

ULUSLAR ARASI İBN SÎNÂ SEMPOZYUMU

Bildiriler

22-24 Mayıs 2008

İSTANBUL

INTERNATIONAL IBN SINA SYMPOSIUM
Papers

May 22-24, 2008

İSTANBUL

I

Mart 2009

İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ KÜLTÜR A.Ş. YAYINLARI

Maltepe Mahallesi Topkapı Kültür Parkı Osmanlı Evleri

Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul

Tel: 0212 467 07 00 Faks: 0212 467 07 99

www.kultursanat.org / kultursanat@kultursanat.org



ULUSLARARASI İBN SİNÂ SEMPOZYUMU BİLDİRİLER

INTERNATIONAL IBN SINA SYMPOSIUM PAPERS

Genel Yayın Yönetmeni
Nevzat Bayhan

Genel Yayın Danışmanı
Prof. Dr. İlhan Kutluer

Yayın Koordinatörü
Müjdat Uluçam
Hasan Işık

Editörler
Mehmet Mazak
Nevzat Özkaya

Kapak
Aydın Süleyman

Yapım



Ekim / 2008 İstanbul
Copyright © KÜLTÜR A.Ş.
ISBN:

Baskı ve Cilt

.....

İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları

The Concepts of One (wahid) and Unity (wahdah) in Ibn Sina's Philosophy

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Maraş*

Abstract:

In this article we took in hand İbn Sînâ(Avicenna)'s philosophy about the notions of "One(Vahid)" and Unity(Vahde) and we tried to determine the roots of İbn Sînâ's thoughts. It is obvious that İbn Sînâ was influenced by Aristotle, Plato, Plotinus and mainly, of course, Farabi. Like other thinkers influenced by Aristotle and Plotinus, İbn Sînâ maintained that there was a hierarchy of intelligent beings in the universe. This scheme led some critics to call him a pantheist. But these accusations are implausible, because he was influenced by Quran and believed that the world is a creation of God. And in his philosophy the existence of beings that do not exist by an inner necessity of their natures points to the existence of the necessary being, One or God. Only a first cause that exists necessarily can explain the existence of every other being. As a result everything, in relation to the first cause, is created. Therefore, every single thing, except the primal One, exists after not having existed with respect to itself.

Keywords: Avicenna, İbn Sînâ, Islamic Philosophy, One, Vahid, Unity, Vahde, Ahad

İslam öncesi Yunan felsefesinde bir ve birlik kavramları konusunda çeşitli izahlar yapılmıştır. Bu izahlarda genel olarak bir kavramının bilinemez ve tanımlanamazlığı üzerinde durulmuştur.

Bunlar içerisinde şüphesiz, İslam felsefe geleneğini etkileme derecesi bakımından dikkat çekici olan, Plotinus'un ayrı bir yeri vardır. Plotinus, kendisinden önceki Aristoteles'in bir kavramını özsel bir, arazî bir ve sayısal bir gibi kısımlara ayırmış ve İlk Muharrikin birliğinden bahsetmiş olduğunu bilmekteydi. O da bir kavramını, tabii ki Aristoteles'ininkinden daha farklı bir şekilde, felsefesinin temeline oturtmakta ve bir'e hiçbir surette ikilik veya çokluk katmak ve onu maddi varlıklardan uzak tutmak için gayret göstermiştir. Bazen oldukça muğlak

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.

izahların da yer aldığı, Plotinus'un felsefesinde sudurun ana gayesi bir ve ezeli olan ile çok ve sonradan olan arasını, bir'in birliğine hanel getirmeden, izah etme çabasıdır. Onun bir kavramı hakkındaki tanımında; ışığın güneşten, ısının ateşten ve suyun kaynaktan çıkışı gibi ilk varlık zorunlu ve sürekli olarak bir'den çıkmakta ve bu çıkış esnasında kendisinde herhangi bir eksiklik ve azalma olmamaktadır. Plotinus'un bu düşüncesinde Tanrı hem alemin bir parçası hem de değildir, yani her ikisidir. Plotinus'un bir'i her şeyden önce, bilinemez ve tanımlanamaz olandır¹. Plotinus'daki bir kavramı iyice incelendiğinde görülecektir ki, onun bir'i, iyilik dışında, hiçbir olumlu nitelikle tavsif edilemeyen veya kendisinden, hiçbir şekilde, olumlu olarak söz edilemeyen bir kavramdır.

Özellikle Farabi ve hemen ardından İbn Sînâ ile zirveye ulaşan İslam felsefesi düşüncesinde de bir kavramı, var olmak ve zorunlu olmakla özdeşleştirilmiş bir şekilde, felsefenin temelinde oturmuş ve Kur'an'ın da etkisiyle hem Plotinus öncesi hem de Plotinus ve sonrası felsefi düşünceler yepyeni bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Kavram Nedir?

İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesinde "bir" ve "birlik" kavramına geçmeden önce kavramın ne olduğunu birkaç cümleyle de olsa hatırlatmakta fayda vardır. Kavram, "bir şeyin veya bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı olup, soyutlama yolu ile elde edilen bir ide veya bir fikir" olarak tarif edilmektedir². Bunun dildeki ifadesi ise terim diye adlandırılmaktadır. Buna göre terim, dille ilgili bir simge olarak kavrama işaret etmektedir. Ancak şuna dikkat etmek gerekir ki terim, kavramın kendisi değildir. Kavram zihinsel bir etkinlikte meydana getirilen, kurulan bir şeydir. İslam filozofu Farabî kavramı, varlıkların suretlerinin maddesinden soyutlanarak aklın suretine bürünmesi şeklinde tarif etmektedir. Bu anlamda varlıkla düşünce arasında müşterek olan şey varlıkların suretleri olan kavramlardır³. Hem varlıkta hem de düşüncede kendini gösteren ve iki tarafın temasını sağlayan kavramların herhangi bir şekilde dille formüle edilmesi gerekmektedir. Bunun için dildeki kelimelerin delalet ettiği anlamları zihnin kanunlarına göre tasnif etmek, bir anlama bir kelime veya sembol, bir kelimeye veya bir sembole bir anlam karşılık gelecek şekilde davranmak, böylece kelimelerdeki çok anlamlılığı ortadan kaldırarak tek-nesnel anlamı sağlamak gerekmektedir⁴. Zira ağızdan çıkan seslerin öyle halleri vardır ki, o hallerde alındıkları zaman aldanmaya, yanlışlıklara, karışıklıklara ve bozukluklara delalet ederler. Öyle halleri de vardır ki, o hallerde alındıkları zaman anlamı gayet iyi bir şekilde ifade ederler⁵.

Farabî'de Bir ve Birlik

İslam felsefesinin en önemli simalarından biri olarak kabul edilen Farabi de, bir ve birlik kelimelerinin çeşitli anlamlarından bahsetmiş, hatta bu konuya dair bir de *el-Vâhid ve'l-Vahde* isimli risale kaleme almıştır⁶. Farabî'ye göre bir kavramının anlamında öne çıkan husus onun bölünemez oluşudur, çünkü herhangi bir yönden bölünemeyen şey, bölünemez oluşu bakımından

1 Dominic J. O'meara, Plotinus, *An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993, s. 44-78.

2 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 499.

3 Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, DTCF Yayınları, Ankara 1989, s.129.

4 Küyel, "Farabî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe" *Kutadgubilig*, s.13.

5 Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 106.

6 Farabi, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde*, Muhsin Mehdi neşri, Casablanca 1989.

birdir. Bir kavramının diğere bir anlamı ise kendi özel varlığına sahip olması bakımından bir olmaktır. Buradan hareketle Farabi, cevheri bakımından bölünemez olan İlk Varlığın varlığını başkasından almadığı, bilakis özü gereği var olduğu için, onun varlığını diğere varlıklardan ayıran şeyin özünü ifade eden birlik (vahde) olduğunu söylemektedir. İşte bu nedenle İlk Olan hem bölünemez oluşu hem de varlığını kendi özünden almış olması yönüyle kendisini diğere varlıklardan ayıran özel varlığı sebebiyle birdir⁷. Fârâbî'nin yaratma anlayışında sudurun yer almasının birinci sebebi de, tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi, mutlak bir olan Allah ile çokluğu temsil eden ve O'nun tarafından yaratılmış bulunan diğere varlıklar arasında kesin bir ayrıma gitmektir. Ona göre, Allah'ın alemi sudur dışında bir yaratmayla var ettiği kabul edilirse bu durum Allah'ın zatında çokluğun olmasını gerektirecektir ki, bu, Allah'ın mutlak birliği ilkesine terstir⁸. Bu ve benzeri görüşleriyle her şeyin Tanrı'dan çıktığını ve Tanrısal cevherden pay aldığını veyahut da "tanrısal tözün bir modifikasyonu" olduğunu söyleyen Farabi, felsefi tasavvufun da başlangıç noktası olmuştur⁹.

Farabi, bir ve birlik kavramlarını detaylı olarak bahsettiği *el-Vâhid ve'l-Vahde* adlı eserinin tamamını bu iki kavram ve çok kavramlarına ayırmakta ve hem bir'in hem de çok'un farklı yönlerini, sınıflarını izaha çalışmaktadır.

O, bir'i esas olarak dört ana grupta değerlendirmektedir. Buna göre birinci olarak çok olanların toplamda, çok olanların cins, nev'i ve arazda birleşmesine bir dendiğinden bahsetmektedir. Bunun da kendi içinde farklı kısımlarını sayan Farabi, hep beraber ve toptan anlamında bir, çokluğun cinsten birleşmesi anlamında bir, çokluğun nevide birleşmesi anlamında bir ve çokluğun arazda birleşmesi anlamında bir'den söz açmaktadır. Bazen neveleri bir olanlara bir denilemediğini de söyleyen Farabi, buna üç farklı üçgeni örnek vermektedir. Ona göre ikiz kenar, eşkenar ve dikkenar üçgenlerin üçü de aynı nevidendir ama bir değildir. Farabi, tam tersinin de olabileceğini söyler, yani görünüşte farklıdır ama unsurları itibarıyla nevi açısından birdir. Gümüşten mamul halhal ile tacın gümüşlükte birleşmesi gibi¹⁰.

Farabi, ikinci olarak aded yönünden birlikten bahsetmektedir. Bunun, şeylerin kendisine izafeti dolayısıyla çok şeylerin adede bir olması anlamında olduğunu söylemektedir. Ona göre, aynı insanın isim ve künyeyle iki şekilde isimlendirilmesi veya yine insanın ayakları olan ve hayvan olarak nitelendirilmesi, yani cins ve araz yönünden, buna örnektir. Veyahut da Zeyd'in, nevi ve arazla nitelenerek, onun beyaz ve insan olduğunun söylenmesi de aynı şekildedir. Beyazlık ve insanlık kendisine atfedilen aded yönünden aynı kişidir¹¹.

