olması gerekir ki bu mümkün değildir. Çünkü O zâtında kâmil ve fiiller ondan sâdır olur. Burada sudûr zamana, fiili yapmak için en uygun olan zamanı belirlemeye, meydana gelmesi için gâî sebebe, bir teşvik edici/*bais* veya zorlayıcıya/*hamil* bağlı değildir. Çünkü kendisinden bir şey sudûr etmeyen zâta sudûr ârız olduğunda, onun etkenliği/*fâiliyye* fiilinin mümkün olmasını gerektirir. Mümkün olan ise bir sebep olmaksızın iki taraftan, yani varlık ve yokluktan birisini tercih edemez. Dolayısıyla önceden etken/fâil olmayıp sonradan etken duruma geçen şeyin durumu ancak içten veya dıştan bir sebepten dolayıdır. Dıştan bir sebep olamaz; çünkü dıştan ona etki etmesi mümkün olan bir varlık yoktur. Eğer sebep içten ise bu onun zâtında bir değişme ve etkilenme/*infiâl* olacağı anlamına gelir.⁴⁹

Yok olanlar bir mucîde ihtiyaç duyduğu gibi, var olanlar da bir kadîme ihtiyaç duyarlar ve kadîm olan ise yalnızca Allah'tır. Çünkü yokluk O'nu öncelememiştir ve O'nun varlığı bir başkasından değildir. Duyularla algılananlardaki değişimler söz konusu olduğunda bunlar, yoktan yaratılanlarda/*ibdâiyyât* değil, maddî varlıklardadır. O bütün varlıkların hem varoluşlarında hem de varlıklarının devamında gerçek fâildir ve bu durum, O'nun ebedî ve sürekli olmasını gerektirir. Çünkü sonradan olanın varlığı yoklukla öncelenmiştir ve onun varlığı kendi zâtından değil evvel olan Allah'tandır.⁵⁰

Allah'tan fiillerin nasıl sudûr ettiği hakkında açıklama yapan İbn Sînâ İlk'ten sudûr eden fiilin bir olmasına dikkat çekmektedir. Aksi bir durum fâilde çokluğa, bölünmeye ve bileşikliğe sebebiyet verecektir. Daha önce de ifade edildiği gibi O, bir ve zorunlu varlıktır. Sıfatlar, O'nun çeşitli fiilleri gerektiren zâtına zâid değildir. Aksine fiil, O'nun kâmil zâtının eseridir. Durum böyle olunca buradan O'nun ilk fiilinin bir olduğu anlaşılmalıdır. Eğer Ondan iki fiil sudûr edecek olsa, o sudûrda iki farklı yön bulunması gerekirdi. Çünkü fiilde ikilik, fâilde ikiliği gerektirir. Eğer fiili, zâtı gereği kendisinden sudûr eden bir ise o halde ondan ancak bir fiil sudûr eder. Eğer onda ikilik varsa bu onun bileşik olduğu anlamına gelir. Bu durum Allah için imkânsızdır. Allah'tan sâdır olan fiilin bir olması gerektiğini bu şekilde ortaya koyan İbn Sînâ, sonrasında da O'ndan sudûr edenin cisim olamayacağına işaret etmektedir. Ondaki sudûr edenin cisim olmaması gerekir. Çünkü cisim, madde/*heyûlâ* ve sûretin birleşmesinden oluşmaktadır. Bunların her ikisi, iki farklı sebebe ya da iki yönü olan tek bir sebebe muhtaçtır. Böyle olunca madde ve suretin Allah'tan sudûr etmesi imkânsızdır. Çünkü O'nda hiç bir şekilde bileşiklik bulunmaz.⁵¹