Üçüncü olarak Farabi, kısımlara ayrılması yönünden bir'den söz açmaktadır. O, bunun da iki kısım olduğunu ilk olarak muttasıl olması yönünden muttasıl olanın, yani bitişik veya süreklilik olması yönünden bitişikliğin veya sürekliliğin birliğinden bahsedilebilir demektedir. Ona göre birlik o ittisaldedir, çünkü muttasıl olanın cüzleri ila nihaye aded yönünden birdir ki, hatt-ı müstakim, hatt-ı müstedir bunun örnekleridir. İkincisi ise, mütlef, yani uyum ve bağlanmış olma, birbirine kaynaşmış olma açısından bir olmaktır. Farabi, buna da ahşaptan yapılma gemi

7 Farabi, *Mebâdi'u Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, s. 8-9; çev. Ahmet Arslan, Ankara 1990, s. 6-7.

8 Mahmut Kaya, "Fârâbî" mad., *DİA*, İst. 1995, c. 12, s. 148-151.

9 Farabi, *Mebâdi'u Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ahmet Arslan'ın takdim yazısı), s. XXI.

10 Farabi, *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde*, s. 36-41.

11 *Aynı Eser*, s. 41-44.

ile yine ahşap parçalarından meydana gelmiş kapıyı örnek vermektedir¹².

Farabi'nin bir'in anlamları arasında saydığı dördüncü grup, mahiyetiyle ayırt edilme, soyutlanma yoluyla (münhâz) bir olmadır, tıpkı eşyanın hepsi ve her biri sözlerindeki gibi. Farabi burada da çeşitli ayrıntılara girmekte ve daha sonra çok kavramına geçmektedir. Farabi çok kavramı hakkında da uzun izahlar vermektedir¹³. O, bir'in mevzusu olarak çok, bir'in mukabili olarak çok ve bir'den hadis olan çok gibi kavramlardan ayrıntılı olarak bahsetmektedir.

İbn Sînâ'da Bir ve Birlik

İbn Sînâ'da bir ve birlik kavramına geçmeden önce genel olarak bu iki kelimenin sözlük ve terim anlamlarına bakmak gerekir. Bir (v-h-d) kelimesi, sözlükte; "tek", "bir", "ilk sayı", "yalnız" "tek kalmak", "tek olmak", "kuvvet ve ilimde ön planda olan", "bir kimseyi zamanın biricisi kılmak" gibi manalara gelirken felsefî literatürde, yani terim olarak ise; ezelfî ve ebedî olan mükemmel form, var olanların kendisinden türediği ilk ve zorunlu varlık, Tanrı...vb. anlamlarda kullanılmıştır¹⁴.

İbn Sînâ felsefesinde bir ve birlik kavramları, tıpkı üstadı Farabi'de olduğu gibi, bu kavramın anlaşılmasını sağlayan diğer bazı kavramlarla birlikte izah edilmiştir. Bu anlamda mümkün varlıklardaki birlikten esas hedef olan Zorunlu Varlık'taki birliğe geçilmiştir. İbn Sînâ bu iki kavramla ilişkili olarak; varlık, mahiyet, vâcip, mümkün, cins, fasıl...vb. kavramların yanında mücânese (cinsten birlik), müşâkele (nevide birlik), müşâbehe (keyfiyette birlik), muvâza'a (vaziyette birlik) ve mutâbaka (kenar ve noktalarda birlik), huve huve (zatında veya kendinde birlik)¹⁵ gibi kavramlardan da söz etmektedir. Esasında genel olarak "bir ve çok" kavramları İslam felsefesinin başta illiyet problemi, Tanrı âlem ilişkisi, sudûr nazariyesi ve özdeşlik ilkesi olmak üzere pek çok kavramla yakından ilgilidir. Nitekim "bir olmanın var olmakla aynı ontolojik bağlamda yer alması, onu zorunlu olmak kadar olmasa bile ona yakın bir surette merkezî bir kavram haline getirmektedir"¹⁶.

İbn Sînâ, *Şifa'nın İlâhiyat* bölümünde geniş yer ayırmış olduğu bir'i, ne ise o olması bakımından bölünemez olan ve çoğalmayan teşkiki bir kavram diye tanımlamakta ve Farabi geleneğini devam ettirerek, zâtî bir, arazî bir ve sayısal bir olarak üç ana gruptan bahsetmektedir¹⁷. İbn Sînâ'nın tarifinde yer verdiği "çoğalmayan" ifadesini kullanırken amacı çokluğu bir'e bağlamasıdır. O şöyle demektedir: "Çokluğun bir ile tanımlanması kaçınılmazdır. Çünkü bir, çokluğun ilkesidir ve onun varlığı ve mahiyeti birdendir"¹⁸. Yine onun "ne ise o olması bakımından" ve "teşkiki" demesinden kastı da zâtî ve arazî olan bir'in, bir çeşitliliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yani zâtî bir; cins bakımından bir, nevi bakımından bir, fasıl bakımından bir, konu ve sayı bakımından bir, süreklilik (ittisal) yoluyla bir gibi kısımlara

12 Aynı Eser, s. 44-50.

13 Aynı Eser, s. 51-59.

14 *Lisanu'l-Arab*, c. 15; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 183.

15 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necat*, Macit Fahri neşri, Beyrut 1982, s. 236, 259-260.

16 İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 128.

17 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik)*, Litera Neşri, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004, I/ 86, 92.

18 Aynı Eser, s. 92.

ayrılmaktadır¹⁹. İbn Sînâ'nın bölünemez demesi ise bir kavramının küllîliğine atıfta bulunmak içindir.

İbn Sînâ birlik kavramını, kendisiyle bir olanın kastedildiği ve zihinde bölünemeyen olarak kabul edilen şey diye tanımlarken²⁰ *Şifa(İlâhiyat)*'da ise "bölünmenin veya bilfiil parçanın yokluğu"²¹ diye tarif eder. Bir ile birlik arasını ayıran İbn Sînâ, bir'i cevher olarak tanımlarken birliği de araz şeklinde tanımlamakta, ayrıca birliği, tıpkı varlık ve bir kavramı gibi, müşekkek saymakta ve cevher olamayacağını ancak cevherin lazımı olabileceğini belirtmektedir²². O bunu şöyle izah etmektedir: "Birlik, ya arazlara veya cevherlere yüklem olur. Birlik arazlara yüklem olursa cevher olamaz ve bunda bir kuşku yoktur. Cevherlere yüklem olduğunda ise, kesinlikle bir fasıl veya cins gibi yüklem olmaz. Çünkü birliğin herhangi bir cevherin mahiyetinin var kılınmasına bir katkısı bulunmaz. Aksine o, daha önce öğrenmiş olduğun gibi, cevherin gereği olan bir şeydir. O halde birliğin cevherin mahiyetine yüklem yapılması, cins ve fasılın yüklem olması gibi değil, bilakis arazîdir. Bu durumda bir cevherdir, birlik ise arazdan ibaret bir anlamdır."²³ Böylece İbn Sînâ, birliği cevherde, onun bir parçası olmadan, mevcut kabul etmekle beraber, ondan ayrı olarak var olmasını da muhal görmekte ve birliği o cevheri bilfiil var eden olarak kabul etmemektedir. Çokluğa da değinen İbn Sînâ, çokluğun kendiliğinde, birliğin malûlü olduğunu belirterek, birlik ile çokluk arasında zâtî bir karşıtlık değil onlara ilişkin bir karşıtlık bulunduğunu söylemekte ve "ölçüt olması bakımından birlik, ölçülebilir olması bakımından çokluğun karşıtıdır"²⁴ diye ilave etmektedir. Burada onun kastı, birliğe, tıpkı çokluğun illeti olmaklığının ilişmesi gibi, ölçüt olmaklığın da ilişmiş olmasıdır, yani birlik olmak bizatihi ölçüt olmak değildir. Bu ilk aşamadır. Sonraki aşamada şeylere, kendilerinde bulunan birlik sebebiyle, ölçülebilir olmaklık ilişmektedir. Ancak ölçülebilir olmaklık şeylerin cinsine göre değişebilmektedir²⁵.

İbn Sînâ bu iki kavramla ilgili olarak "el-âhâd" ve "ehad" kavramlarını da kullanmaktadır. *Şifa*'nın Mantık bölümünde âhâd'ı, bölünemeyen olması bakımından bölünemeyen şeyin kendisi veya kendisinde birlik (vahde) bulunan şey olarak tanımlamaktadır. O, *İhlas Suresi Tefsiri*'nde ise "ehad" kavramından bahsetmektedir. Ona göre "ehad" kavramı hakiki vahdeti içeren birlikteki en son noktadır. Bu kavram Allah lafzının delalet ettiği aynı şeye delalet etmektedir, bir nevi Allah lafzının açıklamasıdır²⁶. İbn Sînâ hüve ve bu kökten türemiş olan hüviyet kelimesini de birlik ve varlık anlamında kullanmaktadır. Ona göre hüve kendi zatından başkasına dayanmayan, varlığı, taayyün ve taşahhusu, lizatihî olan, yani hüve hüve olan, ayniyet, özdeşlik ve birlik ifade eden bir kavramdır. Buradaki hüve hüve kavramı, onun anlayışında, sadece Zorunlu Varlık'ın varlığını ve birliğini ifade etmektedir²⁷.

Biraz önce İbn Sînâ'nın bir kavramını iki ana başlık altında değerlendirdiğini belirtmiştik.

19 Aynı Eser, s. 86-87.

20 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Talikat*, Tahk. Hasan Mecid el-Ubeydi, Bağdat 2002, s. 202.

21 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, I/115

22 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, I/94; İbn Sînâ, *Kitâbu't-Talikat*, s. 202.

23 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, I/94.

24 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, I/115-116.

25 Aynı Yer

26 Ahmet Hamdi Akseki, "İslam-Türk Filozofu İbn Sînâ'nın İhlas Tefsiri"(Tercüme ve İzah), 21/89, s. 8, 16.

27 İbn Sînâ, *Talikat*, s. 58; Akseki, 12/80, s. 8, 15.