Filozoflar tarafından savunulan sudûr teorisi, her ne kadar Güneş ve ateşten, ışık ve ısının sadır olması ancak bunların Güneş ve ateşin kendisi olmaması üzerinden anlatılsa da bu örnekler doğal bir zorunlulukla gerçekleşen doğal süreçlerdir. Hâlbuki filozoflar sudûrun iradî olarak ilerlediğini kabul etmektedir. İbn Sînâ için Zorunlu Varlık sadece yetkin değil yetkinliğin üstünde olduğu için, zorunlu varlığın kendisi ondan iradî olarak çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ı, farklı akılların hepsine ve farklı türden mümkün varlıklara ait zorunlu varlığın doğrudan veya aracısız nedeni olarak değil onların nihaî nedeni olarak görmektedir. Aksi takdirde Zorunlu Varlık kendisinden çıkan şeylerin

⁴⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 14; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s.319.

⁵⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 14-15; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 319.

⁵¹ İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 320.

çokluğunu açıklamak için, farklı nedenler yönlerinin bulunması gerekirdi. Bundan dolayı İbn Sînâ, bir şeyden mutlak olarak ancak bir şeyin çıkacağı görüşünü benimsemektedir.⁵²

Âlemdaki çokluk ve karmaşıklık Zorunlu Varlık'tan olmasına karşın bunun O'ndan sudûru bütünlük ve bileşik olmayan bir şekildedir. Diğer taraftan âlemin Zorunlu Varlık'tan feyezânının sudûr ile açıklanmış olmasına karşın, O'nun bu çokluğun nihaî nedeni olmasının nasıl olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık'tan ilk olarak bir Akıl çıkmaktadır ve İbn Sînâ'nın takip ettiği ilke gereği ondan da bir şey çıkmalıdır. Ancak İlk Akıl'dan nasıl üç şeyin sâdır olduğu sudûr teorisinde açıklanmış değildir. Bu durum ayaltı âlemin varlığa gelişinin açıklanmasında da devam etmektedir. İbn Sînâ bu soruna kendi modal ontolojisi ile bir çözüm üretmektedir. Zorunlu Varlık'tan sadır olan İlk Aklın bileşik olması gereklidir. Çünkü bu akıl, kendinde mümkün, başkası ile zorunlu bir varlıktır. Bu aklın zorunlu Varlık'ı temasından başka bir akıl sadır olur. İlk akıl kendisini yalnızca kendinde mümkün bir şey olarak temaşa ettiğinde göksel bir cisim sadır olur. İlk akıl kendisini başkasıyla zorunlu olarak temaşa ettiğinde o göksel cismin nefsi sâdır olur. İkinci Akıl da, İlk Akıl ve Zorunlu Varlık ile kendi ilişkisini temaşa eder. Bu sudûr yeni akılların, nefisler ve göksel cisimlerin meydana gelmesiyle Faal Akıl'ın sudûruna kadar devam eder.⁵³

Faal Akıl, mümkün varlığın kendisiyle olan ilişkisi ve bundan dolayı olan yoksunluk derecesi yüzünden bileşik tek bir varlığın kendisinden sâdır olması için yeterli değildir. Bunun yerine Faal Akıl'dan kendi başlarına kaim olamayan ve maddeyi gerektiren sûretler taşımaktadır. John McGinnis, böyle bir çokluğun ortaya çıkışını, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın yokluğu üzerine yaptığı imkân tahlilinin ve Yeni Eflatuncu-Aristocu geleneğin varlık ve birlik arasında kurduğu yakın ilişkinin bir sonucu olarak yorumlamaktadır.⁵⁴