Şimdi bunların izahına bakalım. Bunlardan ilki zâtî veya hakîkî birdir. İbn Sînâ düşüncesinde bu tür bir bir'de yalnızca bilkuvve çokluk vardır. Meselâ, bu bir, "çizgilerde açısı olmayandır, yüzeylerde düz yüzey, cisimlerde bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde bir açığa açılma bulunmayan cisimdir. Ardından kendisinde bilfiil çokluk bulunup uçları ortak bir sınırdaki karşılaşan şey gelir. Mesela açığı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamı gibi"²⁸. İbn Sînâ bir'i tanımlarken bir'in bölünmezliğinden bahsetmişti işte bu bir ona göre, hakiki bir olarak değerlendirilmektedir. Çünkü o, tanımında bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî anlamda birdir demektedir. Bu tıpkı güneşin bir olduğu söylendiğinde, aslında güneş gibi veya ona benzer bir başka gökcisminin olmadığından kastedilmesi gibidir. O zaman zâtî birin anlamında sayısal manada bir olmanın ötesinde, biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünmez olma bulunmaktadır. Zâtî birin cins bakımından bir'in; nevi bakımından bir, fasıl bakımından bir, münasebet (eşitlik, ilişki) yönünden bir, konu ve sayı bakımından bir gibi çeşitleri olduğunu söyleyen İbn Sînâ, sayı bakımından bir'in de ittisal (süreklilik ve bitişiklik) ve iltimas (temas) ile olabileceğini söylemektedir²⁹.

İbn Sînâ ikinci olarak, arazî birden bahsetmektedir. Ona göre arazî bir; "diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir"³⁰ anlamındaki birdir. O, buna örnek de vermektedir: "Mesela Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir, Zeyd ve doktor birdir sözümüzde olduğu gibi. Ya da bu konudaki iki yüklemdirler. Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir, sözümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. Veya kar ve tuğla birdir. Yani beyazlıkta, ifademizde olduğu gibi tek bir arazi yüklemde iki konudur. Çünkü her ikisine bir arazi yüklem olmuştur"³¹. Yine o, genel arazi bakımından bölünmeyi, arazi bakımından bir kabul etmektedir. Mesela karga ve katran siyah araziye sahip olmak bakımından birdirler. İbn Sînâ, arazî birlik ile arazî olarak bir varlığa bitişmek arasında da bir ayrıma gitmektedir.

İbn Sînâ'nın bu ayrımı Farabi'nin dörtlü tasnifinin özetlenmiş ve daha sistematik hale getirilmiş bir halidir.

Zorunlu Varlığın Birliği

İbn Sînâ, *Aksamu'l-Ulûmu'l-Aklyyye*'de İlahiyat'ı beş ana bölümde değerlendirirken adeta bütün varlık felsefesinin özetini yapmaktadır. Bu sıralamada bütün varlıkları kapsayan ortak nitelikler ilk sırayı alırken, ilkeler ve metotlar ikinci sırada, Vacibü'l-Vücûd'un ispatı ve birliği üçüncü sırada, ruhani cevherlerin ispatı dördüncü sırada ve ayüstü alem ile ayaltı alem arasındaki ilişki ise beşinci sırada yer almaktadır³². Bu sıralama esasında İbn Sînâ'nın bütün hareket noktasının varlıktan başlayıp varlıkta bittiğini açıkça göstermektedir. Yine bu sıralama bize Vacibü'l-Vücûd'un birliğinin onun felsefesinin temel noktalarından biri olduğunu ispatlamaktadır. Çünkü İbn Sînâ'nın düşüncesinde varlık, Farabi'de olduğu gibi, zihinde yerleşmiş o kadar açık ve genel bir kavramdır ki, bu yüzden tanımlanamaz ve anlatılamaz. Tanımlanamamasının sebebi onu tanımlayabilmek için kullanılabilecek ondan daha açık

28 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik)*, I/87.

29 Aynı Eser, s. 86-90.

30 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik)*, I/86.

31 İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik)*, I/94.

32 İbn Sînâ, *el-Aksamu'l-Ulûmu'l-Aklyyye*, İstanbul 1298, s. 72.

anamlı bir sözün bulunmayışıdır. Yani insan hiçbir şeye muhtaç olmaksızın varlık kavramını zihninde benimsemektedir³³. Ancak yine de varlık kavramını anlatabilmek, yani terim olarak ifade edebilmek için herhangi bir söz veya işaretle, ki bu söz ve işaretin varlıktan daha açık olmasından değil bazen daha kapalı bir sözün kendisinden çok daha açık bir sözü çağrıştırması ihtimalinden dolayı, kullanılabilir³⁴.

İbn Sînâ düşüncesinde, Tanrı-âlem ilişkileri bağlamında, Tanrı'yı -İlk Neden olarak- varlık vermeye mecbur eden herhangi bir hâricî faktörden bahsedilemez. Sebebin varlığının sonucun varlığını gerektirmesi ile sonucun sebebin varlığını gerektirmesi aynı şey değildir. Sebep sonucu varlık bakımından önceler ve aksi düşünülemez yani zorunlu biçimde sonucunu gerektirir. Sonuç sebep tarafından öncelendiği ve sebebin zorunlu sonucu olarak varlığa geldiği için kendini önceleyen sebebi varlık bakımından gerektiremez; ancak ve ancak mantık bakımından gerektirebilir.

Bu nedenle İbn Sînâ, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın birliğini öncelikli olarak mümkün ve zorunlu varlık ayırımından yola çıkarak ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre Vacibü'l-Vücûd'un zorunluluğu onun ayırıcı vasfıdır. O, bu zorunlulukla taayyün eder ve ferdiyet kazanır. İbn Sînâ, *İşarat'ta* öncelikle hissettiğimiz varlıktan başlamakta ve varlığında şüphe etmediğimiz bu varlığı zati bakımından düşündüğümüzde her varlığın kendisindeki varlığın ya zorunlu olması veya olmaması gerektiğini düşünmek durumunda olduğumuzu anlatmaktadır. Ona göre eğer varlığı zatında zorunlu ise bu varlık zatından dolayı zorunlu olandır ve esas zatiyla gerçek olan budur ve aynı zamanda kurucu (kayyum) olandır. Eğer bu varlığın varlığı zatından zorunlu değilse o varlığa yokluğu zatiyla zorunludur da denemez. Çünkü böyle bir şey ancak onun varlığının nedeninin olmaması şartı söz konusu olduğu zaman söylenebilir. Bu açıdan ondaki yokluk kalıcı bir yokluk değildir. Buradan hareketle İbn Sînâ, imkanı zati bakımından değerlendirmekte ve onu "zorunlu ve mümteni olmayan" olarak tanımlamaktadır. O halde İbn Sînâ'ya göre her varlık ya bizatihi zorunlu veya bizatihi mümkündür, dolayısıyla varlığı kendinden değil başkasındandır. Varlığı başkasından olanın varlığının da bir başkasından olması mümkündür ama bunun zincirleme devam ettirilmesi ise düşünülemez. Yani nihayette bunların hepsinden ayrı bir "uç" varlığın yani varlığının nedeni bulunmayan bir varlığın olması gerekir, bu ise varlığı zatından zorunlu olandır³⁵.

İbn Sînâ'nın burada yapmış olduğu "zatiyla mümkün varlık" tarifi bu varlığın aynı zamanda dolayısıyla zorunlu olduğunu da gerektirmektedir. Çünkü ona göre, zatiyla mümkün olan bu varlıkta varlık ve yokluk aynı şekilde eşit durumdadır. Bunlardan birisinin gerçekleşmesi bir nedenin varlığını gerektirmektedir. İşte bu nedenden dolayı, yani kendisine varlığı verene olan ihtiyacından ve ona intisabından dolayı zorunludur, çünkü başka türlü varlığa gelemeyecektir. Bu şu demektir: Mümküne atfedilen "başkasıyla zorunlu" sözü mümkünün özüne ait bir sıfat değil onun Zatiyla Zorunlu Varlık ile olan nispetinin bir sıfatıdır. Bu yüzden zatiyla mümkün olan hiçbir zaman zatiyla zorunlu olamaz, ancak başkasıyla zorunlu olabilir.

Zatiyla mümkün başkasıyla zorunlu varlığın zorunluluğu bir de ona varlık veren Zatiyla

33 İbn Sînâ, *en-Necat*, Mısır 1938, s. 220.

34 Aynı yer.

35 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, Litera Neşri, çev.: Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 124-133; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (Metafizik)*, 1/35-40.

Zorunlu Varlık açısından açıklanmaktadır. Çünkü, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın bir özelliği de zatiyla mümkün varlıkları zorunlu kılmasıdır. Yukarıda bahsettiğimiz "intisap"tan kasıt budur. Yani Zatiyla Zorunlu Varlık var olduğu müddetçe onun yetkin varlığının ve varlık vermesinin kesintiye uğraması imkansızdır. Zaten zatiyla mümkün varlık da varlığa büründüğü müddetçe O'ndan varlığını almak zorundadır. O halde Zatiyla Zorunlu Varlık, varlık verdiklerinden bağımsız olarak ve hiçbir etki altında bulunmadan diğer varlıkları gerektirmektedir. Çünkü illetli olan ancak bir illet ile varlığa gelmekte veya zorunluluk kazanmaktadır, onun varlığı illetine zorunlu olarak bağlıdır.

Bütün bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın varlığa gelmesi, yani Zatinin taayyünü bakımından bir (vahid) olduğu ve hiçbir yönden çoklukla ittisaf edemeyeceği ve çoklukla ittisaf edilenlerin sadece ve sadece zatiyla mümkün varlıklar olduğu hükmüne varmaktadır. Çünkü ona göre dolayısıyla zorunlu sözü sadece tek bir Zatiyla Zorunlu Varlık olabileceğini ispatlamaktadır. Hatta o, buradan O'nun nicelikte ve anlamda bölünemez olması yönünden de birliğini gündeme getirmektedir:

"Şayet zorunlu varlık'ın zati iki şeyin veya toplanmış şeylerin kaynaşmasından olsaydı onlar sebebiyle zorunlu olmuş olurdu ve onlardan biri veya her biri zorunlu varlıktan önce ve zorunlu varlığın kurucusu olurdu. Bu durumda zorunlu varlık, anlamda ve nicelikte asla bölünmez"³⁶.