Âlemin O'ndan varlığa gelişi tabii, doğal yolla değildir çünkü bu varlığa geliş, O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın gerçekleşmez. Zaten O'nun kendi zâtını akleden sırf akıl olmasından dolayı bu mümkün değildir. O halde O, zâtını sırf akıl ve ilk ilke olarak aklettiği için, âlemin kendisinden meydana gelmesi gereğini de zorunlu olarak akletmektedir. Âlemin kendisinden meydana gelmesini, kendisinin onu ilkesi olması bakımından akleder. O'nun kendi zâtında, âlemin O'ndan meydana gelmesine bir engel veya bir isteksizliğin olması mümkün değildir. O'nun zâtı, yetkinlik ve yüceliği, O'ndan iyiliğin taşacağı bir şekildedir. O, bütün varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur.⁵⁵ İbn Sînâ burada Zorunlu Varlık'ın âlemin varlığını amaçladığını söyler ancak sonrasında O'ndan çıkan şeyin doğası gereği, yani zorunlulukla çıkmadığını da ekler. Buna delil olarak, herhangi bir fiili doğa gereği olmadığını gösteren iki koşulun bulunduğunu ifade eder. Fiili yapan fâilin tarafında bir bilmenin/*marifet* olması ve fiilin fâilin rızasını içermesidir.⁵⁶

İbn Sînâ bu varlığa gelme fiilini bir akletme, bilme eylemi olarak görmektedir. Buna göre, İlk Gerçek'in/*Hak* kendi zâtına ait ilk fiili, kendi zâtını akletmesidir ve O'nun zâtı, varlıktaki iyilik düzeninin ilkesidir. Bundan dolayı O, hem varlıktaki iyilik düzenini hem de bu düzenin nasıl olması gerektiğini akledendir. Bu, tek bir akletme olup; hiçbir şekilde kuvveden fiile çıkan ya da bir akledilirden diğer

⁵² Yeni Eflatunculuğun "Bir'den ancak bir çıkar" şeklinde ifade edilen bu ilkesi, Şehristânî tarafından Tanrı'dan âlemin varlığa gelişini yeterince açıklamaması ve zorlama bir yorum olması dolayısıyla eleştirmektedir. Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, s. 78-79. Sudûr teorisindeki eleştiriler için bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, neşir ve terc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2018, s. 66-78; İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, s. 204-225.

⁵³ McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 229-230.

⁵⁴ McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 230.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, IX/4, s. 147.

⁵⁶ McGinnis, *Avicenna*, s. 231.

akledilire intikal eden bir akletme değildir. Çünkü O'nun zâtı bilkuvve olan tüm yönlerden uzaktır. O'nun varlıktaki bu düzeni akletmesi, bu düzenin nasıl olması gerektiğini ve bütün varlık O'nun akletmesine göre olabileceği en iyi şekilde nasıl varlığa gelmesi gerektiğini akletmesini gerektirir. O'nun katındaki akledilir hakikat; bilgi, irade ve kudrettir.⁵⁷ Bu şekilde İbn Sînâ ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarını birbirine indirgemektedir.

Âlemin Tanrı'dan sudûru O'nun rızası ilemdir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre rızada iki durum söz konusudur. İlk olarak kişi kendisinden çıkan şeyi bilmeli ve ikincisi bu çıkışa engel olan bir şey bulunmamalıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık âlemin kendisinden sâdır olduğunu bildiği ve bu buna engel olacak herhangi bir şey söz konusu olmadığı için sudûr İbn Sînâ'ya göre O'nun rızası ile olmalıdır. Buradan İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ta sudûrun doğa gereği değil, ilahî irade ve isteme/*irâde* ile olduğu sonucuna varmaktadır.⁵⁸

Biz tasavvur ettiğimiz şeyi gerçekleştirirken, bir amaca, iradeye ve harekete ihtiyaç duyarız. Ancak Zorunlu Varlık için böyle bir durum söz konusu değildir. O'nun akletmesi, bir taraftan aklettiği tarzda varlığın illetidir. Diğer taraftan varlığının gereği ve ona tabi olarak, kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. O'nun varlığı, kendisi dışındaki diğer şeylerin varlığı için değildir. O, her şeyin fâilidir. Şu anlamda ki, her varlık O'nun zâtından ayrı bir taşma/*feyezân* ile taşıdığı varlıktır ve bu şeyin meydana gelmesi gereklik/*lüzum* yoluyla. Çünkü zâtı gereği Zorunlu Varlık her yönden zorunlu bir varlıktır.⁵⁹