İbn Sînâ'nın birlik meselesini en ağırlıklı gündeme getirdiği konulardan birisi de Zorunlu Varlık'ın mümkünleri, dolayısıyla çokluğu akletmesinin kendi zatında bir çokluk meydana getirip getirmediğidir. Yani bu suretle O'nun mutlak birliğine bir hâle gelip gelmediğidir. Elbette ona göre, Zatiyla Zorunlu Varlık'ın kendisinden sonra geleni akletmesi, O'nda bir çokluk meydana getirmeyecektir. Çünkü, Zorunlu Varlık'ın akletmesi; "kendi zatını kendi zati sebebiyle akletmesi ve kendisinden sonra gelenin varlığının nedeni olması bakımından akletmesi ve diğer şeyleri aşağıya doğru inen zincir sıralamasında kendi nezdinden aşağıya doğru dikey ve yatay olarak inenin zorunluluğu bakımından akletmesi"³⁷ şeklindedir. Zorunlu Varlık'ın bu aklediğini daha da açmak isteyen İbn Sînâ, O'nun tikelleri bilmesinin zamansal bir şekilde olmadığını³⁸ söylemekte ve kendisinden sonra geleni onların varlığının nedeni olması bakımından akletmesinin de asla kendisinde çokluk meydana getirmeyeceğini izah etmektedir. Çünkü onun burada zikretmiş olduğu "varlığının nedeni olması bakımından" sözü Zorunlu Varlık'ın aklettiği şeylerin kendi zatına dahil olamayacağına işaret eder, zira O'nun zorunluluğunun kaynağı yine kendisidir, yoksa mümkün varlığa izafetinden dolayı zorunlu olmadığı gibi, mümkün varlığı akletmesinden veya bilmesinden dolayı da Âkil değildir, özüyle Âkil, Akıl ve Makuldür. Bu sebeple her şeyin nedeni olan Zorunlu Varlık'ta mümkünlerin herhangi bir çokluğa yol açması ve O'nun Bir'liğini zedelemesi düşünülemez. O'nun dışındaki tüm varlıklar, O'nda değil O'ndandır. İbn Sînâ bunu *İşârât*'ta da şu sözlerle belirtir:

"O'nun zatını zati sebebiyle akledip sonra zatını kendi zati sebebiyle akletme şeklinde en kurucu oluşu, çokluğu akletmeyi gerektirdiğine göre çokluk, kurucu olarak zatına dahil

36 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 131.

37 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 165.

38 Aynı eser, s. 168.

olmaksızın ondan sonra lazım gelen olur. Ve yine çokluk sıralama üzerine gelir. Ve birbirinden ayrı olsun ya da olmasın onun zatından sürekli gerekenlerin çokluğu birliği (vahde) lekelemez. El-Evvel'e, görelî ve görelî olmayan sürekli gerekenlerin çokluğu ve olumsuzlamaların çokluğu arız olur. Ve bu sebeple de isimler çoğalır ama bunların O'nun zatının birliğinde (vahdaniyeti zatihi) etkisi yoktur³⁹.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın mümkünleri bilmesinin birliğine herhangi bir hâlel getirmemesi konusunu daha da ayrıntılı izah etmek için O'nun mümkünleri bilmesinin tek bir defada ve tek bir bilişle olduğu üzerinde de durmaktadır. Öte yandan İbn Sînâ'nın aklı çoğu zaman ilim manasında kullandığı da dikkate alınır, Zorunlu Varlık'ın kendini bilmesi, ilkesi olduğu varlıkları da bilmesini gerektirmekte ve bu gerektirme asla onda bir çokluk oluşturmamaktadır. Çünkü O'nun bilgisi bilinenlere tabî değildir, bilinenler O'nun bilgisine tabîdir. *Risaletü'l-Arşîyye*'de konuyu şu açık ifadelerle anlatır:

"Bilesin ki O, özü gereği (bizâtihi) âlimdir. O'nun ilmi, bilinmesi (malûmiyet) ve bilginliği (âlimiyet) tek (aynı) şeydir. O başkasını ve bilinebilir olan her şeyi bilendir. O her şeyi bir (aynı) ilmiyle bilir. Üstelik O, onu bilgisinin, bilinenin varlığı ve yokluğuyla değişmediği bir tarzda bilir...O'nun eşyayı tek bir ilimle; bilinenin değişmesiyle değişmeyen bir tarzda bildiğinin açıklaması (na gelince); O'nun ilminin, özü üzerine eklenmiş (zâid) olmadığı, O'nun özünü bildiği, bütün varlıkların ilkesi olduğu, araz ve değişikliklerden münezzehe olduğu kesinleşmişti. Öyleyse O, eşyayı (ilmi) değişmeksizin bilir. Bilinenler O'nun ilmine tâbîdir. O'nun ilmi bilinenlere tâbî değil ki, onların değişmesiyle değişsin"⁴⁰.

O halde İbn Sînâ'ya göre bir ve birlik tıpkı var gibi Tanrı'nın zorunlu lazımıdır, sıfatıdır. Bu açıdan şunu da kabul etmek gerekecektir ki, "Zorunlu Varlık Zâtı gereği sürekli haktır, mümkün varlık ise başkası gereği haktır, kendinde batıldır", aynı şekilde Varlığı Zorunlu Bir'in dışındaki her şey kendinde batıldır"⁴¹.

Bir olma konusunda İbn Sînâ'ya yöneltilen önemli bir itirazdan da bahsetmek gerekir. Fahreddin Râzî'nin *İşârât Şerhi*'nde geçen söz konusu itiraz Zorunlu Varlık'ın bir bütün olarak neden düşünülmemeyeceği konusudur. Yani o, bir bütünden oluşuyorsa ve bu bütün kendi parçalarına muhtaç ise de, bir bütün olarak dışarıdan başka bir şeye muhtaç değildir. O halde O, bu durumdayken de Zorunlu Varlık olabilir. Râzî, bu itirazı getirmekle birlikte kendisi aslında cevabını yine İbn Sînâ'ya dayanarak vermektedir. Râzî, burada İbn Sînâ'nın bir ve diğer varlıklar (çokluk) arasındaki temel ayrımına dikkat çekmekte ve bütünün kendisine muhtaç olduğu parça toplam parçalardan biri olduğu durumda bu parça sebep, diğerleri de onun eseri olacaktır ve o tek parça bu kez basit ve bir durumuna gelecektir. Buradan da anlaşılacağı üzere varlıklar hakikatlerini Bir'den almaktadır. Ancak bir bütün olarak varlıklar Bir'i oluşturmamakta ve dolayısıyla kainat Tanrı gibi telakki edilmemektedir⁴². Daha önce Farabi'nin üzerinde durduğu ve İbn Sînâ'nın sistemleştirdiği varlığın birliği düşüncesini bu şekilde izah etmeye çalışan Râzî, bir taraftan da panteizme kayılmaması için uğraşmaktadır. Ancak

39 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 166.