Zorunlu Varlık'tan meydana gelen mevcutlar, yok iken var olanlardır ve bu mevcutların ilkinin hem sayı bakımından hem de madde ve sûret bölünmesi bakımından bir çokluğun olması mümkün değildir. Çünkü O'ndan meydana gelen şeyin gerekliliği O'nun zatındandır yoksa dışarıdan başka bir şey sebebiyle değildir. Zorunlu Varlık'ın zâtında, söz konusu bu şeyin meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm ile bu varlığın değil de başka bir şeyin meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm aynı değildir. Eğer O'ndan varlık itibariyle iki ayrı şey varlığa gelecek olsa, bunların O'nun zatındaki iki farklı yönden meydana gelmeleri gerekirdi. Dolayısıyla bu durum O'nun zâtında bir bölünmeye sebep olurdu ki bu imkânsızdır. İbn Sînâ buradan bir, bölünmez ve mutlak anlamda basit olan Tanrı'dan çokluk âleminin nasıl meydana geldiğinin ifade edildiği kaynağı Yani Eflatunculuğa dayanan ilkeye gitmektedir. Sonuç olarak, İlk'ten meydana gelen şey sayı bakımından bir olmalıdır.⁶⁰

Tanrı'dan varlıkların sudûru daha çok yetkin olmaktan daha az yetkin olmaya doğru mertebeler halinde gerçekleşmektedir. Çok sayıdaki mevcut birbirinden farklı üstünlük derecesine sahiptir. İlk'in cevheri, yetkin ya da noksan olsun bütün varlığın kendisinden taşıdığı/feyzettiği bir cevherdir. İlk İlk'in cevheri öyle bir cevherdir ki, bütün var olanlar ondan taşıdığına mertebelerine göre bir sıraya girerler. Her mevcut, varlıktan hak ettiği pay ile İlk'in karşısındaki derecesine göre meydana gelmektedir. Var olanların bu düzeni, varlık bakımından en yetkin olan ile başlar ve varlık bakımından daha eksik olanlarla devam etmektedir. Mevcutların düzeni bu şekilde varlık bakımından noksan olandan daha noksan olana doğru ilerler ve varlık bakımından daha ötesine geçilmek istendiğinde artık var olması mümkün olmayan şeye ulaşınca kadar devam eder. Böylece var olanlar, ötesine geçildiğinde artık ötesinde olanın asla var olmadığı, hatta var olmanın imkânsız olduğu varlıkta son bulur⁶¹

⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, IX/4, s. 147.

⁵⁸ McGinnis, *Avicenna*, s. 232.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, IX/4, s. 147-148.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, IX/4, s. 148.

⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 74-75.

Sudûr yoluyla varlıkların Tanrı'dan sadır olması yine O'na isnad edilen sıfatlardan O'nun cömert ve adil olması ile açıklanmaktadır. Fârâbî'ye göre İlk'in cevheri, O'nun varlığı altında bulunan hiçbir varlığın varlığı ihmal edilmeksizin bütün var olanların kendisinden taşıdığı bir cevher olması bakımından O, cömerttir ve O'nun cömertliği kendi cevherindedir. Var olanların tertiplenmesinin O'na dayanması ve her varlığın O'nun karşısındaki derecesine göre varlıktan payını almasından dolayı O, âdildir. O'nun âdil olması kendi cevherindedir yoksa cevherinin dışındaki bir şey için değildir.⁶² İbn Sînâ da O'nun cömert/cevâd oluşunu benzer şekilde ele almaktadır. Ona cömert denildiğinde bu; karşılık beklemeden, övgü ya da yergiden kaçma amacı taşımadan ve başkasından menfaat beklemeden varlık veren anlamına gelmektedir.⁶³