40 İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, çev. Enver Uysal, Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Bursa 2000, c. 9, s. 9.

41 Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ (Metafizik)*, I/46.

42 Fahreddin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî- Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara 1985, s. 98-100.

yine de Râzî, İbn Sînâ'nın varlığı hem kelime hem de anlam bakımından bir ve aynı şeyi gösteren müşterek bir kavram olarak değerlendirmesini endişeyle karşılamış ve Zorunlu Varlık'ta ve mümkün varlıklarda varlığın aynı şeyi ifade etmesinin sakıncasını belirtmiştir⁴³. Aynı meseleye daha fazla açıklık getirmeye çalışan Nasîreddin Tûsî ise, önce konunun farklı bir cephesine işaret etmekte ve bir şeyin taayyün etmediği müddetçe hariçte varlık kazanamayacağını, bu yüzden Zorunlu Varlığın da mümkünlerin var edicisi olarak taayyün etmiş olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu taayyün, ona göre, Zorunlu Varlığın Zorunlu Varlık olduğundandır. Yani Zorunlu Varlık ile bu taayyün eden şey aynı şeydir. O zaman da Zorunlu Varlık bir olduğuna göre taayyünü de bir olacaktır⁴⁴. Buradan yola çıkan Tûsî, endişenin yersiz olduğundan bahisle bu durumun merâtibü'l-mevcûdât göz önünde bulundurularak öncelik, başta gelme ve varlıktaki şiddet ile birlikte, yani güneş ve mum ışığının ışık kavramıyla ifade edilmesi gibi, düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. O halde varlığın mümkünde ve Zorunlu Varlık'ta bir ve aynı mana ile bulunması var olanların eşitliğini asla ifade etmeyecektir. Bu sebeple; "sebebin varlığı ile eserin varlığı aynı varlıktır. Lakin birisinin varlığı önce olan bir varlık, ötekisinininki ise daha sonraki bir varlıktır"⁴⁵. Tûsî bu açıklamaların dışında Tanrı'nın idrak edilemeyen hakikati, yani kendine has olan varlığı ile idrak edilen varlığı, yani mutlak varlığı ayırımına gitmekte ve bu mutlak varlığın hem kendine has olan varlığının hem de diğer var olanların lazımı olduğunu söylemektedir⁴⁶. Tûsî'nin bu şekilde İbn Sînâ felsefesine getirdiği yorum varlığın birliği şeklinde İbn Sînâ sonrasında sistemleşen ve artık Tûsî döneminde iyice yaygınlaşmış olan felsefi tasavvufun bir ifadesidir. Ayrıca İbn Sînâ'nın *İhlas Sûresi Tefsiri* risalesinde ehad kavramına yüklediği "hakiki vahdeti içeren birlikteki en son nokta" dediği husustur ki, bu kavram da felsefi tasavvufun en önemli kavramlarından⁴⁷.

Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse; İbn Sînâ, varlığa mutlak, zihinde ve ayanda varlık şeklinde anlamlar verdiği gibi umumi ve hususi varlıktan da bahsetmektedir. Ancak burada umumi varlık derken onun kastettiği yine mutlak, zihinde ve ayanda varlıklardır. Hususi varlık dediği ise sadece üçüncüsüdür, yani ayanda varlıktır. Ona göre ayanda varlık şahsiyet kazanmış ve bu varlığıyla diğerlerinden farklılaşmak suretiyle teklik de kazanmıştır. Bu taayyün etmiş varlığın taayyün etmekle elde etmiş olduğu teklik ona hususi varlık adının verilmesine sebep olmuştur. Bu yüzden de kendinden başka bir şey olmayan bu varlıklar tanımlamazlar, ancak işaretlerle gösterilebilirler. İbn Sînâ, hususi varlığın tekliğinden İlk Varlığın birliğine gitmekte ve İlk Varlığın taayyününün de Zorunluluk olduğunu yani O'nun ayırıcı özelliğinin zorunluluk olarak ifade edilebileceğini söylemektedir. Dolayısıyla ona göre Zorunluluk, İlk Varlığın varlığının kendisini oluşturmaktadır, bir başka deyişle O'nun Varlığı Zorunluluktur.

Netice olarak İbn Sînâ'nın düşüncesinde Zorunlu Varlık, hiçbir şekilde çoğalmayan sırf ve gerçek bir'dir. Zatında birlik sahibi ve çoğalmayan olmakla beraber bütün varlıkların da ilkesidir. Onun varlığından söz etmek zorunluluğundan söz etmektir. Ayrıca ondan başka varlıkların onun zorunluluğuna iştiraki de mümkün değildir.

43 Olguner, a.g.e., s. 109.

44 Aynı Eser, s. 91.

45 Aynı Eser, s. 109.

46 Aynı Eser, s. 110.

47 Felsefi tasavvufta ehadiyyet kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 2003, s. 51-72.