Tüm varlık, belli bir düzende ve araçlar vasıtasıyla Allah'tan sudûr etmiştir. Fiilin O'ndan sudûr ettiği söylendiğinde bununla sebep ve sonucun her ikisinin de O'ndan sudûr ettiği ve bunun O'nun fâilliğine bir eksiklik getirmediği aksine her şeyin O'ndan, O'nun sebebiyle ve O'na yönelmek üzere sudûr ettiği anlamına gelmektedir. Bu sudûr, varlıkların bilinen sıra düzenine göre aracı varlıklarla sudûr etmesi şeklindedir. Öncekinin sona, sonrakinin öne geçmesi söz konusu değildir. Öncelik ve sonralık O'nundur. Bu varlık düzeninde Allah'tan ilk sudûr eden varlık, varlık bakımından en şerefli olanıdır. Bu varlık düzeni en şerefliiden başlayarak en bayağıya varıncaya kadar devam eder. O'ndan ilk sudûr eden akıl, sonra ruh/*nefs* sonra göğün maddesi/*cirnu's-semâ* ve son olarak sûretleri ile dört unsurdur. Bunların maddeleri ortaktır, sûretleri farklıdır. Sonra en bayağı olandan en şerefli olana bir yükseliş devam eder ve nihayetinde bu akıl düzeyine denk bir aşamaya ulaşır. İşte bu varlık sürecini bağlatıp sonra da onu geri döndürmesinden dolayı Allah *Mübdi'* varlık sürecini başlatan ve *Mu'îd* varlık sürecini geri döndüren'dir.⁶⁴

İbn Sînâ Tanrı ile âlem arasında zaman bakımından bir boşluk görmemesine karşın bu ikisinin arasında, varlığı zorunlu ve mümkün şeklindeki ayrımında ifadesini bulan, ontolojik bir boşluk olduğunu düşünmektedir. Tanrı, zatı bakımdan zorunlu, sebepsiz ve ezeldir; akıllar ve göksel cisimler O'nun aksine sebepli, Tanrı'ya bağlı ve sonsuzdur. Tanrı, her yönden ve her bakımdan basit olandır. Ne varlığın cüzlerine ne de tanımsal parçalara sahip olma bakımından kendisinde bir mürekkeplik söz konusu değildir. Akıllar ise çokluğun kendisinde başladığı varlıklar olarak iki unsurdan meydana gelmektedir. Bu varlıklar Tanrı itibariyle zorunlu iken kendileri itibariyle yokluk veya imkâna sahiplerdir. Göksel cisimler ise bu iki yöne ilaveten suret ve heyulaya sahip varlıklardır.⁶⁵

SONUÇ

Sonuç olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışlarını belirleyen unsur Tanrı'nın basit bir varlık olarak kabul edilmesidir. Bu kabul, her iki filozofun Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar arasında kesin bir ontolojik ayrıma gitmelerini sağlamıştır. Buna paralel olarak varlıkta yapılan zorunlu ve mümkün ayrımı ile Tanrı zorunlu, O'nun dışındaki tüm varlıklar mümkün varlık kategorisinde yer almaktadır. Bizatihi zorunlu olan Tanrı var olmak ve varlığını idame ettirmek için herhangi bir illete sahip değilken O'nun dışındaki tüm varlıklar nedenlidir. Bir varlığın nedenli olması aynı zamanda onun varlık ve mâhiyeti arasında bir ayrım olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, filozoflar Tanrı'yı hem nedenli bir varlık

⁶² Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 74-77.

⁶³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 13; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 318.

⁶⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 15-16; İbn Sînâ, "Tevhîdin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", s. 320-321.

⁶⁵ Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 119-120.

kılacak hem de O'nda bir bölünmeye sebep olacağı için, Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımını da kabul etmemektedir. İlahî basitlik anlayışı, filozofların Tanrı'nın sıfatları konusundaki görüşlerinde de yansımaktadır. Sıfatların Tanrı'nın zâtında bir çokluğa yol açmaması için sıfatlar zâtın aynı kabul edilmektedir. Bunun yanında filozoflar Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ayrımı koruyarak, sıfatları tevil yoluyla açıklamaktadır. Mesela ilim, irade, kudret gibi sıfatlar Tanrı için söz konusu olduğunda insan için kullandıklarından farklı anlamlar kazanmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ için sıfatlar konusunda öne çıkan husulardan birisi de, yaratan ve yaratılan arasındaki ilişki ve birlikten çokluğa geçişin nasıl sağlanması gerektiğinin açıklanmasıdır. Filozoflar; zorunlu, varlığı kendinden olan, sebepsiz, tüm varlığın ilkesi olan, zamanın dışında olan Tanrı'dan; çokluğu barındıran, değişime tabi olan mümkünler âleminin varlığa gelişini, yine basitlik ilkesini koruyarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu noktada filozoflar Tanrı'dan âlemin varlığa gelişini yoktan yaratma ile değil sudûr yoluyla açıklamaktadır. Bu bağlamda ilim, irade, yaratma ve kudret sıfatları Tanrı'nın zâtında bir bölünme ve çokluğa mahal vermeyecek şekilde açıklanmaktadır.

Filozoflar, sıfatları açısından bilfiil olan ve sıfatlarında bilkuvvelik olmayan Tanrı'nın âlemi yaratmasında bilmesi, sonra irade etmesi ve sonra belli bir an'da yaratması şeklinde bir açıklamaya gitmemektedir. Aksine sıfatlar, zamansal olmayan bir şekilde, O'nun bilmesinin aynı zamanda O'nun irade etmesi ve aynı zamanda O'nun yaratması anlamına gelmesi yoluyla birbirine indirgenerek açıklanmaktadır. Filozoflar bu yaklaşımın Tanrı'yı kuvve halinde olmaktan ve değişimden uzak tutacağını savunmaktadır. Filozofların sıfatları zâtın aynı kabul etmeleri ve ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarını birbirine indirgemeleri beraberinde çok fazla tartışmayı getirmekle beraber konunun arka planında, çalışmamızda göstermeye çalıştığımız gibi, filozofların kendi felsefi sistemleri içerisinde Tanrı'nın birlik ve bölünmezliğini koruma çabası yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2006, sayı: 20, ss. 99-118.
- Akyol, Aygün, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.
- Dolezal, James E., *God Without Parts*, Pickwick Publications, Eugene, 2011.
- Erdoğan, Ömer Faruk, "İbn Sînâ'nın Savunması: Ezeli Âlem, Ezeli Tanrı'nın Ontolojik Eşiti Değildir", *İslamî Araştırmalar*, 2022, c. 33, sayı: 2, ss. 490-502.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- , *es-Siyâsetü'l-Medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2020.
- Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Mehmet Ata Az - Ömer Ali Yıldırım, Otto, Ankara, 2015.
- Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, neşir ve terc. Mahmut Kaya - Hüseyin Saroğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2018.
- İbn Sînâ, *Risâletü'l-Arşîyye, Dâiretu'l-Maârifü'l-Osmâniyye*, Haydarâbâd, h.1353.
- , *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demiri - Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- , *et-Ta'likât I*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yay., Ankara, 2019.
- , *et-Ta'likât II*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yay., Ankara, 2021.
- , "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Kitâbu'l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol - İclal Arslan, Elis Yay., Ankara, 2013.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998.
- McGinnis, Jon, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, Klasik Yayınları, İstanbul, 2022.
- Reçber, Mehmet Sait, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Elis Yay., Ankara, 2005, ss. 213-227.
- , "Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 51, sayı: 1, ss. 59-78.
- Şerif, Mian Muhammed, "Fârâbî", *İslam Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian Muhammed Şerif, çev. Ahmet Ünal vdğr., İnsan Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2014, ss. 580-581.
- Terkan, Fehrunallah, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak, c. 1, İstanbul BB. Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 345-356.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yıldırım, Emine Taşçı, *İslâm Felsefesinde İlayet: İbn Sînâ Örneği*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2020.